

Para vivir

José Manuel Bernal

La Celebración

Bases para una comprensión
de la liturgia

verbo divino

Para vivir
LA CELEBRACIÓN

Bases para una comprensión de la liturgia

José Manuel Bernal Llorente



evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta:
Francesc Sala

Fotocomposición:
Megagrafic, Pamplona (Navarra)

José Manuel Bernal Llorente

© Editorial Verbo Divino, 2010
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-656-0
ISBN versión impresa: 978-84-9945-014-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

*A mis antiguos hermanos dominicos
con los que aprendí a celebrar y a vivir la liturgia.*

*A mi esposa María Dolores
y a mis hijos José Carlos y Manuel Eugenio,
que me han enseñado que Dios
es padre, madre y hermano.*

Prólogo

El contenido de este libro fue publicado hace unos años por la Editorial San Esteban de los dominicos de Salamanca, a los que agradezco cordialmente su acogida en la editorial y su publicación. La obra apareció con el título *Celebrar, un reto apasionante*. Ahora aparece en la Editorial Verbo Divino de Estella con otro formato, con otro título y con nuevos contenidos, de acuerdo con las exigencias de la colección.

He vuelto a recomponer este libro con la ilusión de aportar una chispa de esperanza a quienes, después de muchos años de bregar, no acaban de ver un horizonte despejado. Se encuentran, por el contrario, insatisfechos y un tanto defraudados. Todos esperábamos que la reforma litúrgica iba a ser el punto de arranque de una primavera. Teníamos confianza en el futuro y esperábamos que las celebraciones litúrgicas, en adelante, iban a estar henchidas de calor y de fiesta, comprometidas con la vida y con los problemas de las personas, hondamente participadas y con capacidad de arrastre. En algún momento hasta hemos llegado a sentirnos embargados por el embrujo de la celebración e impulsados a entrar de lleno en su hondura espiritual arrastrados por la fuerza poderosa de los símbolos, por el vigor de la palabra anunciada y por el testimonio estimulante de los hermanos. Pero esto ha ocurrido pocas veces. La euforia del inmediato posconcilio terminó pronto. Diríamos que se nos echó el invierno encima casi sin darnos cuenta.

Uno se siente fuertemente impresionado por el testimonio de sacerdotes animosos, de grupos comprometidos, de comunidades y parroquias en las que se intenta llevar adelante un esfuerzo serio y sincero por revitalizar las celebraciones litúrgicas. Pero el resultado suele ser frustrante. Porque las claves que se utilizan no son las justas, ni los criterios rectores los más indicados. El modelo de celebración que se maneja como patrón o como punto de referencia no es, ni mucho menos, el que corresponde. Por eso he intentado en este libro, con la cautela que el caso merece, ofrecer pistas y criterios que ayuden a montar y llevar adelante celebraciones litúrgicas satisfactorias.

Desde esta experiencia un tanto desilusionante, surgen mis dudas sobre la posibilidad real de poner en marcha celebraciones festivas y estimulantes. Es cierto que se trata de un reto apasionante y de un desafío lleno de emoción y de interés para los responsables de la liturgia. Pero, dado el resultado negativo de tanta experiencia baldía, aparece enseguida el interrogante: ¿No será éste un reto imposible?

Desde aquí yo apuesto por el optimismo y por la esperanza. Apuesto por un futuro de renovación y de equilibrio. Porque tengo confianza en los esfuerzos que, de un lado y de otro, se vienen haciendo entre nosotros. Interés y buena voluntad no faltan. Quizás los responsables de la formación y de la

catequesis en la Iglesia tengan que mostrarse más sensibles respecto a los valores celebrativos. Quizás tengan que vencer los viejos tabúes que les hacen mirar siempre con sospecha las implicaciones de la ritualidad y del universo simbólico. Quizás no deba confundirse la ritualidad con el ritualismo, el simbolismo con la superficialidad, la fiesta con el escapismo angelista, la gratuidad de la acción de Dios con el abandono de la militancia y de la ética.

Espero con confianza que los responsables de las celebraciones litúrgicas tengan acierto en la manera de enfocar el ritmo y el talante de la liturgia; que sepan crear un clima celebrativo alentador, capaz de arrastrar y embargar a la asamblea; que sepan utilizar las palabras adecuadas, insertándolas en un lenguaje cultivado y de calidad, sin caer ni en el purismo pedante ni en la chavacanería, convencidos de que un lenguaje llano y asequible no tiene por qué derivar en lo vulgar. El celebrante que preside una liturgia, al aceptar el riesgo de celebrar, tiene que asumir con convencimiento su función de liturgo: tiene que saber imprimir plasticidad y fuerza comunicativa a sus gestos; tiene que saber elevar los brazos, extender las manos, alzar los ojos al cielo, besar con unción el altar, saludar a la asamblea con calor y con respeto. La música utilizada en la celebración y los cantos han de ser de calidad, impregnando de colorido y de sabor musical textos cargados de unción y de ritmo, libres de cualquier forma de superficialidad. Además hay que prestar atención a los elementos que decoran y embellecen el espacio celebrativo. Aquí hay que moverse entre la nobleza de los objetos y la sencillez de las formas. Un cierto sentido de la medida y de la discreción siempre viene bien. La exuberancia exagerada es a veces una aliada camuflada de la ramplonería.

Pero, por encima de todas estas formalidades y además de ellas, el liturgo ha de aparecer como un hombre de fe convencido, transfigurado, seguro de lo que dice y de lo que hace. Cuando ora o cuando

se dirige a la asamblea sus palabras deben brotar de su boca como un torrente, no como si fuera una transmisión superficial e insignificante, sino como un chorro de vida que le sale de las entrañas. El liturgo, si quiere transmitir calor y entusiasmo a la asamblea, tiene que volcar toda su alma de creyente y todos sus sentimientos más refinados y nobles en lo que está haciendo. El liturgo debe dejarse embargar por la fuerza irresistible del Espíritu para que la liturgia que él preside sea un espacio abierto, capaz de contagiar a toda la asamblea y capaz de sumir a ésta en un clima de euforia espiritual y de emoción interior. A la postre quizás podamos decir que la celebración ha dejado de ser un reto imposible para convertirse en un proyecto apasionante.

Desde aquí, pues, hago una apuesta por el optimismo. Pero a condición de que se garantice una formación litúrgica seria a los sacerdotes y a los laicos implicados en la tarea pastoral o comprometidos en grupos y comunidades. Debo confesar aquí que, a veces, en encuentros de trabajo con grupos de liturgia, me he sentido confundido y asombrado al oír la contundencia y el aplomo con que algunos se expresan al hablar sobre temas litúrgicos. Uno no sabe si es más destacable la seguridad y osadía con que se emiten las afirmaciones, o la ignorancia o falta de información que tales afirmaciones revelan. Da la impresión de que en liturgia todo vale y que cualquier propuesta, incluso las más osadas y descabelladas, pueden tomarse en consideración y ser llevadas a la práctica. Es un error. Estoy seguro de que, con una base de formación elemental, se evitarían muchos desaciertos y nos iríamos creando unos criterios de acción comunes, en los que podríamos coincidir para sacar adelante proyectos comunitarios alentadores y con garantías de éxito.

Antes de terminar quiero dedicar una palabra de agradecimiento al sacerdote y arquitecto riojano don Gerardo Cuadra y a su secretaria, Julia García, que han tenido la amabilidad de facilitarme los planos de iglesias que aparecen publicados en este

libro. Igualmente quiero agradecer a mi esposa, María Dolores, el interés y la paciencia con que ha leído y corregido los originales de esta obra.

Termino. Lo hago con una referencia a la fe que nos une y expresando mi confianza en la inconfundible acción del Espíritu que anima y guía a su Iglesia, a veces por caminos que a nosotros se nos antojan torcidos y equivocados, pero que sin duda son los caminos de Dios. A la corta o a la larga, con la

buena voluntad que a todos nos anima y con el buen sentido que nos debe caracterizar, contando sobre todo con la presencia alentadora del Señor Jesús, estamos seguros de que una nueva primavera rejuvenecerá a su Iglesia. Si este libro contribuye en algo a alentar esta esperanza, el trabajo no se habrá hecho en vano.

*José Manuel Bernal
Pascua de 2010, Logroño*

I

FENOMENOLOGÍA DE
LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

Qué es celebrar

Celebrar, una experiencia cotidiana

Nos encontramos ante una palabra cuyo contenido se nos escapa fácilmente de las manos. Es un concepto escurridizo, de contornos poco definidos, de connotaciones variadas y difícilmente catalogables. Se recurre a él con frecuencia, sobre todo en estos últimos tiempos. Sabemos más lo que no es que lo que es. Quiero decir que quizás estamos más predispuestos a definirlo por lo que no es, de forma negativa, que por lo que es, de forma positiva. En todo caso, es imprescindible definir su contorno diseñando el perfil que lo delimita. Hay que precisar el contenido del vocablo. Debemos estar de acuerdo sobre lo que ponemos detrás o debajo de la palabra a fin de evitar equívocos o malentendidos.

Con frecuencia decimos: hay que garantizar el carácter celebrativo de la liturgia de la palabra. Lo decimos y nos quedamos tan satisfechos. La frase resulta efectivamente redonda. Pero, luego, al repensar el tema caemos en la cuenta de que eso del *carácter celebrativo* puede haber resultado una expresión hueca, sin contenido. Más aún, cuando intentamos concretar el sentido de la expresión, nuestro discurso se pierde en un mar de vaguedades y circunloquios, damos mil explicaciones y, a la postre, debemos reconocer ante nosotros mismos que no tenemos nada claro en qué ha de consistir una liturgia de la palabra para que sea de verdad una celebración, ni cuáles son los ingredientes indispensables que conforman el perfil de ese concepto.

Es pues imprescindible comenzar nuestra reflexión aclarando el concepto y fijando con la mayor precisión posible el contorno que lo define.

1. El significado de la palabra

Vaya por delante una breve información sobre el sentido que tiene la palabra *celebrar*, tal como se desprende de algunos estudios de carácter filológico y que a nosotros bien puede servirnos de punto de arranque para entrar de lleno en el tema. La latina *celebrare* proviene de la raíz latina *celeber* y del griego *κελλω*, que significa *empujar*, *impulsar*. Sin embargo, vinculada la expresión al lenguaje sagrado, evoca la idea de algo *público* y *frecuente*; algo *sagrado*, *solemne*, *venerable*, *festivo*. Tanto en la versión de los LXX, para el Antiguo Testamento, como en el Nuevo Testamento, el sentido del vocablo se decanta claramente hacia un uso habitualmente cultural y sacral. Este perfil cultural de la expresión aparecerá bien consolidado en los escritos de los Padres y en la literatura eucológica latina de los primeros siglos. En este sentido, hay que decir que *celebrare* hace referencia a una acción comunitaria y solemne, ligada a una festividad y que se repite periódicamente. Aun cuando los Padres mantienen un uso más abierto y polivalente del vocablo, y así hablan de *celebrar la apertura de un Concilio* o de *celebrar un ayuno*, sin embargo el uso habitual se

refiere a las celebraciones litúrgicas; y así se consideran objetos de celebración los sacrificios, las oblaciones, los sacramentos, las fiestas, etc. El sujeto que ejecuta la celebración es siempre la comunidad, la asamblea reunida, en la que se incluyen los sacerdotes y los fieles. Todos juntos constituyen la *plebs sancta* o *ecclesia*. La acción de *celebrare* enlaza con otros vocablos que, con matices distintos, complementan y enriquecen el contenido original. Así, con frecuencia, viene sustituido o acompañado con verbos que expresan una acción comunitaria (*congregar, coincidir, concurrir, concelebrar*); o con verbos que subrayan el talante activo del vocablo (*hacer, efectuar*); o con verbos que aluden a una acción reiterada y repetida de forma periódica (*repetir, frecuentar, volver a hacer, reunirse de nuevo*). Respecto al contenido y perfil de la celebración, los Padres señalan que se trata siempre de una acción visible referida a una realidad invisible, estructurada como un diálogo entre Dios y su pueblo y que actualiza en el presente un acontecimiento del pasado, el cual, a su vez, es promesa de futuro¹.

2. Una rica experiencia familiar

Es bueno que partamos de la experiencia cotidiana. Porque estoy plenamente convencido de que todos tenemos una rica experiencia celebrativa. Seguramente no hemos caído en la cuenta, ni hemos realizado una reflexión sobre el hecho, ni siquiera hemos utilizado la palabra *celebración*. Pero la experiencia está ahí, en nuestra vida, latente.

Me estoy refiriendo a esas fiestas familiares, íntimas y entrañables, en las que, año tras año, celebramos –¡ya salió la palabra!– o el aniversario del

nacimiento de nuestros hijos, o nuestro aniversario de bodas, o la primera comunión de nuestro hijo mayor, o el aniversario de la muerte del abuelo. Todo son celebraciones. Algunas, las de carácter conmemorativo, como los aniversarios, se repiten periódicamente, cada año. Unas tienen carácter gozoso, y se festejan con alegría. Otras, como la muerte del abuelo, son tristes y se celebran anualmente para evocar su memoria y encomendarlo al Señor. Hay otras celebraciones familiares, como una primera comunión o unas bodas, que no tienen carácter conmemorativo y se reducen a la celebración festiva del acontecimiento. Éstas no tienen por qué estar dotadas de carácter repetitivo o periódico.

Estas celebraciones familiares, como tales, quedan reducidas al ámbito doméstico. Sólo son compartidas por los miembros de la familia: los padres, los hijos, los abuelos, algunos primos y los amigos más íntimos. El grupo es pequeño pero entrañable. El espacio en el que se desarrolla la celebración también suele ser reducido, familiar. Porque, en realidad, la celebración consiste habitualmente en una comida festiva, cuya mesa, revestida con los mejores manteles, suele estar adornada con luces y flores. Al comenzar el banquete, el padre de familia pronuncia unas palabras para evocar el motivo de esa celebración, agradecer su presencia a los comensales y expresar a todos sus mejores votos y deseos de felicidad. La comida es abundante, copiosa, regada con los mejores vinos. El clima es alegre, exuberante, festivo; en algunos casos puede llegar al desbordamiento y hasta el exceso. No se parece en nada a una comida ordinaria. Esta comida, que en realidad es un banquete, es algo distinto, algo separado de lo habitual y cotidiano. La comida de cada día es para alimentarnos, para nutrirnos; tiene una finalidad biológica concreta. El banquete festivo, en cambio, tiene otro sentido, otra intencionalidad, otra razón de ser; se trata de recordar y de celebrar un evento gozoso en el que se ha visto implicada toda la familia. En esta ocasión gozosa la familia se encuentra y se reconoce, se estrechan sus

¹ Para un estudio de este tema hay que referirse a: Benedicta Droste, «*Celebrare*» in *der römischen Liturgiesprache*, Max Hueber, Múnich 1963.

lazos y se ahondan las raíces que la definen. Porque el evento que celebramos aquí no es un hecho ausente, lejano, perdido en el olvido; al contrario, al celebrarlo lo conmemoramos; y, al conmemorarlo, lo reconocemos como presente y activo en el fondo de nuestras vidas.

3. Las fiestas de los pueblos

También ésta es una experiencia enriquecedora y significativa cuya evocación puede aproximarnos un poco más hacia la idea de *celebrar*, tan cercana y tan indefinible. Porque en los pueblos, cuando llegan las fiestas, también celebramos. Y no hace falta que estas fiestas sean religiosas, aunque sea lo más habitual. También celebramos otros eventos como la fiesta de la Constitución o la del Estatuto de Autonomía, o la fiesta del Trabajo, o las de Moros y Cristianos en tierras de Levante, o las del Carnaval en toda la geografía española. La lista sería interminable. Pero, para lo que nosotros buscamos, no nos hacen falta listas exhaustivas. Nos bastan estos ejemplos².

En estos casos no se trata de una fiesta familiar. Es toda la población la que viene convocada e invitada a la fiesta. Porque el acontecimiento que está en el origen de la fiesta y motiva la llamada a la celebración afecta a todo un colectivo. En ese sentido, es obvio que la fiesta de la Constitución Española afecta a toda la nación española; y la fiesta del Estatuto de Autonomía afecta a todo el colectivo de la comunidad autónoma; y así en los demás casos. Por eso la convocatoria o la llamada a la fiesta viene pronunciada por los altos responsables de la nación o de la comunidad autónoma; los actos conmemorativos en los que se centra la celebración tienen otros aires y mayores ínfulas: grandes con-

centraciones, discursos de circunstancia evocando el acontecimiento y estimulando a la multitud, banderas, pancartas, cantos enfervorizados y consignas reivindicativas proclamadas por la muchedumbre a voz en grito. Tampoco faltan los gestos: puños en alto o manos alzadas, abiertas y limpias. Mensajes sin palabras, cargados de elocuencia.

Otras celebraciones, como las de los pueblos en fiesta, cuentan con otras formas de expresión, menos convencionales quizás, pero sí más espontáneas, más exuberantes, más desinhibidas. Estoy pensando en esos discursos grandilocuentes ante muchedumbres enfervorizadas que, en sintonía con el chupinazo, sirven de pregón a la fiesta. Pienso en las bandas de música, tan abundantes en las Fallas de Valencia, que amenizan el desfile de las comparsas; pienso en las charangas de los pueblos del norte, formando comitiva con los gigantes y cabezudos, y en las carrozas; pienso en la gente vestida de forma estrafalaria, en los pasacalles, en las comidas al aire libre, en los pantagruélicos banquetes, en los concursos de jotas y bailes, en las verbenas, en los cohetes, en las tracas y en los fuegos artificiales. Todo es exuberante en estas fiestas y extraordinario, hasta rayar en el exceso y el desenfreno, en lo estrafalario y en lo grotesco. Se come más, se bebe más, se canta más, se baila y se danza más, y se duerme menos. Todo es distinto del acontecer de cada día. Las casas y las calles, engalanadas con luces, guirnaldas y banderas, son distintas; las comidas, más selectas y copiosas, son distintas; las personas, vestidas de fiesta, aparecen de forma distinta; el transcurrir de las horas y de los días, sin obligaciones y sin trabajo, también es distinto. La celebración, como meollo de la fiesta, nos sitúa en un espacio aparte, separado, distinto del rodar monótono de lo habitual y de lo cotidiano.

Estas celebraciones, integradas por discursos, por gestos simbólicos, por aclamaciones y cantos, enriquecidas por expresiones simbólicas y festivas, cargadas de imaginación y sentimiento, o bien in-

²Cf. Luis Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975; Juan Mateos, *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid 1972.

tentan evocar y recordar importantes acontecimientos del pasado presentes en la memoria colectiva del pueblo, o bien, a través de la exuberancia y el desenfreno, intentan reproducir, aunque sólo sea esporádicamente, nuevos modos de existencia, soñada pero nunca conseguida, en los que dominen la libertad sin trabas, y la felicidad sentida, y la abundancia, y la alegría desbordante. Es el gran sueño de la utopía que sólo la imaginación del pueblo y su capacidad celebrativa pueden hacer realidad.

4. ¿Cuándo celebramos los cristianos?

Lo hacemos con harta frecuencia. Quizás eludimos la palabra, pero en realidad se trata de una experiencia celebrativa. Un tanto adulterada, quizás, y sin la fuerza, el vigor y el impacto que fuera de desear. Cuando decimos que vamos a misa los domingos probablemente no pasa por nuestra cabeza la idea de celebración. No pensamos que vamos a celebrar algo. Vamos, eso sí, a cumplir con una obligación, a cumplimentar una práctica tradicional heredada de nuestros padres. Vamos a *oír* misa. Raramente pensamos que la misa es una celebración.

Pero aquí no se trata de señalar a nadie con el dedo ni de buscar responsables. La forma de celebrar la eucaristía a raíz del Concilio, al menos en un buen número de iglesias y comunidades de nuestro país, puede darnos ya una idea aproximada de lo que es celebrar. Se ha recorrido un gran camino, ciertamente, aunque no con el ánimo, la premura y la decisión que muchos hubiéramos deseado.

Cuando nos reunimos en nuestras iglesias para celebrar la eucaristía dominical nos sentimos urgidos a tomar parte en la celebración; es decir, en los cantos, en las oraciones, en los gestos, en las posturas; escuchamos las lecturas e incluso alguna vez somos invitados a proclamarlas; vemos al sacerdote que preside, no de espaldas, como antes, sino de frente, cercano; el altar ya no es el soporte de un hermoso retablo adosado al muro de la iglesia, sino

una mesa de banquete, cubierta con un mantel y adornada con luces y flores; y la lengua empleada para hablar es la nuestra, la que nosotros usamos para comunicarnos y para entendernos. En este nuevo tipo de experiencia religiosa ya no nos sentimos tan ausentes como antes, tan ajenos a lo que se realiza en el altar; ahora a la asamblea se la invita a participar, a tomar parte en la celebración. La misa ha dejado de ser una cosa de curas para convertirse en una experiencia comunitaria y eclesial.

Más todavía, en la medida en que nuestro nivel de formación cristiana ha ido creciendo y hemos llegado a ser más adultos, somos más conscientes de que, en última instancia, es Dios quien nos convoca y nos reúne. Es su palabra la que resuena en nuestros oídos, la que de forma insistente y reiterada va exigiendo de nosotros una respuesta de fe, de adhesión incondicional e inquebrantable a la persona y al mensaje de Jesús. Por eso nos reunimos. Porque necesitamos expresar nuestra fe. Porque necesitamos expresar nuestra condición de Iglesia de Jesús. Porque necesitamos celebrar su memoria, la memoria viva de su pascua liberadora. Y lo queremos hacer juntos, como comunidad del pueblo de Dios, reiterando en su memoria el banquete del Reino y compartiendo los dones del pan y del vino, que son los símbolos de la nueva utopía, el aval de la presencia del Señor en el mundo nuevo de los redimidos.

Ésa es nuestra experiencia celebrativa. La que los cristianos compartimos cada vez que nos reunimos para la misa. Pero nuestra experiencia de celebración no se agota en la eucaristía. También el rito del bautismo es una celebración, y el de la confirmación, y el de la penitencia, por extraño que parezca; e incluso la unción de los enfermos. En definitiva, todos los sacramentos. Lamentablemente el uso de determinadas expresiones nos ha jugado una mala pasada y ahora nos pasa factura. Después de tantos, no años sino siglos, hablando de la *administración* de los sacramentos ahora resulta sumamente difícil a los responsables de la li-

turgia y de la pastoral hacer comprender a los fieles que los sacramentos no son una cosa que se da o se administra sino un misterioso encuentro que se vive y se celebra.

Lo mismo tendría que decir respecto al oficio divino, llamado hoy liturgia de las horas. Es el que los monjes y las monjas, los religiosos, religiosas y los canónigos suelen celebrar en común. Se trata igualmente del rezo que todos los obispos, sacerdotes y diáconos deben cumplimentar día tras día. Me refiero al famoso y bien conocido rezo del breviario. A este rezo lo llamamos hoy oración de las horas porque se reparte a lo largo de las horas del día, por la mañana, al mediodía y por la tarde. Por eso se llama liturgia de las horas. Lo difícil en este caso es hacernos a la idea de que se trata de una verdadera celebración cuando, de hecho, la mayor parte de quienes la realizan lo hacen en solitario, en la intimidad, como quien saborea un libro, hace un rato de meditación o, a lo sumo y en el mejor de los casos, se sumerge en una profunda oración personal. De celebración, nada; sólo el nombre y, por supuesto, la intención de quienes la idearon.

Sin embargo, para no desairar a quienes deseen hacer una experiencia enriquecedora de este tipo de celebración de las horas, hay que señalar la existencia de importantes comunidades de monjes y de monjas en las que nos será posible acercarnos y atisbar lo que puede dar de sí una celebración de este tipo. Siempre se tratará de una experiencia cargada de emoción espiritual y de recogimiento, vivida en una atmósfera sublime en la que se combina la gestualidad reverente y expresiva con el canto comunitario de los himnos unido a la larga salmodia sosegada y monocorde. Todo ello nos permitirá descubrir un nuevo tipo de celebración, serena y recogida, inédita para la mayoría de los cristianos³.

³ Cf. J. A. Jungmann, *Des lois de la célébration liturgique*, Cerf, París 1956; Claude Duchesneau, *La celebración en la vida cristiana*,

5. El testimonio de la Historia de las Religiones

La experiencia celebrativa no es exclusiva de los cristianos. También aparece en el entorno de otros pueblos y culturas de origen arcaico, tal como aparece descrito el fenómeno en los tratados de Historia de las Religiones⁴. Para entender el comportamiento habitual de esas comunidades tribales hay que partir de la existencia de los llamados *arquétipos míticos*, es decir, de los acontecimientos y acciones ejemplares, paradigmáticas, que han tenido lugar en el origen del tiempo –*in illo tempore*–, esto es, en el tiempo mítico. Estas acciones son obra de seres divinos, de héroes y personajes míticos. A ellos se atribuye el establecimiento del orden, la creación de instituciones sociales y culturales; en suma, toda la obra civilizadora. A sus acciones y a sus gestos, a todo su comportamiento, se les confiere un carácter ejemplar y modélico. En ellos se funda el patrón de toda conducta humana y de todo comportamiento. Ahora bien, mientras el hombre de las civilizaciones modernas se siente creador y protagonista de la historia, el hombre de las sociedades arcaicas se reconoce como la terminación de una historia mítica. Su cometido como hombre, a lo largo del tiempo, no consiste en crear

Marova, Madrid 1981; Luis Maldonado, «La celebración litúrgica. Fenomenología y teología de la celebración», en Dionisio Borobio, *La celebración en la Iglesia I, Liturgia y sacramentología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1991, 205-357; AA.VV., *La celebración cristiana. Una reforma pendiente. XV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella 2005.

⁴ Para tener un conocimiento amplio y riguroso de este fenómeno puede consultarse la prestigiosa obra de Mircea Eliade. Voy a citar sus escritos más importantes: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1980ss; *Tratado de Historia de las Religiones*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1974; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *El mito dell'eterno ritorno*, Borla, Turín 1966; *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1974; *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968; *Mytes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1957.

la historia, sino en repetir los gestos y comportamientos primordiales, realizados de una vez para siempre en el tiempo mítico. Solamente en este caso, es decir, en la medida en que sus acciones reproducen e imitan las acciones ejemplares de los héroes míticos, aquéllas tienen sentido y realidad.

Ahora bien, los rituales sagrados se consideran una forma privilegiada de imitar y repetir las acciones primordiales, realizadas por los dioses y los héroes, narradas en los mitos. La repetición ritual de las acciones míticas regenera el tiempo, establece un espacio sagrado y mantiene permanentemente la conexión del hombre con los antepasados míticos. La ejecución periódica del ritual provoca la regeneración espiritual y garantiza el mantenimiento del orden original.

En relación con los arquetipos míticos y la imitación ritual de los mismos, es importante considerar el indudable interés que reviste la narración del mito. Éstos refieren acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, en el instante primordial, y sirven de modelo a las ceremonias rituales. Al narrar un mito se reactualiza el tiempo sagrado en que tuvieron lugar esos acontecimientos primordiales. Para el hombre arcaico los mitos no son creaciones fantásticas e irreales. Al contrario. Por pertenecer a la esfera de lo sagrado y estar en relación con seres sobrehumanos, el mito es considerado por el hombre arcaico como algo verdadero y real⁵.

Como acabo de indicar, por tanto, en las sociedades arcaicas los rituales sagrados imitan las acciones primordiales –los arquetipos míticos– y las reproducen. Por eso, cada vez que se repite el rito se imita el gesto arquetípico del dios o del antepasado, el gesto que tuvo lugar en el origen del tiempo, en el tiempo mítico. Entra aquí, por tanto, una connotación especial, una idea nueva: la idea de

periodicidad y la de repetición. Los rituales no se ejecutan de una vez para siempre. Hay que repetirlos una y otra vez, de forma periódica e insistente, penetrando e impregnando progresivamente la duración temporal en la que aparece inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada. Al ejecutar reiterada y periódicamente el ritual, el acontecimiento primordial, imitado en el rito, se hace presente aquí y ahora, en este instante. No sólo el acontecimiento, sino también el tiempo mítico se reproduce y representa, por muy remoto que podamos imaginarlo.

Estos rituales, a los que vengo haciendo referencia en este apartado, revisten formas variadas y constituyen una importante constelación de gestos, actitudes, comportamientos, usos de carácter simbólico, acciones rituales, etc. Por otra parte, se da también un recurso constante a elementos u objetos de carácter mágico o religioso cargados de significado y que remiten a espacios y fuerzas sobrenaturales. Estos elementos, que pueden ser un árbol, una roca, una piedra, un lago, una fuente, un río, un bosque, o cualquier otro elemento con carga simbólica, son llamados *hierofanías* y constituyen elementos de mediación que permiten a los miembros de la tribu o del clan conectar con fuerzas sobrenaturales y tomar contacto con lo sagrado. Este carácter hierofánico afecta también a personas, como los sacerdotes, brujos o chamanes, considerados personas sagradas; y a determinados comportamientos corporales como la danza, el canto, los gritos acompasados, los gestos colectivos, los baños lustrales, las unciones, etc. Todos ellos son componentes utilizados con frecuencia en los rituales.

Está claro que la regeneración del tiempo se lleva a cabo mediante la repetición cíclica de los rituales. El ritual transforma la duración profana en tiempo sagrado, en tiempo de salvación. Por eso, regenerar el tiempo es remitir al hombre a sus propios orígenes, recuperar el tiempo puro, el tiempo de la creación. En ese sentido toda repetición ri-

⁵Cf. M. Eliade, *El mito dell'eterno ritorno...*, óp. cit., 13-70.

tual, toda celebración, toda fiesta, no es sino la reactualización del acto creador. Los calendarios religiosos, de hecho, conmemoran a lo largo del año todas las fases cosmogónicas que han existido desde el principio. Cada año sagrado es un retorno incesante, periódico, al momento de la creación.

A la luz de estas reflexiones queda claro que la regeneración del tiempo hay que entenderla como una nueva creación, como una repetición del acto cosmogónico. Es una vuelta a los orígenes para empezar de nuevo. Es el triunfo del cosmos sobre el caos. Queda abolida y aniquilada una etapa para dar paso a una nueva era. El viejo mundo, sumido en el caos, queda disuelto para que surja una humanidad nueva y regenerada.

Todo esto se refleja de manera clara y sorprendente en las celebraciones tradicionales del año nuevo. Se trata de una reactualización de la cosmogonía, de la reanudación del tiempo en su comienzo, es decir, de la restauración del tiempo primordial. Con motivo de esta fiesta se procede a la realización de una serie de rituales de purificación por los que los pecados son eliminados y se expulsa a los demonios. Estos ritos de purificación representan el fin del mundo y la victoria sobre el caos. En la tradición iraní durante las ceremonias del año nuevo se leía el poema de la creación. Esta lectura coincide con la narración del mito cosmogónico, por lo que no solamente se conmemora, sino que se reactualiza el gesto creador.

Dado que la cosmogonía es la suprema manifestación divina, la celebración cíclica del año nuevo permite al hombre la incorporación al gesto creador para recomenzar su existencia *ab origine* con nuevas fuerzas vitales y con nuevos estímulos. Regenerar el tiempo es, en definitiva, ofrecer al hombre y a la historia una nueva posibilidad de existencia⁶.

⁶Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, óp. cit., 184-189; *Il mito dell'eterno ritorno...*, óp. cit., 71-122.

6. La dinámica interna de la celebración e ingredientes

Después de lo expuesto hasta aquí es hora ya de hacer un alto en el camino y confeccionar una recopilación ordenada de las informaciones precedentes. Después de las diversas formas de celebración que se han descrito, hay que señalar con un cierto sentido comparativo y de síntesis los elementos comunes en que coinciden todas ellas. Eso nos va a permitir diseñar el perfil de la celebración.

a. *El acontecimiento*. En todos los casos se parte siempre de la existencia de un hecho importante, generalmente pasado, en torno al cual se instituye la celebración. El ámbito de interés de este acontecimiento es diverso. Puede afectar sólo a una familia, o a una región, o a todo un pueblo, o a un clan tribal, o a toda la humanidad, como ocurre en el cristianismo. De la importancia y magnitud del acontecimiento dependerá, obviamente, la amplitud de la asamblea convocada para celebrar y la envergadura misma de la celebración. El acontecimiento, que está en el origen de la celebración, puede tener carácter profano, como el nacimiento de un hijo, o la firma de la Constitución de un país. Hay, sin embargo, otro tipo de acontecimientos de talante religioso o sagrado. Por supuesto, los grandes arquetipos míticos que están en el origen de las comunidades tribales y que recogen las grandes gestas realizadas por los héroes fundadores de la tribu tienen carácter sagrado e implican a toda la tribu. Finalmente, refiriéndonos al cristianismo hay que decir que el acontecimiento que da lugar a toda celebración cristiana y está en la base de la misma es el acontecimiento pascual de Cristo. Pero éste no es un mito. Se trata, por el contrario, de un evento que se sitúa en la historia y que afecta, de un modo u otro, a toda la comunidad humana. De ahí su carácter universal.

b. *La convocatoria*. Para poder dar paso a cualquier tipo de celebración es preciso que, de ante-

mano, medie una especie de convocatoria, más o menos expresa, más o menos solemne, con mayor o menor amplitud. Esta convocatoria tiene como objeto cursar una invitación al colectivo interesado para que se reúna y participe en la celebración. La amplitud de la convocatoria, como es natural, depende de la amplitud y dimensiones del colectivo al que va dirigido. Tratándose del cristianismo, esta convocatoria, que coincide plenamente con el anuncio misionero, está abierta a todos los hombres. Todos estamos llamados a confesar nuestra fe en Jesús, a reconocerle como Señor, a adherirnos a la comunidad de los creyentes y a reunirnos en asamblea para confesar el señorío de Jesús y celebrar el misterio de su muerte y resurrección.

c. *La asamblea.* Los que han sido convocados y han secundado positivamente la llamada se reúnen en asamblea. Las proporciones de ésta son diversas según se trate de celebraciones familiares o de otro tipo. La asamblea familiar está dotada de unos ingredientes muy particulares en razón del entorno doméstico en el que se desarrolla la celebración; en razón, también, de los vínculos que unen a los participantes; y en razón, finalmente, del clima cálido y entrañable que se respira en este tipo de eventos. La asamblea cristiana, a cuya estructura, configuración y características dedicaré un capítulo entero, no es otra cosa que la comunidad del pueblo de Dios reunido en iglesia para celebrar los misterios. En todo caso, me parece muy oportuno señalar aquí que nunca nos será posible hablar de celebración sin hablar previamente de la existencia de una comunidad reunida en asamblea. Sin asamblea no hay celebración.

d. *Los ingredientes celebrativos.* Aunque sea muy de pasada, algo hay que decir aquí sobre el particular. Me refiero al comportamiento de la comunidad una vez que se ha reunido en asamblea. Se trata, ni más ni menos, del embrión y de la quintaesencia de lo que llamamos celebración en el sentido más estricto. Los comportamientos son di-

ferentes según el tipo de cultura y la sensibilidad de la comunidad celebrante. Siempre nos movemos, en todo caso, en un nivel de expresión simbólica que remite al acontecimiento que ha generado la celebración.

Hay un elemento importante que se repite siempre, sea cual sea la forma y el talante de la celebración. Me estoy refiriendo al *discurso inaugural* de los actos celebrativos. En él se expresan los motivos que han dado lugar a la celebración, se evoca el acontecimiento que está en la base de la misma, se resalta su importancia y se invita a la asamblea a hacer memoria del mismo. En las celebraciones arcaicas, como ya vimos, se hace una proclamación solemne del mito o de los mitos cuyas grandes gestas van a ser objeto de imitación y de reproducción simbólica mediante el ritual celebrativo. En el entorno cristiano el papel o la función de este discurso inaugural está perfectamente asegurado por la proclamación de la *palabra de Dios*, la cual, siempre, de forma más menos directa o explícita, hace referencia al acontecimiento pascual. Él es el que motiva la celebración cristiana, la cual, a su vez, no es sino la imitación ritual del mismo, su conmemoración y su actualización.

Además del discurso o palabra, hay que señalar igualmente la existencia de una rica gama de *actitudes, gestos y comportamientos* que integran la celebración: gestos de veneración y de respeto, como la postración penitente, la inclinación del cuerpo o de la cabeza; los baños lustrales de purificación o de regeneración, las imposiciones de manos, las unciones, la danza, los banquetes sagrados, las libaciones, etc. Junto a esta serie de actitudes o comportamientos hay que señalar, por una parte, los cantos y el uso de toda clase de instrumentos: el órgano, el violín, las guitarras, los tambores y otros instrumentos; el repique o volteo de campanas, etc. Por otra parte, hay que hacer una referencia a toda una serie de objetos utilizados en la celebración y cuya gama es interminable, Me refiero a ob-

jetos, como el pan, el vino, el agua, las flores, los manteles, el aceite, el incienso, la ceniza, los ramos de olivo, las palmas, la cera de los cirios, el fuego, los vasos sagrados, el arca del tabernáculo para guardar la reserva de la eucaristía, etc.

Éste es el núcleo de la celebración. Cada colectivo utiliza y pone en juego todo este material simbólico o ritual según su sensibilidad y de acuerdo con su idiosincrasia. Las formas culturales, naturalmente, también constituyen un condicionamiento decisivo en el uso de unas u otras formas de expresión. Porque, en última instancia, toda esta gama de gestos y actitudes, interpretados por el discurso verbal y la palabra, hay que entenderla en clave de símbolo y con referencia al acontecimiento fundante del que quieren ser reproducción ritual, proclamación evocadora, memoria y forma simbólica de presencia.

e. Repetición incesante y periódica. Es otra faceta fuertemente atestiguada por los diversos testimonios de celebración que hemos analizado, sobre todo desde la Historia de las Religiones. La repetición periódica del ritual, año tras año, permite al colectivo celebrante incorporarse progresivamente al misterio salvador que celebra; o, en otros casos, garantiza la reproducción cada vez más intensa de los gestos y de las hazañas ejecutadas en el tiempo mítico por vez primera por los héroes fundadores de la tribu. De este modo la comunidad que ejecuta el ritual se ve inmersa en un proceso de retorno a sus orígenes, de contacto con sus propias raíces y de profunda regeneración y purificación.

f. La reproducción simbólica del acontecimiento. Quizás sea éste uno de los aspectos más relevantes de la celebración, sobre todo en el ámbito de la experiencia religiosa. Todos los elementos que integran el acto celebrativo se desenvuelven en la esfera de lo ritual y simbólico. Son formas de expresión que, a través del lenguaje simbólico, reproducen y actualizan gestos y acciones trascendentes

que, de suyo, escapan a la captación y al contacto directo del hombre. Por eso decimos que la celebración conmemora el acto salvador, lo imita, lo reproduce y lo hace presente de forma que la comunidad celebrante se ve transportada al contacto real con el misterio que la trasciende y la regenera.

g. Segregación y distanciamiento de lo cotidiano. Tocamos aquí un aspecto que, al tratar de forma más sistemática sobre el concepto de lo sagrado, tendremos oportunidad de desarrollar más ampliamente. La idea de separación y segregación es apuntada comúnmente como un componente de lo sagrado. A lo largo de nuestro análisis, en efecto, también hemos podido detectarla. La celebración nos sitúa en un espacio aparte; en un nivel ajeno a lo cotidiano, que nos aleja del quehacer y de los hábitos de cada día. En ese sentido hemos hablado de gestos y comportamientos especiales, festivos, que escapan a la monotonía de lo ordinario y a la moderación de lo convencional. Esta exigencia de separación afecta no sólo a los gestos y comportamientos, sino también a los condicionantes de tiempo y espacio, al lenguaje, a las personas y a las cosas.

7. Aproximación al concepto de celebración cristiana

Lo que voy a exponer ahora, en este último punto, no es sino una recopilación de todo lo dicho anteriormente. Estoy convencido de que el análisis anterior, fruto, sobre todo, de nuestra experiencia celebrativa, nos va a permitir describir en qué consiste la celebración cristiana.

La síntesis podría expresarse de este modo: Celebrar es reunirse en asamblea, en respuesta a la llamada de Dios que nos convoca, para poder hacer memoria y expresar la presencia del Señor Jesús, a través de palabras, gestos y actitudes. Por medio, pues, de los gestos sacramentales, que imi-

tan y reproducen simbólicamente el acontecimiento pascual, éste se hace presente en medio de nosotros y, mediante un encuentro interpersonal misterioso y profundo, el mismo Señor Jesús nos incorpora al gran misterio de su muerte y resurrección. La celebración, por tanto, es una acción comunitaria, distinta del quehacer de cada día y repetida periódicamente en un ritmo ininterrumpido, en la que se combinan palabras, gestos y acciones, con el fin de expresar simbólicamente y de forma realmente eficaz nuestra inmersión en la pascua.

1 RASGOS DE LA CELEBRACIÓN

Resumo aquí, a grandes rasgos, esquemáticamente, lo dicho en el punto sexto del capítulo primero. Éstos son los elementos que configuran el perfil de la celebración:

1. El acontecimiento. Es el punto de arranque de la celebración, lo que la motiva y justifica.

2. La convocatoria. Es la llamada e invitación a celebrar. Su amplitud depende de la importancia del acontecimiento.

3. La asamblea. Los invitados a la celebración cuando se reúnen constituyen una asamblea. Son los invitados.

4. Los ingredientes celebrativos. Son los elementos festivos que configuran el acto celebrativo propiamente dicho. Son los siguientes:

El discurso inaugural. Es lo que explica el sentido de la celebración.

Las actitudes de los invitados, con sus gestos y comportamiento:

- La música y el canto.
- La danza.
- Los objetos utilizados.

5. Repetición incesante y periódica. La periodicidad de las acciones rituales es un factor indispensable.

6. La reproducción simbólica del acontecimiento. El acontecimiento original se hace presente en la celebración.

7. Segregación y distanciamiento de lo cotidiano. La celebración representa una liberación del quehacer diario y de lo vulgar.

¿Somos todavía capaces de celebrar?

Después de lo dicho en el capítulo 1 es conveniente que nos formulemos esta pregunta. Hemos descubierto el perfil de lo que es celebrar; nos hemos aproximado al entorno y a la realidad del concepto. Pero, a continuación, casi de inmediato, surge la pregunta, la duda. Y conste que no se trata de una duda metódica. La pregunta está en los libros y, sobre todo, en la calle. Al contemplar determinadas posturas, tan ancladas en los viejos prejuicios puritanos e intransigentes; al observar el descrédito que padecen determinados sectores de la sociedad que abogan por dar rienda suelta a la imaginación y a la creatividad; a la luz de esos y otros hechos parecidos uno piensa que el hombre de nuestros días, tan pragmático y tan obsesionado por la eficacia, tan dinámico y tan exigente consigo mismo, tan abierto a las nuevas técnicas de la información y tan atraído por el éxito, no es el mejor candidato para entrar en el mundo fantástico de las utopías y de los grandes retos; en el mundo de lo lúdico y de lo festivo, en el mundo de lo sagrado donde el lenguaje de los símbolos nos remite a experiencias totales en las que lo divino y trascendente acaba por envolvernos por completo. Seguro que los hombres de la técnica y del progreso no van a ser capaces de adentrarse en el mundo misterioso de lo irracional y de lo fantástico.

1. ¿Crisis de lo sagrado o crisis de fe?

Esta pregunta puede brindarnos la oportunidad de deslindar campos, de aclarar conceptos y, a

la postre, de desbrozar el bosque. Es muy importante para nosotros saber dónde y cómo vamos a poder, como vulgarmente se dice, poner el dedo en la llaga. Hay que diagnosticar con la mayor claridad posible dónde se encuentra la llaga.

Vamos a apelar nuevamente al testimonio de nuestra experiencia personal. Quien más quien menos, todos hemos tenido oportunidad de asistir a determinadas celebraciones religiosas a las que se nos convoca, no necesariamente en razón de nuestra fe o de nuestra condición de cristianos, sino por razonables motivos sociales, motivos de buena crianza y buena vecindad. De este modo hemos asistido a bautizos, a misas protocolarias en días de fiesta, a bodas, a funerales y entierros, etc. Todos hemos contemplado el aspecto que ofrecen estas celebraciones, en las que nadie canta, nadie responde a los saludos del sacerdote y pocos siguen con interés las evoluciones del cura en el altar. El aspecto de esas asambleas es lamentable: rostros ajenos a lo que ocurre en la celebración, actitudes de aburrimiento o de impaciencia mal disimulada, desinterés, tedio, lejanía.

A la vista de este tipo de comportamientos, que se repiten con frecuencia entre nosotros, uno vuelve a reformularse la pregunta de dónde está la crisis: o en una especie de alergia profunda hacia todo lo sagrado y trascendente, o en una patente e incuestionable crisis de fe. En el caso analizado an-

teriormente parece claro que, al menos en ese tipo de celebraciones convencionales y protocolarias, la falta de respuesta por parte de la asamblea congregada responde, sobre todo, a un nivel de fe inexistente o de muy escasa envergadura. A este respecto es preciso advertir que este tipo de celebraciones aparece marcado, desde el primer momento, por un estrepitoso nivel de incoherencia, ya que, para conseguir un mínimo de respuesta y de integración en la celebración, es indispensable que la asamblea sea creyente.

Pero no siempre ocurre lo mismo. Debo reconocer, desde la experiencia de cada día, la existencia de asambleas celebrativas en cuyo comportamiento se detecta una dosis notable de desafección e insensibilidad respecto a cualquier expresión ritual o simbólica. En este sentido, debo confesar que este tipo de asambleas corresponde con frecuencia a grupos cristianos cuyo nivel de fe y de compromiso militante parece incuestionable. No me atrevería yo a diagnosticar que la alergia experimentada por estos grupos respecto a la ritualidad y a la expresión simbólica procede de una crisis de fe; más bien habría que examinar si el desinterés por las experiencias celebrativas son el resultado de una educación en la fe desarrollada de manera unilateral y sesgada en la que, partiendo de tópicos espiritualistas o vinculados a una ética pragmática, apenas si se ha sabido situar en el lugar adecuado todo lo concerniente a la experiencia ritual y sacramental en la vida de la comunidad.

En todo caso, hay que reconocer que la crisis de lo sagrado en nuestra sociedad posindustrial representa un componente explicativo y motivador de extraordinario interés. Así lo demostró hace unos años el interesante estudio de Sabino S. Acquaviva¹. Pero éste no ha sido el único factor determinante

¹Sabino S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972.

en la crisis de lo ritual y sacramental. También el creciente proceso de descristianización y la tendencia hacia posicionamientos agnósticos están sin duda en la base original del fenómeno. De lo cual se deduce la necesidad, por parte de toda la comunidad eclesial, de potenciar al máximo y de urgir por todos los medios una mayor dedicación a la tarea misionera y evangelizadora. De lo contrario podremos caer en el error de comenzar a construir la casa por el tejado.

2. El desarraigo cultural

Por una parte, debemos reconocer que la gran mayoría de los símbolos religiosos, sobre todo los sacramentales, corresponden a un entorno socio-cultural que ya no coincide con el nuestro. Todos los elementos utilizados en la liturgia cristiana, como el pan y el vino, el agua, el aceite, el fuego, la ceniza, la sal, etc. son elementos muy cercanos a la vieja cultura rural en cuyo seno vieron su origen. Y, puestos a matizar con mayor precisión este punto de vista, deberíamos decir que todos esos elementos corresponden, en su mayoría, al entorno cultural de la cuenca del Mediterráneo.

Hay que reconocer, por otra parte, que estamos asistiendo a un éxodo rural permanente que está dejando sin vida una buena parte de nuestros pequeños núcleos rurales, especialmente de nuestros pueblos enclavados en la montaña y en el campo. Es éste un fenómeno social, constatado desde los análisis sociológicos, que se presta a innumerables lecturas y consideraciones. Por lo que a nosotros respecta en el entorno ideológico de este libro es preciso reconocer que este trasvase masivo, estos desplazamientos de importantes núcleos de población del campo a la ciudad ha causado y sigue causando importantes problemas a la atención pastoral y a la práctica de los sacramentos.

Todo este movimiento ha sido como pasar del misterio a la técnica, de la adoración de la naturale-

za al dominio de la misma. El contacto con la ciudad y con el asfalto ha mermado sustancialmente la capacidad imaginativa de nuestra gente, su capacidad de vibrar y de sintonizar ante los fenómenos naturales, su capacidad de sentir el impacto de las fuerzas de la naturaleza, su posibilidad de contactar con las cosas y de entender el mensaje latente emitido de manera simbólica por los elementos del cosmos. El hecho constatado, en definitiva, es que el hombre moderno, el hombre de la sociedad industrial, inmerso en el mundo de la producción y del consumo, se siente incapaz de sensibilizarse ante los símbolos culturales en uso. Cuando un conciudadano nuestro, de esos cuyo perfil acabamos de describir, entra en una iglesia y se ve algo así como catapultado en medio de una celebración litúrgica, experimenta sin duda una rara sensación de inseguridad y de vértigo, como si se viera inmerso en un mundo que no es el suyo, donde todo le resulta absurdo y extravagante.

De todo este fenómeno hay que extraer, como consecuencia, el convencimiento de que la constelación de elementos gestuales y simbólicos que se utilizan en nuestras celebraciones litúrgicas debe someterse a una fuerte labor de depuración y de reajuste, si queremos salvar la función expresiva y significativa de nuestro entorno simbólico sacramental. Pero, además, la constatación anterior debe hacernos tomar conciencia de la necesidad imperiosa de someter a nuestros fieles a un serio proceso de iniciación, de formación y de catequesis, con el fin de facilitarles las herramientas necesarias que les permitan un acercamiento ajustado e inteligente al mundo de nuestros símbolos.

3. Alergia a la expresión corporal

Es ésta una constatación fácilmente detectable, no a través de los libros o las elucubraciones mentales, sino a través de la experiencia y la observación cotidiana. El fenómeno, apuntado en este apartado, se reproduce en grupos y comunidades pequeñas

con mayor frecuencia que en grandes asambleas. Lo cual no deja de ser un exponente altamente significativo, ya que, dado el importante grado de espontaneidad y creatividad característico de estos grupos, el comportamiento apuntado corresponde a una decisión consciente y libremente asumida.

Cuando uno asiste a celebraciones preparadas por este tipo de comunidades observa, de entrada, la extraordinaria amplitud que se concede, no sólo ni principalmente a la lectura de la palabra de Dios, sino al comentario y a la reflexión comunitaria que se desarrolla en torno a las lecturas. En ese momento, a propósito de la lectura, se monta un tipo de coloquio comunitario que, lejos de lo que en principio debería ser una celebración de la palabra, se convierte o en una especie de revisión de vida, o en una meditación ignaciana o en una tertulia espiritual más propia de un cenáculo jansenista. El elemento verbal e intimista acapara de tal forma el interés y la primacía que cualquier atisbo o intento de expresión gestual queda sofocado al instante.

Esta opción preferente por la palabra, como denuncia de comportamientos poco evangélicos y como expresión de compromisos asumidos, encaja perfectamente con posicionamientos ideológicos en los que la gestualidad y la misma expresión corporal han caído en el desprestigio. Un miedo obsesivo y visceral a caer en un nuevo ritualismo, superficial y vacío, está provocando una alergia injustificada al uso del cuerpo y de los objetos materiales como elementos integrantes de ese universo simbólico, fantástico y misterioso, en el que, querámoslo o no, se desenvuelve nuestra existencia humana.

Esta tentación verbalista y racional, tan cartesiana y tan presente en nuestra cultura occidental, está con toda seguridad jugándonos una mala pasada a los hombres de nuestro tiempo; está cortando nuestras alas y nos está privando de esa escasa posibilidad que aún nos queda de sumergirnos con todas nuestras fuerzas y recursos en el mundo de

los símbolos para ser capaces de celebrar y de soñar nuevas formas de existencia.

2 DESPRESTIGIO DE LA RITUALIDAD

El hecho se manifiesta en una larga serie de aspectos coincidentes en la depreciación de lo ritual: descenso considerable de la práctica religiosa, tanto devocional como oficial; oposición del elemento ético y el del compromiso social y político a la práctica religiosa; pervivencia de la desconfianza racionalista hacia las manifestaciones activas y emotivas de la vida religiosa; propuestas secularizadoras del cristianismo en relación con el resto de las religiones y sus mediaciones; denuncias de contaminación mágica en todo lo ritual... El resultado de todos estos hechos es que «el estatuto del rito en la religión resulta problemático» y que asistimos a una depreciación progresiva de lo ritual, que parece conducir a una total desritualización de la religión y del cristianismo.

Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 61-62.

4. Tensión entre profetismo y sacerdocio

Lo dicho en el párrafo anterior nos lleva de la mano a tratar este otro aspecto del problema. Me refiero a esa especie de tensión permanente, existente ya incluso en el seno de la comunidad de Israel, entre los hombres del culto, los sacerdotes, y los servidores de la palabra, los profetas.

Es cierto que hoy, al menos en determinados sectores y ambientes, se experimenta una cierta repulsa respecto al peligro de caer en lo que se viene denominando desde hace años sacramentalismo a ultranza. Aparte de en la palabra, lo cierto es que no han faltado ni faltan agentes de la pastoral, responsables de comunidades cristianas, cuyo foco de interés está polarizado en el ejercicio de la práctica sacramental. En estos últimos decenios estamos

asistiendo lamentablemente a un creciente despertar de un nuevo sacramentalismo. Quizás estemos pagando todavía el impacto que, durante los últimos siglos, ha venido ejerciendo la tan traída, y tan deplorablemente interpretada, teología sacramental del *ex opere operato*. Esa insistencia en los aspectos objetivos y eficaces de la experiencia sacramental, en detrimento de las exigencias subjetivas del *ex opere operantis*, han conducido la pastoral sacramental de la Iglesia por los derroteros del denostado automatismo sacramental, tan cercano a una concepción mágica de los sacramentos.

El fenómeno apuntado unido, a una concepción del ministerio sacerdotal volcado de forma unilateral en las tareas culturales y litúrgicas, ha provocado una justa reacción en amplios sectores de la Iglesia, desde hace varias décadas, en favor de una mayor dedicación a las tareas misioneras y en defensa del talante profético que debe estar siempre impregnando la acción pastoral.

Hoy, pues, desde hace años, numerosos sectores de pastoralistas reaccionan en contra de un sacramentalismo a ultranza y se vuelven los ojos con simpatía hacia un tipo de Iglesia más comprometida en el campo de la denuncia profética y del anuncio misionero. Hoy se considera más urgente la tarea evangelizadora y se le concede una atención prioritaria. Los estudios bíblicos y el esfuerzo ecuménico han contribuido a vencer el viejo antagonismo católico-protestante entre palabra-fe y sacramento.

En este clima de revalorización de la función profética y ante la urgencia de un mayor esfuerzo evangelizador, el servicio y la atención sacramental han quedado reducidos sin duda a un segundo plano, lo cual está contribuyendo al empobrecimiento de la capacidad celebrativa en la Iglesia.

5. El impacto de las nuevas teologías

El movimiento litúrgico venía preparando los ánimos desde hacía años y no eran pocos los gru-

pos de pioneros, incluso en España, que venían denunciando una liturgia que resultaba cada vez más inaceptable no sólo por su talante ceremonialista y su falta de conexión con la vida real, sino también por el mantenimiento obsesivo del latín, la opacidad y desajuste de los símbolos utilizados, la presencia de ritos innecesariamente complicados, el hermetismo de estructuras y textos, la falta de sentido crítico e histórico en la configuración del santoral, la ausencia de flexibilidad en las normas litúrgicas, etc.²

La intervención renovadora del Concilio parecía anunciar un rejuvenecimiento de la liturgia. En adelante ésta sería perfectamente comprendida por el pueblo y las asambleas litúrgicas se sentirían perfectamente identificadas con la nueva liturgia restaurada. Había pasado el tiempo de las ceremonias con olor a incienso y el de las procesiones para dar comienzo a una liturgia comprometida con la vida³.

La teología de la secularización irrumpe como un huracán. El tema apareció, en primer lugar, referido a la teología y a las estructuras eclesiales en general. Venía relacionado con la Teología de la muerte de Dios, promovida por algunos teólogos protestantes y por múltiples estudios extremadamente críticos con la concepción religiosa del cris-

²En ese sentido habría que entender la obra de Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, Cerf, París 1960, y también, aunque sobre temas más monográficos, véase Sabino S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972, y el trabajo dirigido por Ch. Duquoc, *Política y vocabulario litúrgico*, Sal Terrae, Santander 1977.

³José Manuel Bernal, «La Constitución sobre la Sagrada Liturgia», en *Cien fichas sobre el Vaticano II*, Monte Carmelo, Burgos 2007, 51-72; id., «Del Misal de San Pío V al Misal de Pablo VI. La gran aventura del Vaticano II», *Teología Espiritual*, XXXIX/117 (1995) 299-338; id., «Una de cal y otra de arena. La renovación litúrgica en la Iglesia del postconcilio», *Teología Espiritual*, XXXIV/102 (1990) 407-431; id., *Una liturgia viva para una Iglesia renovada* (Renovación litúrgica 7), PPC, Madrid 1971.

tianismo y tendentes a una desacralización del mismo⁴.

El tema irrumpe en la liturgia. La primera obra es la del obispo anglicano J. A. T. Robinson⁵. Era, sobre todo, el capítulo quinto de esta obra el que, de modo especial, planteaba el tema de una liturgia secular, encarnada en la vida y en el mundo. En esta misma línea aparecerá, casi al mismo tiempo, la obra de Harvey Cox, *La Ciudad Secular*⁶, en la que se sientan las bases de una Iglesia y de una teología secular.

No faltaron intentos por encajar el tema desde una perspectiva católica, en clave positiva, abogando por una mayor autonomía de lo humano y secular, por una revisión del concepto de sacralidad y por un mayor acercamiento e implicación de la liturgia en las realidades del mundo y de la vida⁷. A partir de ese momento surgirá un cierto desencanto respecto a la razón de ser de la liturgia. Ese desencanto, que podríamos denominarlo también desconcierto, se manifestó en algunos escritos⁸. Una descripción amplia y documentada del tema la encontramos en Luis Maldonado⁹.

⁴Véase M. Khaufflaire (ed.), *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Casterman, Tournai 1970.

⁵*Honest to God*, Londres 1963 (trad. esp.: *Sinceros para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967).

⁶Península, Barcelona 1968.

⁷La base bíblica para esta interpretación se estableció de forma definitiva y magistral en un importante artículo de S. Lyonnet, «La nature du culte dans le Nouveau Testament», en *La Liturgie après Vatican II*, París 1967, 357-384. Véase además: A. Álvarez Bolado, «El culto y la oración en el mundo secularizado», *Phase* 41 (1967) 411-445; J. Llopis, «Secularización y Liturgia e Iglesia», *Viva* 21 (1969) 257-268; Luis Maldonado, *Secularización de la Liturgia*, Marova, Madrid 1970; R. Panikkar, *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1979.

⁸Bernard Bro, *Faut-il encore pratiquer? L'homme et les sacrements*, Cerf, París 1967; A. Aubry, *Le temps de la liturgie est-il passé?*, Cerf, París 1968.

⁹*Secularización de la liturgia*, óp. cit.

Teología latinoamericana de la liberación. Los primeros escritos producidos por la Teología de la Liberación, incluido el de Gustavo Gutiérrez, considerado el iniciador de la misma¹⁰, apenas si prestaron atención al tema de la liturgia. Posteriormente, especialmente a partir de los escritos de Leonardo Boff cuya tesis doctoral en Múnich versó sobre temática sacramental, aparecieron diversos escritos sobre el tema¹¹.

El influjo específico de la teología de la liberación ha conferido a las celebraciones litúrgicas, especialmente a la eucaristía, un profundo sentido de compromiso solidario y de lucha por la justicia. La celebración no se concibe sin esa dimensión vital. El nivel del compromiso solidario permite verificar el nivel de autenticidad capaz de legitimar a la celebración¹².

Nostalgia de la religiosidad popular. Cuando ya casi nos habíamos olvidado de los viejos usos populares, de sus prácticas piadosas y devocionales, cargadas de sentimiento y de tradición; cuando las liturgias caminaban en una línea de apertura y de renovación progresiva, un cierto sentimiento de culpabilidad, por llamarlo de alguna manera, golpea la conciencia de los liturgistas y responsables de la pastoral haciéndoles caer en la cuenta de que la liturgia no podía construirse con criterios puristas, histórica y científicamente irreprochables, pero desprovistos de calor popular. La reforma litúrgica

¹⁰ *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.

¹¹ Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Indo-American Press Service, Bogotá 1975; AA.VV., «Eucaristía i compromiso», número monográfico de la revista *Questions de vida cristiana* 63, Montserrat 1972. J. M. Bernal, «La pascua como proceso de liberación. Una lectura contemporánea de dos homilías pascuales del siglo II», en *Ministerio y Carisma*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1975, 145-179; F. Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987.

¹² José Manuel Bernal, *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004.

había ido quizás demasiado lejos y en el legítimo trabajo de poda quizás habíamos sacrificado importantes elementos de carácter popular, cargados de tradición y de sentimiento, no siempre irreprochables en sus contenidos, pero siempre susceptibles de un nuevo enfoque y de una reutilización¹³.

Recuperación de la gratuidad y de la fiesta. Es el último eslabón del recorrido. La recuperación de la religiosidad popular como un valor positivo, susceptible de ser reincorporado a la experiencia litúrgica de la Iglesia, y el convencimiento de que la renovación de la liturgia debe liberarse de las imposiciones inflexibles de la ética puritana, han abierto el camino para descubrir la dimensión festiva y lúdica, no sólo del culto cristiano, sino de toda la experiencia cristiana. Como apunta J. Moltmann en su pequeño libro sobre la libertad, la alegría y el juego, la nueva experiencia la estética debe prevalecer sobre la ética, la gratuidad sobre la eficacia, lo bello sobre lo útil, la fantasía sobre el miedo y el disfrute gozoso de la vida sobre la programación racional de la existencia¹⁴.

Me sorprende que quien escribiera en 1965 *La Ciudad Secular*, Harvey Cox, sea el mismo que años más tarde, en 1969, escribió *Las fiestas de locos*. La visión secular del mundo, consciente de la autonomía de la creación y de lo humano, si quiere sobrevivir, debe aprender a cultivar la memoria para recordar y desarrollar la fantasía para soñar y construir. Sólo así es posible el presente.

Al final, el reto que se nos plantea a los creyentes, como decía al principio del capítulo, es ser ca-

¹³ A esa preocupación responden estas obras: Domingo Salado, *La religiosidad mágica*, San Esteban, Salamanca 1980; Luis Maldonado, *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Cristiandad, Madrid 1979; id., *Religiosidad popular*, Cristiandad, Madrid 1975; R. Pannet, *El catolicismo popular*, Marova, Madrid 1976.

¹⁴ Jürgen Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca 1972.

paces de luchar y hacer fiesta; ser capaces de soñar nuevas formas de existencia y de reproducirlas con los gestos y la palabra; y, desde esa experiencia, ser capaces de emprender la transformación de este mundo en el que vivimos¹⁵.

6. De la «Ciudad secular» a las «Fiestas de locos»

Interesa hacer un análisis más en profundidad de este punto. Me parece importante señalar el paso significativo que representó la publicación del libro *La Ciudad Secular*, escrito por el teólogo protestante americano, profesor de teología en la Universidad de Harvard, Harwey Cox en 1965¹⁶ y su posterior trabajo, titulado *Las fiestas de locos*, escrito cuatro años después, en 1969¹⁷, replanteando el tema expuesto en la primera obra y ofreciendo una visión nueva del problema, abordado en una clave distinta, más positiva, de mayor calado y más abierta hacia el futuro.

Influenciado por la teología americana de su tiempo, muy condicionada por el movimiento llamado *Social Gospel*, de indudable talante liberal, y por el creciente impacto de la Teología Dialéctica, cuyos exponentes más significativos serían los teólogos protestantes alemanes Karl Barth, Emil Brunner y Paul Tillich, el joven Cox se deja impactar, sobre todo, por el pensamiento desgarrador y, al

mismo tiempo, fascinante del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer, mártir del nazismo, encarcelado primero en la prisión de Berlín-Tegel (1943) y ejecutado posteriormente (1945) en el campo de concentración de Flossenbürg, convertido en el gran propulsor de una visión secularizada de un cristianismo sin Dios y sin religión.

Partiendo de una visión secularizada de la creación, como desencantamiento de la naturaleza; del éxodo, como desacralización de la política; y de la alianza, como desconsagración de los valores, Cox delimita el perfil de la que él ha dado en llamar *Ciudad secular*, en la que predominan el anonimato, la movilidad, el pragmatismo, la profanidad y sobre todo, en la que se subraya la autonomía del hombre y su condición de adulto llegado a la mayoría de edad. En este marco secular la misión de la Iglesia consiste en discernir la acción divina en el mundo y colaborar con ella; canalizando esta colaboración, sobre todo, hacia el cambio social y hacia la creación de un mundo nuevo. El mensaje de la Iglesia se condensa en la proclamación de la mayoría de edad del hombre y en el advenimiento de la ciudad secular. Su ministerio se traducirá en una diaconía al servicio de la liberación del hombre.

Todo lo dicho nos lleva a una visión no religiosa del mundo y a una concepción mundanizada del cristianismo. Hay que vivir en el mundo como si Dios no existiera, se afirma. En última instancia, como decía Bohoeffer, «ser cristiano no significa ser religioso de una cierta manera, convertirse en una clase determinada de hombre por un método determinado [...], sino que significa ser hombre [...]. No es el acto religioso quien hace que el cristiano lo sea, sino su participación en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo»¹⁸.

¹⁵ Ésa es justamente la tesis que he intentado desarrollar y justificar en mi obra *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004.

¹⁶ *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective*, SCM Press, Londres 1965 (trad. esp.: *La Ciudad Secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona 1968).

¹⁷ *The feast of fools. A theological essay on festivity and phantasy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969 (trad. esp.: *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía*, Taurus, Madrid 1972).

¹⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983, 253.

El proceso secularizador nos ha llevado a un «desencantamiento del mundo», en expresión de Max Weber, y se caracteriza por la liberación del ser humano del control religioso y metafísico, por la liberación del mundo de sus concepciones religiosas, por la ruptura de los mitos sobrenaturales y por la desfatalización de la historia, afirma Tamayo evocando a Cox¹⁹. En este contexto la religión ya no ocupa el centro del universo y pasa a la periferia; ya no ejerce ningún monopolio especial, ni en la política, ni en la cultura, ni en las fuerzas sociales. El puesto de honor de la religión ha sido ocupado por la ciencia y por la economía.

Las consecuencias de la secularización han sido espectaculares en el mundo de lo sagrado. El valor de lo sobrenatural ha perdido su fuerza impactante; el universo de los símbolos religiosos ha perdido su halo de misterio para diluirse en la insignificancia de lo banal y efímero, permaneciendo cuestionados y bajo sospecha valores tan fundamentales, y hasta ahora incommovibles, como el sentido de lo religioso, de lo sagrado y del misterio.

En amplios sectores religiosos, por otra parte, –lo cual es aún más sorprendente–, la secularización no resulta ya escandalosa sino que, incluso, se la considera beneficiosa para la vitalidad de la religión. Es vista como una derivación originaria e inmediata de la revelación cristiana, como el fin del cristianismo convencional y el fracaso de la cristiandad medieval. La secularización ha supuesto, además, una purificación de la fe al tiempo que nos ha liberado de la tendencia a la absolutización del mundo.

Este conjunto de circunstancias y de tendencias no ha favorecido en absoluto un desarrollo progresivo y vital de la experiencia litúrgica en la Iglesia del posconcilio. Esto explica, como advertía en el párrafo anterior, el clima de apatía y desafección

¹⁹Juan José Tamayo, «Los sacramentos, liturgia del prójimo», en *Hacia la comunidad* 3, Trotta, Madrid 1995.

provocado entre nosotros por las corrientes teológicas que acabo de señalar, y a las que hay que unir la llamada Teología Latinoamericana de la Liberación.

Sin embargo, dando un giro copernicano en sus planteamientos teológicos y dejándose impactar, sin duda, por los sordos gritos de protesta que la realidad innegable de un cristianismo popular siempre activo e irreductible a los esquemas, un tanto teóricos y aprioristas, de su *Ciudad Secular*, Harvey Cox, sensible también a las exigencias profundas y a los mecanismos del alma humana, no pudo menos de reconocer que el hombre, para cubrir sus necesidades más elementales, no puede menos de soñar y de hacer correr su fantasía, de cantar y de danzar, de hacer fiesta, de recordar con alegría y de proyectar con entusiasmo sus ambiciones y anhelos más profundos. Todo esto lo concretó y elaboró en su obra *Fiestas de locos*.

3 LA FIESTA, AFIRMACIÓN DEL MUNDO

Lo festivo del día de fiesta sólo es posible en cuanto excepcional. [...] Una fiesta no es tan sólo un día en el que no se trabaja. Lo que hace fiesta a una fiesta es el que en ella se accede a algo diverso de lo cotidiano. [...] Es propio de la fiesta necesariamente el ser un día libre de la preocupación de atender a las necesidades de la vida, libre del trabajo servil. [...] Celebrar una fiesta significa, por supuesto, hacer algo liberado de toda relación imaginable con un fin ajeno y de todo «por y para».

La fiesta vive de la afirmación. [...] Estrictamente es muy poco, por lo demás, considerar la afirmación del mundo como una simple condición y presupuesto de la fiesta. En realidad, es mucho más: es la sustancia misma de la fiesta. En su núcleo esencial no es otra cosa que la vivencia de esa afirmación. Celebrar una fiesta significa celebrar por un motivo especial y de un modo no cotidiano la afirmación del mundo hecha ya una vez y repetida todos los días.

Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974, 12-20, 38-40.

7. ¿Hemos perdido el talante festivo?

En un precioso libro, aparecido con el título *Recuperar la fiesta en la Iglesia*²⁰ el autor, Luis Carlos Bernal, O.P., encabeza la primera parte de la obra con este significativo título: «Un mundo y una Iglesia que festejan torpemente». Queda claro en qué dirección dirige el autor los tiros. Lo adivina el más incauto. Por otra parte, yo mismo comparto el punto de vista del autor y soy consciente de que, no solamente en la Iglesia, sino incluso en el marco sociocultural en el que vivimos, la capacidad celebrativa o el talante festivo, que es lo mismo, han quedado escandalosamente mermados, por no decir atrofiados. Esto es lo que intenta analizar y verificar el autor del libro citado a lo largo de las cincuenta primeras páginas de la obra.

Siguiendo el planteamiento de L. C. Bernal, debo confesar que, sobre todo en las sociedades desarrolladas, fuertemente influenciadas por el pensamiento liberal y por la modernidad, ésta ha conseguido atrofiar en nosotros, en buena parte, la capacidad de hacer fiesta. En este sentido, voy a señalar algunos aspectos que me parecen sintomáticos y que resumen mi punto de vista.

Una de las características predominantes de la modernidad es la *racionalización* que L. C. Bernal, citando a López Quintas, define como «la obstinada voluntad de someter la realidad al cálculo racional de modo coactivo e ilimitado»²¹ y que pretende absurdamente reducir a conceptos la extraordinaria riqueza de la realidad, siempre polifacética, polivalente e inabarcable. La tendencia racionalizadora es posesiva e intenta dominarlo todo y controlarlo. Desde esa atalaya, en que se coloca la razón dominadora, se desautoriza, como absurdo e irracional,

el impacto del misterio y el de las realidades inverificables e inasibles que nos trascienden. La tendencia contemplativa es condenada como ilusoria y fantasmagórica. Sólo cuenta lo que se descuartiza y se somete a análisis, lo que se domina y controla, lo que se posee. Frente a la frialdad del razonar, inquirir y deducir científicos, la tendencia racionalizadora desautoriza y desestima el gusto por la sabiduría –la *sapientia*– que saborea y penetra las realidades trascendentes, y nos conduce al conocimiento contemplativo.

Hay que señalar, además, como un ingrediente propio de la modernidad el pragmatismo incontrolado que privilegia lo útil, lo práctico, lo que sirve para algo, lo que se somete a nuestra capacidad de manipulación e instrumentalización al servicio de otros fines e intereses. La mentalidad pragmatista conduce a una visión chata de la vida, sin relieve y sin horizontes, y provoca un comportamiento que sólo actúa a la vista de posibles intereses prácticos que conseguir, lejos de cualquier referente a una visión gratuita de la existencia. Como dice L. C. Bernal, «la cultura de la modernidad no educa para lo in-útil, para la gratuidad. Su pragmatismo y requerimiento de eficacias y utilidades ha estragado sus capacidades gustativas para otros valores más radicalmente humanos. Este hombre es incapaz de festejar porque la fiesta brota de la gratuidad, la in-utilidad y la fantasía, heridas de muerte por la modernidad»²².

Esta serie de aspectos, que configuran ciertamente el perfil del hombre inmerso en la modernidad, no sólo no estimulan sino que empobrecen los recursos innatos que el hombre tiene para la fiesta. Ni el encumbramiento del poder de la fría razón ni el pragmatismo calculador pueden lanzar al hombre a soñar, a danzar y a jugar en ese mundo festivo, exuberante, de símbolos y gestos rituales,

²⁰ Edibesa, Madrid 1998.

²¹ Luis Carlos Bernal, *Recuperar la fiesta en la Iglesia*, Edibesa, Madrid 1998, 35.

²² L. C. Bernal, óp. cit., 40.

que son capaces de sumergirnos en la experiencia irrepetible de lo profundo insondable y de lo transcendente. Desde los postulados de la modernidad, esta sociedad nuestra, consumista y enfebrecida por el trabajo y la producción, se ve impelida a potenciar *el tener sobre el ser*, a despreciar todo lo que no aprovecha o sirve para algo, a valorar sólo lo aparente, lo que se ve o se palpa, sin capacidad para ver más allá de las apariencias.

El hombre de la modernidad sufre una insensibilidad radical para apreciar el mundo de los símbolos, que considera superficial y vacío, y experimente una enorme dificultad para leer el lenguaje de los signos e interpretar su mensaje. La tendencia a la conceptualización, en vez de acercarle a la realidad para encontrarse con ella y abrazarla, deja a ésta distorsionada y empobrecida. El concepto sólo consigue una pobre reproducción de lo real. El juego de los símbolos, en cambio, nos permite trascender la realidad de los objetos mismos para lanzarnos al mundo de lo recóndito e inasible que nos trasciende.

Todo lo dicho, por obra y gracia especialmente del proceso desacralizador, ha conducido a lo que se ha dado en llamar «despoetización del mundo»²³. La secularización, como ya insinué en el punto anterior, ha conseguido que el hombre y el mundo tomen conciencia de su autonomía y mayoría de edad, frente a una visión sacralizada del universo en el que, fuerzas extrañas y misteriosas, ajenas al hombre, manejarían los hilos de la creación, dominando caprichosamente, a su antojo, el devenir de las cosas. La secularización ha contribuido, además, al conocimiento de las leyes de la naturaleza y al desarrollo de la ciencia, desvelando los misterios sagrados del cosmos y los secretos de la naturaleza, sólo conocidos y manejados por sacerdotes, brujos y hechiceros. De este modo, aún reconociendo el lado razonable y justo de esas reivindicaciones de-

sacralizadoras, se ha roto la dimensión hierofánica de los elementos y de los acontecimientos cósmicos que de forma tan clara supo percibir la mentalidad arcaica (M. Eliade). El mundo, al ser conocido en sus mismas entrañas por la ciencia, ha perdido el maravilloso encanto que lo envolvía; ya no tiene ni misterios ni secretos y, por eso, ha dejado de ser un referente que, desde la mirada ingenua del ojo humano, remite a las realidades poderosas y divinas que nos trascienden.

Todos estos síntomas aparecen también en la Iglesia, en la comunidad cristiana. Es normal que así sea. Lo que ocurre en la sociedad, a la corta o a la larga, acaba reflejándose también en la Iglesia. También entre las comunidades cristianas se detecta un cierto alejamiento del misterio. Hay una cierta ansiedad por tenerlo todo claro, una cierta tendencia a anclarse en un cristianismo de normas y prescripciones, de prácticas y de actividades más o menos rutinarias. Se tiene además el convencimiento de que el cumplimiento de la norma es lo que salva y justifica al creyente. Queda lejos la conciencia de que sólo Dios es el que salva, de que lo importante es el encuentro personal con el Misterio, esto es, con el Dios que se nos desvela en Jesús y se nos ofrece como un don para transformar nuestro ser y nuestra vida. No se es consciente de que este encuentro con el Misterio acaece y se desarrolla a través de los grandes símbolos sacramentales. Todo es sacramental y simbólico en la experiencia del Misterio; Cristo es sacramento; la Iglesia es sacramento; las acciones liberadoras celebradas en la Iglesia son también sacramento. El acontecimiento salvador de la pascua se desenvuelve en un universo sacramental, simbólico. Esto lo sabemos en teoría y lo decimos, pero lo practicamos escasamente. La rutina y el peso de lo que «siempre se ha hecho así» nos traiciona y no nos predispone para la fiesta.

Por otra parte, la tendencia al pragmatismo de que he hablado antes, se detecta en el comportamiento de la Iglesia cuando actúa por motivos de

²³L. C. Bernal, óp. cit., 55.

escueta practicidad; cuando los sacramentos se *administran* para que la gente *cumpla* y se salve; cuando la misa se *dice* y se *oye* para cumplir con el precepto; cuando la celebración de la eucaristía se aprovecha para echar sermones, o para hacer colectas, o para educar a la gente o, en el mejor de los casos, para impartir catequesis. En todos estos casos se trata de una instrumentalización bastarda de las celebraciones y de la pérdida lamentable de uno de los ingredientes más importantes que la definen: la gratuidad. Cuando la misa sirve para todo, se adultera su sentido original, se desdibuja su encanto profundo y su capacidad de trascender queda tristemente atrofiada. El sentimiento y la fantasía quedan fatalmente debilitados y lo que debiera haber sido una fiesta ha quedado simplemente en farsa.

En esta misma línea debemos decir que en nuestras celebraciones se percibe una afición desmedida a lo instructivo y moralizante, por encima de la fuerza que en la liturgia debiera tener lo doxológico, lo lúdico y lo contemplativo. Todo va ligado y todo depende de las mismas causas; aun cuando las derivaciones prácticas o los ángulos de visión sean múltiples y variados. Para decirlo de una vez, aquí se debería denunciar la primacía de la ética y del adoctrinamiento por encima de la festividad y la estética. Lo mismo que el legalismo convencional ahoga por asfixia la capacidad creadora y la fantasía lúdica.

Finalmente, junto al conceptualismo abstracto y desencarnado, como factores perniciosos para la fiesta hay que señalar la alergia a la expresión corporal, el descrédito que ha sufrido la ritualidad y el escaso aprecio que experimentamos de cara al mundo de los símbolos.

Todo lo dicho hasta aquí en este punto nos permite afirmar que, en efecto, si no hemos perdido del todo el talante festivo, por lo menos éste ha quedado gravemente empobrecido. El entorno sociocultural, por obra y gracia sobre todo de la modernidad, se ha encargado de llevar adelante este

lamentable proceso de deterioro. Pero no perdamos por eso la esperanza. Hay síntomas que nos permiten caminar con un cierto y ponderado optimismo. Pero esto será objeto de otro capítulo.

4 JUEGO Y GRATUIDAD

El juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de «ser de otro modo» que en la vida corriente (43-44).

La comunidad primitiva realiza sus prácticas sagradas, que le sirven para asegurar la salud del mundo, sus consagraciones, sus sacrificios y sus misterios, en un puro juego, en el sentido más verdadero del vocablo (16).

El juego no es la vida «corriente» o la vida «propia-mente dicha». Más bien consiste en escaparse de ella a una esfera temporal de actividad. [...]. El juego se presenta como un intermezzo en la vida cotidiana, como ocupación en tiempo de recreo y para recreo. [...]. El juego humano, en todas sus formas superiores, cuando significa o celebra algo, pertenece a la esfera de la fiesta o del culto, a la esfera de lo sagrado (20-21).

Si del juego infantil pasamos a las representaciones sacras culturales de las culturas arcaicas, encontramos que «entra en juego», además, un elemento espiritual muy difícil de describir con exactitud. La representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpresado reviste una forma bella, esencial, sagrada. Los que participan en el culto están convencidos de que la acción realiza una salvación y procuran un orden de las cosas que es superior al orden corriente en que viven (37).

El culto es, por tanto, una representación dramática, una figuración, una realización vicaria. En las fiestas sagradas, que vuelven con las estaciones, la comunidad celebra los grandes acontecimientos de la vida de la naturaleza en representaciones sacras (29).

El carácter lúdico puede ser propio de la acción más sublime. ¿No podríamos seguir hasta la acción cultural y

afirmar que también el sacerdote sacrificador, al practicar su rito, sigue siendo un jugador? [...]. De este modo se aclara el fenómeno de la amplia homogeneidad que ofrecen las formas rituales y las lúdicas, y mantiene su actualidad la cuestión de en qué grado toda acción sacra corresponde a la esfera del juego (32-33).

Johan Huizinga, *Homo ludens*, Alianza, Madrid 1972.

8. El desprestigio de la ritualidad

Para no confundir los términos hay que comenzar afirmando que no es lo mismo *ritualidad* que *ritualismo*. El ritualismo tiene algo de grotesco, de adulteración, de abuso; es una mofa de la ritualidad. La ritualidad es un concepto positivo, respetable, digno; el ritualismo no. Se cae en el ritualismo cuando uno hace una explicación mágica de los ritos; cuando se los interpreta en clave objetiva y consista; cuando se les atribuye una fuerza sobrenatural y cuasi divina, capaz de producir en quien los practica toda clase de maravillas y efectos portentosos, por encima de los recursos humanos y naturales; peca uno de ritualista, además, cuando considera que el cumplimiento exacto de las normas que regulan la realización de los ritos es lo principal y que una celebración es más o menos perfecta en la medida en que el cumplimiento de las normas rituales es más o menos exacto. Este talante estuvo muy de moda en los tiempos que precedieron al Concilio y, de manera especial, en aquellos ambientes en los que el movimiento litúrgico no había logrado penetrar. Todos recordamos aquellos viejos «Maestros de Ceremonias» que se encargaban de dirigir las celebraciones litúrgicas en las catedrales y colegiadas, especialmente cuando eran presididas por el obispo. En aquellas circunstancias, ya lejanas para nosotros, las celebraciones habían quedado reducidas a la pura ceremonia, la liturgia se había convertido en protocolo ritual, y la solemnidad había dado lugar al boato y a la pomposidad superficial y vacía de sentido.

Por obra y gracia de la renovación litúrgica, muchos pastores tomaron conciencia, ya antes del Concilio, de que la liturgia era algo mucho más profundo que el cumplimiento de unas normas, o la organización de un ceremonial o, como algunos querían entonces, la realización del *culto externo de la Iglesia*. A partir de ese momento, la liturgia fue recuperando su dimensión vital y de compromiso, como expresión viva de la fe de la Iglesia y como encuentro comunitario con el Señor en sus misterios; al mismo tiempo, las viejas tendencias ritualistas cayeron en el descrédito y fueron objeto de toda clase de rechazos y condenas. Pero muchas personas, eclesiásticos especialmente, de escasa formación teológica y litúrgica, confundieron los términos, identificaron ritualidad y ritualismo, y tiraron todo junto por la borda. Yo mismo soy testigo de situaciones pintorescas en las que sacerdotes y pastores desinformados multiplican sus descalificaciones y condenas contra toda expresión ritual o gestual, abogando por una liturgia comprometida y contestataria, en la que abundan las reflexiones, las tomas de conciencia, los manifiestos y las denuncias; o, si los acentos van en otra dirección, reivindicando una liturgia más didáctica y devota, en la que el tono meditativo, inmerso en un recogimiento intimista, gana el terreno a la gestualidad celebrativa, y la liturgia se transforma en un cenáculo piadoso de corte jansenista. En todos estos casos, con la excusa de obviar cualquier tentación de ritualismo, la celebración pierde relieve, la dimensión comunitaria y festiva se deteriora y la ritualidad queda completamente desprestigiada.

5 JUEGO LIBERADOR Y UTOPIA

El hombre se libera en el juego y se libera, ante todo, de la opresión del sistema de vida vigente, percatándose gozosamente de que no tiene que ser en absoluto así como es y como se afirma que tiene que ser. Al soltarse repentinamente las cadenas, se ensaya el paso erguido. En el

juego se puede desarrollar el entrenamiento de la fantasía productiva en orden a la libertad de expresión y a otro tipo de contactos humanos. [...] Nuestra defensa del juego, de la libertad y de la felicidad en sus funciones anticipadoras y experimentales de un mundo distinto y como posturas de tanteo de un nuevo estilo de vida, no quiere significar una nueva y quizás mejor manera de integrarlas en la vida política, sino que tiene que resaltar mucho más su efecto liberador, que es lo que se pretende.

Jürgen Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego, Los primeros libertos de la creación, Sígueme, Salamanca 1972, 26-27.*

Esta tendencia a desacreditar la ritualidad aparece actualmente muy difundida y aceptada precisamente en grupos y comunidades cristianas en las que, por otra parte, se intenta vivir el evangelio con

autenticidad. A mi juicio, ha sido la falta de una formación adecuada y completa, libre de prejuicios y de radicalismos unilaterales, sobre todo entre los clérigos responsables, lo que ha motivado el abandono de la expresión corporal, el descrédito de la gestualidad ritual y el trato privilegiado de los valores éticos, de la dimensión didáctica y del talante utilitarista y pragmático que todo lo conduce al compromiso existencial, social y político.

Un repaso a las nuevas orientaciones de la teología de los sacramentos y una mayor sensibilidad ante el valor que hoy se atribuye al mundo de los símbolos y ante la importancia significativa que Mircea Eliade, al presentar su historia de las religiones, reconoce a la ritualidad, están propiciando una nueva toma de conciencia y una llamada de atención, reclamando para la ritualidad el papel que le corresponde²⁴.

²⁴ Este tema está ampliamente tratado en diversas colaboraciones pertenecientes a la obra *Tratado de antropología de lo sagrado*, especialmente en el volumen I, *Los orígenes del homo religiosus* y en el volumen IV, *Crisis, rupturas y cambios*, Trotta, Madrid 1995, 2001.

Inmersos en el mundo de los símbolos

En esta obra los temas surgen una y otra vez como si se tratara de círculos concéntricos que van renovándose y reproduciéndose en formas nuevas y en contextos distintos nuevos, que permiten un acercamiento a la realidad desde ángulos diversos y van diseñando en nuestra mente un conocimiento cada vez más completo de la misma. Este método se distancia del conocido tratamiento sistemático de los temas en el que la exposición de los contenidos sigue un orden más académico y más riguroso. En este caso, aún dentro de un exigido e inevitable rigor científico, prefiero utilizar el método señalado porque refleja con mayor fiabilidad el diseño un tanto anárquico de una realidad que se resiste a planteamientos rigurosamente cuadrículados y encorsetados.

Digo todo esto porque el tema de los símbolos ha aparecido ya varias veces a lo largo de mi exposición. Pero han sido referencias esporádicas, aisladas, incorporadas circunstancialmente al texto por seguir con fidelidad el hilo del discurso. Ahora, en cambio, en este capítulo, voy a intentar poner en orden unas cuantas ideas fundamentales sobre el símbolo, sin pretensión de descubrir el Mediterráneo, que puedan servir al lector para una comprensión más cabal de la liturgia.

A nadie se le escapa que éste es un tema fundamental para una reflexión sobre el comportamiento litúrgico. La acción litúrgica, como todos saben, se

desenvuelve en un entorno simbólico y se expresa a través de un lenguaje simbólico. Por eso, una reflexión sobre el símbolo, planteada desde una perspectiva antropológica, resulta de todo punto imprescindible. El tema ha sido tratado abundantemente durante estas últimas décadas y ha sido objeto de importantes investigaciones. Es evidente que, en el estado actual de la reflexión, la forma de abordar el tema del símbolo dista notablemente, sobre todo en su relación con la teología de los sacramentos, del modo como se venía tratando el tema hace cincuenta años. Ni que decir tiene que, en esta obra, se van a tener en cuenta las aportaciones más recientes y más relevantes que han enriquecido el conocimiento del mundo de los símbolos¹.

¹Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, París 1979 (trad. esp.: *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991); Dionisio Borobio, «El modelo simbólico de sacramentología», *Phase* 138 (1983) 473-489; Claude Geffré, «Du symbolisme au symbole: Les sacrements», *La Maison-Dieu* 142 (1980) 49-55; Juan Mateos, «Símbolo», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (coords.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 961-971. Juan José Sánchez, «Símbolo», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1296-1308; Paul Ricoeur, «Poética y simbólica», en Bernard Lauret y François Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1984, 43-69; François Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, París 1979; Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002; José María Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.

1. El significado de la palabra *símbolo*

Los manuales serios comienzan siempre con una aclaración de los términos. También aquí vamos a hacerlo. Sobre todo porque, aun tratándose de una aclaración semántica, que se centra en una ilustración sobre el origen etimológico del término, se obtiene un apunte que puede dar mucho de sí de cara a la interpretación del símbolo. No se trata pues, como otras veces, de una simple anotación cultural que poco o nada aporta de cara al conocimiento de la realidad.

El término *símbolo* proviene del verbo griego *symbolleîn*. Esta palabra, en su forma verbal transitiva, significa *poner en común, reunir, intercambiar, reconocer*; en su forma verbal intransitiva significa *juntarse, encontrarse, reconocerse*. Existe además el sustantivo griego *sym-bolon* que significa *conjunción, pacto, alianza, reconocimiento o reunión de las dos partes en que se dividía el objeto*.

La función del símbolo en la antigüedad la describe perfectamente Juan José Tamayo con estas palabras: «El símbolo antiguo significa un objeto que se rompe en dos partes iguales de forma que cada uno de los firmantes de un pacto se queda con una parte. Cada parte por separado carece de valor. El valor simbólico radica en la relación de una mitad con la otra. La unión de ambas partes llevada a cabo por los portadores es lo que constituye la prenda del pacto. La reunión de las partes escindidas lleva al reconocimiento, a la identificación y al encuentro»².

De esta descripción podemos deducir algunos elementos importantes que contribuyen a diseñar el perfil de eso que llamamos símbolo. De entrada

hay que decir que el símbolo es pura relación, pura referencia. El símbolo en sí, en su mismidad objetiva, privado de su carácter referencial, tiene escaso valor, como cualquiera de las dos piezas complementarias que constituyen el símbolo antiguo. Si estas piezas tienen un valor es precisamente por la referencia que cada una dice a la otra. El valor pues del símbolo radica en la referencia profunda y consustancial que contiene respecto a algo, distinto de él, pero que lo complementa y lo llena del sentido. El símbolo, en última instancia, está llamado a provocar la reunión de dos ausentes, a propiciar un encuentro, un reconocimiento y una profunda identificación de elementos, seres o realidades dispersas.

El ejemplo de Cenicienta, traído a colación por J. J. Tamayo, puede ayudar a captar mejor el contenido y la dimensión de lo que es el símbolo. En efecto, es el zapato de cristal que Cenicienta pierde en su azarosa escapada, escaleras abajo, al huir del castillo, lo que posibilita el reconocimiento de la muchacha que había encandilado al joven príncipe durante el baile de la corte. Después de una trabajosa búsqueda entre las doncellas de la corte, resulta que solo el pie de Cenicienta puede ser calzado de forma adecuada con el singular zapato de cristal. Hay una sorprendente adecuación entre el pie de la muchacha y el zapato. Se diría que están hechos el uno para el otro. Además Cenicienta es la poseedora del otro zapato de cristal que hace juego con el encontrado por el príncipe. Por todo lo cual percibimos que el zapato, en efecto, por su referencia a Cenicienta, reúne todas las condiciones del símbolo ya que ha servido para propiciar el reencuentro del príncipe con la doncella, para asegurar su identificación y mutuo reconocimiento.

2. El universo simbólico

A veces, al escuchar determinados comentarios y observaciones, uno tiene la sensación de que para ciertas personas, pertenecientes a comunidades

²Juan José Tamayo, «Los sacramentos, liturgia del prójimo», en *Hacia la Comunidad* 3, Trotta, Madrid 1995, 95.

cristianas o, en todo caso, cercanas a grupos vinculados a parroquias o comunidades religiosas, el recurso a los símbolos no deja de ser algo especial y extraño, algo que sitúa a la liturgia y, en general, a las celebraciones sacramentales en un mundo peculiar que las distancia y las distingue de cualquier otra experiencia humana. Lamentablemente se trata de un error de perspectiva. El recurso a los símbolos, como forma de expresión y de comunicación, no es algo raro, algo pintoresco y especial que sólo ocurre en la liturgia. Por poco que abramos nuestros ojos a la realidad y observemos el entorno en que nos movemos, nos percatamos de que nuestra existencia humana se mueve inexorablemente en un universo de símbolos, de expresiones y manifestaciones simbólicas.

Para comprobarlo hay que comenzar afirmando que el hombre es definido por muchos antropólogos como animal simbólico. Uno de los rasgos que lo definen es precisamente su capacidad de simbolización que comienza con el lenguaje y culmina con la capacidad simbolizadora de sus relaciones con el mundo, con las personas y con las cosas. El símbolo no es un recurso circunstancial para el hombre; algo de lo que se sirve en momentos determinados; por el contrario, el símbolo es consustancial al ser humano y constituye una dimensión fundamental de su vida y de su existencia en el mundo; es anterior al lenguaje y al conocimiento racional discursivo. Voy a citar, a este propósito, un texto sumamente denso de Juan José Sánchez en el que el autor describe la dimensión humana del símbolo: «La relación del hombre con el mundo y con los otros es siempre indirecta y reflexiva, distanciada; es decir, simbólica. Toda actividad específicamente humana es actividad simbólica, interpretadora del mundo, de las cosas (Cassirer). Y la razón de esta actitud específicamente humana radica en la distancia esencial, en la “brecha antropológica” (E. Morin), en la alienación que separa al ser humano de sí mismo, del mundo y de los otros, y constituye al mismo tiempo su debilidad y su gran-

deza, la marca de su finitud y su trascendencia. De esta brecha brota la necesidad y la posibilidad de la mediación simbólica y, con ella, de la cultura. El mundo simbólico es el mundo específicamente humano»³.

Hay que resaltar igualmente la función simbólica del cuerpo humano. Es evidente que el hombre no se proyecta en el mundo de manera directa; ni sus pensamientos, ni sus ideas originales, ni sus sentimientos, ni sus querencias, ni sus proyectos, nada de lo que pertenece a su mundo interior puede expresarse, salir al exterior, de manera directa y descarnada. Todo se expresa a través del cuerpo y, de un modo singular, a través del lenguaje. Es su voz, sus gestos, sus movimientos, sus posturas, sus reacciones llamadas psicosomáticas manifestadas en el rubor, en el llanto, en la congoja, en el agobio, etc.; todo esto expresa al ser humano, revela su interioridad, proyecta la intimidad de su ser. El cuerpo humano, con sus recursos y diversidad de formas, simboliza a la persona humana, la abre al exterior, la proyecta y la comunica. El cuerpo, verdadero símbolo del hombre o de la mujer, es también lugar de reconocimiento y de encuentro; lugar de intercambio⁴.

Sin osar poner en tela de juicio las afirmaciones de L. M. Chauvet según las cuales el hombre no es poseedor del lenguaje, sino que el lenguaje posee al hombre; o que el lenguaje no es un instrumento utilizado por el sujeto, por el hombre, sino que el lenguaje constituye al hombre como sujeto; o que el lenguaje permite el acceso a la realidad posibilitando la relación sujeto-objeto; o, finalmente, que

³ Juan José Sánchez, «Símbolo», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1301-1302.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro del hombre con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965, 9-10. Véase igualmente sobre este tema: E. Barbotin, *El lenguaje del cuerpo*, 2 vols., Eunsa, Pamplona 1977.

el lenguaje es el símbolo primordial del hombre⁵...; lo cierto y, al parecer, indiscutible es que el hombre no alcanza lo real de modo inmediato sino mediato. Es decir, el mundo circundante no se ofrece al hombre en su cruda realidad, en la rudeza física de las cosas que se tocan y palpan. El contacto del hombre con la realidad se realiza a través de un proceso de abstractización o mediante la simbolización de las cosas. Son los símbolos y las imágenes lo que encubre al hombre la realidad y lo que, al mismo tiempo, le permite apoderarse de la misma. El símbolo más inmediato y fundamental es el lenguaje por el que damos nombre a las cosas, las designamos y las reconocemos. En este sentido hay que decir, en efecto, que la existencia humana discurre condicionada e inmersa en lo que venimos llamando universo simbólico.

De una manera más rotunda, y seguramente más técnica, escribe J. J. Sánchez citando a los grandes maestros de la antropología y de la filosofía del lenguaje, como G. Durand, Levi-Strauss, R. Barthes, etc.: «La condición simbólica es constitutiva del ser humano. No se trata de un residuo de mentalidad prelógica, [...] sino que, como ha mostrado la investigación antropológica, es la primera en todos los sentidos, es la matriz, el grado cero del lenguaje, la condición que permite al hombre apropiarse el mundo, la realidad, es decir, traerlos a su presencia, hacerlos humanos. El hombre, a diferencia del animal, rompe con su lenguaje la materialidad del objeto, da muerte a las cosas (Chauvet) y las transforma en significantes, constituyendo así el mundo del sentido, el mundo humano»⁶.

Todo esto puede apreciarse de manera más simple y menos abstracta en la realidad cotidiana de la vida. Basta asomarse al mundo que nos en-

vuelve para percatarnos de que, efectivamente, nos desenvolvemos, querámoslo o no, en un mundo de símbolos. Esto se percibe en los vestidos que nos ponemos, en los adornos que portamos, en las gafas o en el reloj que utilizamos, en la forma de peinarnos o de dejar nuestra barba, en el modelo del coche que tenemos, en la disposición y categoría de nuestra vivienda, en los amigos que cultivamos o en el bar o club que frecuentamos. Todo conlleva una dimensión simbólica. En todo lo que somos, hacemos o tenemos hay escondido un mensaje, una imagen que se pretende cultivar y proyectar. Nada se hace al azar, sin razones; todo responde a intenciones determinadas y conscientes.

Después de todo lo que vengo diciendo queda claro que el universo simbólico no es algo exclusivo de la liturgia; o, menos aún, que el recurso a los símbolos nos sumerge en un mundo infantil o de juegos ingenuos, poco adecuados para personas serias y barbudas. El mundo de los símbolos nos rodea y nos envuelve por completo, en todas las esferas de la vida. Éste es un dato importante que hay que tener en cuenta al tratar el tema de los símbolos en la liturgia.

3. Signo y símbolo

Aparentemente el tema carece de importancia; o, por lo menos, se ventila en términos altamente abstractos y pertenece a la esfera de lo estrictamente conceptual, sin apenas derivaciones prácticas o concretas. Diríase que se trata, sin más, de una cuestión bizantina, de nombres, sin interés práctico alguno.

A pesar de todo, yo estoy convencido de que el tema es menos ingenuo de lo que aparenta y de que, en el fondo de la cuestión, hay un núcleo de interés en el que se ventilan no sólo apreciaciones abstractas, sino aspectos importantes de una cierta relevancia. Para el tratamiento del tema voy

⁵Louis-Marie Chauvet, óp. cit., véase especialmente el capítulo I.

⁶Juan José Sánchez, «Símbolo», óp. cit., 1302.

a utilizar las observaciones de L. M. Chauvet que, en este campo, me parecen de suma actualidad y de la más absoluta solvencia⁷.

Hay que empezar diciendo que el símbolo relaciona dos significantes o, lo que es igual, dos sujetos; el signo, en cambio, pone en relación un significante y su significado. El símbolo realiza la comunicación entre los sujetos (significantes) e instaura entre ellos un reconocimiento, una identificación, un pacto o una alianza; el signo, en cambio, no realiza la comunicación, sino que posibilita el conocimiento del objeto comunicado. Es decir, el símbolo asigna y se mueve en la órbita del encuentro y la comunicación entre sujetos; el signo, sin embargo, designa y se mueve en el mundo del conocimiento y de la ciencia. Mientras el signo se confunde con el enunciado y es un producto, resultado de una acción, el símbolo es la acción misma, el acto de producción. Finalmente, se puede resumir esta gama de diferencias diciendo que el símbolo mantiene una relación interna en el orden de los significantes y, en última instancia, no es un instrumento que posibilita el acceso a una realidad y ni siquiera remite a una realidad fuera de sí, ya que, como veremos después, la realidad va implícita en el mismo símbolo y no se distingue de él; el signo, en cambio, sí que remite a una realidad fuera de sí, distinta del significante.

6 RECONOCIMIENTO DEL RITO Y DE LA RITUALIDAD

El rito es una acción; una acción simbólica y no inmediatamente utilitaria o instrumental. Estos dos elementos son comunes a todo lo cultural. Pero el rito es, además, una acción realizada ordinariamente por un grupo de acuerdo con unas normas precisas; con alguna forma de recurren-

⁷Louis-Marie Chauvet, óp. cit., 34-69.

cia periódica y que pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada. Sólo cuando se dan estos tres elementos hablamos de ritos en sentido estricto.

La acción humana, con todas sus virtualidades, pasa a ser símbolo de la presencia de la Trascendencia, manifestación del Misterio que habita al hombre en el corazón de su historia. La presencia del Misterio se realiza a través de la acción, como en los símbolos se trasparencia a través de las realidades hierofánicas y en los mitos se atestigua por medio de relatos. La materia del símbolo son aquí actos. Por eso se puede decir de los ritos, como de ninguna otra mediación religiosa, que son la religión en acto.

Si todo rito es acción simbólica, no toda acción simbólica es rito en sentido estricto. La ritualidad añade a la acción simbólica el ser realizada de acuerdo con unas normas precisas y el ser realiza en determinadas circunstancias de la vida que en muchos casos se repiten periódicamente. [...] La existencia de unas normas que regulan la realidad de la acción ritual es expresión, en primer lugar, de que se trata de una acción anterior al propio sujeto, con una anterioridad que comporta diferentes aspectos. Anterior, por su carácter social, que se convierte en una acción reconocida como tal por la sociedad y en la que la sociedad se reconoce, hasta convertirla en un indicador de pertenencia social. Anterior, en el sentido de actividad instituida. Los ritos no son acciones espontáneas ni inventadas por cada sujeto. Son acciones establecidas en su forma y que cada sujeto o cada sociedad reproduce o representa, pero no crea. La institución de los ritos supone, además, que su realización por parte de los sujetos reproduce un acontecimiento originario del que reciben su fuerza.

Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, 57-58, 72, 73-74.

De todos modos, a pesar de lo dicho, hay que afirmar al mismo tiempo que el símbolo pertenece al mundo de los signos, aunque no se agota en él. Lo rebasa, sin excluirlo. Ésta es precisamente su riqueza. Lo propio del símbolo, como se ha sugerido arriba, es su profundidad, su *exceso de significación* (Ricoeur). Como todo signo, el símbolo une

dos realidades, pero, a diferencia del signo, como hemos visto, lo que en verdad uno son dos significantes, dos sujetos. El mismo Chauvet se cuida de matizar sus afirmaciones referentes a la diferencia entre signo y símbolo lingüístico entendiéndolos como dos polaridades del lenguaje que se comunican y relacionan en un tránsito permanente del lenguaje del reconocimiento (símbolo) al lenguaje del conocimiento (signo). No existe símbolo que no tienda hacia un discurso cognoscitivo, ni discurso cognoscitivo que no implique una vertiente simbólica.

Voy a terminar este punto citando una palabras de Dionisio Borobio comentando la obra de L. M. Chauvet: «Mientras el signo se mueve en la lógica de lo racional y dominable, el símbolo vive de su cualidad indominable, inaferrable e inexplicable, porque la verdad que expone siempre resulta una realidad que esconde, y el “plus de significación” siempre escapa al control racional. El símbolo “operando una especie de cortocircuito del lenguaje, es como la expresión exasperada de aquello que aún está siempre por decir, de aquello que es indecible”»⁸.

De todo lo dicho en este punto puede deducirse que el concepto de símbolo es mucho más adecuado que el de signo para aplicarlo a la experiencia litúrgica y celebrativa. Esta concepción del símbolo nos ha de ayudar a entender mejor por qué las celebraciones litúrgicas deben alejarse de un planteamiento puramente didáctico para adentrarse en una concepción mucho más vivencial y experiencial. El culto, en última instancia, como veremos más adelante, hay que entenderlo, ante todo, como un encuentro vivo con el misterio.

⁸Dionisio Borobio, «El modelo simbólico de sacramentología», en *Phase* 138 (1983) 477.

4. Símbolo y realidad

Hasta ahora se ha venido aceptando sin réplica, no sólo una distinción entre símbolo y realidad sino, incluso, una cierta tensión entre ambos conceptos. Posiblemente ha sido la teoría del signo, extraída de la semiología en uso, la que ha establecido diferencias y valoraciones comparativas entre el signo y la realidad afirmando sin contemplaciones que todo el valor del signo consiste en remitir a la realidad, o que la realidad está por encima del signo, o que la entidad de los signos, al ser éstos pura relación, pura referencia, queda reducida a un puro ensueño o quimera inconsistente.

Trasvasada esta reflexión al tema de los sacramentos o, si se prefiere, de la liturgia, se ha corrido siempre el riesgo, al menos en la práctica, de establecer una falsa jerarquía de valores que ha llevado a una infravaloración de los elementos simbólicos con el sano intento de dejar a salvo la primacía de las grandes realidades a que, en principio, remiten los grandes símbolos, como son el cuerpo y la sangre del Señor, o la inmersión en su muerte y resurrección, o el perdón de los pecados, o la donación del Espíritu, etc. Esta observación, a la que sin duda tendré que volver más adelante, no es banal ni de escasa importancia. De esta incontenible tendencia a menospreciar el valor de los signos y elementos simbólicos, van a depender determinadas corrientes pastorales que, preocupadas por ir al grano, es decir a lo sustancial y profundo en las celebraciones, intentarán crear un clima de tensión latente entre lo simbólico y lo real. Aquí se sitúan todos los que, por temor a caer en el ritualismo, se desinteresan de los elementos simbólicos y aborrecen de forma indiscriminada los valores de la ritualidad.

Sin embargo, los nuevos planteamientos que han venido haciéndose durante estos últimos años nos invitan a superar la oposición existente entre símbolo y realidad, tal como la acabo de descri-

bir⁹. No hay por qué establecer una disyuntiva así: o símbolo o realidad. Por el contrario, lo que debemos decir es que la realidad se nos acerca y se actúa en el símbolo. Éste no es algo aparte, algo distinto. A lo sumo cabría establecer una distinción lógica o conceptual entre el símbolo y la realidad. En todo caso, el símbolo es la forma de existencia, la forma de hacerse presente, constatable y comunicable la realidad. En este sentido la realidad se identifica con el símbolo. Ésta es su forma de ser y de estar. La realidad a la que apunta en definitiva y a la vez expresa el símbolo es accesible sólo en y a través del mismo símbolo. No hay posibilidad de alcanzarla con otros medios, no tenemos conocimiento directo ni podemos hacernos un concepto de ella, porque no existe antes ni fuera de su misma expresión simbólica. El símbolo, a diferencia del signo, no es ajeno a la realidad que simboliza sino que participa de esa misma realidad, si bien nunca la agota. Por eso la simboliza. El beso dado a la persona amada, por ejemplo, no es algo distinto del amor que se le profesa; es, más bien, ese amor hecho palpable, hecho realidad. Más aún, habría que decir que el gesto externo del beso –elemento simbólico– hace que la actitud de amor salga de su opacidad y se convierta en realidad. Lo mismo podría decirse del ramo de flores enviado como felicitación al amigo, o de la tarjeta de visita, o del apretón de manos. etc.

Y si de estos ejemplos sencillos, casi banales, pasamos a los planteamientos teológicos (aunque, por ahora, sólo sea un leve apunte), nos percatamos del mismo hecho. Cuando, por ejemplo, la comunidad de bautizados nos reunimos en torno a la misma mesa para celebrar la eucaristía; cuando deposita-

⁹Juan José Sánchez, «Símbolo», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (dir.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1301-1302; Louis-Marie Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, París 1979 (trad. esp.: *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991).

mos sobre la mesa el pan y el vino; cuando el que preside pronuncia la acción de gracias, parte el pan y distribuye los dones; cuando compartimos juntos el pan y la copa de vino... A través de todos esos gestos, que configuran el símbolo dinámico del banquete, estamos dando realidad y presencia, estamos prestando configuración visible e histórica a nuestro encuentro sacramental con el Señor glorificado y actualizamos en nosotros la fuerza misteriosa del acontecimiento pascual de Cristo. La realidad de nuestro maravilloso encuentro con el misterio no puede distinguirse de la experiencia comunitaria que llevamos a cabo inmersos en el universo simbólico del banquete. Porque el símbolo eucarístico no se reduce, como a veces han pretendido ciertas teologías reduccionistas, a los escuetos elementos de pan y vino; por el contrario, es todo el conjunto de gestos y elementos, incluida la comunidad, que integran el desarrollo del banquete, lo que constituye de verdad el símbolo de la eucaristía. Los gestos y los elementos, como afirma reiteradamente J. L. Chauvet, adquieren una fuerza simbólica precisa, cuando se integran en un contexto cultural o religioso determinado¹⁰. Por eso se habla aquí del universo simbólico del banquete.

5. Símbolo y presencia simbólica

Lo que voy a decir aquí no es sino una derivación, una consecuencia de lo dicho en el punto anterior. El símbolo no se limita a dar revestimiento y a acercarnos realidades inasequibles para nosotros, realidades que nos trascienden y escapan a nuestras posibilidades de percepción. Realidades que tanto pueden ser objetos, acciones, comportamientos, deseos, experiencias, aspiraciones y todo lo que pertenece a los niveles profundos de la existencia humana y del universo cósmico; y que, por

¹⁰Louis-Marie Chauvet, óp. cit., 69-72.

otra parte, no son expresables a través del discurso racional o por vía de la conceptualización. Experiencias como la vida, la muerte, el sufrimiento, la alegría, el amor, el miedo, la esperanza, la fe, la compasión, el perdón, la reconciliación, la fraternidad, la felicidad, la confianza. Todo este mundo interior lo expresamos a través de los grandes símbolos que tejen la historia de la humanidad y están presentes en todas las culturas como el agua, el aire, el fuego, la tierra, el cielo, el abismo, el árbol, la montaña, la fuente, la luz, el sol y toda clase de constelaciones.

Pero, como decía, el símbolo no se limita a dar forma y cercanía a estas realidades profundas, inasequibles y, hasta cierto punto, indecibles. Además de eso, es decir, además del revestimiento, el símbolo hace presente ese mundo de realidades profundas y trascendentes. Refundiendo esto con lo dicho anteriormente lo que ahora pretendo afirmar es la fuerza del símbolo como presencia real. Lo dice J. J. Tamayo de manera muy adecuada: «El símbolo presencializa una ausencia y actualiza algo que no puede alcanzarse, que es imposible de percibir o no es conocido. Lo específico del símbolo es ser epifanía del misterio, manifestación de lo indecible. El símbolo nos abre a la trascendencia en el seno de la inmanencia, apunta a la presencia en medio de la ausencia, remite a la comunicación cuando se experimenta la soledad»¹¹.

Salimos al paso, de este modo, a concepciones clásicas que, al referirse a los símbolos, solo les atribuyen una presencia efímera, imaginaria, inconsistente. En ningún caso una presencia real. Para poder hablar de una presencia real, desde los planteamientos tradicionales clásicos, el sujeto casi tiene que estrellarse frente a la rudeza descarnada y desnuda de los hechos o de las cosas reales; de las cosas que se pueden palpar, tocar, oler, medir. El

realismo de la presencia casi se confunde con la presencia física.

Esta forma de entender la naturaleza del símbolo ha condicionado sobremanera y desde antaño la teología de la presencia real del Señor en la eucaristía. Hasta el Concilio Vaticano II solo se venía reconociendo la presencia real de Cristo en el pan y en el vino consagrados. Solo en las especies sacramentales –se decía– está realmente presente el Señor. Esto es lo que se venía diciendo hasta que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (a.7) señaló otras nuevas formas de presencia del Señor en la liturgia. Este artículo de la Constitución Litúrgica, en el que aún no se hablaba de *presencia real*, fue recogido y reinterpretado por Pablo VI en la encíclica *Mysterium Fidei* (3 de septiembre de 1965), ampliando las formas de presencia del Señor en su Iglesia y aplicando a todas ellas el concepto de *presencia real*, sin dejarlo restringido de manera exclusiva a la presencia de Cristo en las especies sacramentales¹².

Los nuevos enfoques de la filosofía contemporánea, como estamos comprobando, nos permiten hoy afirmar que los símbolos aseguran una presencia verdaderamente real de hechos, experiencias y actitudes profundas y trascendentes que, de otro modo, escapan a nuestra percepción. Además el horizonte nuevo en que se desarrolla hoy la teología de los sacramentos debería alentar una superación del tratamiento hilemorfista de origen aristotélico, en el que se barajan los clásicos conceptos de materia y forma, sustancia y accidente, etc., para enganchar con las actuales pistas de interpretación que nos ofrecen las nuevas filosofías del lenguaje, la semiología y de la simbólica.

¹¹ Juan José Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, en «Hacia la Comunidad» 3, Trotta, Madrid 1995, 96-97.

¹² Tuve oportunidad de profundizar este tema en: José Manuel Bernal, «La presencia de Cristo en la Liturgia», en *Escritos del Vedat* 14 (1984) 119-153; aparecido primero en *Notitiae* 215/217 (1984) 455-490 y traducido al francés en: «La présence du Christ dans la liturgie», *Communiantés et Liturgie* 6 (1964) 567-600.

7 EL SÍMBOLO, EL ESPÍRITU Y LA BELLEZA

El símbolo surge cuando lo interno y espiritual encuentra su expresión externa y sensible. Sin embargo, no basta el hecho de que un contenido de orden espiritual vaya arbitrariamente ligado a algo material, por convenio consuetudinario, como por ejemplo, la idea de justicia, representada por la balanza. Para que el símbolo exista es preciso que la transposición que la proyección de lo interno al exterior se verifique con carácter de necesidad esencial y obedezca a una exigencia de la naturaleza. De esta manera el cuerpo, por su misma condición natural, se convierte en imagen expresiva del alma y, a su vez, un gesto involuntario cualquiera puede revelar la existencia de un proceso psíquico.

Además, para que haya símbolo se requiere que éste aparezca tan claramente circunscrito, que su forma expresa no pueda servir para indicar ningún otro contenido espiritual; y su lenguaje deberá ser tan abierto y claro que no permita más que una interpretación sólo y para todos admisible y obvia. El verdadero símbolo nace como expresión natural de un estado especial del espíritu. Claro es que está sujeto a las leyes generales de toda obra de arte y, por lo tanto, debe elevarse sobre lo puramente concreto, pues a la vez que es reflejo real y expresivo de un estado del alma, tiene que expresar la realidad de un contenido universal, en relación con el alma o la vida humana, y no sólo un aspecto o relación en el espacio temporal.

Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia*, CPL, Barcelona 1999, 53-54.

6. Símbolo y encuentro personal

En este proceso de acercamiento al concepto de símbolo hemos ido dando pasos progresivos. Poco a poco vamos dibujando lo que puede constituir el perfil completo del mismo. Después de haber asegurado que el símbolo nos acerca realidades profundas que escapan a nuestra percepción y haber afirmado que estas realidades se nos hacen verdaderamente presentes a través del símbolo, ahora damos un paso más para dejar claro que el símbolo presencializa la realidad, no solo de cara a una

simple percepción noética o de conocimiento, sino de cara a un encuentro personal.

En este sentido se ha establecido en páginas anteriores la distinción entre signo y símbolo. Mientras el signo promueve una vía de enganche con la realidad, situada en la órbita de lo lógico y lo nocional, y facilita al sujeto un conocimiento de la misma, el símbolo, que no establece relación entre significante y significado sino entre significantes, es decir, entre sujetos, lo que propicia precisamente es el encuentro entre sujetos. Y esto lo hace, no precisamente por la conexión lógica que pudiera existir entre ambos, sino por ese plus de significación que encarna el símbolo y que hace posible esa especie de salto en el vacío, al margen de cualquier lógica o proceso racional, y que es lo esencial en la dinámica del símbolo; lo que le confiere ese carácter de embrujo permitiéndole atrapar poderosamente la totalidad de la persona para proyectarla en el mundo de la trascendencia y del misterio.

Echando ahora una mirada a la teología de los sacramentos, aunque sólo sea con el rabillo del ojo, descubrimos importantes acuerdos entre lo que estamos diciendo aquí y el nuevo enfoque teológico que ha venido proyectándose en los últimos treinta años, superando el tratamiento que se hacía en los viejos manuales escolásticos de antes del Concilio. De una visión objetivista y cosista de los sacramentos, apuntando siempre a concepciones mecanicistas y legalistas, se ha ido progresando, sobre todo a partir de los escritos de E. Schillebeeckx¹³, a una interpretación de lo sacramental desde la categoría personalista y dialógica del encuentro, sin perder de vista, por supuesto, la gran aportación de Odo Casel¹⁴. A partir de entonces, ya no se puede hablar

¹³ Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro del hombre con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965.

¹⁴ Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.

de los sacramentos como si éstos fueran cosas que se reparten y se administran o se dan, instrumentos o canales de salvación a los que se les pueden aplicar conceptos tan inadecuados como los de validez o invalidez, legitimidad o ilegitimidad, etc.

La eucaristía, más que como una aplicación de los méritos salvíficos de Jesús en la cruz, habrá que interpretarla como un encuentro personal y comunitario con el Cristo glorioso, presente en sus misterios; presente, sobre todo, en el misterio pascual de su muerte y resurrección. Este encuentro sacramental con Cristo, a que me estoy refiriendo, habrá que interpretarlo como un encuentro de transformación y de regeneración, como una incorporación misteriosa al proceso de renovación pascual, experimentado principalmente por Cristo y prolongado en todos los que por la fe y los sacramentos se incorporan a su pascua.

Aunque estos apuntes teológicos aparezcan aquí de forma un tanto prematura, me parece importante avanzar, ya desde ahora, pistas de reflexión que, más adelante, desarrollaré como es debido, pero que encuentran aquí, en estas notas antropológicas, buena parte de su apoyo y fundamento. Al menos de este modo quedará patente que lo que vengo diciendo en estas primeras páginas no es intranscendente ni hay que echarlo en saco roto.

J. J. Tamayo, evocando un escrito de Pedro Laín Entralgo, nos brinda estas palabras que bien pueden constituir la conclusión de este punto: «Los sacramentos son símbolos del encuentro, vehículos de comunicación múltiple: con los otros, como personas; con Dios, como misterio y trascendencia personal; con el mundo, en su carácter histórico y cósmico; con uno mismo. Llegamos así a la categoría clave del símbolo: el encuentro»¹⁵.

¹⁵ Juan José Tamayo, óp. cit., 108. Véase además sobre el tema: Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro II*, Revista de Occidente, Madrid 1968.

7. Símbolo, memoria y utopía

Para la exposición de este punto voy a partir de una consideración que me parece fundamental respecto al símbolo. Éste debe ser entendido en su dimensión humanizadora, como un ingrediente primordial que enriquece al hombre. Él es anterior al hombre; pero no se entiende sin el hombre. En ese sentido el recurso a los símbolos desarrolla las potencias del hombre y enriquece sus facultades. En este caso el símbolo activa y abre cauce a la memoria, para recuperar el pasado, y a su capacidad imaginativa y soñadora para proyectar el futuro.

En la historia de las religiones y de las culturas abundan los símbolos que permiten a las comunidades bucear en la memoria colectiva, sumergirse en el pasado ancestral para ahondar en sus propias raíces. Este retorno al pasado a través de los símbolos proporciona a los grupos tribales y a las comunidades arcaicas la posibilidad de desarrollar un complejo proceso de regeneración personal y colectiva. Ese tipo de símbolos son, en realidad, complejos rituales por los que los adeptos o, simplemente, los miembros del clan o de la tribu intentan reproducir en el tiempo los gestos y comportamientos ancestrales arquetípicos de los héroes que fundaron la comunidad *illo tempore*, es decir, en el tiempo mítico. La reproducción o celebración de esos rituales permite una especie de inmersión simbólica en el tiempo primordial, la recuperación de los valores originarios y la regeneración de la vida de la comunidad. Estos rituales pueden coincidir con las fiestas de principios de año en las que abundan también las referencias a las grandes cosmogonías¹⁶.

¹⁶ Sobre este tema hay que ver las obras de Mircea Eliade que ya he citado: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Cristiandad, Madrid 1980; *Tratado de Historia de las Religiones*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1974, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Turín 1966; *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1974; *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968.

Dentro del judeocristianismo los símbolos anamnéticos, a través de los cuales la comunidad se proyecta en el pasado, son de una gran importancia. En el marco judío hay que destacar la pascua, como fiesta primordial, cuyo rito central es precisamente la cena. Esa cena hay que entenderla como un complejo simbólico a través del cual el pueblo judío reactualiza la experiencia liberadora del Éxodo y la constitución de Israel como pueblo libre y elegido por Dios. La celebración anual de esa fiesta y la repetición periódica de la cena permiten al pueblo, no sólo refrescar su memoria, sino hacer presente el pasado liberador del Éxodo brindando a cada grupo o comunidad, generación tras generación, la oportunidad de sentirse presente en el acontecimiento.

Para las comunidades cristianas es el banquete eucarístico, como complejo simbólico y ritual, lo que permite hacer memoria del misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor. Por eso la eucaristía suele ser definida como *memorial*. Más aún, al hacer memoria de la pascua de Jesús y hacerla presente a través de los símbolos rituales del banquete, se brinda a la comunidad celebrante la oportunidad de sumergirse y de participar en el misterio pascual de Cristo y de hacerse partícipe de la fuerza liberadora de su pascua.

Junto a los símbolos que vehiculan la memoria y la recuperación del pasado hay que hacer mención de los símbolos que hacen posible proyectar el futuro, soñar y construir utopías. El recurso a estos símbolos proporciona al hombre una experiencia sumamente enriquecedora que le posibilita una proyección hacia el pasado y otra hacia el futuro haciendo que ambos, pasado y futuro, converjan en el presente.

La imaginación creadora hace al hombre sensible para diseñar y experimentar el futuro mediante el recurso a los símbolos. El teatro, por ejemplo, ha servido en sociedades oprimidas por la dictadura para expresar el rechazo y la crítica y, al mismo

tiempo, para diseñar alternativas de convivencia justa. En el marco del cristianismo, por otra parte, el banquete eucarístico es interpretado también en clave escatológica para constituirse entonces en anticipación del banquete mesiánico, el banquete del Reino, con el que se inauguran el cielo nuevo y la tierra nueva¹⁷.

8 FIESTA: MEMORIA Y FANTASÍA

La festividad y la fantasía son absolutamente esenciales en la vida del hombre. Le permiten relacionarse con el pasado y con el futuro de una forma que no se les permite a los animales. La fiesta, el momento particular en el cual el hombre, abandonando el trabajo ordinario, celebra un acontecimiento y afirma la bondad de las cosas, o glorifica la memoria de un dios o de un héroe, constituye una actividad especialmente humana. [...] También la fantasía es exclusivamente humana. [...] Si la festividad permite al hombre prolongar sus propias experiencias reviviendo acontecimientos del pasado, la fantasía es una especie de juego que ensancha los límites del futuro. La festividad, en efecto, no se concentra sólo en el pasado, lo mismo que la fantasía no se vuelca únicamente hacia el futuro. A veces celebramos también acontecimientos, y nuestra mente recrea con frecuencia experiencias pasadas. A pesar de todo, la festividad está más estrechamente vinculada a la memoria y la fantasía se acerca más a la esperanza. Ambas contribuyen a hacer del hombre una criatura consciente de que tiene un origen y un destino, y de no ser sólo una burbuja pasajera.

Harvey Cox, *La festa dei folli. Saggio sulla festività e la fantasia*, Bompiani, Milán 1971, 21-22.

Este tipo de símbolos representan siempre una apuesta por el futuro, un compromiso positivo por la construcción de una sociedad nueva, una especie de ensayo colectivo de nuevas alternativas y

¹⁷ Cf. José Manuel Bernal, *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004.

una crítica a situaciones injustas. Ése fue el enfoque de la obra de Harwey Cox *Fiestas de locos*, a que me referí en el capítulo anterior.

Debemos admitir que, aparte de la existencia de estos símbolos liberadores de memoria y de anticipación escatológica, existen también referencias simbólicas adulteradas al pasado y al futuro cínicamente manipuladas por los poderes fácticos con el fin de ahondar en el proceso de represión a través de impresionantes lavados de cerebro colectivos, con interpretaciones sesgadas de la realidad y falseamientos de la verdad.

8. Símbolo y comunidad

La implicación comunitaria o social del símbolo podría justificarse partiendo de la realidad misma y de la experiencia. Aun cuando hagamos algún uso de los símbolos a nivel individual, en la intimidad de nuestras experiencias profundas, eso no es lo habitual. Lo normal es experimentar la fuerza impactante de los símbolos en el marco de acontecimientos o de celebraciones comunitarias. Entonces es cuando los símbolos asumen toda su grandeza y profundidad, cuando se configuran de verdad como puntos de encuentro y de reconocimiento, cuando son capaces de atrapar y de transportar emocionalmente a todo el colectivo de adeptos y participantes.

Pero, aun cuando ésta sea una vía justa y adecuada para la demostración, yo prefiero dejar correr el hilo de mi reflexión intentando poner en evidencia la lógica y la luminosidad del discurso que venimos haciendo en este capítulo. Hay que partir para ello de una afirmación rotunda del carácter y de la fuerza humanizadora del símbolo. El símbolo no compromete sólo una parte o un sector de lo humano. El símbolo atrapa al hombre entero. Atrapa todo lo humano. Y lo atrapa en su propio contexto cultural, filosófico o religioso. Sobre todo, lo atrapa en su dimensión social, pública, comunitaria.

La fuerza poderosa de los símbolos que embarcan y transportan no funciona como expresión de los individuos aislados sino como expresión de la comunidad. Está claro que lo simbólico se desarrolla siempre en el ámbito comunitario y no en el aislamiento.

Dando un paso más debería afirmar que los símbolos son anteriores a los individuos. Es precisamente la raíz antropológica del símbolo la que garantiza que el sujeto primario del mismo sea siempre un sujeto colectivo, la sociedad. Por eso todos los antropólogos aseguran que los símbolos tienen carácter social, público. Son anteriores efectivamente –insisto en ello– a los individuos concretos, como es anterior el horizonte o mundo de sentido que hace posible a los individuos su existencia en la sociedad. Por esta misma razón, como tendré oportunidad de subrayar más adelante de forma más amplia, los símbolos no se inventan, como las metáforas, ni pueden ser cambiados o sustituidos arbitrariamente. Forman parte y emergen de las capas más profundas y de las experiencias fundamentales en las que los hombres coinciden y se sienten vinculados entre sí, con el cosmos y con Dios. Me estoy refiriendo a las experiencias matrices, a las que actúan en la conciencia más profunda y radical de los grupos y de las comunidades humanas.

La auténtica praxis simbólica es, por ello, aquella que confiere realmente sentido e identidad a la experiencia humana comunitaria, respondiendo a las necesidades y a los anhelos fundamentales de los grupos y de las comunidades humanas.

No quiero concluir esta breve reflexión sin hacerme eco de unas consideraciones de Paul Ricoeur¹⁸ en las que señala cinco características del

¹⁸ Paul Ricoeur, «Poética y simbólica», en Bernard Lauret y François Refoulé (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, tomo I, Cristiandad, Madrid 1984, 48-49.

simbolismo. Son éstas: carácter público, comunitario e institucional; carácter estructural de ciertos complejos simbólicos; vinculación a la regla o norma; referencia a la idea de intercambio y encuentro; por último, entorno contextual para poder interpretar las acciones o elementos individuales. En realidad, en mayor o menor grado, estas cinco características hacen referencia a la dimensión comunitaria del símbolo, sobre todo las dos primeras. Siguiendo a Lévi-Strauss y a Marcel Mauss, Paul Ricoeur afirma que no es la sociedad quien produce el simbolismo, sino el simbolismo el que produce la sociedad. De ahí se deduce el carácter institucional de las mediaciones simbólicas, las cuales aseguran el significado y el sentido de la acción. Y, al mismo tiempo, el carácter estructural, ya que los símbolos forman sistema en la medida en que mantienen relaciones de sinergia o de interacción o, como dicen algunos, de intersignificación.

9. La depreciación del lenguaje simbólico

Es ésta una observación que se repite con frecuencia entre los antropólogos y analistas de los fenómenos sociales. Yo mismo he hecho alguna referencia, de pasada, al tema cuando he analizado la escasa capacidad celebrativa que posee el hombre moderno, o cuando, en la misma línea de análisis crítico, he puesto en evidencia la manifiesta alergia a la expresión corporal que se detecta en numerosas comunidades cristianas, o cuando, precisamente en el seno de grupos caracterizados por su talante abierto y renovador, he descubierto un marcado desprestigio de la ritualidad.

Algunos antropólogos han llamado a este fenómeno quiebra del mundo de los símbolos, y somos precisamente nosotros, los que vivimos inmersos en el seno de la civilización científicotécnica, quienes de manera más directa estamos sufriendo los efectos desastrosos de esta quiebra. De manera

más o menos consciente, nos sentimos víctima del poderoso despotismo de la razón instrumental; es decir, somos incapaces de poner freno a ese ansia incontenible de dominar el mundo, de someter todo a examen, de hacer pasar todos los acontecimientos y fenómenos humanos por el laboratorio de la comprobación analítica y del descuartizamiento. La razón instrumental es insaciable e intenta someter el universo entero a su dominio, desvelando los secretos de la naturaleza y sometiendo a una crítica despiadada todos los fenómenos misteriosos que remiten a la transcendencia. En este universo cultural lo que cuenta es el dato científico, el hecho comprobado y real. El realismo y la búsqueda del contacto directo con la realidad funciona como una tendencia obsesiva. Todo lo que escapa a este mundo de preocupaciones científicas es desautorizado y tachado de fantasmagórico e infantil, fruto de imaginaciones calenturientas poco serias.

Es indudable que este fenómeno, vinculado a la modernidad y que se remonta al pensamiento de Descartes, atrofia la capacidad imaginativa del hombre y desprestigia por completo cualquier intento de introducirse en el universo simbólico. Ni que decir tiene que éste es un proceso peligrosamente deshumanizante que compromete las auténticas vías de que dispone el hombre para adueñarse de la realidad en toda su plenitud, para comunicarse con ella, para expresarse y para proyectarse en el mundo.

Después de asegurar que nunca el símbolo ha estado tan seriamente amenazado por la razón imperante como en la cultura científicotécnica, Juan José Sánchez escribe: «Ante el poder de esta razón dominante e invasora, el símbolo aparece en su más desnuda pobreza y fragilidad. Pero esta misma situación de amenaza está revelando, al mismo tiempo, que la pobreza y fragilidad del símbolo son justamente su riqueza y verdad. Todas las ciencias del hombre vienen reconociendo desde el siglo pa-

sado que el símbolo –el pensamiento mítico-simbólico– contiene una verdad que no puede agotar razón alguna. Una verdad frágil, pero fundamental para la identidad del ser humano y el sentido de su vida e historia». Después de vaticinar este futuro incierto para el pensamiento simbólico y reconocer, por aquello de que no hay mal que por bien no venga, ciertas consecuencias positivas y ventajosas derivadas de esa situación de quebranto simbólico, el mismo autor atisba a continuación un cierto resurgimiento de los símbolos: «Puede que lo más valioso de la denominada cultura posmoderna sea también el intento de recuperar esta verdad, la verdad de los símbolos y de todos los lenguajes olvidados o reprimidos en la tan poco ilustrada modernidad»¹⁹.

Este presentimiento referente a una cierta recuperación de lo simbólico en nuestra sociedad aparece perfectamente reflejado en un análisis elaborado por Luis Carlos Bernal en el que intenta ofrecer los rasgos específicos que configuran el perfil de la llamada posmodernidad. Los títulos mismos que encabezan los epígrafes de ese capítulo se orientan todos en esa dirección: *Desencanto ante lo racional o pérdida de credibilidad en la razón y en sus proyectos; recuperación de lo sensible y emotivo; lo razonable se ha venido a menos; apertura a lo trascendente, el sentido de gratuidad; el gusto por lo simbólico y ritual*²⁰. Después, en un intento de síntesis, abunda en este tipo de consideraciones cuando afirma que la posmodernidad se ha emancipado del poder subyugante de la razón y que el posmoderno sabe fantasear y jugar con su imaginación; que ha recuperado la seducción de lo sensible y la emotividad. En su contacto con el mundo y con las cosas, el hombre de la posmodernidad presiente siempre un

¹⁹ Juan José Sánchez, «Símbolo», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo (dirs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1296.

²⁰ Luis Carlos Bernal, *Recuperar la fiesta en la Iglesia*, Edibesa, Madrid 1998, 8.

algo más allá de lo que toca, ve o atrapa con sus manos; asume, incluso, el riesgo de dejarse impresionar sensible y emotivamente ante las cosas y de expresarlo. Estas actitudes espirituales que experimenta el hombre posmoderno le permiten en un determinado momento esa especie de salto mortal que le proyecta, más allá de lo sensible y visible de las cosas, a lo trascendente, a lo inasequible. Así, progresivamente, se va introduciendo en el mundo de lo sagrado y de lo simbólico²¹.

Aparte de estas consideraciones más o menos técnicas y abstractas hay que señalar aquí la forma concreta en que esta depreciación de lo simbólico se refleja y proyecta en la realidad de la experiencia cotidiana. Ha sido frecuente, para quienes observamos la realidad con un cierto sentido crítico, constatar que en ambientes cultivados y entregados a tareas científicas o de reflexión nos encontramos con personas creyentes, incluso practicantes, comprometidas muchas veces en movimientos de vanguardia, totalmente incapaces de vibrar emocionalmente en sus experiencias religiosas, absolutamente insensibles e impermeables a la fuerza e irradiación de los símbolos religiosos. Son personas que viven su religiosidad en un ambiente espiritual chato, sin altibajos, frío e insensible, inmersos en una cierta monotonía que sólo reacciona ante mensajes doctrinales o de exigencias éticas.

En comunidades religiosas, especialmente en las dedicadas al trabajo intelectual, donde abundan personas sesudas, entregadas por completo a la lectura y al estudio, absorbidas por un tipo de trabajo sistemático, en el que prevalece el análisis riguroso de los problemas unido a una visión sumamente crítica de la realidad circundante; o en otro tipo de grupos religiosos de corte tradicional e intransigente, en los que predomina obsesivamente la preocupación por la ética y las prácticas

²¹ Luis Carlos Bernal, *Recuperar...*, óp. cit., 65-66.

religiosas disciplinadamente observadas; en este tipo de comunidades o grupos, en las que, por decirlo de una vez, nadie puede permitirse una licencia, ni dar rienda suelta a sueños y emociones, ni recurrir al lenguaje de la imaginación o la fantasía para descubrir con libertad el mundo interior de los espíritus, sino que todo se presume claro y escuetamente preciso, en cuyo lenguaje las palabras son las justas sin que ninguna sobre o falte... En este tipo de comunidades las celebraciones litúrgicas, sometidas a criterios de legalidad y de escrupuloso cumplimiento, fácilmente tendentes a posicionamientos reduccionistas y pragmáticos (¡lo que importa es salvar lo esencial y cumplir con lo imprescindible!), han carecido casi siempre de emotividad y de calor humano. La ritualidad, en ellas, que debiera haberse cargado de emoción y de fuerza expresiva, ha quedado reducida a un gesto esperpéntico, ejecutado mecánicamente, privado de calidad y de transparencia. La ritualidad se ha convertido en ritualismo, lo sublime se ha cambiado en ridículo, la expresión simbólica ha derivado hacia lo grotesco y el rito se ha reducido a una caricatura de lo sagrado.

10. Éxodo rural y opacidad simbólica

Esta observación es frecuente. La venimos haciendo los liturgistas desde hace tiempo. Yo mismo he tocado este tema en el capítulo anterior al hablar de las dificultades que encuentra el hombre moderno, el hombre de la ciudad sobre todo, para entender el lenguaje simbólico²².

Aquí también quiero hacer referencia a este tema pero desde otro ángulo. Me parecería poco serio y poco realista hacer correr tanta tinta en las pági-

nas que preceden intentando cantar las grandezas y maravillas del mundo de los símbolos para después tener que reconocer que buena parte de los elementos simbólicos utilizados en nuestras liturgias son ininteligibles porque han quedado desfasados o fuera de contexto.

Ésta es una visión un tanto sesgada de la realidad que conviene someter a un análisis más severo. El éxodo rural es un hecho sociológico harto comprobado y, en buena (¡o mala!) parte, sufrido. Quienes ahora peinamos canas hemos sido testigos presenciales de auténticas migraciones de gentes, muchachos jóvenes, sobre todo, y hasta de familias enteras, que han abandonado los pueblos y se han instalado en la capital. Todos hemos podido contemplar en nuestras correrías pueblos enteros, enclavados especialmente en zonas pobres, que en otro tiempo constituyeron núcleos de población llenos de vida y que ahora han quedado prácticamente desiertos. No me toca a mí analizar o determinar las razones que han conducido a este éxodo masivo del campo a la ciudad. Yo me limito a constatar el hecho. Porque el hecho es real y está ahí. Sus repercusiones en el campo de la pastoral son enormes y de gran trascendencia.

Avanzando un poco en la reflexión debo decir que la gente que vive en el campo, en los llamados núcleos rurales, vive más en contacto con la naturaleza y se encuentra en condiciones óptimas para entender el lenguaje simbólico que emerge de los acontecimientos y elementos naturales, como el agua, la tierra, el fuego, la luz, la fuente, el río, el árbol, las tormentas, la lluvia, la nieve, etc. Conocen mejor que nadie la cultura del campo con sus ciclos de siembras y de cosechas, el mundo de los animales domésticos, el del ganado, el de los paisajes, el del correr cósmico de las estaciones, el de los días y de las noches. Nadie como la gente del campo para descifrar el lenguaje de los símbolos naturales y para captar con emoción el lirismo y la poesía de ese lenguaje.

²²José Manuel Bernal, *El Domingo, cara y cruz. En la Iglesia del tercer milenio*, San Esteban, Salamanca 2001. Véase, sobre todo, la segunda parte (47-80).

Todo esto es cierto; pero quizás no debiéramos atribuir de manera exclusiva a las gentes del campo esta capacidad de interpretar los símbolos naturales. Quizás sea este un razonamiento demasiado radical. También la gente de la ciudad, la gente del asfalto, tiene capacidad para entender el mensaje de esos símbolos. Precisamente porque son símbolos naturales, no escapan a la comprensión de cualquier persona medianamente dotada. Por tanto, aún reconociendo unas condiciones privilegiadas en las comunidades rurales para comprender los símbolos litúrgicos, una mayor familiaridad con el mundo de los símbolos y una mayor independencia respecto a los criterios y valores impuestos por la modernidad; a pesar de todo ello no hay que negar al hombre del asfalto la capacidad natural de leer los símbolos naturales.

Para terminar esta reflexión quedaría un cabo por atar. Me refiero a la condición natural de una buena parte de los símbolos utilizados en la liturgia romana: el fuego, el agua, la luz, el árbol, el día y la noche, la vida y la muerte, la siembra y la cosecha, el incienso, las flores, etc. Todos ellos son signos naturales y no hace falta vivir en la sierra o en el campo para entenderlos.

Hay otros símbolos que, más que naturales, son producto de nuestra cultura mediterránea como el pan y el vino, el aceite, la miel, la higuera, el pastor y las ovejas, el lobo, etc. El problema que aquí se plantea, más que a nosotros, gentes de la cuenca del Mediterráneo, afectaría a comunidades de otros hemisferios donde el pan de trigo, el vino y el aceite son productos desconocidos pertenecientes a otras culturas. Pero aún en ese caso cabría una reinterpretación de los símbolos mayores, flexibilizando posturas y relativizando planteamientos excesivamente dogmáticos. En vez de pan y vino, quizás cabría hablar de comida y bebida; en vez de aceite podríamos hablar de ungüento y de perfume.

Con todo lo dicho intento relativizar el problema y dar pistas abiertas, hacia adelante, sin caer en

el peligro de encerrarnos en una eterna lamentación estéril. La importancia del lenguaje simbólico no se pierde por ello. Ni tampoco la capacidad de impactarnos y de transportarnos, por su mediación, al mundo insondable de lo trascendente y del misterio.

11. ¿Se pueden inventar símbolos para la celebración?

Está claro que numerosos símbolos utilizados en la liturgia han quedado desfasados, fuera de lugar, incluso incomprensibles a la sensibilidad del hombre moderno. Esto no es una novedad ni decirlo supone un descubrimiento. Yo mismo acabo de hacer alusión a ese tema en el punto anterior.

Ante este hecho no son pocos los grupos de animación litúrgica y comunidades cristianas avanzadas que optan por crear ellos mismos determinados símbolos intentando adaptarlos a la mentalidad y sensibilidad cultural de los grupos o asambleas. Yo mismo he sido testigo de numerosas experiencias. Más aún, hay equipos de animación que, cuando han de preparar una liturgia, se creen sistemáticamente en la obligación de crear símbolos nuevos; no faltan incluso autores de libros o de hojas litúrgicas, confeccionadas con el fin de ofrecer orientaciones o materiales diversos para las celebraciones, en las que también se incluyen ideas o sugerencias para crear nuevos símbolos. Este tipo de experiencias creativas o se orientan en la línea de propiciar una cierta dinámica de la expresión, mimetizando plásticamente escenas del evangelio o, simplemente, de la vida ordinaria; o provocan, mediante determinados recursos, la participación activa de los integrantes del grupo o asamblea propiciando intervenciones verbales espontáneas, o determinados gestos o posturas corporales, o incluso desplazamientos de un sitio a otro. Finalmente, lo más frecuente es la ideación de gestos o acciones simbólicas a través de las cuales se intenta transmitir o un mensaje, o una

toma de conciencia, o una decisión, o hasta una actitud interior. En todo caso, siempre se trata de expresiones simbólicas, de carácter poético o pedagógico, a través de las cuales lo que se busca es establecer una comunicación de pensamiento o hasta de adoctrinamiento.

Este tipo de interpretaciones simbólicas, de carácter eminentemente pedagógico y moralizante, nos remonta sorprendentemente a la alta Edad Media, a los albores del siglo IX. Es la época en que se inician las interpretaciones alegóricas sobre la misa. El exponente más significativo es Amalario de Metz, discípulo de Alcuino, el cual, en su obra *De ecclesiasticis officiis*, terminada el año 823, propone una curiosa forma de interpretar la misa, llamada alegórica, en la que, prescindiendo del texto propio de la misa y del sentido inmediato y funcional de los ritos o gestos, se opta por dar una significación simbólica a todos y cada uno de los ritos, a las personas, a las vestiduras, a los vasos y objetos litúrgicos, etc. En un momento histórico en el que los ritos se multiplican y complican de forma sorprendente, y en el que el pueblo, que ya no entiende los latines, carece de la más mínima formación religiosa, se adopta el recurso de interpretar toda la misa como si fuera la expresión simbólica desarrollada o la representación plástica de los acontecimientos de la muerte y resurrección del Señor. En ese contexto el canto de entrada se refiere a los coros de los profetas que anunciaron la venida de Cristo; el *Kyrie eleison* es el grito de Zacarías y su hijo Juan Bautista; el *Gloria* es el canto de los pastores; el traslado del misal del lado de la epístola al lado del evangelio, gesto tradicional en la antigua forma de celebrar la eucaristía de espaldas al pueblo, significaría el traslado de Jesús del palacio de Herodes al de Pilatos; las cinco veces que el sacerdote se vuelve hacia el pueblo hacen referencia a las cinco apariciones del Señor resucitado y las cinco cruces que el sacerdote solía trazar sobre la ofrenda eran una representación de las cinco llagas.

9 LA LITURGIA, LA GRATUIDAD Y EL JUEGO

La liturgia crea un vasto mundo, interiormente animado por la más rica espiritualidad, que, cual savia vivificador y generosa, circula por las recónditas profundidades del alma, dejándola en plena libertad de sus movimientos y de su expansión. Toda esa ingente cantidad de oraciones, de actos, de movimientos y ceremonias; toda esa admirable ordenación cronológica del año litúrgico y del calendario, etc., resultan totalmente incomprensibles si los sometemos a un riguroso criterio utilitarista y práctico.

La liturgia desconoce esa finalidad práctica, de utilidad, y no puede, por ende, ser comprendida, ni analizada, desde el punto de vista exclusivo de esa finalidad, puesto que no es, ni mucho menos, un medio que se aplica para la consecución de un determinado efecto, sino que, más bien, hasta cierto grado al menos, es ella misma su propio fin en sí. Según el sentir de la Iglesia, no debe considerarse la liturgia como un intermediario, como una ruta conducente a una meta, situada fuera de ella, sino como un mundo animado y rebosante de vida, que se apoya y tiene su razón de ser en sí mismo.

Mediante un código de severas leyes, ha reglamentado la liturgia el juego sagrado que el alma ejecuta delante de Dios, Y, si queremos ahondar más, hasta tocar en la raíz subterránea del misterio que tenemos ante nosotros, diremos que es el Espíritu Santo, el Espíritu de ardor y de santa disciplina, «que tiene poder sobre la palabra», el que ha ordenado ese juego que la sabiduría eterna ejecuta en el recinto del templo, que es su reino sobre la tierra, ante la faz del Padre que está en los cielos, «cuya delicia es habitar entre los hijos de los hombres».

Romano Guardini, *El espíritu de la liturgia*,
CPL, Barcelona 1999, 65 y 71.

Esta forma de interpretación, que cobró un nuevo desarrollo en el siglo XII a través, sobre todo, de Ivón de Chartres (†1117) y de Juan Beleth (†1165), pasa por alto la presencia de los grandes símbolos eucarísticos, como el banquete, la mesa, el pan y el vino, etc., para volcarse en una interpretación pormenorizada y fantasiosa, carente por

completo de cualquier fundamento, de todo lo que acaece en el altar. Lo único que se pretende es crear una forma de adoctrinamiento del pueblo, haciéndole ver en los ritos de la misa los sucesos de la pasión del Señor e intentando suscitar en su corazón sentimientos de compasión y de piedad. Es una interpretación, pues, puramente pedagógica y moralizante²³.

Esta observación que acabo de esbozar hay que aplicarla también a los actuales intentos de creación de nuevos símbolos. También en este caso nos movemos en el terreno de lo pedagógico y moralizante. Por otra parte, hay curiosamente una lamentable desatención a los grandes símbolos de la eucaristía que permanecen, como es habitual, en su situación de atonía e inexpresividad, carentes de fuerza y de gancho emotivo de cara a la asamblea.

Hay que cerrar este apartado con una respuesta a la pregunta inicial. Lo primero que debo decir es que, en general, los intentos de creación de nuevos símbolos merecen una calificación negativa.

Porque no son lo que debe ser un símbolo litúrgico: algo que atrape a la totalidad de la persona; algo que, por encima de las preocupaciones pedagógicas y moralizantes, ofrezca a la asamblea un espacio abierto a la emoción espiritual, a la experiencia profunda de lo arcano, al contacto con lo misterioso y trascendente. Por ahí debe orientarse el descubrimiento de nuevos símbolos; porque, como he apuntado más arriba a lo largo de este capítulo, los símbolos no se inventan, se descubren. Los símbolos están inmersos en la naturaleza, inscritos en ella, y son celosamente conservados por la memoria colectiva de los pueblos y de las tradiciones religiosas. Los grandes símbolos son un valioso patrimonio de la humanidad que ésta debe conservar celosamente. Cualquier interpretación banal de los símbolos, que pretenda inventarlos caprichosamente como quien se saca conejos de la chistera, aun cuando todo se haga con la mejor intención, debe quedar desautorizada y excluida porque, a la larga, lo único que consigue es deformar y deteriorar el clima de las celebraciones.

²³ Para una ampliación del tema de la alegoría véase: Josef A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1953, 128-134, 153-161.

II

LA ASAMBLEA DEL PUEBLO DE DIOS

Quién celebra

Asamblea y asambleas

En términos técnicos, muy socorridos en la vieja escuela, habría que decir que en esta segunda parte abordamos el tema del sujeto que actúa en la liturgia o al que se atribuye la celebración litúrgica. Queremos saber quién es el responsable de las acciones y, en general, de las celebraciones litúrgicas. Al utilizar la palabra responsable quiero dar a la expresión sujeto una mayor amplitud, un contenido de mayor calado. Porque, en definitiva, no se trataría de ser el responsable de las celebraciones, del acto de la celebración, sin más, sino el responsable del montaje, de la estructura y del contenido de las celebraciones.

De un modo muy simple debemos afirmar que el sujeto de la celebración litúrgica es la Iglesia. Así de simple y así de contundente. Y, por supuesto, así de profundo. Aunque, para ser más precisos, debo añadir que aquí nos referimos a la Iglesia, no en abstracto o en su concepción más universal y etérea, sino a la Iglesia congregada, a la Iglesia reunida en un lugar concreto y en un tiempo concreto para celebrar los misterios del Señor¹.

¹J. M. R. Tillard, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catholicidad*, Sígueme, Salamanca 1999; Pere Tena, «Iglesia-Asamblea. Una nueva aportación teológica», *Phase* 28/167 (1988) 415-436; Juan María Canals, «La liturgia, “epifanía” de la Iglesia. Aspectos eclesiológicos en la eucología del Misal Romano», *Phase* 27/162 (1987) 439-456; Yves Congar, «Réflexions et recherches actuelles sur l’assemblée liturgique», *La Maison-Dieu* 115 (1973) 7-29; id., «L’ecclisia

La teoría es ésta. Clara y elemental. Pero la realidad es más compleja, menos diáfana, más problemática, sujeta a numerosos distinguos y con múltiples flecos. Lo primero que vamos a hacer, en este capítulo que comenzamos, para no partir de conceptos abstractos, es decir, de las nubes, es fijarnos en la realidad que nos rodea, analizarla y examinarla. Vamos a describir y tipificar las diversas formas de asamblea que aparecen en la realidad de nuestras iglesias. Luego, en el capítulo siguiente, estableceremos los criterios que configuran el perfil auténtico de una asamblea litúrgica. Al final, haremos la crítica y proyectaremos posibles pistas para el futuro.

1. Asambleas dominicales

Ésta es la forma más habitual y conocida de asamblea. Es la que percibimos y constatamos todos los domingos y días de fiesta en nuestras parroquias. Da igual que sean parroquias rurales, de pueblo, o parroquias de ciudad. En todas ellas suelen encontrarse las mismas características; es decir,

ou communauté chrétienne, sujet integral de l’action liturgique», en *La liturgie après Vatican II*, Cerf, París 1967, 241-282; AA.VV., *Pre-sidir la asamblea*, PPC, Madrid 1970; J. Gelinaeu, «Il mistero dell’assemblea», en *Nelle vostre assemblee*, Queriniara, Brescia 1970, 53-192; Th. Maertens, *La asamblea cristiana*, Marova, Madrid 1964.

los mismos defectos y las mismas virtudes; o, dicho de otro modo, las mismas carencias y los mismos elementos positivos. Por lo general, se trata de asambleas compuestas por personas que viven y alimentan una fe tradicional, que cultivan unos comportamientos religiosos convencionales, transmitidos a través de canales familiares o culturales. Estas asambleas, constituidas en el entorno parroquial, han asumido con cierta docilidad los procesos de renovación iniciados en el Concilio, entre ellos el de la renovación litúrgica.

En estas asambleas las celebraciones litúrgicas han adquirido una cierta calidad. El espacio celebrativo ha sido revisado con mayor o menor acierto, según el gusto y el nivel de formación de los clérigos responsables. El sacerdote, por supuesto, celebra de cara a la asamblea y se dirige a ella en un tono más espontáneo y libre. Incluso en estas celebraciones, tan sometidas al viejo hieratismo sagrado formalista y encorsetado, se ha dado paso a unas formas de comportamiento y de relación más libres, más espontáneas y más naturales. Las asambleas dominicales, por supuesto, han adquirido un mayor nivel de participación, no sólo en las oraciones y en los cantos, sino incluso en la asunción de distintas responsabilidades comunitarias, como la proclamación de la palabra de Dios, la colecta de las limosnas y hasta, en algunos casos, la distribución de la eucaristía.

¿Lados oscuros? Muchos, aunque, en buena parte, las carencias o aspectos negativos que se detectan en muchas asambleas no dependen de la gente, de los fieles, sino de los sacerdotes que las presiden. De ellos depende el grado, la hondura de su participación en la liturgia; de la calidad o contenido de su homilía depende también el nivel de respuesta y de formación de los fieles; de su preocupación o sensibilidad litúrgica depende la creación y funcionamiento de los grupos de animación litúrgica; más aún, de la manera y la plasticidad con que ejecutan los gestos, de la unción con que

pronuncian las palabras, de la habilidad pedagógica con que conducen a los fieles reunidos, de todo ello dependerá seguramente la posibilidad de crear o no un clima de emoción espiritual en la asamblea, la posibilidad de que ésta se deje penetrar por el clima de misterio que es absolutamente imprescindible en toda celebración.

Hay otros lados oscuros, por supuesto, que trascienden la responsabilidad directa de los pastores. Seguramente no son ellos los culpables de que la colección de cantos en uso en las iglesias españolas sea, en general, tan inadecuada para las celebraciones litúrgicas; y, por otra parte, sea tan cuestionable no solo por la calidad de su música sino, sobre todo, por la pobreza de los textos musicalizados.

A estas reservas habría que añadir, para ser más realistas y exigentes, la escasa relación con la vida concreta que tienen las celebraciones litúrgicas de estas asambleas. Uno está convencido de que las mencionadas celebraciones ni son una expresión de la vida, ni un eco de los agudos problemas que la atormentan, ni un espacio adecuado para que las oraciones de la asamblea expresen el clamor de los pobres y olvidados de la sociedad. Menos aún, esas celebraciones constituyen, para quienes en ellas participan, un estímulo para la lucha solidaria o un acicate para el compromiso con los pobres.

Finalmente debo señalar que el nivel de comunión que anima a estas asambleas es escaso. No sólo porque los fieles que se reúnen para la celebración, sobre todo en las parroquias urbanas, en realidad ni se conocen ni tienen nada en común, sino porque el hecho comunitario y fraterno, afirmado de palabra y hasta ampulosamente proclamado en las asambleas, en realidad, en la crudeza de la vida, es inexistente. A veces, incluso, hasta escandalosamente opuesto, como ocurre en numerosos núcleos urbanos o rurales en los que la reunión dominical es solo una tapadera para esconder o disimular las escandalosas tensiones o situacio-

nes injustas que atormentan el día a día de la comunidad.

10 LA ASAMBLEA EUCARÍSTICA ROMANA EN EL SIGLO II

Es seguramente la más antigua descripción de la asamblea eucarística dominical tal como tenía lugar en la Roma del siglo II. Es obra del filósofo cristiano Justino, nacido en Palestina, pero afincado desde tiempo en Roma donde fundó una escuela de filosofía y donde murió mártir hacia el año 165. El testimonio de Justino aparece en su *Apología I*, una obra que dedicó al emperador Antonino Pío hacia el año 153. Su condición de laico y el destinatario pagano del escrito confieren a su narración unas características peculiares que sólo pueden explicarse en la pluma de un cristiano laico.

«El día llamado del sol se tiene una reunión en un lugar determinado, a la que asisten todos los que habitan en las ciudades o en los campos; se leen los comentarios de los apóstoles o las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el lector ha terminado, el que preside exhorta e invita con sus palabras a la imitación de estos santos ejemplos. A continuación, nos levantamos todos a una y rezamos las oraciones; cuando hemos acabado las oraciones, se hace la presentación del pan, el vino y el agua; entonces, el que preside eleva, según su capacidad, oraciones con acción de gracias; el pueblo aclama diciendo “Amén”. Luego, a cada uno se le hace participar de los dones sobre los que ha sido renunciada la acción de gracias. Los diáconos se encargan de llevar la eucaristía a los ausentes».

S. Justino, *Apología I*, 67: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos [siglo II]*, BAC, Madrid 1954, 258.

2. Asambleas de misa diaria

Ahora son menos frecuentes. Estuvieron más en boga antes del Concilio, cuando aún eran perceptibles los vestigios de la vieja cristiandad, cuando aún nos encontrábamos con aquellos cristianos *de misa y comunión diarias*. Ahora son una mino-

ría insignificante. Las causas de este cambio son complejas. Aunque no nos toca a nosotros analizarlas en este libro.

Estas asambleas están constituidas por un pequeño grupo de fieles que acompañan al sacerdote en la celebración de la misa diaria. Utilizo la expresión *acompañan* con toda idea. Porque, en realidad, eso es lo que hacen. Acompañar al sacerdote mientras éste celebra su misa. En general, se trata de celebraciones escasamente participadas, en las que la asamblea, por llamarla de algún modo, permanece encerrada en un cierto mutismo espiritual y piadoso, embebida en sus devociones particulares, preocupada por mantener un malentendido recogimiento interior y completamente ajena al entorno comunitario.

En este tipo de celebraciones el sacerdote celebrante acostumbra a reservarse para sí buena parte de las competencias que, en las celebraciones dominicales, suelen asumir los fieles, como proclamar la palabra de Dios, hacer las moniciones o dirigir las preces en la oración de los fieles. Por otra parte, en estas celebraciones diarias el nivel de solemnización es mínimo. Por eso ni hay cantos, ni acompañamiento musical, ni homilía, ni oración de los fieles, ni presencia de ministros inferiores, ni nada de eso que contribuye a crear un verdadero clima festivo.

A estas observaciones habría que añadir las expresadas en el punto anterior al hablar de las asambleas dominicales. Por otra parte, no hace falta subrayar que estas anotaciones, este intento por diseñar una radiografía de este tipo de asambleas, es una aproximación general que pretende ser fiel y ajustada a la realidad. En ningún caso es una apuesta cerrada y radical, insensible a posibles excepciones, matizaciones y retoques.

3. Asambleas de bodas y funerales

Se trata de asambleas muy frecuentes. Los motivos que las provocan tienen siempre un carácter

social y en torno al acontecimiento que da origen a la celebración se aglutina toda clase de personas. Suelen ser asambleas bastante numerosas y, por supuesto, completamente heterogéneas. El nivel de fe de esas asambleas, en la medida en que ésta es controlable, suele ser escaso y problemático. Los motivos de asistencia a estas celebraciones, en principio, no siempre son religiosos; más bien, se trata de compromisos sociales, de exigencias de amistad o de vínculos familiares.

El tipo de asamblea que se establece en estas ocasiones, aun dentro de la variedad, posee rasgos comunes característicos. Sin embargo, de entrada debemos reconocer que existe una diferencia notable entre las asambleas reunidas para celebrar un funeral y las que se juntan en una boda. Éstas tienen un carácter más festivo y exuberante, más alegre; pero también más superficial y, por supuesto, más profano. En los funerales la gente asiste motivada por sentimientos más profundos, incluso más religiosos; se siente en condiciones más adecuadas para participar en la oración y escuchar las lecturas de la palabra de Dios y la predicación con una actitud más receptiva y respetuosa.

Sin embargo, al hablar de este tipo de asambleas, hay que señalar con claridad y contundencia las enormes dificultades que conllevan y la alarmante incoherencia que se suele provocar en esas celebraciones. No tiene mucho sentido reunir para celebrar la eucaristía un colectivo de personas que, o nunca tuvieron fe, o que la han perdido, o que, en todo caso, carecen de una preparación mínima para tomar en serio lo que se hace en el altar. Desde el punto de vista pastoral, estas celebraciones resultan sumamente cuestionables. Porque la asamblea que se reúne para celebrar la eucaristía debe ser una comunidad creyente, que toma en serio las palabras que se pronuncian y que descubre un sentido profundo y trascendente en los símbolos que se ejecutan. Un grupo de personas que se ha reunido para una celebración sólo por motivos de amistad o de parentela, si no está animada por un sentido de fe,

en la celebración adoptará una postura, quizás respetuosa, pero en todo caso pasiva e incómoda. En estas condiciones difícilmente podemos considerar al grupo que se congrega una asamblea litúrgica. A lo sumo, se tratará de una reunión de circunstancias, coloreada con un cierto barniz religioso.

11 LA ASAMBLEA EUCARÍSTICA EN SIRIA DURANTE EL SIGLO III

Este escrito describe minuciosamente la estructura de la asamblea eucarística en las iglesias de Siria en la primera mitad del siglo III. La descripción está fuertemente marcada por las connotaciones socio culturales de la época; pero, a la postre, descubrimos los rasgos fundamentales que configuraban a la asamblea cristiana y el conjunto de servicios ministeriales que se prestaban. La *Didascalia Apostolorum* es un escrito anónimo, dirigido a los obispos, y se enmarca en la iglesia siríaca del siglo III.

«Obispos, en vuestras asambleas, congregadas en la iglesia santa, haced vuestras reuniones de modo digno y disponed sitios adecuados para los hermanos. Resérvese para los presbíteros un lugar en la parte del recinto que mira al oriente. En medio de ellos esté colocada la cátedra del obispo y siéntense con él los presbíteros. Del mismo modo, en la otra parte que mira al oriente, tomen asiento los laicos varones. Está bien que los presbíteros se sienten con el obispo [...] y, detrás de ellos, los clérigos, y después las mujeres, para que cuando os levantéis a orar se levanten primero los que presiden, después los varones laicos y, por último, las mujeres. [...] Uno de los diáconos esté atento todo el tiempo a las oblaciones de la eucaristía; otro esté fuera, de pie, junto a la puerta, atendiendo a los que entran. Luego, cuando vosotros, los obispos, hagáis la oblación presten su servicio ministerial en la iglesia. [...] Esté atento el diácono para que cada uno de los que entran ocupe su sitio y que nadie se siente fuera del sitio que le corresponde. Igualmente procure el diácono que nadie susurre, o dormite, o ría, o haga señas. Es necesario permanecer atentos en la iglesia, con disciplina y sobriedad, manteniendo el oído atento a la palabra del Señor».

Didascalia de los Apóstoles II, 57: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I*, In *Libraria Ferdinandi Schoeningh*, Paderborn 1905, 158-167.

4. Pequeños grupos y asambleas domésticas

Después del Concilio se pusieron muy de moda. Los grupos de experimentación integrados por jóvenes lo mismo que las comunidades de base se multiplicaron por todas partes como los hongos. Simultáneamente aparecieron las celebraciones en pequeños grupos, presididas casi siempre por sacerdotes jóvenes preocupados por encontrar caminos nuevos, organizadas en un clima de espontaneidad, incluso en ambientes domésticos, en el interior de las casas. Para justificar estas experiencias se recurría al testimonio de los escritos del Nuevo Testamento, en los que se habla de cómo celebraban la eucaristía las primitivas comunidades cristianas. Era una novedad y daba la impresión de respirar un aire fresco y rejuvenecedor. Por fin se había roto el hermetismo y el encorsetamiento que había caracterizado el comportamiento litúrgico de la Iglesia durante siglos. Por fin era posible establecer un lenguaje directo, una comunicación viva con la asamblea, utilizando unas formas de expresión libres y espontáneas. Por fin la comunidad se sentía protagonista y podía hablar y expresarse libremente. El conjunto de la celebración perdía, sin duda, el hieratismo sagrado y el halo de misterio de que había estado rodeada durante siglos; pero, por otra parte, recuperaba el carácter vital que poseía en los primeros tiempos, para ser expresión de la existencia cotidiana y un estímulo para la lucha por la justicia.

Las asambleas que forman estos grupos o pequeñas comunidades tienen igualmente unas características muy peculiares. Se trata, por supuesto, de asambleas poco numerosas, reunidas en espacios reducidos, habilitados ocasionalmente para celebrar la eucaristía. Con ello se pretende romper la dicotomía clásica entre lo sagrado y lo profano. Nada hay que posea en sí mismo o que monopolice el carácter sagrado o profano. Nada hay, excepto Dios, que sea sagrado en sí mismo y por sí mismo.

La sacralidad la ponemos nosotros al determinar el uso de los lugares, de los tiempos y de las cosas.

La pequeña comunidad que se reúne para celebrar ha roto los tabúes rituales y se ha desprovisto de la parafernalia sacral que rodea a las celebraciones clásicas. El espacio no es sagrado, el lenguaje utilizado, generalmente improvisado, tampoco lo es; se han abandonado las vestiduras sagradas, y los vasos sagrados, y los gestos sagrados, y las posturas sagradas. Todo ha sido desacralizado para que la celebración aparezca más cercana a la vida, a lo cotidiano, a lo doméstico.

Junto a lo dicho hay que añadir algunas consideraciones de carácter más crítico. Después de haber participado con frecuencia en este tipo de celebraciones uno tiene el convencimiento de que, a pesar de lo dicho, estas liturgias han perdido vigor en festividad y fantasía; muchas de estas celebraciones se han convertido en verdaderas tertulias espirituales, en las que, por encima del clima celebrativo, lo que prevalece es la preocupación ética y el esfuerzo por la militancia comprometida. El rechazo del ritualismo ha derivado en un tipo de celebraciones chatas, amorfas, en las que se evita cualquier forma de expresión corporal o gestual. Ante el riesgo de sucumbir frente al mangoneo clerical que todo lo decide y todo lo controla, en contra de cualquier exigencia de corresponsabilidad comunitaria, se está llegando a celebraciones decapitadas en las que cualquiera o todos presiden, quedando así patente una visión sesgada, por no decir incorrecta, del ministerio. El reducido número de componentes que caracteriza a estos grupos genera unas celebraciones en las que la calidad de los cantos es muy discutible, la fuerza expresiva de los símbolos y de los gestos queda sensiblemente mermada y el clima emocional y festivo de las mismas es casi inexistente, dando lugar, más bien, a una imagen capillista de gueto. Además, junto a esto, debo advertir que las estrechas relaciones de amistad y de compañerismo que vinculan a los

miembros del grupo acaban proyectando una imagen del mismo que más se parece a una cuadrilla de amigos que a una asamblea litúrgica de hermanos. Finalmente, el afán por asegurar un lenguaje llano y cercano a la gente y una formulación transparente e inteligible de los misterios de la fe, conduce generalmente a dejar de lado los textos litúrgicos oficiales y a lanzarse a una aventura sin horizonte en la que cualquier improvisación resulta mejor que los textos recogidos en los libros litúrgicos.

Es lamentable que todas estas experiencias, tan numerosas y variadas en los años del posconcilio, que sembraron tantas esperanzas en tantos corazones insatisfechos durante aquella primavera posconciliar, por una desafortunada gestión de los responsables, no siempre provistos de sensatez y conocimiento, hayan derivado en un triste proceso de deterioro y, en vez de producir los frutos esperados, hayan propiciado situaciones insostenibles, como las que acabo de describir, y provocado las reacciones airadas de los defensores de la ortodoxia, siempre dispuestos a cortar por lo sano con el anatema por delante.

5. Asambleas homogéneas

Estuvieron en boga durante algunas décadas. Muchos pensaron que ésta podía ser la solución pastoral más adecuada que permitiría la creación de asambleas más participativas e integradas en la celebración. No eran excesivamente numerosas. Pero tampoco podían confundirse con los grupos o comunidades pequeñas.

Aparecieron asambleas de jóvenes, de universitarios, de niños, de matrimonios, de parejas de novios, de obreros, etc. El abanico de este tipo de comunidades se desarrolló tanto como pudo funcionar la imaginación pastoral de los sacerdotes responsables. Aparentemente este diseño programático de asambleas podía resolver los problemas que se plan-

tean a los pastores, especialmente en el campo del lenguaje, de la expresión gestual, del uso y comprensión de los símbolos, de los cantos, etc. La comunicación entre el sacerdote y la asamblea iba a resultar sin duda más fácil tratándose de grupos homogéneos que con asambleas más complejas y dispares. Los instrumentos de expresión y de comunicación iban a ser elegidos con mayor acierto y el resultado positivo de la experiencia estaba sin duda garantizado.

No ha tenido mucha fortuna este tipo de experiencias. Las pegas y contraindicaciones detectadas han sido abundantes y, en general, importantes. El único tipo de asamblea homogénea que aún perdura, y no siempre con la aprobación de los expertos y pastoralistas, es la asamblea de niños. En casi todas las parroquias hay cada domingo una misa destinada a los niños. A veces, incluso, otra destinada a los jóvenes.

Pero los problemas están ahí, a la vista. El principal consiste en constituir, con este sistema, un tipo de asambleas completamente artificiales. Artificiales porque son fruto de un artificio, de una manipulación, de una estrategia. Pero en la realidad de la vida no existen. Los grupos humanos y las comunidades son plurales, heterogéneos, variados. Y ahí radica precisamente su riqueza. Yo estoy convencido de que los niños, aún aceptando como válidas las asambleas formadas por ellos, deben participar también en la eucaristía de los adultos, estar junto a ellos, rezar con ellos y escuchar a su lado la palabra de Dios. Eso les hace ver que la religión y el culto no es cosa de niños; que también los adultos, sus padres y hermanos mayores, también oran y cantan.

Por otra parte, las asambleas no homogéneas expresan plásticamente que lo que une a los asistentes no es ni la profesión, ni la edad, ni otros elementos culturales más o menos importantes. Lo que vincula a los miembros de una asamblea litúrgica cristiana es, por encima de todo, la fe en Jesús

y la aceptación de su mensaje. Los otros aspectos en los que se puede coincidir, como la amistad, el parentesco o la profesión, son elementos secundarios que en ningún caso pueden considerarse definitivos o esenciales para cohesionar a una asamblea litúrgica.

6. Asambleas de monjes y de religiosos

Cuando los monjes y los religiosos se reúnen para celebrar la liturgia constituyen una asamblea muy peculiar. Seguramente son estas comunidades, tanto de monjes como de monjas, de religiosos o religiosas, donde el espíritu de la renovación litúrgica conciliar ha calado con mayor hondura y con mejores resultados. Sólo habría que exceptuar alguna familia religiosa, fuertemente anclada en tradiciones venerables inveteradas, difícilmente justificables en nuestro tiempo, que ha seguido practicando la vieja liturgia, manteniendo de forma inflexible sus usos y costumbres. Son una excepción. También debiera incluir en este grupo de excepción algunos monasterios que, amparándose en las facultades otorgadas por el *Motu Proprio* «Ecclesia Dei adflicta» (1988) de Juan Pablo II, gestionadas actualmente por la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, han decidido seguir observando la vieja liturgia tridentina, dejando de lado la gran restauración del concilio Vaticano II, a fin, sobre todo, de poder seguir utilizando los textos latinos, de una riqueza indiscutible, y cultivando el bello canto gregoriano. Tengo el convencimiento de que la apuesta por el latín y por el canto gregoriano, aparte de por otros aspectos de la vieja liturgia romana, sacrificando los inmensos valores recuperados y los indiscutibles logros de la vasta reforma litúrgica conciliar, va a resultar muy cara a estas comunidades y sumamente empobrecedora.

Hecha esta salvedad, lo cierto es que la gran mayoría de las comunidades religiosas y monásti-

cas han experimentado, sin duda, un patente enriquecimiento, no sólo de las celebraciones, sino de toda la vida litúrgica. Se ha cultivado especialmente el cantoral, tanto en la eucaristía como en la liturgia de las horas. Ha sido una labor ímproba, paciente y constante, tanto en la elaboración de los cantos como en el aprendizaje de los mismos por parte de las comunidades. Se ha remodelado el espacio celebrativo, distribuyendo adecuadamente los elementos del presbiterio y garantizando a la comunidad un espacio propicio para la participación y la cercanía. Se ha prestado una atención cuidada a la iluminación del recinto y a la megafonía. Se ha propiciado una presencia activa y directa de los religiosos y religiosas en el desarrollo de la celebración, participando en la proclamación de las lecturas y en la oración de los fieles, elaborando moniciones e incluso, llegado el caso, ayudando en la distribución de la eucaristía.

Es indudable que, en todo este proceso de enriquecimiento, ha tenido una importancia capital la utilización de las lenguas vivas. Ello ha propiciado el uso de un lenguaje menos encorsetado y convencional, dando lugar a una forma de expresión más trasparente, más cercano, más familiar y más directa. La proclamación de la palabra de Dios, abundantemente enriquecida y seleccionada, acompañada con frecuencia por una breve homilía del celebrante, ha constituido y está constituyendo en la actualidad una importante fuente de riqueza espiritual.

Tengo el convencimiento de que, en la Iglesia actual, estas asambleas de monjes y monjas, de religiosos y religiosas, constituyen un importante fermento de renovación litúrgica, una llamada a la vivencia litúrgica y un gozoso motivo de esperanza.

7. Asambleas multitudinarias

Las hemos visto con frecuencia durante estos últimos años en la televisión con motivo de los nu-

merosos viajes pastorales de los últimos papas. Algunos, incluso, habrán tenido la oportunidad de participar en celebraciones multitudinarias en Roma, o en Lourdes, o en ocasiones especiales. Se trata de celebraciones masivas, en las que la asamblea celebrante está constituida por una verdadera muchedumbre de fieles. No son muy frecuentes. Aunque, dada la significación carismática y emocional del papa, siempre se trata de experiencias importantes, inolvidables, que permanecen vivas en el recuerdo.

No voy a hacer la apología de este tipo de macrocelebraciones o macroasambleas. Sobre todo por el talante ideologizado de tales concentraciones, por la manipulación mental y espiritual a que se ven sometidos los adictos a estos acontecimientos, por la veneración obsesiva y, a mi juicio, desproporcionada con que se rodea a la figura del papa. Son ingredientes que confieren a estas celebraciones papales un colorido peculiar inconfundible. Y, por supuesto, vulnerable.

Por otra parte, hay que señalar también, como aspecto negativo, el clima de despersonalización que marca necesariamente estas magnas concentraciones. Es tan gigantesco el espacio y tan sorprendentemente numerosa y masiva la muchedumbre congregada que uno debe sentirse irremediablemente perdido en esa baraúnda humana, algo así como una gota de agua en medio del océano. Las distancias son tan inmensas y descomunales que cualquier intento de comunicación con la asamblea, a pesar de las megafonías, queda completamente desfigurado. En todo ello hay que advertir, dada la gigantesca magnitud de la asamblea y de los espacios, una lamentable situación deshumanizadora.

Sin embargo, hay un punto que a mi juicio debe ser interpretado en clave positiva. Sin querer con ello justificar los aspectos negativos señalados, debo reconocer que estas magnas celebraciones apuntan con mayor agudeza hacia el carácter uni-

versal de la eucaristía. Ésta contiene siempre una potente llamada a la reunión universal, sin límites y sin fronteras, ni de espacio ni de tiempo. Toda eucaristía es una llamada universal a la reconciliación. Nadie queda excluido. El pequeño grupo o la pequeña asamblea es sólo una exigencia ocasional motivada por los condicionamientos históricos de cultura, o de lengua, o de espacio. Pero el ideal es otro. Nadie debiera estar excluido de la gran asamblea eucarística. Todos los seres del cielo y de la tierra están convocados a formar parte de la gran asamblea cósmica.

Resumiendo: ningún tipo de asamblea expresa mejor y con mayor fuerza la dimensión universal y cósmica de la eucaristía que las grandes asambleas eucarísticas.

8. De las misas solitarias a las concelebraciones masivas

Sea cual sea el tipo de asamblea, lo que nadie pone hoy en duda, a estas alturas del posconcilio, es que no es comprensible una celebración eucarística sin asamblea. Sin embargo, esta afirmación tan rotunda y elemental no hubiera podido formularla hace treinta años.

Quienes hemos vivido años atrás, antes de la reforma litúrgica conciliar, por supuesto, en comunidades o colegios en los que convivían numerosos sacerdotes, asistíamos todas las mañanas a un espectáculo singular cuando, normalmente por turnos, docenas de sacerdotes se aprestaban a *decir misa* en pequeñas capillas, generalmente improvisadas, ante altares diminutos y mirando a la pared. En esas circunstancias, nadie contestaba a los saludos e invitaciones de los celebrantes ni escuchaba sus lecturas. La asamblea era inexistente o, como algunos insinúan, una ficción jurídica. Pablo VI, no obstante, en su encíclica *Mysterium fidei*, afirma que «cualquier misa, incluso la celebrada en priva-

do por el sacerdote, es siempre acción de Cristo y de la Iglesia»².

Este tipo de misas privadas, celebradas por el sacerdote en solitario, sin asamblea, eran muy frecuentes antes del Concilio. Casi podríamos asegurar que era la forma habitual de celebrar la eucaristía. El problema, que viene de lejos, se remonta a la Edad Media y se presenta estrechamente relacionado con la nueva estructura de las iglesias, en los albores del gótico, cuando, especialmente en las iglesias monásticas y catedrales, se multiplican las capillas laterales con sus altares; en la misma época se desarrolla la costumbre de celebrar misas votivas, dotadas con importantes limosnas, para satisfacer los piadosos deseos de personas particulares; igualmente y por el mismo motivo, los monasterios y abadías, integrados casi en su mayoría por monjes legos o laicos, aparecen entonces saturados de monjes sacerdotes. Éste tema, no obstante, está ampliamente estudiado y no viene a cuento relatar aquí la historia del mismo³.

El problema quedará, en parte, resuelto al instituir el Concilio la práctica de la concelebración, muy conocida en Oriente, aunque prácticamente abandonada en la tradición romana. La intención del Concilio, al restaurarla, era la de poner de relieve, a través de la concelebración, la unidad del sacerdocio⁴ y la de manifestar mejor la estructura eclesial de la asamblea, especialmente cuando es el obispo quien preside rodeado de su presbiterio⁵. Pero en ningún caso entró en los planes del Conci-

² AAS 57, 1965, 761.

³ Remito a la excelente monografía de Otto Nußbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Peter Hanstein, Bonn 1961. Véase también mi escrito «Del Misal de San Pío V al Misal de Pablo VI. La gran aventura del Vaticano» II, *Teología Espiritual*, XXXIX/117 (1995) 299-338

⁴ *Sacrosanctum Concilium*, 57.

⁵ *Ordenación General del Misal Romano*, 74.

lio resolver el problema de las misas privadas, tal como venía planteándose desde hacía tiempo en las comunidades sacerdotales. De hecho el Concilio no aprobó la práctica de la concelebración para que ésta pudiera ponerse en uso de forma indiscriminada, sino para que se pudiera realizar sólo en circunstancias especiales bien determinadas.

12 PERFIL DE LA ASAMBLEA SEGÚN EL VATICANO II

Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es «sacramento de unidad», es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual.

Sacrosanctum Concilium, 26.

El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles. Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral; persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros.

Sacrosanctum Concilium, 41.

La práctica posterior, a mi juicio, ha desatendido las intenciones del Concilio y ha establecido un trato abusivo de una forma de celebración que, en principio, estaba reservada a ocasiones muy especiales. De hecho, en la realidad, la concelebración se ha convertido en una forma de solem-

nización de determinados actos o fiestas. Hay, por otra parte, concelebraciones masivas, mastodónticas, que desdibujan completamente el sentido original que las justifica y ofrecen una imagen, por no decir espectáculo, realmente deplorable. Para describirlo me limito a citar unas palabras de un destacado liturgista del que uno no sabe si admirar más su competencia o la mesura de sus palabras. Dice refiriéndose a las concelebraciones: «No es necesario cargar las tintas de intención crítica para descubrir los aspectos penosos de bastantes de estos espectáculos. Un presbiterio abarrotado de presbíteros de edad avanzada, tan llenos de achaques como de méritos, revestidos de los ornamentos más variados de colores, hechuras y formas, expuestos como un retablo no precisamente venera-

ble ante la asamblea de los fieles, recitando atropelladamente un texto difícilmente inteligible»⁶.

Para concluir este punto debo añadir que, en general, este tipo de concelebraciones, en vez de resaltar la unidad del sacerdocio, lo que ofrecen es una visión acentuadamente clerical de nuestras asambleas y, lo que es más grave, de nuestra Iglesia. Por otra parte, uno se pregunta si no sería más razonable que esos grupos de presbíteros que se concentran en las concelebraciones no harían mejor en renunciar a esa especie de «presidencia» colegiada, que no tiene ningún sentido, y asistir a la celebración como simples miembros del pueblo de Dios, formando parte de la asamblea junto con los fieles.

⁶Juan Martín Velasco, «Demasiada concelebración», *Misa Dominical*, año XXX, n.º 12, 52.

La asamblea y la iglesia

El panorama pastoral no es muy halagüeño. La tipología de la asamblea, con sus múltiples formas y realizaciones concretas, ofrece un mapa complejo que se presta, sin duda, a importantes críticas. Si la asamblea debe ser una plasmación de la Iglesia, algo así como el espejo en el que la realidad eclesial se refleja y se proyecta, hay que reconocer que el resultado es francamente deplorable. El modelo de Iglesia que se vislumbra desde las múltiples y variadas asambleas que hemos descrito resulta poco alentador; excesivamente clerical, alejada del pueblo, encerrada en sí misma, despersonalizada, poco inmersa en la realidad cultural circundante, masificada, etc.

Sin embargo, no podemos sucumbir ante los problemas. Hay que reconocerlos y afrontarlos. Es lo que pretendemos hacer desde aquí. Para ello es imprescindible dibujar un tipo de asamblea cabal, satisfactorio, que nos sirva de modelo o punto de referencia en el momento de formular nuestras críticas y de emprender nuevos caminos. El modelo de asamblea hay que diseñarlo sin perder de vista la estrecha relación que vincula la asamblea con la Iglesia. Sin ser dos conceptos idénticos, mantienen entre ellos una relación tan estrecha que no es posible entender el uno sin el otro. Éste es precisamente el tema que va a centrar nuestro interés en este capítulo.

1. Aclaraciones terminológicas

El intento de aclarar el término *asamblea* puede parecer excesivamente académico. Sin embargo, me parece imprescindible hacerlo si deseamos llamar a las cosas por su nombre y si no nos queremos perder en una selva de malentendidos y equívocos. La palabra *asamblea* traduce la expresión latina *ecclesia* y la griega *ekklesia*. Ambas son una versión de la palabra hebrea *Qahal*, o *Qahal Yahvé*. Los LXX, cuando en hebreo aparece la palabra *Qahal* la traducen en griego habitualmente por *ekklesia*. Así aparece en un centenar de ocasiones. Otras veces, sin embargo, la palabra *Qahal* se traduce por *synagogé*. En todo caso, lo cierto es que siempre que aparece *ekklesia* en los LXX, el correspondiente vocablo hebreo es *Qahal*. ¿Qué significa *Qahal*? Esta palabra «designa la convocatoria para una asamblea y el acto de reunirse. La mejor manera de traducirla sería como *llamamiento*. En ocasiones significa toda la comunidad del pueblo. En el Deuteronomio el *qahal* designa, sobre todo, la comunidad reunida ante el Sinaí para concertar la alianza. (...) Por consiguiente *qahal*, junto a ese carácter de llamamiento especial, solemne, posee también a veces un elemento religioso y significa sencillamente *asamblea general del pueblo*»¹.

¹ Lothar Coenen, «Iglesia», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. II,

La palabra *ekklesia*, que está prácticamente ausente de los evangelios, aparece en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas. La significación literal inmediata del término sería *llamamiento, leva, reunión, comunidad, iglesia*. Es indudable que la palabra ha sufrido un importante proceso de evolución semántica. En su acepción más antigua y original, la que más se acerca al correspondiente *qahal* hebreo, *ekklesia* haría referencia a la comunidad del pueblo de Dios convocada y reunida para celebrar la liturgia.

Ése es, sin duda, el sentido que posee para nosotros la palabra *asamblea*. No es, sin más, la *Iglesia*, tal y como venimos interpretando habitualmente este término; esto es, como comunidad del Pueblo de Dios extendida en el mundo, manifestada y hecha visible en las comunidades locales. *Asamblea*, en cambio, es la reunión de la Iglesia, del Pueblo de Dios, convocado por la palabra del Señor, en un lugar concreto y en un momento preciso para celebrar los misterios del culto. Ésta sería una aproximación al concepto de *asamblea* en relación con el concepto de *Iglesia*².

2. Espejo de la Iglesia

Puestos a iniciar una aproximación al concepto de *asamblea* desde una perspectiva teológica lo primero que cabe señalar es su referencia a la *Iglesia*. Ya se dijo que el sujeto a quien corresponde actuar en las celebraciones litúrgicas y a quien se atribuyen

las acciones de culto es la *Iglesia*. Y eso porque es ella, la *Iglesia*, la que de modo directo y formal participa del sacerdocio de Cristo. En ella y a través de sus acciones litúrgicas se hace presente y actúa Cristo sacerdote. O, dicho de otro modo, el sacerdocio de Cristo se actualiza de modo formal y directo en la *Iglesia* y sólo en ella.

La *Iglesia* es pues el sujeto al que se atribuyen las acciones del culto. Ahora bien, cuando ésta se reúne para celebrar la liturgia ya no se denomina, sin más, *Iglesia* sino *asamblea*. La *asamblea* es, por otra parte, la *Iglesia* convocada y reunida. Este razonamiento, simple y elemental, nos lleva de la mano a tomar conciencia de que la *asamblea* litúrgica, ese grupo de fieles reunidos en una *iglesia* cualquiera para celebrar la eucaristía o cualquier otro sacramento, son el reflejo y la expresión de la *Iglesia*. Ésta se encarna y actualiza en la *asamblea*; en ella se hace realidad visible y encarnada; en ella y a través de ella se proyecta en el mundo. Por eso la *asamblea* es el espejo de la *Iglesia*.

Esto se expresa magníficamente en las anotaciones que preceden a la nueva edición del Misal Romano: «En una *iglesia* local corresponde evidentemente el primer puesto, por su significado, a la Misa presidida por el Obispo, rodeado de todo su presbiterio y ministros, y en la que el pueblo santo de Dios participa plena y activamente. Ya que es en ésta donde se realiza la principal manifestación de la *Iglesia*. Préstese también una gran importancia a la Misa que se celebra con una determinada comunidad, sobre todo con la comunidad parroquial, puesto que representa a la *Iglesia* universal establecida en el tiempo y lugar, sobre todo en la celebración comunitaria del domingo»³.

No obstante, para ser exactos, debemos introducir una matización ya que, si bien es cierto que la

Sígueme, Salamanca 1980, 323; Pere Tena, «Iglesia-Asamblea. Una nueva aportación teológica», *Phase* 28/167 (1988) 415-436; íd., *La palabra ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Casulleras, Barcelona 1958; José Manuel Bernal, «"Familia" en las oraciones del Misal Romano», *Levántinas* (Valencia) 41/104 (1960) 30-42.

² Para clarificar las relaciones, afinidades y distanciamientos entre el concepto de *iglesia* y el de *comunidad*, véanse las oportunas observaciones de Dionisio Borobio, «Comunidad eclesial y misterios», *Phase* 38 (1998) 461-486.

³ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 74-75.

asamblea es el espejo y la manifestación de la Iglesia, no es ni el único espejo ni la única manifestación. De hecho los textos citados, para matizar lo dicho, utilizan las expresiones *principal manifestación* y *sobre todo*. Con ello se deja entrever que la Iglesia también se manifiesta y expresa de otros modos y a través de otras mediaciones. En concreto, la acción caritativa de los cristianos, comprometidos en la causa de los pobres, expresa con toda su fuerza el corazón de una Iglesia que se siente solidaria con los pobres y comprometida en la lucha por la justicia.

13 PRESENCIA DE CRISTO EN LA ASAMBLEA

En la misa o cena del Señor el pueblo de Dios es congregado, bajo la presidencia del sacerdote, que actúa en la persona de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa Iglesia, aquella promesa de Cristo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,20). Pues en la celebración de la misa, en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz, Cristo está realmente presente en la misma asamblea congregada en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra y ciertamente de una manera sustancial y permanente en las especies eucarísticas.

Ordenación General del Misal Romano [1969], 7.

3. Comunidad convocada

Éste es uno de los aspectos que, de forma más especial, caracterizan el perfil de la asamblea. Quienes se reúnen para celebrar la eucaristía un domingo cualquiera, en una iglesia cualquiera, de pueblo o de ciudad, no lo hacen por propia iniciativa, sin más. No es una decisión autónoma, tomada por los componentes de la comunidad. Siempre es Dios quien convoca a su pueblo. Es su palabra.

Es la fuerza de su Espíritu la que congrega y reúne la asamblea.

En ese sentido, la comunidad reunida para celebrar los misterios es una comunidad de convocados. Los israelitas, en efecto, tienen conciencia de que no forman la asamblea por su propio impulso sino, más bien, por una iniciativa de Dios que convoca, que reúne. Por eso, como hemos dicho antes, la palabra *qahal*, con la que se designa a la asamblea de Israel, significa propiamente *convocatoria*, *llamamiento*. Eso es lo que define de forma específica a la asamblea: el hecho de haber sido convocada por Dios y reunida en su nombre.

En la raíz de esta reflexión hay que situar el indiscutible componente de gratuidad que penetra por dentro las relaciones entre Dios y el hombre, entre Dios y la comunidad. Es siempre Dios quien toma la iniciativa y quien lleva adelante la acción. La aportación del hombre hay que interpretarla en términos de respuesta, de correspondencia. Todo esto nos obliga además, ya desde el principio, a interpretar todo este conjunto de realidades a las que me estoy refiriendo –comunidad-asamblea-ministerios-servicios-símbolos-gestos, etc.– no en clave sociológica o antropológica sino como auténticas realidades de fe. Al tratar los temas litúrgicos, sobre todo desde la teología, no hay que perder de vista que nos movemos en un mundo en el que la acción de Dios y la posible respuesta del hombre nos remiten a puntos de vista y criterios que solo son asumibles desde la fe en Jesús.

Por todo ello, la reunión de la Iglesia en asamblea, más que como una decisión autónoma de la comunidad o como un hecho social, hay que verla como el fruto de la acción gratuita y libre de Dios que actúa de manera invisible pero real.

4. Comunidad reunida

El concepto de *reunión* es complementario al de *convocatoria*. Dios convoca para reunir. La reunión es el objeto inmediato de la convocatoria.

Al decir estas cosas no quiero caer en una especie de borrachera conceptual o verbalista. Lo que pretendo es aclarar ideas y ofrecer criterios razonables de comportamiento. Porque estoy convencido de que muchas actitudes y prácticas pastorales equivocadas lo son precisamente por falta de criterios claros, correctos. Espero pues que estas reflexiones, a veces quizás excesivamente académicas o abstractas, ayuden a que cada uno vaya creándose su propio esquema de valores.

Volvemos de nuevo al tema de la asamblea. Es una asamblea de convocados, reunidos en el nombre del Señor. Si están reunidos es porque previamente, en su origen, vivían dispersos, separados, distantes. La palabra de Dios, por tanto, en una primera instancia convoca y reúne. Es decir, crea comunidad. Porque la reunión deriva en la configuración de la comunidad. Así de claro lo veía ya en el siglo II San Justino Mártir cuando, al describir la asamblea dominical, inicia así su narración: «El día llamado del sol se tiene una reunión en un lugar determinado a la que acuden gentes que viven en las ciudades o en los campos»⁴. Esta observación estaría en la línea de lo acaecido en Jerusalén el día de Pentecostés cuando los apóstoles, impulsados por el Espíritu Santo e inspirados por él, al hablar a la gente, todos los que se congregaron en torno suyo para escucharles les entendían perfectamente como si hablaran en su propia lengua. Eran gentes procedentes de varias partes del mundo: de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, Libia, etc. (Hch 2,1-13). Todos se sintieron reunidos en torno a los apóstoles. A pesar de proceder de naciones y países diferentes, y a pesar de hablar lenguas distintas, todos experimentaron con estupor cómo se venían abajo todas las barreras lingüísticas y cómo se sentían unidos en torno a la palabra de los apóstoles.

⁴ *Apología I*, 67: Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* [siglo II] BAC, Madrid 1954, 258.

De la dispersión a la reunión. De la reunión a la comunidad. Quiere esto decir que la Iglesia no tiene por qué hacer coincidir sus asambleas y comunidades con colectivos previamente hermanados y aglutinados. La comunidad cristiana no se construye necesariamente a partir de comunidades de base preexistentes. Mas bien hay que decir lo contrario. La dinámica de la Iglesia, en su acción evangelizadora, actúa impulsada por una dinámica distinta: es decir, la palabra evangelizadora llama a los dispersos, a los que viven separados o enfrentados, para reunirlos, congregándolos en una comunidad de hermanos a través de un proceso de conversión, reconciliación y pacificación.

5. Comunidad creyente

Este punto aborda una exigencia fundamental que define en su raíz a la comunidad cristiana reunida en asamblea. Para entenderlo podemos remontarnos al primer anuncio de la buena noticia, al mensaje misionero pronunciado por los apóstoles en la mañana de Pentecostés (Hch 2,1-13). Ésa fue sin duda la primera llamada, la primera convocatoria pronunciada por Dios a través de sus mensajeros, los apóstoles. La fuerza testimonial de esa primera llamada suscitará la respuesta de fe de los oyentes y dará paso a la primera comunidad de discípulos cuyo estilo de vida lo resume Lucas (Hch 2,42): «Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles (*didaskalía*), a la comunión (*koinonía*), a la fracción del pan (se refiere a la eucaristía) y a las oraciones».

Los eclesiólogos y pastoralistas tienen claro que el objetivo propio de la predicación misionera o evangelización es suscitar la fe en el corazón de los oyentes y, al mismo tiempo, crear una comunidad de creyentes. Es el primer nivel de comunidad. El más elemental, pero también el más fundamental. No hay comunidad cristiana que previamente no sea una comunidad creyente. Y, con mayor razón,

no hay, no puede haber, una comunidad que se reúna en asamblea para celebrar los misterios que no sea, ante todo y por encima de todo, una comunidad creyente.

¿Qué quiero decir cuando hablo de comunidad creyente? Creyentes son los que han escuchado el anuncio de Jesús y su mensaje; quienes han prestado un sí de adhesión, incondicional y libre, a la persona y al mensaje de Jesús. El creyente, como venimos diciendo desde la teología hace ya bastante tiempo, no es simplemente una persona que acepta ideas o cree en dogmas. El creyente es un comprometido con Jesús y con su causa. El creyente, a través de un proceso de conversión, se siente identificado con el proyecto de vida que emana del evangelio, con el programa de las bienaventuranzas.

Esta adhesión a Jesús por la fe es y supone un acto personal, libre y responsable. Cada uno lo asume desde la profundidad de su conciencia personal. Pero esto no merma un ápice la dimensión comunitaria de la fe. Porque ésta, sin dejar de ser fruto de un acto personal, se vive y desarrolla en comunidad, crece y se purifica en comunidad, se celebra en comunidad. Porque, en última instancia, toda liturgia cristiana es una celebración de la fe.

En este sentido, los mayores desbarajustes y los más graves problemas de incoherencia son provocados, como ya he insinuado en el capítulo anterior, cuando una asamblea está integrada en su mayoría por personas que ni lo son ni se sienten creyentes. Este hecho da lugar a situaciones absurdas, por no decir grotescas. Porque es de todo punto incongruente, insensato, celebrar los misterios del Señor, el misterio del agua bautismal, por ejemplo, o el misterio del pan y del vino en el banquete de la eucaristía ante un colectivo que no ha sido iniciado mediante una catequesis adecuada, que no se ha sometido a un proceso de formación cristiana para conocer el mensaje de Jesús o, sobre todo, que ni conoce a Jesús ni cree en él. Es urgente, si queremos sanar en su raíz nuestra liturgia, que

los pastores se den cuenta de que las celebraciones no son un juego convencional, superficial, que se presta a toda clase de manipulaciones, adulteraciones y cambalaches. Un primer paso que dar es precisamente éste: el compromiso serio de sanear por dentro nuestras asambleas celebrativas, garantizando por todos los medios su condición de creyentes.

6. Comunidad pecadora

Forma parte de la íntima tensión dialéctica que caracteriza al ser y a la vida de la Iglesia, comunidad santa, pero llamada permanentemente a un serio proceso de purificación y de reforma. Así es también la asamblea. Una comunidad de creyentes, una comunidad de convertidos; pero también una comunidad de pecadores.

Así lo entendió el Concilio, al reformar la liturgia de la misa, cuando instituyó el acto penitencial con que comienza la celebración. Este acto penitencial no es, como algunos pretenden, una especie de atrio de purificación por el que tiene que pasar la asamblea antes de introducirse en el *sancta sanctorum* de la celebración eucarística. Eso pensaban los medievales, llevados de un cierto purismo convencional que a veces rayó en auténticos escrúpulos obsesivos en lo concerniente a las disposiciones para recibir la eucaristía. Éstos, pues, los medievales, introdujeron la práctica de recitar tres veces en la misa el *Yo pecador* o «Confiteor Deo»: al principio, antes del ofertorio y antes de la comunión, seguido de la absolución del sacerdote⁵. A través de esta práctica lo que se pretendía, precisamente, era garantizar y asegurar a toda costa la pureza inmaculada de alma antes de participar en la ofrenda sacrificial o de acercarse a la comunión.

⁵J. A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1953, 386-402, 622-624, 1080-1082.

En todo caso, respecto al acto penitencial con que comienza actualmente la misa, hay que descartar cualquier interpretación sacramental, en el sentido más pleno de la palabra. El acto penitencial de la misa no es una especie de celebración penitencial de vía estrecha, ni mucho menos un sucedáneo del sacramento de la penitencia. ¿Qué sentido tiene pues este rito con el que comienza la misa actual? A mi juicio, se trata del reconocimiento comunitario de que la asamblea reunida para la eucaristía es una comunidad de pecadores, de hombres y mujeres frágiles, sometidos a las miserias y limitaciones que aquejan a la naturaleza humana y a la existencia del hombre en el mundo. Hombres pecadores sí, pero decididos a hacer frente a las insinuaciones del mal, decididos a luchar por permanecer fieles a su compromiso bautismal.

Es así, con este convencimiento humilde de la propia fragilidad y miseria, como la comunidad inicia y se adentra en la celebración del misterio. Es así como se presenta ante Dios, con las manos abiertas y menesterosas, solicitando misericordia y perdón. Es así, en definitiva, como la eucaristía se convierte en un sacramento que purifica y reconcilia. Es así, en fin, como el vino del banquete se convierte de verdad en el misterio de la sangre derramada y de la vida entregada para la remisión de los pecados.

7. Comunidad encarnada

El enunciado de este punto puede resultar un tanto bizantino. Algo así como la formulación de un tema sumamente abstracto y de escaso interés para la realidad de la vida. Sin embargo, debo decir que no es así. La condición de comunidad encarnada e histórica –viene a ser lo mismo– es la clave para poder interpretar y entender infinidad de fenómenos o aspectos que rodean y condicionan a la asamblea. También la clave para poder dar solución a numerosos problemas.

Por ser una comunidad encarnada, el perfil de la asamblea litúrgica ha de ser necesariamente plural, diverso, pluriforme. Las asambleas ni son ni pueden ser iguales. Porque hay infinidad de ingredientes culturales e históricos que las marcan, dándoles un colorido y unas peculiaridades específicas propias y determinantes. Entre estos ingredientes está la lengua. En este sentido es evidente que el uso de lenguas distintas nos obliga a constituir asambleas diversas. Además de la lengua, entran igualmente en juego factores sociológicos y culturales diferenciadores, como el arte, la música, la educación, el entorno social, las formas de expresión, la sensibilidad, la edad, etc. Todo esto nos obliga a reconocer que, aún sintiendo la honda necesidad de romper barreras y aspirando a crear asambleas abiertas y universales, los condicionamientos culturales e históricos nos obligan a aceptar asambleas diferenciadas y plurales.

Así lo entendió la Iglesia primitiva al aceptar una gran variedad de familias y tradiciones litúrgicas, tanto en oriente como en occidente. De este modo quedó patente, desde los primeros siglos, que las exigencias culturales e históricas situaban a la Iglesia, a las comunidades cristianas, en el centro de una permanente tensión dialéctica que las obligaba a salvar la unidad dentro de la diversidad, y a aceptar la diversidad y pluralidad sin lesionar las exigencias de la unidad.

Quizás debiéramos replantear aquí el fenómeno de las asambleas homogéneas y de pequeños grupos. Probablemente la referencia a la dimensión histórica de la asamblea y su condición de comunidad encarnada debiera flexibilizar nuestros planteamientos, aceptando esos fenómenos con comprensión y estudiando la forma de salir al paso de los problemas que plantean. Ese tipo de asambleas reducidas a grupos pequeños o de carácter homogéneo deben entenderse, no como una fórmula ideal, sino como una solución de emergencia.

Uno de los problemas más agudos que se plantean a este propósito es el de la comunicación, el

de las posibilidades de expresión. Solo en un entorno cultural homogéneo es posible asegurar formas comunes de expresión y de comprensión. Esto es de capital importancia en el marco de las celebraciones litúrgicas donde la comunicación es una exigencia primordial y donde el lenguaje simbólico, totalmente vinculado al entorno cultural, tiene una importancia relevante. Si las claves de comprensión no son comunes a todos los miembros de la asamblea, si el lenguaje no es común y si la expresión simbólica tampoco es compartida por todos de modo homogéneo, la asamblea podrá acabar en una jaula de locos y la armonía comunitaria en un caos monumental.

Ni basta decir, por otra parte, como pretenden algunos de forma un tanto simplista, que, aunque se den diferencias culturales o de otro tipo en el seno de la asamblea, siempre existe algo que nos une íntimamente y nos identifica: la fe en Jesús y el compromiso con su mensaje. Ciertamente, así es. Pero, como ocurre en ocasiones semejantes, eso es decir todo y no decir nada. O, como decían nuestros maestros, *quod nimis probat, nihil probat*. Porque la fe, para existir, necesita de unos cauces de expresión; y esos cauces aparecen profundamente condicionados por factores históricos y culturales diversos. La fe es una e invariable; pero los modos de expresarse son relativos, cambiantes y múltiples. Por tanto el problema que venimos planteando persiste en los términos expuestos.

8. Comunidad sacerdotal

Cuando nos asomamos a las páginas del Nuevo Testamento quedamos sorprendidos al comprobar que nunca se llama sacerdotes a los responsables y líderes de las comunidades cristianas. Hay una gran multiplicidad de ministerios: apóstoles, profetas, doctores, etc. Pero nunca a nadie se le llama sacerdote. Sólo se habla de sacerdotes cuando se trata de los del Antiguo Testamento.

En el Nuevo Testamento sólo hay un sacerdocio, un solo y único sacerdote, un solo Mediador: Jesús. Así se declara de forma rotunda y decisiva en la carta a los Hebreos. Él, Jesús, es el «sumo sacerdote» (8,1), el «gran sacerdote» (10,19.21), el «sumo sacerdote grande» (4,14). Su sacerdocio lo ejerce Jesús, no principalmente de forma ritual, mediante gestos y ceremonias, sino mediante la entrega definitiva y dramática de su vida para la vida del mundo. Este sacerdocio, por otra parte, no implica para Jesús un talante sagrado de separación y alejamiento del mundo, de segregación de lo profano, sino todo lo contrario. En virtud de su sacerdocio Jesús se ha hecho semejante a nosotros, uno de tantos, como canta el himno de la carta a los Filipenses, y ha asumido toda nuestra flaqueza y debilidad (Heb 5,1-4). La entrega definitiva y total de su vida en la cruz quedó sellada para siempre en el gesto ritual de la cena mediante los símbolos del pan y del vino, expresiones vivas de la sangre derramada a raudales y de la vida entregada sin fisuras.

Como se desprende de unas palabras recogidas en la primera carta de Pedro, este sacerdocio de Cristo es participado y ejercido por toda la Iglesia: «Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida, preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (1 Pe 2,4-5). Y un poco más adelante, evocando un famoso texto del Éxodo, afirma de manera más clara: «Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido» (1 Pe 2,9).

Todo este contenido doctrinal ha sido recogido por la teología al hablar del sacerdocio de los fieles y lo ha vinculado a la celebración del bautismo, sobre todo al momento de la unción con el crisma en la frente por la cual el bautizado se hace partícipe del sacerdocio de Cristo. Sin embargo, resulta más chocante aceptar y tomar conciencia de que, en reali-

dad, quien de forma directa y plena participa del sacerdocio de Cristo es la Iglesia, el pueblo de Dios.

La asamblea, reunida para celebrar la liturgia y presidida por quienes actúan en ella *in persona Christi*, se presenta como comunidad sacerdotal. Ella ejerce y actualiza el sacerdocio eterno y único de Jesucristo precisamente en virtud de su condición sacerdotal. Por ese motivo la asamblea es quien, de forma plena y directa, se responsabiliza de la celebración. Ella es el sujeto primario de la liturgia: por ser una asamblea sacerdotal. Por eso ella, a través de la voz del ministro, se dirige al Padre en la oración y eleva sus alabanzas y acción de gracias; por eso realiza la oblación y participa en la eucaristía. Las acciones del sacerdote, que hace las veces de Cristo-Cabeza en la asamblea, deben interpretarse, no obstante, como un servicio a la comunidad del Pueblo de Dios.

9. Comunidad fraterna

Los fieles reunidos en asamblea constituyen, sin duda, una comunidad de hermanos. Lo voy a decir de forma más clara: Todo el conjunto de la asamblea, incluidos quienes la presiden y los que la sirven a través de los distintos ministerios, constituyen una comunidad fraterna. Y esta afirmación no contradice la configuración jerárquica de la misma. Si entendemos el concepto de jerarquía no en clave de privilegio y poder sino en términos de servicio.

La condición fraterna de la asamblea se verifica y avala desde muchas vertientes. Lo mismo que la de la Iglesia. Fundamentalmente hay que apuntar hacia la gran revelación de Jesús cuyo núcleo esencial se concentra en el descubrimiento de la paternidad de Dios. Dios es nuestro Padre, nuestro *Abba*, y así nos lo ha hecho llamar en la oración que nos enseñó. Dios es un Padre que nos ama con amor entrañable. La prueba definitiva de ese amor de Dios ha quedado plasmada en la entrega de su propio Hijo, Jesús, a la muerte para rescate de muchos.

Desde el reconocimiento de Dios como Padre surge en la conciencia de los discípulos de Jesús, en la conciencia de la comunidad cristiana, el convencimiento profundo de que quienes la constituyen no son, sin más, un grupo de amigos o de simpatizantes sino una comunidad de hermanos. Por eso, como repetirán abundantemente los textos de oración en la Iglesia, quienes están reunidos para celebrar los misterios del culto constituyen una verdadera *familia*. Una familia de hermanos.

Esta toma de conciencia implica el reconocimiento de que entre los miembros de la asamblea circula una profunda y misteriosa corriente vital que los une entre sí y los vincula al Señor Jesús, el hermano mayor. Aquí deberíamos evocar la imagen de la vid y los sarmientos transmitida por Juan en su evangelio (Jn 15,5-7). Jesús es la vid y sus discípulos son los sarmientos. Una sabiduría vital, que emana de la vid, los une y vivifica. O la imagen del cuerpo, traída a colación por Pablo (1 Cor 12,12-30). Aparte de las importantes derivaciones que se desprenden de esta imagen referentes a la pluralidad de miembros y de carismas, yo quiero subrayar aquí la vitalidad de todos los miembros del cuerpo por su vinculación a la cabeza. En efecto, Cristo es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia. En la medida en que permanecemos unidos a la cabeza, los creyentes somos miembros vivos de ese cuerpo. La asamblea litúrgica es una expresión viva y actualizada de esa sugestiva imagen.

Dentro de la brevedad de estos apuntes queda aún pendiente una leve referencia al hecho importante de que es precisamente en la eucaristía, al compartir juntos el cuerpo y la sangre del Señor, después de habernos reconocido hermanos en el abrazo de paz, cuando la comunidad de hermanos queda más afianzada y consolidada. Por la fuerza del Espíritu, quienes comen el cuerpo del Señor en la eucaristía, se convierten precisamente en el cuerpo eclesial del Señor Jesús. Los creyentes somos el cuerpo de Cristo porque comemos ese mismo cuerpo.

10. Comunidad escatológica

La dimensión escatológica de la comunidad cristiana y, por tanto, de la asamblea litúrgica no es un referente que suscite hoy grandes entusiasmos. En la actualidad la gente es mucho más sensible a las exigencias de encarnación en el mundo, de presencia en la historia y de compromiso solidario por la justicia. Las referencias a su dimensión escatológica tienen hoy mala prensa; siembran en nosotros un cierto recelo ante el peligro de caer de nuevo en aquellas liturgias que nosotros tachábamos ya, antes del Concilio, de angelistas y desencarnadas.

Sin embargo, a pesar de todo, hay que hacer una apuesta por el perfil escatológico de la asamblea. Y no se piense, por otra parte, que ello implica una contradicción con lo que dije anteriormente al referirme a la asamblea como comunidad encarnada. Ambos aspectos son propios de la Iglesia y de la asamblea. Ambos aspectos la definen y nos la presentan envuelta en ese halo de misterio y de aparente contradicción. La Iglesia, como sabemos, vive inmersa en el mundo, sumergida en la potente tensión dialéctica del «ya pero todavía no», tan socorrido por los teólogos.

El Concilio, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (n.º 8), afirma con toda claridad esta dimensión escatológica de la liturgia: «En la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial, que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios...». Dejando de lado el lenguaje un tanto arcano y altamente sublime que utiliza el Concilio, es importante anotar aquí que la asamblea, especialmente cuando celebra la eucaristía, está expresando a través de los símbolos, el mundo nuevo de paz y de reconciliación fraterna diseñado en la resurrección de Jesús e inaugurado por él en su pascua. La celebración litúrgica permite a la asamblea experimentar, ya en este mundo, y anunciar los perfiles y el contenido de la humanidad nueva, del mundo

nuevo regenerado en la pascua, del cielo nuevo y de la tierra nueva. La celebración cultual y la asamblea se convierten de este modo en signos sacramentales de la nueva creación⁶.

Es así como se hace patente en el culto y en la asamblea litúrgica la gran utopía del Reino. Esta experiencia del futuro, por otra parte, permite a la comunidad reunida en asamblea, tomar conciencia de la enorme distancia que media entre la bienaventuranza del Reino, experimentada a través de los símbolos cultuales, y la crudeza de la vida presente marcada por el pecado y por la injusticia de los hombres. Ahí arranca, desde la experiencia cultual del futuro, la urgencia de luchar por la transformación del presente mediante la denuncia profética y el compromiso solidario por la justicia. De este modo la asamblea litúrgica se convierte en comunidad profética y se proyecta en el mundo a través del compromiso. Éste sería el modo de salir al paso del posible riesgo de angelismo desencarnado y de salvar el perfil escatológico de la asamblea.

11. ¿Es posible celebrar sin asamblea?

Después de lo dicho hasta aquí parece obvio que una celebración litúrgica es inconcebible sin asamblea. No hay celebración sin asamblea. Esto, que se reconoce sin titubeos en el ámbito de la teoría, hace aguas enseguida, en cuanto descendemos al terreno de la práctica. No siempre se respeta este principio y, en más de una ocasión, se recurre a los subterfugios y a los juegos de palabras para justificar la ausencia de asamblea.

Con referencia a la eucaristía me parece importante anotar que, a partir de la reforma litúrgica conciliar, se ha operado una cierta mayor sensibilidad a este respecto. Hasta la reforma del Concilio

⁶ Este tema lo he tratado monográficamente en *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004.

las rúbricas que detallaban pormenorizadamente los ritos de la misa tenían como punto de referencia la misa privada; es decir, la misa del sacerdote con el acólito. Jamás se colaba en aquella normativa la más mínima alusión a la asamblea. Ésta había quedado reducida a un ser fantasma. Para acallar los ánimos –o quién sabe si la conciencia– se aseguraba que el acólito representaba y actuaba en nombre de la asamblea. Él era la asamblea. Ya tenemos ahí el primer equívoco. La primera ambigüedad. Ni el monaguillo podía llegar a más, ni la asamblea a menos.

En la actual *Ordenación General del Misal Romano* que ha sustituido en el Misal de Pablo VI a las viejas rúbricas, la misa tipo, la que se utiliza como punto de referencia para describir el desarrollo y la estructura de la eucaristía, es la misa con pueblo. Es decir, la eucaristía en la que, además de la asamblea, están presentes los ministros que actúan en la celebración. Ésta debe ser la manera habitual de celebrar la cena del Señor. Solo en casos excepcionales podrá admitirse la misa sin pueblo. Sin embargo, aún en este caso, en vez de excluir de forma definitiva las misas sin asamblea, la legislación vuelve a sucumbir a la tentación de la ambigüedad. Esta vez es Pablo VI, en su encíclica *Mysterium Fidei*, que ya cité en el capítulo anterior, el que asegura que «cualquier misa, incluso la celebrada en privado por el sacerdote, es siempre «acción de Cristo y de la Iglesia»⁷.

Si observamos otras celebraciones el problema se agudiza aún más. Pensemos en la liturgia de las Horas. También ésta es o implica una celebración; con cantos, lecturas, oraciones, presencia de ministros que actúan o bien para presidir o bien para otros menesteres distintos. Lo que antes se llamó oficio divino ha recuperado en la nueva liturgia su justa dimensión celebrativa. Pero, curiosamente, la gran mayoría de los que están canónicamente obli-

gados a la liturgia de las horas lo hacen, casi por necesidad, a solas.

Pensemos ahora en otro caso aún más escandaloso. Me refiero a la celebración del sacramento de la penitencia o reconciliación. Hasta el Concilio, este sacramento se celebró de forma estrictamente privada. La vieja penitencia canónica, celebrada de forma comunitaria y solemne hasta el siglo VII, fue cayendo en desuso a lo largo de la Edad Media, hasta convertirse en pieza de museo. El Concilio, con buen criterio, a través del grupo de expertos, intentó recuperar para siempre la forma comunitaria de celebrar el sacramento del perdón. Todo ha sido en vano. Un fracaso lamentable y monumental. Se comenzó con miramientos y titubeos, poniendo mil trabas, sobre todo a la modalidad más extrema que preveía confesión genérica de los pecados con absolución general. Las directrices emanadas posteriormente desde Roma para los obispos y Conferencias Episcopales han ido imponiendo, de forma paulatina pero inflexible, criterios regresivos en la pastoral penitencial de modo que, en este momento, nos encontramos en la misma situación de antes del Concilio. En la práctica, excepto raras e importantes excepciones, ha vuelto a imponerse la forma privada de celebrar la penitencia. ¿Dónde está aquí la asamblea? ¿Cómo se salva aquí aquella afirmación solemne, tan ampliamente aireada por el Concilio, de que «las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es sacramento de unidad, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos»⁸?

Volvamos al principio. En teoría, no hay celebración sin asamblea. En la práctica ya no ocurre lo mismo. Entonces, para resolver las anomalías, hay que recurrir a las ambigüedades y a las explicaciones retorcidas. Es decir, el problema queda abierto, sin resolver.

⁷AAS 57, 1965, 761.

⁸*Sacrosanctum Concilium*, 26.

Los servidores de la asamblea

1. Ministerios y asamblea

Antes del Concilio, cuando se planteaba el tema del sacerdocio y de los ministerios en su relación con la asamblea, lo habitual era colocar a los ministros, sobre todo a los sacerdotes, como mediadores entre la asamblea y Dios. Al hablar de los sacerdotes e interpretar su función de cara a la asamblea se les definía como *alter Christus* y se subrayaba, sobre todo, su función mediadora. Los ministros presidían a la asamblea y administraban a los fieles los bienes espirituales de la salvación, pero difícilmente se los consideraba dentro de la asamblea, como integrantes de la misma, sino sobre ella. Este planteamiento estaba ampliamente reflejado en los escritos jurídicos y, sobre todo, en los viejos manuales de teología.

También la estructura de las iglesias resulta altamente elocuente a este respecto. Los coros de canónigos colocados en el centro de la nave de nuestras magníficas catedrales españolas son, por una parte, el exponente más claro de la concepción clerical de la liturgia que ha imperado hasta ahora; y, por otra, son un testimonio patente de que, no solo los ministros sino la totalidad del clero se consideran, no como parte integrante de la asamblea, sino como un grupo privilegiado, aislado y segregado de ella por rejas o balaustradas. Incluso en algunas iglesias nuevas, construidas recientemente y con grandes alardes de modernidad, el presbiterio se ha coloca-

do en las alturas y se presenta marcadamente separado de la asamblea por medio de una suntuosa escalinata. Aquí sí que ha quedado patente la función mediadora del sacerdote, colocado a medio camino entre lo alto del cielo y la humilde asamblea.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II, en su Constitución Dogmática sobre la Iglesia, llamada también *Lumen gentium*, tuvo sumo cuidado al establecer el orden de los capítulos I, II y III. No fue una pura casualidad que colocara primero el capítulo dedicado al Pueblo de Dios (cap. II) y luego, seguido, el dedicado a los ministros, al hablar de la constitución jerárquica de la Iglesia (cap. III). Este orden, según el cual se da la primacía al pueblo de Dios encuadrando dentro del mismo a la jerarquía, es decir, a los ministros, supone una clara toma de posición doctrinal frente a otros posicionamientos teológicos tradicionales¹.

Es pues fundamental atribuir a la asamblea, como tal, la primacía y la prioridad que le corresponde. La asamblea hace presente y actual al pueblo de Dios y, como es obvio, a la Iglesia. Todo lo que es la Iglesia, todo lo que es el pueblo de Dios, queda contenido y como en síntesis concentrada en la

¹ Hervé Legrand, «Ministerios de la Iglesia local», en *Iniciación a la práctica de la teología* III, Dogmática 2, Cristiandad, Madrid 1985, 185-186; Rufino Velasco, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992, 239-251.

asamblea litúrgica. Por eso dije en el capítulo anterior que la asamblea es el espejo de la Iglesia.

La función de mediación entre Dios y el mundo la ejerce la Iglesia, el pueblo de Dios, a través de la asamblea congregada para celebrar los misterios del culto. Ella es, en cuanto expresión localizada del pueblo de Dios, la que actualiza y ejerce toda la fuerza del sacerdocio de Cristo. Ya lo hemos dicho antes.

Los ministros, no sólo los ordenados, como los obispos, presbíteros y diáconos, sino también los no ordenados, deben ser situados no fuera sino dentro de la asamblea. Ellos son, de un modo u otro, los grandes servidores de la comunidad y, por tanto, los grandes servidores de la asamblea. Y la sirven no desde fuera sino desde dentro, formando parte de ella; sin manipularla ni instrumentalizarla; sin someterla a cualquier clase de despotismo o de violencia; sólo es válido el ministerio en la medida en que ofrece un servicio real a la asamblea del pueblo de Dios.

Hay que decirlo de una vez; los ministerios no tienen valor en sí mismos. Los ministerios sólo tienen sentido en función de la asamblea, en función de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, se debe afirmar que tampoco la comunidad puede darse sin ministerios, de tal forma que la comunidad está, de un modo u otro, en el origen de los ministerios y, al mismo tiempo, representa el punto de referencia al que éstos apuntan. Esto lo afirma claramente Dionisio Borobio en un interesante artículo que he citado ya en el capítulo anterior: «El ministerio no tiene su origen último en la comunidad, pero tampoco se origina al margen de o sin la comunidad. Aún teniendo en cuenta su más radical fundamento en Cristo, y su más inmediato origen en el don del Espíritu, puede decirse también que los ministerios proceden de alguna manera de la comunidad eclesial y tienen su razón de ser en la misma Iglesia comunidad. La Iglesia es, pues, al mismo tiempo, objeto de donación de los ministerios por parte de Dios y sujeto autodonante de los ministe-

rios por parte de la comunidad, en la medida en que ésta interviene, colabora, anima y determina sus ministerios»².

La referencia directa de los ministerios a la comunidad, a una comunidad concreta, se apoya en la convicción de que son éstos, los ministerios, los que deben propiciar y garantizar que la comunidad eclesial, en cuanto expresión local y encarnación histórica de la Iglesia universal, llegue a la plenitud de su propio ser específico, es decir, a la realización de su misión salvífica y liberadora en el mundo. Esta referencia a una comunidad concreta, como decía, es tan esencial «que, en el caso de los ministerios ordenados, parece que se llega a declarar inválida toda *ordenación absoluta*, es decir, toda ordenación que no lleve consigo destinación a una comunidad concreta». Y para corroborarlo se cita el famoso canon 541 del Concilio de Calcedonia³.

14 EL SERVICIO DE LOS MINISTROS EN LA ASAMBLEA

En la asamblea que se congrega para la misa, cada uno de los presentes tiene el derecho y el deber de aportar su participación, en modo diverso, según la diversidad de orden y de oficio. Por consiguiente, todos, ministros y fieles, cumpliendo cada uno con su oficio, hagan todo y sólo aquello que les corresponde; de ese modo, por el mismo orden de la celebración, se hará visible la Iglesia constituida en su diversidad de órdenes y de ministerios

Ordenación General del Misal Romano [1969], 58.

2. Ministerios y participación

No me cabe la menor duda de que, respecto a este punto, los pastores y responsables de la ani-

² Dionisio Borobio, «Comunidad eclesial y ministerios», *Phase* 38 (1998) 471-472.

³ Dionisio Borobio, óp. cit., 477.

mación litúrgica hemos venido siendo víctimas de un falso espejismo. De una forma más o menos consciente siempre se ha partido del presupuesto de que quienes ejercen un ministerio en el seno de la asamblea participan más que el resto de los fieles. Así, por ejemplo, se ha venido dando por sentado que quien proclama una lectura participa más que quien la escucha; el que dirige una plegaria, más que quien se asocia silenciosamente a la misma; quienes participan en la procesión de ofrendas más que quienes asisten a la ceremonia y la contemplan desde sus asientos.

Este planteamiento es falso y, además, se convierte en una verdadera trampa. Verdadera y lamentable porque, de hecho, en la realidad pastoral, está provocando una impresionante proliferación en cadena de actuaciones masivas, intervenciones más o menos justificadas, mimetizaciones semiteatrales y dinámicas de grupo que, al final, acaban convirtiendo la celebración en un caos, en un verdadero escenario por el que desfilan infinidad de personajes. De este modo lo habitual, y lo lamentable, es que la dinámica interna de la celebración se desfigure, el talante religioso y sagrado de los comportamientos se deteriore y el clima celebrativo de oración y de sacralidad quede completamente roto.

Esto ocurre principalmente en misas de niños y de jóvenes. Los responsables están convencidos de haber conseguido un alto índice de participación. Yo confieso que el interés y el grado de preocupación de estos pastores por resolver el problema es encomiable y digno del mayor respeto. Pero reconozco que la solución no ha sido la más adecuada. Quizás porque se ha partido del falso presupuesto de creer que cuanto más se actúa e interviene más se participa. Por ese mismo motivo, en otro tipo de asambleas, se opta por que toda la comunidad de fieles congregada en torno a la mesa del banquete pronuncie a coro las palabras de la plegaria eucarística. Los responsables piensan que si la asamblea se limita a escuchar y hacer suya la ple-

garia pronunciada por el que preside la asamblea va a ver mermado su nivel de participación o va a caer en el aburrimiento.

Resumiendo: Toda la asamblea está llamada a participar activamente en la celebración. Pero no todos y cada uno de los miembros de la asamblea deben asumir todas las actuaciones y servicios. En una celebración ocurre como en una orquesta. Cada músico interviene con el instrumento que le corresponde y en el momento oportuno. No todos tocan todos los instrumentos al mismo tiempo, ni todos intervienen a la vez. Ni participan menos los que en un momento determinado permanecen callados. Así ocurre en la asamblea litúrgica. No todos los miembros de la misma tienen un ministerio que ejecutar; solo algunos. Los servicios y ministerios se distribuyen orgánicamente y de un modo funcional. Cada uno actúa cuando le corresponde. Estas intervenciones, además, no son un privilegio sino un servicio. En una palabra, en la asamblea todos están llamados a mantener una presencia viva, activa; pero no a todos se les encomienda la ejecución de un ministerio.

3. Caricaturas en el servicio de presidir

Como ya he comentado a propósito de otros temas, una cosa es la teoría y otra la práctica. Cuando uno se asoma con curiosidad y con un cierto sentido crítico a este complejo mundo de las celebraciones litúrgicas acaba descubriendo una importante gama de comportamientos realmente recurrentes y pintorescos.

Comenzamos diseñando uno de los personajes más repetidos. Es el celebrante encorsetado. Se trata del sacerdote que preside la celebración sin salirse del libro, sin tener en cuenta que los textos que tiene en el misal no deben tener todos el mismo tratamiento; de hecho, hay cantos, lecturas, oraciones, saludos, etc. A él le da igual. Los textos son lanzados ante la asamblea como pedruscos. Sin que

nadie sepa ni de dónde vienen ni adónde van. Son textos amorfos, sin sentido y sin alma, como piedras. Pero el sacerdote en cuestión sabe que cumple, y eso le basta. Este tipo de celebrante es de los que jamás incorpora a la celebración un saludo espontáneo a la asamblea, jamás improvisa una exhortación o una advertencia, jamás adopta una actitud de cercanía y de calor humano. Este tipo de celebrante se siente instalado en un pedestal ficticio de hieratismo y de misterio.

Se da también el celebrante polivalente. Es el que aún no se ha enterado de que una celebración no es cosa de uno sólo, sino de un conjunto de actores: lectores, monitores, acólitos, cantores, etc. A él le da igual. Él pasa. Como se suele decir, él se lo guisa y él se lo come. Sale al presbiterio y prescindido de la asamblea que tiene delante. Él hace de lector, de monitor, de salmista, de acólito y, por supuesto, de responsable de la celebración. En realidad él suple y sustituye a la asamblea. Para éstos, lo mismo que para los anteriores, el Concilio aún no ha hecho acto de presencia en su comportamiento litúrgico.

Otro, aún más pintoresco, es el cura orquesta. Es un sacerdote habilidoso, tremendamente capaz y sumamente activo. Éste no se resigna a que alguien le dispute el puesto. No se arredra ante nada. Ahí lo tenemos, delante de la asamblea, solo, instalado estratégicamente detrás del altar, dominándolo todo y controlándolo todo desde esa especie de atalaya. Desde ahí enciende las velas del altar, acciona el interruptor de la luz e ilumina la iglesia y el presbiterio, desde ahí pone en marcha la megafonía, la música ambiental de la iglesia y hasta las campanas de la torre. Para eso se ha hecho instalar debajo de la mesa un conjunto de artefactos que le permiten toda clase de maniobras. Él mismo se acerca los vasos sagrados al altar y desde esa especie de puesto de mando controla y dirige la compleja faena de la colecta. Para distribuir la comunión y poder hacerlo sólo, sin la colaboración de

nadie, la industria litúrgica del «arte sacro» ha puesto a su disposición un sofisticado artilugio (dicho con todos mis respetos) que le permite tener en una sola mano el cáliz y una especie de patena con un horrible agujero en el centro por donde él puede introducir la mano para mojar las hostias.

Ahora le toca el turno al celebrante marioneta. Es un tipo de cura que accede a este modelo de comportamiento desde instancias distintas y, si mi apreciación es exacta, hasta de posicionamientos ideológicos contrarios. Es, por una parte, el celebrante que se deja servir por sus ministros inferiores, como el obispo; él nunca toma la iniciativa ni actúa con soltura; él espera constantemente para que se le diga lo que tiene que hacer y lo que tiene que decir en cada momento. Quien manda y quien dirige esas celebraciones es el maestro de ceremonias, un personaje pasado de moda pero que todavía sigue teniendo una cierta vigencia en ambientes tradicionales y sólo en las ceremonias episcopales. Por eso decimos que el obispo viene a ser un títere que actúa, no por propia iniciativa, sino bajo las órdenes y a merced de ese curioso personaje.

También actúan como marionetas otro tipo de curas, profundamente convencidos de la importancia y primacía de la asamblea; pero que, al mismo tiempo, actúan agobiados anímicamente porque consideran que su ministerio presbiteral es una especie de privilegio injusto y que su servicio de presidir es un abuso de poder que rompe las más elementales normas de un funcionamiento democrático. No es él quien debe decidir lo que se dice o hace en la celebración; para eso está la asamblea, o quien la asamblea designe que, como es obvio según ellos, no tiene por qué coincidir con el cura. En estos grupos, pues de grupos se trata, no es el sacerdote quien preside en realidad; un pequeño equipo designado por la comunidad es quien se ocupa de ello; ese grupo es quien inicia y termina la celebración, el que dirige las oraciones, el que se responsabiliza de las moniciones, el que

coordina todo lo que se hace o se dice. El cura solo actúa, en la eucaristía, para pronunciar las palabras de la consagración. Es el mago de la asamblea. O una especie de personaje de repuesto del que se echa mano cuando hace falta. El papel del sacerdote en estas celebraciones es realmente lamentable, por no decir grotesco.

Quizás convendría completar este conjunto de personajes haciendo mención de un tipo de cura al que podríamos denominar celebrante dictador. Es un sacerdote perteneciente a la vieja guardia, de los de antes. De esos que, antiguamente, terminaban siendo verdaderos caciques de los pueblos. Ellos tenían en sus manos las riendas del pueblo y acababan siendo dueños de cuerpos y almas. Este talante autoritario se manifestaba de forma alarmante en la celebración, sobre todo en el sermón. La asamblea actuaba a golpe de mando. La actitud del celebrante se parecía más a la de un militar que a la de un servidor del pueblo de Dios.

Como es obvio, si en este libro hemos introducido esta colección de caricaturas, no es para que las imitemos sino para que evitemos este tipo de comportamientos. El perfil del verdadero servidor del pueblo de Dios irá apareciendo a lo largo de estas páginas. Yo aconsejaría al lector que fuera tomando buena nota de las actitudes que deberá imitar y dejar de lado las que debe rechazar.

4. Presidencia y comunidad

Una asamblea funcionaría mal si no hubiera alguien presidiéndola. Habitualmente, incluso en los grupos más radicales y reaccionarios, todo el mundo considera razonable que una asamblea no se presente de forma acéfala sino presidida o encabezada por alguien que asume las funciones de dirección, animación y coordinación. Es una función presidencial.

En el Nuevo Testamento no se dice prácticamente nada respecto a la función presidencial refe-

rida a una asamblea cultural reunida para celebrar la Cena del Señor. Se habla ciertamente de reuniones de oración (Hch 2,42-47; 12,12), de reuniones para la fracción del pan (Hch 2,42; 20,7-12) y de la celebración dominical (1 Cor 16,1-2; Ap 1,10). Pero en ningún sitio se dice quién preside esas celebraciones. En cambio, sí que abundan las referencias a los que han recibido el encargo y la responsabilidad de guiar y dirigir las comunidades. En las cartas paulinas se designa con nombres o expresiones diversas a quienes están al frente de las comunidades: Hay *apóstoles*, *profetas* y *doctores* (1 Cor 12,28). En otros lugares, junto a éstos, se hace mención de los *evangelistas* y los *pastores* (Ef 4,11). Otras veces, Pablo se refiere a ellos designándolos como cooperadores o colaboradores suyos (Rom 16,3; 1 Tes 3,2; 2 Cor 8,23) o simplemente como responsables de las comunidades locales, saludándolos al principio (1 Tes 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Flm 1) o al final de sus cartas (1 Cor 16,19-20; Flp 4,21; Flm 23-24).

En las cartas pastorales se esboza ya un esquema más evolucionado. Aparece por primera vez la mención de los *presbíteros* (= ancianos) (Tit 1,5-7), reutilizando así la vieja expresión judía, y los *episcopos* u obispos (= vigilantes) que, con frecuencia, son nombrados junto a los *diáconos* (Flp 1,1). Es muy probable, a la luz de estas informaciones del Nuevo Testamento, que la designación de *presbíteros* y *episcopos* corresponda indistintamente a las mismas personas (cf. Tit 1,5-7; Hch 20,17.28; 1 Pe 5,1-2).

Todo esto, confirmado ampliamente por la tradición posterior, que no viene a cuento analizar en este momento, es un testimonio importante que nos afianza en el convencimiento de que al frente de las iglesias o comunidades cristianas locales ha habido siempre unos responsables encargados de dirigir la comunidad. Ellos han sido fundamentalmente los responsables de que la comunidad lleve a cabo el encargo evangélico de la misión cuyas tareas pueden condensarse en tres funciones: ense-

ñar, transmitiendo con fidelidad la doctrina; ayudar, robusteciendo los ánimos creyentes; y coordinar, manteniendo viva la unidad de la comunidad⁴.

Hay, pues, un primer punto que me parece importante resaltar para poder entender correctamente lo que vamos a decir a continuación. Me refiero al hecho indiscutible de que las comunidades cristianas no funcionan, ni han funcionado nunca, de manera anárquica o acéfala. Siempre han existido unos responsables que se han responsabilizado de la marcha de la comunidad; es decir, se han cuidado de que las comunidades permanezcan fieles al encargo misionero de Jesús de anunciar la buena noticia; fieles al espíritu evangélico de las bienaventuranzas; fieles a la palabra y al depósito de la fe; fieles, finalmente, al mandato de celebrar la cena en su memoria, partiendo el pan por las casas y repartiendo entre ellos el cáliz de la salvación. Los responsables de la marcha de la comunidad han sido también, llegado el momento, quienes han asumido la responsabilidad de presidir a la asamblea en las celebraciones. De esta forma, la presidencia de la asamblea no se ha entendido nunca como un fenómeno aparte, dissociado de la vida de la comunidad. Al contrario, en los orígenes siempre se pensó que quien presidía la comunidad en su peregrinar diario debía presidirla también, por imperativo lógico de la misma dinámica de los hechos, cuando ésta se reunía para celebrar la cena del Señor.

Hay otro punto que desearía abordarlo ya, de inmediato. En el contexto de relaciones establecidas entre la comunidad y sus responsables surge de vez en cuando, por parte de algunos grupos, la ocurrencia de pensar que toda la capacidad decisoria y operativa junto con toda la responsabilidad que pesa sobre los líderes o guías de la comunidad la

han recibido, como un encargo, de la misma comunidad. Como si la comunidad fuera la depositaria de determinados poderes espirituales y, al elegir a sus ministros, les transmitiera a ellos esos poderes entregándoselos como un legado. Así funciona la autoridad civil en los sistemas democráticos, según los cuales el poder reside en el pueblo y éste delega este poder a quienes han sido elegidos democráticamente para ejercer la autoridad. En la Iglesia no es así. Primero porque la responsabilidad de dirección no se entiende en clave de poder sino en clave de servicio. Y, segundo, porque no es la comunidad la que transmite a los ministros la gracia de regir y guiar a la comunidad, sino que es el don del Espíritu transmitido por la imposición de las manos.

De todos modos, para ser justos y matizar debidamente lo que aquí se está diciendo, debo comentar que, si bien la comunidad no delega poderes espirituales a sus ministros para que éstos ejerzan el ministerio en su nombre, sin embargo toda la comunidad del pueblo de Dios, según antiguos testimonios de la iglesia primitiva, tomaba parte en la elección y designación de quienes iban a ser presentados como candidatos a la imposición de las manos⁵.

¿Cuál es el perfil del presidente de la asamblea? ¿Cuál es su función? ¿Cómo debe comportarse? En primer lugar, quienes presiden la asamblea deben ser conscientes de que esta función es sólo una parte de su ministerio. Deben pensar, sobre todo los presbíteros, que la suya no es sólo ni principalmente una función litúrgica o cultural. Hay que quitarse de la cabeza la idea de que alguien es ordenado sacerdote para decir misa, sin más. Los textos de ordena-

⁴ José I. González Faus, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989, 85-87; Edward Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.

⁵ Véase a este propósito mi trabajo «El carisma permanente en la tradición litúrgica», *Teología del sacerdocio 5: El carisma permanente del sacerdocio ministerial*, Burgos 1973, 67-96. Este estudio fue reproducido de forma resumida posteriormente: «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», *Phase 21* (1981) 237-248.

ción del nuevo Pontifical, avalados por los nuevos planteamientos históricos y teológicos, han puesto de manifiesto que quien es ordenado presbítero recibe, por la imposición de las manos del obispo y del presbiterio, la gracia del presbiterado por la que es incorporado al colegio presbiteral para asociarse al obispo y convertirse en colaborador suyo en todas las tareas que conlleva la responsabilidad pastoral de la iglesia local: el servicio de la palabra, la coordinación pastoral y la celebración de los misterios⁶.

El pastor que preside a la asamblea convocada para celebrar los misterios debe ser consciente de que su ministerio debe ser vivido y ejercitado como un servicio a la comunidad reunida. Ése es el encargo recibido: ser servidor del pueblo de Dios. Para eso ha sido investido por la fuerza de la imposición de las manos. Él tiene el encargo de recibir y acoger al pueblo. Él debe constituir a la asamblea con su saludo y su acogida. Él debe abrir y cerrar la celebración. Él debe moderar la oración y administrar el alimento de la palabra por la predicación. Él debe animar con sus gestos y sus palabras, intentando crear un clima de oración y de intensa emoción espiritual. Él debe propiciar la presencia activa, emocionada y profunda, de toda la asamblea en los misterios. Él debe hacer patente, perceptible y experimentada, la presencia misteriosa del Señor en medio de los suyos. Él debe pronunciar la acción de gracias, consciente de la fuerza de sus palabras de bendición y de la presencia activa y eficaz del Espíritu que actúa sobre los dones. Él debe partir el pan en la eucaristía y distribuirlo entre los hermanos. Él debe dar ejemplo y estimular la asamblea a que su vida corresponda a la verdad y exigencia de los misterios celebrados.

⁶Hervé Legrand, «Ministerios de la Iglesia local», en *Iniciación a la práctica de la Teología* III, Dogmática 2, Cristiandad, Madrid 1985, 187-193; Rufino Velasco, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992, 130-132; José I. González Faus, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Sal Terrae, Santander 1989, 126-127.

Presidir. Presidir es un riesgo. Un riesgo difícil y una apuesta. Una apuesta cuyo resultado no depende, sin más, de estrategias sofisticadas o procedimientos fríamente calculados, sino de un volcarse incondicional y absoluto, poniendo uno en juego todas sus capacidades y recursos, pero consciente, al mismo tiempo, de que en última instancia es Dios quien actúa y quien mueve los hilos. Por otra parte, es cierto que la gracia del Espíritu, el carisma de presidir, es derramada sin duda en aquellos que han recibido el encargo del ministerio⁷.

5. Presidir en la vida y en la celebración

Gracias a Dios, el perfil del sacerdote ha cambiado notablemente a partir del Concilio. Se han abandonado, en buena parte, las sotanas y los bonetes; y los curas se han convertido en personas accesibles, cercanas, capaces de sentir y dialogar con la gente. Pero todavía quedan exponentes del antiguo estilo clerical: hombres aislados, adustos, inabordables, encaramados en su privilegiada y bien reconocida posición social. En la actualidad quedan pocos, es cierto; pero sí que quedan en el recuerdo y en la mente de quienes hoy peinamos canas y hemos vivido los fervores patrióticos del nacionalcatolicismo de la posguerra. Aquellos sacerdotes eran personajes sagrados, intocables. Su misión primordial, casi la única, era decir misa y confesar. El revestimiento sagrado de su persona daba a sus acciones una autoridad peculiar incuestionable. En cierto sentido y pensando en determinados ámbitos de la vida, ellos eran los amos de la sociedad, los guardianes indis-

⁷Véase sobre este tema «Presidencia litúrgica y formación para el ministerio», *Phase* 32 (1992) 413-431. Se trata de un documento elaborado por los Secretarios Nacionales de pastoral litúrgica, reunidos en Brujas (Bélgica) con motivo de la Asamblea Europea de 1990. El documento va dirigido principalmente a las Asambleas Episcopales Europeas.

cutibles de la moral y de las sanas costumbres. Desde el púlpito sus palabras caían como losas sobre la conciencia de los fieles. Indudablemente ellos, los responsables y líderes de las comunidades cristianas, si podemos llamar así a las parroquias de aquella época, ejercían su autoridad y su responsabilidad de presidir con todo el rigor de la palabra. Era una presidencia sagrada, rodeada de todo el halo clerical y de todo el empaque impuesto por la clase social a la que pertenecían, ejercida desde arriba, sin opción a réplica. Yo no sé si podemos llamar asamblea, con todo lo que la palabra conlleva, a aquellas concentraciones de antaño cuando los fieles de la parroquia acudían en masa a las iglesias para oír misa; ni sé si la función ejercida por aquellos sacerdotes, buenos ellos y ejemplares en su vida privada, gesticulando ceremonias complejas y voceando textos en latín que nadie entendía, puede llamarse una función presidencial. En todo caso, resulta claro que lo que se ventilaba en el altar no tenía nada que ver con lo que acaecía en la vida de cada día. La función del sacerdote celebrante pertenecía sólo al ámbito de lo sagrado y de lo arcano; eran realidades alejadas de la vida real, no contaminadas con lo vulgar y cotidiano. Las acciones sagradas estaban recluidas en los templos y se desenvolvían al margen de la vida.

El planteamiento hay que hacerlo hoy de otra manera. Las cosas han cambiado y, siendo optimistas, llevan camino de cambiar aún más. Si es cierto, como he apuntado más arriba, que quien preside la comunidad debe presidir también la asamblea reunida para celebrar los misterios, es evidente que la presidencia litúrgica conlleva necesariamente una serie importante de imperativos éticos y de compromisos. Presidir la eucaristía o cualquier otra celebración no es cuestión de ceremonias; tampoco es cuestión de lucimiento frívolo y superficial; menos aún cuestión de mando para avasallar al pueblo de Dios. Presidir la asamblea del pueblo de Dios es ser el primero en la caridad y en la santidad; ser el primero en la lucha por la fraternidad y la justicia; ser el primero en el amor a los hermanos, a los

más desprotegidos, sobre todo; es ser el primero en la santidad.

Éste es el reto que tienen planteado quienes han asumido la tarea de presidir el pueblo de Dios. Un reto difícil, comprometido, pero estimulante.

6. Obispos, presbíteros y diáconos

Ahora debemos ir concretando un poco más la forma en que han ido fraguando en la Iglesia las distintas formas de ministerio. A partir de los datos del Nuevo Testamento, como vimos anteriormente, la situación aparece relativamente compleja. Sólo al final, en las cartas pastorales, en una situación más evolucionada, se vislumbra el conjunto de ministerios que posteriormente, como atestigua la tradición, quedarán consolidados.

Siguiendo los estudios de H. von Campenhauzen, el teólogo alemán Hans Küng sintetiza de manera breve el desarrollo histórico que ha debido producirse seguramente en la consolidación de los ministerios. En una primera fase los obispos-presbíteros, vinculados a una iglesia local concreta, prevalecen sobre los líderes itinerantes, profetas, maestros y otros carismáticos, imponiéndose a ellos como dirigentes principales y asumiendo finalmente de modo exclusivo la dirección de la comunidad, incluida la responsabilidad de presidir la eucaristía. Como nota destacable, el autor citado señala el relevo de la colegialidad de todos los creyentes (*communio*) por la colegialidad de determinados grupos de servicio (*collegium*), esbozándose así ya desde entonces la separación entre clérigos y laicos. En una segunda fase, frente a la pluralidad de copresbíteros se irá imponiendo de forma progresiva el episcopado monárquico de un solo obispo en una ciudad. El obispo único aparecerá entonces rodeado de su colegio presbiteral, colaboradores suyos, y de los diáconos. En Antioquía de Siria, en tiempos de Ignacio, aparece por vez primera el orden de los tres ministerios: obispo, presbiterio, diá-

conos. Con este paso se va afianzando aún más la figura sociológica del colectivo llamado *clero*. Por último, en una tercera fase, con el desarrollo de las iglesias que de las ciudades se extienden a los núcleos rurales, se pasa del obispo como responsable de una comunidad urbana al obispo responsable de todo un territorio eclesial, que se designará con el nombre de *diócesis*. A partir de este momento, junto a la idea de la sucesión apostólica, aplicada a la sucesión de obispos en una sede, irá consolidándose la figura colectiva del colegio episcopal, referida a los obispos monárquicos, en unión con el obispo de Roma⁸. Este apretado esquema nos sitúa a caballo entre la segunda mitad del siglo I y el siglo II.

Esta situación, que aparece ya consolidada en el siglo III, tanto en la iglesia de Roma⁹ como en las comunidades del Asia Menor¹⁰, es la que se ha mantenido posteriormente en toda la Iglesia hasta nuestros días. En la *Ordenación General del Misal Romano*, que precede a la edición del Misal de Pablo VI, a estos servicios se les considera ministerios ordenados para distinguirlos de los otros servicios, cuya distribución y variedad está en función de las distintas comunidades y asambleas. Aquéllos se confieren por el rito de la ordenación mientras que éstos se encomiendan mediante un encargo o designación¹¹.

El obispo es el pastor y la cabeza de la iglesia local. A él corresponde la grave responsabilidad de anunciar la palabra, alimentando con ella al pueblo de Dios, y de enriquecer con su magisterio doctrinal a la iglesia que se le ha confiado. Él es el ga-

rante de la comunión eclesial, el animador constante de la fraternidad, el responsable de la santificación de los fieles por la celebración de los misterios y el encargado de fortalecer con su testimonio y con su ejemplo la fe de los hermanos y su amor a Jesucristo. El preside la acción caritativa de la iglesia y promueve, con la colaboración de su presbiterio, la acción pastoral y misionera de la diócesis. En virtud de la colegialidad episcopal él asegura la comunión de su iglesia local con todas las iglesias.

Pero donde de un modo especial el obispo ostenta su responsabilidad eclesial es cuando, como «gran sacerdote de su grey», celebra la eucaristía, junto con todo su pueblo, en la iglesia catedral. Es entonces cuando la asamblea eucarística se convierte en «la principal manifestación de la Iglesia», a través de «la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en una misma celebración, en una misma eucaristía, unidos en una misma oración y junto a un único altar, bajo la presidencia del obispo, rodeado de su presbiterio y de sus ministros»¹².

La imagen del obispo no ha aparecido siempre tan diáfana y radiante como aquí la acabo de presentar. Así es como lo describe la teología que subyace a la reforma litúrgica y eclesiológica del Vaticano II. Pero la figura del obispo ha sufrido importantes altibajos a lo largo de la historia. No es éste, ciertamente, el momento de elaborar una reflexión histórica sobre el desarrollo de la función episcopal en la Iglesia, aunque sí vale la pena tomar en consideración algunos extremos.

Hacia el siglo III asistimos a una cierta sublimación o endiosamiento del ministerio del obispo, como aparece en la *Didascalia de los Apóstoles*: «Amad, pues y honrad a vuestro obispo –dice dirigiéndose a los fieles–, manteniéndolos temerosos ante él como si fuera vuestro padre y señor, como si

⁸ Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 1997, 140-142.

⁹ Así aparece en la *Tradición Apostólica* de Hipólito, núms. 2, 7 y 8; Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Aschendorf, Münster 1963, pp. 5-7, 21-27.

¹⁰ *Didascalia de los Apóstoles* II, 26, 27 y 28; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, In Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, 102-110.

¹¹ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 58-73

¹² *Sacrosanctum Concilium*, 41.

fuera vuestro Dios»¹³. Y en otro pasaje de la misma obra: «El obispo será para vosotros el sacerdote principal; él es el que os administra la palabra; él es vuestro mediador; él es vuestro maestro y, después de Dios, él es vuestro padre; él es vuestro príncipe, vuestro caudillo y vuestro rey poderoso; obedecedle y respetadle pues él os gobierna en lugar de Dios; el obispo os preside en representación de Dios»¹⁴.

En el siglo IV, a raíz del famoso Edicto de Milán del 313 se inaugura la paz de Constantino, una época de tolerancia y de tranquilidad para los cristianos después de las persecuciones. El emperador acabará protegiendo a la Iglesia y propiciando la construcción de templos y basílicas. En este contexto el papa y los obispos se convierten en personajes notables, en importantes mandatarios del Imperio. Las vestiduras sagradas que utilizan y las insignias que ostentan, como la túnica blanca o dalmática, la casulla, el pallium y las sandalias, son todos ellos condecoraciones que sólo utilizaban los grandes jerarcas y magnates del Imperio¹⁵.

El *Ordo Romanus I*, cuya tradición manuscrita se remonta a finales del siglo VIII pero cuya redacción podría alcanzar a finales del siglo VII¹⁶, contiene una descripción minuciosa de la misa presidida por el papa. Los ritos y ceremonias que aquí se detallan son tan sofisticados y complejos, el cortejo que acompaña al pontífice tan aparatoso y encoquetado que cualquier ceremonial cortesano de cualquier época palidece ante la solemnidad y el empaque que rodeaba a las ceremonias papales. La figura episcopal, en este caso, ofrece una imagen tan des-

concertante y, en cierto sentido, tan grotesca, que nada tiene que ver con el perfil del pastor que se ha tratado de diseñar más arriba. Éste será lamentablemente, por otra parte, el estilo de los obispos que aparecerán en la Edad Media, concebidos más como señores feudales, poderosos y autoritarios, que como servidores del pueblo de Dios. Éste es el tipo de obispo que, en mayor o menor medida, quienes hemos superado el meridiano de los cincuenta conocimos en nuestra niñez y que llegará hasta las vísperas del Vaticano II. El Concilio ha abierto un horizonte nuevo y, ciertamente, otro modelo de obispo está apareciendo en la Iglesia.

Antes de terminar esta reflexión sobre el ministerio del obispo cabría expresar aquí un deseo que en las últimas décadas viene manifestándose en la Iglesia con una cierta insistencia. Se refiere al papel de la comunidad, de la iglesia local, en la designación de su obispo. Es ésta una reivindicación que, basada en la práctica de las iglesias primitivas y avalada por múltiples testimonios, exigiría un cambio radical en la política practicada desde hace siglos por la Santa Sede. Habría que encontrar un sistema adecuado y razonable que permitiera a la iglesia local asumir la responsabilidad que le corresponde en la designación de su pastor. De este modo se garantizaría una relación más estrecha entre el obispo y su iglesia; la comunidad prestaría una acogida más cálida y comprometida al nuevo pastor; y éste se sentiría más arropado por su pueblo y en condiciones más adecuadas para poder ejercer su autoridad pastoral¹⁷.

El presbítero colabora con el obispo en el cuidado pastoral de la comunidad eclesial. Por la imposición de las manos del obispo y del presbiterio, el ordenado se incorpora al colegio presbiteral en torno al obispo, con los cuales mantiene una rela-

¹³ *Didascalía...* II, 20,1, ed. cit., 70.

¹⁴ *Didascalía...* II, 26,4, ed. cit., 104.

¹⁵ P. Salmon, *Etude sur les insignes du Pontife dans le Rite Romain*, Roma 1955.

¹⁶ Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto 1960, 130-131; Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge, II, Les Textes*, Officium Libri Catholici, Lovaina 1960, 2-108.

¹⁷ Ghislain Pinckers, «La misión litúrgica del obispo diocesano», *Phase* 35 (1995) 445-455.

ción de comunión profunda y una actitud de colaboración solidaria y colegial¹⁸.

El presbítero actúa en la iglesia local en nombre y representación del obispo. A partir de la progresiva atomización de la iglesia local y la creciente proliferación de pequeñas comunidades parroquiales dentro de la iglesia local o diocesana, cada vez fue haciéndose más necesaria la presencia de presbíteros para sustituir al obispo allí donde éste no podía llegar. Esta función representativa y subsidiaria del presbítero debía entenderse en todos los campos de la animación pastoral de la comunidad: el servicio de la palabra, la catequesis y la enseñanza, la atención caritativa, el cuidado de los pobres y los enfermos y, por supuesto, el servicio cultural de los sacramentos, especialmente de la eucaristía. Pero, como ya dijimos anteriormente, el presbítero asume la presidencia de la eucaristía por ser el responsable de la animación espiritual de la comunidad.

Para ser coherentes, y por analogía con la elección de los obispos, es preciso urgir una mayor presencia de la comunidad local en la designación de sus pastores. Las ventajas son idénticas a las señaladas en el caso de los obispos. En todo caso es preciso incrementar todo lo posible la vinculación estrecha y profunda entre las comunidades y sus pastores. Aún dentro de un clima de disponibilidad evangélica incondicional por parte de los presbíteros que colaboran con el obispo en el cuidado pastoral de toda la iglesia local, no debe caerse en la frivolidad de cambiar a los curas de un lugar a otro como si fueran funcionarios de la administración o, peor aún, piezas de ajedrez que se movilizan caprichosamente dando por sentado que cualquier cura puede ejercer cualquier ministerio en cualquier sitio.

Antes de pasar al punto siguiente me parece muy importante dejar claro que los presbíteros, en

el ejercicio de sus funciones, deben permanecer en comunión profunda con su obispo. Esto lo considero fundamental en cualquier hipótesis. Un cura no puede campar a sus anchas, como un francotirador, prescindiendo de las exigencias de comunión que, en todo caso, garantizan la viabilidad y la legitimidad de su ministerio.

Entre los ministros ordenados, la *Ordenación General del Misal Romano*, después de haberse referido a los obispos y presbíteros, alude a los diáconos que, junto con los otros dos órdenes, constituye la terna clásica del ministerio ordenado¹⁹. De entre los documentos oficiales, siempre formalistas y convencionales, envueltos por lo general en un estilo rimbombante, me llama la atención un texto conciliar que se encuentra en la *Lumen Gentium* y que voy a transcribir a continuación. En él se resume de forma impecable el perfil del diácono: «En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos “no en orden al sacerdocio sino en orden al ministerio”. Así, fortalecidos con la gracia sacramental, en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia de la palabra y de la caridad. Es propio del diácono, si se lo encomienda la autoridad competente, administrar solemnemente el bautismo, guardar y distribuir la eucaristía, asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos del funeral y sepelio. Dedicados a los oficios de caridad y administración, recuerden los diáconos el aviso de san Policarpo: “Misericordiosos, diligentes, caminando según la verdad del señor, que se hizo servidor de todos”»²⁰.

¹⁸ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 60.

¹⁹ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 61.

²⁰ Constitución Dogmática sobre la Iglesia, a. 29.

En pocas palabras este texto ha resumido lo que constituye la función de los diáconos en la Iglesia. Pero a propósito de esta escala progresiva de órdenes, máxime si incluimos los ministerios inferiores o antiguas órdenes menores, se detecta una visión muy poco realista de las mismas. Cada uno de esos escalones representa la encomienda de un ministerio o de una función en la Iglesia. Lo normal sería que cada una de esas funciones respondiera a necesidades concretas y reales de la comunidad; y que para cada una de ellas hubiera un número estable de servidores o ministros que se hicieran cargo de esas funciones. Pero no. El paso de los clérigos que aspiran al sacerdocio por esos ministerios, empezando por los inferiores de Acólito y Lector, es una especie de carrera de obstáculos hacia el presbiterado. Ésa es la meta. Las distintas ordenaciones que preceden son simples escalones o requisitos previos, inevitables, por los que hay que pasar, respetando los correspondientes intervalos (*intersticia*), si uno quiere llegar a la ordenación sacerdotal. La idea original de una distribución estable de servicios de acuerdo con las necesidades de la comunidad y teniendo en cuenta la variedad de carismas, ha acabado convirtiéndose, por la fuerza corrosiva de la rutina, en una especie de paseo o recorrido inútil, pasando por todos los servicios, sin llegar a ejercitarlos.

Aquí, sin embargo, hablando de los diáconos hay que introducir una excepción. Me estoy refiriendo a la existencia del diaconado permanente. Lo instituye el Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*: «Teniendo en cuenta que... difícilmente pueden llevarse a cabo estas funciones tan necesarias..., se podrá establecer en adelante el diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía. Es, por tanto, competencia de las distintas Conferencias territoriales de obispos, con la aprobación del sumo Pontífice, decidir si se cree oportuno establecer tales diáconos y dónde, para la atención de las almas. Con el consentimiento del Romano Pontífice este diaconado se podrá conferir a hombres

de edad un tanto madura, aunque estén casados, y también a jóvenes idóneos; para éstos, sin embargo, debe permanecer en pie la ley del celibato»²¹, «Más tarde, al cabo de un año, en el decreto sobre la actividad misional, el Concilio insiste nuevamente en el tema: «Donde parezca oportuno a las Conferencias Episcopales restáurese el orden del diaconado como estado de vida permanente». En el año 1972, el Papa Pablo VI, en el Motu Proprio *Ad pascedum*, establece una serie de normas dirigidas a regular de modo coherente la institución y funcionamiento del diaconado permanente.

15 LA MÁS ANTIGUA PLEGARIA DE ORDENACIÓN PRESBITERAL QUE CONOCEMOS (SIGLO III)

Aparte del carácter venerable de este texto, habría que resaltar algunos aspectos importantes. Por una parte hay que destacar la referencia al colegio presbiteral, al que se incorpora el nuevo presbítero y cuya gracia común va a compartir. Por otra parte, obsérvese la alusión al Espíritu de gracia del obispo compartido, a su vez, por el colegio de presbíteros. Finalmente, al hablar de las funciones del nuevo presbítero, señala la dirección pastoral del pueblo de Dios, por supuesto en colaboración con el obispo.

«Cuando se ordene un presbítero, que el obispo le imponga la mano sobre la cabeza, al mismo tiempo que los presbíteros hacen lo mismo, y que se exprese tal como se ha dicho antes a propósito del obispo, y ore de este modo:

“Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, mira a este siervo tuyo y concédele el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, para que pueda ayudar y regir a tu pueblo con corazón puro; mírale, tal como miraste a tu pueblo elegido y de la misma forma en que tú encomendaste a Moisés elegir al grupo de presbíteros (ancianos) a los que colmaste del Espíritu que habías derramado sobre tu siervo”.

²¹ Constitución Dogmática sobre la Iglesia, a. 29.16.

“Ahora, Señor, derrama sobre nosotros el Espíritu de tu gracia y consévalo indefectible; y, llenos de ese Espíritu, haznos dignos de servirte con sencillez de corazón, alabándote por medio de tu Hijo Jesucristo. Por él, a ti que eres Padre y al Hijo, os sean dados la gloria y el poder, con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén”».

Hipólito de Roma, *La Tradición Apostólica*, 7:
Bernard Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*,
Aschendorf, Münster 1963, 20-23.

La decisión de poner en marcha el diaconado permanente ha quedado, como hemos podido ver, en manos de las Conferencias Episcopales. Muchas iglesias europeas, sobre todo la alemana, la belga, la austríaca y la francesa, han prestado una importante acogida a esta posibilidad abierta por el Concilio. No es éste el momento de desarrollar ampliamente este tema que, por otra parte, está rodeado de incógnitas y de puntos vulnerables y que, por otra parte, necesita de una experiencia más generalizada y sometida a una más amplia reflexión. En todo caso, la incorporación permanente de diáconos casados al servicio de las comunidades cristianas abriría el camino a otro tipo de experiencias y de innovaciones que hoy están en la mente de todos. Sin embargo, según mis informaciones y, como se dice vulgarmente, los obispos españoles aún no han dicho esta boca es mía y siguen sin tomar el tema en consideración²².

7. Ministerios, servicios y carismas

La comunidad eclesial ofrece una inmensa gama de necesidades y de servicios, no sólo con relación a las celebraciones de la asamblea, sino te-

niendo en cuenta la vida diaria de la comunidad. Estos servicios o ministerios, distintos del ministerio ordenado del que hemos hablado en el punto anterior, aparecen descritos pormenorizadamente en la *Ordenación General del Misal Romano*²³.

San Pablo ha trazado la pista para entender este tipo de servicios y de ministerios relacionándolos con el tema de los carismas. En los escritos del Nuevo Testamento encontramos referencias abundantes a los carismas. Partiendo de la imagen del cuerpo Pablo compara a la Iglesia con el cuerpo humano (Rom 12,6-8 y 1 Cor 12,28-30). Así como en el cuerpo hay muchos miembros y cada uno tiene su propia función en beneficio de la totalidad del conjunto, también en la Iglesia hay diversidad de funciones que contribuyen al bien común de la comunidad. Pablo alude a servicios de la palabra: profecía, enseñanza, exhortación; funciones administrativas: diaconía y distribución; capacidad de gobierno: presidencia, sabiduría, ciencia, fe, acciones milagrosas, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas. Y en 1 Cor 12,28-30: apóstoles, profetas, doctores, poder de hacer milagros, virtudes, gracias de curación, de asistencia, de gobierno, de géneros de lenguas. Según Ef 4,11: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores²⁴.

Esta gama de servicios, que aparecen de forma dispersa en los escritos paulinos y cuyo contenido específico resulta a veces difícil de determinar, son los carismas. Son dones que el Espíritu suscita en la Iglesia para el bien de la comunidad. Los carismas son dones gratuitos con los que Dios enriquece a determinados miembros de la comunidad para que éstos pongan en común todos sus haberes y toda su riqueza espiritual. De modo que cuando Dios quie-

²² «El diaconado permanente: su restablecimiento y su evolución», por el Centro de Información «Pro mundi Vita», *Phase 13* (1973) 353-375.

²³ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 62-73.

²⁴ Jesús Espeja, «Ministerios», en Casiano Floristán y Juan José Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 793-810.

re equipar a alguien para el ministerio derrama sobre él la gracia y el carisma que le capacita para ejercer adecuadamente su función comunitaria.

La Ordenación General ofrece una larga lista de servicios. Pero es seguro que esta lista podría ser más extensa si estas necesidades y servicios fueran analizados en función de cada comunidad concreta. Por otra parte, a la luz de la lista de servicios señalados en la Ordenación General, queda claro que en este documento, que es de carácter estrictamente litúrgico, sólo se han tenido en cuenta los servicios y funciones que afectan a la asamblea litúrgica. Hecha esta reserva, es evidente que los ministerios, tanto los ordenados como los otros, a los que podemos llamar instituidos, no han de interpretarse únicamente en clave litúrgica. Los ministerios, todos los servicios, deben entenderse en función de todas las actividades de la comunidad eclesial, y no sólo en función de su actividad litúrgica o cultural. En todo caso, aquí voy a referirme sólo a los ministerios de carácter litúrgico.

Hay que hacer referencia, en primer lugar, a los cantores²⁵. Dada la importancia del canto en el desarrollo de las celebraciones, hay que reconocer que éstos forman un grupo especializado de gran importancia para la asamblea. El grupo de cantores o *schola cantorum*, como lo llama el documento romano, tiene como misión, no precisamente sustituir o anular a la asamblea, como ocurre tantas veces, sino todo lo contrario. Los cantores deben animar el canto de la asamblea, potenciarlo, sostenerlo. Ésa es su misión. Sin que ello obste a que, en determinados momentos de la celebración, ellos puedan interpretar un solo o ejecutar un canto que la asamblea escucha. Más aún, sería conveniente que los responsables de los cantos en las celebraciones respetaran de una vez la alternancia de los cantos, interpretando el coro de solistas las estrofas

y dejando para la asamblea el canto de los estribillos o antifona. Habría que hacer frente a la desafortunada costumbre, muy arraigada entre nosotros, de que todos canten todo. Quizás piensen algunos que, de ese modo, se asegura una mayor participación. Es un error. Porque de esa manera se desactiva completamente la dinámica que se confiere a la interpretación de un canto cuando las estrofas y el estribillo se cantan de forma alternada por el coro y la asamblea.

Para que la asamblea pueda cantar adecuadamente y su interpretación musical adquiera un cierto nivel de calidad, es muy oportuno que un director de coro se responsabilice de los cantos²⁶. El debe dirigir al coro y a la asamblea. En algunos casos, incluso, en ausencia del grupo de cantores y si está dotado para ello, el director del coro deberá asumir la función de solista e interpretar las estrofas de los cantos. Por otra parte, él se responsabiliza, en conexión con el equipo litúrgico, de señalar los cantos más adecuados para la celebración. El actúa, además, de enlace con el organista y con el celebrante.

La *Ordenación* llama salmista al encargado de cantar el salmo o cualquier otro cántico que se coloca entre las lecturas²⁷. Es una función muy específica que, en circunstancias normales, quizás pueda ser ejecutada por uno de los cantores.

En cambio, la *Ordenación* no señala entre estos servicios o ministerios al organista. A mi juicio habría que recuperar tanto el uso del órgano en las celebraciones como la figura del organista a quien debería reconocérsele una importante categoría ministerial entre los servidores de la asamblea.

Junto a los ministerios señalados, cuya razón de ser se define, como hemos visto, en función del

²⁵ *Ordenación General del Misal Romano* [1969], 63.

²⁶ *Ibíd.*, 64.

²⁷ *Ibíd.*, 67.

canto, la *Ordenación* señala el ministerio del acólito cuya función aparece vinculada, sobre todo, al servicio del altar²⁸. El acólito ha venido a sustituir definitivamente al subdiácono, personaje que ha dejado de existir en la liturgia romana. El se ocupa de tener a punto el pan y el vino y de preparar los vasos sagrados y demás utensilios que deberán utilizarse en la eucaristía.

El lector es el responsable de proclamar la palabra de Dios en la celebración²⁹. Este ministerio, lo mismo que el de monitor o comentarista³⁰, exige una cierta predisposición y una cierta habilidad para actuar en público, por lo que para algunos es motivo de vanidad y provoca una cierta búsqueda de lucimiento. Cuando a alguien se le encomienda alguna de estas tareas no es ni para recompensarle, ni para premiarle, ni para que se luzca; sólo se debe encargar esta tarea a quien es capaz de ejecutarla bien, leyendo correctamente y de forma inteligible. Es un servicio a la asamblea que debe realizarse con el mayor grado de calidad posible.

En algunas comunidades existe también el ministerio del portero³¹. Es el antiguo ostiario. Su misión consiste en acoger a los fieles a la entrada del templo acomodándolos después, si viene al caso, en el puesto que corresponda. Ellos tendrían también el encargo de organizar las procesiones y los desplazamientos de fieles en el interior de la iglesia. Junto a los porteros habría que señalar también a los encargados de realizar la colecta³², tarea que sería preciso ventilar de la manera más discreta sin incordiar a los fieles y, sobre todo, sin interferir el desarrollo de la plegaria eucarística. Para ello sería aconsejable contar con un equipo numeroso de

forma que la colecta pudiera resolverse en el menor tiempo posible.

Finalmente la *Ordenación* hace mención de una especie de coordinador de la celebración, que se cuide del orden y desarrollo de la misma, del ritmo que se le debe imprimir y, por supuesto, de la correcta y tempestiva intervención de los diferentes ministros³³. Sin embargo, esta tarea puede ser asumida por el diácono ya que, en realidad, este trabajo forma parte de su ministerio diaconal.

Voy a terminar haciendo dos observaciones. La primera se refiere al carácter laical de todos estos ministerios. Lo normal sería que la comunidad organizara de forma estable este conjunto de servicios y los encomendara de manera oficial a personas capaces de asumirlos con responsabilidad. Si no se hace así, puede recurrirse, evidentemente, a la designación ocasional, circunstancial, de seglares para que asuman estas tareas en cada celebración. En todo caso, lo que en este momento deseo resaltar es que, frente al bloque clerical en el que milita toda la jerarquía de la Iglesia, desde los diáconos a los obispos, se abre aquí un nuevo estilo laical de ejercer el ministerio en la Iglesia. Hombres y mujeres, casados y solteros, obreros, funcionarios, empresarios y profesionales, cualquier clase de cristiano puede hoy ejercer en la asamblea un servicio comunitario. Es, sin duda, un camino nuevo de esperanza que se abre hoy en la Iglesia hacia la desclericalización del ministerio.

La segunda observación se refiere a la participación de las mujeres en estas tareas ministeriales. El texto oficial romano establece una distinción entre las funciones que se desenvuelven en el presbiterio, como las del acólito, y las que se ejecutan fuera del presbiterio. Pues bien, según el texto romano, las mujeres solo pueden asumir funciones que se desarrollen fuera del presbiterio. Por tanto, ni pueden

²⁸ *Ibíd.*, 65.

²⁹ *Ibíd.*, 66.

³⁰ *Ibíd.*, 68.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibíd.*, 69.

servir al altar, ni acercar el pan y el vino a la mesa del altar en el ofertorio, ni distribuir a los fieles la comunión. Según la *Ordenación*, estas tareas son reservadas a los varones. Más aún, en el n.º 70 establece que «la Conferencia Episcopal puede permitir «que una mujer idónea haga las lecturas que preceden al Evangelio»; «y puede determinar con precisión el sitio adecuado desde donde la mujer anuncie la palabra de Dios ante la asamblea litúrgica».

16 DIVERSIDAD DE OFICIOS Y MINISTERIOS AL SERVICIO DE LA ASAMBLEA

Ministros ordenados

Obispo: Preside siempre la eucaristía personalmente o a través de los presbíteros (OGMR 59).

Presbítero: Preside la asamblea congregada para la eucaristía (OGMR 60).

Diacono: Proclama el evangelio y ayuda al sacerdote (OGMR 61).

Ministerios no ordenados y servicios

Cantores: Aseguran la ejecución de los cantos reservada a ellos y animan el canto de la asamblea (OGMR 63).

Director de coro: Se encarga de dirigir y animar el canto del pueblo (OGMR 64).

Acólitos: Sirve en el altar y ayuda al presbítero (OGMR 65).

Lectores: Proclama las lecturas de la Sagrada Escritura y propone las intenciones en la oración de los fieles (OGMR 66).

Salmista: Proclama el salmo interleccional (OGMR 67).

Ministro extraordinario de la comunión: Se les confía la distribución de la comunión (OGMR 68).

Comentarista: Se encarga de las moniciones y de los avisos a los fieles (OGMR 68 a).

Ostionario o recepcionista: Encargado de recibir a los fieles a la puerta de la iglesia (OGMR 68 b).

Ordenación General del Misal Romano [1969], cap. III.

Estas normas han resultado en la realidad tan absurdas e inviables que, si somos sinceros, reconoceremos que, a la postre, han ido quedando en papel mojado y observadas sólo en determinados círculos de talante conservador.

La Conferencia Episcopal Española, no obstante, ha establecido una distinción entre el ministerio estable del lector, que sólo es conferido a los varones, y el encargo temporal o eventual que también puede ser desempeñado por mujeres³⁴. Esta misma distinción ha sido tenida en cuenta respecto a los acólitos. Este ministerio sólo puede ser confiado de manera estable a los varones. De forma esporádica y ocasional también las mujeres pueden recibir el encargo de ayudar al sacerdote en la distribución de la comunión³⁵. La referencia a la participación de la mujer en estos ministerios aparece siempre en última instancia y como último recurso. Lo cual es altamente significativo y, por otra parte, lamentablemente deplorable.

8. Sacralización del ministerio

Hace unos años tuve yo oportunidad de adentrarme en el estudio de los textos de ordenación de presbíteros pertenecientes a las más antiguas tradiciones litúrgicas de la Iglesia tanto de oriente como de occidente³⁶. Iba yo entonces a la caza de datos referentes al origen de la teología del carácter sacerdotal, cuya aparición, por cierto, aparece reflejada relativamente tarde en los textos litúrgicos, como puede verse en el estudio en cuestión³⁷. Pero

³⁴ *El ministerio del Lector. Directorio litúrgico pastoral del Secretariado Nacional de Liturgia*, PPC, Madrid 1985, 18.

³⁵ *El acólito y el ministro extraordinario de la comunión. Directorio litúrgico pastoral publicado por el Secretariado Nacional de Liturgia*, PPC, Madrid 1985, 23-24.

³⁶ José Manuel Bernal, «El carisma permanente en la tradición litúrgica», en *Teología del sacerdocio* 5. «El carisma permanente del sacerdocio ministerial», Burgos 1973, 67-96.

³⁷ *Ibíd.*, 93.

aquí lo que interesa no es tanto la teología del carácter sacerdotal cuanto el imparable proceso sacralizante a que se vio sometida la figura, y la misión también, claro, del presbítero ya en los albores de la alta Edad Media.

Como ya tuvimos ocasión de ver en la primera parte de este capítulo, el encargo ministerial era transmitido en la iglesia primitiva mediante la imposición de las manos. Este gesto se mantuvo como rito central de la ordenación durante los primeros siglos. La imposición de las manos ha significado siempre la donación del Espíritu. Esta donación es una gracia conferida al presbítero que le inunda de santidad y le transforma radicalmente. En ningún caso podríamos interpretar este gesto como una especie de transmisión de poderes. Fundamentalmente es un don santificador.

Este don actúa sobre el sujeto capacitándole para el ministerio que, en los primeros documentos, se presenta como una cooperación con el obispo en la guía de la comunidad eclesial, en el anuncio de la palabra y en la celebración de los misterios. Estas funciones las asume el presbítero y las realiza unido al colegio presbiteral y en comunión con el obispo. Es una tarea eminentemente eclesial, atenta a todas las solicitudes de la comunidad, y no sólo una función litúrgica.

Pero en la tradición occidental advertimos enseguida, entre los siglos VII y VIII, una evolución considerable y un notable desplazamiento de acentos. La importancia de la imposición de las manos, como gesto sacramental prioritario, cederá su primacía a la unción de las manos y, más tarde, a lo que se llamó entrega de los instrumentos, por la que se entregaban al candidato una patena con una hostia y un cáliz con vino, elementos como puede observarse de carácter estrictamente sagrado y cultural. El rito de ordenación será considerado, sobre todo, como una transmisión de poderes que el presbítero poseerá casi como un legado personal. El ministerio presbiteral, cuyo encargo se recibe por la ordenación, que-

dará configurado como un poder o potestad sagrada en vistas a la confección de la eucaristía, más que como un servicio a la comunidad. La actividad del presbítero irá encerrándose cada vez más en una perspectiva exclusivamente cultural. Esto queda expresado plásticamente en la entrega del pan y del cáliz, como hemos visto. La referencia cultural y eucarística de ese rito es incuestionable y altamente significativa. Todo ello refleja una imagen del presbítero como hombre del culto y de la liturgia, más que como pastor, guía y maestro de la comunidad.

Esta nueva imagen del presbítero se desarrolla en la Iglesia latina precisamente en el momento histórico en que comienza a prevalecer el sacerdocio sobre el monacato, los monjes sacerdotes sobre los laicos; aparecen y se multiplican rápidamente en esta época las misas privadas y los altares laterales; las catedrales están saturadas de clérigos cuya única misión consiste en celebrar misas, votivas casi siempre, y dotadas de un importante estipendio³⁸. La comunidad cristiana asiste muda a las celebraciones y la liturgia se hace cada vez más clerical. La teología cristológica se desarrolla unilateralmente, marcando los acentos en los tratados «de Christo capite» y «de Christo mediatore»; el tratado del sacramento del orden cae en manos de los canonistas y se desenvuelve al margen de una teología eclesiológica. En este contexto se desarrolla la teología del carácter, como donación de una potestad sagrada en orden a la confección de la eucaristía³⁹.

El nuevo ritual de ordenación, editado por mandato del Concilio Vaticano II, vuelve a darnos una visión equilibrada del ministerio sacerdotal, en una perspectiva mucho más eclesial, recuperando así la figura originaria del presbítero, como colabo-

³⁸ Este tema se trata ampliamente en la valiosa monografía de Otto Nußbaum, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse*, Peter Hans- tein Verlag, Bonn 1961.

³⁹ Yves Congar, «Quelques problèmes touchant les ministères», *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 785-800.

rador del obispo en la dirección pastoral de la comunidad cristiana, mediante el servicio de la palabra y el ejercicio del ministerio cultural. Al mismo tiempo el presbítero está llamado a expresar en su vida la santidad del don recibido⁴⁰.

9. Incorporación de la mujer al ministerio

Algo se ha dicho a lo largo de este capítulo respecto a la participación de la mujer en el ministerio. El tema es importante y, a raíz de las reivindicaciones feministas, se ha convertido en un tema de candente actualidad. Por tanto, aunque no podamos tratarlo aquí con la amplitud que merece, sí que vamos a señalar las posibles pistas de reflexión que se ofrecen y los interrogantes que se plantean.

Como se apuntó en su lugar, se han dado algunos pasos en orden a la incorporación de la mujer a los ministerios no ordenados. Son pasos tímidos y aprobados con notables reticencias. Tanto para el ejercicio del ministerio del lector como para la tarea de distribuir la comunión, que corresponde al acólito, las mujeres pueden ser admitidas, pero sólo de manera esporádica o circunstancial; no con carácter definitivo y estable. Eso, como se vio, queda reservado para los varones.

La panorámica se hace más problemática si pasamos a los ministerios ordenados. A la mujer no se le ha negado de manera explícita y positiva la posibilidad de acceder al ejercicio del diaconado. Simplemente se ha silenciado esta posibilidad. Sin hacer comentarios ni a favor ni en contra. Así ocurre en la Declaración «Inter insigniores», hecha pública por la Congregación para la Doctrina de la Fe⁴¹,

en la que se trata el tema vidrioso del acceso de las mujeres a la ordenación sacerdotal. El documento, que excluye taxativamente esta posibilidad, pasa por alto completamente el tema relativo al diaconado.

En todo caso, en la historia de la Iglesia encontramos datos relativamente abundantes en los que se hace alusión al ministerio del diaconado ejercido por mujeres. Estos datos son abundantes en las iglesias de oriente, sobre todo en Antioquía, a juzgar por el testimonio de las *Constituciones Apostólicas*. En el libro VIII de esta obra hasta se describe la ceremonia de ordenación de las diaconisas. Se trataba de una imposición de manos ejecutada únicamente por el obispo, análoga a la de los diáconos, acompañada de la siguiente oración: «Dios misericordioso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del varón y de la mujer, que llenaste del Espíritu a María, a Devora, a Ana y a Olda; que no tuviste por indigno que tu unigénito Hijo naciera de una mujer y que elegiste en la tienda del testimonio y en el templo a guardianas de tus santas puertas; mira ahora a esta tu sierva, elegida para la diaconía; concédele el Espíritu Santo y purifícala de todas las manchas del cuerpo y del espíritu para que cumpla dignamente la obra que le ha sido confiada para gloria tuya y de tu Cristo, con el cual te sean dadas la gloria y la adoración, en el Espíritu Santo, por los siglos. Amén»⁴².

Previamente, en el Libro III de la misma obra, se insta al obispo a que elija mujeres para la diaconía: «Que el obispo instituya colaboradores que le ayuden para servir al pueblo. Que elija e instituya varones diáconos, para que se ocupen de muchas tareas necesarias, y a mujeres diaconisas para que se ocupen de las mujeres. Hay casas a las que no puedes enviar al diácono para que atienda a las

⁴⁰ José Manuel Bernal, «La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación», *Phase* 21 (1981) 237-248.

⁴¹ AAS 69 (1977) 98-116.

⁴² *Constituciones de los Apóstoles*, VIII, 19: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, In Libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, 524.

mujeres a causa de los gentiles. Entonces manda a las diaconisas. Hay muchas tareas en las que necesitas la ayuda de las diaconisas. Primero, cuando las mujeres descienden a la fuente bautismal deben ser ungidas por la diaconisa»⁴³. Sin embargo las diaconisas no podían ni predicar, ni bautizar, ni mucho menos repartir la eucaristía. El libro VIII de las Constituciones lo prohíbe: «La diaconisa no bendice, ni hace nada de lo que realizan los presbíteros o los diáconos, excepto guardar las puertas y ayudar a los sacerdotes en el bautismo de las mujeres, por decoro»⁴⁴.

Esta presencia de la mujer en el ejercicio del diaconado, decidida en Antioquía por motivos más bien de discutible entidad, puede documentarse en oriente hasta mediados del siglo VI. En occidente, en cambio, los testimonios son escasos y apenas si queda constancia de la existencia de diaconisas, excepción hecha de las iglesias de la Galia, a juzgar por las decisiones de algunos Concilios locales. Posteriormente, a partir de la Reforma, en las iglesias luteranas y calvinistas se mantendrá la institución diaconal femenina, aunque reducida a servicios de caridad o de índole social. En la Comunión Anglicana, en 1862, se restauró el diaconado femenino con ordenación, extendiéndose progresivamente a las demás iglesias. En el seno de la iglesia católica, tras la restauración del diaconado masculino permanente por Pablo VI en 1966, como hemos visto más arriba, el acceso de las mujeres a este ministerio ha quedado silenciado a pesar de las constantes solicitudes y peticiones que, desde diversos puntos, han ido alzándose durante estos últimos años. Entre ellas hay que señalar las voces cualificadas del III Congreso Mundial del Apostolado Seglar de Roma (1967), del Concilio Pastoral holandés (1970), del Sínodo Episcopal Romano (1971

y 1974), del Sínodo Interdiocesano Alemán (1975), y de otros importantes sínodos.

Roma no ha puesto el veto expreso a la posibilidad de incorporar a la mujer al ministerio diaconal. La pelota está, como se dice, en el tejado. Las puertas y las ventanas siguen todavía abiertas. Pero las autoridades romanas no tienen prisa en dar el paso definitivo hacia adelante. Mientras tanto las mujeres siguen siendo víctimas de esta vergonzosa discriminación que, en la Iglesia, es ya una historia de siglos⁴⁵.

Como se sabe, el problema se plantea de manera más aguda al tratarse del acceso de las mujeres al ministerio presbiteral. En la declaración «Inter insigniores» de 1977 la Congregación para la Doctrina de la Fe se pronunció sobre la cuestión afirmando que la Iglesia católica no se considera autorizada para proceder a la ordenación presbiteral de las mujeres⁴⁶. Jamás la Iglesia, afirma, ha admitido que las mujeres puedan recibir válidamente el presbiterado o el episcopado. No obstante, este documento romano asegura que esta práctica tiene carácter normativo, fundado en el ejemplo de Cristo.

Para encauzar los criterios de interpretación de esta Declaración hay que tener en cuenta que se trata de un documento menor de la autoridad docente. Emanado de una Congregación y no del papa, que lo aprobó *in forma communi* y no *in forma speciali*. Se trata, en definitiva, de un documento revisable⁴⁷.

Otro talante tendrá, más exigente y más drástico, la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* de

⁴⁵J. Urdeix, «Ordenación de las mujeres al diaconado», *Phase* 14 (1974) 412-414; María Martinell, «La mujer y los ministerios en la Iglesia», *Phase* 13 (1973) 447-463.

⁴⁶AAS 69 (1977) 98-116.

⁴⁷Hervé Legrand, «Ministerios de la Iglesia local», en *Iniciación a la práctica de la Teología III*, Dogmática 2, Cristiandad, Madrid 1985, 247.

⁴³*Constituciones de los Apóstoles*, III, 16: F. X. Funk, óp. cit., 209.

⁴⁴*Constituciones de los Apóstoles*, VIII, 28: F. X. Funk, óp. cit., 530.

Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada a los varones, del 22 de mayo de 1994. El pasaje más importante de este documento se expresa en estos términos: «Por lo tanto, con el fin de desvanecer toda duda sobre una cuestión de tan gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos, declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia».

Se trata de un documento que nace en un clima polémico, provocado por las múltiples tensiones surgidas en el seno de las iglesias y en la misma iglesia católica respecto a la ordenación sacerdotal de la mujer; no es un escrito puramente disciplinar, sino doctrinal, aunque no está avalado por el carácter de infalibilidad. Es, pues, un documento fallible. La discusión teológica sobre el tema, por tanto es no sólo posible sino incluso un bien para la Iglesia.

Los argumentos aducidos en favor del planteamiento del papa pueden resumirse en estos cuatro puntos: 1.º Para proseguir la tarea de su misión Jesús llama a los doce, los cuales son todos varones; 2.º Al escoger a sus continuadores, los apóstoles eligieron sólo a varones. 3.º De ahí se deduce una ley permanente para la Iglesia respecto a las personas que continúan la misión apostólica, para representar a Cristo, Señor y Salvador; 4.º Esto no implica discriminación alguna para la mujer, pues tampoco María recibió el ministerio sacerdotal. A la luz de los documentos aducidos se desprende que en ningún lugar habló Jesús sobre este tema, ni a favor ni en contra. Por tanto, aquí hay que partir, no de lo que Jesús dijo o hizo, sino de lo que no hizo y no dijo. Es el argumento del silencio cuyas causas o razones pueden ser muy diferentes y de índole muy distinta.

Voy a volver de nuevo al punto que parece más vulnerable del escrito de Juan Pablo II. Me refiero al

carácter definitivo del planteamiento y a la supuesta prohibición de proseguir en el estudio y discusión del tema. ¿Es una cuestión zanjada, sí o no? Para responder a la pregunta voy a citar unas palabras de un teólogo alemán, Wolfgang Beinert: «En una carta a los agentes de pastoral de su diócesis, escribe el obispo de Basilea J. Vogel en junio de 1994, la decisión papal nos ha sobrecogido a muchos de nosotros. Muchos piensan que la discusión teológica de este tema no está cerrada. En mi opinión, la Carta Apostólica, más que resolver los problemas antiguos, habrá planteado otros nuevos. Otros obispos se han manifestado en la misma línea. Incluso el nuncio apostólico en Alemania está a la espera de un diálogo sereno. Ahora lo que se pone de manifiesto es que el telón papal no es de hierro. Siguiendo con el símil teatral, ese telón marca ciertamente el final de un acto, pero no el final de la función. No hay duda de que la obra debe continuar»⁴⁸.

Para concluir este vidrioso tema habría que comenzar diciendo que la posibilidad de incorporar a la mujer al ministerio sacerdotal (episcopal o presbiteral) nunca se había planteado, hasta ahora, de manera expresa y universal ni había sido resuelta de forma infalible por el magisterio. Hay que considerarla, por tanto, una cuestión abierta. Los criterios para elaborar una respuesta sobre la viabilidad o no de esta incorporación femenina, son diversos: En la Biblia no hay una respuesta normativa; en todo caso, Jesús aceptó a la mujer. Es cierto que, por los testimonios históricos que conocemos, a la mujer no se la eligió para este ministerio, pero esta exclusión pudo ser ocasional. Desde el punto de vista dogmático, no existe disposición alguna en contra; los reparos son sólo de tipo histórico y, por tanto, superables. La teología, por lo demás, no tiene duda de la indiscutible dignidad de la mujer; otra co-

⁴⁸ Wolfgang Beinert, «Priestertum der Frau. Der Vorhang zu die Frage offen?», *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723-738.

sa es la expresión concreta de esta dignidad en el organigrama y en las decisiones de la Iglesia. Para salir al paso de un argumento que suele formularse con frecuencia habría que preguntarse hasta qué punto obrar «in persona Christi», como lo hace el sacerdote, exige que el ministro sea varón y no mujer. ¿Hay que atribuir al término «persona» aplicado a Cristo glorificado y al creyente una connotación sexual? A mi juicio, realmente no. En todo caso es una cuestión abierta. Desde un punto de vista pastoral, la ordenación de la mujer habría que considerarla conveniente y hasta urgente. Una decisión de la Iglesia en este sentido supondría, por supuesto, un universo de reajustes, transformaciones y adaptaciones muy importantes y seguramente complicadas en el interior de la comunidad eclesial. En todo caso habría que apostar con valentía por este riesgo.

10. ¿Eucaristías sin sacerdote?

Hasta puede resultar escandalosa esta pregunta en determinados ambientes. Porque interrogarse sobre la posibilidad de celebraciones eucarísticas sin la presencia de un sacerdote que presida y consagre resulta seguramente escandaloso, algo que ni siquiera puede someterse a debate. Sin embargo la pregunta no es retórica ni se trata de una hipótesis alocada que sólo se da en la fantasía de cuatro teólogos aventureros. Querámoslo justificar o no, la existencia de celebraciones eucarísticas sin sacerdote es una realidad verificable y constatable en no pocas comunidades cristianas de dentro y fuera de nuestro país. No es fácil seguir la pista a este tipo de experiencias y menos aún examinar y analizar de cerca el hecho. Son experiencias que no siempre se realizan de manera habitual y que, en todo caso, siempre se mantienen rodeadas de una elemental discreción. También es cierto que la decisión de iniciar este tipo de experiencias no siempre responde a posicionamientos ideológicos radicales, caprichosos y super-

ficiales, preocupados sólo por alimentar la protesta y provocar el escándalo. Hay razones teológicas y pastorales que están en la mente de quienes optan por este tipo de celebraciones. Sin embargo, junto a las razones teológicas, hay que señalar también una cierta búsqueda, más o menos consciente, de algo que bien podría definirse como política de hechos consumados. Sean o no válidos los razonamientos teológicos que se barajan, siempre habrá que examinar cuidadosamente y con respeto determinadas experiencias alternativas motivadas sin duda por situaciones eclesiales de intransigencia y por un ordenamiento eclesiástico que, desde hace tiempo, está reclamando una revisión a fondo.

En todo caso lo más importante para nosotros en este momento es abordar el contenido de los apoyos teológicos que se suelen utilizar para justificar las celebraciones eucarísticas sin sacerdote. De entrada, todos los expertos reconocen que el soporte histórico, atestiguado por la tradición primitiva es casi nulo, inexistente. Es cierto que los datos extraídos de los escritos neotestamentarios y de la tradición cristiana más primitiva referentes a la forma de ejercer el ministerio en el interior de las comunidades cristianas, no brillan precisamente por su expresividad ni nos ofrecen posibilidades clarificadoras contundentes. Esto es incuestionable. Pero también es cierto que en ningún caso podemos encontrar testimonios explícitos que nos describan celebraciones eucarísticas presididas por laicos. Hay que examinar los textos con lupa y, aún así, los resultados son escasos.

Voy a examinar un texto de la *Didajé*, uno de los escritos más antiguos y venerables de la primitiva comunidad cristiana, en el que se lee: «Dejad que los profetas hagan la acción de gracias como ellos quieran»⁴⁹. Estas palabras, a simple vista, nos dan

⁴⁹*Didajé* 10, 7: Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 88.

pie a dos consideraciones importantes: la primera se refiere a la facultad que se reconoce a los profetas de pronunciar la acción de gracias en la eucaristía; la segunda hace referencia a la posibilidad de pronunciarla de manera libre y espontánea, como ellos quieran. Este segundo aspecto, muy importante por cierto, no lo voy a comentar aquí. Está en la misma línea de otros testimonios análogos, algo posteriores, como el de Justino en el siglo II (Apología I, 67) y el de Hipólito de Roma, aún más posterior (Tradición Apostólica). Lo sorprendente, al menos en el contexto de este capítulo, es que se reconozca a los profetas la capacidad de pronunciar la acción de gracias y, por tanto, de presidir la celebración de la eucaristía. Sorprendente digo porque, a primera vista y, sobre todo, a partir del esquema clásico de los ministerios en la Iglesia antigua, los profetas serían reconocidos como laicos poseídos por el Espíritu y no precisamente como responsables de comunidades eclesiales; menos aún, como presidentes de la celebración eucarística. Sin embargo, a mi juicio, junto con los obispos y diáconos, los profetas desempeñarían una función de relieve al frente de las comunidades y, por consiguiente, en la presidencia de la eucaristía. Ellos son considerados guías y guardianes de la comunidad; el mismo san Pablo, que suele aludir de vez en cuando al ministerio conjunto de apóstoles y profetas, deja entrever la función presidencial que desempeñan (1 Cor 12,28; Ef 2,20; 3,5; 4,11). En el libro de los Hechos, por otra parte, se aprecia la importante intervención de profetas y maestros en la celebración y en la imposición de las manos (Hch 13,1-3). Pienso pues que los profetas, a los que hace referencia el texto de la *Didajé*, forman parte del equipo de dirigentes que están al frente de la comunidad cristiana y presiden la celebración eucarística⁵⁰.

⁵⁰José Manuel Bernal, «Profetismo y kerygma en la plegaria eucarística», *Communio* [Sevilla] 2 (1969) 1-36.

Curiosamente, un documento siríaco posterior, las *Constituciones de los Apóstoles*, reproduce en el libro VII una especie de refrido de la *Didajé*. El pasaje que he citado antes lo reproduce de este modo: «Dejad a los presbíteros que pronuncien la acción de gracias». Extraña adaptación. Cambia la expresión «profetas» por «presbíteros», ya que en esa época, en el siglo V, los profetas dentro de la comunidad eclesial son inexistentes y, además, los únicos que presiden y pronuncian la eucaristía son los obispos y los presbíteros. El otro cambio también es significativo. Ha suprimido precisamente el «como ellos quieran», justamente el extremo que confería un cierto interés al texto. Dejar a los presbíteros celebrar la eucaristía no implica ninguna novedad; es lo habitual, lo que toca. La afirmación original de la *Didajé* ha perdido fuerza y ha quedado completamente descafeinada.

Junto a las palabras de la *Didajé*, que no aportan mucha luz al tema, hay que hacerse eco de un singular testimonio de Tertuliano donde asegura que, en caso de necesidad, la eucaristía podría ser presidida por un laico. En opinión de Schillebeeckx, que transcribe y comenta las palabras de Tertuliano en su conocido libro sobre el ministerio, éste es el único testimonio expreso perteneciente a la Iglesia antigua en el que se contempla la posibilidad de que un laico presida la eucaristía; lo normal es que presida el obispo, acompañado de su consejo presbiteral. Sólo en circunstancias excepcionales podría un laico, según Tertuliano, presidir la eucaristía: «Donde no exista un colegio de servidores incorporados al ministerio, tú, laico, debes celebrar la eucaristía y bautizar»⁵¹.

Es evidente que las palabras de Tertuliano, tomadas de su obra «Exhortación a la castidad» (7,3), hacen referencia a una situación excepcional, esca-

⁵¹Citado por E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983, 99.

samente verosímil en la vida real de una comunidad cristiana. El escritor africano, tan puritano en sus apreciaciones morales y en su visión del matrimonio, sobre todo a raíz de su incorporación a la corriente montanista, se muestra aquí sorprendentemente desinhibido y libre de cualquier escrúpulo. De todos modos, a la luz de estos testimonios, está claro que el apoyo de la tradición eclesial para avalar la experiencia de eucaristías sin sacerdote es de muy escaso valor, casi inexistente. Habrá que pensar en otros motivos de más peso que apoyen la iniciativa en cuestión.

A mi entender, prescindiendo del testimonio de la tradición de la Iglesia que, a este respecto, es poco elocuente, valdría la pena volver a insistir en el derecho que asiste a toda comunidad eclesial de contar con una estructura orgánica y sacramental mínima. Vamos a prescindir de la figura de la Iglesia local presidida por el obispo, porque éste no es el caso. Hay que referirse a pequeñas comunidades cristianas, parroquiales o no, que por eventuales circunstancias sociológicas y pastorales se ven obligadas, cada vez con mayor frecuencia, a desenvolverse y desarrollar su vida eclesial sin la presencia de un presbítero que las presida y anime; comunidades y parroquias que apenas cuentan con la posibilidad de celebrar regularmente los sacramentos y las fiestas; comunidades que ni se reúnen en asamblea, ni escuchan la palabra de Dios, ni oran en común, ni cantan, ni hacen fiesta. Esta situación, además, ni es provisional ni goza de expectativas de solución; más bien, se presenta como una lenta agonía, como una vida que se va consumiendo irremisiblemente, sin capacidad de reacción. Ante esta situación, que no pretendo dramatizar ni cargar con tintes oscuros, los responsables de la Iglesia deben tomar decisiones claras, definitivas y valientes. Hay que comenzar reconociendo que esas comunidades tienen derecho a estar dotadas de los elementos personales y organizativos con los que debe contar siempre una comunidad eclesial. Quizás valdría la pena recordar aquí aquellas importantes pa-

labras de san Ignacio de Antioquía cuando aseguraba que sin obispo, sin altar y sin eucaristía no hay Iglesia. En nuestro caso también tendremos que decir que no es posible una comunidad eclesial sin dirigentes o responsables que presidan a los fieles, que activen la celebración de los misterios y que garanticen la comunión eclesial con el obispo. No se trata de elementos secundarios o de escasa importancia. Ni será posible prescindir de ellos; y, menos, sacrificándolos en aras de un seguimiento obsesivo de normas eclesiásticas obsoletas que, en el momento actual, están comprometiendo la existencia misma de importantes núcleos de vida cristiana y eclesial.

El problema que acabo de plantear es grave y está reclamando una solución urgente. Pero, a mi juicio, la solución no pasa por promover celebraciones eucarísticas sin sacerdote, presididas por un laico. O, simplemente, presididas por la comunidad. Aún aceptando con reservas las palabras de Tertuliano para resolver esporádicamente una eventualidad pasajera, nunca éstas podrían avalar, a mi juicio, de manera definitiva y estable soluciones permanentes y de estructura. No me resulta cómodo entender que la comunidad, como tal, pueda presidirse a sí misma. Ni que la comunidad, como tal, tenga capacidad para designar y confiar a alguien el encargo de presidir. Tampoco me parece viable traer aquí a colación el carácter sacerdotal de toda la comunidad cristiana para explicar la posibilidad de suplencia del ministro por parte de la misma comunidad. Estamos hartos de aclarar una y otra vez la diferencia entre el sacerdocio eclesial, el del pueblo de Dios, que se recibe por el bautismo, y el sacerdocio ministerial, el de los ministros ordenados, que se recibe por la imposición de las manos de los responsables.

En definitiva, hay que resolver el problema en cuestión pero, no por el camino de las eucaristías sin sacerdote, sino por otra vía, más clara, más ortodoxa, más radical y más valiente.

III

EL ACONTECIMIENTO PASCUAL: MEMORIA Y ESCATOLOGÍA

Qué celebramos

Cristo resucitado, germen de la nueva creación

El acontecimiento pascual de Cristo constituye el núcleo esencial de la predicación apostólica. Está, además, en la entraña misma de la fe cristiana y es el eje medular de toda celebración litúrgica, especialmente de la eucaristía. El año litúrgico, a su vez, no es sino una celebración desdoblada del acontecimiento pascual.

Pero ¿qué es el acontecimiento pascual? Ésta es la pregunta clave a la que intento responder en este capítulo. El mismo enunciado ya deja entender, de alguna manera, el enfoque de mi respuesta. Es preciso superar una visión de la pascua interpretada únicamente como acontecimiento del pasado. Hay que entenderla, más bien, como signo y anticipación de un mundo nuevo; como un proyecto de transformación universal; como un proceso de regeneración y de cambio, realizado progresivamente en la historia y apoyado en la palabra eficaz de Jesús y en el hecho de su resurrección. Desde esta perspectiva, el año litúrgico, como celebración periódica e ininterrumpida del acontecimiento pascual, se nos ofrece como una permanente y progresiva regeneración del tiempo y de la historia¹.

¹Para la elaboración de este capítulo he utilizado la bibliografía siguiente: J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972; Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Buenos Aires 1974, 133-150; F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Mappus, Le Puy 1963; L. Dussaut, *L'Eucharistie, pâques de toute la vie*,

1. La pascua personal de Jesús

No voy a entrar aquí en la gran discusión sobre el sentido de los relatos bíblicos relativos a la resurrección de Jesús². Es una preocupación, de sumo interés, por supuesto, pero que escapa al enfoque de este libro. En este caso lo que pretendo es ver el tema de la resurrección de Jesús encuadrándolo en el contexto de la pascua y profundamente implicado en el proceso de regeneración pascual que afecta a toda la humanidad, a la historia y al universo entero³.

Me refiero primero a la pascua personal de Jesús para distinguirla de la pascua participada y compartida por todos los que creen en él y han si-

Cerf, París 1972, 39-64; J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, vol. I, Sal Terrae, Santander 1974, 123-179; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1974, 347-359; J. P. Jossua, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, Cerf, París 1968; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Seuil, París 1971; G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Cerf, París 1970.

²Cf. Gerd Lüdemann y Alf Ozen, *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid 2001.

³Cf. Jürgen Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997; Juan Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1971; Guy Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Cerf, París 1970; J. M. Bernal, *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004; id., «La Pascua como proceso de liberación. Una lectura contemporánea de dos homilías pascuales del siglo II», en *Ministerio y carisma*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1975, 145-179.

do bautizados en su nombre. Ahora bien, la pascua personal de Jesús hay que entenderla en el marco de la totalidad del misterio de Cristo contemplado en clave pascual y de modo unitario. Esta visión unitaria y pascual del misterio de Cristo aparece, tanto en los escritos de Pablo como en los de Juan.

Nos ha transmitido Pablo un antiguo himno cristológico en el que se describe, de forma concisa y casi simétrica, la totalidad del misterio de Cristo en su doble vertiente de humillación o abajamiento y de glorificación. Se trata de una visión del misterio de Cristo interpretado en clave pascual y de forma unitaria: «Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos. Y así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y a una muerte de cruz. Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,6-11). Habría que destacar en este texto algunos aspectos de interés. De entrada, resulta importante la inclusión del tema de la encarnación en esta síntesis construida en clave pascual. La encarnación es un gesto solidario de Dios que irrumpe en la historia humana para hacerse solidario con el hombre, compartiendo con él su pobreza y su miseria. El que era Señor del universo acaba haciéndose esclavo, rebajándose hasta los niveles más hondos de la miseria humana y sometiéndose al trance fatal de la muerte. Aquí, en la muerte, el gesto solidario de Dios reviste los perfiles más dramáticos. Es aquí donde la comunión con el hombre llega a los límites más extremos. Es entonces cuando el proceso de abajamiento se convierte en un progresivo alejamiento del Padre y cuando la soledad del crucificado provoca aquel grito desgarrador del «por qué me has abandonado». Pero no termina todo en la muerte. La etapa final, la culminación de la encar-

nación hay que situarla en la resurrección, en la glorificación. Ése es el desenlace final y definitivo. Es entonces cuando lo humano de Jesús aparece definitivamente transformado y cuando el siervo crucificado y muerto es levantado en alto y constituido Señor de la vida y de la muerte.

Más tarde, Juan, después de hacer una relectura de los acontecimientos pascales, ofrece una interpretación teológica de la experiencia pascual de Jesús. Para ello resume el acontecimiento con estas palabras: «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 12,1). Juan utiliza la palabra «pasar» correspondiente al vocablo hebreo *phase* que los escritores griegos tradujeron por *pascha* e interpretaron como *diábasis* (paso). Esta expresión pertenece al vocabulario tradicional de la pascua, utilizado en los más antiguos testimonios cristianos, empezando por Melitón de Sardes y culminando en san Agustín. La expresión de Juan resume e interpreta el sentido de la resurrección de Jesús integrándola en un proceso de transformación. Eso significa «pasar de este mundo al Padre». En un horizonte más amplio, el mismo Juan despliega lo que en la frase anterior está contenido en la palabra «paso»: «Salí del Padre –dice Jesús– y vine al mundo; nuevamente dejó el mundo y retorno al Padre» (Jn 16,28). En ambos casos, al hablar del retorno al Padre, el punto de partida es el «mundo»; por supuesto, no el mundo en sentido cosmológico, como emplazamiento local o geográfico, sino el mundo de los hombres, como espacio donde éstos construyen la historia. Este mundo, enfrentado a Dios, está marcado por el pecado, por la ruptura y por el caos. De ahí el perfil negativo que le caracteriza. Después de haberse sometido, por la encarnación, al proceso de inmersión y presencia solidaria con el hombre en el mundo, Cristo experimenta, por la pascua, el tránsito, el paso de este mundo al Padre. Es el proceso de glorificación definitiva de Jesús junto al Padre. De este modo Juan se hace eco de la dinámica contenida en el himno transmitido por Pablo, comentado anteriormente.

Llegados a este punto nos debemos preguntar qué ha representado la resurrección para Jesús; cómo ha vivido su experiencia pascual. Ante todo, debemos repetir que toda la vida y todas las acciones de Jesús han tenido la resurrección, no la muerte, como meta última. La muerte ha sido el paso para la vida.

La resurrección ha representado para Jesús la transformación total de su existencia. Esto es lo fundamental. Por ello hay que rechazar interpretaciones adulteradas de la misma. La resurrección no ha consistido simplemente en un acontecimiento milagroso utilizado para demostrar la divinidad de Jesús; ni tampoco en una vuelta a la vida de antes, como en el caso de Lázaro. En la resurrección, por el contrario, es donde culmina toda la vida de Jesús, donde ésta se llena de sentido y de plenitud. Quiero decir que la resurrección ha eliminado cualquier posible ambigüedad respecto a su persona o a su mensaje. Por ella, por la resurrección, Jesús se ha constituido en el «hombre en plenitud», en el hombre nuevo y regenerado. Él es la plena revelación de Dios sobre el hombre.

Pero el Jesús de la resurrección no es un Jesús distinto del de la muerte. El Jesús que ha resucitado no es un Jesús diferente al Jesús de Nazaret, al Jesús que anunciaba el reino acompañado de sus discípulos, al Jesús que denunciaba a los fariseos, al que comía con los pecadores y hablaba con las mujeres. El Jesús de la resurrección es el condenado por los judíos y muerto en la cruz. Es el mismo Jesús, pero transformado, glorificado, recreado en plenitud. No es «otro».

Lo que aquí se atribuye a la resurrección lo decimos igualmente de la ascensión. Ésta no debe ser interpretada como un desplazamiento local. Por el contrario, implica la superación o abandono de una existencia en la esclavitud, en la fragilidad de la carne, en la servidumbre impuesta por el pecado, en la corrupción, en la incoherencia, en la muerte. Para entrar en comunión con el Padre, para com-

partir su gloria y su cercanía. Así es como Jesús recupera la vida, la vida de Dios, manifestada en la apertura a la fraternidad, en el amor y en la justicia. Así es como Jesús entra para siempre en un nuevo modo de existencia. Para describir ese nuevo modo de existencia en el Nuevo Testamento se utilizan expresiones como éstas: «Entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5; Hch 14,22), «pasar de la muerte a la vida» (Jn 5,24), «ser trasladado al reino del Hijo de su amor» (Col 1,13), «sentarse en los cielos» (Mt 26,64; Mc 14,62). Como puede apreciarse, todas ellas son expresiones que pertenecen al lenguaje simbólico y sólo las podemos interpretar si somos capaces de ir más allá de las palabras.

Dando un paso más, nos encontramos con expresiones bíblicas que reflejan una dimensión más profunda y en las que a Cristo se le denomina primicia, primogénito, jefe y fundador. Con ellas se intenta señalar «que Jesús resucitado es el instaurador de la era nueva y última de la historia, a saber, del futuro de la humanidad como futuro de salvación. La resurrección de Cristo garantiza nuestra resurrección futura; es el comienzo del fin, el cumplimiento anticipador de la resurrección de los muertos»⁴. De todas estas expresiones intuyo una resonancia especial en la palabra *primicia*. La encontramos en Pablo: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que durmieron» (1 Cor 15,20). Por ser primicia, Cristo es reconocido como el primero de una serie, al que seguirán otros muchos. Él es como el primer fruto de la cosecha y en él está ya presente la cosecha entera. Él es el punto de arranque, el fundamento, la raíz. En esta misma línea hay que interpretar la expresión *primogénito*, porque él es el primero entre muchos hermanos: «Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia; él es Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo, pues Dios

⁴Juan Alfaro, *Esperanza cristiana...*, óp. cit., 143.

tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud» (Col 1,18).

Por tanto, la resurrección no es un acontecimiento propio y exclusivo de Jesús. Aquí hemos hablado, ciertamente, de su pascua personal y de lo que ésta representa para él. Pero, como acabamos de ver ahora, la fuerza salvadora de la resurrección no termina en él. Porque, al ser él la primicia y el primogénito, los efectos transformadores y renovadores de la pascua se prolongan y son participados por los que creen en él y le reconocen como Señor. La pascua ha comenzado en Jesús pero no termina en él. En él se ha iniciado un proceso, que se prolonga en la historia, en el que todos nos vemos implicados y comprometidos. Es lo que vamos a intentar describir en el punto siguiente.

2. Nuestra participación en la pascua de Jesús

Efectivamente, en él, en Jesús resucitado, está ya presente, como en germen, toda la cosecha. Por eso le reconocemos como primicia. Él es el primer fruto de la nueva humanidad. Ahora, por tanto, hay que desdoblar y actualizar lo que en él está contenido en germen. Ésa es nuestra tarea; ése es nuestro reto.

En la experiencia de Jesús la muerte no fue en ningún caso el colofón trágico de su vida. Ya lo he apuntado antes. La muerte no es el final. La meta para Jesús fue la resurrección. Ahí culmina la existencia de Jesús. Porque en la resurrección se aclara el sentido de su vida y la verdad de su mensaje. Por otra parte, también en la resurrección, se ha desvelado la verdad del hombre, de su verdadero ser, de su verdadera dimensión. A partir de ese momento el hombre toma conciencia de que está llamado a la comunión con Dios y a la fraternidad. En ese momento ha sido erigido el «hombre nuevo», el primer hombre nuevo.

Ese hombre nuevo, constituido en Jesús resucitado, representa igualmente la meta escatológica de toda la humanidad. Quiero decir con ello que toda la humanidad está llamada a integrarse y a configurarse según la imagen y a la medida de ese hombre nuevo instaurado en Jesús. Este hombre nuevo, surgido en la resurrección, constituye la meta de todas nuestras aspiraciones y de nuestros proyectos más globales y más radicales.

Hay más. Ese hombre nuevo, del que hablamos, además de ser una meta, un proyecto, es ya una realidad consolidada. No entre nosotros, sino en Jesús, en su humanidad regenerada. Lo cual es una garantía incuestionable de que el hombre nuevo y el mundo nuevo son posibles. Incluso podríamos alargar más esta apreciación y decir que, en cierto modo, ese hombre nuevo y regenerado puede considerarse ya como una realidad para toda la humanidad y no sólo para Jesús. Porque, siguiendo el sentido de la imagen antes esbozada, Jesús es la primicia de la nueva humanidad, y en la primicia está ya contenida, al menos en germen, toda la cosecha. Esto quiere decir que en la resurrección de Jesús está ya presente la resurrección (transformación) de toda la humanidad. Resumiendo, la humanidad transformada, glorificada, renovada en Jesús es ciertamente algo nuestro, algo que nos pertenece. Este lenguaje que estoy utilizando, aparentemente contradictorio e ilógico, no es sino la expresión de ese sinsentido que conlleva cualquier reflexión sobre la escatología. Es el «ya» pero «todavía no». Ya está presente y real el hombre nuevo, pero en germen, como promesa y como reto, todavía no en su plenitud definitiva y total.

En todo caso, ese futuro escatológico que para nosotros representa la transformación definitiva de esta humanidad nuestra, hay que entenderlo como una promesa, en la que está empeñada la palabra de Jesús. Una promesa avalada y garantizada, además, por la presencia activa del Espíritu. Reconocemos, en este sentido, que la resurrección de Jesús

ha dado un sentido nuevo al futuro de la humanidad, inyectándole un dinamismo y una eficacia irreversibles. La humanidad, en su caminar y en su progreso, cuenta con una meta, una dirección y una garantía.

3. La pascua como proceso de liberación

Es fundamental que entendamos la pascua, no como un hecho acabado, consumado, sino como un proyecto de cambio, como un proceso. Ésa es la palabra adecuada: *proceso*. Porque hay de por medio una idea dinámica, de movimiento ascendente y de desarrollo. Una idea de cambio. Lo que comenzó en Jesús, su transformación personal, hay que llevarlo adelante. La pascua acaeció primero en Jesús, pero no ha concluido en él. La historia es considerada como la plataforma sobre la cual hay que llevar a cabo todo el *proceso* de liberación pascual.

Esta insistencia en interpretar la pascua, no como una realidad acabada, sino como un *proceso* en desarrollo, encuentra un apoyo importante en la filosofía del conocido filósofo marxista alemán, Ernst Bloch, muy interesado en temas relacionados con la esperanza y con la utopía. Él llama a esa filosofía *ontología del no-ser-todavía*. Se trata de «una filosofía sustentada sobre un saber fundamental, cuyo objeto sea no la realidad entendida como algo acabado y cerrado sobre sí misma, sino la realidad concebida procesualmente, tendencialmente, como algo abierto y en continuo hacerse»⁵. En este sentido la pascua debe ser considerada como una realidad en desarrollo que, sólo al final de los tiempos, se manifestará en su ser completo y real, en su plenitud.

⁵Juan José Tamayo Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella 1992, 62.

He utilizado la palabra *liberación*. Porque el proceso de transformación regeneradora puede entenderse también en términos de liberación. Al hablar de liberación me refiero al conjunto de traumas congénitos que nos condicionan a los hombres, tanto a nivel personal como a nivel colectivo, y que con frecuencia dificultan o bloquean nuestras posibilidades de desarrollo. El conjunto de esos traumas se caracteriza por la tendencia imparabile, fruto de nuestros egoísmos, a crear rupturas y tensiones entre nosotros, a provocar violencias y situaciones injustas e insolidarias, a dejarnos llevar por egoísmos personales o colectivos, etc. Todo este cúmulo de tendencias conduce inexorablemente al caos, a toda clase de rupturas y enfrentamientos, al desorden más radical, a la incoherencia, a la disolución y a la mentira. Frente a esta lacra se yergue la propuesta cristiana de una humanidad nueva caracterizada por el afán de reconciliar y unificar lo disperso, de convertir el caos en un cosmos armónico y coherente.

Frente al abuso y permanente despojo de los bienes naturales la propuesta cristiana ofrece un programa de acercamiento y respeto de la naturaleza, a una actitud de enriquecimiento y promoción de los bienes que la naturaleza nos brinda gratuitamente. Siempre permanecen en la conciencia de los creyentes, como una consigna iluminadora, las palabras que se repiten como un sonsonete en el primer capítulo del Génesis: «Y vio Dios que era bueno». Toda la creación es buena y enriquecedora. Sólo la codicia del hombre y su afán de explotación destructora, ha sido capaz de provocar tensiones y rupturas entre la naturaleza y el hombre. En el proyecto cristiano, surgido de la resurrección, en el que se anuncia la futura «creación nueva», el «cielo nuevo» y la «tierra nueva», se abre un horizonte prometedor de reconciliación del hombre con el universo.

Reconciliación también del hombre consigo mismo. Aparece aquí el gran trauma que arruina a

la persona humana: el desajuste entre lo que uno es y lo que aparenta, entre lo que uno dice y lo que piensa, entre lo que promete y lo que cumple, entre lo que cree y lo que practica, etc. Visto el hombre desde este ángulo ofrece una imagen de absoluta incoherencia, de absoluta deslealtad. El hombre se convierte en una gran mentira. De este modo, la persona humana aparece completamente rota, carente de solidez y de espesura. Frente a esta escandalosa lacra, la imagen del hombre nuevo se perfila como un proyecto de coherencia y de lealtad del hombre consigo mismo. Frente al hombre roto aquí se ofrece al hombre de una sola pieza, cabal, leal con su propia conciencia. Frente al hombre sumido en el caos interior surge aquí la imagen del hombre íntegro, reconciliado consigo mismo. Frente al hombre mentira, surge el hombre verdad.

Frente a los egoísmos insolidarios y frente a las injusticias colectivas, el hombre nuevo está abierto a la fraternidad y al encuentro comunitario. El proceso pascual embarca al creyente en una aventura difícil y complicada con el intento de reconciliar y recomponer todo lo disperso, todo lo que ha sido roto y fragmentado. El proceso pascual intenta reconducir al hombre a su proyecto inicial de construir la unidad a toda costa. Ésa fue la meta original, la meta primitiva, inscrita por Dios como una ley ancestral en el corazón del hombre. Sólo los egoísmos individuales y colectivos desdibujaron esa tendencia innata a la unidad, y donde hubiera debido reinar la unidad solidaria se instalaron la disolución y el caos. Ahora el proceso pascual impulsa a los creyentes a construir la unidad fraterna en todos los frentes, a estrechar vínculos de comunión y de solidaridad, a compartir los bienes de la tierra respetando las exigencias de la justicia. Donde antes había enemigos ahora han aparecido hermanos y amigos; donde antes había contrincantes, ahora hay gente solidaria; donde antes había violencia, ahora se han construido la paz y el amor. Ésta es la meta escatológica del hombre nuevo surgido en la resurrección. Ésta es la gran utopía del reino.

17 DOS HOMILÍAS PASCUALES DEL SIGLO II

El texto de estas dos homilías permaneció desconocido hasta la primera mitad del siglo xx. La primera de las dos homilías se atribuye a Melitón, obispo de Sardes. Fue editada por primera vez en 1940 por C. Bonner. La reconstrucción del texto fue elaborada con gran dificultad a partir de dos trozos de papiro, conservados en pésimo estado y casi ilegibles, pertenecientes a la Universidad de Michigan. Pero en el texto no se contenía ni el título de la obra ni el nombre del autor. En 1960 se encontró un nuevo papiro, perteneciente a la colección Bodmer, en el que sí se hacía constar, no sólo el nombre del autor, sino también el título de la obra: Sobre la Pascua, de Melitón.

Pocas noticias tenemos sobre Melitón. Eusebio recoge las palabras de Polícrates de Éfeso dirigidas al Papa Víctor, en las que se informa así de la figura de Melitón: se trata «del eunuco que en todo vivió en el Espíritu Santo y reposa en Sardes esperando la visita que viene de los cielos el día en que resucitará de entre los muertos». Melitón pertenece a ese grupo de obispos carismáticos, procedentes del Asia Menor y herederos de la tradición joánica, que celebraban la pascua el 14 de Nisan, por lo que eran llamados «cuartodecimanos». Su actividad se desarrolló entre los años 165 y 185.

El texto de la otra homilía fue editado en 1926 por Ch. Martin, el cual la atribuyó a Hipólito de Roma. En estos momentos, después de estudios ulteriores, especialmente después de los de Raniero Cantalamessa, todo el mundo atribuye esta homilía a un autor desconocido del siglo II, perteneciente, por supuesto, a la misma época y al mismo entorno geográfico de Melitón. Tanto el perfil de la homilía como el contenido de la misma ofrecen un claro paralelismo con la homilía de Melitón.

Aunque no se trata de tratados teológicos sino de homilías, el contenido doctrinal de las mismas refleja un alto nivel de reflexión teológica. En ambas se desarrolla ampliamente la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento señalando, sobre todo, las figuras veterotestamentarias que anuncian la realidad pascual que culmina en Cristo. A través de un lenguaje retórico y de gran calidad literaria se perfila la más antigua reflexión teológica sobre la pascua.

Queda el último nivel de este proceso progresivo de reconciliación, de superación de traumas. A mi juicio es el más importante, el más radical, el más hondo. Me refiero a la liberación del pecado y a la recuperación de la comunión con Dios. El pecado representó para el hombre una fractura, una ruptura de comunión con Dios, un alejamiento. Por el contrario, el hombre nuevo es, sobre todo, el hombre en comunión con el Padre, el hombre reconciliado e incorporado a la amistad con Dios, el hombre transfigurado y convertido en hijo de Dios. Finalmente, me parece importante asegurar que el nivel fontal y básico, en el que se apoya todo ese proyecto reconciliador, es la reconciliación con Dios, la recuperación de la amistad con el Padre. No en vano, por encima de todo, el contenido fundamental del mensaje de Jesús se centra en habernos hecho descubrir que Dios es nuestro Padre y que todos nosotros somos hermanos.

4. La pascua como signo del mundo futuro

He asegurado, algo más arriba, que este proyecto de reconciliación pascual y de liberación hay que entenderlo como una meta, como una gran utopía. Es una realidad que sólo se desarrollará en plenitud cuando Dios sea todo en todas las cosas, cuando aparezcan para siempre el cielo nuevo y la tierra nueva.

Ciertamente la pascua es un proceso. Todos los que creemos en Jesús nos sentimos comprometidos con ese proceso. Es la forma concreta de vivir nuestra incorporación a la pascua de Jesús; o, dicho de otro modo, es el modo concreto de hacerse realidad en nosotros y a lo largo de la historia la pascua de Jesús. Un componente fundamental en la participación en este proceso es la esperanza. Vivimos comprometidos en la construcción del Reino, del mundo nuevo; pero, sobre todo, vivimos a la espera de que aparezcan el cielo nuevo y la tierra

nueva. Nuestra esperanza, por otra parte, no es una veleidad, un deseo inconsistente, puesto que en esa promesa va comprometida la palabra del Señor. La nuestra es una esperanza firme, inmovible; igual que nuestra fe.

18 VISIÓN ESCATOLÓGICA DEL FUTURO DE DIOS

Dios sigue estando inquieto en la historia hasta que el mundo llegue a ser su santuario y pueda hospedarse con todas sus criaturas, encontrando allí su morada. La nueva creación significa que «morará en ellos, y ellos serán su pueblo». El Creador ya no se enfrentará con su creación desde lejos, sino que se mudará al lugar donde esté su creación. Entonces su eterna vitalidad se transformará en la fuerza vitalizadora de sus criaturas y los seres humanos encontrarán espacio para vivir en su presencia, espacio para desenvolverse libremente y espacio para el amor. Su luz eterna iluminará la creación y brindará calor a todas las formas de vida, llenándolas de energía divina. Su eterna presencia unificará lo que ha sido separado por la muerte. Cuando esto ocurra, desaparecerán de la creación la muerte, las tinieblas, el frío y el caos. Cuando se nos acerque así el Dios viviente, los muertos cobrarán vida y la muerte desaparecerá. Cuando sea revelada su gloria, entonces su hermosura redimirá al mundo, como dijo Dostoievski. Cuando Dios se nos acerque tanto, desaparecerá la lejanía de Dios que sentimos al llorar en un entierro. Dios encuentra su patria con los seres humanos, y los seres humanos encuentran su patria en Dios. Los seres humanos y los animales, las criaturas del cielo y de la tierra llegan a ser vecinos y compañeros de casa en el hogar común de Dios. Esto es lo que vislumbra Juan en Patmos: el futuro en Dios de este mundo fatigado y recargado y el futuro de Dios en el mundo nuevo, liberado y feliz.

Jürgen Moltmann, *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997, 109-110.

Como he apuntado anteriormente, la pascua se perfila para nosotros, para toda la humanidad, como la consolidación del hombre nuevo. Hacia él

apuntan nuestros esfuerzos y en él culmina nuestra esperanza. La aparición pascual del hombre nuevo representa, sin duda, la liberación de la situación de ruptura y de disolución que ha representado el pecado para el hombre. Del caos de la muerte, de la dispersión fratricida, del odio insaciable, de la venganza y de la violencia; en fin, desde ese cúmulo de rupturas insalvables y profundas, la pascua nos ha hecho pasar a un mundo nuevo, a una humanidad nueva, construida desde el amor, desde la cercanía fraterna y desde la justicia solidaria. Ésa es la pascua futura, la pascua en plenitud.

Pero esa pascua, que es sin duda un don del Espíritu, debemos comenzar a construirla desde el presente. La nueva humanidad, fruto de la pascua, no aparecerá entre nosotros como resultado de un juego malabarista. Somos nosotros los que debemos comenzar a prepararla con nuestro esfuerzo. Conscientes, por supuesto, de que nuestros logros, en esta etapa de peregrinación terrena y de lucha, serán siempre provisionales y penúltimos. La realidad última, es decir, el cielo nuevo y la tierra nueva, sólo serán una realidad plena y definitiva al final de los tiempos, cuando Cristo sea todo en todas las cosas.

5. La pascua como don del Espíritu y como proyecto

Queda aquí apuntado un tema sumamente conflictivo en el marco de las discusiones teológicas. Me refiero a la armonización coherente entre la acción del hombre y la intervención divina. Por una parte estoy insinuando que la pascua, como desarrollo de un proyecto de transformación del mundo, es una tarea que el hombre, el creyente, debe llevar adelante. Si no dijéramos más que esto nuestro programa

no sería diferente del mensaje marxista implicado en la transformación revolucionaria de la sociedad y en la instauración de un mundo justo, tal como sugiere el conocido filósofo Ernst Bloch⁶.

Pero no. Hay que completar la idea y añadir algo más. Hay que afirmar con toda rotundidad que la pascua, tanto en Jesús como en los que se incorporan a él, es un don del Padre. Él resucitó a Jesús y él es el que nos llama a cada uno de nosotros para incorporarnos a su proceso pascual. Nuestra incorporación pasa por una aceptación incondicional de Jesús y de su mensaje, a través de la fe, por una parte; y, como asegura Pablo en Romanos 6, por una inmersión en su muerte y resurrección a través del bautismo. Desde una perspectiva cristiana la explicación es así de simple y así de tozuda. La experiencia de Jesús vivida e incrementada en el seno de una comunidad cristiana, la vivencia comprometida de la fe y la celebración festiva de los sacramentos, están en la base de la acción del cristiano y constituyen la fuente de su compromiso.

Por tanto, nuestra propuesta podría resumirse diciendo que la experiencia cristiana de la fe y de los sacramentos sólo podrá resultar creíble y auténtica en la medida en que esta experiencia se proyecte en un compromiso real por la justicia y por la transformación del mundo. Entonces la acción del hombre queda fortificada y avalada por la intervención de Dios. Él está detrás y apoya el esfuerzo humano. Esta sintonía entre la acción de Dios y la colaboración del hombre se explica teniendo en cuenta que el esfuerzo comprometido del creyente descarta cualquier intento de interpretación mágica; y, por otra parte, la esperanza en la intervención de Dios, apoyada por la fe en su promesa, garantizan la seguridad inquebrantable de nuestra esperanza.

⁶Éste es el enfoque fundamental del libro citado de Juan José Tamayo, *Religión, razón y esperanza...* óp. cit.

19 FRAGMENTOS TOMADOS DE LA HOMILÍA PASCUAL DE MELITÓN DE SARDES

La herencia del pecado

Dejó Adán a sus hijos esta herencia:
No la pureza, sino la lujuria;
No la incorruptibilidad, sino la corrupción;
No el honor, sino la deshonra;
No la libertad, sino la esclavitud;
No la realeza, sino la tiranía;
No la vida, sino la muerte;
No la salvación, sino la perdición.

Peri Pascha 49, 346-356.

El caos original después del pecado

El padre empuñaba el cuchillo contra el hijo;
El hijo levantaba las manos contra el padre;
El impío golpeaba el seno de su madre;
El hermano mataba al hermano;
El amigo asesinaba al amigo;
El hombre degollaba cruelmente al hombre.

Peri Pascha 50, 357-380.

Las figuras pascuales del Antiguo Testamento

Él es [Cristo] quien fue
Asesinado en la persona de Abel;
Maniatado en Isaac;
Exiliado en Jacob;
Expuesto en Moisés;
Inmolado en el cordero;
Perseguido en David;
Despreciado en los profetas.

Peri Pascha 69, 496-505.

El misterio de Cristo

Yo soy el que hizo el cielo y la tierra,
El que creó al hombre en el principio,
El que fue anunciado por la ley y los profetas,
El que se encarnó en una virgen,
El que fue colgado en un madero,
El que fue sepultado en tierra,

El que resucitó de entre los muertos,
El que subió a las alturas de los cielos,
El que está sentado a la derecha del Padre,
El que tiene el poder de juzgar y salvar todo,
Por quien el Padre hizo todo lo que existe.

Peri Pascha 104, 801-811.

El Cristo de la pascua

Él es el arrastrado a la inmolación,
El sacrificado al atardecer,
El sepultado al anochecer,
El que no fue triturado en el madero,
El que no se corrompió en la tierra.
El que resucitó de entre los muertos,
El que resucitó al hombre de la tumba.

Peri Pascha 71, 515-522.

El Cristo liberador

Porque yo soy vuestro perdón,
Yo la pascua de la salvación,
Yo el cordero inmolado por vosotros,
Yo vuestro rescate,
Yo vuestra vida,
Yo vuestra resurrección,
Yo vuestra luz,
Yo vuestra salvación,
Yo vuestro rey,
Yo os conduzco hasta las cumbres de los cielos,
Yo os mostraré al Padre...
Yo os resucitaré por mi poder.

Peri Pascha 103, 699-800.

El efecto salvador de la pascua

Él es el que nos ha hecho pasar
De la esclavitud a la libertad,
De las tinieblas a la luz,
De la muerte a la vida,
De la tiranía al reino eterno.

Peri Pascha 68, 489-493.

Celebrar su memoria hasta que él vuelva

La teología escolástica, tan en boga antes del Concilio, sobre todo en las zonas de influencia española e italiana, dio paso a una teología, menos conceptualista y menos especulativa, y más anclada en el marco bíblico de la historia de la salvación. Todos recuerdan todavía aquellas palabras que pronunció el profesor K. E. Skydsgaard, observador en el Concilio por parte de la Confederación Mundial Luterana, en el discurso que dirigió a Pablo VI durante la segunda sesión conciliar en nombre de los observadores y en las que se expresaba el deseo de que la teología católica se orientase de forma más clara y decidida hacia la historia de la salvación. Aquellas palabras han tenido un eco importante, no sólo en el campo de la teología en general¹, sino en el enfoque de la reflexión litúrgica más especialmente².

Por eso, ésta va a ser la línea de reflexión que voy a esbozar en este capítulo. No se trata de introducir

una especie de añadido esporádico intentando señalar las relaciones de la liturgia con la historia de la salvación, como si éste fuera un aspecto más de la liturgia. Para mí es mucho más. Para mí es la clave de interpretación y de valoración de toda la liturgia y de toda la experiencia sacramental de la Iglesia. Así lo ha sido para el Concilio y así lo expresa en el capítulo primero de la *Sacrosanctum Concilium*³. También los Padres de la Iglesia abundaron siempre en esta línea de interpretación⁴. Digo esto, no para justificar mi opción doctrinal, sino para dejar claro que no se trata de inventar nada ni de descubrir el Mediterráneo; estamos en la línea más ortodoxa y más tradicional de la Iglesia. Sólo que, como en otros casos, ha sido necesaria la voz de alerta del Concilio, siempre regeneradora y siempre abierta a nuevos horizontes, la que nos ha permitido reencontrar las aguas puras de la tradición más genuina.

1. La historia de un Dios cercano y liberador

Ni el cristianismo es una interpretación doctrinal del mundo, ni una teoría o filosofía piadosa, ni

¹ Como exponente altamente significativo se puede citar la monumental obra *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, dirigida por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1969 (vol. I)-1984 (vol. V).

² Cito, en primer lugar, una obrita aparentemente insignificante pero que recoge las ideas más importantes del autor y ha marcado las directrices fundamentales del tema: Jean Daniélou, *Historia de la Salvación y Liturgia*, Sígueme, Salamanca 1965. Para un tratamiento más sistemático y de mayor envergadura: S. Marsili, L. Scicolone, A. L. Chupungo (dirs.), *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, 1-7, Casale Monferrato-Génova 1974-1990.

³ Cf. José Manuel Bernal, «Constitución sobre la Sagrada Liturgia», en *100 fichas sobre el Vaticano II*, Monte Carmelo, Burgos 2007, 51-71.

⁴ Cf. Jean Daniélou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Ed. Guadarrama, Madrid 1962.

mucho menos una especie de ideología fundamentalista. El cristianismo, lo mismo que el judaísmo, son religiones de la palabra que ahondan sus raíces en una historia extraordinaria en la que Dios es el protagonista principal y el pueblo se presenta como objeto de la predilección de Dios.

Nos remontamos a la historia del pueblo de Israel. En concreto a su experiencia del Éxodo. Éste es el acontecimiento clave de su experiencia histórica y religiosa. Éste es, sin más, el acontecimiento fundador; el que da sentido y originalidad a su existencia como pueblo; el que lo define; el que da apoyo y hondura a sus raíces religiosas. A través de la experiencia del Éxodo el pueblo siente la entrañable amistad de Dios; Dios se le manifiesta cercano y liberador. Dios le revela misteriosamente su nombre: *Yo soy el que soy*. El es, Yahvé, el que le libera de la esclavitud, el que rompe las cadenas de la servidumbre, el que castiga con su fuerza a los déspotas y torturadores del país del Nilo, el que allana al pueblo el paso del mar Rojo, el que hunde en sus aguas mortíferas a los perseguidores egipcios, el que reúne a todas las tribus dispersas constituyéndolas en pueblo. Yahvé es el creador de Israel.

Así, a través de los acontecimientos, el pueblo descubre quién es el Dios que le libera y le salva, el Dios que le conduce por el desierto, el Dios que le habla, establece alianza con él y le promete un futuro de libertad. El pueblo no conoce a Dios por los libros ni por la narración de cuentos fantasmagóricos. El pueblo experimenta la presencia de Dios en la cercanía entrañable de alguien poderoso y fuerte que le libera y le salva, que le hace pasar de la servidumbre al servicio. Posteriormente, con el correr del tiempo y adentrándose en esa experiencia de trato con Yahvé, el pueblo descubrirá que el Dios que le ha salvado es también el Dios creador, el todopoderoso y fuerte, que está por encima de todos los dioses.

El acontecimiento del Éxodo permanecerá presente a lo largo de la historia en lo más profundo de

la conciencia de Israel. Éste será el punto de apoyo de su fe y de su vinculación a Yahvé. Éste será también el elemento central que dará sentido y justificará la celebración anual de la pascua. Son muy expresivas a este respecto unas palabras que aparecen en el ritual de la pascua hebrea: «Cada uno tiene que considerarse, de generación en generación, como si hubiera salido él mismo de Egipto, porque está escrito: Aquel día (al celebrar la salida de Egipto) dile a tu hijo: Por eso intervino el Señor en mi favor cuando yo salí de Egipto. El Señor Dios no sólo salvó a nuestros padres sino que también nos liberó a nosotros junto con ellos...»⁵.

Este texto que acabo de transcribir nos revela algo mucho más profundo. El pueblo no se limita a tener conciencia de la importancia del Éxodo, ni a mantenerlo fresco en su recuerdo, en su memoria colectiva. Además de esto, el pueblo es consciente de que cada vez que celebra la pascua, año tras año, el acontecimiento salvador se repite, se actualiza ritualmente y se hace presente en la fuerza indescripible del misterio. Esta repetición ritual, periódica y anual, permite al pueblo encontrarse con sus raíces, tomar contacto con el acontecimiento fundador, purificarse y regenerarse, rescatar una y otra vez la fuerza de su propia identidad como pueblo elegido por Dios, como heredero de la promesa.

Esta forma de contactar en el presente con acontecimientos del pasado a través de la imitación ritual es algo que penetra a lo largo de los siglos la entraña misma de la historia salvífica. Los acontecimientos salvadores, sobre todo el acontecimiento liberador del Éxodo, no se hunde en la oscuridad del pasado, en el olvido o en el puro recuerdo psicológico, sino que permanece siempre presente y activo a través del ritual. En esto la expe-

⁵Tomado del ritual de la cena pascual hebrea preparado por Louis Ligier y editado en Anton Hänggi e Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Friburgo 1968, 24.

riencia de Israel conecta con el comportamiento religioso de los pueblos más antiguos y de las comunidades religiosas más arcaicas⁶.

Estos acontecimientos salvíficos que salpican la historia sagrada son denominados en la literatura patrística las *mirabilia Dei*. Son las acciones maravillosas de Dios que se vuelca sobre los suyos. Estos acontecimientos extraordinarios y liberadores son narrados en los escritos sagrados y proclamados en las asambleas por la palabra que se contiene en las Escrituras. Por eso, la palabra fundamental que anima la fe de Israel y mantiene vivo su recuerdo no es tanto una palabra didáctica o moralizante cuanto una palabra narradora de las acciones maravillosas de Dios, que cuenta sus portentosas hazañas⁷. Es la palabra que alimenta la memoria.

Al mismo tiempo esta palabra se transforma en canto y en doxología. La narración de las intervenciones de Dios provoca una explosión de júbilo en la asamblea y estimula al pueblo a expresar su gratitud a través de cantos de alabanza. Así hay que entender el hermoso poema con que culmina la epopeya del paso del mar Rojo (Ex 15,1-21) y así habrá que en-

⁶Voy a remitirme sólo a las obras más importantes en las que se toca este tema: Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV, Cristiandad, Madrid 1980; *Tratado de Historia de las Religiones*, II, Cristiandad, Madrid 1974, 171-195 (*El tiempo sagrado y el mito del eterno retorno*); *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 70-113; *El mito dell'eterno ritorno*, Bolla, Turín 1966; *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1974, 63-100; *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968; *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1961. Un análisis del pensamiento de Mircea Eliade: Julien Ries, «El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico», en *Tratado de antropología de lo sagrado I, Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid 1995, 25-53.

⁷Habría que relacionar esta reflexión con la llamada «teología narrativa»; en ella se fundamenta mi planteamiento. Véase a este respecto: Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae, Santander 1997, 171-185; J. B. Metz, «Breve apología de la narración», *Concilium* 246 (abril 1993) 223-227; H. Weinrich, «Teología narrativa», *Concilium* 246 (abril 1993) 212-215; Carlo Molari, «Natura e regioni di una teología narrativa», en B. Wachter (ed.), *Teología narrativa*, Brescia 1981, 5-29.

tender la colección de Salmos que la tradición cristiana ha seguido utilizando a través de su historia.

Este esquema que acabo de esbozar como característico de la experiencia de Israel se repetirá después en la experiencia de la Iglesia. En este sentido queda patente que entre el Antiguo Testamento y el Nuevo existe una extraordinaria unidad y un profundo sentido de continuidad. En ambos casos hay que partir de un acontecimiento fundador que se anuncia por la palabra, se evoca en el memorial, se hace presente a través de los símbolos rituales y provoca el jubiloso canto de acción de gracias.

2. Un solo Dios y una sola historia de salvación

Este esquema que acabo de esbozar como característico de la experiencia de Israel se repetirá después en la experiencia de la Iglesia. En este sentido queda patente que entre el Antiguo Testamento y el Nuevo existe una extraordinaria unidad y un profundo sentido de continuidad. En ambos casos se parte de un mismo y único acontecimiento fundador que comienza con la liberación del Éxodo y culmina en la pascua de Jesús, que se anuncia por la palabra, se evoca en el memorial, se hace presente a través de los símbolos rituales y provoca el jubiloso canto de acción de gracias.

El Antiguo y el Nuevo Testamento, por tanto, no son dos historias análogas, aunque sucesivas, e independientes. Ni el Dios del Nuevo es distinto del Dios del Antiguo Testamento. Los Padres de la Iglesia, sobre todo los de los primeros siglos, empezando por los grandes homileístas del siglo II como Melitón de Sardes e Hipólito de Roma, se manifestaron siempre muy sensibles a este hecho⁸. En sus

⁸Voy a citar, en primer lugar, la edición francesa, reproducida posteriormente por los autores de la edición española: *Méliton de*

escritos y en sus sermones siempre intentaron poner de relieve la notable relación entre los acontecimientos del Antiguo y los del Nuevo Testamento, la impresionante continuidad que se advierte entre ellos y la coherencia profunda que vincula a unos con otros quedando patente, de esta forma, la indiscutible armonía que une a todos ellos.

También la tradición eucológica latina ha puesto de relieve con frecuencia esta profunda unidad. Estoy pensando en las grandes oraciones de consagración, construidas con estructura de acción de gracias, como las plegarias de ordenación del diácono, del presbítero y del obispo, la bendición del abad, la bendición nupcial en la celebración del matrimonio, la conocida fórmula de la bendición del agua bautismal y, por qué no decirlo, las importantes fórmulas de acción de gracias utilizadas en la eucaristía.

En todas esas fórmulas de acción de gracias se comienza evocando las maravillosas acciones liberadoras y salvíficas por las que Dios se hace presente en la antigüedad. No es que aquellos predicadores o los compositores de textos litúrgicos hagan alusión a los acontecimientos del Antiguo Testamento por motivos pedagógicos, buscando similitudes o analogías, como quien se sirve de una historieta para que el auditorio entienda mejor el mensaje que se quiere transmitir. Aquí el planteamiento es completamente distinto. No se trata de

Sardes. Sur la Pâque et fragments, Introducción, texto crítico, traducción y notas de Othmar Perler, Cerf, París 1966 (trad. esp.: *Melión de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, por J. Ibáñez y F. Mendoza, Eunsa, Pamplona 1975). Junto a esta obra hay que citar otras que aparecieron en edición francesa, reunidas con un mismo título general en tres tomos: *Homélies Pascales*, I. *Une homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolite* (de Pierre Nautin), Cerf, París 1950; II. *Trois homélies dans la tradition d'Origène* (de Pierre Nautin), Cerf, París 1953; III. *Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (de F. Floëri y P. Nautin), Cerf, París 1957. El mejor comentario sobre el tema lo encontramos en: Raniero Cantalamessa, *L'Omelia «in sanctum pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Vita e pensiero, Milán 1967.

un recurso pedagógico. Lo que aquí se intenta poner de relieve es que las acciones del Antiguo y las del Nuevo Testamento constituyen una profunda unidad, una sola historia; que entre ellas hay una indiscutible coherencia, como he indicado antes; y que si Dios se comportó de una determinada manera en los acontecimientos de la antigüedad, hoy ese mismo Dios, en circunstancias históricas análogas, se comportará sin duda de un modo semejante y análogo. Porque Dios es fiel a sí mismo y su comportamiento no puede ser arbitrario. Éste es el mecanismo interno que avala la fuerza de las oraciones litúrgicas utilizadas en la Iglesia.

Para que se comprenda todo este razonamiento voy a traer el ejemplo de alguna de las oraciones que se proclaman en la vigilia pascual y que, en este sentido, resultan altamente significativas. Cito en primer lugar la oración que se utiliza después de la lectura del relato de la creación: «Dios todopoderoso y eterno, admirable siempre en todas tus obras; que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo en el comienzo de los siglos no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos» o esta otra: «Oh Dios, que con acción maravillosa creaste al hombre y con mayor maravilla lo redimiste». En ambos casos el acontecimiento pascual de Cristo es considerado una nueva creación: la primera creación tuvo lugar *al principio de los siglos* y la creación pascual en la *plenitud de los tiempos*. Es decir, ambos hechos se colocan en el marco de la historia de la salvación. Del mismo tono son las dos fórmulas de oración que se ofrecen para después de la lectura referente al Paso del mar Rojo: «También ahora, Señor, vemos brillar tus antiguas maravillas, y lo mismo que en otro tiempo manifestabas tu poder al librar a un solo pueblo de la persecución del Faraón, hoy aseguras la salvación a todas las naciones, haciéndolas renacer por las aguas del bautismo». O esta otra: «Oh Dios, que has iluminado los prodigios de los tiempos antiguos con la luz del Nuevo Testamento: el mar Rojo fue imagen de la fuente bautismal, y el pue-

blo liberado de la esclavitud imagen de la familia cristiana...».

A partir de ambos textos pueden desarrollarse importantes consideraciones. Yo voy a limitarme a apuntar algunas pistas de reflexión. Hay que poner de relieve el interés de estos textos por situar los hechos en la historia de las intervenciones de Dios. Por una parte, aparecen expresiones como *Antiguamente, antiguas maravillas, en otro tiempo, tiempos antiguos*; por otra parte, para referirse al momento actual de la celebración, se dice simplemente *hoy*. Las intervenciones salvíficas de Dios en la historia se designan con la expresión *maravillas*, que remite a la fórmula clásica *mirabilia Dei*. Con esta expresión se designan tanto las intervenciones de Dios en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Finalmente, se utiliza aquí una palabra que aparece con frecuencia en los escritos de los Padres los cuales, para establecer una relación entre los acontecimientos antiguos y los de la nueva alianza, recurren al concepto de imagen. Los acontecimientos del Antiguo Testamento son imagen de las acciones salvíficas operadas por Dios en la nueva economía de salvación que surge de la pascua. Así, la pascua judía fue imagen o figura de la pascua del Nuevo Testamento. Melitón de Sardes, junto con los otros homileístas del siglo II, la considera también boceto o maqueta. Quieren decir con ello que, en la pascua de Israel, estaba ya contenida y representada, como si fuera una anticipación resumida y embrionaria, la pascua de Jesús, la pascua de la nueva alianza. Más todavía, la pascua nueva vendrá a ser la culminación definitiva de la pascua de Israel. En ella quedarán colmadas todas las esperanzas de Israel.

3. En la plenitud de los tiempos

Esta historia sagrada, a la que nos estamos refiriendo, tiene a Dios como protagonista principal. Consta de un sorprendente entramado conformado por las maravillosas intervenciones de Dios a lo

largo de los tiempos. No es una historia circular, en la que los acontecimientos se repiten indefinidamente; sino lineal, que camina hacia la consumación escatológica. Así se ha entendido el devenir histórico tanto desde la ideología cristiana como desde la judía. Aun cuando, como veremos en otro momento, la celebración litúrgica del tiempo la entendemos en clave circular.

La primera parte de la historia de la salvación, la que corresponde a la experiencia del pueblo elegido, está marcada por la tensión profunda que provoca la esperanza mesiánica. Desde sus mismas raíces y desde lo más profundo de sus entrañas Israel vive pendiente de la venida del Mesías. Todas sus fiestas, todos sus ritos y celebraciones, toda su vida religiosa es la expresión de un anhelo irrefrenable que le proyecta hacia el futuro de la restauración definitiva, de la gran convocatoria mesiánica. Esta proyección múltiple que vive el pueblo de Israel, pendiente de su pasado pero, al mismo tiempo, abierto hacia el futuro, se percibe con una claridad meridiana en el famoso poema de las cuatro noches que se centran en la creación, en la promesa a Abraham, en la liberación del Éxodo y en la venida del Mesías⁹.

Por otra parte, desde una óptica cristiana, esta primera parte de la historia de la salvación se define como un período de preparación a la gran intervención de Dios a través de Jesús. En él culminan todas las acciones salvíficas de Yahvé operadas a lo largo del Antiguo Testamento que, por otra parte, son interpretadas como anticipos o figuras de la manifestación definitiva y total del Padre en su Hijo Jesús en la plenitud de los tiempos (Gal 4,4; Ef 1,10). Así hay que entender las palabras del autor de la carta a los Hebreos: «Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Pa-

⁹Cf. Roger Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Paque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, Institut Biblique Pontifical, Roma 1963.

dres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo» (Heb 1,1-2).

La plenitud de los tiempos hay que interpretarla con referencia a la llegada de los tiempos mesiánicos o escatológicos que dan cumplimiento a una larga espera de siglos, como quien colma finalmente una medida. Una expresión parecida aparece en el evangelio de Marcos: «Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca» (Mc 1,14-15). Al hablar de *cumplimiento* se supone que existe una continuidad de etapas en las que se desarrolla el designio de Dios. La última de las etapas coincide con la consumación de los tiempos; no sólo las Escrituras, sino también toda la economía de la alianza antigua llevada por Dios hasta su plenitud.

De todos modos, lo sustancial de estas consideraciones consiste en tomar conciencia de que el proyecto de Dios sobre el hombre, su plan de salvación, ha ido tomando cuerpo progresivamente en la historia a través de las sucesivas actuaciones de Dios. Ellas jalonan el desarrollo de esta historia. Hasta llegar el momento culminante de la misma cuando Dios Padre se manifiesta plenamente en Jesús, su Hijo, revelándonos para siempre su proyecto salvador. Cristo se nos manifiesta entonces en el centro del plan de Dios y en él se concentran y culminan todas las esperanzas del pueblo. Así lo expresa Pablo en su carta a los Efesios. Después de bendecir a Dios por habernos elegido en Cristo, su Hijo, desde la eternidad, y habernos desvelado en él el misterio arcano de su voluntad, escondido desde los siglos en Dios, prorrumpo en una evocación sublime de lo que Cristo representa para nosotros y de su centralidad soberana en la historia de la salvación: «Por este Hijo, por su sangre, hemos recibido la redención, el perdón de los pecados. El tesoro de su gracia, sabiduría y prudencia ha sido un derroche para con nosotros, dándonos a conocer el mis-

terio de su voluntad. Éste es el plan que había proyectado realizar por Cristo cuando llegase la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra» (Ef 1,7-10).

Para terminar este punto me gustaría añadir un intento de interpretación de esta centralidad de Cristo. Lo acabamos de presentar en el vértice, en la cúspide de la historia sagrada. En él convergen todas las esperanzas de Israel y la esperanza de todos los pueblos. Todo ha sido recapitulado en él, es decir, todo ha sido reconciliado en él y todo toma asiento, raíz y cabeza en él. Él es el centro, el eje neurálgico.

Para interpretar esta centralidad, el teólogo Oscar Cullmann ha recurrido a las ideas de sustitución y de representatividad. En un escrito sumamente sugestivo, Cullmann, haciéndose eco del tema de la elección, muy vinculado a los orígenes del pueblo de Israel, señala que el pueblo fue extraído de entre muchos pueblos hasta constituirse en el pueblo elegido por Dios, objeto de su gracia y de sus bendiciones. En Israel se concentran todas las promesas y todas las esperanzas de salvación. Es como si en el pueblo elegido se hubieran concentrado y condensado todas las ansias y toda la inquieta búsqueda de salvación presente en el fondo del alma humana. Israel se constituye en el exponente de toda la humanidad; el que la sustituye y representa. Mas adelante, en el transcurso de los siglos, el pueblo será sustituido y representado por el pequeño resto. Ese pequeño resto, esa minoría cualificada, será algo así como el depositario en el que se conservarán intactas y puras las grandes esperanzas mesiánicas del pueblo. En el último estadio la función de representatividad quedará depositada en el Siervo. En él se acumularán todos los pecados del pueblo y de la humanidad; y de su entraña surgirá también la gran esperanza de salvación. El Siervo es la prefiguración inmediata y el anticipo de Jesús, el Mesías. En él, de manera total y plena, se concentra toda la miseria humana, toda la pobreza acumulada durante siglos

y generaciones, toda la podredumbre del pecado y de la esclavitud. Pero, al mismo tiempo, en él, en lo más íntimo de su ser humano divino, por el misterio pascual, se opera la gran transformación, la regeneración de todo lo humano, el inicio de la nueva creación. De esta manera, así como en la primera parte la dinámica se desenvuelve en un proceso de concentración y de síntesis, moviéndose de la pluralidad a la unidad, a partir de la pascua el movimiento es a la inversa. El Cristo de la pascua es el germen, el embrión de la nueva humanidad, de la nueva creación. Esta dinámica de expansión, simbolizada en la semilla y en el fermento, pasará a la Iglesia. Por eso ésta se constituye en germen de un mundo nuevo, en sacramento de salvación. Embarcada en la historia y comprometida en el anuncio del Reino y en la lucha por la construcción de una humanidad nueva, la Iglesia caminará como peregrina, animada por la fe en las promesas y por la esperanza del Reino, hasta constituirse en imagen visible de la nueva creación, de la humanidad regenerada y libre¹⁰.

20 LA PASCUA PADECIDA Y LA PASCUA CELEBRADA

Algunos autores del siglo II, preocupados por motivos de calendario y de datación bíblica, aseguran que Jesús, el año de su muerte, no celebró la pascua ritual, sino que la padeció en su propia carne. Uno de los autores, cuya identidad desconocemos, asegura refiriéndose a Cristo que «no era tanto comer la pascua lo que él deseaba, sino padecerla». Hipólito de Roma, por su parte, afirma que «en cuanto a la pascua él no la comió, sino que la sufrió». De estas expresiones deducimos que para Jesús lo más importante no fue comer la pascua, mediante la celebración de la cena ritual, sino padecerla, entregando su vida en la cruz.

¹⁰Oscar Cullmann, *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, París-Neuchâtel 1947, 75-83.

Afloran aquí unas derivaciones importantes que deben caracterizar a la pascua de la Iglesia. Ésta no debe ser distinta de la de Cristo. Como Cristo, la Iglesia también debe ansiar más «padecer» la pascua que «comerla». Hay aquí latente una afirmación sobre la primacía de la pascua vivida, como compromiso y como entrega sacrificada, por encima de la pascua celebrada. O, matizando más mi pensamiento, lo que quiero decir es que la celebración cultual de la pascua (= «comer la pascua») debe ser la expresión de una pascua vivida en el esfuerzo permanente de una comunidad cristiana, que opta por una comunión más plena en el dolor de los hombres que sufren, de los marginados y proscritos de este mundo, de los hombres que luchan por la justicia, de los hombres que siguen sufriendo en su propia carne los efectos desastrosos de la culpa original. Ésa es la gran porción de humanidad en la que la situación de «pasión» se hace más real y más dramática. La pascua de la Iglesia, como la de Cristo, debe ser una comunión en la «pasión» de la humanidad. Lo será en la medida en que las comunidades cristianas se encarnen en el mundo de los pobres y de los pequeños. Sólo así la Iglesia podrá ser germen de un mundo liberado y fermento de una humanidad nueva. Por eso hay que vivir la pascua como un proceso de transformación y de cambio. Vivir la pascua significa enrolarse en el proceso de transformación del mundo, teniendo como meta la resurrección de Jesús, concebida como transformación radical de la existencia.

4. Una historia para contar

Por lo que voy diciendo todos entendemos que el plan salvador de Dios se ha instalado en la historia. Esto quiere decir que la historia, el devenir histórico, se ha convertido en la plataforma, en el escenario en que advienen las grandes gestas que jalonan la liberación del hombre y del cosmos. Estas gestas están marcadas por un acontecimiento fundador, que aquí lo hemos situado en la liberación del Éxodo, y han culminado en la gran hazaña liberadora de Dios que tiene lugar en el acontecimiento pascual de Cristo, tal como lo hemos descrito en capítulos anteriores, por el que Dios Padre entrega a su Hijo a la muerte para constituirle, des-

de la cruz, en triunfador de la muerte misma, en salvador del hombre, en germen y punto de arranque de una nueva humanidad.

Tanto la liberación del Éxodo como la resurrección de Jesús son acontecimientos históricos, es decir, hechos que se sitúan en el tiempo y en el espacio. No son una figuración fantasmagórica ideada por los escritores sagrados o por los discípulos de Jesús. Sin embargo debemos afirmar con contundencia que se trata de acontecimientos fundantes, cargados de significado para la comunidad cristiana y para la comunidad de Israel. Son hechos paradigmáticos, puntos de referencia permanente a los que la comunidad debe remitirse siempre, periódicamente, una y otra vez, para regenerarse, para permanecer fiel a sus raíces y garantizar su propia identidad. De ahí la importancia que ha ido adquiriendo, en el entorno tanto de la comunidad de Israel como en el de la comunidad cristiana, la narración y el relato de los acontecimientos liberadores.

Esta observación que acabo de insinuar nos permite conectar con el comportamiento de las comunidades religiosas más arcaicas en las que el relato de los mitos es un elemento de extraordinaria importancia. Los mitos narran el comportamiento de los héroes sobrenaturales creadores y fundadores de la tribu, acaecido *in illo tempore*, es decir en el origen de los tiempos, antes de la historia, en el tiempo mítico que, a juicio de los historiadores, tiene categoría de tiempo sagrado. Son comportamientos ejemplares, paradigmáticos, que señalan la regla de conducta que deberán observar los miembros de la comunidad. La narración del mito reviste formas de evocación actualizadora, de relato anamnético por el que los acontecimientos fundantes originales son conmemorados, renovados y actualizados en el tiempo histórico. Por eso precisamente la narración del mito suele ir unida a la celebración de un ritual en el que los gestos ejemplares de los héroes son imitados, repetidos y actualizados. De esta forma el tiempo histórico se transfor-

ma en tiempo sagrado y las acciones liberadoras evocadas en el mito cobran una actualidad nueva y un sorprendente realismo¹¹. Dicho con palabras de Mircea Eliade, «el ritual consigue abolir el tiempo profano, cronológico, y recuperar el tiempo sagrado del mito. El hombre se hace contemporáneo de las hazañas que los dioses llevaron a cabo *in illo tempore*... [La repetición del ritual] libera al hombre del peso del tiempo muerto, le da la seguridad de que es capaz de abolir el pasado, de recomenzar su vida y de recrear su mundo»¹².

Tenemos aquí una clave de extraordinaria importancia para iniciar una interpretación teológica del hecho cristiano. Una interpretación de indudable calado antropológico. Pero, antes de nada, debo clarificar el sentido que estamos dando aquí a la palabra mito. Porque, de entrada, el cristiano corriente siente una clara repugnancia por la expresión y se resiste a utilizarla aplicándola a realidades del cristianismo. Porque los acontecimientos fundantes del hecho cristiano, como hemos asegurado antes, no son mitos, sino realidades históricas. No son invenciones fantásticas sino hechos reales. Así lo entiende Mircea Eliade, a quien no le coge de sorpresa esta reticencia: «Al proclamar la encarnación, la resurrección y la ascensión del Verbo, los cristianos estaban convencidos de que no presentaban un nuevo mito. En realidad, utilizaban las categorías del pensamiento mítico». Y más adelante: «Aunque cumplido en la historia, este drama (el de Jesucristo) hizo posible la salvación: por consiguiente, no existe más que un solo medio de obtener la salvación: reiterar ritualmente este drama ejemplar e imitar el modelo supremo, revelado por la vida y las enseñanzas de Jesús. Por lo demás, este comportamiento religioso es solidario del pen-

¹¹ Michel Meslin, «El mito y lo sagrado», en Bernard Lauret y François Refoulé, *Iniciación a la práctica de la Teología I*, Cristianidad, Madrid 1984, 83-85.

¹² Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid 1968, 158.

samiento mítico auténtico»¹³. En otro lugar, el prestigioso historiador de las religiones se reafirma en estas mismas ideas: «La experiencia religiosa del cristiano se apoya en la imitación de Cristo como modelo ejemplar, en la repetición litúrgica de la vida, de la muerte y de la resurrección del Señor y en la contemporaneidad del cristiano con el *illud tempus* que se abre con la natividad en Belén y se acaba provisionalmente con la ascensión»¹⁴.

Cuando Mircea Eliade utiliza la expresión mito y la aplica a las realidades cristianas excluye, por supuesto, el modo vulgar de entender los mitos como fábulas, invenciones, ficciones o cuentos; por el contrario, él utiliza la expresión en el sentido en que lo hacen las sociedades arcaicas «en las que el mito designa, por el contrario, una historia verdadera, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa»¹⁵.

La liberación del Éxodo, culminada en la pascua de Jesús, es el acontecimiento fundante, ejemplar y definitivo al que la comunidad cristiana deberá hacer referencia a lo largo de los siglos. Es el acontecimiento liberador único y total. A él hacen referencia los predicadores de la buena noticia y en él se concentra de lleno toda la fuerza de su mensaje. Los predicadores no propagan ideas; narran hechos, esto es, relatan acontecimientos. Para decir verdad, su relato se concentra en un solo hecho: el acontecimiento pascual de Cristo, en el que convergen y culminan todas las acciones liberadoras de Dios a lo largo de la historia.

Aquí estoy apuntando a la importancia de la narración y del relato en la experiencia cristiana. Los hechos históricos que marcan la historia de

salvación deben ser relatados, narrados. Permanentemente. Generación tras generación. Para que su recuerdo permanezca fresco en la memoria de la comunidad. Porque en esos acontecimientos se apoya su fe y cobran firmeza sus raíces y sus esperanzas. A este propósito los judíos han sabido distinguir perfectamente el campo de la doctrina y de las enseñanzas, al que llaman *halaká*, del de las narraciones y relatos, al que llaman *haggadá*. Todos conocemos a este respecto la importancia que ha tenido la *haggadá* en el marco de la cena pascual judía, cuando el padre de familia, respondiendo a la pregunta ritual del más pequeño de la casa, relataba la gran intervención de Dios al liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto. Lo mismo ocurrirá posteriormente en el cristianismo. No solo encontramos la narración en la predicación de los apóstoles y misioneros, sino también en los relatos evangélicos, en las grandes fórmulas de confesión de fe y, más aún, en la redacción de las más antiguas fórmulas de acción de gracias utilizadas en el banquete eucarístico. En todos estos casos el relato adquiere una importancia primordial, central, lo mismo que la evocación de los mitos en las comunidades arcaicas¹⁶.

Estas observaciones encuentran un apoyo importante en la nueva corriente de pensamiento llamada «teología narrativa», a la que ya me referí anteriormente y a la que hace referencia Luis Maldonado en la obra que acabo de citar¹⁷. Por otra parte, quizás convenga recordar aquí que la Iglesia nunca ha celebrado ideas o planteamientos teóricos. Quiero decir

¹³ Mircea Eliade, óp. cit., 187.

¹⁴ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1957, 26-27.

¹⁵ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid 1968, 13.

¹⁶ Me parecen sumamente interesantes a este respecto las anotaciones de Luis Maldonado en su obra *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae, Santander 1997, 171-185. Para una profundización ulterior de este tema véase: Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2003; *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona 1999; *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid 1987; «El tiempo contado», *Revista de Occidente* 76 (1987) 41-64.

¹⁷ Luis Maldonado, óp. cit., 171-172. Véase la referencia bibliográfica de la nota 7.

que el contenido de las celebraciones cristianas nunca ha estado centrado en elementos ideológicos, teóricos o abstractos, sino en hechos, en acontecimientos históricos: sobre todo en uno, en el acontecimiento pascual. Por ello, una de las derivaciones que podemos destacar es precisamente ésta: la notable importancia de la narración y del relato en el contexto de las celebraciones litúrgicas.

Además cabría destacar en este momento el paso de la narración oral, transmitida por tradición de generación en generación, tanto en el entorno de Israel como en el seno de las primitivas comunidades cristianas, a la narración escrita que, con el correr del tiempo, acaba convirtiéndose en la palabra inspirada contenida en los libros de la Sagrada Escritura. Este hecho, señalado en todos los manuales de propedéutica bíblica, nos permite apreciar el tema que llevamos entre manos en una dimensión más amplia y coherente.

5. Del relato al memorial y a la doxología

Ya lo he insinuado repetidas veces a lo largo de las últimas páginas. Me refiero a la estrecha relación que existe entre el relato o evocación de los acontecimientos liberadores y el memorial. Es una derivación lógica, ciertamente, aunque verificada, sobre todo, en el campo de la experiencia cultural. Quizás donde el fenómeno indicado aparece de forma más sorprendente es en la eucaristía, en la plegaria de acción de gracias o anáfora. Pero el fenómeno es general y se verifica también en otros ámbitos de la liturgia.

El relato de los acontecimientos da lugar a la anamnesis o memorial. A esta afirmación de base hay que hacer dos observaciones. La primera se refiere al contenido del relato y del memorial. Hablamos, en plural, de acontecimientos. Pero, en realidad, se trata de un solo acontecimiento: el de la

muerte y resurrección del Señor. Es el acontecimiento pascual. Quiere esto decir que *muerte y resurrección* no se circunscriben al mero ámbito histórico de los hechos, sino que en ellos se sintetiza la totalidad del misterio de Cristo, tal como intenté dejar claro en el capítulo anterior. Por otra parte, es preciso tener en cuenta que el misterio pascual sólo es un acontecimiento terminado y completo en la experiencia personal de Cristo. Pero en él, además, el paso de la muerte a la vida, es decir, la transformación de su existencia, tiene carácter de germen, de embrión y de promesa. La pascua universal y cósmica, la renovación definitiva de la humanidad y la transformación radical de las cosas es una realidad inacabada, un proyecto de futuro y un reto para los creyentes. Por eso decimos a veces que la pascua, en su sentido más pleno y total, es un proceso de transformación universal y cósmica que tiene su punto de arranque y su fundamento en la pascua de Cristo, y culminará definitivamente en la parusía, al final de los tiempos. Todo este proceso de transformación pascual, contemplado en su dimensión más global y plena, es objeto del memorial. De esta forma el memorial hace que se actualicen en el presente, en el hoy de la celebración, el pasado y el futuro.

Todo lo dicho nos obliga a establecer las razonables diferencias entre lo que es narración y relato, referidos sólo a eventos históricos pasados, y lo que es memoria o anamnesis, por la que coinciden en el presente el pasado salvífico, centrado en la pascua de Jesús, y el futuro de la promesa, cargado de plenitud y de esperanza. Entendido de esta manera, el memorial o anamnesis no es un mero recuerdo psicológico ni un simple relato, sino la evocación actualizadora y eficaz de acontecimientos liberadores que, arrancando del pasado, se proyectan y culminan en el futuro¹⁸. Esto explicaría por

¹⁸ Sobre este tema puede verse: Odon Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Cerf, París 1962; Max Thurian, *L'Eucharistie, memorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-París 1959.

qué, en algunos textos de anamnesis eucarística entre los contenidos de la misma se incluye la última venida del Señor. «Por tanto, hacemos memoria de su pasión y muerte, de su resurrección de entre los muertos, de su retorno a los cielos y también de su segunda venida»¹⁹. O esta otra: «Y ahora, Señor, hacemos memoria de tu venida a la tierra, de tu muerte vivificante, de los tres días que pasaste en el sepulcro, de tu resurrección de entre los muertos, de tu ascensión a los cielos, de tu glorificación a la derecha del Padre y de tu segunda venida»²⁰.

Me gustaría añadir a las consideraciones anteriores otra que, a mi juicio, está en estrecha relación con lo que venimos diciendo y que, por otra parte, no aparece con la insistencia debida en los escritos de los teólogos. Se refiere también al contenido del memorial. No sólo hacemos memoria de la pascua de Cristo, la suya personal, consumada en la cruz, sino también de la pascua universal, que alimenta todas nuestras utopías y en la que culmina la pascua de Jesús. También celebramos las «pascuas» de tantos y tantos hombres que, siguiendo los pasos del Maestro, a lo largo de la historia, han vivido y siguen viviendo hoy también su pascua en íntima y profunda comunión con la de Cristo. No son muchas «pascuas». Es una sola pascua, grandiosa, apoyada en el recuerdo de Jesús, creadora de esperanzas y utopías, provocadora y revolucionaria, a impulsos de la vocación profética de los seguidores de Jesús. Ésta es la pascua que la comunidad cristiana recoge en el memorial para hacerla presente y dinámica. Así lo hizo la Iglesia de las persecuciones cuando, sobre la tumba del mártir, celebró la eucaristía e hizo memoria no

sólo de la pascua de Jesús sino también de la del mártir. Por eso, sobre un mismo altar fue evocada una sola memoria; porque la pascua conmemorada y celebrada, la de Jesús y la del mártir, eran una sola pascua²¹.

Llegados a este punto y antes de dar carpetazo, al menos de momento, al tema del memorial, quiero añadir un apunte que subraya la dimensión eficaz y actualizadora del mismo. Sobre todo, tratándose de la eucaristía, el memorial no es un puro recuerdo psicológico, como he afirmado repetidas veces. Es un memorial cargado de fuerza, capaz de hacer presente y actual el acontecimiento pascual que evoca y recuerda. Por eso, dada la proyección del memorial hacia el pasado y hacia el futuro, en el hoy de la celebración se hace presente la pascua de Jesús y se anticipa el cumplimiento desbordante y pleno de la pascua futura. Es todo el proceso pascual, como acontecimiento en desarrollo, el que se actualiza en el banquete eucarístico²². Esta observación, no obstante, hay que entenderla en el contexto de la plegaria eucarística y en conexión con las palabras del relato y con la epiclesis. Es todo ese conjunto de elementos el que garantiza la presencia del Señor en el banquete eucarístico.

El relato de los acontecimientos salvadores, transformado en memorial, se desliza hacia actitudes espirituales muy significativas como la alabanza y la plegaria. La derivación lógica de un comportamiento a otro es evidente. Por una parte, el relato de las intervenciones maravillosas de Dios deja de ser un recuento frío de los hechos para convertirse en una especie de canto de gesta, en una evocación

¹⁹ Aparece en el Libro VIII de las Constituciones de los Apóstoles: F. X. Funk, *Didascalía et Constitutiones Apostolorum* I, In Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, 509-511.

²⁰ La encontramos en la liturgia copta, llamada de San Gregorio el Teólogo: E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I, Baer, Fráncfort del Meno 1847, 30.

²¹ Este punto lo he tratado más ampliamente en mi obra *Para vivir el año litúrgico. Una visión genética de los ciclos y de las fiestas*, Verbo Divino, Estella 1998, 228-232.

²² Sobre este tema puede verse mi trabajo «La presencia de Cristo en la liturgia», *Escritos del Vedat* 14 (1984) 119-153; y, además, la obra citada de Odon Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Cerf, París 1962.

jubilosa y exultante. Los textos litúrgicos latinos la denominan *praedicatio*. En ella, en la *praedicatio*, se activa la función profética de la comunidad celebrante; y, junto a ella, aparecen la alabanza y la acción de gracias. Los textos latinos lo sintetizan en esta trilogía clásica: *laudare, benedicere et praedicare*. Así se dibuja el perfil doxológico del relato²³.

Junto a ésta hay que señalar otra derivación. En todas las plegarias eucarísticas el relato y el memorial conducen a la plegaria, a las intercesiones. Es una constante que se repite siempre. El recuerdo de las acciones liberadoras de Yavéh, evocado ante él solemnemente, es ya, en sí mismo, un grito desgarrador que la comunidad orante eleva a Dios para que él se acuerde de sus acciones; para que sea fiel a sí mismo, a su comportamiento; para que siga siendo hoy, en el hoy de la celebración, el Dios que libera y salva. De esta forma el relato da paso a la plegaria.

6. La repetición cíclica del ritual

Lo he anotado más arriba. He señalado que la evocación de los mitos en las comunidades arcaicas va siempre unida a la celebración de un ritual. En el contexto religioso de esos grupos la función del ritual consiste precisamente en reproducir, mediante la imitación gestual o simbólica, el comportamiento y las acciones originales de los héroes míticos, fundadores de la tribu. Esta reproducción ritual del acontecimiento fundante tiene lugar en el tiempo histórico y posee la virtud de transformar el tiempo histórico en tiempo sagrado. Incluso existe el convencimiento de que el tiempo sagrado es el tiempo auténticamente real.

²³A este propósito puede consultarse mi artículo «Profetismo y kerygma en la plegaria eucarística», *Communio* (Sevilla) 2 (1969) 439-472.

La celebración del ritual reviste una fuerte capacidad liberadora y regeneradora para la comunidad que lo celebra. Al ejecutar el ritual la comunidad celebrante entra en contacto con el acontecimiento fundante. A su juicio, este contacto no es una pura fantasía, un hecho imaginario, sino un acontecimiento real. Más real que la vida misma. Por eso, al entrar en contacto con esos acontecimientos, narrados precisamente en el mito, la comunidad experimenta efectos regeneradores y salvíficos.

Pero el ritual debe repetirse una y otra vez, cíclicamente, periódicamente. Esta repetición incesante del ritual, en un movimiento circular, cíclico, asegura a la comunidad una purificación y una regeneración profundas. Es como una vuelta a sus raíces, a sus orígenes, y una recuperación incesante y progresiva de la propia identidad.

Todo esto, que acontece en el ámbito de las sociedades más antiguas, se verifica también en el marco de la religión judeocristiana. La pascua del Éxodo, como acción liberadora y como acontecimiento fundante, es el punto de referencia permanente de la fe de Israel. Es, al mismo tiempo, el hecho salvador relatado en la *haggada* y al que remite la cena ritual de la pascua. Los judíos celebrarán año tras año, periódicamente, cíclicamente, la cena pascual en el plenilunio de primavera. El banquete pascual, repetido una y otra vez, será para ellos una reactualización constante de la acción liberadora de Yavéh y un espacio singular para el encuentro del pueblo con sus propias raíces. De esta manera, por otra parte, quedará anunciada y prefigurada la pascua del Nuevo Testamento.

También la eucaristía de la Iglesia será repetida y renovada una y otra vez. Primero, en un ritmo semanal, se repetirá cada primer día de la semana. Así surge la celebración semanal del domingo, día del Señor, cuyo centro es, sin duda, la eucaristía. Sin embargo, algo más tarde, quizás hacia la primera mitad del siglo II, surgirá la celebración solemne de la pascua, esta vez con un ritmo anual, en coin-

cidencia con la pascua de los judíos. De este modo, en la comunidad cristiana, mientras la eucaristía dominical se celebra periódicamente en un ritmo semanal, la eucaristía solemne de la pascua se celebrará una vez al año.

Esta inmersión del ritual cristiano en el rodar del tiempo, en un ritmo de repeticiones incesantes, está dotado de un dinamismo peculiar definido por la conocida expresión «hasta que él vuelva». La encontramos en san Pablo: «Cuantas veces coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11,36). El «hasta» de la frase que acabo de citar confiere a la celebración eucarística cristiana una dimensión y una fuerza especial. Con esa palabra se subraya la provisionalidad de la experiencia temporal de la Iglesia, todavía en fase de construcción y en condiciones de comunidad peregrina. Sus logros y sus adquisiciones son todavía incompletos, inacabados. Todavía le queda mucho camino por andar y mucho que construir. Por eso es preciso repetir el ritual, renovar una y otra vez la memoria de Jesús muerto y resucitado. Hasta la plenitud. Hasta la maduración final.

Muchos cristianos, al repetir año tras año las fiestas y los ciclos del año litúrgico, se sienten incómodos y no dudan en manifestar una cierta desazón al tener que reproducir una y otra vez las mismas actitudes y los mismos sentimientos. Temen caer en la rutina y en el sinsentido. No les falta razón. Sin embargo, a los fieles hay que hacerles ver que las fiestas y los ciclos del año litúrgico nos permiten reproducir y experimentar los misterios redentores, hasta identificarnos con ellos. Al recomenzar un nuevo año litúrgico no lo hacemos en el mismo punto en que lo comenzamos el año anterior. El rodar del tiempo litúrgico hay que entenderlo en forma de espiral. El círculo es cada vez más alto. En realidad, no se repite la rueda. Recomendamos, sí, pero en otro nivel. Con ello intento decir que nuestra experiencia del misterio pascual es cada vez más profunda y que la imagen del resu-

citado va quedando grabada en nuestra vida de manera más intensa.

Por eso repetimos. Por eso renovamos los misterios redentores. Por eso celebramos el ritual una y otra vez, hasta la maduración plena, hasta que el proceso de regeneración pascual llegue a su plenitud, hasta que, en la parusía final, aparezcan el cielo nuevo y la tierra nueva.

7. Todos los sacramentos celebran y actualizan la pascua

No es éste el momento de iniciar una reflexión sistemática sobre los sacramentos. Semejante intento escapa por completo a mis planes al proyectar la composición de este libro. Sólo quiero hacer ver que los sacramentos forman un conjunto homogéneo íntimamente vinculado a la eucaristía y cuya misión es propiciar a la comunidad cristiana y a los creyentes un encuentro profundo con el acontecimiento pascual; pero con una salvedad. Este encuentro lo experimenta la comunidad y cada uno de los fieles desde circunstancias y situaciones existenciales diversas, diferentes. Esta pluralidad de situaciones ha de ser, en última instancia, lo que justifique la configuración plural del conjunto sacramental.

Evidentemente la eucaristía es el centro de todo el organismo sacramental. Esto lo digo no precisamente por establecer una especie de baremo comparativo o por ir repartiendo prioridades jerárquicas de manera arbitraria. Es indudable que la eucaristía es la celebración en torno a la cual se concentra la vida de la comunidad cristiana ya desde el primer momento. La Iglesia hace la eucaristía, como afirmaba el Padre de Lubac, y la eucaristía hace a la Iglesia. Esto se verifica ya en la primera comunidad. Por otra parte, el banquete eucarístico constituye el núcleo constitutivo de toda fiesta cristiana: del domingo, de la pascua anual y de todas las fiestas del año litúrgico. No hay fiesta cristiana sin eucaristía.

El bautismo aparece pronto en escena. En un espacio de tiempo relativamente corto la celebración bautismal se verá rodeada, ya en el siglo III, de una serie de elementos rituales característicos que acabarán configurándolo como un ritual de «iniciación» o de «paso» por el que el aspirante se someterá a una serie de pruebas, celebradas en etapas sucesivas, para poder incorporarse a la comunidad cristiana. Estas pruebas se concretarán en reuniones de oración y catequesis, exorcismos, escrutinios, entrega de la oración propia de la comunidad, como el *Padre nuestro*, y la del *Credo* o símbolo de la fe. En este sentido el bautismo es un sacramento con una clara referencia eclesial. Sin embargo, teniendo en cuenta la reflexión de Pablo (Rom 6), hay que señalar también la significación pascual, y por tanto cristológica, del bautismo como inmersión en la muerte y resurrección del Señor. Además, al evocar la conversación de Jesús con Nicodemo, transmitida por Juan (Jn 3), hay que señalar otra dimensión espiritual del bautismo como nuevo nacimiento. Estos aspectos los recoge de forma gráfica Cirilo de Jerusalén en su segunda catequesis mistagógica cuando dice que la fuente bautismal se ha convertido para el bautizado en sepultura, donde muere el hombre viejo, y en útero materno, donde renace a la vida²⁴.

No descubro nada nuevo si doy aquí por sentado y universalmente reconocido que el sacramento de la confirmación no es sino el desglose o desmembramiento de una serie de ritos posbautismales, como la signación en la frente y la unción con el crisma. Junto con el bautismo, la confirmación forma parte del ritual de iniciación que se concluye al participar el neófito en el banquete eucarístico de la noche de pascua. Con el correr del tiempo este sacramento terminará siendo algo así como la ratificación del compromiso bautismal.

²⁴ Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Introducción, texto crítico y notas de Auguste Piédagnel, Traducción de Pierre Paris, Cerf, París 1966, 112-113.

La penitencia es interpretada en los primeros siglos como un segundo bautismo y es, justamente, en esta perspectiva como debemos entenderla. Como el bautismo, es, al menos hasta el siglo VII, un sacramento irrepetible y, al mismo tiempo, dotado de una dimensión eclesial y comunitaria. Si el bautismo incorpora a los catecúmenos a la comunidad, la penitencia reincorpora a la comunión eclesial a los pecadores que, por sus pecados, se habían alejado de la Iglesia. En todo caso la reconciliación con la Iglesia es expresión y garantía de la reconciliación con Dios.

La imposición de las manos en el sacramento del Orden, como vimos al hablar de la asamblea, tiene como finalidad dotar de dirigentes y responsables a la comunidad cristiana. Ellos son los guías y animadores de la comunidad, los servidores de la asamblea. El sacramento del matrimonio, por otra parte, bendice la unión de los esposos mientras que la unción de los enfermos, realizada por los presbíteros, expresa la presencia compasiva del Señor junto al enfermo cuando se ve impotente frente a la inclemencia de la enfermedad.

La teología moderna, haciendo un uso generoso del concepto de sacramento, ha entendido que Cristo es el sacramento original, el sacramento fontal o *Ursakrament*, utilizando una palabra alemana que ya se ha hecho clásica. Y lo es porque a través de él, en su humanidad visible e histórica, la salvación de Dios se ha hecho visible y accesible al hombre. Posteriormente, al desaparecer de nuestro entorno la presencia histórica de Jesús, es la Iglesia la que continúa la sacramentalidad de Jesús, la que asegura su visibilidad histórica y la que nos permite el encuentro salvador con él. Esto lo hace la Iglesia mediante su dimensión sacramental²⁵.

²⁵ Para un tratamiento desarrollado del tema véase la obra de E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965.

El encuentro sacramental con Cristo se concreta en la Iglesia a través de los siete sacramentos. El número siete es una cifra convencional y se establece así en la Edad Media por la carga simbólica que rodea al número siete. Lo importante es reconocer el carácter plural de los sacramentos. Aun cuando todos ellos, de un modo u otro, tienen como objeto central crear un espacio adecuado para el encuentro personal con Cristo, sin embargo el creyente realiza este encuentro con el Señor desde situaciones y desde entornos existenciales distintos. Esta pluralidad de situaciones explica el carácter plural de los sacramentos.

Esta dimensión antropológica del conjunto sacramental se utiliza con frecuencia, quizás de un modo simplista, en el campo de la catequesis. Los sacramentos aparecen entonces como gestos salvíficos de Cristo que acompaña al creyente a lo largo de su andadura humana comenzando en el nacimiento (bautismo) y prosiguiendo en su crecimiento y adolescencia (confirmación y eucaristía); sale al paso después, cuantas veces sea necesario, en sus claudicaciones (penitencia) y culmina posteriormente cuando el creyente se une a una mujer para formar una familia (matrimonio). En los momentos de enfermedad Cristo acompaña al enfermo (unción de enfermos). Con un carácter más eclesial Cristo asiste a su Iglesia dotándola de dirigentes responsables (sacramento del orden). De este modo, por tanto, sin forzar excesivamente las cosas, aparece claramente dibujada la base antropológica, entendida como un conjunto de etapas sucesivas, de la pluralidad sacramental.

En todo caso, siempre se trata de un encuentro personal en y a través de la comunidad con Cristo. O mejor: con Cristo en el acontecimiento pascual de su muerte y resurrección. En realidad, toda la fuerza liberadora que poseen los sacramentos se paradójicamente se concentra en la eucaristía, el sacramento central en el que todos convergen y al que todos apuntan. Más todavía: Debe quedar cla-

ro que la eucaristía, memorial del acontecimiento pascual, reúne y posee todas las virtualidades y toda la fuerza que los sacramentos poseen de modo específico y peculiar.

Termino. De un modo u otro los sacramentos, a pesar de su carácter plural y variado, celebran un único misterio: el misterio pascual de Cristo. La celebración hace posible un encuentro misterioso y regenerador con el Cristo de la pascua; más aún, con el mismísimo acontecimiento pascual, reactualizado y hecho presente en la celebración. Hay que dejar de lado, por tanto, como explicaciones poco satisfactorias, todas esas teologías que, al referirse a los sacramentos, hablan de ellos como de cosas que se administran y se reparten, que se analizan y manipulan como si fueran objetos de laboratorio, cuyos efectos salvíficos y resultados son medibles y verificables. Frente a esta interpretación objetivista, etiquetada con un término poco feliz como *cosista*, nosotros estamos apostando por un enfoque más personalista y más vivo.

8. La presencia del Señor en los misterios

Estudí este tema hace algún tiempo. En aquel estudio tomé como punto de arranque unos textos altamente significativos del Vaticano II y del magisterio singular de Pablo VI. Luego, en segundo lugar, intenté realizar una aproximación a la teología de los misterios del teólogo y liturgista alemán Odo Casel. El estudio termina con un ensayo de respuesta al problema planteado. Aquí, ahora, voy a limitarme a esbozar una síntesis de mi planteamiento²⁶.

²⁶ José Manuel Bernal, «La presencia de Cristo en la liturgia», *Escritos del Vedat* 14 (1984) 119-153. Este trabajo había sido publicado previamente en *Notitiae* (Roma), (julio-agosto 1984), 455-490 y, posteriormente, en francés: «La présence du Christ dans la liturgia», *Communautés et Liturgie* 66 (1984) 567-600.

Al abordar este tema estamos entrando en uno de los puntos más importantes y controvertidos de la teología litúrgica y sacramental. Así lo entendió el Concilio y así lo dejó patente en el capítulo primero de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* al establecer los principios teológicos que regulan el comportamiento de la liturgia. La capacidad liberadora y salvadora de la liturgia sólo puede entenderse a partir de una comprensión adecuada de la presencia de Cristo en las celebraciones litúrgicas. Sólo de esta forma, en efecto, es posible entender que el acontecimiento pascual de Cristo, en el que culminan todas las intervenciones salvíficas de Dios en la historia, se hace presente en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la eucaristía; y que esa historia, la de las *mirabilia Dei*, es una realidad permanentemente actual en el mundo y que Dios sigue actuando y continúa siendo el protagonista principal de la misma. Todo esto lo hemos analizado en las últimas páginas de este escrito.

El punto relativo a la presencia de Cristo en la liturgia aparece en el n.º 7 de la Constitución conciliar sobre liturgia: «Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su fuerza en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la sagrada escritura, es él quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20)».

Este texto, inspirado ciertamente en otro de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII²⁷, lo retoma pos-

teriormente Pablo VI y decididamente lo amplía en su encíclica *Mysterium fidei*²⁸. En efecto, el papa, después de hacer referencia al texto conciliar, amplía claramente las formas de presencia de Cristo, no sólo en la liturgia, sino en la Iglesia misma. A este propósito Pablo VI afirma que Cristo está presente en la Iglesia que ora, en la Iglesia que se entrega al servicio de los más necesitados, en la Iglesia que camina peregrina a la casa del Padre, en la que predica, en la que dirige y gobierna al pueblo de Dios; pero, de un modo singular, Cristo está presente en la Iglesia que se ofrece y se inmola en el sacrificio de la misa y en la que celebra los sacramentos. De modo eminente Cristo está presente en las especies sacramentales del pan y del vino en la eucaristía.

Esta variedad de formas de presencia no es indiscriminada o indiferente. Son formas de presencia diversas y jerarquizadas. No todas tienen el mismo valor, evidentemente, pero, eso sí, todas son formas de presencia real. Lo afirma el papa de manera taxativa. Finalmente es importante tomar buena nota de que todos estos modos de presencia se hacen realidad en la Iglesia. Quiero decir con ello que es en la Iglesia y a través de ella donde el Señor se hace sentir, donde el Señor actúa, donde sale al encuentro del creyente y establece con él vínculos profundos de comunión. Es, sobre todo, en la Iglesia que celebra los misterios del culto donde se hace presente y actúa toda la fuerza salvadora y renovadora de la pascua.

Este planteamiento asume una dimensión especial cuando se interpreta a la luz de la teología de los misterios del insigne liturgista alemán de María Laach dom Odo Casel. No es este el momento evidentemente de emprender una exposición, no voy a decir completa, pero ni siquiera medianamente resumida sobre los extremos y contenidos de esa teo-

²⁷ AAS 39, 1947, 538.

²⁸ AAS 57, 1965, 762-764.

logía. Voy a remitirme a mi trabajo anterior y a una breve bibliografía más accesible al lector de lengua española. Aquí me limitaré, sin embargo, a introducir algunos apuntes que nos permitan una comprensión más clara y más completa de este pequeño avance teológico que llevamos entre manos²⁹.

Odo Casel utiliza con profusión la palabra *misterio*. En realidad en esa expresión se concentra buena parte de su pensamiento; incluso hasta el mismo cristianismo es entendido por él como un misterio. En ese sentido lo define como «una acción de Dios, como la realización de un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio, y tiene su término en el mismo Dios eterno»³⁰. De ahí se deduce que «uno se hace cristiano cuando se ha unido a la persona de Cristo y ha participado de su obra redentora; cuando ha vivido con Cristo y como Cristo su obra redentora; cuando ha muerto y resucitado con Cristo de manera mística, pero real»³¹.

En todo caso es conveniente aclarar los diversos sentidos que Casel da a la palabra misterio. 1) *El misterio de Dios en su intimidad*. Ésta es la primera acepción de la palabra. Hace referencia al misterio insondable de Dios, del Santo, del Inaccesible, «a quien ningún hombre puede acercarse sin morir»³². Este Dios insondable ha proyectado desde la eternidad un plan salvador para el hombre; pero este proyecto «sigue siendo un misterio no

abierto al mundo profano, sino que está oculto a su mirada y sólo se descubre a la de los fieles, a la de los elegidos»³³.

2) *Cristo, epifanía de Dios y misterio personal*. El plan salvador de Dios sobre el hombre se revela y se realiza en Cristo. En él y a través de él la acción salvadora de Dios, proyectada desde los siglos, irrumpe en la historia, se encarna en el tiempo y en el espacio; se hace visible y accesible para todos los hombres. En este sentido decimos, siguiendo el pensamiento de Pablo, tal como aparece sobre todo en las cartas pastorales, que Cristo se constituye en el misterio personal; en la revelación (epifanía) y presencia del proyecto salvador de Dios.

3) *Los misterios de Cristo*. En realidad hay que hablar del misterio de Cristo, uno e indivisible, en el que se condensa la totalidad de su vida. Es el misterio pascual por el que Cristo entrega la totalidad de su vida en la cruz y la recupera glorioso en la resurrección. Pero ese misterio único se fracciona en el conjunto de sucesivos actos salvadores que, comenzando en su nacimiento y en los eventos de su infancia, pasan por la aventura de su vida pública, pasión, muerte y sepultura, para culminar finalmente en la gloria de la resurrección, ascensión a los cielos y coronación a la derecha del Padre. En este caso hablamos de los misterios de Cristo.

4) *El misterio del culto*. Es la cuarta acepción de la palabra misterio. Es, por otra parte, la que aquí nos interesa de modo especial. Cuando hablamos del misterio del culto, en el lenguaje caseliano, nos referimos a la presencia continuada y permanente del misterio salvador, desvelado y realizado en Cristo, primero, y después en la Iglesia y en las celebraciones culturales de la Iglesia. Como dice André Gozier, interpretando el pensamiento de Casel, el misterio del culto no es otra cosa que el mismo Cristo, encarnado e histórico, que prosigue su ac-

²⁹ Una obra importante de Casel accesible al lector español: Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953. De entre los comentarios, véase: A. Gozier, *Dom Casel*, Fleury, París 1968; Th. Filthaut, *Teología de los misterios*, DDB, Bilbao 1963; J. Gaillard, «La Théologie des Mystères», *Revue Thomiste*, 1957, 510-551; I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007; J. Manuel Bernal, «La presencia de Cristo...», art. cit., 127-142.

³⁰ Odo Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953, 50.

³¹ Ignacio Oñatibia, óp. cit., 12.

³² O. Casel, óp. cit., 43.

³³ O. Casel, óp. cit., 43

ción liberadora en el tiempo y en el espacio; y así, en virtud del ritual, aquello que tuvo lugar en la historia se hace realidad en el presente para la humanidad entera de todos los tiempos. En este sentido, el misterio del culto es el mismo misterio de Cristo continuado en el tiempo, pero bajo otra modalidad. La esencia es la misma; lo que difiere es el modo de estar presente³⁴. A los teólogos de Maria-Laach les gusta citar aquellas significativas palabras de san Ambrosio de Milán: «Te hallo y te siento vivo en tus misterios»³⁵.

Condensando ahora el pensamiento de Casel y reduciéndolo casi a formulaciones telegráficas, voy a intentar recoger aquí los aspectos esenciales que más nos interesan. Por lo demás, para un examen más a fondo, me remito a las obras fundamentales que he citado anteriormente.

Me refiero al tema denominado habitualmente «doctrina de los misterios» o *Mysterienlehre*, expresión alemana utilizada por Odo Casel. Éste es uno de los puntos centrales de su teología. Según Casel, lo que se hace presente en las celebraciones sacramentales y litúrgicas no es sólo la gracia, sin más, en su sentido teológico más pleno; sino también, y por encima de todo, los acontecimientos redentores, el acontecimiento pascual. No sólo en la eucaristía, sino en todos los sacramentos. Esto, dicho así, es probable que al lector inadvertido le parezca normal y libre de toda sospecha; sin embargo, a los teólogos formados en la vieja escuela, el planteamiento debe sonarles raro y fuera de lugar ya que, desde la teología clásica, siempre se vino diciendo que los sacramentos son «signos eficaces de la gracia». Y lo son. Pero, desde la teología de Casel, decimos algo más: No es sólo la gracia, como efecto del acto redentor, lo que se hace presente cuando la comunidad cristiana celebra los sacramentos; es el mismísimo aconteci-

miento redentor lo que se actualiza y reproduce en la celebración de los misterios.

Glosando a Odo Casel dice a este respecto Ignacio Oñatibia: «Bajo el velo de los ritos y símbolos del culto cristiano se hace efectivamente presente y actual la misma obra redentora de Cristo. El contenido del misterio cristiano no es solamente la gracia o el efecto de la redención, sino el mismo hecho de la redención, el mismo acto de su pasión» Y prosigue citando textualmente a Odo Casel: «El misterio no es una aplicación particular de las gracias que se derivan de la actividad redentora de Cristo en el pasado; el misterio produce en forma sacramental la misma realidad de la obra redentora»³⁶. Por tanto, en los sacramentos no se trata precisamente, como a veces se dice, de aplicar los méritos o efectos redentores, sino de reproducir en el ritual (sacramentalmente) el mismo acontecimiento redentor que se concentra en la pascua. Como tampoco es adecuado decir que los sacramentos son fuentes o canales por los que la gracia se distribuye.

Dando un paso más, ahora hay que decir que en la celebración sacramental no es la presencia de la sola persona de Cristo lo que se actualiza o reproduce; sino, más exactamente, la presencia del Señor en sus acciones redentoras o salvíficas. En efecto, no es posible hablar de la presencia de la sola persona de Cristo en las celebraciones sacramentales, so pena de caer en una concepción estática e inerte de esa presencia; ni tampoco es posible hablar de la presencia de los actos, descolgándolos de la persona de la que esos actos dependen radicalmente y a cuya dimensión divina se atribuye la eficacia liberadora de los mismos.

En este intento de aclaración de conceptos y perfilando de manera más ajustada mi postura de cara a este problema quizás sea importante dejar

³⁴A. Gozier, óp. cit., 36.

³⁵*Apologia Prophetarum David*, 58.

³⁶Ignacio Oñatibia, óp. cit., 21-22.

aquí claro que el contenido de la celebración sacramental y lo que, en última instancia, se reproduce y hace presente en la misma no es ni sólo la gracia sacramental, ni solo la presencia del Señor, ni sólo el acontecimiento pascual. Al final de todo el proceso lo que cuenta y lo que se hace realidad viva y palpable es el encuentro personal del creyente y de toda la comunidad cultural con el Señor glorioso y resucitado, presente y actuante en sus misterios. A través de ese encuentro personal y gracias a él, la comunidad entra en comunión con el acontecimiento salvador para identificarse con él y reproducir en su vida la imagen pascual, doliente y resucitada, del Señor Jesús. De esta forma, si a todo este proceso, sublime y maravilloso, del encuentro místico con el Señor en sus misterios le llamamos «gracia», gracia sacramental o gracia santificante, podremos aceptar sin problemas que los sacramentos son signos eficaces de la gracia, como asegura la teología clásica.

21 ODO CASEL, LITURGO Y MISTAGOGO

Odo Casel marca un hito de extraordinaria importancia en la moderna historia del Movimiento Litúrgico. Sin su figura y sin sus escritos estoy convencido de que la renovación de la liturgia en la Iglesia hubiera seguido con toda seguridad por otros derroteros. Por otra parte, los teólogos saben que si en el campo de la teología de la liturgia y de los sacramentos se ha experimentado una revisión en profundidad y un enriquecimiento notable, en buena parte se lo debemos a él. Gracias a sus intuiciones y a sus sugerentes hipótesis, elaboradas desde una intensa experiencia litúrgica y desde un contacto permanente con las fuentes patrísticas y litúrgicas, sus escritos se convirtieron, para bien y para mal, en punto de referencia de numerosos estudios y críticas. He de reconocer que las ideas centrales de este libro y sus líneas maestras se deben a una lectura prolongada y atenta de los escritos del benedictino alemán. Por ese motivo me ha parecido conveniente describir en esta nota el perfil y la personalidad de Casel.

«Nació Odo Casel el 27 de septiembre de 1886 en Koblenz-Lützel y, después de haber frecuentado la escuela de

su pueblo natal, continuó las humanidades en Malmédy y en Andernach. El 8 de septiembre de 1905 ingresa en el monasterio de Maria Laach (Renania) y el 24 de febrero de 1907 realiza la profesión monástica. El 17 de septiembre de 1911 es ordenado sacerdote. Sus aficiones quedan polarizadas en dos direcciones: el estudio de la liturgia y el de los Padres de la Iglesia. Cuenta cómo se suscitó en él su primera preocupación por algo que se convertirá en el centro de sus preocupaciones intelectuales y teológicas: el Misterio: «La primera intuición sobre la doctrina del Misterio fue suscitada en mí por la misma liturgia durante la celebración de una misa conventual. Evidentemente, la vida sólo puede emanar de la vida misma. Es cierto que, posteriormente, esta intuición fue profundizada a través del estudio de San Justino» En 1914 aparecía su trabajo sobre la doctrina eucarística en San Justino Martir que, posteriormente, en 1919 se convertirá en su tesis doctoral en teología defendida en el Colegio Anselmiano de Roma».

«Después de haber presentado otra tesis en la Facultad de Filosofía de Bonn sobre el silencio místico de los filósofos griegos, Odo Casel, desde 1921 hasta el 1941, se dedicó con todas sus fuerzas al estudio de la liturgia profundizando especialmente su doctrina de los misterios, la *Mysterienlehre*. Gran parte de su vida transcurrió en el Monasterio de Monjas Benedictinas de Herstelle donde se le asignó como capellán de las monjas en 1922».

«La muerte le sorprendió el sábado santo durante la celebración de la liturgia pascual, después de haber proclamado el Lumen Christi, cuando se disponía a cantar el pregón pascual. Quedó paralizado por una hemorragia cerebral. Al alba, en el seno de la noche de pascua, celebró él su encuentro con el Resucitado y pasó con él de este mundo al seno del Padre. Odo Casel murió el 28 de marzo de 1948».

Conf. André Gozier, *Dom Casel*,
Fleurus, París 1968.

Para explicar la presencia del acontecimiento pascual en el «ahora», en el «hoy» de la celebración sacramental³⁷ y salir al paso del grave problema

³⁷ Este punto lo he desarrollado en mi libro: *Para vivir el año litúrgico*, Verbo Divino, Estella 1997, 197-201.

que plantea la irrepitibilidad de los acontecimientos históricos, la Doctrina de los misterios o *Mysterienlehre* subraya la dimensión supratemporal o meta-histórica de las acciones de Cristo. Son acciones humanas por proceder de la naturaleza humana de Jesús, condicionada por factores de tiempo y espacio. Sin embargo, al ser atribuidas estas acciones a la única persona divina del Verbo, están dotadas además y sobre todo de una dimensión divina que trasciende el tiempo y el espacio. En virtud de esa transcendencia las acciones de Cristo pueden hacerse objetivamente presentes en su realidad meta-histórica en cualquier tiempo y lugar. Algo así viene a decir Mircea Eliade en un pasaje que he citado anteriormente cuando habla de la «contemporaneidad del cristiano con el *illud tempus*»³⁸.

No se piense, por lo demás, que aquí se trata de una presencia un tanto imaginaria o poética, fruto de la fantasía colectiva enriquecida por cuentos o leyendas. Es una presencia real. A través de los símbolos rituales sí, pero decididamente real. Ya lo

dije con contundencia al hablar de los símbolos. La presencia simbólica no es una presencia hueca, falsa. Es una presencia real. Tan real como la vida misma.

Por otra parte, volviendo a la teología sacramental, dado el carácter central de la eucaristía a la cual remiten todos los sacramentos y todas las celebraciones cristianas; teniendo en cuenta, además, que la presencia del Señor en la eucaristía es una presencia real, como reconoce sin recelos toda la tradición; teniendo presente, finalmente, que la presencia del acontecimiento pascual en las celebraciones sacramentales no debe interpretarse de forma fraccionada sino como una realidad única que culmina en el sacramento del memorial, es evidente que el realismo de la presencia del Señor en sus misterios debe apreciarse por la indiscutible referencia de todos los sacramentos y celebraciones a la eucaristía. El sacramento del memorial y del banquete es, sin duda, el garante de la presencia real del Señor en todos sus misterios.

³⁸ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París 1957, 26-27.

IV

ESTRUCTURAS CELEBRATIVAS

Cómo celebramos

Celebración de la palabra

Estoy intentando a lo largo de este libro iniciar siempre la reflexión teórica partiendo de la experiencia concreta. Este sistema confiere a la exposición de los temas un talante más vital y más sensible a los problemas reales. Aquí, al llegar a este punto, me encuentro un tanto perplejo, en una situación embarazosa. El motivo es claro. Casi nadie tiene una experiencia específica de celebraciones de la palabra. Me refiero a celebraciones de la palabra con carácter autónomo. Si abordamos a la gente, a esas personas que frecuentan habitualmente nuestras iglesias, y les preguntamos si asisten alguna vez a celebraciones de la palabra apenas sabrán qué les preguntamos.

Lo menos que se puede decir al tratar este tema es que las celebraciones de la palabra existentes en nuestra liturgia han gozado de escaso relieve y, por supuesto, de muy poca estima. Por poner un ejemplo voy a referirme a la celebración de la palabra que precede en la misa a la liturgia del banquete. Hasta la víspera del Vaticano II los predicadores y pastores de almas, cuando ilustraban a la feligresía sobre la obligación grave de *oír misa entera* todos los domingos, solían introducir una matización, una salvedad. Para cumplir con el precepto advertían que la obligación quedaba satisfecha llegando a la lectura del evangelio o incluso, según algunos más tolerantes, llegando al momento del ofertorio. Con este panorama, como puede suponer el lector, la participación en la li-

turgia de la palabra quedaba desprestigiada y desprotegida en su misma raíz.

De todos modos, aparte de esta observación, si se tiene en cuenta que en esas fechas toda la liturgia se desenvolvía en latín, incluidas las lecturas, es evidente que la celebración de la palabra aparecía desvirtuada ya desde su origen. Ya me diréis vosotros el interés que podía tener la proclamación de la palabra en latín para una asamblea que no sólo no hablaba sino que no tenía la más mínima idea de ese idioma. ¿Qué mensaje podía transmitir esa palabra? ¿Qué sentido podía tener una palabra que había dejado de ser lo que una palabra posee de más esencial y específico, servir de vehículo de comunicación?

Es cierto que mis referencias se apuntan a situaciones preconciliares, que en este momento están ya superadas. No obstante, las celebraciones de la palabra constituyen un género litúrgico poco experimentado. Teniendo en cuenta, sobre todo, que tales celebraciones apenas si existen de manera autónoma.

1. ¿Cuándo realizamos una celebración de la palabra?

Hay que reconocer que a partir del Concilio las celebraciones de la palabra han cobrado mayor en-

tividad y gozan de mayor prestigio. Por de pronto la introducción de las lenguas vivas en la liturgia ha conferido a la proclamación de la palabra una mayor autenticidad, más realismo y mayor eficacia. Pero, como ocurría antes del Concilio, las celebraciones de la palabra aparecen casi siempre incorporadas a celebraciones más complejas.

De momento hay que señalar la celebración de la palabra en la misa. Es la más experimentada y la que mejor conocemos: un canto de entrada, unas lecturas, una homilía, un canto responsorial y, para terminar, unas oraciones. Este esquema se repite siempre, en mayor o menor medida, cuando celebramos la liturgia de la palabra. Indudablemente ésta es una de las partes de la liturgia restaurada por el Concilio que ha causado mayor impacto en los fieles y que ha sido acogida con mayor éxito. A ello ha contribuido, no sólo el aumento de las lecturas, una mejor selección de las mismas y una mayor variedad, sino también el creciente interés que tanto los responsables de la pastoral como los grupos de animación litúrgica han dedicado a la preparación de estas celebraciones. Ni que decir tiene que una más aguda sensibilidad ecuménica y un mayor contacto con las iglesias de la Reforma nos ha predispuesto a todos a acoger con mayor aprecio e interés todo lo que signifique una mayor potenciación de la liturgia de la palabra.

Es de resaltar una importante novedad introducida por el Concilio en la celebración de todos y cada uno de los sacramentos. Quizás para hacer realidad la estrecha vinculación que existe entre la palabra y el sacramento o por acercarnos más a las iglesias reformadas, los expertos que llevaron adelante la reforma litúrgica conciliar idearon una liturgia de la palabra para vincularla a lo que es la celebración específica de cada sacramento. Igual que en la misa, ahora todos los sacramentos, aunque se celebren fuera de la misa, van precedidos de una liturgia de la palabra, provista de su propio leccionario y de los elementos específicos que la integran. Esto ocurre, no sólo en la celebración de sacramen-

tos a la que asiste una asamblea numerosa, sino incluso en sacramentos que se celebran en un clima de intimidad como la unción de los enfermos y la penitencia privada. También en estos casos, como es previsible, nuestra experiencia de celebraciones de la palabra ha ido creciendo.

No voy a señalar la inclusión de verdaderas liturgias de la palabra en el marco de la liturgia de las horas u oficio divino. Los fieles, la gente corriente que frecuenta nuestras iglesias, apenas si tiene la más mínima experiencia de ello. Por otra parte, quienes han recibido de la Iglesia el encargo de celebrar diariamente las horas, como son los sacerdotes y religiosos, apenas si, en su mayoría y en el mejor de los casos, no hacen otra cosa que utilizar el libro de las horas como alimento y vehículo de su piedad privada. Pocas veces para realizar una celebración festiva y comunitaria.

Si dejamos aparte esta referencia a la liturgia de las horas, aún es posible encontrar a lo largo del año alguna celebración de envergadura y de notable importancia. Estoy pensando en la solemne adoración de la cruz el día de Viernes Santo y en la parte de la vigilia pascual destinada a la liturgia de la palabra. La liturgia del Viernes Santo es una verdadera liturgia de la palabra, cuyo núcleo central es la lectura de la pasión, que culmina en la adoración de la cruz, después de la gran plegaria universal, y que termina con el rito de la comunión eucarística. La liturgia de la palabra de la gran noche de pascua no es sino el vestigio de una larga velada de oración que, en la antigüedad, se desarrollaba a lo largo de la noche escuchando numerosas lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento y cantando salmos, para concluir por la mañanada con la celebración del banquete eucarístico. Con él se rompía el ayuno y comenzaba la alegría de la fiesta.

A esta serie de experiencias, previstas en el marco de la actual liturgia de la Iglesia, hay que añadir posibilidades nuevas de celebración de la palabra en circunstancias especiales. Suelen darse

estas circunstancias en parroquias rurales y pequeñas comunidades cristianas aisladas, desprovistas de sacerdote y que, para celebrar el día del Señor, en vez de la eucaristía, se limitan a celebrar una liturgia de la palabra y concluyen con la distribución de la comunión.

En algún momento, sobre todo a raíz del Concilio y en el marco de pequeñas comunidades o grupos de jóvenes, se pusieron de moda estas celebraciones de la palabra. Para realizarlas se confeccionaron libros apropiados en los que, o bien al hilo del año litúrgico o en función de temas monográficos, se llevaba a cabo una adecuada selección de textos bíblicos acompañados de cantos y oraciones. En este caso, más que de celebraciones, en el sentido riguroso de la palabra, se trataba de sesiones de oración organizadas con carácter pedagógico y formativo.

2. Adulteraciones de la celebración de la palabra

Cuando uno va acumulando una cierta experiencia y lleva sobre sus espaldas algunos años de observación, participando en las celebraciones litúrgicas más dispares, está sin duda en condiciones de poder ofrecer un frondoso abanico de caricaturas. Porque, a mi juicio, lo que a veces uno contempla no son, como se pretende, celebraciones de la palabra sino verdaderas caricaturas de lo que se desea hacer. Con frecuencia no llegan a celebraciones; y, en ocasiones, ni siquiera son de la palabra.

No es una celebración lo que hace ese grupito de fieles, en un día cualquiera de la semana, agrupado más o menos en una sombría capilla junto a un altar en el que un sacerdote celebra *su misa*, cumplimentando él por su cuenta todos los rezos, oraciones y lecturas, mientras la gente, a su aire, se limita a *oír misa*. Puede que sea un acto muy piadoso, lleno incluso de devoción interior y de recogimiento; pero no es una celebración.

También podríamos incluir en esta casilla esas misas de domingo, en las que se concentra un abultado número de fieles que asisten a la ceremonia en medio de un mutismo sepulcral: nadie canta, nadie responde a los saludos e invitaciones del sacerdote, nadie de entre los fieles participa en la proclamación de las lecturas; todos se limitan a escuchar pacientemente, aburridos, instalados en sus asientos, el sonsonete de unos textos mal leídos o en ningún caso proclamados.

Concretando: No hay celebración cuando, en vez de proclamar la palabra de Dios con el énfasis requerido, el lector se limita a leer gangosamente unos textos como quien ejecuta una operación rutinaria y sin importancia. Tampoco se contribuye a garantizar el carácter celebrativo cuando quien lee el texto sagrado lo hace, no desde el leccionario, sino desde un papel insignificante y vulgar; peor todavía si además, en vez de hacerlo desde el ambón, que es el lugar adecuado para proclamar con dignidad la palabra de Dios, lo hace desde un sitio cualquiera, carente de relieve y de significado.

Más todavía: No hay celebración cuando la asamblea no canta. O cuando se limita a escuchar lo que canta un coro especializado. No hay celebración cuando los fieles reunidos se instalan en sus asientos, en una postura completamente amorfa, y permanecen inmóviles, clavados, mientras dura la ceremonia. No hay celebración cuando el grupo reunido convierte la reunión o en una sesión de oración silenciosa y recogida, como si de una tertulia espiritual se tratara, en la que se escuchan los textos sagrados como quien asiste a una lectura devota, en la que se intercambian consideraciones piadosas y edificantes, muy estimulantes seguramente para la vida espiritual, pero totalmente ajenas a lo que debiera ser el clima festivo y exuberante de una celebración.

Más deplorables me parecen todavía esas mal llamadas celebraciones de la palabra que acaban convirtiéndose en una especie de coloquio piado-

so, en las que se comenta, se cambian impresiones, se cuentan historias personales y hasta se discute. Este tipo de encuentros, que suelen coincidir con la primera parte de la misa, se prolongan casi siempre de forma extraordinaria y, a mi juicio, desproporcionada ya que, al final, el resto de la celebración se ventila rápidamente y acaba convirtiéndose en una especie de apéndice. Esto no es tampoco una celebración.

Finalmente, no hay celebración cuando el grupo de fieles renuncia, por sistema, a todo lo que sea expresión gestual; o cuando la acción se desenvuelve en un clima chato, en el que cuanto se dice o hace es llano y ordinario, carente de calidad o de ese elemental hieratismo sagrado que debe rodear toda acción litúrgica como si fuera un halo de misterio. Me atrevería a decir que no hay celebración cuando lo que hacemos y decimos, al reunirnos en asamblea, no escapa a la rutina de lo cotidiano y lo vulgar; cuando no nos libramos de lo que nos ata al quehacer de cada día; cuando no revestimos lo que hacemos y decimos de una cierta nobleza y singularidad, de una especial emoción espiritual o de una calidad excepcional, de esa que escapa a la llaneza de todos los días.

Lo que celebramos es la palabra de Dios, no una palabra cualquiera. Celebramos que Dios nos aborda, que se dirige a nosotros y nos habla. Hay, sin embargo celebraciones en las que lo que se proclama no es la palabra de Dios. Todos, quien más quien menos, hemos tenido oportunidad de comprobar este hecho. Hay asambleas, pequeñas comunidades, sobre todo, en las que la lectura de la Sagrada Escritura es sustituida por otro tipo de lectura: una noticia de prensa, una poesía, el fragmento de un escritor de prestigio, un escrito testimonial, etc. Lo cual no deja de ser un atraco al derecho que tiene toda comunidad cristiana de que se le proclame la palabra de Dios. Otras veces lo que se proclama tampoco es el texto sagrado, tal como lo hemos recibido, sino una especie de apaño o refri-

to del texto bíblico. En este caso lo que se nos ofrece es un camuflaje de la palabra de Dios, un remedo. Pero tampoco es la palabra de Dios. Finalmente, en determinadas ocasiones, quienes leen los textos de la Sagrada Escritura manifiestan una cierta repugnancia a proclamarlos como palabra de Dios y se inventan mil subterfugios, como «aquí hay palabra de Dios» o «esto es palabra de Isaías», a fin de escamotear el carácter inspirado de la lectura. Constatamos además con cierta frecuencia una clara tendencia a escamotear la amplitud de las lecturas previstas en los leccionarios y el número de las mismas; o, en el mismo sentido, se advierte igualmente una costumbre muy arraigada de seleccionar determinados textos bíblicos a gusto del consumidor o para satisfacer las aficiones de la clientela.

Todo esto ni favorece ni garantiza en absoluto que las nuestras sean verdaderamente celebraciones, en el más auténtico sentido de la expresión, y menos aún de la palabra de Dios.

3. Estructura y dinámica de la celebración de la palabra

Ya conocemos cuáles son los elementos que suelen integrar ese conjunto celebrativo que llamamos liturgia de la palabra: lecturas, cantos, oraciones. Pero el orden de estos elementos no es, no debe ser arbitrario ni a gusto del consumidor. Hay un orden, una distribución coherente, una dinámica interna. Lamentablemente no siempre se tiene en cuenta este orden. Uno asiste, de vez en cuando, a celebraciones litúrgicas de fabricación casera en las que la estructura de la celebración es un verdadero cajón de sastre, un caos, en las que los elementos se suceden unos a otros sin orden ni concierto. Quienes organizan estas celebraciones suelen ser personas de muy buena voluntad, muy dispuestas, pero también muy osadas. Uno no sabe qué hacer, si alabar su buena disposición o deplorar su ignorancia.

Hace ya bastantes años el eminente liturgista austríaco, el jesuita Josef Andreas Jungmann, profesor en la Facultad de Teología de Innsbruck, publicó un librito de fácil lectura, corto en páginas pero rico en sugerencias¹. Con este libro quedaron establecidos los criterios que sirven de base a la estructura de las celebraciones litúrgicas. Para desarrollar este punto yo me voy a servir del estudio de Jungmann. Lo considero de suma importancia, esclarecedor y, si cabe, definitivo.

Dejando aparte los ritos convencionales introductorios utilizados en toda celebración como el canto inicial y los saludos, el primer momento que se debe destacar en la liturgia de la palabra es la proclamación de la palabra de Dios. Se parte de la base de que este tipo de celebración se define como un diálogo. Un diálogo entre Dios y su pueblo. Este diálogo lo abre Dios mismo. Por eso se comienza con la proclamación de la palabra.

Esto supone que el primer momento de esta liturgia gira en torno a la lectura de la Sagrada Escritura. En ella se contiene el tesoro de la palabra que Dios dirige a su pueblo congregado. Él es quien inicia el diálogo; él es quien aborda a su pueblo; el que le cuestiona y le increpa; el que le anima y estimula; el que le ilustra e ilumina. Dios se revela, de esta manera, como Padre que comprende y perdona; como Amigo que acompaña y aconseja; como Maestro que adoctrina y enseña; como Juez que valora nuestra conducta.

La comunidad escucha la palabra de Dios y se deja impregnar por ella. La palabra, derramada sobre la asamblea, es como el rocío de la mañana que penetra la tierra, la humedece y la llena de vida. La asamblea escucha y medita la palabra. Se deja abor-

dar por ella. se deja cuestionar. Deja que Dios ponga el dedo en la llaga. Éste es, pues, el segundo momento: La asamblea medita la palabra en silencio o mediante un canto. Si la comunidad permanece en silencio éste debe ser sereno, contemplativo, sostenido con calor. No un silencio pesado, soporífero, impaciente. Si canta, el canto debe ser como una continuación de la lectura, tranquilo, lleno de paz, que nos permita repetir y rumiar una frase singular, breve y rica en contenido, a la vez que escuchamos las estrofas del salmo.

Este binomio de lectura y canto, que se puede repetir tantas cuantas veces se desee, debe encaminar nuestros corazones y nuestros sentimientos a la plegaria. Es el tercer momento: la plegaria de la asamblea que puede revestir formas distintas; aunque, por lo regular, suele ser una plegaria de carácter litánico en la que van formulándose las intenciones del pueblo de Dios.

Todo concluye con la plegaria del celebrante que preside. Él es quien actúa en nombre del Señor y quien le representa. Por eso su oración está dotada de una indiscutible carga mediadora y de intercesión. Ahí radica la importancia de esta plegaria conclusiva o colecta por la que todas las intenciones y todas las plegarias de cada uno de los fieles son recogidas (de ahí la palabra *collecta* que proviene de *colligere* = reunir) en la plegaria del presidente, como en un haz de oración y de súplica.

Estos cuatro momentos pueden conjugarse de muchas maneras. Las lecturas, como veremos después, pueden ser múltiples y su amplitud muy diversa. No hace falta, por supuesto, que éstas se proclamen todas de una vez, una tras otra, de un tirón. En esto la experiencia litúrgica y los modos de comportamiento de las iglesias son muy diversos. A veces, como en la liturgia de las horas, asistimos a una miniliturgia de la palabra al final de la salmodia: una lectura muy corta seguida de un canto responsorial muy breve; y, para conclusión, un apunte de oración litánica y la colecta final. Otras veces, como

¹ La versión original alemana: J. A. Jungmann, *Die liturgische Feier*, Pustet, Ratisbona 1939; posteriormente apareció la versión francesa: *Des lois de la célébration liturgique*, Cerf, París 1956; la traducción española se publicó más tarde: *Las leyes de la liturgia*, Dinor, San Sebastián 1960.

22 DIVERSAS ESTRUCTURAS DE LA CELEBRACIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

En estos esquemas de celebración se reproduce con fidelidad la estructura dialogal que caracteriza siempre la liturgia de la palabra. La disposición de lecturas (Dios habla) y oraciones (la asamblea responde) no es siempre la misma. Pero la dinámica dialogal es siempre respetada, en todos los casos.

Liturgia de la misa

Lecturas 1.^a
Salmo (canto)
Lectura 2.^a
Alleluya
Lectura evangélica

Oración de los fieles
Oración presidencial

Vigilia pascual

Lectura 1.^a
Salmo (canto)
Oración

Lectura 2.^a
Salmo
Oración

Lectura 3.^a
Salmo
Oración

Liturgia del oficio

Lectura breve
Responsorio breve (canto)

Oración litánica breve
Colecta

en la vigilia pascual, las lecturas van seguidas todas ellas del canto responsorial o de meditación y de la oración colecta que pronuncia el celebrante que preside. En este caso el esquema *Lectura-canto-oración* se repite varias veces. La dinámica dialogal del «Dios habla y la comunidad responde», que caracteriza esta celebración, se salva perfectamente. En la misa también, por supuesto; pero en la misa el canto responsorial sigue a la primera lectura y las oraciones se formulan al final en forma litánica. Solo el día de Viernes Santo la celebración de la palabra termina con una formulación solemne de las oraciones. Éstas constan de tres elementos: 1.º una motivación del contenido de la súplica que va a seguir después; 2.º una invitación a la plegaria, proclamada por el diácono y seguida de un momento de silencio; 3.º proclamación solemne de la plegaria formulada por el celebrante que preside. Este esquema de oración es un caso excepcional en la liturgia romana. Por otra parte, esos textos de plegaria pertenecen al núcleo más antiguo de la liturgia romana. Si mis hipótesis son exactas, algo parecido

debió ocurrir en el estrato más antiguo de la vigilia pascual hispánica o mozárabe².

Todo lo dicho nos conduce a unas consideraciones de importancia. Hay que resaltar, por una parte, la fuerza interna de este esquema. Es una dinámica de diálogo perfectamente verificable en todos los casos, incluso en medio de la gran variedad de formas que conocemos. En este diálogo maravilloso es siempre Dios el que lo inicia y el que se dirige a su pueblo. Éste acoge fielmente esa palabra y responde a la iniciativa divina con su plegaria. Este esquema no hace sino reproducir culturalmente lo que sería la quintaesencia del misterio cristiano por el que Dios se revela y se abre al hombre a través de Jesús, su palabra eterna, en espera de una respuesta de acogida y de reconocimiento por parte del hombre.

²Cf. J. M. Bernal, «Los sistemas de lecturas y oraciones en la vigilia pascual hispánica», en *Miscelánea en memoria de dom Mario Ferron, 1914-1964*, CSIC, Madrid-Barcelona 1966, 283-347.

Junto a la importancia excepcional de este esquema dialogal entre Dios y la asamblea hay que señalar la sorprendente flexibilidad con que se practica este esquema y la gran variedad de combinaciones que se advierten en la realidad concreta. Podría resumir mi impresión definitiva diciendo que si sorprende por su radicalidad la dialéctica dialogal del esquema, aún sorprende más la flexibilidad con que este esquema se reproduce en la realidad de las celebraciones.

4. De la Biblia al Leccionario

Antes de seguir adelante en mi exposición me parece interesante ofrecer unos breves apuntes que ayuden al lector a comprender cómo fue configurándose poco a poco ese libro que llamamos leccionario y que sirve de base para la proclamación de las lecturas en la liturgia de la palabra. Es evidente que este libro no se ideó de una vez, de la noche a la mañana. Es, más bien, el resultado de todo un proceso que aparece jalonado por etapas sucesivas claramente detectables.

La primera etapa podría encabezarse con el título de notas marginales. Y es que, primitivamente, el libro desde el que se proclamaban las lecturas en la celebración era un ejemplar de la Biblia que iba acompañado de unas anotaciones, colocadas al margen de cada página del código, y señalaban el uso litúrgico de los diferentes libros y pasajes bíblicos. Es la forma más arcaica que conocemos y se remonta a los siglos V y VI.

Segunda etapa: listas de perícopas, llamadas *Capitularia*. En esta segunda etapa, coexistente casi con la primera, todavía seguía utilizándose la Biblia como libro de lectura en las celebraciones litúrgicas. Pero, al aumentar el número de lecturas, el primitivo sistema de anotaciones marginales en la Biblia acabó resultando incómodo e impracticable. Por eso se confeccionaron listas en las que se ano-

taba el día del mes, el nombre de la fiesta litúrgica correspondiente y las pertinentes referencias bíblicas con indicación de libro y capítulo, seguidas del íncipit y éxplicit de la perícopa señalada. Aún en el siglo XIII se encuentran numerosos códigos que recogen este primitivo sistema de leccionario.

Tercera etapa: Leccionario con las lecturas completas, *in extenso*. En realidad estos libros no hacen sino completar el sistema de listas transcribiendo íntegramente las lecturas. En este caso, en vez de seguir usando la Biblia en la celebración, se introduce el nuevo libro llamado leccionario. Este hecho revela que los sistemas de lectura han ido quedando definitivamente consolidados. Así aparecen los *Epistolarios* y los *Evangelarios*, según se trate del libro que recoge las epístolas o los evangelios. Aun cuando este libro representa una etapa más evolucionada que la anterior parece, sin embargo, que estos distintos sistemas coexistieron durante algunos siglos.

Cuarta etapa: El leccionario se integra en el misal plenario. Es el último estadio. Representa un alto nivel de consolidación de estructuras. Las colecciones de lecturas, en vez de formar libro independiente, se funden con el libro de los cantos, llamado *Antifonario*, y con el de las oraciones, llamado *Sacramentario*, para formar los tres juntos un único libro, completo y plenario, llamado *Misal*. Habrá que esperar al Vaticano II para que, de nuevo, el Misal se desdoble en dos libros: el *Libro del Altar*, con las oraciones para uso del sacerdote, y el *Libro del Ambón*, con las lecturas, para uso de los lectores³.

En la actualidad aparece de vez en cuando el intento de volver al viejo uso de la Biblia en las celebraciones, dejando de lado el leccionario oficial. La idea es buena y merece todos mis respetos. Con

³Sobre este tema puede consultarse: Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto 1966, 279-288.

ello se resalta la vinculación de la proclamación de la palabra a ese libro emblemático, en el que se recogen las Sagradas Escrituras y que es el símbolo privilegiado de la palabra de Dios. Sin embargo los inconvenientes son mayores que las ventajas. Me explico. Dado el amplio desarrollo del año litúrgico, la enorme complejidad de las fiestas y el formidable incremento de las lecturas en la celebración, resulta sumamente incómodo, por no decir impracticable, el recurso habitual a la utilización de la Biblia. Por otra parte, las traducciones bíblicas en uso no son siempre de la calidad necesaria, exigida para el uso litúrgico de los textos. En todo caso, nunca superarán la calidad comprobada y ampliamente reconocida de las versiones oficiales de la Biblia en español. Además, un mínimo afán de uniformidad aconseja un uso respetuoso y fiel de las versiones oficiales, superando cualquier tentación de notoriedad o de anarquía.

23 ETAPAS EN LA CONFIGURACIÓN PROGRESIVA DEL LECCIONARIO

Dada la importancia que estamos atribuyendo a las lecturas para detectar el perfil de cada fiesta, vamos a prestar un poco de atención a la configuración de ese libro litúrgico que llamamos leccionario.

1.ª Notas marginales

Primitivamente el libro desde el que se proclamaban las lecturas era la Biblia. Unas anotaciones colocadas al margen señalaban el uso litúrgico de los diferentes libros bíblicos. Es la forma más arcaica y se remonta a los siglos v y vi.

2.ª Listas de perícopas, llamadas *Capitularia*

En esta segunda etapa, coexistente casi con la primera, todavía seguía utilizándose la Biblia como libro de lectura en las celebraciones litúrgicas. Al aumentar el número de lecturas, el primitivo sistema de anotaciones marginales en la Biblia acabó resultando incómodo e impracticable. Por eso se confeccionaron listas en las que se anotaba el día del mes, el nombre de la fiesta litúrgica correspondiente y las

pertinentes referencias bíblicas con indicación de libro y capítulo seguida del íncipit y éxplicit del fragmento señalado. Aún en el siglo xii se encuentran numerosos códices que recogen este primitivo sistema de leccionario.

3.ª Leccionarios con las lecturas completas

En realidad estos libros no hacen sino completar el sistema de listas transcribiendo íntegramente las lecturas. En este caso, en vez de seguir usando la Biblia en la celebración, se introduce el nuevo libro llamado leccionario. Este hecho deja entender que los sistemas de lectura han ido quedando definitivamente consolidados. Así aparecen los Epistolarios o Evangelarios, según se trate del libro que recoge las epístolas o los evangelios. Aun cuando este libro representa una etapa más evolucionada que la anterior parece, sin embargo, que estos distintos sistemas coexistieron durante algunos siglos.

4.ª El leccionario se integra en el misal plenario

Es la última etapa. Representa un alto nivel de consolidación de estructuras. Las colecciones de lecturas, en vez de formar un libro independiente, se funden con el libro de los cantos, llamado Antifonario, y con el de las oraciones, llamado Sacramentario, para formar los tres juntos un único libro, completo y plenario, llamado Misal. Habrá que esperar al Vaticano II para que, de nuevo, el Misal se desdoble en dos libros: el Libro de Altar, con las oraciones para uso del sacerdote, y el Libro de Ambón, con las lecturas, para uso de los lectores.

Sobre este tema puede consultarse: Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1966, 279-288.

5. Celebrar que Dios habla a su pueblo

No vendría mal introducir aquí una reflexión teológica sobre la importancia de la palabra, no solo en el marco de la celebración, sino incluso en la vida de la comunidad. Ya hemos dicho algo en el capítulo anterior al comentar la importancia de la palabra, como plasmación escrita de las intervenciones de Dios en la historia, como vehículo de la revelación divina a su pueblo y como prolongación

histórica y temporal de la palabra divina encarnada, el Logos eterno del Padre. Pero esta reflexión escaparía seguramente al tono y al perfil que quiere tener este libro, a caballo entre la reflexión teórica y las derivaciones prácticas de carácter pastoral.

Habría que comenzar apuntando hacia una interpretación de la palabra como alimento. Alimento que nutre nuestra fe y nos fortifica. Alimento que da vida. Por eso precisamente, el Concilio y, posteriormente, numerosos documentos del Magisterio, establecen el binomio de la doble *mensa* (= mesa), la *mensa Verbi* y la *mensa corporis Christi*⁴. Ya en la Constitución de Liturgia, n.º 51, al referirse a la importancia de la proclamación de la palabra en la misa, se dice: «A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia...». Aunque en este texto sólo se hace referencia a la «mesa de la palabra de Dios», por referencia implícita todos pensamos instintivamente en la otra «mesa», en la mesa del banquete eucarístico. Sin embargo, la Constitución sobre la Divina Revelación, denominada también *Dei Verbum*, en el n.º 21, alude en un texto precioso a la doble mesa: «La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras como el cuerpo mismo del Señor, ya que, sobre todo en la Sagrada Liturgia, no deja de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo». En este caso, como puede observarse, no sólo se habla de la doble mesa sino también del doble pan: el pan de la palabra y el pan del cuerpo del Señor⁵.

⁴ Constitución *Dei Verbum*, n.º 21.

⁵ En el mismo sentido: Decreto *Presbyterorum ordinis* sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes: «Entre todas las ayudas espirituales sobresalen aquellos actos con los que los fieles de Cristo se nutren con la palabra de Dios en las dos mesas, la de la Sagrada Escritura y de la Eucaristía» (n.º 18); *Eucharisticum mysterium*, n.º 10; Constitución Apostólica *Missale Romanum* de Pablo VI (AAS 61, 1969, 218); *Ordenación General del Misal Romano*, 316, c; *Ordo lectionum Missae*, n.º 1; Motu proprio *Ad pasendum* de Pablo VI (AAS 64, 1972, 538).

En esta referencia, aparte del profundo sentido teológico que contiene al acentuar la dimensión nutricional y vitalizadora de la palabra, hay que destacar, por una parte, el acercamiento y tratamiento paralelo de la palabra y del Cuerpo de Cristo; lo cual nos remite, sin duda, a la teología subyacente de Juan en el capítulo sexto de su evangelio. La palabra proclamada hace presente al Logos divino encarnado y hecho hombre corporal en las entrañas de María. Ésa es la palabra enriquecedora y llena de vida que, lo mismo que el pan, alimenta a la comunidad. Por otra parte, el paralelismo de las dos mesas sirve de enganche para relacionar la liturgia de la palabra, centrada en torno al ambón y la cátedra, desde la que se predica, con la liturgia del banquete eucarístico cuyo centro polarizador es la mesa del altar.

La palabra que se proclama en la celebración es una palabra inspirada. Eso quiere decir que quien la dice es Dios. Es Dios quien habla a la asamblea reunida y convocada. Es su palabra, eficaz y potente, la que nos aborda, la que nos cuestiona, la que nos pone el dedo en la llaga, la que nos ilumina y nos da fuerza para seguir el camino. Por eso dice el Concilio que Cristo se hace presente en medio de la asamblea cuando es proclamada la palabra: «Está presente (Cristo) en su Palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla» (*Sacrosanctum Concilium*, n.º 7).

Insistiendo en esta idea podemos incluso afirmar que es precisamente en la celebración litúrgica, al estar la comunidad cristiana reunida en asamblea, cuando la palabra adquiere toda su fuerza y toda su eficacia. Es entonces, más que en ningún otro momento, al ser proclamada ante la asamblea, cuando la palabra adquiere su específica condición de palabra de Dios, de palabra inspirada. Por eso precisamente, uno de los criterios que utilizó la Iglesia para determinar los libros bíblicos que forman parte del Canon de libros inspirados, fue precisamente el hecho de que tales libros hu-

bieran sido utilizados y proclamados en las celebraciones de la asamblea cristiana.

Vuelvo a insistir en un aspecto que aquí me parece determinante. En la liturgia de la palabra, la Sagrada Escritura no es simplemente leída. Hay que dejar claro que en esta liturgia, en cualquiera de sus formas, la palabra es celebrada. Por ello hay que poner en juego todos los ingredientes que garantizan su dimensión celebrativa. Me refiero a los cantos, a los gestos, a las expresiones comunitarias, a los desplazamientos, al clima festivo y a la calidad de todo lo que se dice o hace. Me refiero también a la calidad de los objetos utilizados: al libro desde el que se proclama la palabra, al ambón, a la música, a la forma de estar vestido, etc. Cualquier forma de chavacanería, por más que se pretenda justificarla aludiendo a connotaciones de cercanía y familiaridad, no deja de ser una merma y un contrapunto al carácter celebrativo. El secreto estará en buscar formas de calidad que no comprometan la cercanía entrañable y el aliento vital. Hay que llegar al convencimiento de que en la liturgia de la palabra celebramos que Dios nos habla, que Dios es luz y claridad deslumbrante, que Dios se nos ha hecho cercano y se ha dirigido a nosotros para manifestarnos su voluntad, que Dios ha descornado el velo del misterio y se nos ha manifestado a través de su palabra, su Logos encarnado, que es Jesús. Todo esto, esta gran teofanía, es lo que nos llena de alegría, lo que nos hace exultar de gozo, lo que provoca nuestra alabanza y nuestra acción de gracias y, en definitiva, lo que celebramos.

Las Escrituras no se leen en la asamblea de forma anárquica y desorganizada. Por eso hay que reconocer que se trata de una lectura organizada de la palabra de Dios. Así lo entendió desde los primeros siglos la comunidad cristiana. Por eso ideó los sistemas de lectura que sirvieron de guía para la proclamación de la palabra de Dios tanto en la liturgia de las horas como en la eucaristía y otras celebraciones sacramentales. Así surge ese libro que

llamamos leccionario al que me voy a referir en los apartados que siguen.

6. ¿Está encerrada la palabra de Dios en la Biblia?

Ante todo debo clarificar el sentido de la cuestión. Lo que quiero preguntar, en realidad, no es si la palabra de Dios se encuentra en la Biblia; lo que interesa saber es si se encuentra en ella exclusivamente; si el mensaje divino ha quedado circunscrito y monopolizado por la Escritura de tal modo que ésta venga a constituir el único acceso viable para conocer el mensaje de Dios y su revelación.

Ya he hecho notar anteriormente que la Escritura constituye algo así como la consignación por escrito de la primitiva predicación apostólica. La tradición oral, en cuanto vehículo original del mensaje de Jesús, es anterior a la consignación escrita y de proporciones más amplias. No todo el contenido de la tradición oral fue fijado en los escritos neotestamentarios. Hay, sin duda, muchas palabras de Jesús transmitidas por la tradición oral, que no se encuentran en la Escritura. Todo ello nos hace pensar que los escritos del Nuevo Testamento, aún con la garantía de la inspiración divina, no agotaron el contenido total del mensaje de Jesús.

Esto que decimos es cierto. Pero el problema se plantea hoy desde otro ángulo de visión. Sin duda alguna la revelación de Dios no queda monopolizada por la Escritura. Hay otros caminos. Dios se comunica a través de otras vías. A esos caminos y a esas vías las llamamos hoy «signos de los tiempos». Son los acontecimientos de la vida, los cambios sociales y políticos, las instituciones que cambian, los pueblos que se independizan, todo aquello, en suma, que marca el desarrollo histórico de la humanidad. En los acontecimientos, por insignificantes que parezcan, está de algún modo implicado el porvenir de todos los hombres.

Ahí precisamente, en los acontecimientos, está Dios presente, revelándose, cuestionando nuestra vida y nuestras conciencias. Pero es preciso descubrir su presencia. Es necesario descifrar el lenguaje de los acontecimientos. Sin embargo, sólo los creyentes, sólo los que conocen a Cristo, pueden reconocerle en la entraña del mundo. «Para un cristiano que conoce ya el plan de Dios, que percibe la unidad de su obra creadora y redentora lo mismo que la coherencia profunda de la naturaleza y de la gracia, todo crecimiento humano será visto como un signo activo de la voluntad de Dios que no suscita el proceso ascendente de la humanidad si no es en vistas a Jesucristo»⁶.

Esta última anotación es muy importante. Sólo el hombre de fe está en condiciones de descifrar los signos de los tiempos. Sólo quien conoce el plan de Dios culminado en Cristo, sólo quien ha profundizado su conocimiento de Jesús mediante un contacto sereno con las Escrituras y a través de la fe, sólo éste será capaz de detectar la acción de Dios en la entraña del desarrollo histórico. Dios se revela en los acontecimientos y Dios se revela en la Escritura. Pero no son dos revelaciones paralelas e independientes. Sólo descubre la presencia de Dios en los acontecimientos humanos quien le ha descubierto antes, por la fe, en las Escrituras.

Toda esta reflexión podría permitirnos ahora dar una respuesta a un problema práctico que se suscita con frecuencia en el campo de la pastoral. ¿Por qué leer sólo la Escritura en las celebraciones litúrgicas? ¿Por qué no leer otro tipo de escritos no bíblicos? Algunos, incluso, sugieren la posibilidad

de leer en la asamblea las noticias de prensa. A estas sugerencias yo respondería, en primer lugar, diciendo que la Iglesia, desde antiguo, ha utilizado lecturas no bíblicas en el oficio nocturno. Es ya un precedente. Pero hay más todavía. Si es cierto que Dios se revela en la vida y en los acontecimientos, no veo razón alguna para impedir la posibilidad de leer todo aquello que es exponente de la vida. Pero con una condición. Es decir, a condición de que esta lectura no sustituya la lectura de la Biblia. Ha de ser precisamente la Escritura, como decíamos, el criterio mediador que nos permita establecer una interpretación cristiana de la vida y de los acontecimientos. Sólo a la luz del plan de Dios, revelado en Jesús, es posible descubrir la presencia divina en el acontecer del mundo.

7. ¿Hace falta un leccionario?

En ciertos ambientes la cuestión se ha planteado de un modo aún más radical, poniendo en tela de juicio incluso la conveniencia o no de leer la Biblia en las asambleas litúrgicas. A esta cuestión creo haber respondido en el punto anterior. Ahora se trata de discutir la utilidad del leccionario bíblico, en cuanto selección de un determinado número de perícopas o fragmentos bíblicos, cuya lectura queda oficialmente distribuida y reglamentada a lo largo del año litúrgico. ¿No hubiera sido más oportuno dejar completamente a la iniciativa de los pastores y responsables de las comunidades la tarea de seleccionar las lecturas bíblicas? ¿No son ellos quienes mejor conocen la situación real de sus iglesias con sus peculiares exigencias y necesidades? ¿Por qué imponer desde arriba determinados ciclos de lectura o determinados temas que acaso quedan muy lejos de los intereses reales de la comunidad? Si mi diagnóstico es exacto, me parece que ésta es la dirección a la que apuntan hoy una gran mayoría de las dificultades y reticencias respecto a la existencia del leccionario.

⁶P. Bony, «La parole de Dieu dans l'Écriture et dans l'Événement», *La Maison-Dieu* 99 (1969) 107; J. M. Bernal, «La lectura litúrgica de la Biblia», *Phase XVI/91* (1976) 23-40; íd., «Lectura espiritual de la Palabra de Dios en la liturgia», *Espiritualidad litúrgica*, XI Semana de Teología Espiritual (Toledo, Julio 1985), Madrid 1986, 153-168.

Sin pretender con mi respuesta menospreciar la seriedad de las dificultades propuestas, creo poder abogar por la validez y conveniencia del leccionario. Ello por varios motivos:

1. El leccionario permite una presentación más objetiva de la palabra de Dios, sobre todo en los ciclos de lectura continuada, sin ceder a condicionamientos subjetivos o a gustos personales.

2. Nos ofrece una lectura casi completa de la Biblia, sobre todo de los libros o pasajes más relevantes. Ningún texto importante ha quedado olvidado o marginado.

3. Garantiza una coherente vinculación de los textos y de los temas a la marcha o desarrollo del año litúrgico. Ello nos proporciona una visión global del misterio de Cristo, celebrado a lo largo del año, desde distintas perspectivas bíblicas tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento.

4. Asegura una visión complementaria y coherente del Antiguo y del Nuevo Testamento.

5. Nos permite permanecer fieles a la tradición de la Iglesia, la cual ha vinculado desde antiguo la lectura de algunos libros o textos del Antiguo y del Nuevo Testamento a determinados tiempos o fiestas del año litúrgico.

6. Nos facilita una rica selección de pasajes bíblicos para utilizar en determinadas ocasiones (misas votivas) y en la celebración de los sacramentos.

Debo añadir además que el nuevo leccionario ofrece un amplio margen de utilización sin que se impongan nunca, de modo irrevocable, determinadas formas de selección. Esto es cierto, sobre todo, para las lecturas del ciclo semanal. El ciclo dominical, en cambio, viene impuesto por la nueva legislación de forma más categórica. Ello es normal y explicable si queremos salvar un mínimo de uniformidad y un determinado ritmo pedagógico y espiritual a nivel eclesial.

8. ¿Lectura «continuada» o lectura «temática»?

Cuando hablamos de lectura «continuada» ya se sabe a qué nos referimos. Se trata de abordar la lectura de un libro sagrado y de continuarla día tras día o domingo tras domingo, siguiendo el orden del mismo, saltando eventualmente ciertos fragmentos menos aptos para ser proclamados en la asamblea. En este caso algunos prefieren hablar de lectura «semicontinuada». De hecho, este sistema suele utilizarse con relativa frecuencia, a lo largo del año, tanto en la eucaristía como en el oficio de lecturas.

Pero no son pocas las voces que se manifiestan en contra de este sistema. ¿Por qué someterse a la lectura disciplinada de un autor sagrado? ¿Por qué no elegir en cada ocasión lo que más convenga? ¿Por qué no seleccionar los diversos textos de lectura en función de un tema previamente determinado? No debemos olvidar, a este respecto, el interés que vienen despertando desde hace unos años, sobre todo entre los grupos, las llamadas misas «de tema». No viene al caso en este momento señalar las dificultades que presenta ese tipo de celebraciones. De todos modos tampoco podemos desligar la pretensión de seleccionar los textos bíblicos en función de determinados temas de la tendencia a construir el montaje de la celebración eucarística a partir de un determinado hilo conductor o, lo que es igual, de ciertos motivos temáticos previamente establecidos. Eucaristía «temática» y lectura «temática» obedecen, sin duda, a un mismo tipo de sensibilidad y de inquietud.

En esta reflexión deseo, sin embargo, subrayar el interés positivo que ofrece la lectura «continuada» o «semicontinuada» de los libros sagrados. Para ser breve indicaré tres motivos:

1.º No basta con retener y meditar ciertas frases o escenas más sobresalientes de la vida de Jesús. Debemos situar sus palabras y sus gestos en el con-

junto de su historia, en su propio contexto. Es decir, hay que dejar que la palabra de Dios se nos distribuya con el mismo ritmo y en el mismo orden con que ha sido escrita. No basta leer aisladamente estas o aquellas frases. Es preciso situarlas y apreciarlas en el interior de la misma vida de Jesús. La continuidad del evangelio pone de relieve los diversos elementos de su mensaje.

2.º Es preciso además saborear la Escritura teniendo presente la sensibilidad personal y la profundidad religiosa de los testigos que nos narran los hechos y palabras de Jesús. La palabra de Dios nos llega por medio de los testigos, encarnada en su propia experiencia religiosa. Hay que dejarles hablar libremente, sin interrumpirles, sin pasar anárquicamente de uno a otro. Hay que dejar el tiempo necesario para que el evangelista nos refiera, del principio al fin, todo lo que nos ha de decir sobre Jesús.

3.º Finalmente, tratándose de las cartas, hay que leer los escritos de Pablo, de Pedro, de Juan, o de los otros escritores teniendo en cuenta el contexto global de las mismas, suscitadas casi siempre por motivaciones bien concretas; por situaciones críticas de determinada comunidad o por problemas de doctrina suscitados en su seno. Sólo una lectura continuada y paciente de la carta podrá permitirnos una apreciación conveniente de la misma.

Antes de abandonar este punto deseo indicar que nunca la lectura «continuada» ha tenido pretensiones de exclusividad en la liturgia de la Iglesia. De hecho las lecturas que se proclaman tanto en las fiestas del Señor y de los Santos, como en las misas rituales o votivas, han sido siempre seleccionadas atendiendo al misterio que se celebra o a la circunstancia que motiva tal celebración eucarística. En esos casos es fácil detectar el motivo lineal en el que convergen las diversas lecturas. Entonces podemos hablar de una lectura «temática», no porque el nexo de convergencia sea algo puramente abstracto, sino porque el motivo de selección es el mismo.

9. El leccionario bíblico del Vaticano II

La elaboración del nuevo Leccionario bíblico ha sido llevada a cabo con escrupulosa seriedad. Los criterios seguidos en la realización del proyecto podrían reducirse a dos: por una parte, se ha mantenido un criterio de fidelidad a la tradición litúrgica, respetando la lectura de ciertos libros sagrados y de ciertos pasajes que, desde los más antiguos leccionarios, venían utilizándose en determinados tiempos y fiestas del año litúrgico. Por otra parte, se ha tenido muy en cuenta la exhortación del Concilio de establecer en las celebraciones litúrgicas «lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas» (*Sacrosanctum Concilium* 35,1). Refiriéndose a la misa, el mismo Concilio dice: «A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura»⁷.

24 CRITERIOS PARA LA SELECCIÓN DE LECTURAS BÍBLICAS

Lo que estamos diciendo aquí sirve, *mutatis mutandis*, tanto para los sistemas de lectura utilizados en la Misa como a los utilizados en el oficio divino. Aunque, como ya he observado anteriormente, mi atención queda aquí concentrada en lo referente a la eucaristía. Estoy convencido de que el material analizado es ampliamente significativo y constituye un exponente válido para establecer conclusiones aceptables y rigurosas. La ampliación del análisis a los datos del oficio divino garantizaría una mayor consistencia en las conclusiones, pero no las modificaría en absoluto.

Las lecturas bíblicas son seleccionadas y recogidas a lo largo del año, en los ciclos y en las fiestas, en función de tres criterios o sistemas distintos:

⁷ *Sacrosanctum Concilium*, 51.

1.º Lectura selectiva

Es el sistema más utilizado en las fiestas y en la celebración de los misterios del Señor. En este caso son elegidas cuidadosamente cada una de las lecturas de modo que, desde antaño, determinados textos bíblicos aparecen vinculados a determinadas fiestas. Cada uno de los textos bíblicos seleccionados ilustra alguno de los aspectos fundamentales de la fiesta. Un análisis comparativo de las diversas lecturas, interpretadas a la luz de los textos de oración, ha de dar como resultado una visión completa y coherente de la fiesta que se celebra.

2.º Lectura continuada

En este caso se trata de la lectura continuada de un determinado libro de la Biblia a lo largo de un determinado ciclo litúrgico. Los textos se leen día tras día, sin interrupciones y sin saltos u omisiones. Hoy continúa la lectura donde quedó ayer. Así, día tras día, semana tras semana, con excepción de los domingos. Esta forma de organizar la lectura litúrgica ha sido frecuente, sobre todo, en los ambientes monásticos donde, en el marco de la liturgia del oficio divino, la lectura de la palabra de Dios fue siempre muy abundante y acompañada de un uso muy asiduo de los Salmos.

3.º Lectura semicontinuada o *Bahnlesung*

No hay una diferencia sustancial entre este sistema y el anterior. La única variante consiste en que, aún existiendo una continuidad de lecturas cuyos textos se suceden unos a otros sin romper el orden original en que estos textos aparecen en los libros bíblicos, sí se dan con frecuencia saltos e interrupciones, creándose así numerosos paréntesis y lagunas de textos o fragmentos bíblicos que no son leídos en las celebraciones. Por eso no se trata de una lectura continuada, en el sentido propio y pleno de la expresión. Son bloques en sucesión discontinua. Algo así como un tren de vagones separados. De ahí la expresión alemana *Bahnlesung*, que significa «lectura en forma de tren», inventada por Anton Baumstark para designar este tipo de selección. Ésta es la forma más utilizada en la selección de las lecturas en los días ordinarios tanto durante el tiempo ordinario como en las misas entre semana de los grandes ciclos.

Conf. Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Éditions de Chevetogne, París-Chevetogne 1953, 135.

El resultado de la elaboración ha sido un leccionario bíblico enriquecido y perfectamente coordinado cuyo uso se extiende a la celebración de la eucaristía, de los demás sacramentos y de la liturgia de las horas. Pero es necesario examinar más al detalle estas diversas formas de leccionario si deseamos realizar una valoración objetiva y completa.

10. ¿Homilía o coloquio?

Los que peinamos canas sabemos que antes del Concilio Vaticano II la homilía era un elemento excepcional dentro de la misa; algo extraordinario, raro, inusual. Incluso en las misas de los domingos. Sólo en la misa mayor, la misa solemne de los días festivos, el celebrante interrumpía la celebración y pronunciaba un sermón. En las otras misas de los días festivos un sacerdote predicaba desde el púlpito a la feligresía mientras otro celebraba la misa en el altar. La predicación se prolongaba a lo largo de toda la misa y, por supuesto, lo que el predicador decía desde el púlpito nada tenía que ver con lo que el celebrante hacía en el altar. Sólo se interrumpía el sermón en el momento de la consagración o, como dicen por tierras de Castilla, en el momento del *alzar*.

El Concilio acabó poniendo las cosas en orden y restituyó la homilía a la celebración. En absoluto hay que pensar que la homilía es un adorno o un elemento solemnizador; un componente festivo que sólo hay que utilizar el día del patrón o en las fiestas de campanillas. Es un error. La homilía, lo mismo que la oración de los fieles, son componentes importantes, imprescindibles, que forman parte integrante de la liturgia de la palabra. Incluso debiera predicarse en los días ordinarios. Algunos sacerdotes lo hacen habitualmente y los fieles lo agradecen.

Quiero citar a este propósito las palabras del Concilio: «Se recomienda encarecidamente, como

parte de la misma liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún, en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo nunca se omite si no es por causa grave»⁸.

No es este el momento de hacer una digresión amplia sobre el tema. Respecto a la homilía se ha escrito y se escribe con abundancia y profusión. Es una tarea pastoral, delicada y trabajosa, que requiere el apoyo y la ayuda de los expertos. A mi juicio esta ayuda bibliográfica subsidiaria no falta ni en el terreno de los libros enjundiosos y serios ni en el de las hojas dominicales de carácter pastoral, de esas de usar y tirar. A mi sólo me interesa en este momento, hacerme cargo del problema que plantean a veces las homilías compartidas.

El responsable primero y principal de la homilía es el sacerdote que preside. A él corresponde dirigir la palabra a la asamblea e intentar acercar al pueblo el mensaje contenido en los textos bíblicos proclamados. No se trata, por supuesto, de pronunciar discursos altisonantes ni de elaborar profundas lecciones de teología. La misión del sacerdote que preside consiste en estimular a la asamblea, traducirle a un lenguaje cercano el mensaje de la palabra, motivar su conciencia en vistas a una vida cristiana más comprometida y, finalmente, crear con su palabra y sus gestos un ambiente adecuado para que la asamblea se sienta conmovida y como urgida a entrar en la celebración, como quien se deja sumergir en una atmósfera envolvente henchida de misterio y de espiritualidad.

A él le corresponde, además, en las homilías compartidas, dirigir y moderar el desarrollo de las intervenciones. Lo normal sería que fuera él quien iniciara el comentario y lo concluyera. En ningún

caso, a mi juicio, debiera ceder esta responsabilidad a ningún otro miembro de la asamblea. Pero la cuestión en este caso no es ésta. Hay que preguntar previamente qué son las homilías compartidas y si son o no viables.

¿A qué llamamos homilías compartidas? Sin pretender elaborar una respuesta técnica exhaustiva y respondiendo, como se dice, a bote pronto, yo diría que una homilía es compartida cuando, además del celebrante, intervienen otras personas intentando aportar cada una, desde su propia experiencia, y poner en común el eco, la reacción espiritual, que la palabra de Dios provoca en su conciencia. Estas intervenciones son siempre libres y espontáneas. Aunque tampoco queda excluida una preparación previa de las mismas.

Antes de referirme a la viabilidad o no de este tipo de experiencias yo me preguntaría primero sobre la conveniencia y utilidad de las mismas. A mi no me cabe la menor duda de que, en principio y si las circunstancias lo aconsejan, las homilías compartidas representan para la comunidad celebrante un importante enriquecimiento. Es indudable que la puesta en común de varias consideraciones, cuando éstas son el resultado de un sereno ejercicio de oración personal y de una lectura reflexionada de la palabra de Dios en grupo o en la intimidad del corazón, ha de representar una aproximación más plural y enriquecida al contenido del mensaje. Pero ¿en qué circunstancias es viable una homilía compartida? De hecho, este tipo de experiencias han proliferado en el marco de celebraciones de pequeños grupos, de comunidades cristianas, de grupos de jóvenes; en celebraciones domésticas con equipos de matrimonios o grupos de reflexión; también en el seno de pequeñas comunidades religiosas embarcadas en experiencias de renovación. En todos estos casos un ensayo de homilía compartida puede ser saludable. Incluso se ha ensayado esta posibilidad en asambleas más numerosas y en espacios más amplios. En esos casos, para salvar la

⁸ *Sacrosanctum Concilium*, 52.

eficacia y la viabilidad, hay que renunciar a la espontaneidad y prever de antemano las intervenciones que se van a producir.

En todos estos casos los resultados, en general, han resultado positivos. Pero ha sido necesario salvar algunos fallos o dificultades. Un primer fallo, relativamente frecuente, es convertir la reflexión comunitaria en una tertulia de amigos o en una conversación edificante o en un debate acalorado. Los que intervienen deben limitarse a exponer y comunicar su propio testimonio. Sin dar lugar a controversias. Otro fallo no menos grave es desarrollar tanto el tiempo dedicado a esta puesta en común que se rompa el equilibrio formal de elementos y la misma dinámica interna de la celebración. En algunos casos la liturgia del banquete, en la misa, queda reducida a un simple apéndice. Como si fuera el colofón de una prolongada tertulia. Finalmente, señalaría un tercer fallo consistente en derivar, al hacer estas aportaciones personales, hacia un cierto caos o hacia una cierta anarquía. Todo debe tener un sentido y un orden. Ese espacio de tiempo no es una especie de buzón de aportaciones libres en el que cada cual campa a sus anchas para decir lo que le viene en gana o para contar sus propias batallitas. Un mínimo de disciplina es necesario, aunque tengamos que sacrificar una cierta dosis de libertad y de espontaneidad. Al final saldrá ganando el nivel de calidad de nuestra celebración.

Termino este punto. Homilía compartida, sí. Decididamente. Coloquio de amiguetes o conversación informal tendente al chascarrillo, no. Sería lamentable que una posibilidad enriquecedora se fuera al traste o quedara lamentablemente frustrada por falta de tacto o por falta de discernimiento. No todo es viable en cualquier momento o en cualquier circunstancia. La homilía compartida podrá ser muy positiva y enriquecedora en determinados ambientes y circunstancias. Si el entorno no es el adecuado o las circunstancias la desaconsejan, será seguramente un fracaso.

25 SUGERENCIAS PARA LA PREPARACIÓN DE LA HOMILÍA

Me voy a referir a las homilías pronunciadas en los domingos del tiempo ordinario. Un análisis somero de los sistemas de lectura de los tres ciclos dominicales nos permite establecer una serie de consideraciones útiles para la preparación de la homilía.

1.^a Un primer vistazo a esos esquemas nos permite descubrir que el orden de las lecturas no es vertical (= coordinación de las tres lecturas de cada misa), sino horizontal (= lectura continuada). Este hecho afecta sólo a la segunda lectura y al texto evangélico. Al llamarla lectura continuada no pretendo afirmar que estas lecturas recogan de forma completa y seguida la totalidad de los libros bíblicos en cuestión. Lo que quiero decir es que los fragmentos leídos, que recogen ciertamente la casi totalidad de los libros bíblicos correspondientes, aparecen según el orden de los capítulos y versículos que les corresponden.

2.^a La primera lectura recoge fragmentos bíblicos del antiguo testamento pero de manera aparentemente anárquica y desordenada. Digo aparentemente porque, aunque parezca que la selección de esos textos está hecha al azar, sin embargo esta lectura está siempre elegida con un criterio muy preciso: Esto es, con la clara intención de ofrecer al fragmento evangélico un punto de referencia. La primera lectura, pues, hay que conectarla siempre con el evangelio. En ella siempre se remite a un perfil determinado del evangelio que, por lo general, constituye la clave de interpretación del conjunto. Un uso adecuado de este criterio ayuda a que el predicador centre correctamente su homilía, sin desarrollar aspectos periféricos del texto evangélico y sin coger el rábano por las hojas.

3.^a De las observaciones anteriores se deduce que el pretender encontrar un hilo conductor en el que coincidan las tres lecturas es algo así como buscar los tres pies al gato. Además de irracional esa pretensión ha de resultar siempre imposible, a no ser que los textos sean sometidos a interpretaciones forzadas, caprichosas y necesariamente arbitrarias.

4.^a La homilía deberá tomar como punto de referencia o el fragmento evangélico o la segunda lectura. Pero esta decisión debe tomarse al principio del ciclo, de una serie o de la lectura de un libro concreto, sin ceder al capricho ocasional de cada domingo. Dado el carácter continuado de las

lecturas, la predicación deberá respetar el desarrollo progresivo y estructural de los temas, situando cada fragmento en el contexto global de cada libro o de cada bloque.

5.^a La segunda lectura está tomada casi siempre de las cartas de san Pablo, repartidas a lo largo de los tres ciclos; las lecturas evangélicas están claramente distribuidas en tres bloques: Mateo es leído durante el ciclo A, Marcos durante el ciclo B y Lucas durante el ciclo C. Juan, cuyo evangelio se lee abundantemente en los tiempos fuertes, ha quedado fuera de este reparto. Cada uno de estos autores nos ofrece, sin duda, una visión propia de Jesús y del mensaje cristiano. No se trata de presentaciones frías o asépticas. Cada autor refleja en sus escritos la dimensión personal y entrañable de su encuentro con Jesús y con su mensaje. La predicación debe respetar esta dimensión personal y experiencial que impregna todos esos textos, leídos domingo tras domingo en su orden original.

6.^a En todo caso, la predicación sobre estos textos nunca deberá convertirse en un discurso técnico o en una clase de teología. En el contexto de la celebración litúrgica las lecturas hay que entenderlas en clave de proclamación y el comentario del celebrante, a su vez, en términos de *praedicatio*. Y el contenido, más que una reflexión moralizante o simplemente piadosa, deberá estar centrada en el misterio pascual de Cristo en su plenitud.

11. Los cantos y el tono festivo de la celebración

No soy yo un gran entusiasta de la producción musical española surgida a partir del Concilio en lo que a cantos se refiere. Tengo la impresión de que la producción ha sido pobre en cuanto a los textos e inadecuada en cuanto a la música. Así lo he dejado expuesto en mi libro sobre el año litúrgico⁹. Pero no considero éste el momento más oportuno para hacer una crítica. Aquí voy a limitarme a subrayar la importancia de los cantos en el desarrollo de la celebración de la palabra.

⁹José Manuel Bernal, *Para vivir el año litúrgico. Una visión genética de los ciclos y de las fiestas*, Verbo Divino, Estella 1998, 192.

Uno de los retos más acuciantes para el responsable de la pastoral litúrgica es precisamente conseguir que la liturgia de la palabra sea una verdadera y auténtica celebración. Para conseguirlo, uno de los elementos de mayor importancia que deben ser activados son los cantos. Una liturgia sin cantos es como un jardín sin flores. Los cantos, en efecto, confieren al acto una clara dimensión festiva. Esta afirmación vale para los cantos y, por supuesto, para la música en general. En concreto, un uso adecuado e inteligente del órgano puede aportar a la celebración un clima de emoción espiritual y un nivel de calidad extraordinarios¹⁰.

Los cantos que se utilizan en el marco de la liturgia de la palabra son diversos; es decir, de naturaleza y de carácter distinto. Vamos a clasificarlos y así podremos entendernos mejor. Hay cantos con carácter funcional. Sirven para acompañar una acción y conferirle una mayor solemnidad, un mayor realce. Así son los llamados cantos procesionales. En la liturgia de la palabra es procesional el canto de entrada. Sirve para ambientar festivamente el momento inicial de la celebración que, con frecuencia, se realiza mediante la procesión de entrada de los ministros. Si el canto está bien elegido y sus palabras hacen alusión a la fiesta que se celebra o al tiempo litúrgico en que se encuadra la celebración, es indudable que este canto creará el ambiente adecuado y el clima emotivo y espiritual que corresponde.

En los libros litúrgicos oficiales se ha incluido al principio de la celebración un pequeño texto que, en teoría, debería servir para ser musicalizado e in-

¹⁰Me ha sorprendido gratamente, a este propósito, un breve escrito de Claude Duchesneau recogido en *Misa Dominical*, año XX-XI, n.º 10, 1999, 3-4, publicado previamente en la revista *Celebrar* 288, 1999. En todo caso, para una aproximación ulterior al tema del canto en la liturgia pueden verse los números monográficos de la revista *Phase* aparecidos hace unos años: *Phase* 220 (Julio-Agosto 1997) 275-354; *Phase* 221, (Septiembre-October 1997) 363-448. J. Aldazábal, *Canto y Música* (Dossiers CPL, 27), Barcelona 1985.

terpretado como canto de entrada. Es lo que ocurría cuando se celebraba en latín y se utilizaba el canto gregoriano. Había un canto para cada misa. Esta solución ahora resulta completamente inviable. No obstante, a partir de estas observaciones deseo salir al paso de dos tentaciones frecuentes. La primera tentación afecta a los sacerdotes que presiden la celebración. Consiste en vocear ante la asamblea esas cortas palabras previstas sólo para ser cantadas. Son frases cortas y escuetas, rotundas. Tomadas fuera de contexto, uno no sabe ni de dónde vienen ni a dónde van. Voceadas así, sin más ni más, ante la asamblea, ésta siente esas palabras como algo fuera de lugar, como algo raro, como algo que cae en medio de la comunidad como un pedrusco. La razón es simple. Esos textos están en el misal no para ser leídos o proclamados por el celebrante sino, debidamente musicalizados, para ser cantados por toda la asamblea.

La otra tentación la padecen quienes se ocupan de organizar las celebraciones y de elegir los cantos. Con frecuencia se canta cualquier cosa en cualquier ocasión. Todo sirve. Lo importante es que el canto sea bonito y, a ser posible, que sea reciente, que no esté muy oído y que se haya puesto de moda. Si quien se hace cargo de los cantos es un pequeño grupo de jóvenes que los interpreta haciéndose acompañar por alguna guitarra, entonces la tentación es doble. Además de utilizar cantos inapropiados, se suele ceder a la desafortunada costumbre, cada vez más generalizada, de que el grupo de jóvenes sustituya a la asamblea y la haga enmudecer. Y así, ese grupo fantástico de jóvenes que debiera contribuir a animar a la asamblea y a garantizar el carácter festivo y alegre de la celebración, por un enfoque desafortunado de su labor, acaba ahogando a la asamblea y adulterando el sentido mismo de la celebración.

Hay otro canto al que, en general, se le concede escasa importancia. Los liturgistas estamos hartos de insistir, una y otra vez, en la importancia del canto in-

terleccional o salmo responsorial. Nuestras voces caen casi siempre en el vacío. La importancia de este canto estriba precisamente en que no se canta para acompañar acción o gesto alguno. Se canta por cantar. Es decir, este canto tiene sentido por sí mismo. Es como una continuación de la primera lectura y debe ejecutarse en un clima contemplativo, como si fuera una meditación, escuchando con exquisita atención las estrofas del salmo cantadas o debidamente leídas por el salmista. La asamblea responde a cada estrofa cantando una antífona o estribillo. Es una forma de canto muy tradicional en la Iglesia y recoge un estilo de oración comunitaria de mucha solera que ha servido de cauce a la espiritualidad de muchas generaciones de cristianos, especialmente de monjes.

En este momento contamos con material musical suficiente preparado adecuadamente. No tenemos excusa alguna para cruzarnos de brazos. Lo que hace falta es convencerse de la importancia de este momento musical, tomar conciencia de su función dentro de la dinámica de la celebración y ponerlo en uso. Las formas de ejecución son múltiples. Hay que elegir la más adecuada al momento y al tipo de asamblea: cantar todo el salmo, alternando la asamblea con el salmista; cantar sólo el estribillo alternando con las estrofas leídas por un lector; alternar la proclamación del estribillo con la lectura pausada de las estrofas por un lector mientras acompaña el sonido del órgano; etc.

Hay otras piezas cantables que quiero recordar aquí. Están en primer lugar las aclamaciones. Éstas tienen un colorido distinto según su naturaleza. No es lo mismo una petición de perdón, como la que hacemos en el acto penitencial con que comienza la celebración, que una aclamación vibrante como el aleluya que cantamos al comenzar la proclamación del evangelio. Son aclamaciones cortas, de talante diferente, que al ser cantadas se revisten de un relieve especial.

Sin embargo hay que comprender que este tipo de aclamaciones encajan mejor en el clima cele-

brativo de una gran asamblea que en el ambiente recoleto de una pequeña comunidad. Sin embargo, yo tengo la impresión de que, en general, existe una cierta pereza a poner en marcha estos recursos. Tampoco los materiales musicalizados son muy abundantes y lo que existe tiene un corte melódico excesivamente convencional que sabe a sacristía.

Lo dicho con relación a las aclamaciones habría que decirlo respecto a los saludos y diálogos. Se utilizan poco. En parte porque el material musical es desafortunado y no acaba de liberarse de los viejos ecos de la tradición gregoriana. Por otra parte, está claro que en celebraciones de grupo en las que la asamblea es muy reducida, encajan con dificultad los saludos cantados. La solemnidad se convertiría en caricatura y, además, se perderían el calor y la cercanía del lenguaje directo.

Habría que hacer una mención especial del canto del *Gloria* y del *Credo*. Tengo la impresión de que, en la actualidad, su práctica ha caído en desuso. Es una pena. Son elementos importantes, sobre todo el *Gloria*, que acentúan el carácter festivo de la celebración y deben ser utilizados como elementos de equilibrio y complementación a fin de potenciar en mayor o menor grado el nivel de solemnidad que deseamos dar a la fiesta.

12. La oración de la asamblea

En realidad me refiero a lo que solemos denominar «oración de los fieles» o también «oración universal». Se trata de unas oraciones o preces de carácter litánico con las que termina generalmente la celebración de la palabra.

Quienes vivimos la experiencia del Concilio sabemos que las preces, al final de la liturgia de la palabra, son una recuperación de la reforma conciliar. Digo recuperación y no creación porque, en realidad, lo que el Concilio hizo fue rescatarlas del olvido y volver a ponerlas en su sitio. Aún recorda-

mos aquel sorprendente *Oremus*, después del saludo, a caballo entre la liturgia de la palabra y el ofertorio, que quedaba misteriosamente colgado y sin respuesta en el viejo misal preconiliar. Era un *Oremus* sin resonancia. En realidad venía a ser como una vieja columna todavía en pie en medio de unas ruinas. De la antigua *Prex fidelium* sólo había quedado en pie aquel *Oremus* solitario y enigmático, invitando a una plegaria inexistente.

La reforma conciliar ha recuperado la coherencia y, con ella, esa plegaria que ha vuelto a poner en uso. De este modo ha quedado completa la dinámica dialogal del *Dios habla y la comunidad responde* que caracteriza a la liturgia de la palabra. Efectivamente, hay que dejar claro que estas preces, lo mismo o quizás aún más que la homilía, son un componente esencial de la liturgia de la palabra. No son ni un adorno ni un elemento utilizado para dar mayor solemnidad a la celebración. Son una parte importante, irrenunciable, de la celebración. No son un elemento que se utiliza o no según el capricho o el talante, más o menos moderno, del celebrante.

La forma de realizar estas preces es muy variada. Algo respecto a esta variedad he dicho al hablar de la estructura de la celebración de la palabra. Ahora voy a referirme sólo a las preces de carácter litánico, una forma de oración muy utilizada en la Iglesia desde los tiempos más remotos¹¹. En principio, en este tipo de plegarias, el lector o responsable de dirigir esta oración anuncia el motivo o contenido de cada plegaria y, al mismo tiempo, invita a la asamblea a orar. La oración de la asamblea se expresa en forma de respuesta y mediante una fórmula de oración muy breve y esquemática que, a veces, se canta.

El orden interno de estas oraciones estaría establecido por la normativa litúrgica vigente, pero la

¹¹ Este tema tuve ocasión de abordarlo, en su vertiente histórica, al elaborar mi tesis doctoral. Véase J. M. Bernal, *Los sistemas de lecturas y oraciones...*, óp. cit., 323-347 (nota 2).

flexibilidad es tan amplia y la arbitrariedad tan acusada que casi nadie hace caso de esa estructura, sobre todo cuando se trata de composiciones caseras. En todo caso, el texto de la *Ordenación General del Misal Romano* es sumamente claro: «Las series de intenciones, normalmente, serán las siguientes: a) Por las necesidades de la Iglesia; b) por los que gobiernan el Estado y por la salvación del mundo; c) por los que sufren cualquier dificultad; d) por la comunidad local. Sin embargo, en alguna celebración particular... el orden de las intenciones puede amoldarse mejor a la ocasión»¹².

Como he observado en ocasiones similares, el talante de la nueva liturgia emanada del Concilio no comparte ni la rigidez ni el encorsetamiento de la liturgia de antaño; ahora el margen de adaptación es inmensamente mayor y siempre se ofrecen alternativas viables con el fin de acomodar las celebraciones a las exigencias y a los condicionamientos de cada grupo o comunidad. En este caso también. La forma clásica prevista en el misal ya ha quedado diseñada y descrita. Pero caben otras formas. Una muy solemne, a utilizar en ocasiones especiales y en el caso de asambleas muy numerosas, consistiría en utilizar el canto para anunciar las intenciones y para la respuesta de la asamblea. Según las circunstancias, el enunciado de las intenciones puede tener un desarrollo mayor o menor. Puede ir desde una exposición amplia del motivo de la intención hasta un enunciado casi telegráfico. El número de las intenciones puede variar según el criterio de los responsables. En determinados casos, sobre todo en grupos y asambleas reducidas, la proclamación de la intención puede ir seguida de un momento de silencio.

Esta plegaria se presta a una mayor creatividad y espontaneidad por parte de las comunidades. Es un tipo de oración que debe reflejar el momento y

las circunstancias concretas que vive cada comunidad, con sus problemas y preocupaciones. Esta necesidad de adaptación puede resolverse añadiendo, al final del texto oficial, las intenciones libres que se consideren necesarias. En otros casos, la espontaneidad creativa no implica necesariamente la incorporación de intenciones libres sobre la marcha, como suele decirse, sino la libre elaboración previa de estas oraciones por parte de los responsables o del grupo de liturgia. Esta modalidad es seguramente más razonable y cuenta con mayores garantías de acierto. En grupos pequeños la única fórmula viable, al menos en la práctica, es la intervención libre y espontánea en el momento de la celebración. En este caso no hay trabas ni estructuras fijas que valgan. Intervienen todos los que lo desean, formulan sus intenciones a su aire y de la manera que mejor les conviene. Uno no sabe qué se podría subrayar más en estos casos, o la anarquía que se genera en este tipo de intervenciones o la riqueza interior que se provoca.

No obstante no quisiera yo dejar de señalar en este punto algunos comportamientos extravagantes que se reproducen con frecuencia en estas oraciones. Suelen ocurrir en comunidades o grupos reducidos en los que la espontaneidad y la cercanía en la expresión se han convertido casi en valores absolutos. Con la excusa de que conviene que la gente se desahogue, son frecuentes las intervenciones largas, prolijas, en las que el interesado o interesada cuenta sus penalidades y miserias con el fin de que la comunidad las recuerde en su plegaria. Otras veces, cada uno de los que intervienen hace en voz alta su propia oración personal e íntima, envolviéndola en efluvios espirituales y consideraciones que sólo remiten al mundo interior e íntimo de cada persona. En estos casos la oración deja de ser comunitaria para convertirse en una oración individual dicha en voz alta. Finalmente me parece importante advertir que, para que ésta sea una oración comunitaria, no basta con yuxtaponer una serie de oraciones individuales que se siguen la una a la otra,

¹² *Ordenación General del Misal Romano*, 46.

sino que es preciso que la asamblea las asuma y las haga propias. Para eso hay que evitar la costumbre de formular cada intención en términos de oración directa, como si uno orara en solitario; por el contrario, lo que debemos hacer es dirigirnos a la asamblea que tenemos delante y pedirle que haga suya, que asuma como oración de toda la comunidad, la intención que nosotros les sugerimos. De esta manera, ante cada intención, toda la asamblea puede expresar mediante una breve fórmula de oración el alma orante de toda la comunidad.

13. Gestos y símbolos

Más de una vez, a lo largo de esta obra, he denunciado la vergonzosa pereza y la inconfesable alergia que se sufre, sobre todo en grupos pequeños, respecto a todo lo que sea expresión corporal. Es ésta una carencia importante que no se acaba de superar. Existe todavía, en el subconsciente de muchos grupos, la idea de que todo lo que implica movimientos, desplazamientos, cambios de postura, gestos comunitarios o actitudes corporales, representa un serio atentado a la paz contemplativa y al recogimiento interior que toda acción piadosa requiere. Otras veces los motivos son menos sofisticados y sólo hay que apelar a la comodidad, a la apatía y a un miedo obsesivo por caer en encorsemtamientos ritualistas¹³.

De entre las acciones con carácter simbólico voy a señalar, primero, la procesión de entrada. Designamos con esta expresión al acto de entrada y acceso al presbiterio que hace el sacerdote acompañado de los ministros que van a estar con él durante la celebración. Es una acción solemne reservada a celebraciones especiales. Durante esa procesión toda la asamblea está de pie e interpreta un canto de intro-

ducción. Es éste un gesto inaugural, de toma de conciencia. El acceso de los celebrantes, los colores de las vestiduras, la calidad del canto y la esmerada decoración del espacio celebrativo, deben acaparar la atención y el sentimiento de la asamblea hasta impactarla. Hay que conseguir crear un clima celebrativo lleno de emoción religiosa. El beso del altar, al llegar al presbiterio, y el uso del incienso deben culminar este hermoso ritual de entrada. Con estos dos gestos, el beso y el incienso, se pone de relieve la centralidad de la mesa del altar y su alta significación. El altar representa a Cristo.

Acto seguido, el celebrante se acerca a la sede desde donde preside la celebración. La sede, que también se llama cátedra, es un elemento emblemático de especial importancia y en la que converge el interés de la asamblea durante la liturgia de la palabra. En ella se sienta el sacerdote que preside, desde ella dirige la celebración y desde ella habla a la asamblea. Junto con la sede hay que señalar también el ambón, otro elemento relevante desde el que se lee la palabra de Dios. Es como una extensión de la sede. Ambos elementos, sede y ambón, son relevantes y poseen un claro carácter simbólico por su marcada referencia a la palabra de Dios.

En el desarrollo de la liturgia de la palabra son importantes también los gestos y posturas de la asamblea. No hay que caer en la tentación de permanecer sentados durante toda la ceremonia. Lo normal es recibir de pie al celebrante cuando comienza la celebración. Este comportamiento responde fundamentalmente a una elemental norma de cortesía y de respeto. No en vano el sacerdote que preside representa a Cristo en medio de la asamblea. Igualmente escuchamos de pie la proclamación del evangelio y, también en este caso, no por disciplina, sino por respeto a la palabra del Señor transmitida a través de los evangelios.

Permanecemos sentados, sin embargo, para escuchar las restantes lecturas de la Sagrada Escritura y el salmo responsorial. Es la postura de la escu-

¹³ Cf. J. Aldazábal, *Gestos y Símbolos*, 3 vols. (Dossiers CPL, 24, 25 y 29), Barcelona 1984 (vols. 1 y 2), 1985 (vol. 3).

cha y de la receptividad silenciosa y contemplativa. La razón, en este caso, no es simbólica sino pragmática y funcional. Tampoco hay por qué buscarle siempre y sistemáticamente los tres pies al gato.

Respecto a los gestos deseo recordar aquí algunos gestos significativos que practica la comunidad: El signo de la cruz al principio de la celebración y las tres cruces, en la frente, en la boca y en el pecho, al comenzar la proclamación solemne del evangelio.

Para terminar quiero hacer alusión a la procesión del evangelio. Es un gesto ritual que ha caído bastante en desuso. Sin embargo la tradición oriental lo mantiene con cuidado y los responsables de celebraciones más solemnes, especialmente de la liturgia papal, a juzgar por lo que vemos en la televisión, lo mantienen celosamente y le están prestando, a mi juicio, una atención exquisita. Es este un ritual que ha tenido una prestancia notable en la tradición litúrgica. En la vieja tradición litúrgica de la Orden de Predicadores, además de los acóli-

tos con las luces encendidas y el incensario, la procesión hacia el ambón iba precedida por un acólito con la cruz procesional.

Yo reconozco que, dada la situación real de nuestras iglesias y parroquias, el montaje de una procesión semejante es un reto difícil. Pero también aquí caben adaptaciones viables y ciertamente posibles. Todo el secreto está en invitar a jóvenes dispuestos, chicos o chicas, para que en ese momento acompañen al sacerdote o lector que vaya a proclamar el evangelio. Los elementos simbólicos que hay que utilizar en esa procesión son las luces y el incienso. Por otra parte, es fundamental también la actitud del lector, su modo de proceder y desplazarse; y, por supuesto, el modo de transportar el libro de los evangelios, la forma de incensar y el modo de iniciar la proclamación. Todo un conjunto de elementos que, bien administrados, según las circunstancias, y debidamente ejecutados, pueden contribuir a crear un clima de respeto y veneración hacia la palabra del Señor proclamada y celebrada en medio de la asamblea.

Liturgia de los sacramentos

Vuelvo a repetir que aquí no intento presentar una visión sistemática y completa de la teología de los sacramentos¹. Por otra parte, algo he comentado a lo largo de este libro sobre el tema. He aludido a las celebraciones sacramentales en la medida en que el desarrollo de los diferentes aspectos lo ha exigido. Lo hice al hablar de los símbolos y he vuelto a hacerlo al interpretar el sentido de las celebraciones litúrgicas en el marco de la historia de la salvación. Ahora el tratamiento es más específico y más directo. Pero no voy a referirme a la teología de los sacramentos, tomada ésta en su sentido más estricto. Aquí voy a escribir sobre las estructuras sacramentales. Sobre las estructuras celebrativas, quiero decir.

1. Por qué siete sacramentos

Como he insinuado más arriba, los sacramentos hacen presente y actualizan el acontecimiento

¹En todo caso, debo advertir que el trasfondo teológico que alimenta estas páginas está inspirado directamente en la obra del dominico Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965. Este escrito, que no es sino la síntesis elaborada por el mismo autor de su obra monumental *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen 1952, que corresponde a su tesis doctoral presentada en Le Saulchoir (Francia) y que representa una relectura de Santo Tomás, atenta a las intuiciones de algunos teólogos del momento, como Odo Casel.

pascual a lo largo de la historia. Pero quizás sea más adecuado decir que la celebración de los sacramentos posibilita un encuentro maravilloso, en el misterio, entre Cristo, el Resucitado, y el hombre. Un encuentro preñado de fuerza regeneradora y de vida, un encuentro eficaz, capaz de regenerar la existencia del hombre y de la comunidad. Porque este misterioso encuentro acontece en el seno de la comunidad y a través de la misma

Subrayo la palabra *encuentro*. Porque los sacramentos no son cosas que se administran, ni fuentes de las que fluye el poder sacramental, ni canales por los que circula la gracia. Los sacramentos no son cosas ni están sometidos a un funcionamiento automático. Los sacramentos son un acontecimiento, una vivencia. Son algo personal. Son un encuentro entre Dios y el hombre en la comunidad.

Esta reflexión nos lleva de la mano a tomar en consideración dos puntos de referencia. Por una parte, Dios, que es quien toma la iniciativa y sale al encuentro del hombre a través de Jesús, el Cristo de la pascua, vencedor de la muerte y transformador de la existencia humana. Por otra parte, el hombre, el hombre herido por el pecado, sumido en la pobreza y en el caos de la descomposición. Es precisamente a este hombre al que Dios, por medio de Cristo, le sale al encuentro en los sacramentos. Son precisamente las diversas situaciones en las que el hombre se encuentra, desde que nace hasta que

muere, las que dan lugar a una visión plural de los sacramentos. Voy a decirlo de otro modo: el encuentro sacramental entre Dios y el hombre, entre el Cristo de la pascua y el creyente, no tiene siempre el mismo sentido, ni el mismo carácter, ni la misma dimensión. Son encuentros formalmente distintos, no porque la acción salvífica que emana de los sacramentos sea diferente, sino porque las situaciones en que se encuentra el hombre creyente son diversas y colocan a éste en contextos vitales y existenciales distintos. Son precisamente estos contextos vitales y existenciales distintos los que justifican la existencia de varios sacramentos diferentes, con una naturaleza específica propia y una razón de ser propia también.

Pero la doctrina de la Iglesia habla de siete sacramentos. Aunque, en realidad, los teólogos no hablaron de siete sacramentos hasta bien entrado el siglo XII, momento histórico en que teólogos de la talla de Hugo de San Víctor (1096-1141), Pedro Lombardo (1100-1160) y, sobre todo, Tomás de Aquino (1225-1274), echaron los cimientos de la teología de los sacramentos. En Tomás de Aquino aparece como un punto de doctrina consolidado el número septenario de los sacramentos. La Iglesia, en el Concilio II de Lyon (1274), en el contexto de la profesión de fe de Miguel Paleólogo, ya declara de manera oficial la existencia de siete sacramentos. Algo más tarde, el Concilio de Florencia, en el famoso decreto *pro armoenis* (1439), con toda la fuerza del lenguaje conciliar define que «los sacramentos de la Nueva Ley son siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio»².

Reteniendo como correcta una visión plural de los sacramentos, en función de la diversidad de situaciones en las que el hombre se encuentra, es evidente, por otra parte, que la fijación del número

siete en una época claramente tardía responde, más que nada, a la fuerza simbólica del número siete en toda la tradición judeocristiana. Es un número que expresa plenitud y perfección³. Siete son los días de la semana y los días de la creación, siete es el cuarto del ciclo lunar, siete fueron las plagas de Egipto y siete los años que componían los ciclos de pobreza y abundancia en el país de Egipto, siete los ojos y los espíritus de Dios, siete el número de los arcángeles y siete las puertas de la ciudad celeste. En la tradición cristiana, siete son los dones del Espíritu Santo, siete los salmos penitenciales, siete las obras de misericordia espirituales y siete las temporales. Y, por supuesto, siete los sacramentos de la Iglesia.

No vamos a discutir aquí si esta fijación septenaria de los sacramentos responde o no a una decisión arbitraria y artificial de la Iglesia, movida sin duda por criterios de carácter evidentemente simbólico y convencional. Lo importante es tomar conciencia de que la institución sacramental, acogida y vivida en la Iglesia, es una institución plural; y lo es, precisamente, por la pluralidad de situaciones en que se encuentra el hombre, el creyente que celebra los sacramentos. Es, por tanto, la dimensión antropológica de los sacramentos la que está en la base de la dimensión plural de los mismos.

Esta referencia a la dimensión antropológica de los sacramentos puede resultar engañosa y, por eso precisamente, requiere una explicación. Comencemos con el bautismo. Siguiendo un planteamiento simplista, considerado antropológico, se dice que el bautismo acompaña al hombre en el momento de su nacimiento. La confirmación y la primera comunión van jalonando, de forma escalonada, junto con el sacramento de la penitencia, diversas etapas de la vida del niño, primero y, después, la del joven.

² Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 695.

³ Cf. Alfons Kirchgässner, *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte*, Mame, París 1962, 184-185.

Se puede decir que estos sacramentos representan una especie de acompañamiento sacramental del cristiano desde su nacimiento hasta la adolescencia. El matrimonio aparece en escena posteriormente cuando el hombre y la mujer creyentes, ya maduros y adultos, en la plenitud de la vida, deciden unirse en matrimonio y crear una familia. La unción de enfermos hace su aparición en el ocaso de la vida. El sacramento del orden, muy vinculado a la comunidad cristiana, escapa, como puede verse, a la lógica de este esquema. Resumiendo, podemos decir que a distintas etapas de la vida y de la existencia corresponden formas distintas de experimentar, de vivir y de celebrar el encuentro pasual con el Señor; es decir, corresponden sacramentos distintos.

¿Dónde está la trampa? No es, ciertamente, una trampa. Pero sí una forma sesgada de ver e interpretar la realidad sacramental. Porque, para empezar, el bautismo no es el sacramento de los niños. Junto con la confirmación y la eucaristía constituye el gran sacramento de la iniciación cristiana del que participan los niños ciertamente; pero, de forma aún más especial, los adultos. Todo ese conjunto sacramental celebra la incorporación del hombre a Cristo y a la comunidad eclesial. Incorporación celebrada de forma progresiva y gradual, que comienza por la catequesis y los ritos prebautismales, para culminar con la inmersión en la fuente bautismal, la unción crismal unida a la imposición de las manos y, finalmente, la participación en el banquete eucarístico. Todo ello en la noche de pascua. No es, por tanto, la referencia biológica, sin más, la que justifica la pluralidad sacramental sino los distintos niveles que marcan el proceso de incorporación a la comunidad eclesial y de integración en el misterio de Cristo.

Habría que cerrar este punto haciendo una observación, muy elemental para quienes se desenvuelven con soltura en el ámbito de la teología sacramentaria, pero de una cierta novedad quizás

para lectores menos habituados a este tipo de filigranas teológicas. Aunque estas celebraciones llevan todas el mismo sombrero y a todas se les llama sacramentos, no todas son iguales, como si fueran gemelas, ni deben ir vestidas todas con el mismo uniforme. En definitiva, lo que yo pretendo defender aquí es una cierta autonomía y una cierta singularidad por parte de cada sacramento. Cada uno tiene su propio perfil y su propia personalidad.

Esta observación que acabo de hacer no es ni arbitraria ni ficticia. Muchos de nosotros, los que hicimos la carrera eclesiástica antes del Concilio, estudiamos la teología de los sacramentos partiendo de ese presupuesto. Era un planteamiento artificial y, por ello, falso. Se daba por sentado que los sacramentos constituían un conjunto uniforme y casi simétrico. Se había confeccionado una especie de gran traje que debía servir para todos y cada uno de los sacramentos. Todos debían tener mangas, y bolsillos, y solapas, y pantalones, y chaleco. Es decir: en todos y cada uno de los sacramentos había que identificar toda una serie de elementos, como si fueran las piezas de un traje: la forma del sacramento y la materia en sus dos modalidades, la próxima y la remota; el ministro y su intención de hacer lo que hace la Iglesia; el sujeto y las condiciones para una recepción adecuada; elementos indispensables para la validez del sacramento; necesidad de cada sacramento para la salvación; la gracia, efecto del sacramento. Éste era el traje, el armazón sistemático que debía servir para cada sacramento. En vez de abordar el análisis de cada uno de ellos, estudiándolo en su propia identidad específica y respetando su singular personalidad, se había confeccionado de forma artificial, como hemos visto, un gran armazón, un esquema estructural, que de un modo u otro, casi siempre de manera forzada, debía cuadrar con la naturaleza de cada sacramento. Los resultados, como puede imaginarse, fueron realmente nefastos.

La razón que explica este hecho desafortunado hay que buscarla lejos. Lejos en el tiempo. Eso quie-

re decir que hay que remontarse unos cuantos siglos para encontrar el origen del fenómeno. De entrada, hay que partir de la base de que en los primeros siglos, hasta san Agustín, no existe un concepto común de sacramento, tal como hoy lo entendemos, aplicable a todos y cada uno de los sacramentos. Se habla del bautismo y se habla de la eucaristía. Pero no se usa la palabra sacramento para referirla, como un concepto común, a ambas celebraciones. Sólo en Tertuliano aparece esporádicamente un leve intento de utilizar la palabra sacramento, como concepto común, pero referida sólo a algún aspecto particular de la celebración sacramental. Resumiendo, en la Iglesia de los cuatro primeros siglos hay referencias a las distintas celebraciones sacramentales pero no se utiliza la expresión *sacramento* para referirse a ellas de manera global y conjunta. Habrá que esperar a san Agustín y, sobre todo, a los teólogos del siglo XII, para encontrar una aproximación sistemática y completa al concepto de sacramento⁴. En ese momento precisamente es cuando se inicia la tendencia, que irá desarrollándose gradualmente, a confeccionar una estructura orgánica fija y rígida en la que tendrán que encajar *velis nolis* (como decían los clásicos) todos y cada uno de los sacramentos. El resultado final ya lo conocemos: En vez de hablar de los sacramentos, uno por uno, tomándolos en su propia identidad y respetando su particular autonomía, se ha tendido a utilizar un patrón común aplicándolo a todos de manera artificial e inflexible.

Para concluir esta reflexión debería añadir un apunte más. Ocurre que cuando hablamos de sacramentos en el marco de los primeros siglos caemos fácilmente en un lamentable anacronismo. Manejamos conceptos actuales y evolucionados

⁴Este tema se aborda con amplitud y de forma pormenorizada en Raphael Schulte, «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en Johannes Feiner y Magnus Lörrer, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, IV/II, Cristiandad, Madrid 1975, 70-115.

aplicándolos, sin más, a la situación de los primeros siglos. Eso lo hacemos de manera burda, sin matices ni distinguos. Pero yo no voy a hablar ahora de anacronismos. Lo que deseo poner de relieve es que en la antigüedad, hasta san Agustín, por señalar una fecha tope, en la Iglesia nunca se habla de sacramentos. Ya lo he insinuado hace un momento. Nunca se habla, quiero decir, de manera genérica y global. Se habla del bautismo y de la eucaristía, y alguna vez también de las ordenaciones al ministerio. También hay referencias, por supuesto, a la penitencia, a la que en algunos casos se la llamará *segundo bautismo* o *segunda tabla de salvación*. Sin embargo a estas celebraciones nunca se las denomina con el nombre genérico de sacramentos. Voy a citar unas palabras de Tertuliano en las que describe una serie de ritos, yuxtaponiéndolos unos a otros, pero sin llamarlos sacramentos: «Se lava el cuerpo para que se purifique el alma; se unge el cuerpo para que se consagre el alma; se marca el cuerpo para que también sea protegida el alma; se somete el cuerpo a la imposición de la mano para que también el alma sea iluminada por el Espíritu; se alimenta el cuerpo con el cuerpo y sangre de Cristo, para que también el alma se sacie de Dios»⁵. Éste es un texto de capital importancia para descubrir el proceso evolutivo del conjunto sacramental. Yo no voy a demorarme en analizar aspectos tan importantes como la tensión que establece el autor entre lo que se desarrolla en el cuerpo y lo que se produce en el alma o la relación entre lo que se significa fuera y lo que se realiza dentro. Lo que sí deseo hacer notar es que esta serie de cinco gestos rituales corresponde a lo que posteriormente serán los tres sacramentos de la iniciación cristiana, es decir, el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Por otra parte, no se debe pasar por alto que a Tertuliano ni por casualidad se le ha ocurrido llamar sacramentos a este conjunto ritual.

⁵Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 8 (CSEL 47, 36, 29-37, 4).

Voy a concluir diciendo que en la enumeración de celebraciones sacramentales que aparecen de forma diseminada y fragmentada en los escritos de los autores de los siglos II, III y IV, hasta san Agustín, nunca aparece de forma expresa una referencia al conjunto de los siete sacramentos que la Iglesia designará posteriormente de forma definitiva, taxativa e incuestionable. En los primeros siglos aparecen, a veces, agrupados rituales que luego no han cuajado en la estructura septenaria, como la consagración de vírgenes o la profesión religiosa; otros, en cambio, que luego han sido incorporados al grupo de los siete, apenas si aparecen recogidos durante los primeros siglos, como el matrimonio y la unción de enfermos. Por tanto habría que decir aquello de que ni están todos los que son ni son todos los que están.

2. Instituidos por Cristo

Hay que reconocer que los teólogos se han quemado las cejas intentando encontrar pasajes bíblicos, evangélicos sobre todo, a través de los cuales poder demostrar que Jesús es el autor de todos y cada uno de los sacramentos. Que él es el que ha instituido, al menos, los elementos fundamentales que integran la estructura esencial de cada sacramento. Con este criterio y, sobre todo, a causa de esta preocupación y de esta urgencia argumentativa, han sido traídos a colación toda una serie de textos que, tomados en consideración, apenas si resisten un análisis crítico mínimamente serio.

Descartada esta vía de reflexión por ingenua y por simplista, los teólogos modernos apuntan hoy a otro tipo de explicación más respetuosa con los avances de las ciencias bíblicas y mejor dispuesta a utilizar un riguroso sentido crítico en el manejo de las fuentes. De entrada, hay un punto de arranque incuestionable y con el que debemos contar: Los sacramentos no son un invento del hombre ni de la primitiva comunidad ni de la Iglesia. Si los sacra-

mentos son realmente para nosotros un espacio para el encuentro con Dios; si a través de su celebración el hombre, la comunidad creyente, tiene un acceso real a la salvación; si su celebración garantiza la acción regeneradora de Dios sobre el hombre actualizando en ellos la pascua de Jesús; si todo esto es cierto y así lo reconocemos, entonces debemos aceptar que los sacramentos son eficaces para nosotros gracias a la institución divina de los mismos.

Ahora bien, una cosa es reconocer la institución divina de los sacramentos como base de su fuerza salvadora, sobrenatural; y otra muy distinta pretender demostrar, a través de los relatos evangélicos, que Jesús ha instituido de manera pormenorizada todos y cada uno de los siete sacramentos, ni uno más ni uno menos, precisando además, aunque sólo sea en sus líneas genéricas, la forma de su celebración. Son dos planteamientos, como puede verse, completamente distintos. Estando de acuerdo con la primera alternativa, debemos buscar una forma de explicación más razonable y creíble que nos permita reinterpretar la segunda. Ahí estamos. Ése es el punto.

Para encontrar una vía razonable y creíble de solución, como decimos, hay que partir de una concepción *sacramental* de la Iglesia y, por supuesto, de una concepción *eclesial* de los sacramentos. La Iglesia continúa, prolonga y actualiza la sacramentalidad de Cristo. Quiero decir con ello que en la Iglesia y a través de ella entramos en contacto personal con el Cristo de la pascua para sumergirnos misteriosamente en el proceso pascual de su muerte y resurrección, de transformación y regeneración radical. Este encuentro con el Cristo de la pascua, que se nos hace accesible en la Iglesia, se concreta en una serie de acciones visibles y simbólicas que llamamos sacramentos. Este conjunto de acciones visibles, simbólicas y eclesiales corresponde, como he indicado más arriba, a situaciones existenciales múltiples y diversas en las que puede encontrarse la

vida del creyente: nacimiento, crecimiento, robustecimiento, enfermedad, familia, etc. Por tanto, el encuentro con Cristo a través de cada sacramento supone una situación existencial diferente por parte del hombre y, al mismo tiempo, hablando en términos clásicos, implica la donación de una gracia peculiar adecuada a esa situación. Resumiendo, debo decir que nuestro encuentro regenerador con Cristo es siempre un encuentro *eclesial*, es decir en y por la Iglesia; y al decir *eclesial*, quiero afirmar también que es un encuentro *sacramental* porque toda la acción salvadora de la Iglesia es sacramental; finalmente, al decir *sacramental*, queremos afirmar que es *plural*, es decir en consonancia con las distintas situaciones en que el hombre puede encontrarse.

Dando un paso más en esta reflexión, que no deseo sea excesivamente técnica y menos aún aburrida, debemos asegurar, sin paliativos, que la institución de la Iglesia realizada por el Señor implica también la institución de los sacramentos. Eso quiere decir que los sacramentos son instituidos como una constelación plural, en función de situaciones humanas diferentes, mediante la designación de un ritual o signo visible concreto y mediante la previsión de una gracia especial. Cristo, en efecto, al fundar la Iglesia, no solo ha instituido los sacramentos de manera genérica como actos simbólicos y eclesiales por los que se actualiza el acontecimiento pascual, sino que los ha instituido *múltiples y diversos*. Más aún, hay que dejar bien sentado que Jesús ha instituido los sacramentos *directamente*, no a través de la Iglesia o a través de los apóstoles.

Siguiendo la línea de E. Schillebeeckx, terminamos este punto asegurando que si los sacramentos forman parte del núcleo esencial de la Iglesia y que si ésta no se concibe sin la presencia de los siete sacramentos en su seno, quedando condensada en ellos toda su dimensión sacramental; si se acepta este planteamiento, entonces queda claro que Cristo, al instituir la Iglesia, la ha instituido como

gran sacramento de salvación e incluyendo en su seno cada uno de los sacramentos⁶.

Es evidente que no se puede hablar del mismo modo respecto a todos los sacramentos. Está claro, ciertamente, que Jesús marcó la pauta tanto para la celebración del bautismo como respecto a la eucaristía. Así lo entendió la comunidad primitiva y así lo dejaron entrever los autores de los evangelios, refiriéndose sobre todo a la eucaristía, al describir los gestos de Jesús en la última cena. Esas narraciones no pretenden ser un relato histórico de los gestos realizados por Jesús en aquella ocasión, sino un reflejo del modo como se comporta la comunidad cristiana al celebrar la eucaristía. La preocupación fundamental de los evangelistas sería, por tanto, asegurar el enganche entre la eucaristía de la comunidad y la última cena de Jesús en la que nace y de la que cobra toda su fuerza.

Refiriéndonos a los demás sacramentos habría que dar por supuesto que, respecto a la forma concreta de su celebración y a los detalles rituales de la misma, ha sido la misma Iglesia la que de forma progresiva ha ido fijando las modalidades particulares de cada ritual. Esta forma de explicación estaría avalada por los resultados de los estudios bíblicos e históricos realizados al efecto. Ésta es una explicación creíble, ajustada a la realidad y que no contradice en absoluto las exigencias de la fe cristiana.

3. ¿Una estructura estándar?

En este capítulo y, dentro de las exigencias de este libro, lo que aquí nos interesa desarrollar no es tanto una teología de los sacramentos cuanto el descubrimiento e identificación de las estructuras rituales que configuran el perfil de cada sacramen-

⁶Edward Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro...*, óp. cit., 131-148.

to. A las implicaciones teológicas del tema ya les hemos prestado la atención necesaria. Ahora nos debemos interrogar por la estructura propia de cada celebración. A este propósito cabe una pregunta: ¿Tienen todos los sacramentos la misma estructura?

La pregunta no es banal ni inútil. Desde una visión encorsetada de los sacramentos, en la que todos irían vestidos con el mismo traje, la respuesta sería seguramente afirmativa. La estructura sacramental estaría cortada por el mismo patrón en todos los casos. Tendríamos una estructura uniforme para todos los casos.

Pero en este libro hemos descartado esta manera de analizar el tema. Los sacramentos deben abordarse de uno en uno, respetando su propia identidad y su singular personalidad. En principio cada uno posee su propia estructura y su peculiar razón de ser.

Pero esto tampoco puede aventurarse de forma apriorística. Es una hipótesis que deberá ser verificada en cada caso mediante un análisis minucioso. Es probable incluso que algún grupo de sacramentos deba ser analizado, no de manera aislada, un sacramento tras otro, sino de manera conjunta y orgánica. Esto nos va a ocurrir sin duda con los llamados sacramentos de la iniciación cristiana. Sólo dentro de esa perspectiva será posible entender, no sólo la estructura, sino el sentido mismo de esos sacramentos.

Al hablar de estructura me estoy refiriendo, por supuesto, a los elementos que configuran el desarrollo de la celebración sacramental. Es el aspecto ritual de los sacramentos. Un aspecto poco valorado, olvidado casi siempre en el momento de hacer teología y depreciado por casi todos en el momento de establecer balances de valoración. En este libro, sin embargo, casi desde el principio, estamos dispuestos a romper una lanza por la ritualidad y su importancia en la vida de las comunidades.

4. El binomio *palabra y sacramento*

Éste es un tema de claro corte teológico. Lo abordamos aquí en la medida en que esta reflexión pueda ayudarnos a una comprensión más lúcida de la estructura sacramental. Porque, en realidad, en buena parte, aquí está la base de la configuración bipartita de la celebración de los sacramentos⁷.

Partiendo de una concepción clásica, de inspiración aristotélico-tomista, la palabra viene a constituir el elemento activo del sacramento. Dentro de un planteamiento hilemorfista, muy vulnerable por otra parte, la palabra vendría a constituir el elemento formal de la estructura del sacramento frente a los componentes materiales o gestuales del ritual. De este modo se dice que la palabra interviene de forma activa, dando sentido y definición al elemento material simbólico, sacándolo de su implacable ambigüedad y dotándolo de energía y eficacia. Algunos Padres de la Iglesia antigua, sobre todo los pertenecientes al entorno teológico de Oriente, remontan su planteamiento a niveles de mayor calado teológico y, al hablar de la palabra, dan un salto hacia interpretaciones más sublimes y, en la función de la palabra descubren la actuación del Verbo, del Logos divino, convirtiendo así los sacramentos en manifestaciones de la energía divina⁸.

Recogemos como aportación decisiva la idea de que la palabra, en el entorno sacramental, saca al gesto simbólico de su ambigüedad y le confiere un sentido preciso. Más aún, la palabra proclamada y predicada en el marco litúrgico adecuado debe definir el sentido de la celebración, debe ser la clave de interpretación de todo lo que allí se hace, convirtiendo en acción sagrada y salvadora lo que, en principio, es sólo una acción inocua, neutra,

⁷ Cf. Franz J. Leenhardt, *Parole-Ecriture-Sacraments. Etudes de théologie et d'exégèse*, Neuchatel (Suiza) 1968.

⁸ Cf. Constantin Andronikof, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Edicep, Valencia 1992, 201-216.

anodina, sin un sentido preciso. En el contexto de la gestualidad ritual, en la que los gestos van acompañados de palabras, aquéllos deben ser ejecutados e interpretados a la luz de las palabras que los acompañan. Palabras y gestos forman ciertamente una simbiosis perfecta que en ningún caso debe ser fraccionada. Ambas cosas se iluminan mutuamente. La palabra interpreta el sentido del gesto; y el gesto, a su vez, ilumina el sentido de las palabras.

El interés de este planteamiento se acrecienta si se tiene presente que, en realidad, la palabra sacramental que acompaña y da sentido al gesto ritual es una confesión de fe. Este hecho se verifica de forma tangible en la celebración del bautismo, sobre todo a partir de los testimonios más antiguos. En el ritual que aparece en la *Tradición Apostólica* de Hipólito, que se remonta al siglo III, el rito bautismal se verifica mediante una triple inmersión en el agua. Esta triple inmersión va acompañada de una triple confesión de fe de carácter trinitario. Reza de este modo: «Una vez que el catecúmeno haya descendido a la fuente, el celebrante, imponiéndole la mano, le preguntará: “¿Crees en Dios Padre todopoderoso?” El catecúmeno responderá: “Creo”. Seguidamente el celebrante, poniéndole la mano al catecúmeno sobre la cabeza, lo sumergirá en el agua por vez primera. A continuación le preguntará al catecúmeno: “¿Crees en Jesucristo, Hijo de Dios, nacido por obra del Espíritu Santo de la Virgen María, crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, muerto y resucitado de entre los muertos al tercer día, que subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos?” Una vez que haya respondido: “Creo”, será sumergido en el agua por segunda vez. De nuevo el celebrante preguntará: “¿Crees en el Espíritu en la Santa Iglesia?” El catecúmeno responderá: “Creo”, y de este modo será sumergido en el agua por tercera vez»⁹. Este testimonio, sumamente explí-

cito, se verifica ampliamente a través de otros documentos análogos que no viene a cuento enumerar aquí. Lo más importante es constatar que, como he dicho antes, la palabra sacramental, la palabra que confiere eficacia al sacramento para constituirlo en acontecimiento salvador, no es una palabra mágica, que actúa mecánicamente, sino una palabra de fe, que surge del creyente como expresión de una decisión personal, conscientemente asumida y responsablemente pronunciada.

Esta coincidencia entre la palabra sacramental y la confesión de fe, que acabamos de encontrar aquí en conexión con el bautismo, es una constante verificable en todos y cada uno de los sacramentos.

De esta reflexión se puede pasar, sin forzar las cosas, a otra consideración que con frecuencia suele producirse hablando de este tema, sobre todo en el contexto de la misa. Se dice que la proclamación de la palabra, realizada en la primera parte de la misa, tiene como misión precisamente la de alimentar y estimular la fe de la comunidad, de modo que ésta se encuentre en condiciones aptas para la celebración del banquete eucarístico. En este sentido, la profunda conexión entre fe y sacramentos, vinculada aquí al binomio *palabra y sacramento*, podría explicar el interés manifestado por la Iglesia del Vaticano II al establecer que todas las celebraciones de sacramentos vayan acompañadas en el nuevo ritual de una celebración de la palabra.

De todo lo dicho podríamos concluir, derivando al terreno de la práctica, que la celebración de la palabra, con la que comienzan casi todos los actos litúrgicos, no es una especie de adorno o una pieza de relleno o una simple introducción, sino un componente de capital importancia que, en última instancia, viene a garantizar la íntima conexión entre la palabra y el sacramento. Cualquier muestra de desinterés o de menosprecio respecto a esta primera parte de las celebraciones, manifestada en un recorte injustificado de las lecturas o en una banalización de su ejecución, representa un atentado a la estructura bipartita de las celebraciones sacramentales.

⁹ Bernard Botte (ed.), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorf, Münster 1963, 48-51.

26 RITUALES PARA LA CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS

Hasta casi nuestros días los rituales formaban, todos juntos, un sólo libro para uso de los presbíteros encargados de la cura pastoral. Siempre mantuvieron un carácter regional o local; además los rituales se caracterizaron por una especial sensibilidad pastoral; de hecho son estos libros los primeros que incorporaron algunos elementos traducidos a las lenguas nacionales. Junto a los rituales he incorporado aquí algunos libros que, en realidad, siempre han formado parte del Pontifical, reservado a las celebraciones presididas por los obispos.

Sacramentos de la iniciación cristiana

Ritual de la iniciación cristiana de adultos

Ritual del bautismo de niños

Ritual de la confirmación

Culto a la eucaristía

Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa

Sacramento de la reconciliación

Ritual de la penitencia

Sacramento del matrimonio

Ritual del matrimonio

Sacramento del orden

Pontifical romano de órdenes

Ritual para instituir lectores y acólitos

Sacramento de la unción de enfermos

Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos

Rituales para otras circunstancias

Rituales de la dedicación de iglesias y de altares, y de la bendición de un abad o abadesa.

Ritual de la profesión religiosa y consagración de vírgenes

Ritual de exequias

Bendicional

5. Los sacramentos de la iniciación cristiana

Como he advertido antes, renuncio a un tratamiento de las estructuras sacramentales recorriendo sistemáticamente los sacramentos de uno en uno, de una forma monocorde, como si todos estuvieran cortados por el mismo patrón. Hay que respetar su propia fisonomía y abordarlos tal como aparecen en la realidad. Algunos se presentan diferenciados y claramente destacados. Otros, en cambio, aparecen en grupo. Y así hay que abordarlos¹⁰.

En realidad, el bautismo, la confirmación y la primera participación en la eucaristía aparecen en la tradición primitiva como formando un único bloque sacramental. Más todavía, hasta bien entrada la Edad Media, ni siquiera aparecen como sacramentos separados e independientes, sino como ritos conjuntados o como elementos rituales integrantes de un único sacramento de la iniciación cristiana. Dada la importancia del tema, voy a citar de nuevo unas palabras de Tertuliano en las que describe una serie de ritos, yuxtaponiéndolos unos a otros, pero sin llamarlos sacramentos y que configuran exactamente lo que hemos dado en llamar iniciación cristiana: «Se *lava* el cuerpo para que se purifique el alma; se *unge* el cuerpo para que se consagre el alma; se *marca* el cuerpo para que también sea protegida el alma; se somete el cuerpo a la *imposición de la mano* para que también el alma sea iluminada por el Espíritu; se *alimenta* el cuerpo con el cuerpo y sangre de Cristo, para que también el alma se sacie de Dios»¹¹.

¹⁰Sobre este tema puede consultarse la excelente información bibliográfica de Julián López, «La Iniciación Cristiana (Notas bibliográficas)», *Phase* 19 (1989) 225-240.

¹¹Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 8 (CSEL 47, 36, 29-37, 4).

a. Ritos iniciáticos y rituales de paso

A través de los sacramentos de iniciación el cristianismo conecta con la gran tradición religiosa universal y asume como propios los rituales de paso o tránsito que tanta importancia tienen en el entorno de otras tradiciones religiosas¹². Pero, antes de seguir adelante, quizás sería necesario ponernos de acuerdo sobre el sentido que estamos dando aquí a la palabra iniciación. Para hacer esta puntualización voy a utilizar unas palabras de Mircea Eliade por las que el autor intenta una aproximación al tema: «Por iniciación se entiende generalmente un conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social del sujeto iniciado. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación: se ha convertido en otro»¹³.

Es verdad que la expresión *iniciación cristiana* o *iniciación*, a secas, es una expresión de nuevo cuño, con un cierto regusto misterioso o esotérico e, incluso, con reminiscencias que conectan con ritos paganos arcaicos. La utilizó Duchesne por primera vez a finales del siglo XIX en el sentido que hoy le damos, pero experimentó una acogida y un uso mucho más abundante a partir de los escritos de Odo Casel sobre la doctrina de los misterios¹⁴. En todo caso, la relación de la iniciación cristiana con otras formas no cristianas de iniciación religiosa no sólo no compromete la importancia ni la originalidad irrepetible de nuestros sacramentos sino que nos ofrece elementos de juicio importantísimos de

cara a una interpretación razonable y lúcida del ritual cristiano.

Siguiendo el tratamiento que hace Mircea Eliade en la obra anteriormente citada cabe distinguir tres categorías de iniciación. La primera se refiere a los rituales iniciáticos por los que los jóvenes, en las comunidades primitivas, ejecutan el paso de la pubertad y de la adolescencia a la edad adulta. Son rituales por los que los aspirantes se someten a una importante serie de pruebas antes de incorporarse a la comunidad adulta como miembros de pleno derecho. La segunda categoría de iniciación describe lo que podríamos llamar ritos de admisión por los que se incorpora a alguien a una sociedad secreta. Estos procesos iniciáticos, pertenecientes a la segunda categoría, tienen un carácter mucho más restringido. La tercera categoría, en cambio, recoge formas de iniciación de carácter mucho más espiritual y místico, relacionadas con la experiencia chamánica y con el mundo de la medicina. Las pruebas iniciáticas, en este caso, consisten generalmente en sueños, visiones, éxtasis, relación con los muertos, etc.

En todo caso, prescindiendo de la diversidad de categorías, podemos señalar algunos elementos comunes y fundamentales que afectan a todos los procesos iniciáticos. Son los componentes de mayor relevancia y los que nos han de servir para entender el desarrollo iniciático dentro del cristianismo.

Hay que señalar primero el *carácter dinámico y temporal* de todo el proceso. Quiero decir que no se trata de una simple celebración que se ventila en un corto espacio de tiempo. Si estoy hablando de *proceso* es porque me refiero a un período de tiempo, más bien prolongado, que cuenta con un inicio, un espacio medio y una conclusión. Por eso hablamos también de ritos de paso o tránsito ya que ese proceso cuenta con un punto de partida y otro de llegada. A este propósito, los historiadores de la religión suelen distinguir en este proceso tres etapas: 1.^a *La separación*, por la que el novicio o candidato

¹² Jean-Yves Hameline y Arnold Van Gennep, «Relire Van Gennep... Les Rites de passage», *La Maison-Dieu* 112 (1972) 133-143.

¹³ Mircea Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975, 10.

¹⁴ Cf. Pierre-M. Gy, «La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête», *La Maison-Dieu* 132 (1977) 33-54, especialmente 48-49.

27 ESQUEMA DEL RITUAL DE BAUTISMO

Bautismo de adultos

- 1.º Entrada en el catecumenado
 - Celebración de la palabra
 - Exorcismos menores
 - Bendiciones
 - Rito de la unción
- 2.º Elección o inscripción del nombre
 - Escrutinios
 - Entrega del símbolo
 - Entrega del «padrenuestro»
 - Recitación del símbolo
 - Rito del «effetá»
 - Elección del nombre
 - Unción con el óleo

- 3.º Sacramentos de iniciación

Bautismo

- Letanías
- Bendición del agua
- Renuncias
- Profesión de fe
- Rito del bautismo
- Vestido blanco
- Entrega del cirio

Confirmación

Eucaristía

Bautismo de niños

Rito de acogida

Liturgia de la palabra

- Lecturas y homilía
- Oración de los fieles
- Exorcismo
- Unción con el óleo

Liturgia del sacramento

- Bendición del agua
- Renuncias
- Profesión de fe
- Rito del bautismo
- Unción con el crisma
- Vestido blanco
- Entrega del cirio
- Oración dominical

se separa del entorno familiar o social e inicia una fase de desplazamiento para someterse a las pruebas iniciáticas; 2.^a La *segregación* o *fase de marginación*, en la que se realiza propiamente la iniciación. 3.^a La *agregación*, por la que tiene lugar la reincorporación del novicio a la comunidad adulta¹⁵.

¹⁵Jean Evenou, «L'Initiation. Des sociétés traditionnelles à notre civilisation actuelle», en *La Maison-Dieu* 133 (1978) 121-125, especialmente en 123.

Es muy importante, en segundo lugar, resaltar el *carácter dramático de las pruebas iniciáticas*. Este dramatismo se manifiesta, de un modo u otro, en las tres categorías de iniciación. A este propósito debiera anotar comportamientos, muy frecuentes en la primera categoría, como la separación de la madre o del entorno familiar a que se someten los candidatos, la reclusión en el bosque y el revestimiento de barro, la extracción de un diente, la circuncisión, el ayuno, etc.; los aspirantes a formar parte de sociedades secretas se someten a otro tipo de pruebas, a ve-

ces marcadas por una cierta crueldad: encierro en un lugar oculto y secreto, torturas iniciáticas, cambio de nombre, aprendizaje de un idioma propio, culto a los mayores y antepasados, etc.

En tercer lugar, es evidente que este tipo de pruebas tienen un marcado carácter simbólico. Con ello se pretende recubrir estos comportamientos de un halo misterioso y sacral. A través de esas pruebas los neófitos se introducen en una profunda experiencia religiosa que les marca y les transforma: la segregación en el bosque o en un lugar oculto expresa la voluntad de someterse a la muerte y de hacer desaparecer el hombre viejo y natural para que, a través del proceso, renazca el hombre nuevo y resucitado; el proceso evoca igualmente el descenso a los infiernos, por una parte, y la ascensión a los cielos, por otra. Al segregarse en el bosque los aspirantes se untan el cuerpo de lodo hasta aparecer como si fueran espectros. Es una forma plástica de sentirse identificados con la muerte ritual antes de vivir, al final del proceso, la experiencia de un nuevo nacimiento.

Por último, junto a las pruebas iniciáticas, cargadas de una fuerte simbología, se transmite a los aspirantes la *doctrina de la comunidad*, en algunos casos de carácter secreto, recibida de los antiguos; se les enseña también la historia del clan haciéndoles conocer los orígenes de la tribu; se les inicia, finalmente, en nuevas formas de comportamiento y se les hace conocer las *nuevas normas* que en adelante habrán de orientar su conducta.

La última fase, tal como aparece en todas las formas de iniciación, desemboca en la incorporación o agregación del neófito al seno de la comunidad de adultos para formar parte de la misma como miembro de derecho y como un adulto más.

b. Función iniciática del catecumenado

No se trata, por supuesto, de presentar la iniciación cristiana como un mero calco de los ritos ini-

ciáticos paganos. Sí que interesa, en cambio, resaltar las afinidades y coincidencias que existen entre ellos. Eso nos va a permitir, como he apuntado antes, establecer una interpretación del hecho cristiano mucho más ajustada y más concorde con el comportamiento religioso universal.

De todos modos voy a ofrecer previamente una especie de definición o aproximación a lo que, entre liturgistas y teólogos, solemos entender por *iniciación cristiana*: Con esa expresión nos referimos al «proceso gradual de fe que lleva a cabo un convertido, con la ayuda de una comunidad de fieles, para ser miembro de la misma por medio de los sacramentos de entrada y la fuerza del Espíritu de Jesucristo». O, dicho de otro modo, «la iniciación cristiana es el acceso a la experiencia del misterio de Cristo, mediante el paso de un estado (catecúmeno) a otro (fiel) a través de los sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía»¹⁶.

Para proceder coherentemente y de acuerdo con lo que llevamos dicho voy a comenzar destacando que también *la iniciación cristiana es un proceso*. Un proceso largo y exigente. Teóricamente debiera comenzar con el catecumenado para concluir en la noche de pascua con la inserción de los catecúmenos en la comunidad de fieles mediante la participación en los ritos bautismales y en la eucaristía. He dicho *teóricamente*. Me explico. Lamentablemente el seguimiento de un catecumenado previo a la recepción del bautismo es un hecho raro y poco frecuente en la Iglesia. Sólo en algunos lugares, en tierras de misión especialmente, y sólo tratándose del bautismo de adultos, tiene vigencia actualmente el proceso catecumenal. Existen, ciertamente, experiencias de prácticas catecumenales pero referidas únicamente a grupos de cristianos ya bautizados que desean reafirmar su fe de una manera más personal y más consciente. Pero este

¹⁶ Casiano Floristán, «La Iniciación Cristiana», *Phase* 19 (1989) 217.

no es el caso. El hecho casi universal en la Iglesia es el bautismo de niños. Mientras dure esta situación es evidente que la incorporación del catecumenado a la iniciación cristiana será un puro *desideratum*, una exigencia teórica.

En todo caso es de capital importancia dejar claro que el catecumenado forma parte de la iniciación tanto en su forma prolongada, que puede durar varios años, como en su forma más restringida limitada al período cuaresmal¹⁷. A través del catecumenado precisamente se transmite a los candidatos la doctrina cristiana, se les inicia en los misterios de la fe y se les enseña a vivir según las normas y el espíritu del evangelio. En conexión con esto precisamente, en la última etapa del catecumenado, pocas semanas antes de la pascua, se les hace entrega de los *evangelios*, del *símbolo de la fe* y de la *oración dominical*. Gestos que se ejecutan delante de la comunidad y que van cargados de simbolismo. El talante dramático de las pruebas a que se somete al catecúmeno, sin ir marcadas por ningún rasgo de violencia, como en otras tradiciones, sí que presentan un cierto tono de exigencia y de rigor. Así habría que entender los rituales de exorcismo, muy suavizados en la nueva liturgia, y los escrutinios. Además de las analogías señaladas, habría que advertir aquí otros elementos que relacionan la iniciación cristiana con otras formas de iniciación, como la signación en la frente, la acogida en el templo, la elección de los candidatos y la imposición del nombre cristiano.

El período catecumenal, como puede advertirse, es fundamental para el desarrollo de la iniciación. Pero no se debe caer en la tentación de convertir este período en un tiempo de enseñanza o transmisión de conocimientos, sin más. Junto a la transmisión de la doctrina y la enseñanza de la moral cristiana hay que dar una importancia singular a las celebracio-

nes. El catecumenado no es un cursillo. El elemento celebrativo es un componente esencial, imprescindible. Sin él, el catecumenado quedaría desnaturalizado y perdería su mismo carácter iniciático. De ahí la importancia que en el nuevo ritual, con todo acierto, se da a las celebraciones. Éstas aparecen cuidadosamente preparadas y estructuradas¹⁸.

28 ESQUEMA DEL RITUAL DE LA CONFIRMACIÓN

Rito de entrada

Liturgia de la palabra

Liturgia del sacramento

Presentación de los confirmandos

Exhortación

Renovación de las promesas del bautismo

Imposición de las manos

Crismación

Oración de los fieles

Continúa la celebración eucarística

Bendición y despedida

Sorprendentemente la *imposición de manos* que aparece en este esquema no corresponde al gesto emblemático que constituyó en la iglesia primitiva el rito central de lo que llamamos confirmación. En el nuevo ritual el rito de la *crismación*, en el que se condensa la parte esencial del sacramento, conjunta simultáneamente tres gestos: La *signación* por la que se traza la señal de la cruz en la frente del confirmando; la *unción con el crisma* que se hace con el dedo pulgar, mojado en el santo crisma, al trazar la señal de la cruz; y la *imposición de la mano* derecha sobre la cabeza del confirmando, mientras se le signa y unge con el dedo pulgar. Tres elementos rituales en un solo gesto. Es el rito central del sacramento, mientras la imposición de manos que precede a la crismación ha quedado lamentablemente como un gesto decorativo.

¹⁷ Casiano Floristán, óp. cit., 219.

¹⁸ Cf. José Manuel Bernal, «Apuesta por una liturgia catequizadora», *Catequética* 47/5 (2006) 291-304.

c. Muerte mística en el seno de las aguas

Como puede verse, no es mi intención hacer aquí una descripción detallada de los ritos bautismales. Sólo me fijo en los aspectos centrales; en las líneas de fuerza más relevantes. Ahora intento referirme a lo que considero núcleo central del ritual de iniciación.

De entrada deseo advertir la centralidad del simbolismo del agua. Es una obviedad, por supuesto. Pero, junto a esto, deseo hacer notar un detalle que es menos obvio, menos visible. Los ritos referidos al agua envuelven en su interior algo muy importante: la confesión de fe. Así de elocuente y así de plástica es la estructura ritual del bautismo. Si se abre el ritual y uno examina con atención los ritos centrales se detecta este orden: 1.º Bendición del agua bautismal 2.º Renuncias 3.º Confesión de fe 4.º Inmersión en el agua o ablución. La dinámica está clara: los ritos acuáticos están en los extremos, como envolviendo algo que es nuclear en el sacramento: la fe. La fe en su dimensión negativa: abandono del mal y del pecado (*apotaxis*) y en su dimensión positiva: adhesión a Jesucristo y a su mensaje (*syntaxis*). De esta forma el bautismo se configura plásticamente, con toda su fuerza, como sacramento de la fe.

Al hablar de la centralidad del agua hay que referirse, por una parte, a la fuerza simbólica del elemento *agua*, con toda la riqueza polivalente que contiene; y, por otra, hay que referirse también, quizás con mayor énfasis, al gesto de la *inmersión* en el agua. Es el símbolo nuclear del bautismo, aun cuando, una vez más y lamentablemente, la práctica camina distanciada de la teoría.

La fuerza simbólica del agua es algo natural, algo que emerge de la elocuencia objetiva de las cosas. Sólo hace falta abrir los ojos y mirar. Sorprendentemente el agua es un elemento de vida y un elemento de muerte. En su seno se esconden, de forma dramática, las fuerzas de la muerte, que ani-

quilan y destruyen, como en las aguas del diluvio; y las fuerzas de la vida, capaces de engendrar, de regenerar y de conferir nuevo vigor y nueva vitalidad a las cosas. Las tradiciones religiosas de la humanidad han descubierto siempre en las aguas un elemento capaz de fecundar y de dar la vida; pero, además, un elemento medicinal capaz de curar y de purificar. En el seno de las aguas, a través del diluvio, la humanidad se somete a una purificación permanente. «Una época es abolida por la catástrofe y una nueva era comienza, dominada y regida por hombres nuevos» (M. Eliade). O, como dice L. Beirnaert: «El nexo dialéctico entre las aguas de la muerte y las aguas de la vida es tal que no es posible surgir renovado de las aguas sin haberse sometido a la muerte en su seno»¹⁹.

El lenguaje simbólico de las aguas es elemental y diáfano. No hace falta hacer muchos discursos para entenderlo. La inmersión en el agua bautismal, siguiendo en esto el hilo del discurso de Pablo en su carta a los Romanos (c. 6), representa y opera en nosotros la inmersión en la muerte del Señor. Cuando salimos de la fuente bautismal, imitamos y reproducimos en nosotros la participación en su resurrección. Así lo ha entendido la Iglesia, así lo han enseñado el Magisterio y la teología y así lo confesamos nosotros. En las catequesis mistagógicas atribuidas a Cirilo de Jerusalén encontramos una expresión de una gran fuerza plástica y de profundo contenido: «A un mismo tiempo –dice a los neófitos– os habéis sometido a la muerte y habéis nacido a la vida; de este modo la fuente bautismal se ha convertido para vosotros en sepulcro y en útero materno»²⁰.

¹⁹ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones I*, Cristiandad, Madrid 1974, 222-252. L. Beirnaert, «Symbolisme mythique de l'eau dans le batême», *La Maison-Dieu* 22 (1950) 94-120.

²⁰ Catequesis mistagógica II, 4. *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*, edición, texto y notas de Auguste Piédagnel, Cerf, París 1966, 112-113.

Para una profundización del carácter regenerador de las aguas hay que leer especialmente el Evangelio de San Juan, en el que el simbolismo acuático aparece repetidas veces, sobre todo los siguientes pasajes: el episodio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), el diálogo con Nicodemo (Jn 3,1-21), el encuentro con la Samaritana (Jn 4,1-30), la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-39)²¹.

d. Iluminación bautismal y vida nueva

Aquí quiero referirme a lo que solemos llamar ritos posbautismales: la unción con el crisma en la frente, la imposición del vestido nuevo, la entrega del cirio encendido, la signación con la cruz en la frente y la imposición de las manos. Estos ritos, de marcada fuerza simbólica, que aparecen atestiguados en las tradiciones de oriente y occidente, se presentan habitualmente agrupados y, con el tiempo, acabarán originando lo que luego se ha dado en llamar sacramento de la confirmación. Pero no es mi intención examinar aquí el desarrollo de este proceso. Sólo quiero señalar el hecho y apuntar, de paso, que todos estos ritos forman parte de la iniciación cristiana.

La *imposición del vestido nuevo*, sobre todo cuando el bautismo se celebra por inmersión en la fuente, es ciertamente una necesidad práctica y, de entrada, posee un marcado carácter funcional. A pesar de todo, es evidente que el gesto posee, al mismo tiempo, un innegable carácter simbólico y expresa que, por el bautismo, nos hemos revestido de Cristo (Gal 3,27) y, al utilizar túnicas blancas, nos sentimos asociados a los ciudadanos de la nueva Jerusalén que siguen al Cordero (Ap 7,9).

Un gesto de importante resonancia en la tradición es la *entrega del cirio encendido*. Aun cuando el texto que acompaña a la entrega hace referencias

a la perseverancia en la fe y a la escatología, sin embargo la interpretación del gesto hay que referirla al carácter de *iluminación* que tiene el bautismo, denominado en algunas tradiciones cristianas con la expresión griega *photismós*, que significa iluminación. Para entender esto y encuadrar esta interpretación en el entorno bíblico que le corresponde, hay que relacionar el bautismo con la curación del ciego de nacimiento el cual, habiéndole untado Jesús los ojos con barro, se fue a la fuente de Siloé, se lavó con el agua y recuperó la vista (Jn 9,1-41). Lo mismo que el agua de la fuente curó a este hombre y se iluminaron sus ojos, así también por las aguas bautismales se iluminan los ojos de los bautizados con la luz de la fe. El bautismo es una iluminación.

De mayor importancia todavía me parece el gesto de la *imposición de las manos* que sigue a la inmersión en el agua o a la ablución. El ritual no refleja, ciertamente, esta importancia que la reserva a la unción con el crisma. Sin embargo las fuentes bíblicas y, sobre todo, los Hechos de los Apóstoles acreditan sobradamente la importancia de este gesto para expresar la donación del Espíritu Santo después del bautismo (Hch 8,4-20 y 19,1-7). Estos testimonios, que han sido utilizados por los teólogos para justificar la existencia de la confirmación como sacramento independiente, se refieren a la imposición de las manos como un componente más del bautismo. Así lo entendió, sin duda, la tradición primitiva.

En todo caso, continuando con este tema, hay que introducir una observación crítica. En el ritual de la confirmación existe ciertamente una imposición de manos de carácter solemne que precede a la unción con el crisma. Esta imposición de manos, aun siendo considerada como un componente importante del ritual, no pertenece sin embargo a la esencia del sacramento. Pero aquí no termina la historia, claro. Como los expertos que han confeccionado este ritual son conscientes de la importancia que en la antigüedad tuvo la imposición de las manos como expresión de la donación del Espíritu, en un alar-

²¹Oscar Cullmann, «Les sacrements dans l'Évangile johannique», en *La foi et le culte de l'Église primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963, 131-209.

de de imaginación han confeccionado una filigrana ceremonialística y, en un mismo gesto, en una amalgama inimaginable, han unido la unción con el crisma en la frente con el dedo pulgar, la signación con la cruz con el mismo dedo y la imposición de la mano sobre la cabeza. El texto oficial lo dice así de claro: «El sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano y mediante las palabras recibe por esta señal el don del Espíritu Santo»²². La señal, como precisa la rúbrica del ritual en otro sitio, es la señal de la cruz que el celebrante traza con el dedo pulgar untado en aceite.

Hay que hablar ahora de la *unción con el crisma*. Un rito que, sin tener el apoyo bíblico con que cuenta la imposición de las manos, ha recibido una importante acogida en las tradiciones litúrgicas de oriente y occidente. En occidente la evoca Tertuliano y su uso se describe con precisión en el ritual de la Tradición Apostólica de Hipólito. En oriente se la menciona con la palabra *myron* que hace referencia a una especie de óleo perfumado. Por esta unción el bautizado se convierte en un ser consagrado, en otro Cristo, en partícipe del sacerdocio de Cristo; por ella, como cristiano, entra a formar parte de «la raza elegida, del sacerdocio real, de la nación consagrada, del pueblo adquirido por Dios» (1 Pe 2,9-10).

Pero también en este caso hay que introducir una anotación de carácter crítico ya que este gesto, que indudablemente forma parte de los ritos emblemáticos reservados para la confirmación, aparece también a continuación de la ablución bautismal. Se presenta, en ambos casos, con el mismo sentido espiritual y con el mismo contenido simbólico. Tanto es así –y esto es lo sorprendente– que cuando la confirmación se celebra inmediatamente después del

bautismo, la rúbrica del ritual prescribe que se suprima la unción que se hace inmediatamente después de la ablución. Lo cual no deja de ser un reconocimiento tácito del injustificado doble uso de ese gesto simbólico. O, vistas las cosas con más picardía, quizás se esté reconociendo con ello que la unción con el crisma ejecutada en el bautismo no es sino una anticipación camuflada de la confirmación.

Sólo me queda decir una palabra sobre la *signación con la cruz* en la frente del neófito. Es un gesto sencillo y elemental que apenas necesita comentario. Está apoyado por testimonios sobre todo de la tradición occidental que es donde este gesto ha hecho mayor fortuna. En la liturgia romana restaurada por el Vaticano II se ha introducido la signación en diversas ocasiones, haciendo compartir el gesto a distintos miembros de la comunidad. Con este rito se pretende significar la pertenencia a Cristo del bautizado.

e. La liturgia del banquete

Es el colofón. El desenlace final por el que los neófitos, llegados a la mayoría de edad, se adhieren definitivamente a Jesús y se incorporan a la comunidad como miembros de pleno derecho. No es este el momento evidentemente de elaborar una reflexión amplia sobre la eucaristía. Pero sí hay que decir aquí lo que el banquete eucarístico representa en el marco de la iniciación cristiana.

Hay una primera observación que es preciso dejar clara desde el primer momento. La historia de la liturgia, sobre todo por lo que se refiere a la tradición occidental, ha incluido siempre la eucaristía como elemento culminante y como etapa final en la que termina la iniciación cristiana²³. Esta

²² Constitución Apostólica *Divinae consortium naturae* sobre el sacramento de la confirmación, de Pablo VI, del 15 de agosto de 1971.

²³ Georg Kretschmar, «Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne», *La Maison-Dieu* 132 (1977) 7-32; Paul De Clerck, «L'initiation Chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques», *La Maison-Dieu* 132 (1977) 79-102.

observación es el punto de arranque de lo que voy a comentar a continuación.

La aceptación de los neófitos para que puedan participar en el banquete, compartiendo, junto con la comunidad de fieles, los dones del pan y del vino, en torno a la misma mesa, es la máxima expresión de su inserción en la comunidad cristiana y de su aceptación como miembros adultos; es la expresión más cualificada de su incorporación mística al cuerpo eclesial de Cristo y de su ingreso en la comunidad de los santificados y redimidos, en la que se comparten y degustan los bienes escatológicos. Esta participación en el banquete, celebrada en la noche de pascua, experimenta con toda su fuerza la mística iniciática del paso, del tránsito pascual: de las tinieblas a la luz, de la noche al día, de la esclavitud a la libertad, de la tristeza al gozo, del ayuno a la abundancia escatológica del banquete, de la muerte a la vida.

Es evidente que, si esto es así, no tiene ningún sentido romper la dinámica progresiva de estas etapas. No constituyen, sin más, una especie de yuxtaposición banal de ritos que se suceden sin más unos a otros por aquello de que el orden de factores no altera el producto. No es una sucesión convencional inventada por los liturgistas, sino un proceso avalado por una tradición de hondas raíces cristianas y antropológicas. No me sirven las razones esgrimidas habitualmente por los pastoralistas aludiendo a razones de edad. Porque, si las razones de edad son válidas para aplazar la recepción de la confirmación y posponerla a la recepción de la eucaristía, tan válidos o más serán los motivos para aplazar no sólo el bautismo sino, aún más la eucaristía. A no ser que queramos servirnos de los sacramentos, con criterios puramente pragmáticos, como de puros recursos pedagógicos eficaces para mantener en vilo a la feligresía. Con este sistema se pierde la perspectiva cristológica de los sacramentos y dejan de ser medios de incorporación a Cristo para convertirse en ritos de acompañamiento al hi-

lo del desarrollo biológico del joven: primero el bautismo a los pocos días de nacer, luego la primera comunión cuando el niño o niña llega al uso de razón y, finalmente, la confirmación cuando el muchacho o muchacha llega a la adolescencia. La eucaristía deja de ser el sacramento culminante del proceso iniciático, asumida con toda la fuerza que representa, para convertirse en un acto piadoso (la primera comunión), lamentablemente manipulado desde todas las instancias, escandalosamente adulterado y sometido a infinidad de abusos y deformaciones. La confirmación pierde su referencia bautismal y su vinculación al don del Espíritu para volver a convertirse en el sacramento de la fuerza y de la valentía para dar testimonio de Jesús, aspectos que encajan a la perfección con el talante de unos jóvenes llenos de vida y de generosidad. Con todo ello se han modificado las perspectivas, se ha perdido el norte y ha quedado rota la mística de la iniciación.

Antes de pasar al punto siguiente voy a curarme en salud y voy a poner un poco de sordina a todo lo dicho. No quiero que se me tache de iluso y de poco realista. Reconozco que esta descripción de la iniciación cristiana que acabo de presentar es muy teórica. Es cierto. Tal como están hoy día las cosas en la Iglesia no será fácil dar el carpetazo al bautismo de los niños para remitir todo el proceso a la edad adulta. Esto no será fácil ni tampoco, seguramente, lo más aconsejable. Habrá que seguir, con toda seguridad, manteniendo el bautismo de los niños; pero teniendo en cuenta, como dice el ritual del bautismo de niños, que «para completar la verdad del sacramento (*veritas sacramenti*) conviene que los niños sean educados después en la fe en que han sido bautizados» (Prenotandos, n.º 9). Lo cual quiere decir, sin duda, que la *verdad del sacramento*, su plenitud, queda pendiente de la posterior educación en la fe del niño y de su posterior ratificación personal por la que el neófito, libremente, al participar en la confirmación, recibirá el don del sello del Espíritu, quedará plenamente adherido a Cristo y dará así sentido y cumplimiento a su bautismo. En este caso la confir-

mación tendrá lugar cuando el joven o la joven estén en condiciones adecuadas de madurez personal para poder asumir con responsabilidad su decisión. En ese momento, junto con la confirmación, debería tener lugar la primera participación en la eucaristía. De esta manera, se recuperaría la dinámica interna y el orden de la iniciación cristiana, el horizonte de los sacramentos dejaría de ser puramente biológico y asumiría su referencia cristológica, la primera comunión quedaría liberada de toda la parafernalia pseudorreligiosa con que ha sido envuelta y, finalmente, la confirmación recuperaría su profunda razón de ser como confirmación del bautismo (*confirmatio baptismi*) por la recepción del don del Espíritu y la ratificación personal de la fe²⁴. Esta perspectiva es viable y supondría un reajuste positivo de la pastoral sacramental y de la catequesis.

6. El sacramento central: la eucaristía

Nadie pone hoy en tela de juicio que el símbolo central de la eucaristía, el que la constituye como sacramento, es el banquete del pan y del vino. Es un símbolo complejo y conviene no caer en el simplismo que padeció con frecuencia la teología escolástica. Con el afán de reducir las cosas al mínimo esencial ha sido frecuente la tendencia a concentrar el símbolo sacramental de la eucaristía en el pan y en el vino, sin más²⁵.

²⁴ Éste es el planteamiento de Hans Küng, «La Confirmación como culminación del Bautismo», *Concilium* (noviembre 1974) 99-126.

²⁵ Voy a citar sólo estas obras de referencia: Xabier Basurko, *Para vivir la eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1997; José Luis Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1997; M. Gesteira, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983. Para una historia de la misa pueden verse estas dos obras: Joseph Andreas Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1953; Noël Maurice-Denis y Robert Boulet, *Euchariste ou la messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, Letouzey et Ané, París 1953.

Aquí estamos hablando de banquete, de comida. Con ello estamos incluyendo, dentro de ese símbolo, al grupo de comensales que participan en el banquete. Sin comensales no hay banquete. Incluimos, por supuesto, el pan y el vino como elementos integrantes del banquete. Incluimos finalmente el gesto de comer y de beber por el que son consumidos el pan y el vino. Todos estos elementos deben ser considerados de manera conjunta en el momento de construir una interpretación²⁶.

Antes de iniciar la exposición de este tema considero oportuno señalar previamente un aspecto que no debe pasar desapercibido. Quede claro que aquí nos movemos en un mundo de símbolos. Hay que garantizar la fuerza simbólica de todo lo que se hace en la eucaristía. Quiero decir con ello que los símbolos deben ser transparentes y verdaderos, es decir, que la comida debe ser y debe parecer comida, que el pan debe ser pan y que el vino debe ser vino, que el pan debe ser masticado y comido, que el vino debe ser bebido; que la mesa debe ser mesa y no una repisa; que los manteles deben ser manteles, funcionales, no unos adornos. Ahora bien, este realismo de los símbolos tiene un límite. El banquete eucarístico no es una comida cualquiera a la que se va para comer con todas las de la ley. No. El banquete eucarístico es un banquete apuntado, escueto, limitado a los elementos esenciales: un poco de pan, un poco de vino. A la eucaristía no se viene a matar el hambre. Si el hecho del comer y del beber adquiriera en la eucaristía tanta relevancia, centraría en ello todo el interés y, al mismo tiempo, perdería toda su transparencia, toda su capacidad para remitir a algo distinto y trascendente, perdería su función significativa y simbólica²⁷.

²⁶ José Manuel Bernal, «La comunión bajo las dos especies en santo Tomás de Aquino», en *Sacramentos. Historia-Teología-Pastoral-Celebración. Homenaje al Prof. Dionisio Borobio*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 2009, 71-99.

²⁷ José Manuel Bernal, «Eucaristía y comida de fraternidad», *Phase* 46/273 (2006) 325-345.

a. El mensaje simbólico de la eucaristía

El punto de referencia para definir el perfil simbólico de la eucaristía son las comidas de Jesús, tal como aparecen descritas en los evangelios y, sobre todo, la última cena²⁸. Ahora bien, al examinar la estructura de la cena y la forma como se desarrollaron en ella los acontecimientos, no debemos caer en la trampa de pensar que los relatos intentan describirnos, sin más, el hecho histórico, es decir, lo que Jesús hizo en aquella ocasión. Este planteamiento ha quedado descartado por todos los estudios recientes sobre la última cena. Si esa hipótesis fuera cierta no habría forma de explicar por qué los relatos no reflejan de forma más clara y más explícita la estructura de la cena pascual judía cuyo desarrollo ritual conocemos hoy perfectamente a través de otras fuentes. Sin embargo no es así. Sólo a través de pequeños detalles se vislumbra, en el fondo, la existencia de la cena judía, como en la doble copa de Lucas y en algunos otros detalles de menor importancia. De ello deducen los estudiosos que, en realidad, lo que se nos describe en los relatos es el esquema ritual de la primitiva eucaristía cristiana, más que el desarrollo de la cena pascual judía, tal como pudo haberla celebrado Jesús con sus discípulos²⁹. De todo esto se deduce claramente el carácter litúrgico de los relatos, por una parte; por otra, se detecta un claro proceso de distanciamiento de la cena eucarística cristiana respecto a la cena pascual judía; por último, como apunta repetidas veces Oscar Cullmann, ha habido un interés por parte de la primitiva comunidad cristiana en

²⁸ Para un tratamiento amplio del tema de los símbolos eucarísticos pueden consultarse estas obras: Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir*, Sal Terrae, Santander 1997, 11-124; Xabier Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*, Idatz, San Sebastián 1987, 21-52.

²⁹ Me remito a dos estudios que me parecen fundamentales: Louis Ligier, «De la cène de Jésus a l'anaphore de l'Église», *La Maison-Dieu* 87 (1966) 7-49; Joachim Jeremias, *Die Abendmahlswoorte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967 (trad. esp.: *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980).

dejar clara la identidad entre el Jesús de la fe, vivo en los sacramentos, y el Jesús de la historia, de modo que los sacramentos, en definitiva, no son sino la continuación de los acontecimientos históricos de la vida de Jesús. Por eso, ahora se entiende perfectamente que, al describir la cena pascual de Jesús lo que, en realidad, se está describiendo es la eucaristía cristiana³⁰.

b. La fuerza expresiva del comer y del beber

El ritual del banquete constituye un conjunto simbólico de una complejidad y de una riqueza incalculable. El hecho de la comida o del banquete, aún reducido a sus elementos más simples y esquemáticos, evoca una acción humana elemental, esencialmente biológica, por la que el hombre entra en contacto con la realidad de las cosas, con el cosmos. Por eso, el comer y el beber acaban convirtiéndose en una acción cósmica, ecológica. Esto lo comenta Xabier Basurko de manera muy hermosa: «El hombre debe mendigar su ser en las cosas, debe morder en la realidad –añade citando a Emmanuel Levinas– para poder subsistir. Al entrar en comunión con el universo material por medio de la comida, el ser humano percibe oscuramente que él no se fundamenta en sí mismo, que vive recibiendo. La existencia humana se apoya en la compañía de las cosas, se nutre en un mismo torrente de vida, se funda en esa comunión con el cosmos»³¹. Al margen de esta referencia cósmica, destacan acertadamente algunos autores, al hablar de la comida, una profunda significación misteriosa y sacral escondida en su seno, que remite a lo trascendente y numinoso desde la llaneza de su cotidianeidad y la predispone a convertirse en un gesto sacramental de primer orden. Para resumir su pensamiento es-

³⁰ Oscar Cullmann, «Les sacrements dans l'Évangile johannique», en *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 131-209.

³¹ Xabier Basurko, *Compartir el pan*, óp. cit., 26.

cribe Luis Maldonado estas palabras: «Hay en este gesto –en el comer y en el beber– una especie de *potentia obedientialis*, una capacidad de recepción, una disponibilidad y apertura al misterio sacramental como se afirma de lo natural respecto de lo sobrenatural»³².

En este mismo marco biológico y corporal, en el que estoy poniendo de relieve algunos rasgos significativos que conlleva el gesto humano del comer y del beber, voy a destacar ahora su fuerza interiorizadora e identificadora. Cuando yo como o bebo, cuando ingiero alimentos o elementos líquidos, los hago míos, los incorporo a mi propio cuerpo, los digiero y los convierto en algo mío, en algo que me es propio e íntimo. En realidad se pasa del orden del *tener* al del *ser*.

Esta última observación que acabo de expresar cambia de clave o de horizonte cuando nos referimos a la eucaristía. En ese caso el alimento que comemos y la bebida que bebemos no son un alimento cualquiera o una bebida cualquiera, sino el cuerpo y la sangre del Señor. En ese caso todo el proceso de intimación y de interiorización hay que referirlo a Cristo. Entonces asistimos a un proceso interpersonal que, a través del simbolismo del banquete, nos permite intimar en el amor y experimentar toda la fuerza de un abrazo intenso que mantiene al Señor dentro de nuestro espacio corporal; o la experiencia de ese beso infinito y misterioso, expresión de una manducación mimética, por el que el Señor se nos hace más presente, más profundo y más íntimo que nosotros mismos.

c. La estructura del banquete y su contenido simbólico

Casi desde el principio el banquete ha quedado estructurado en tres momentos fundamentales, o

³²Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir*, óp. cit., 12.

cuatro si nos ajustamos a los gestos de Jesús descritos en la última cena³³: 1) preparación de la mesa o presentación de los dones, según se pretenda subrayar más o menos el aspecto sacrificial del banquete (*tomó el pan, tomó el cáliz*); 2) Acción de gracias o bendición sobre el pan y sobre el vino (*pronunció la bendición, pronuncio la acción de gracias*); 3) fracción del pan (*partió el pan*); 4) Comunión del pan y del vino (*y lo dio diciendo...*). Ésta es la estructura básica que ha configurado, desde el principio y en todas las Iglesias, el desarrollo de la celebración eucarística. Como puede verse, ésta es ni más ni menos la estructura de un banquete normal y refleja el desarrollo lógico de una comida en la cual, estando ya reunidos los comensales, se dispone la mesa con los manteles y adornos correspondientes, se colocan las viandas sobre el mantel, en este caso el pan y el vino; y en ese momento, cuando todo está servido, el que preside pronuncia la bendición. Antes de distribuirlo, el pan se parte en trozos y se reparte entre los invitados. Todos comen del pan y todos beben de la copa. Con este gesto de comer y beber se consuma el banquete.

Puesto a señalar los aspectos simbólicos que enriquecen la figura del banquete yo comenzaría haciendo hincapié en la comensalidad. Es una experiencia que tenemos cada vez que nos reunimos un grupo de amigos para compartir la mesa. El hecho de ser acogidos a la mesa nos permite sentirnos aceptados; es como si se nos abrieran las puertas de la intimidad para compartir la vida, la amistad y la comunión solidaria. Es cierto que en

³³La estructura que se refleja en la cena supone una celebración eucarística en la que se practican por separado los ritos referentes al pan (presentación, bendición, fracción y comunión) y los referentes a la copa (presentación, bendición y comunión). Ésta es, sin duda, la estructura más arcaica, la más cercana a la cena, en la que hay una doble presentación, una doble bendición y un doble momento para la comunión. Los ritos del pan y los ritos de la copa se celebrarían como dos bloques sucesivos e independientes.

muchas ocasiones las comidas se han convertido en puros actos biológicos o en excusa para tratar de negocios. Son las conocidas comidas de trabajo. En esos casos la comida compartida queda completamente adulterada e instrumentalizada. Aquí, como puede percibirse, no nos referimos a esas comidas. En la simbólica de la eucaristía el convite aparece como un banquete compartido, como una comida de hermandad, en la que los participantes están a la mesa y se sienten hermanos, unidos en la misma comunión.

Esta dimensión antropológica y cultural aparece profundamente marcada en la eucaristía, especialmente cuando los hermanos reunidos, antes de participar en la comunión, son invitados a expresar la caridad mediante el abrazo de paz. Más aún, el gesto de abrir los brazos y las puertas para acoger a los que se acercan al banquete se convierte, en este contexto, en un gesto de acogida sacramental y de reconciliación. Por ese gesto, quienes por su comportamiento se sienten distanciados de la comunión fraterna y del banquete, si albergan en su corazón deseos sinceros de regeneración y arrepentimiento, llegan a experimentar en su corazón y en su conciencia que la comunidad los acoge, los abraza y les hace un sitio en su seno para compartir como comensales el banquete de la reconciliación.

Junto a la comensalidad hay que señalar también la comunicación y la capacidad de compartir. Éste es uno de los mensajes que con mayor fuerza expresa la simbología eucarística. Estar a la mesa juntos implica establecer una actitud de comunicación y de intercambio, de profunda sintonía y de comunión. Estar a la mesa juntos significa la posibilidad de compartir todo lo que está sobre la mesa. En la eucaristía lo que se comparte es el cuerpo y la sangre del Señor. Eso es lo fundamental, efectivamente. Es el hecho radical y fundante. Porque, como ocurrió en la primitiva comunidad de Jerusalén, quienes compartían el mismo pan no podían menos que compartir además todos los bienes, to-

do lo que poseían. La comunidad de bienes es una derivación irrenunciable de la comunión eucarística. Más todavía, el compromiso por la justicia y por una distribución solidaria de los bienes se convierte, de este modo, en garantía de validez y de verdad de nuestras eucaristías y, al mismo tiempo, en el test que nos permite evaluar la calidad evangélica de las mismas.

Dentro de la gran riqueza de mensajes que contiene el símbolo del banquete habría que incluir, además de los aspectos ya examinados, la del banquete-convite y la del banquete-comunión. El primero es el más común. Cuando asistimos a un banquete es porque alguien nos ha invitado, porque alguien nos ha abierto las puertas de su casa para sentarnos a su mesa. Él se sienta a la mesa con nosotros. La invitación es ya, en sí, una donación, una entrega de lo suyo: de sus alimentos, de su comida y de su bebida, de su amistad, de su cercanía, de su intimidad, de su vida. En esa línea se interpreta igualmente la hospitalidad. Cuando alguien nos invita a su mesa estamos siendo objeto de su hospitalidad, una de las actitudes más arcaicas, ancestrales y ricas de nuestra tradición. El mensaje del convite contiene, además, una clara referencia escatológica a la que, en todo caso, me referiré después. Las grandes profecías del primer testamento (Prov 9,1-5; Eclo 24,17-21; Is 25,6.8-10) evocan la explosión jubilosa del reino mesiánico sirviéndose de la imagen del banquete al que el Mesías convocará a todos los salvados. Ellos se reunirán junto a él en el monte Sión y se sentarán con él a la gran mesa del reino. Será la mesa de la abundancia y de la saciedad. Quienes compartan esa mesa junto al Mesías se salvarán para siempre.

Aun cuando, refiriéndonos a la eucaristía, el sentido del símbolo se orienta más hacia el banquete-comunión, como vamos a ver enseguida, sin embargo también cabe la otra lectura: es el Señor quien nos invita al banquete de su Reino, él está en medio de nosotros como un comensal más –como el co-

mensal principal— para compartir la mesa con nosotros. El está en medio de la asamblea porque «donde dos o tres están reunidos en su nombre...» (Mt 18,20). El está presente, además, en la persona del ministro: y, a través de él, es Cristo quien preside.

Efectivamente, de cara a la eucaristía, ésta hay que verla, sobre todo, como un banquete-comunión; porque Cristo, el Señor, no es sólo el que nos convoca, nos preside y está en medio de nosotros; él, por encima de todo, se nos ofrece y se nos da como alimento. A través del pan y del vino, convertidos en su cuerpo y en su sangre, es la totalidad de su vida, compartida y entregada en sacrificio, lo que él nos da³⁴. En ese momento, entre nosotros y Cristo, se establece un insondable misterio de comunión y de intimidad; por la comunión sacramental y por la fuerza estremecedora de un ritual vivido en intensidad, los comensales se ven sometidos a una especie de catarsis misteriosa por la que Dios se apodera de nosotros, nos inunda con su presencia, nos posee y nos transforma. Este proceso de transformación, por otra parte, no hay por qué situarlo en un momento determinado, como si las realidades del espíritu obedecieran ciegamente a palabras y gestos que casi pudieran parecer mágicos; en la plegaria eucarística, a través de la epiclesis, el sacerdote suplica al Padre para que derrame su Espíritu, no sólo sobre los dones de pan y de vino para que los consagre, sino también sobre la asamblea de fieles para que éstos se conviertan igualmente en el cuerpo del Señor. Ésta es la gran convicción que se esconde profunda en la conciencia de la Iglesia: por la eucaristía la comunidad se transforma y se convierte en una especie de prolongación del cuerpo del Señor. Todo lo que vengo diciendo justifica la gran importancia

³⁴ Este aspecto es ampliamente estudiado por Louis Dussaut, *L'Eucharistie, pâques de toute la vie*, Cerf, París 1972; puede verse, además, el estudio de José Luis Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1997, especialmente en 89-130. Además: Jose Manuel Bernal, *La comunión...*, óp. cit.

que estoy intentando atribuir a esta lectura del simbolismo del banquete al considerarlo, por encima de todo, un banquete de comunión.

Es también el banquete de la abundancia y, por ello, el banquete de los últimos tiempos. Algo de eso ha aparecido ya antes. Porque el descubrimiento y análisis de estos aspectos no se expone aquí con la fría lógica de un libro de texto. Las ideas y los comentarios van fluyendo con una cierta anarquía; surgen y se desarrollan algo así como en círculos concéntricos. Como en el juego de las aguas de un estanque cuando arrojas una piedra. Una y otra vez las olas se reproducen y se desarrollan en círculos que nunca terminan. Así pasa con las ideas. Fluyen y se expresan una y otra vez en círculos distintos y como desde ópticas distintas. Al final, la complejidad de los temas y de las ideas va fraguando en la mente del lector cuajando en una hermosa síntesis coherente y orgánica.

Volvamos al banquete de la abundancia que es, como decía, banquete nupcial y banquete de los últimos tiempos. Es como el banquete de las bodas de Caná, narrado por Juan en su evangelio (Jn 2,1-12), cuyas resonancias eucarísticas han sido ampliamente estudiadas³⁵. Allí, el vino de la alegría nupcial, milagrosamente producido y multiplicado por la intervención de Jesús, es el signo de la alegría desbordante y de la abundancia. Refiriéndose al carácter nupcial del banquete escatológico y glosando las líneas de fuerza que penetran por dentro el contenido del mensaje de los profetas, comenta Luis Maldonado: «Dos notas caracterizan este símbolo: la abundancia y las nupcias. Y efectivamente, cuando anuncian sus promesas sobre los tiempos finales, los profetas nos remiten a un *eschaton* de múltiples bienes y de bodas gozosas entre Dios y su pueblo. Todo confluye en la imagen del banquete de bodas, del festín nupcial, rociado con vino, en el

³⁵ Luis Maldonado, *Eucaristía en devenir*, óp. cit., 107-124.

que concluye una historia dramática de división, separación y pecado... Por eso, más que una boda primeriza, es el reencuentro tras muchos desencuentros»³⁶.

Habría que volver los ojos ahora al pasaje de la multiplicación de los panes que en Juan (Jn 6,1-15) posee un claro transfondo eucarístico. El pan fue repartido entre los cinco mil reunidos hasta que todos quedaron saciados y de lo que sobró aún se pudieron recoger catorce canastillas de pan. Este hecho hay que relacionarlo con las palabras que Jesús dirá a continuación: «Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed» (Jn 6,35). Es indudable que para las comunidades cristianas primitivas el banquete eucarístico acabó siendo una evocación actualizada de la multiplicación de los panes, y la multiplicación de los panes fue interpretada siempre como un anticipo de la eucaristía. En todo caso, antes de abandonar el recuerdo de la multiplicación de los panes, hay que subrayar las intencionadas referencias del evangelista al tema de la hartura y de la saciedad. Lo subraya él al decir «cuando se hubieron saciado» (Jn 6,12) y al hacer alusión a los doce cestos de fragmentos sobrantes (Jn 6,12-13). Todo ello avala la interpretación del simbolismo eucarístico como banquete de la abundancia.

La recogida de fragmentos efectuada al final de la multiplicación «para que nada se pierda», nos remite a uno de los perfiles que conlleva la proyección escatológica del banquete. Uno de los aspectos centrales de la mesa del reino, del banquete mesiánico, es el de reunir a los dispersos, el de consolidar la gran comunión, la gran fraternidad universal, la reconciliación plena y definitiva. Los profetas, para completar esta gran visión escatológica, han utilizado también la imagen nupcial del gran banquete de bodas en el que Yahvé se desposa con

³⁶ *Ibid.*, 109.

su pueblo. Son visiones que apuntan en la misma dirección y al mismo misterio.

Para concluir cabe hacer una última referencia al Apocalipsis, al final del libro, cuando el vidente nos narra su maravillosa visión de la nueva Jerusalén, cuando contempló el «cielo nuevo y la nueva tierra, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar ya no existe. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”. Entonces dijo el que está sentado en el trono: “Mira que hago un mundo nuevo. [...] Al que tenga sed yo le daré del manantial del agua de la vida gratis”» (Ap 21,1-8).

d. El simbolismo del intercambio de dones

Es conveniente ir dando pasos hacia adelante e ir centrándonos cada vez más en los elementos simbólicos que nos ofrece, de manera directa y específica, la celebración de la eucaristía. Como dije al comenzar este tema, la dinámica del banquete discurre siguiendo la lógica de una comida normal. En un primer momento se prepara la mesa y se presentan los alimentos (*ofertorio*); y, al final, nos acercamos a la mesa para recibir esos alimentos de pan y de vino, ya consagrados (*comunión*). A mi me gustaría ahora comentar la importancia y la interrelación de estos dos momentos. La carga simbólica es impresionante.

Hay una expresión latina, de una significación simbólica importante, que procede de la eucología latina más clásica y que, a través del viejo misal romano de san Pío V, ha pasado a enriquecer los textos eucológicos del nuevo misal de Pablo VI. Me re-

fiero a la palabra *commercia*, en plural, que es como aparece siempre en los textos de oración. La versión castellana ha traducido acertadamente por *intercambio*. Esta expresión, que viene siempre en el contexto de la oración sobre las ofrendas (antigua *secreta*), es una referencia clara y directa al intercambio maravilloso de dones que se establece entre la comunidad y Dios. Nosotros damos y Dios nos corresponde con su propia donación. Nosotros damos en el momento del ofertorio, cuando depositamos sobre el altar los dones de pan y de vino; Dios nos corresponde al ofrecernos en la comunión esos mismos dones transformados en el cuerpo y en la sangre del Señor. Nosotros ofrecemos a Dios algo nuestro, algo que nos pertenece, algo que es fruto de nuestro trabajo y de nuestro esfuerzo. Dios nos devuelve esos mismos dones pero consagrados, transformados en bienes divinos, convertidos en el cuerpo y en la sangre del Señor. En el ofertorio nosotros ofrecemos nuestra vida; en la comunión lo que se nos da es la vida de Dios entregada y sacrificada.

Estos dos momentos (de dar y de recibir) se expresan plásticamente en la celebración mediante dos gestos importantes de la asamblea. Son dos movimientos o desplazamientos procesionales cuya importancia gestual hay que poner aquí de relieve. En el primer desplazamiento la comunidad, los oferentes, van con las manos llenas y repletas de regalos. Van para dar. Aunque toda la fuerza de esos dones quede condensada en la rica simplicidad del pan y del vino. Es la procesión de ofrendas. El segundo desplazamiento se opera en el momento de la comunión. Entonces vamos con la mano abierta y extendida; como la mano del pobre menesteroso de hartura y de generosidad. En ese momento nos acercamos a la mesa para recibir, para quedar saciados con los bienes que recibimos de la mano de Dios. Ambas procesiones, la del ofertorio y la de la comunión, van siempre acompañadas de un canto ejecutado por toda la asamblea. Eso es lo normal. Pero también sería viable ambientar emocional-

mente ese momento mediante la intervención de un coro especializado o escuchando unos compases de órgano.

De esta reflexión que acabo de hacer se desprenden algunas consideraciones que pueden tener algún interés de cara a nuestra acción pastoral. Dada la estrecha vinculación que acabo de establecer entre el ofertorio y la comunión, me parece lógico insistir en la idea de que sólo deben participar en la comunión quienes han participado en la ofrenda. O, dicho de otro modo: hay que sentirse unidos y solidarios en la ofrenda para poder participar con sentido en la comunión. Más aún, sólo debemos recibir en la comunión lo que hemos presentado en el ofertorio y que, por la palabra del sacerdote y la intervención del Espíritu, ha sido consagrado y convertido en el cuerpo y sangre del Señor. Por tanto, no es coherente ni razonable que, mientras el celebrante consume la hostia ofrecida y consagrada por él en esa misa, los fieles deban resignarse casi siempre a recibir en la comunión hostias consagradas en otra eucaristía. En segundo lugar, tampoco es coherente que en el ofertorio los fieles presenten pan y vino y en la comunión, mientras el sacerdote comulga el cuerpo y la sangre del Señor, los fieles reciban, al menos de manera habitual, solo el pan consagrado, viéndose privados, de forma casi sistemática, de la comunión con el cáliz. Quizás se salve en estos casos la esencialidad raquílica y minimizante del sacramento; pero, de lo que sí estoy seguro es de que entonces queda completamente adulterada toda la fuerza y toda la expresividad simbólica del sacramento. Porque en el banquete eucarístico recibimos consagrados el pan y el vino que hemos presentado en el ofertorio. Es así de simple, así de lógico y así de elemental.

e. La plegaria de acción de gracias o anáfora

La estructura de la eucaristía tiene forma de pirámide. En los extremos de la base, a un lado y a otro, tenemos el ofertorio y la comunión. De am-

bos momentos acabo de escribir en el punto anterior. En el vértice está la plegaria eucarística u oración de consagración. A esta plegaria, a su función, a su estructura y a su importancia, me voy a referir ahora³⁷.

A ella hacen referencia los relatos de la última cena cuando narran que Jesús, después de haber tomado el pan o el cáliz en sus manos, pronunció la bendición o la acción de gracias. Cuando los sacerdotes pronuncian la plegaria eucarística no hacen sino continuar esa misma acción de Jesús, haciendo suyas las palabras que el Maestro pudo pronunciar en aquella ocasión. A la luz de los relatos precisamente parece probable que, en un primer momento, como he apuntado más arriba, quienes presidían la fracción del pan en el seno de las comunidades primitivas pronunciaban una doble acción de gracias. Una sobre el pan, muy breve, y otra sobre la copa, bastante más larga y desarrollada. En ese caso es probable, igualmente, que la eucaristía entera estuviera partida en dos bloques, separados seguramente por una cena, al menos en una primera fase. El primer bloque recogería los ritos del pan: presentación, bendición, fracción y distribución. El segundo recogería los ritos referentes a la copa: presentación, bendición y distribución o comunión. Este esquema, sumamente arcaico, reflejaría levemente el desarrollo de la cena pascual judía. En un proceso evolutivo inmediatamente posterior la tendencia estará marcada por un claro intento de alejamiento del marco original judío, de una parte, y de una búsqueda

de cada vez más acentuada de identidad cristiana y de autonomía, de otra. En este sentido vemos como, ya a mediados del siglo II, en tiempos de san Justino, ha desaparecido la cena que separaba los dos bloques, el del pan y el del vino; éstos se han unido y ha aparecido una sola y única plegaria eucarística sobre los dones.

Antes de proseguir con el desarrollo de esta reflexión hay que aclarar que cuando los relatos hablan de *benedicir* (*eulogein*) y de *dar gracias* (*eucharistein*) no se refieren a dos cosas distintas. De hecho los textos bíblicos utilizan indistintamente ambas expresiones. La razón es clara y elemental. Aunque a primera vista no lo parezcan, sin embargo ambos vocablos vienen a ser sinónimos. Por eso se usan indistintamente. Hay, a este propósito, un texto muy conocido que ratifica perfectamente lo que estoy afirmando, Me refiero a unas palabras del *Gloria* de la misa. En latín se percibe mejor: *laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. La versión española ha sabido respetar este matiz: *Por tu gran gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias*. Todos son sinónimos y todos hacen alusión al mismo tipo de plegaria.

Si tuviera que diseñar el contenido de la plegaria eucarística lo haría de la siguiente manera: Se trata de una oración dirigida al Padre. Comienza con una acción de gracias exultante, gozosa, desbordante. Este comienzo marca el tono y el estilo de la plegaria. Siguen inmediatamente los motivos que provocan y justifican la acción de gracias. Estos motivos son proclamados de manera exultante y alborozada. La amplitud de esta proclamación varía sensiblemente y depende del nivel de solemnidad que se le quiere dar³⁸. En algunas plegarias,

³⁷ Respecto al tema de la plegaria eucarística voy a citar algunas obras de mayor importancia y de fácil acceso: Luis Maldonado, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC, Madrid 1967; Louis Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, París 1966; Vicente Martín Pindado y J. Manuel Sánchez Caro, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, La Muralla, Madrid 1969; Anton Hänggi y Irmgard Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Friburgo 1968; Louis Ligier, *Magnae orationis eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*, Universitas Gregoriana, Romae 1964 (*ad usum privatum*).

³⁸ Sobre este asunto escribí hace unos años un estudio que quizás ilustre algunos aspectos del tema: J. M. Bernal, «Profetismo y kerygma en la plegaria eucarística», *Communio* (Sevilla), 1968, 439-472.

después de alabar al Padre por lo que es, se pasa inmediatamente a la enumeración de sus obras maravillosas. Se comienza por la creación y se continúa proclamando las gestas acaecidas en el antiguo testamento. El paso a la evocación de las acciones del Padre en el nuevo testamento deriva hacia un desarrollo claramente cristológico. En el marco de los motivos cristológicos, al evocar las acciones y gestos de Jesús, que culminan en la pascua, es donde, por lógica y por coherencia, se introduce el recuerdo de la última cena. Todas las plegarias eucarísticas que conocemos incluyen el relato de la última cena. Quede claro, en todo caso, que el relato hay que evocarlo en el marco y con el tono de una narración, de un relato, como sugiere la palabra; pero no intentando mimetizar o repetir dramáticamente los gestos de Jesús, como ha venido haciéndose hasta ahora. Mucho menos sacando de contexto las palabras llamadas de la consagración y pronunciándolas con un énfasis obsesivo que a veces ha rayado en lo patológico. Los libros litúrgicos, que reproducían esas palabras con letras gigantes, como si fueran para ciegos, han contribuido poco a suavizar el problema. Las nuevas ediciones, apoyadas por las nuevas rubricas, han reorientado el tema por cauces mucho más sensatos y razonables. La orquestación ceremonial promovida a partir de la Edad Media en torno a los ritos de la consagración, introduciendo la elevación de la hostia, primero, y la del cáliz después, acompañada de genuflexiones, toque de campanas y repiqueteo de campanilla³⁹, creó un halo de misterio en torno a las palabras del relato y a todo ese conjunto ceremonial que acabó llamándose «el alzar». Hoy, después del Concilio, este conjunto de ceremonias ha quedado claramente mermado.

³⁹Para profundizar este tema hay que leer la importante monografía de Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Múnich 1933, reeditada por Herder en 1967. También es de recomendar la monumental obra de Josef Andreas Jungmann, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid 1953.

El relato suele concluir con las palabras de Jesús «haced esto en conmemoración mía», recogidas en el actual misal de Pablo VI, o con aquellas otras más largas transmitidas por Pablo «cada vez que hacéis esto, hacedlo en memoria mía». Estas palabras han servido siempre de puente para dar paso a la anamnesis. La anamnesis o memorial es un recuerdo solemne y explícito, una evocación, del misterio pascual del Señor. Este recuerdo suele ir acompañado de una expresión de acción de gracias y de una reiteración de la ofrenda sacrificial. En resumen viene a sonar de este modo: Hacemos memoria de tu pascua mientras te damos gracias y te ofrecemos. Hay, sin embargo, una notable variedad relativa al contenido del memorial. A mi juicio, a lo largo de la historia se ha experimentado un proceso de ampliación o enriquecimiento del contenido de la anamnesis en este sentido: primeramente sólo se hace memoria de la muerte y la resurrección. Posteriormente van incorporándose nuevos aspectos o elementos integrantes del misterio pascual: pasión y muerte, sepultura, ascensión e, incluso, su última venida al final de los tiempos. Todo esto tiene su importancia, pero no viene a cuento desarrollar el tema en este momento⁴⁰.

El memorial desemboca en unas plegarias de intercesión. La primera de estas plegarias, llamada *epiclesis*, invoca al Padre para que derrame su Espíritu Santo sobre los dones de pan y de vino, los santifique, los consagre y los convierta en el cuerpo y en la sangre del Señor. Igualmente se ruega al Padre que ese mismo Espíritu actúe también sobre la asamblea, sobre la comunidad de fieles, para que la mantenga en la unidad, la reúna en comunión y la convierta en el cuerpo del Señor.

Siguen otras plegarias, más o menos desarrolladas según el talante o el estilo de cada anáfora

⁴⁰Cf. José Manuel Bernal, *Para vivir el año litúrgico*, Verbo Divino, Estella 1998, 103-104.

(nombre oriental de la plegaria eucarística). En esas plegarias se pide por la Iglesia, por los responsables de las Iglesias, el papa y los obispos, por los ministros y servidores de la comunidad, por todo el pueblo de Dios. A esta plegaria por los vivos sigue otra por los difuntos que duermen ya en la paz del Señor.

La plegaria eucarística termina con una solemne doxología por la que se alaba, se bendice y se

glorifica al Dios vivo, revelado en Jesús, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que vive por la eternidad.

Una vez esbozado el contenido fundamental de las plegarias eucarísticas, debo hacer inmediatamente una observación. Aquí yo he presentado los elementos fundamentales e imprescindibles que configuran la estructura de la anáfora. Esos elementos no faltan nunca. Pero no siempre aparecen con el mismo orden. En este sentido existe una enorme variedad.

29 ESTRUCTURA DE LA PLEGARIA EUCARÍSTICA O NÁFORA

En estos esquemas he recogido sólo los modelos más representativos de la tradición litúrgica. En ningún caso pretendo esta presentación ser completa. Sin embargo, sí que recoge las variantes más significativas que caracterizan a las tradiciones más importantes. Señalo algunas:

1.^a Todas las anáforas comienzan con un diálogo al que sigue una solemne acción de gracias y una explosión de alabanza. Esta alabanza va acompañada de una evocación de las maravillosas acciones de Dios que culminan en Cristo.

2.^a En todas las anáforas aparece el canto del *Sanctus*.

3.^a Es muy importante el desarrollo teológico que aparece en la tradición siríaca después del *Sanctus*. En él se evocan largamente los grandes momentos de la historia de la salvación. En esta tradición se inspira la plegaria eucarística IV del actual Misal Romano.

4.^a Mientras en la tradición romana la epiclesis sobre los dones aparece antes de las palabras del relato, en las tradiciones orientales esta oración se introduce después de esas palabras. Esto plantea un serio problema teológico a la tradición latina puesto que ello merma la importancia consecratoria de las palabras de la consagración.

5.^a En todas las tradiciones las palabras del relato van seguidas de la anamnesis.

6.^a Las intercesiones aparecen tanto antes como después del relato.

7.^a Todas las anáforas terminan con una solemne doxología y el Amén.

Tipo siríaco

Diálogo inicial
Acción de gracias
Evocación doxológica
Sanctus
Evocación hist. salvación
Relato de la institución
Anamnesis
Epiclesis sobre los dones
Intercesiones
Doxología
Amén

Tipo alejandrino

Diálogo inicial
Acción de gracias
Evocación doxológica
Intercesiones
Sanctus
Epiclesis corta
Relato de la institución
Anamnesis
Epiclesis sobre los dones
Doxología
Amén

Tipo romano

Diálogo inicial
Acción de gracias
Evocación doxológica
Sanctus
Epiclesis sobre los dones
Relato de la institución
Anamnesis
Intercesiones
Doxología
Amén

Habitualmente la evocación de los motivos que inspiran la acción de gracias aparece interrumpida. El primer elemento que la interrumpe es el canto del *Sanctus*. A esta interrupción en occidente se ha añadido otra aún más importante: la epiclesis sobre los dones del pan y del vino. En este caso fueron reservas teológicas las que, por parte de la teología occidental, no soportaban que, después de haber proclamado las palabras del relato, se solicitara la presencia del Espíritu para consagrar los dones. Esta plegaria, pronunciada en ese momento, venía a desautorizar el carácter consecratorio de las palabras del relato. Por ese motivo la solución se presentó sencilla y de fácil ejecución: todo consistió en colocar la epiclesis antes de las palabras del relato.

Otra variante que ha distinguido a las distintas tradiciones ha sido la colocación y distribución de las plegarias de intercesión. En algunos casos, como en el Canon Romano, la plegaria por los vivos aparece en la primera parte de la plegaria, antes del relato; mientras que la oración por los difuntos se remite al final del Canon.

Después de haber esbozado este resumen sobre el contenido y dinámica interna de la anáfora, voy a concluir este punto haciendo unas observaciones finales: 1.^a Esta plegaria tiene una fisonomía propia y unos rasgos bien definidos que deben ser respetados siempre; 2.^a La estructura de esta plegaria es unitaria; no es un mosaico de piezas; 3.^a Es una oración presidencial y, por tanto, su ejecución corresponde al que preside y no a la asamblea; 4.^a Esta plegaria es toda ella consecratoria; su fuerza consecratoria no queda monopolizada por ningún elemento, aunque los momentos culminantes en que esa fuerza se condensa coinciden con las palabras del relato y con la epiclesis; 5.^a No hay ninguna razón para que, cuando es la asamblea la que pronuncia la acción de gracias, el sacerdote de turno, para acallar no sabe uno qué escrúpulos, irrumpe en un momento determinado de la plegaria, desplazando a la asamblea, para ser él quien pronun-

cie determinadas palabras y poner así a salvo las esencias del misterio. Nunca he visto una solución más desafortunada motivada no sabría decir si más por la ignorancia que por la buena voluntad.

f. Inspiración profética y creatividad

Tocamos aquí un punto que, al menos en un determinado momento, llegó a ser de candente actualidad. Alguien dijo que, sobre todo en los primeros albores del posconcilio, las plegarias eucarísticas de fabricación casera llegaron a proliferar como hongos. El problema no ha cesado completamente, aunque la euforia improvisadora de los primeros años del inmediato posconcilio sí que ha ido apaciguándose. En todo caso, aunque aquí no voy a desarrollar el tema como merecería, sí que voy a apuntar algunas líneas de reflexión.

Es cierto que en los primeros cuatro siglos de la Iglesia existió en el seno de las comunidades cristianas un amplio margen de autonomía creadora. Así lo dejan entrever testimonios tan representativos como la *Didaché* (X,7), Justino (*Apología* I, 67) e Hipólito de Roma (*Tradición Apostólica*, 9) y así ha sido enfocado el tema por los historiadores⁴¹. Por otra parte, sería impensable la notable proliferación de familias litúrgicas, extendidas tanto en oriente como en occidente, sin esa posibilidad de autonomía. Es cierto, sin embargo, que en Roma, especialmente en la primera mitad del siglo XI, se inicia a través de la reforma llamada gregoriana un impresionante proceso de centralización y de monopolio romano que acabará dando al traste con las tradiciones litúrgicas locales⁴². A partir de

⁴¹ Véase Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1966, 20-42; J. M. Bernal, *Una liturgia viva para una iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971, 17-21.

⁴² Recientemente, en conexión con la presencia de fondos de liturgia hispánica en el monasterio riojano de San Millán de la Cogolla, he encontrado datos importantes referentes a la supresión de la liturgia mozárabe en España y a la implantación de la tradición

Trento, gracias sobre todo a la invención de la imprenta, las normas litúrgicas se establecerán con una rigidez insospechada dejando fuera de lugar cualquier posibilidad de creatividad litúrgica o de adaptación local. A partir de entonces comenzará un lamentable proceso de fosilización y de hermetismo que durará prácticamente hasta nuestros días.

En este sentido el Concilio abrió nuevos horizontes y dejó vislumbrar un clima de apertura hacia las exigencias de adaptación local y de encarnación de la liturgia en el mundo de la cultura y de las tradiciones locales. La adopción de las lenguas vivas, llevada adelante con un cierto reparo y con no pocas cautelas, y el progresivo abandono del latín ha favorecido un uso más libre de los textos y un mayor margen de manipulación y adaptación de las estructuras litúrgicas. La misma normativa litúrgica introduce con frecuencia la posibilidad de seleccionar los textos y los comportamientos litúrgicos más adecuados a las circunstancias. El inmovilismo de antaño comenzaba a dar paso a una nueva situación de mayor creatividad y a unas posibilidades más amplias de adaptación de la liturgia. Más aún: la vieja tradición romana que sólo había contado hasta ese momento con una sola y única plegaria eucarística, el llamado Canon Romano, se vio ampliamente enriquecida con nuevos textos de plegaria eucarística (cuatro en un primer momento) hasta verse ampliamente multiplicado este número en los años siguientes. Este hecho ha constituido, a mi juicio, uno de los factores más enriquecedores y uno de los hechos más relevantes de la reforma litúrgica conciliar.

Sin embargo, por decirlo de alguna manera, las aguas se desmadraron y salieron de su cauce. Lo que en otro tiempo había sido inmovilismo y fosili-

zación estéril ha ido transformándose poco a poco, a mi juicio, en una alarmante situación de anarquía. Para muchos sacerdotes cualquier plegaria improvisada sobre la marcha es mucho mejor que cualquiera de los textos que se contienen en el misal. Si antiguamente podía resultar aburrido escuchar siempre los mismos textos litúrgicos, más insoportable y empobrecedor resulta ahora escuchar domingo tras domingo, año tras año, las mismas improvisaciones del cura de turno, en las que siempre se repiten los mismos tics, los mismos tópicos, las mismas simplezas y las mismas ideas obsesivamente repetidas un día tras otro. En estas improvisaciones, realizadas sobre la marcha, la cercanía del lenguaje y la sencillez se confunden frecuentemente con una forma de decir chabacana y de escasa calidad.

Limitándonos al tema de las plegarias eucarísticas lo más sorprendente es que cualquier persona, dotada por lo general más de buena voluntad que de conocimientos, se siente con recursos suficientes para componer una de esas oraciones. Los resultados suelen ser deplorables. Al final uno no sabe qué admirar más: si la buena voluntad, o la incompetencia, o la osadía.

Nunca me cansaré de repetir que la anáfora eucarística es uno de los textos de oración de mayor relevancia, de mayor entidad y de mayor relieve que existe en la liturgia. Siempre ha sido rodeada, en sus distintas formas, de un respeto extraordinario, sagrado. Hasta el punto de que cualquier injerencia exterior o cualquier manipulación del texto hubiera sido considerada, si no un sacrilegio, sí, al menos, una profanación lamentable. En ningún caso, por supuesto, hubieran podido ser tratadas con la desenvoltura y el desenfado con que hoy son manipuladas, algo así como si fueran productos de usar y tirar. Para garantizar la cercanía y la viabilidad de esas plegarias existen otros medios y otros recursos, más respetuosos y más adecuados, que podrán garantizar los objetivos deseados sin nece-

romana: José Manuel Bernal, «Presencia de la liturgia hispano-visigótica en La Rioja altomedieval (siglos X y XI)», *Escritos del Vedat* 33 (2003) 207-234.

alidad de correr el riesgo de lanzarse a una aventura sin futuro⁴³.

g. Los símbolos del pan y del vino

Hasta aquí hemos reflexionado sobre lo que constituye el desarrollo del banquete: preparación de la mesa, presentación de la comida y la bebida, oración de acción de gracias y distribución de los dones consagrados. Ahora deseo avanzar una interpretación sobre los elementos que constituyen la comida y la bebida en la eucaristía: el pan y el vino.

Para comenzar debo hacer hincapié en la bipolaridad de ambos elementos. Pan y vino conforman una pareja, de profunda carga simbólica, que en ningún caso debe desmembrarse. Aun cuando en un primer momento, como he insinuado antes, entre el rito del pan y el rito de la copa medió la celebración de una cena, esta situación, herencia todavía cercana del ritual judío de la pascua, duró muy poco tiempo; y, ya a mediados del siglo II, el rito del pan y el de la copa aparecen unidos. Son ofrecidos juntos, son bendecidos juntos y son distribuidos juntos. Pan y vino forman, pues, una entidad total y plena. Y como referentes del cuerpo y de la sangre del Señor son expresión y presencia de la totalidad del ser y de la vida de Jesús entregada para la vida del mundo⁴⁴.

Pan y vino tienen además una significación cultural importante para los países de la cuenca del Mediterráneo. «En aquellos países –comenta X. Basurko– donde el pan es la base de la alimentación, llega a resultar un símbolo poderoso que concentra en sí mismo toda la significación de la comida y del

alimento. El pan es cotidiano como la vida que mantiene y restaura, como el trabajo que lo suscita. Ganar el pan significa ganar la vida. Mendigar el pan es reconocerse incapaz de vivir por sí mismo; es tener que vivir como parásito de otros. El pan ganado es el trabajo condensado, cristalizado, encarnado en su propio fruto»⁴⁵.

Si el pan es la comida fundamental en la cultura mediterránea, el vino es la bebida imprescindible, la que nunca puede faltar. El vino confiere alegría y animación a nuestras fiestas; provoca la cordialidad y la comunicación; ayuda a romper los tabúes, los convencionalismos y los comportamientos artificiales; estimula la cercanía de relaciones y propicia la amistad y la confianza entre las personas. El vino es un poderoso creador de alegría festiva y de comunión.

Este sorprendente acoplamiento del pan y del vino hemos podido experimentarlo quienes de niños, al menos en tierras riojanas, para merendar, hemos recibido de nuestras madres aquella apetitosa rebanada de pan regada de buen vino. Con razón reza el dicho popular: con pan y vino se anda el camino. Pan y vino, por ser alimentos esenciales, se convierten así en la expresión más plena y ajustada del comer y del beber. Por eso, cuando hablamos de la eucaristía y constatamos que el pan y el vino son productos propios de nuestra cultura mediterránea, entonces nos damos cuenta del agudo problema que se plantea a las comunidades cristianas de otros países en los que no se conocen ni el pan ni el vino. Quizás los teólogos y la Iglesia debieran pensar entonces que la institución divina del sacramento eucarístico no queda restringida en última instancia al pan y al vino, como materia del sacramento. Quizás sea posible hacer una transposición y pensar que lo instituido por el Señor para cele-

⁴³ Este problema lo he tratado en: J. M. Bernal, «Crisis actual de la celebración y sus causas», en *La celebración cristiana, una reforma pendiente, XV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella 2005, 23-68.

⁴⁴ Esta referencia a la bipolaridad del lenguaje, a los binomios de totalidad, con referencia a la eucaristía, se trata ampliamente en: Louis Dussaut, *L'eucharistie, pâques de toute la vie*, Cerf, París 1972.

⁴⁵ Xabier Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía*, Idatz, San Sebastián 1987, 39-40.

brar su memoria fue un banquete en el que se comparten la comida y la bebida.

Para completar este intento de interpretación del pan y del vino hay que añadir una consideración que cuenta con una profunda tradición cristiana, desde los tiempos de la Didaché y de san Ignacio de Antioquía. El pan, resultado final de espigas trilladas, de trigo molido y harina amasada, es la expresión más sublime de la comunión profunda enraizada en el sacrificio y en la renuncia. Es el pan uno, compuesto de muchos granos molidos y triturados. Es la comunidad de hermanos, ensamblados en el amor intenso y en la entrega mutua. Éste es el eco de aquellas palabras de la Didaché: «Como este pan estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino»⁴⁶. Y aquellas otras, espléndidas y emocionantes palabras de Ignacio, recogidas en su carta a los romanos cuando iba camino del martirio: «Permitidme ser pasto de las fieras, por las que me es dado alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de Cristo»⁴⁷.

Algo semejante puede decirse si nos referimos al vino. También éste es el resultado de la fusión de muchos granos. De los granos de uva, pisados y aplastados en el lagar, fluye el rico caldo rojizo que acabará fermentando y convirtiéndose en vino. De nuevo surge la idea central del símbolo: del acercamiento de muchos dispersos surge la unión en el amor y la fraternidad por la comunión en el cuerpo y en la sangre del Señor.

Voy a terminar esta reflexión con dos observaciones de carácter práctico. La primera es una consecuencia de la bipolaridad que forman el pan y el vi-

no. He asegurado, a este propósito, que el pan y el vino, comida y bebida, constituyen los dos elementos que, de manera conjunta, configuran el símbolo de la eucaristía. Un banquete donde se come y se bebe. Los teólogos saben muy bien que no habría eucaristía consagrando sólo una de las dos especies. Por eso en la Edad Media se llamó alguna vez a la consagración del cáliz *confirmatio consecrationis*. Es decir, la consagración de la eucaristía queda consolidada y plenificada al consagrar el vino. Sin ello la eucaristía quedaría incompleta. Y lo mismo cabría decir respecto a la comunión. Hay que comer y hay que beber. Hay que tomar el cuerpo del Señor y beber del cáliz. El sacerdote celebrante nunca omite ninguna de las dos formas de comunión. Siempre comulga bajo las dos especies. Lo asombroso es que, estando las cosas tan claras en el nivel de los principios teóricos, en la práctica se haya claudicado de manera tan escandalosa. Desde la Edad Media, la comunión bajo las dos especies ha quedado limitada en la Iglesia latina exclusivamente a los sacerdotes. Solo el sacerdote comulgaba del pan y del vino. Por motivos seguramente prácticos o, para decirlo de forma más descarnada, por vergonzosa e inexcusable pereza, la Iglesia fue abandonando la venerable costumbre de hacer participar a toda la asamblea del pan y del cáliz. Para acallar la conciencia se recurre a la llamada *teología de la concomitancia* y se recuerda a los fieles, para consolarles, que donde está el cuerpo del Señor por concomitancia debe estar también la sangre, porque un cuerpo vivo no puede darse sin la sangre. La razón es tan simplista que casi puede considerarse una *boutade* o, dicho de manera menos cursi, una verdad de perogrullo⁴⁸. En todo caso, el Concilio Vaticano II, en el artículo 55 de la Constitución litúrgica, da el primer paso

⁴⁶ *Doctrina de los Doce Apóstoles* 9, 4. Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 86.

⁴⁷ *Carta de Ignacio a los Romanos* 4, 1. Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos*, óp. cit., 477.

⁴⁸ He tratado recientemente este tema, con referencia al pensamiento de santo Tomás de Aquino, en este artículo: José Manuel Bernal, *La comunión bajo las dos especies en santo Tomás de Aquino*, óp. cit.

para abrir la puerta a una nueva forma de comportamiento facilitando a los fieles la comunión del pan y del cáliz. Sólo se trata de un primer paso, realizado no sin grandes miramientos, precauciones y reservas. La normativa que se producirá a este respecto será compleja y sumamente restrictiva. Pero la realidad de las cosas, interpretando con buen olfato el espíritu que dictó esta disposición del Concilio, ha ido en este terreno mucho más allá de lo previsto en la legislación. En la última edición de la *Ordenación General del Misal Romano* el papa Juan Pablo II, de forma sorprendente, abrió generosamente la mano ampliando notablemente las facultades para poder distribuir la comunión bajo las dos especies⁴⁹. En todo caso, lo habitual en la celebración eucarística debiera ser comulgar del pan y del cáliz; la comunión bajo una sola especie, en cambio, debiera ser lo inusual y extraño⁵⁰.

Esta reflexión no obedece a preocupaciones puritanas o ritualistas. Hay de por medio un planteamiento serio que afecta a lo nuclear de la eucaristía. El elemento simbólico en el que se asienta el sacramento del memorial del Señor es el banquete. Un banquete en el que se come y se bebe. Un banquete en el que el pan y el vino, en su dimensión más bipolar y complementaria, simbolizan, expresan y hacen presente, el cuerpo y la sangre del Señor; es decir, la totalidad de la vida y de la existencia sacrificada y entregada del Señor Jesús. Romper la dimensión bipolar del banquete o desestimarla por falta de sensibilidad, es atentar contra la fuerza simbólica y, por ende, sacramental de la eucaristía.

Después de esta observación referente a la comunión del cáliz tengo que hacer otra insistiendo en

⁴⁹ Cf. *Ordenación General del Misal Romano*, Coeditores Litúrgicos, Madrid 2005, n.º 85, 281-287.

⁵⁰ Este tema lo he tratado en este escrito: J. M. Bernal, «Del misal de San Pío V al misal de Pablo VI. La gran aventura del Vaticano II», en *El misal de Pablo VI. De «oír misa» a «celebrar la eucaristía»*, Edibesa, Madrid 1996, 99-103.

la conveniencia de que el pan sea pan y de que aparezca como tal. Para hacerlo voy a traer a colación unas palabras que encontramos en la nueva *Ordenación General del Misal Romano*— «La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento. Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ázimo y hecho de la forma tradicional, se haga de tal modo que el sacerdote, en la misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuirlas, al menos, a algunos fieles» (n.º 321). De estas palabras, un tanto comedidas pero, no obstante, claras, se deducen varias consecuencias: primero, que el pan eucarístico debe parecer alimento, algo que se come y no simplemente algo que se traga; es decir, pan. Segundo, debe poder ser partido en varios trozos; por tanto debe ser más consistente y de mayor volumen que las hostias que se utilizan habitualmente para consumo exclusivo del celebrante. Tercero, los fieles o, por lo menos, algunos, deben poder recibir la comunión de los fragmentos del pan partido y distribuido. Cuarto, las hostias pequeñas no se excluyen, pero se aconseja claramente el uso de los fragmentos, a no ser que circunstancias especiales aconsejen lo contrario. La *Ordenación* razona todo esto así: «El gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar sencillamente la misma eucaristía, manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos» (n.º 321).

Al final de esta última reflexión debo confesar con tristeza el escaso eco, el poco entusiasmo que han suscitado en la pastoral estas disposiciones de la *Ordenación*. Sólo han tenido una escasa acogida en algunas comunidades pequeñas. En la gran mayoría de las iglesias se siguen utilizando de forma exclusiva las formas clásicas, blancas, pequeñas y redonditas: una auténtica parodia de lo que es el pan; en muy pocas iglesias se ha devuelto a la fracción del pan el relieve que merece ni se ha recupe-

rado la importancia primordial de la comunión bajo las dos especies; siempre se encuentran razones prácticas, llamadas pastorales, que la desaconsejan. En resumidas cuentas, mientras los grupos de experimentación y las comunidades cristianas de base se queman las cejas buscando e intentando inventar símbolos modernos elocuentes y aleccionadores que sustituyan a los viejos símbolos rituales existentes en la liturgia, el gran símbolo emblemático elegido por Jesús, que es el banquete, de sólidas raíces bíblicas, culturales y populares, queda relegado a la penumbra, a la opacidad y a la irrelevancia: con una mesa que no es mesa, con unos escuetos corporales que no son manteles, con un pan (la hostia convencional) que no se presenta como pan, con un vino fabricado por frailes en bodegas de convento y sometido a rigurosos análisis químicos para que sea legítimo; con una vela muerta de risa sobre el altar, para cumplir con las normas, a falta de otros elementos decorativos y festivos; y, finalmente, con unos comensales (porque también ellos forman parte del signo sacramental del banquete) que ni comen (tragan), ni beben, ni ríen, ni cantan, ni hacen fiesta. En este punto, incluso en los grupos más evolucionados, cultivados y abiertos, la liturgia convencional del preconilio ha ganado la batalla y todas las esperanzas nacidas a raíz del Vaticano II de una eucaristía renovada han quedado frustradas.

30 LIBROS LITÚRGICOS PARA LA EUCARISTÍA

Antiguamente los libros litúrgicos estaban concebidos en función de los diferentes servicios o ministerios que se ejercían en la celebración. En este sentido existía un libro para quien presidía la celebración («Sacramentario»); otro para el lector («leccionario»); otro para los cantores («graduale», «antifonario»). Luego, ya en la edad media, se ideó el «misal plenario» en el que se recogían todas las piezas que integran la celebración, sin atender a los ministros sino teniendo en cuenta el desarrollo lineal de la celebra-

ción. En ese momento comenzaban a multiplicarse las misas privadas. Ahora hemos vuelto al antiguo sistema y hemos recuperado una distribución de libros en función de los ministros y de los servicios.

Misal Romano

En la edición original de este libro solo se contienen elementos eucológicos; es decir, las plegarias y oraciones que pronuncia el sacerdote a lo largo de la celebración eucarística.

Libro de la Sede

En la actualidad se atribuye una gran importancia a la distribución de espacios. La primera parte de la eucaristía polariza en torno a la sede. Desde ahí preside el sacerdote la liturgia de la palabra y concluye la celebración. En este sentido el libro de la sede es utilizado por el sacerdote mientras preside desde la sede. El misal se convierte así en libro del altar.

Oración de los fieles

Es una buena ayuda para la celebración eucarística. Ahí se encuentra una amplia serie de preces con las que se concluye la liturgia de la palabra.

Leccionario

En este libro se contienen las lecturas que deben proclamarse en la celebración. La edición de este libro, sumamente amplia, ha sido dividida en diferentes volúmenes, atendiendo a los diferentes ciclos festivos y a las celebraciones feriales, tanto en los tiempos fuertes como en el tiempo ordinario. Éste es, en realidad, el libro del ambón.

Cantoral litúrgico

Es un buen instrumento para garantizar el canto en las celebraciones. Este libro se debe completar con otras ediciones particulares que han venido haciéndose para el canto de entrada en los tiempos fuertes y, sobre todo, para facilitar el canto del salmo interleccional (Libro del salmista).

7. El sacramento de la reconciliación

Todos los sacramentos son de la comunidad. En efecto, todos ellos poseen una dimensión eclesial y comunitaria; y, en principio, todos se cele-

bran en un marco comunitario. Sin embargo, algunos de estos sacramentos están marcados por una referencia mucho más clara y específica a la comunidad. Me estoy refiriendo al sacramento de la reconciliación, por una parte, cuya significación implica una acogida reconciliadora del penitente y una reincorporación al seno de la comunión fraterna; por otra, me refiero al sacramento del orden por el que son instituidos los que van a asumir un servicio comunitario y, más en concreto, quienes van a ser constituidos responsables de la comunidad. Aquí me voy a referir sólo al sacramento de la penitencia pues del sacramento del orden ya hablamos al tratar el tema de los ministerios en el marco de la asamblea.

a. Un sacramento en crisis

Vamos a poner los pies sobre la tierra y vamos a partir, no de lo que dicen los libros o los documentos, sino de la realidad cruda y salvaje. Voy a referirme en este momento a la situación pastoral inmediatamente anterior al Vaticano II. Hablar de la dimensión comunitaria del sacramento de la penitencia, en ese contexto, era como hacer filigranas mentales en el aire. Hacía falta mucho atrevimiento para defender el carácter comunitario de la penitencia cuando, quien más quien menos, todos vivimos, antes del Concilio, la forma concreta de *administrar* (esa es la palabra justa en este contexto) la penitencia: el sacerdote escondido o parapetado detrás de un singular mueble de madera desde el que escucha y habla, a través de una rejilla casi siempre, a la feligresía que se le acerca; van pasando uno a uno y a cada cual le dedica unos minutos. Todo se desenvuelve en un clima de discreción y en el secreto más absoluto; en los rincones más oscuros de las iglesias, al abrigo de miradas indiscretas, en un ambiente siniestro en el que sólo se percibe el misterioso bisbiseo del confesor en coloquio con su penitente.

Es evidente que en esta forma de practicar la penitencia la implicación de la comunidad no

aparece por ningún sitio. Y no se diga que el sacerdote, por su carácter ministerial y por el tono oficial de su actuación, ejerce aquí una función representativa de la comunidad. Esta razón, que quizás pudiera ser utilizada para justificar comportamientos extraños en situaciones especiales, no deja de ser un subterfugio jurídico cuando se aplica a comportamientos habituales asumidos como práctica fija.

No sin razón, el Concilio, urgido por razones teológicas y pastorales serias, intentó abrir nuevos estilos de celebración a través de la reforma litúrgica del ritual. Después de un largo y penoso tira y afloja entre los peritos que elaboraban el ritual y los jerarcas de los altos dicasterios romanos apareció, por fin, el nuevo ritual de la penitencia con sus oportunas notas introductorias que en la jerga de los liturgistas se llaman *praenotanda*. El nuevo ritual, sensible a la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia, establece tres tipos de celebración: la primera, en la que, aún manteniendo la forma privada tradicional, se incorporan nuevas posibilidades a fin de conferir al acto más transparencia y sentido eclesial; y las otras dos formas que, con sus pequeñas variantes, poseen una indiscutible configuración comunitaria. Uno podía pensar que, aparecido el ritual, todo iba a cambiar. Pero no ha sido así. La orquestación jerárquica que se ha producido posteriormente, sobre todo a raíz de los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, ha tendido a relanzar la práctica pastoral de la confesión privada tradicional y a poner la proa, de una manera descarada, a las formas comunitarias de celebración instituidas en el nuevo ritual. El resultado pastoral está siendo lamentable. Ni se ha caminado, de una manera clara y limpia, hacia la implantación definitiva de las celebraciones comunitarias de la penitencia; ni se ha conseguido sostener la práctica privada. Por unos motivos o por otros, el hecho pastoral lamentable y triste es el abandono casi masivo de la penitencia cuya práctica, en estos

momentos, ha quedado reservada a grupos muy minoritarios de fieles⁵¹.

b. Recuperar la dimensión comunitaria

Sea cual sea la situación real, quienes creemos en la Iglesia y apostamos sin reserva por la significación imperiosa de la experiencia sacramental, debemos esforzarnos por recuperar la importancia del sacramento de la reconciliación. No se trata de un escrúpulo formalista o puritano por ver en peligro el aprecio y la práctica de uno de los siete. En realidad debiéramos recuperar la experiencia de la Iglesia antigua y sentir la necesidad de un sacramento que, ante la presencia del pecador excluido de la comunión fraterna, se le ofrezca, si está arrepentido, la posibilidad sacramental de un reencontro con el Señor que le perdona y le acoge con los brazos abiertos para sentarlo a su mesa y reunirlo con la comunidad de los hermanos.

Así surge en la Iglesia de los primeros siglos la necesidad de celebrar la penitencia. Quienes después del bautismo se sentían pecadores, por haber claudicado gravemente o por haber desistido de su empeño cristiano, tenían todavía una nueva posibilidad de reconciliación para incorporarse a la comunidad de los hermanos. A esta nueva posibilidad se la llamó *segundo bautismo* o *segunda tabla de salvación*. Esta nueva oportunidad sólo se daba una vez en la vida. Lo cual dio lugar a que buena

⁵¹ Sobre el tema de la penitencia puede verse: José Ramos-Rigdor, *El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Sígueme, Salamanca 1975; Cyrille Vogel, *El pecador y la penitencia en la iglesia antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968; Heinrich Karpp, *La Pénitence. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1970; J. M. Bernal, «Diagnóstico sobre la crisis de la penitencia. Información bibliográfica», *Phase 14* (1974) 117-135; B. D. Marliangeas, «Bulletin de Théologie Sacramentaire. Pénitence et réconciliation. Le nouveau rituel. Enjeux théologiques et pastoraux», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982) 441-461; Pierre Adnès, *La Penitencia*, BAC, Madrid 1981.

parte de los cristianos necesitados de la penitencia prolongaran su espera hasta llegar a una edad avanzada. De este modo, dicho en términos vulgares, se reservaban la única carta que tenían a su disposición. Esta práctica duró hasta el siglo VII.

Conocemos poco sobre la estructura de la celebración en la Iglesia de los primeros siglos. Sí es seguro, en cambio, el carácter comunitario y eclesial de las celebraciones penitenciales, mantenido hasta el siglo VII. Por otra parte, el signo sacramental utilizado, si damos crédito a los estudios de los expertos, bien pudo ser el gesto tradicional de la imposición de las manos. Como he indicado más arriba, la práctica de la penitencia no tenía entonces la frecuencia que ha tenido en nuestros tiempos. Pero lo que se perdía en frecuencia se ganaba en intensidad. La comunidad estaba presente y en realidad era ella la que, rodeando al presidente de la asamblea, acogía en su seno al pecador arrepentido. Teológicamente hay que decir que es Dios quien perdona, cierto; pero si tenemos en cuenta la dinámica de las mediaciones, hay que decir, además, que es Dios quien perdona a través y por medio de la comunidad eclesial. Dios perdona al pecador en la medida en que la comunidad perdona.

No quiero omitir, en este sentido, un precioso texto de Tertuliano en el que se percibe el papel fundamental y mediador de la comunidad de los hermanos en el proceso penitencial: «No puede alegrarse el cuerpo cuando un miembro sufre; es necesario que el cuerpo entero se compadezca y colabore para poner remedio. Allí donde hay dos hermanos reunidos, allí está la Iglesia; pero la Iglesia es Cristo. Por eso, cuando tú te postras a los pies de los hermanos, abrazas a Cristo, oras a Cristo; y, al mismo tiempo, cuando los hermanos derraman lágrimas sobre ti, es Cristo quien sufre, es Cristo quien ora al Padre. Lo que el Hijo pide, siempre se consigue con facilidad»⁵². Estas palabras reflejan una si-

⁵² *De poenitentia*, 10, 5-6. CSEL 76, 129-170.

tuación sumamente arcaica en la que la comunidad eclesial, identificada con Cristo, aparece acogiendo al pecador postrado a sus pies. El pecador, reconociendo en ellos al mismo Cristo, se abraza a los pies de los hermanos y derrama sobre ellos sus lágrimas, repitiendo así el mismo gesto de la Magdalena. La mediación eclesial aparece aquí con una fuerza extraordinaria y todos vemos a Jesús actuando y perdonando a través de la comunidad. Todos vemos a los hermanos abrazando y derramando lágrimas sobre el hermano pecador; pero, en realidad, es Cristo quien abraza, quien derrama lágrimas y quien perdona. Ahí estaría claramente dibujado el gesto sacramental de la penitencia. Más que una simple imposición de las manos sería un abrazo de acogida y de reconciliación ofrecido al hermano dolido de su pecado y arrepentido.

c. El horizonte del nuevo ritual

Solo voy a fijarme en los aspectos centrales en los que culmina la celebración de la penitencia. Ya he repetido varias veces que no estoy escribiendo un tratado sobre los sacramentos ni describiendo el desarrollo del ritual. Sólo estoy intentando diseñar la estructura básica de cada celebración sacramental.

Respecto a la primera forma de celebración, o *Rito para reconciliar a un solo penitente*, que mantiene el antiguo sistema de la confesión privada, poco se puede decir. Habría, sí, algún elemento que cabría rescatar. Por una parte, se ha intentado eliminar la ambientación siniestra que ha venido rodeando hasta ahora a los viejos confesionarios: habría que sustituirlos por un sencillo despacho iluminado y cómodo, en el que el penitente pueda dirigirse al confesor con normalidad, sin someterse al embarazoso artefacto de la rejilla. Se ha introducido además la lectura de un breve pasaje de la Sagrada Escritura, lo cual ha de dar al acto un clima religioso de seriedad y de respeto, además de contribuir a poner de relieve la vinculación de la pala-

bra y el sacramento. Finalmente, el sacerdote, después de haber oído al penitente y haberle propuesto las consideraciones oportunas, pronuncia la oración de absolución teniendo las manos extendidas sobre la cabeza del penitente y trazando al final la señal de la cruz. Así se desenvuelve esta primera forma de celebración.

Aún manteniendo las importantes reservas que he manifestado anteriormente respecto a esta primera forma, debo confesar que si los responsables de las iglesias y, en concreto, de la pastoral litúrgica, hubieran acometido con interés la reforma material del entorno de la penitencia y hubieran canalizado debidamente la práctica del sacramento, siguiendo el espíritu de la reforma conciliar, educando con interés a los fieles y facilitándoles una catequesis adecuada, los resultados hubieran sido seguramente mucho más alentadores y satisfactorios.

Pero, lamentablemente, no ha sido así. Solo una minoría, bien formada y mentalizada, por supuesto, ha intentado dar algunos pasos positivos en la línea de la renovación pastoral de la penitencia. Han sido los menos. Desde las altas jerarquías, en cambio, lo que se ha promovido ha sido el bloqueo de cualquier intento innovador, por una parte, y el mantenimiento obsesivo de las viejas prácticas, como si no hubiera habido un Concilio de por medio y una importante reforma litúrgica. No se ha declarado la guerra al Concilio, por supuesto. Faltaría más. Nada más lejos de mi pensamiento. Lo que muchos detectamos y denunciemos es que, aún habiéndose mantenido un respeto por la letra del Concilio, se ha acabado esquivando e incluso dando la espalda a los aires renovadores y al mismo espíritu que alentó las reformas. Esto ha pasado, sin duda, respecto al sacramento de la penitencia.

Retomemos ahora la segunda forma de celebración: *Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual*. Es quizás la forma de celebración que, a pesar de las reservas que uno pudiera tener al respecto, supondría un avance y

marcaría un claro camino de renovación. Esta forma combina con acierto la confesión privada con la celebración comunitaria del sacramento. Efectivamente: una liturgia de la palabra, debidamente organizada y animada con la participación de toda la comunidad, constituiría la primera parte de la celebración. Esta liturgia de la palabra, además de celebrar el mensaje reconciliador y lleno de misericordia del Padre, contribuye a crear el clima espiritual propicio para que los fieles que han decidido acudir a la penitencia se sientan arropados por el calor de los hermanos y sostenidos en su fe por la oración y el fervor de toda la asamblea. Todo culmina con la liturgia sacramental de la penitencia: después del examen de conciencia comunitario y las oraciones fervientes de toda la comunidad que terminan con el *Padrenuestro*, el sacerdote, después de haber oído la confesión individual de todos y cada uno de los penitentes y haberles señalado la penitencia a cumplir posteriormente, impone las manos a cada uno sobre la cabeza, invoca el perdón del Señor y les da individualmente la absolución. Todo termina con un canto comunitario de acción de gracias.

Para asegurar el éxito de esta forma de celebrar la penitencia sería conveniente organizar regularmente estas celebraciones de manera periódica o en conexión con los ciclos y fiestas más importantes del año litúrgico. Habría que ir educando a los fieles, con paciencia y sentido pastoral, haciéndoles ver el valor de esta nueva forma de celebrar el perdón e instándoles a participar con perseverancia y superando toda rutina. Un sentido equilibrado de la praxis sacramental y unos criterios teológicos claros hará ver a los fieles que la confesión de los pecados deberá ser sincera y humilde, pero no por ello obsesivamente pormenorizada. Por otra parte, la forma de celebración descrita aconseja una forma de confesión breve y sucinta.

Estoy seguro de que esta forma de celebrar el sacramento del perdón incrementaría y potencia-

ría la participación frecuente de los fieles y, además, les libraría, sobre todo a los jóvenes, de las fijaciones obsesivas y de los traumas psicológicos que en otros tiempos, desde el confesionario tradicional y por incompetencia de muchos confesores, atormentaron a muchas personas piadosas hasta rayar en lo patológico.

Los problemas se han multiplicado, sobre todo, respecto a la tercera forma de celebración: *Reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución general*. En realidad se trata de una liturgia comunitaria en todos sus extremos. Incluso la confesión o manifestación individual de los pecados al sacerdote queda sustituida por una fórmula de confesión genérica de los pecados pronunciada comunitariamente por toda la asamblea. El sacerdote implora el perdón del Señor y pronuncia una fórmula de absolución general sobre toda la asamblea.

Esta forma de celebración, aparentemente sencilla e inocua, iba acompañada de muchos condicionamientos y de no pocas reservas: sólo puede tener lugar en circunstancias muy especiales, señaladas en la normativa de manera escrupulosa y pormenorizada, y una vez obtenidos los permisos de rigor; no puede reiterarse dos veces seguidas y de forma consecutiva; quienes han participado en esta forma de celebración están obligados a confesarse en privado la vez siguiente y a manifestar al confesor los pecados graves incluidos en la confesión genérica.

En esta forma de celebrar la penitencia se ponen en juego elementos doctrinales importantes mantenidos celosamente por el magisterio y por la teología. Iba de por medio la necesidad de reinterpretar todo lo que el Concilio de Trento estableció sobre la integridad de la confesión en la Sesión XIV celebrada el día 25 de noviembre de 1551, tanto en el capítulo V de la exposición doctrinal como en el canon 7. Según el Concilio el penitente arrepentido debe manifestar íntegramente al confesor los pecados graves no confesados. La integridad de la confe-

sión se refiere tanto a la especie como al número. Deben ser confesados todos los pecados graves cometidos y las veces que se han cometido. Más todavía: como las circunstancias que rodean la realización del acto pecaminoso modifican con frecuencia la naturaleza y especie del mismo, de ahí la necesidad de incluir en la confesión la relación de circunstancias que rodearon al acto: cuándo, cómo, con quién, dónde, etc. El Concilio termina esta reflexión indicando la razón en que se apoya esta doctrina: es precisamente la condición de juez que ostenta el sacerdote lo que aconseja y determina que, para emitir un juicio justo y objetivo, tenga un conocimiento exhaustivo, con pelos y señales, de los actos enjuiciados. Para coronar definitivamente el planteamiento el Concilio asegura que la necesidad de la integridad de la confesión es de *iure divino*. Con lo que las cosas se complican más y de manera más grave.

Lo primero que debemos añadir a lo expuesto en este punto es que la confesión genérica de los pecados, adoptada por el ritual para el tercer modo de celebración, se ajusta difícilmente con la doctrina de Trento, sobre todo si ésta se interpreta de forma rigurosa y un tanto irracional. Por eso, cuando el ritual estaba todavía en fase de elaboración, la Congregación para la Doctrina de la Fe, al tener noticia del mismo, se apresuró a redactar un escrito para poner los puntos sobre las íes y salir al paso de posibles desviaciones doctrinales (42). El equipo de técnicos que elaboraban el texto del ritual no tuvo otra opción que la de recomponer todo el planteamiento inicial y la de incorporar al texto de los *Praenotanda* las normas dictadas por la mencionada Congregación.

Yo estoy convencido de que este ritual de la penitencia nació con mal pie. Los orígenes fueron torcidos y marcaron de forma torcida el futuro desarrollo de los acontecimientos. Sobre todo la tercera forma de celebración, por ser la más arriesgada, ha sido la más perseguida, la más amenazada y la más

castigada. Su uso ha estado marcado casi siempre por la indisciplina, por la clandestinidad, por la desconfianza y por la desaprobación de la jerarquía.

No obstante hay que reconocer que de aquí han surgido agudas discusiones y que todavía quedan en pie importantes interrogantes: ¿Cómo debe entenderse la calificación de *iure divino* atribuida a esta doctrina? ¿Es viable y razonable, en la práctica, la observancia de la integridad de la confesión? ¿Es exigible hoy día la relación de las circunstancias? ¿Está el penitente en condiciones reales de determinar si sus pecados son graves o leves? ¿Es sostenible, desde la simbología sacramental, la interpretación del sacramento de la penitencia como un acto judicial en el que el sacerdote es el juez y el penitente el reo?

Voy a terminar rompiendo una lanza a favor de una reinterpretación simbólica del sacramento de la reconciliación. A mi juicio, se debe excluir, por no tener base bíblica importante ni apoyos seguros en la tradición de la Iglesia, la interpretación de la penitencia como si ésta fuera un tribunal desde el que se hace justicia y se dictan decretos. Habría que tomar como referente la parábola del hijo pródigo. El comportamiento de los personajes que integran el desarrollo de la parábola señala con una fuerza extraordinaria y con una plasticidad indiscutible el papel de cada uno de los protagonistas que actúan en la celebración de la reconciliación: el comportamiento del pecador, que se aleja de la casa del Padre y se desvincula de la familia, esto es, de la comunidad de los hermanos. El alejamiento y la ruptura serían las claves de interpretación. Luego hay que destacar la actitud del Padre, abierto siempre a la espera y al perdón. Cuando se acerca el pródigo, el Padre lo acoge con los brazos abiertos. Éste es el gesto clave y la base para toda la interpretación: el abrazo de acogida y de reconciliación. A la acogida sigue inmediatamente la fiesta que culmina en el banquete. A mi juicio, cabría aquí la posibilidad de interpretar la dinámica de la penitencia como un

31 CELEBRACIÓN DE LA PENITENCIA

El *esquema A* mantiene prácticamente la forma tradicional de celebrar el sacramento de la penitencia. Lamentablemente los nuevos elementos que han sido incorporados al ritual y la nueva forma de adecuar el espacio celebrativo apenas si se han llevado a la práctica.

El *esquema B* es un intento por recuperar la dimensión comunitaria y eclesial del sacramento. Ha resultado una solución intermedia, aunque poco aprovechada.

El *esquema C* podría responder a las expectativas de renovación que se habían creado antes del Concilio. Sin embargo, una visión muy rígida de las exigencias de la ortodoxia ha mermado la posibilidad de llevar a la práctica esta forma de celebración y ha roto cualquier atisbo de esperanza.

Esquema A	Esquema B	Esquema C
<i>Acogida del penitente</i>	<i>Rito de entrada</i>	<i>Rito de entrada</i>
<i>Palabra de Dios</i>	<i>Palabra de Dios</i>	<i>Palabra de Dios</i>
	Lecturas	Lecturas
	Homilía	Homilía
	Examen de conciencia	Examen de conciencia
	<i>Rito de reconciliación</i>	<i>Rito de reconciliación</i>
Confesión de los pecados	Confesión general	Confesión general
Oración del penitente	Preces	Preces
Imposición de manos	Oración dominical	Oración dominical
Absolución	Confesión individual	Absolución general
Acción de gracias	Absolución individual	Acción de gracias
	Acción de gracias	
	Oración final	
<i>Despedida</i>	<i>Bendición y despedida</i>	<i>Bendición y despedida</i>

abrazo de perdón y de reconciliación por el que el penitente, dolido y arrepentido de su culpa, sería admitido solemnemente al festín de la eucaristía. En este caso quedaría patente la fuerza reconciliadora de la eucaristía y tendrían mucho más impacto las palabras del relato cuando se refieren a la sangre derramada para la remisión de los pecados.

Si todo esto es así, habría que eliminar la expresión *absolución*, o *fórmula de absolución*, para referirnos mejor a la *oración de reconciliación*, expresada plásticamente con la imposición de las manos o, mejor aún, con el abrazo fraterno de acogida y reconciliación.

8. Sacramentos para el hombre

Desde algunas instancias teológicas aún se sigue enseñando que los sacramentos son una especie de andaderas o apoyaturas que acompañan al hombre a lo largo de su vida: desde que nace, con el bautismo, hasta que enferma y muere, con la que algunos todavía siguen llamando *extrema unción*. Esta interpretación biológica de los sacramentos ha sido descartada en este libro por motivos obvios. La iniciación cristiana, por ejemplo, no tiene por qué coincidir ni con el nacimiento del niño ni con la infancia. La unción de los enfermos sí que coincide, si no necesariamente con la muerte, sí al

menos con una situación de enfermedad grave. Es un sacramento, pues, que tiene al hombre como punto de referencia en una situación biológica determinada. Lo mismo ocurre con el matrimonio. Afecta a la pareja cristiana, no en un momento biológico especial, sino cuando inician una situación social nueva, al contraer matrimonio y poner en marcha un proyecto de familia.

Tenemos aquí pues dos sacramentos, matrimonio y unción de los enfermos, que acompañan al cristiano en dos momentos peculiares de su vida: cuando se unen en matrimonio y cuando enferman gravemente. Son dos sacramentos que afectan al cristiano por motivos sociobiológicos y que acontecen en un momento determinado de su vida. Tienen, por tanto, estos sacramentos una entidad y una razón de ser que los distingue y distancia notablemente de los otros.

a. Diagnóstico sobre las bodas eclesísticas

Dada la importancia de los aspectos teológicos, canónicos y morales que rodean al acontecimiento del matrimonio, quizás sea el tema de la celebración litúrgica uno de los que menos interesa. Sin embargo, en el marco temático de este libro y en el amplio abanico de intereses, eso es precisamente lo que abordamos: la estructura y el tono que se debe conferir a la celebración.

De todos modos, voy a comenzar haciendo una pequeña radiografía y un diagnóstico sobre el perfil que ofrece la celebración de las bodas en nuestras iglesias. En el momento de emitir un juicio de valor sobre estas celebraciones todo depende, en efecto, de la óptica que se utiliza o del ángulo visual desde el que se contempla el acontecimiento. A mi modo de ver, desde un punto de vista pastoral y teológico, es éste el tipo de celebración que plantea mayores problemas a la Iglesia. Comencemos tomando en consideración el tipo de asamblea que se concentra en estas ocasiones. No son

precisamente los motivos de fe o religiosos los que justifican la asistencia a estas celebraciones, sino la relación social, de parentesco o de amistad que se tiene con los novios o con su familia. Lo más habitual suele ser la estampa de una asamblea –por llamarla de algún modo– que no sintoniza, o escasamente, ni con lo que dice el sacerdote, ni con lo que leen los lectores o monitores, ni con lo que se canta, ni con lo que se reza, ni con todo lo que se realiza sobre el presbiterio. La mayor parte de los asistentes, muchos de ellos alejados de la fe o de la práctica religiosa, se encuentra en la Iglesia como en corral ajeno (*sit venia verbo!*) y ni entienden, ni muestran interés alguno por lo que allí acontece. Se limitan a estar respetuosamente y, sobre todo si son señoras, a observar el atuendo, el tocado y los sombreros de las señoras de al lado. El espectáculo es penoso y, al mismo tiempo, de difícil solución. Sólo decisiones drásticas e inflexibles, que no son siempre las más aconsejables y oportunas, podrían quizás dar algún resultado positivo y acabar con la escandalosa situación.

b. La estructura celebrativa del matrimonio

De todos modos, sin dejar de ser conscientes de la situación real, quizás podamos mirar aquí hacia horizontes más abiertos y positivos. Quizás podamos diseñar, aunque sea brevemente, los importantes elementos simbólicos y los gestos elocuentes y expresivos que se desarrollan en el marco de la boda cristiana. Aún sin tener unos principios de fe suficientes y una formación religiosa satisfactoria, quizás la simple sensibilidad religiosa de los novios, enmarcada en el ambiente emotivo y espiritual que impregna sin duda el acto, quizás les pueda predisponer positivamente a llenar de sentido gestos tan elementales como el de las manos entrelazadas, o el de la entrega mutua de los anillos y de las arras; o quizás incluso les predisponga también a dejarse impactar por el contenido de las lecturas y de las oraciones; o por el gesto y las palabras de la entrega

del mutuo consentimiento; o por otros elementos simbólicos y gestuales de entre los muchos que completan la celebración.

Aquí entraría sin duda el interés y la sensibilidad de los pastores y responsables de la celebración. Son ellos quienes deben preparar a los novios y hacerles ver el sentido y la estructura dinámica de la celebración, el contenido espiritual de determinados símbolos o elementos gestuales, etc.

En ese sentido quizás sea oportuno hacer notar aquí que, en general, las bodas se celebran dentro de la misa. De esta forma la celebración sacramental del matrimonio, como es habitual en estos casos, se introduce al final de la liturgia de la palabra y antes del ofertorio. Hay elementos comunes, como los que corresponden a la liturgia de la palabra, que suelen seleccionarse en función de la celebración matrimonial. El tema matrimonial, que constituye el motivo que convoca a la asamblea, asume así el papel central y aparece tanto en la lecturas como en los textos de oración y en los cantos; es el punto de referencia permanente y el que crea el clima afectivo y espiritual de todo el acto.

De entre los elementos gestuales sólo voy a referirme al momento en que los novios, entrelazadas sus manos, pronuncian solemnemente ante Dios y ante la asamblea, presidida por el sacerdote, las palabras en las que se resume su compromiso matrimonial. La bendición del sacerdote, que sigue inmediatamente, hay que entenderla en la línea y en el sentido de la gran bendición nupcial que pronuncia el mismo celebrante después del *Padre nuestro* y antes de la comunión. Es una oración, de corte muy clásico y perteneciente al conjunto de piezas más arcaicas de nuestro misal (43). Dirigida antiguamente sólo a la esposa, a raíz de la reforma litúrgica conciliar quedó modificada y, como es lógico, actualmente se dirige al esposo y a la esposa. Hay que hacer participar activamente a los novios en el banquete eucarístico presentando en el ofertorio los dones de pan y de vino u otro tipo de

ofrendas; resaltando su presencia junto al altar durante la celebración del banquete; recibiendo la eucaristía bajo las dos especies, etc. Todo eso, junto con otro tipo de intervenciones que el talante creativo de los pastores habrá de sugerir seguramente, contribuirá, sin duda, a centrar sacramentalmente la celebración de la boda, a darle un sentido cristiano más hondo y a subrayar la importancia del acto en el ánimo de los asistentes.

c. La unción de los enfermos

Cuando yo era pequeño a este sacramento lo llamaban el de la *extrema unción*. En la práctica era el sacramento de los moribundos. Era un sacramento temido por los fieles y sembraba de pánico a la feligresía en las poblaciones pequeñas. Alguien, intentando definir este sacramento, afirmó con una cierta socarronería campesina: «Se trata de ese sacramento que es mucho peor que el viático». Bromas aparte, lo cierto es que el Concilio puso orden en este sacramento y marcó de nuevo sus señas de identidad definiéndolo como el sacramento de los enfermos. Un sacramento de talante doméstico y familiar, dirigido a personas enfermas, no a moribundos; un sacramento capaz de estimular el ánimo del enfermo, abriéndolo a la esperanza y capacitándolo para acoger su situación de enfermedad con el corazón sereno y lleno de confianza. No es, por supuesto, un remedio mágico contra la enfermedad. Menos aún un pasaporte para el otro mundo. Pero sí que conlleva una gracia espiritual que ayuda al enfermo, como he dicho, a encajar su enfermedad, a sobrellevarla con altura de miras y a entender su situación de enfermo dentro de la perspectiva de la fe⁵³.

⁵³ Para entender adecuadamente este sacramento puede verse: Joan Llopis, «Unción de enfermos», en Casiano Floristán (dir.), *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1520-1527; M. Nicolau, *La unción de los enfermos*, BAC, Madrid 1975; Claude Ortemann, *El sacramento de los enfermos*, BAC, Madrid 1973; B. Poschmann, *La Pénitence et l'Onction des malades*, Cerf, París 1966.

32 UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Ritos iniciales

Saludos cordiales
Aspersión del enfermo y de la casa
Monición u oración
Acto penitencial

Liturgia de la palabra

Lectura
Oración litánica
Imposición de las manos

Liturgia del sacramento

Bendición del óleo (facultativo)
Unción con el óleo
Oración

Despedida

Oración dominical
Bendición

La celebración es muy sencilla y entrañable. Es un estupendo modelo de celebración familiar que debiera servir de modelo para otras experiencias celebrativas. Dista mucho, por supuesto, del viejo estilo preconiliar cuando este sacramento era administrado casi siempre a moribundos en situación terminal y casi siempre en medio de un ambiente de tensión y dramatismo. El cura aparecía en la casa, no como el pastor solícito que se interesa por la salud de sus hermanos sino como un personaje siniestro y portador de malos augurios, cuya actuación, compuesta de ritos extraños y envuelta en latines ininteligibles, sugería más la imagen de un ritual mágico que el de una reunión de oración animada por la fe y por la esperanza.

El ritual actual de la unción hay que situarlo y entenderlo en el marco de la pastoral de enfermos, mucho más amplio y complejo. La celebración de la unción puede significar un hito importante en el desarrollo de esa actividad pastoral que, en todo

caso, deberá estar marcada por un claro talante de humanidad, sensibilidad y cercanía. El sacerdote debe aparecer como un pastor y, más aún, como un amigo. Nunca como un profesional que se acerca para representar una función.

Como en las otras celebraciones sacramentales también aquí se prevé una celebración de la palabra breve y sencilla, adaptada al lugar y a las circunstancias. Termina con una breve oración litánica que, en determinados casos, puede implicar un alto clima de emoción interior, de consuelo para la familia y de alivio espiritual para el enfermo. La unción sacramental puede ir precedida de la bendición del óleo o aceite. A continuación se procede a la unción en la frente y en las manos del enfermo. Este gesto va acompañado de una oración de súplica. Para no adular el sentido de estos ritos y evitar que aparezcan más como rituales mágicos que como expresiones de fe, es preciso que el sacerdote ejecute las unciones con la máxima dignidad y que, junto con su oración y sus palabras, se logre crear un especial clima de piedad y de profunda religiosidad.

Todos saben que el apoyo bíblico de este sacramento se encuentra en la carta de Santiago (5,13-16) cuando advierte: «¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, y que recen sobre él, después de ungirlo con óleo, en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor lo curará, y si ha cometido pecado, lo perdonará». Por tanto, son la oración y la unción con óleo los elementos fundamentales de este sacramento.

Yo sería partidario de que el óleo se bendijera dentro de la celebración, utilizando elementos caseros, cercanos y entrañables, como el aceite y el recipiente para contenerlo. Habría que evitar a toda costa la imagen nefasta del cura abriendo ese pequeño recipiente, de plata, sí, pero ridículamente diminuto, insignificante y casi siempre sucio, conteniendo un algodón impregnado de aceite con olor

a rancio. Por otra parte, la oración de bendición, rica en contenido teológico y pastoral, ofrecería al sacerdote sugerencias concretas para una catequesis directa sumamente enriquecedora. Con buen criterio en el nuevo ritual las unciones se han reducido a la frente y a las manos, simplificando así la sarta de unciones que estaban previstas en el viejo ritual.

Hay otras celebraciones que, sin ser consideradas sacramentos en el sentido propio y específico

de la palabra, sí que aparecen vinculadas a la situación de enfermedad del creyente y a sus últimos momentos. Me refiero a la celebración del viático, a la recomendación del alma e, incluso, al ritual de los funerales y sepelio. Todo ello constituye un conjunto sacramental importante, claramente vinculado al desarrollo biológico y humano del creyente. Una exposición abundante y pormenorizada de estos temas debiera tomar en consideración todo este conjunto.

Liturgia de las horas

1. ¿Un éxito pastoral?

Durante estos últimos años se ha despertado un gran interés por todo lo concerniente a la liturgia de las horas. Así lo demuestra la extraordinaria afluencia de participantes a Jornadas, cursillos y sesiones de estudio en torno a este tema. Las revistas especializadas, dedicadas a la amplia temática que suscita la celebración de las horas, han visto crecer progresivamente el número de suscriptores. Algunas experiencias de celebración, organizadas en algunas ciudades de la península, han logrado un alto porcentaje de acogida y de participación. La publicación de algunos libros de música para la celebración de la liturgia de las horas ha constituido sorprendentemente un verdadero éxito editorial. Todos estos datos –que podrían ser perfectamente justificados con cifras concretas– no dejan de provocar una alentadora extrañeza si se tiene presente el clima de apatía litúrgica que venimos padeciendo durante estos últimos años.

Las razones que pueden explicar este fenómeno son múltiples y de signo distinto: por una parte, un interés creciente por la oración y por una vida interior más consciente y personalizada; por otra, una mejor comprensión de la importancia de la oración común en la vida de las comunidades. A esto habría que añadir la convicción, muy generalizada, de que la reforma de la liturgia de las horas ha respondido adecuadamente a los sinceros de-

seos y expectativas de numerosas comunidades y grupos sacerdotales

Pero, en la práctica, la celebración de las horas deja mucho que desear todavía. No se tiene una idea clara de lo que es el oficio divino, de su razón de ser, de su estructura y de sus exigencias concretas. Por eso precisamente tampoco se sabe cómo celebrarlo. De ahí mi convencimiento personal de que sólo desde una clara comprensión de la identidad de la liturgia de las horas será posible garantizar una celebración adecuada y satisfactoria. Hay que superar la imagen del viejo «breviario» para poder entender lo que representa y exige celebrar la liturgia de las horas¹.

¹ Para una comprensión del tema véase: AA.VV., *El Oficio Divino y su celebración en las comunidades religiosas* (Renov. Liturg. 2), PPC, Madrid 1969. AA.VV., «La liturgie des heures: le renouveau de l'office divin», *La Maison-Dieu* 105, 1971 (número monográfico); AA.VV., «Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e studi», *Quaderni di Rivista Liturgica* 14, LDC, Turín-Leumann 1972; AA.VV., «La prière commune aujourd'hui», *La Maison-Dieu* 116, 1973 (número monográfico); AA.VV., «Richesses de la prière des heures», *La Maison-Dieu* 143, 1980 (número monográfico); J. M. Bernal, «Meditación teológica sobre la liturgia de las horas», *Teología Espiritual* 18 (1973) 389-399; «Himnos y confesión de fe. Apuntes para una teología del oficio divino», *Teología Espiritual* 21 (1977) 363-372; «La celebración de la Liturgia de las Horas. Su pedagogía», *Phase* 22 (1982) 283-304; M. Cassien y B. Botte, *La Prière des Heures*, Cerf, París 1963 (en colaboración); P. Salmon, *L'Office Divin au Moyen Âge*, Cerf, París 1967. Para completar esta bibliografía habría que hacer mención de la revista especializada *Oración de las Horas*, publicada mensualmente por el Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona, y que ahora se denomina *Liturgia y Espiritualidad*.

2. ¿Una oración piadosa o una celebración?

El tema de la liturgia de las horas suele abordarse habitualmente desde la perspectiva de la oración. El planteamiento es correcto, pero insuficiente. La liturgia de las horas –es ciertamente una oración, prolongación de la de Cristo. Pero no es sólo eso. Es además una celebración. Esto comporta toda una serie de connotaciones y exigencias que escapan al concepto, puro y simple, de oración. De ahí la necesidad de tener en cuenta la naturaleza de la celebración, sus elementos y sus exigencias. Sólo entonces será posible determinar en qué condiciones la liturgia de las horas es una auténtica celebración.

La realidad pastoral se muestra muy distinta del planteamiento teórico que acabo de esbozar. Las comunidades cristianas, que han hallado un camino adecuado para celebrar los sacramentos, no acaban de dar respuesta satisfactoria a las exigencias que comporta la celebración de las horas. La razón es clara. Los sacramentos, en su mayoría, comportan en su misma estructura, un conjunto de gestos y palabras que dan entidad y contenido al mismo sacramento. La liturgia de las horas, en cambio, apenas si conlleva elementos gestuales. Casi todo se reduce al elemento verbal. De ahí la permanente tentación y el riesgo, casi insuperable, de caer en una forma de verbalismo. En este sentido es frecuente asistir a celebraciones del oficio –por llamarlas de alguna manera– cuya realización se reduce a una mera yuxtaposición de textos que van sucediéndose ininterrumpidamente desde el principio hasta el final. Desde luego esto no es «celebrar» la liturgia de las horas.

Por otra parte, si la celebración se realiza a nivel individual, el problema se agrava. Entonces hasta las mismas palabras pierden su propia entidad y se desvanecen. Es justo que, en esos casos, la jerga clerical, al referirse al rezo del oficio, lo haga en tér-

minos como éstos: «decir el oficio», «leer el oficio» o «echar el oficio». Máxime si éste es asumido, no como una necesidad, sino como una carga de tipo legal o como una norma disciplinar, impuesta desde fuera, que poco o nada tiene que ver con la vida real del sacerdote. En estos casos el rezo del oficio se reduce a una pura formalidad. Con ello, la realidad del oficio queda adulterada y su significación espiritual completamente diluida.

Vistas así las cosas, y sin querer pecar de pesimista, se impone un esfuerzo serio por recuperar la dimensión celebrativa de la liturgia de las horas. Con razón se habla de «liturgia» y no de «rezo».

3. Recuperar el carácter celebrativo del oficio divino

Para recuperar esta dimensión celebrativa es necesario tener presentes estos aspectos:

La celebración de las horas es una acción, aún cuando esta acción no aparezca con tanta claridad ni con tanto relieve y expresividad simbólica como en el baño bautismal o en el banquete eucarístico. Esto no obstante, en la celebración de la liturgia de las horas hay gestos, movimientos, posturas del cuerpo y desplazamientos procesionales de la asamblea que convendría respetar. En este sentido es muy importante que el lector se desplace y se acerque al ambón para proclamar la palabra de Dios; que quien preside la celebración o dirige los cantos ocupe el lugar de relieve que le corresponde; que se respeten ciertas actitudes o gestos de la asamblea. Quizás sea éste el momento de reconocer que, en el intento de depuración y simplificación, hemos ido demasiado lejos, y hemos desprovisto nuestras celebraciones de una serie de elementos gestuales que le conferían un colorido especial y una emoción espiritual indiscutible. Uno tiene la impresión de que, al podar tanto el árbol, hemos impedido el desarrollo de una vitalidad nueva y frondosa.

Hay que respetar la diversidad de funciones o servicios en el interior de la asamblea y la diversidad de ministros. La celebración de la liturgia de las horas es como una sinfonía en la cual cada instrumento interviene a su tiempo, o como un cuerpo en la cual cada miembro ejerce una función propia y peculiar. No tiene sentido el que uno mismo asuma todas las funciones. Lamentablemente, en cambio, es esta una tentación a la que fácilmente se sucumbe, víctimas quizás de una costumbre secular que se remonta a los orígenes de la «misa privada» y del «breviario». En la celebración de las horas hay que respetar esta variedad de funciones. Uno es el que preside, otro quien dirige el canto, o anuncia la palabra de Dios, o coordina la marcha de la celebración. Cada uno realiza el servicio que le incumbe. En este sentido la antigua distribución de los libros litúrgicos era muy elocuente; éstos eran concebidos y organizados, no en función de la celebración, sino en función de los ministros que intervienen en la misma: el sacramentario o colectorario para quien preside; el antifonario para los cantores; el leccionario para los lectores, etc. Las nuevas ediciones de libros litúrgicos, al menos los de la misa, vuelven a seguir, en la distribución de los libros, el antiguo criterio que acabo de indicar.

Finalmente, hay que respetar la fisonomía peculiar de los elementos que integran la celebración: salmos, himnos, lecturas, preces, etc. Indudablemente cada uno de estos elementos posee su peculiar fisonomía y ha de ser interpretado o realizado en atención a sus exigencias propias. Por eso, una lectura debe ser siempre proclamada por un lector desde el ambón, que es el lugar propio desde donde debe proclamarse la palabra de Dios; el himno, en cambio, debe ser siempre cantado por toda la asamblea. El himno no es ni una oración ni una lectura; es un canto; y sólo cobra sentido cuando se canta. El canto de los salmos, en cambio, exige otra actitud espiritual y otro estilo de canto, quizás más reposado, más contemplativo. Las melodías para la salmodia deben ser elementales y sencillas. Por otra

parte, cada salmo posee su propio clima espiritual, su propio aliento: hay salmos de alegría, de aclamación, de alabanza jubilosa. Hay otros salmos, sin embargo, de angustia y de tristeza, de esperanza confiada; o, simplemente, salmos narrativos en los que se evocan las maravillosas intervenciones de Dios en la historia. Todas estas variantes exigen, no sólo melodías distintas, sino también modos diversos de realización: hay salmos proclamados por un salmista, salmos alternados entre un salmista y la asamblea, o salmos cantados a dos coros por la asamblea. Finalmente, las preces y la colecta deben ser dirigidas por aquél que preside. En algunos casos la respuesta a las preces o determinadas aclamaciones pueden ser cantadas por la asamblea.

Todo este conjunto de elementos deben ser hábilmente combinados por el coordinador o responsable de la celebración, incorporando los oportunos momentos de silencio. Es muy importante, en todo caso, el ritmo que se marca a la celebración y el equilibrio de los elementos que la integran. Todo ello deberá realizarse de acuerdo con el nivel de solemnización que se desea y teniendo muy presentes las posibilidades reales de la asamblea. En última instancia, habrá que combinar las exigencias de la normativa litúrgica vigente con un sereno criterio de creatividad y de adaptación.

4. Oración de Cristo y oración de la Iglesia

Decir que la liturgia de las horas es una celebración no es suficiente. Hay que decir que se trata de una celebración cuyo sujeto activo es la Iglesia. Es cierto que el concepto de celebración deja entender que se trata de una acción comunitaria. Lo que ahora intentamos precisar es que la comunidad que celebra es la Iglesia, esto es, la comunidad de bautizados instituida por Jesús, a través de la cual éste prolonga su presencia en el mundo y en la historia.

A través de la encarnación, precisamente, la alabanza que el Verbo tributa al Padre desde la eternidad ha tomado una configuración humana e histórica. Por la encarnación del Verbo la alabanza eterna se ha revestido de humanidad, brota de labios humanos y con melodía humana, como una explosión jubilosa del corazón del hombre.

Pero este canto de alabanza no quedó ahogado en el sepulcro. La Iglesia continúa la oración jubilosa de Cristo. Podemos asegurar incluso que la encarnación de la alabanza incesante de Cristo –de la «laus perennis»– se prolonga en la Iglesia. Es esta una convicción profunda, fuertemente arraigada en la conciencia de la Iglesia: la Iglesia prolonga la presencia de Cristo orante.

La acción de Cristo se prolonga en la Iglesia. Para explicar esta afirmación la teología moderna ha reconocido en la Iglesia una función sacramental que prolonga la misma sacramentalidad de Cristo. Por una parte, los teólogos modernos –corroborados en esto por el mismo Concilio Vaticano II– aseguran que Cristo es el gran sacramento de salvación, el sacramento fontal. Quieren decir con ello que la noción de sacramento debe atribuirse, de modo radical y eminente a Cristo. Cristo no es un sacramento más. Cristo es el sacramento original, el primero, el sacramento por antonomasia. Y los demás sacramentos lo son en la medida en que conectan con Cristo y remiten a él.

Se asegura que Cristo es sacramento porque en él y a través de él se hace presente en el mundo la acción salvadora de Dios. A través de la humanidad de Cristo, Dios ha entrado en comunión con el hombre. A través de esa misma humanidad el hombre ha encontrado una posibilidad de acceso a Dios. En Cristo ha tenido lugar, en fin, el maravilloso encuentro del hombre con Dios. A través de la visibilidad histórica de la humanidad de Cristo el hombre ha descubierto la cercanía de Dios; y Dios ha establecido con el hombre unos vínculos de comunión y de alianza.

Pero, al desaparecer el hombre Jesús de nuestro entorno histórico, es la Iglesia la que prolonga en el mundo y en la historia la sacramentalidad de Cristo. Por eso precisamente dice san Pablo que la Iglesia es el «cuerpo de Cristo». Es decir, la humanidad sacramental de Cristo, como acceso del hombre a Dios, se prolonga en la Iglesia. Por ese motivo también a la Iglesia se la llama sacramento de salvación. Y, por eso mismo, el encuentro del hombre con Dios se realiza hoy en la Iglesia y por la Iglesia. Dicho con otras palabras, la mediación sacramental de Cristo se prolonga hoy en la comunidad eclesial.

Con razón, pues, decimos que la oración de Cristo se prolonga en la Iglesia. De ahí también el convencimiento de que nuestra oración y nuestra alabanza es la misma oración y la misma alabanza de Cristo.

La oración del Esposo, oración de la Iglesia. La literatura bíblica utiliza con frecuencia la imagen del amor nupcial para expresar el amor y la vinculación estrecha que existe entre Cristo –el Esposo– y la Iglesia –su Esposa–, o entre Dios y su pueblo. Por eso los pecados del pueblo se interpretan como gestos de infidelidad de una esposa que se prostituye, entregándose a falsos dioses. Esta imagen es recogida por la Constitución de Liturgia cuando dice: «Realmente, en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amantísima Esposa la Iglesia, que invoca a su Señor y, por Él, tributa culto al Padre» (n.º 7).

Efectivamente, la oración de la Esposa no es distinta de la del Esposo. Un vínculo profundo de amor y de mutua entrega caracteriza las relaciones entre Cristo y su Iglesia. Pero es precisamente en el momento de la oración, en cuanto comunicación íntima con el Padre, cuando aparece de forma más intensa esa unidad profunda que vincula a Cristo con la Iglesia.

La celebración de las horas es una acción de la totalidad del cuerpo de Cristo, cabeza y miembros.

En este sentido hay que reconocer que la estrecha vinculación que existe entre Cristo y su Iglesia se refleja con mayor énfasis todavía en la imagen paulina del cuerpo. Cristo es la cabeza y la Iglesia es el cuerpo. Una intensa corriente de vida se difunde de la cabeza a los miembros. Por otra parte, donde está el cuerpo vivo de Cristo, allí está él como cabeza, es decir, como principio vitalizador.

Así entendemos las palabras de la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (OGLH) en su n.º 7: «Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su cuerpo». Si esto es así, es lógico pensar que la oración de Cristo-cabeza no es distinta de la oración de los miembros, de la oración y de la alabanza de la Iglesia.

Así también lo entendió san Agustín cuando en un texto, de impresionante profundidad teológica, citado en el número 7 de la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, nos dice: «Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro. Reconozcamos pues en él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros» (*Enarrationes in psalmos 85,1*). Este testimonio de san Agustín contempla la presencia de Jesús desde perspectivas distintas: como sacerdote-mediador, como cabeza de la Iglesia y como Dios y Señor nuestro. En cuanto sacerdote-mediador Cristo intercede por nosotros ante el Padre y ejerce una función mediadora. En cuanto Dios y Señor nuestro, es objeto de nuestra alabanza y de nuestras oraciones. En cuanto cabeza de la Iglesia, forma con esta una unidad profunda, de tal manera que su oración y su alabanza no se distinguen de la oración y de la alabanza de la Iglesia.

Todo esto nos lleva a entender la Iglesia primordialmente como asamblea de oración. La celebración de las horas no hay que interpretarla como

una imposición disciplinar, urgida desde fuera, en virtud de unas leyes. El texto de la OGLH 9 lo expresa de manera muy clara: «El ejemplo y el mandato de Cristo y de los apóstoles de orar siempre e insistentemente, no han de entenderse como simple norma legal, ya que pertenece a la esencia íntima de la Iglesia, la cual, al ser una comunidad, debe manifestar su propia naturaleza comunitaria incluso cuando ora». Hay aquí una afirmación que considero de gran importancia. Al referirse a la oración dice el texto «que pertenece a la esencia íntima de la Iglesia». Es decir, la práctica de la oración, la celebración comunitaria de la alabanza, están en la misma entraña, en el mismo ser de la Iglesia. No es posible concebirla sin una dedicación especial a la oración. Más aún, nunca es la Iglesia tan específicamente Iglesia como cuando los fieles, convocados en el nombre del Señor y unidos en un mismo Espíritu, alaban al Padre y glorifican su nombre. Es entonces cuando a la comunidad cristiana puede aplicársele plenamente el nombre de *ekklesia*.

La oración de la Iglesia es la liturgia de las horas. De lo dicho hasta aquí se desprende que la oración de Cristo se prolonga en la oración de la Iglesia. Por otra parte, he intentado dejar bien claro que la oración de la Iglesia es eminentemente cristológica. Dando ahora un paso más, me parece importante subrayar que la oración de la Iglesia, la que ella asume como algo propio, es la oración de las horas, esto es, la celebración comunitaria y cotidiana de la alabanza divina, tal como ella misma la ha instituido. Es cierto –claro está– que la Iglesia hubiera podido idear otro tipo de celebración, con estructuras y modalidades distintas. Es cierto también que la Iglesia puede modificar esta forma de oración. Pero, de hecho, es ésta la que la Iglesia ha hecho suya y en la que se siente empeñada y comprometida. Es ésta la forma de oración comunitaria que ella ha refrendado con su autoridad, y a través de la cual ella –la Iglesia– abre su corazón ante el Padre y expresa sus sentimientos de alabanza y de acción de gracias.

Por tanto, todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre la oración de la Iglesia hay que aplicarlo, sin más, a la liturgia de las horas. Ésta es, aquí y ahora, la oración de la Iglesia.

5. La dimensión eclesial de la liturgia de las horas

Como en tantas ocasiones también aquí existe una lamentable incoherencia entre la teoría y la práctica. Decir que la liturgia de las horas debe ser comunitaria es una auténtica perogrullada (*sit venia verbo!*); es afirmar algo tan evidente y claro que no necesita justificación. La razón es muy simple: toda acción litúrgica, por serlo, es algo eclesial y por ende comunitario. Sin embargo, a pesar de aparecer tan evidente a nivel de principios, en la práctica no es así. De hecho, la gran mayoría de los sacerdotes rezan en privado el oficio divino. Y esto a pesar de que las estructuras siguen siendo comunitarias y eclesiales.

Por otra parte, y en el mejor de los casos, la celebración de las horas permanece como un monopolio clerical. Pocas son las asambleas de fieles laicos que se reúnen para celebrar la liturgia de las horas. En la actualidad son una minoría insignificante, fruto de experiencias muy aisladas. Esta constatación, que responde a la situación real, desdice lo que hemos venido afirmando a nivel de principios. Mientras la celebración de las horas no sea asumida por todo el pueblo de Dios, como algo propio, como un elemento integrante de su vida cristiana, la liturgia de las horas no será de verdad una acción eclesial, aún cuando la teología y los documentos oficiales de la Iglesia sigan afirmándolo con toda solemnidad.

Ante esta realidad, ¿qué es posible decir? Es cierto que el peso de una costumbre secular dificulta el necesario cambio de mentalidad y de actitudes tanto en los sacerdotes como en los fieles. Es

también cierto que el planteamiento teológico que nosotros acabamos de hacer –y que aparece claramente expuesto en la OGLH– aún no ha sido asumido con todas sus consecuencias por quienes han recibido de la Iglesia el encargo de celebrar la liturgia de las horas y de ser los animadores de las comunidades cristianas. Es cierto, finalmente, que las circunstancias y la situación real dificultan en muchísimos casos una celebración comunitaria y popular de las horas. Sin embargo, a pesar de todo, es posible recordar algunos datos y traer a colación algunas recomendaciones que se recogen en la misma *Ordenación*.

a) *Dimensión eclesial del oficio en sus orígenes.*

Sea cual sea la situación actual, lo cierto es que la celebración de Laudes y Vísperas –oración de la mañana y del atardecer– surgen inicialmente como una exigencia vital de la comunidad cristiana. Las raíces se hunden en la praxis del mismo pueblo judío. La comunidad cristiana, recogiendo esa tradición, instituyó ya en la segunda mitad del siglo II una doble celebración diaria: una, al amanecer –llamada posteriormente Laudes– y otra a la caída del sol –llamada primero Lucernario y después Vísperas–. Esta doble celebración diaria congregaba a toda la comunidad cristiana en torno al obispo. Dan testimonio de ello, entre otros, Tertuliano en África siglos II-III)², Hipólito en Roma (s. III)³, la Didascalia (s. III) y las Constituciones de los Apóstoles (8. IV-V) en Siria⁴, y Egeria en Jerusalén (s. V)⁵. Estas celebraciones, de estructura eclesial y comunitaria, a juzgar por los testimonios, estaban integradas por un reducido número de salmos, utilizados de manera

² *De oratione*, 25, G. F. Diercks (ed.), Bussum 1947, 42-43.

³ *Traditio Apostolica*, B. Botte (ed.), Münster 1963, 89-97.

⁴ *Didascalia et Constituciones Apostolorum* VIII, 34-39, F. X. Funk (ed.), Paderborn 1905, 541-549.

⁵ *Itinerario de la virgen Egeria*, A. Arce (ed.), BAC, Madrid 1980, 257-267.

regular y fija en cada una de las horas, por unas oraciones solemnes, semejantes a las de Viernes Santo, y eventualmente por alguna lectura. La oración final y la bendición estaba siempre reservada al obispo.

b) *Monastización y clericalización del oficio.* La proliferación de grupos de cristianos más fervorosos, organizados de manera informal y sin someterse a estructuras estables, y el nacimiento posterior de las órdenes monásticas darán origen a una honda transformación en la estructura y en la periodicidad de los momentos de oración. A las dos grandes celebraciones de la mañana y de la tarde, que congregan a toda la comunidad cristiana en tomo al obispo, añadirán otros momentos de oración comunitaria, mantenidas hasta entonces en el marco exclusivo de la devoción privada. Así surgirá la celebración de Tercia, Sexta y Nona primero, y de Prima y Completa después. Por otra parte, el incremento salmódico acompañado de numerosas antífonas, será la nota característica que marcará definitivamente la celebración del oficio. Un testimonio singular, en el que se descubre una curiosa superposición de este doble tipo de celebraciones, una de origen estrictamente eclesial y otra de inspiración monástica, lo encontramos en Egeria.

El incremento posterior y el prestigio de la vida monástica en la Iglesia, y el acceso frecuente de los monjes a numerosas sedes episcopales, contribuirán, de manera decisiva, a la monastización de la celebración de las horas. Este fenómeno de monastización se manifestará, sobre todo, en la ampliación de los momentos de oración y en el incremento del número de salmos en el marco de las celebraciones. Por tanto, mientras la estructura y el contenido del oficio se enriquecía por influencia de los monjes, la comunidad cristiana, en cuanto tal, aparecía cada vez más apartada y desvinculada de un tipo de celebración que, con el correr del tiempo, quedaría reservada para uso exclusivo de clérigos y monjes. Por

ironía de la historia, lo que en un primer momento pudo ser interpretado como el inicio de una renovación y revitalización en profundidad, derivó de hecho posteriormente en la clericalización del oficio y en la irreparable pérdida de su dimensión popular y eclesial, en el sentido más correcto y más real de la palabra.

c) *Obligación del rezo privado.* Ya en la Edad Media, el oficio aparece como una incumbencia de la comunidad de monjes o de clérigos. Son las comunidades, en cuanto tales, las que han asumido la obligación de celebrarlo. La aparición de los pequeños «breviarios», muy frecuentes en el momento en que florecen las órdenes mendicantes, son el síntoma de un nuevo cambio de mentalidad. A pesar de las insistentes recomendaciones de los concilios locales y de los sínodos de celebrar en común el oficio, son muchos los clérigos y monjes que, por exigencia del nuevo apostolado itinerante y los permanentes desplazamientos que éste exige, se ven obligados a rezar en particular el oficio que sus comunidades celebran en común. Con el pequeño libro llamado «breviario», portátil y de fácil manejo, se intentará salir al paso de esta necesidad.

El rezo privado del oficio que, en sus orígenes, aparece como un recurso excepcional y anómalo, se convertirá posteriormente y de manera progresiva en la forma habitual seguida por los clérigos. Esta nueva situación acabará interesando a teólogos y juristas. Los teólogos discutirán sobre la viabilidad de esta forma de oración y sobre las bases teológicas y eclesiales que la sustentan; los moralistas determinarán el tipo de obligatoriedad que contraen los clérigos en virtud del mandato canónico (*deputatio*) de rezar el oficio. Este planteamiento, de inmediatas implicaciones jurídicas, derivará en una amplia casuística, complicada y opresiva.

d) *Estructura comunitaria del oficio.* A pesar de todo, la estructura del oficio permanecerá invaria-

ble. De hecho, el fenómeno del rezo privado del oficio se extenderá cada vez más, hasta convertirse en la forma habitual de ejecutarlo. Sin embargo, la Iglesia seguirá manteniendo imperturbable su estructura comunitaria y eclesial. Algún intento serio de adaptar la estructura del oficio a la recitación privada, como el del Cardenal Quiñones en 1535, fue enseguida desautorizado después de algunos años de experiencia. No es éste el momento de analizar los valores positivos –que los hubo– del intento de Quiñones; ni de examinar las causas que motivaron su desautorización. El hecho incontrovertible es que la Iglesia, incluso en la nueva reforma del oficio, ha mantenido su configuración comunitaria a sabiendas de que una amplia mayoría de los clérigos habrá de rezarlo en solitario.

El hecho es significativo y nos obliga a una reflexión. Ante todo, aparece claro que la forma «normal» y más adecuada de rezar el oficio es la comunitaria y eclesial. Es entonces cuando todos los elementos que lo integran cobran su pleno sentido y toda la dimensión que les caracteriza. Es, al mismo tiempo, un permanente toque de atención que los clérigos han de tener muy presente: lo que hacen no se encuadra en el marco de su piedad privada o de sus devociones particulares; es, más bien, un gesto eclesial, un encargo a ellos encomendado, que deben ejecutar en nombre de todo el pueblo de Dios. Es toda la Iglesia orante la que se ve en ellos representada, la que ora a través de sus labios, la que intenta corresponder, por su medio, a la invitación del Señor de orar ininterrumpidamente, de «orar sin desfallecer» (Lc 18,1).

e) *Revisión y recomendaciones de la OGLH.* A través de la actual reforma del oficio la Iglesia ha intentado, entre otras cosas, acercarlo más al pueblo de Dios; es decir, hacer que la celebración de las horas deje de ser monopolio exclusivo de clérigos y monjes, para convertirse en lo que nunca hubiera debido dejar de ser: oración de toda la Iglesia. A es-

te fin, se han introducido, también aquí, las lenguas vivas; se ha simplificado su estructura y se ha reducido considerablemente el número de salmos utilizados en cada celebración. La incorporación de las lenguas vivas ha brindado una ocasión privilegiada para remozar los himnos, adaptándolos a nuestra sensibilidad; para revisar el lenguaje litúrgico, haciéndolo menos hierático y más cercano a los hombres de nuestro tiempo; y para introducir una nueva expresión musical más popular y de más fácil acceso.

La OGLH recomienda con insistencia a las comunidades que celebran habitualmente la liturgia de las horas a que promuevan la participación del pueblo utilizando cantos más populares, imprimiendo a la celebración una dinámica más flexible, incorporando elementos que sintonicen más con la sensibilidad del pueblo y manteniendo unos horarios que faciliten una mayor presencia de fieles. Todo esto vale, sobre todo, para las grandes solemnidades, días de fiesta y tiempos fuertes del año litúrgico (OGLH 21 y 23). Por otra parte, a los clérigos y monjes, que han recibido el mandato canónico de rezar el oficio divino, se les invita a celebrarlo en común y no en solitario (OGLH 25). Sería conveniente incluso que los fieles fueran iniciándose gradualmente en el rezo del oficio divino a fin de poderlo hacer en familia, en grupos de oración y en otro tipo de asambleas o reuniones. De esta manera la oración comunitaria quedaría enriquecida, se cubriría ampliamente el vacío que ha dejado el creciente abandono de otras formas de oración, y los fieles se sentirían más vinculados a la oración de toda la Iglesia.

Sólo así, la dimensión eclesial de la liturgia de las horas dejará de ser una pura teoría, basada únicamente en principios teológicos, para convertirse en una realidad auténtica, perceptible y constatable. Sólo así, en fin, la liturgia de las horas dejará de ser una oración clerical para convertirse en oración de toda la Iglesia.

6. La referencia al tiempo: Lo específico del oficio divino

Con este epígrafe completamos lo que bien pudiera considerarse una definición de la liturgia de las horas: una celebración eclesial en función de las horas del día. Por ser «celebración eclesial», la liturgia de las horas conecta y coincide con toda celebración litúrgica. Es una consideración genérica. Lo específico de la liturgia de las horas, en cambio, se delimita por su referencia al tiempo de la jornada. Éste es el aspecto más peculiar y lo que distingue a la liturgia de las horas de cualquier otra forma de celebración: su vinculación a las horas del día. Con razón la reforma litúrgica actual ha sustituido el viejo nombre de «breviario» u «oficio divino», de escasa significación, por el de «liturgia de las horas».

Es interesante analizar más de cerca este aspecto señalando su origen, su importancia y las implicaciones prácticas que conlleva. Por una parte, la oración cristiana a lo largo de la jornada intenta ser una respuesta de fidelidad a aquellas palabras del Señor: «Es necesario orar siempre y no desfallecer» (Lc 18,1). De todos modos sabemos que los judíos piadosos también tenían la costumbre de orar varias veces al día. Uno de los testimonios más conocidos y más citados lo encontramos en el libro de Daniel (6,11): «Al saber que había sido firmado el edicto, Daniel entró en su casa. Las ventanas de su cuarto superior estaban orientadas hacia Jerusalén y tres veces al día se ponía él de rodillas, para orar y dar gracias a su Dios; así lo había hecho siempre». Esos tres momentos de oración, que indudablemente hay que situarlos en el marco de la piedad privada, son referidos por el salmo 58,18: «A la tarde, a la mañana, al mediodía, me quejo gimiendo y Dios me escucha». J. Jeremias resume así la situación: «En el 146 antes de Cristo, son conocidos los tres momentos de oración. Dejamos de lado si se trata de un uso general o de una costumbre propia de ciertos círculos piadosos. Éste es un problema aparte. Se observa la costumbre de estos tres mo-

mentos y se observa también la costumbre de volverse en dirección del Templo para orar»⁶.

Es muy probable que Jesús, perteneciente a una familia piadosa, observara igualmente estos momentos de oración. Los datos explícitos son muy escasos y de un valor objetivo muy relativo. Tampoco encontramos testimonios explícitos referentes al comportamiento de la comunidad primitiva, a excepción de la invitación que se hace en la *Didajé* (8,3) de recitar tres veces al día el *Padrenuestro*.

Los testimonios comienzan a multiplicarse a partir de la segunda mitad del siglo II. Tertuliano alude a la celebración de la mañana y de la tarde, de carácter obligatorio y a la que acude probablemente toda la comunidad de fieles. Recuerda además la conveniencia –no la obligación– de orar también a las horas de Tercia, Sexta y Nona (*De oratione* 25)⁷. Hipólito (s. III) indica además otros momentos de oración: antes de acostarse y a lo largo de la noche⁸. Por otra parte, a juzgar por los testimonios de la Didascalía (s. III) y de las Constituciones de los Apóstoles (s. IV-V), de origen siríaco, la comunidad se reunía por la mañana y al atardecer para una celebración solemne y eclesial en torno al obispo⁹. Este mismo dato es referido por Egeria (s. V)¹⁰. La oración en los momentos de Tercia, Sexta y Nona tendrán, más bien, carácter privado. Como he indicado más arriba, serán los monjes quienes

⁶J. Jeremias, «La prière quotidienne dans la vie du Seigneur et daiis l'Eglise primitive», en M. Cassien y B. Botte, *La prière des heu-res*, París 1963, 45.

⁷Cf. J. M. Bernal, «Siglo II: El testimonio de Tertuliano», en *Liturgia de las Horas. Veinte siglos de historia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1988, 11-14.

⁸Cf. J. M. Bernal, *La liturgia de las horas en tiempos de Hipólito*, ibíd., 15-21.

⁹Cf. J. M. Bernal, *La celebración de las horas en Siria a finales del siglo IV*, ibíd., 22-29.

¹⁰Cf. J. M. Bernal, *El relato de Egeria. Oficio catedral y oficio monástico en Jerusalén*, ibíd., 30-36; *La celebración dominical de las horas en Jerusalén*, ibíd., 37-42.

incorporarán estos tres momentos de plegaria en el marco de la oración comunitaria, junto con la celebración de las vigili­as nocturnas, llamados posteriormente nocturnos o Maitines. El rezo de Prima y de Completas se introducirá más tarde, también por influencia de los monjes. De esta forma quedará fijado definitivamente el «cursus» monástico del oficio divino¹¹.

Me parece importante subrayar aquí que este abanico de «horas» que caracterizará en adelante a la celebración del oficio, respondió realmente, al menos en sus orígenes, a momentos de oración distintos, repartidos a lo largo de la jornada, que congregaban a la comunidad de monjes o de clérigos para la oración. De esta manera la observancia de estos momentos de oración venía a significar la referencia a la vida y la obligada vinculación a Dios de la totalidad de la jornada. Así la totalidad del día se convertía en una perenne alabanza al Padre y en una ofrenda permanente.

Esta vinculación a Dios, a la que me estoy refiriendo, aparece condicionada por referencias de orden eminentemente cristológico. En realidad cada uno de los momentos de oración se convierten en una evocación de alguno de los misterios que jalonan la historia de la salvación. Así la celebración de la mañana evoca la resurrección del Señor, como triunfo de la luz sobre las tinieblas, de la vida sobre la muerte. La oración de Tercia remite, sobre todo, a la efusión del Espíritu Santo en pentecostés; la oración de Sexta a la elevación de Cristo en cruz y la de Nona evoca su muerte redentora. La celebración de Vísperas se convierte en una acción de gracias por la creación y, más en concreto, por la

jornada que termina. De este modo el conjunto de estos momentos de oración viene a ser una especie de memorial cotidiano de los grandes acontecimientos pascuales. Es este recuerdo el que, de alguna manera, sacraliza y consagra la totalidad de la jornada.

7. Deterioro de la referencia temporal

Con el correr del tiempo este espléndido cuadro de momentos de oración se formaliza y pierde la significación genuina que le caracterizó en sus orígenes. En la medida en que la celebración de estos momentos de plegaria se convierte en objeto de una norma disciplinar, de una obligación canónica, en esa misma medida se inicia el proceso de deterioro; queda adulterado su sentido original y desdibujada su obligada referencia funcional a las distintas horas del día. Las horas del oficio se acumulan indiscriminadamente y se yuxtaponen unas a otras en una amalgama de rezos de muy difícil catalogación. Este proceso de deterioro afectará no sólo a la recitación privada, asumida como una obligación onerosa, sino incluso a la recitación coral. En este sentido, nosotros mismos hemos sido testigos de un rezo coral que, comenzando por la mañana con la recitación de Maitines y Laudes terminaba con el rezo de Nona, incluyendo también la misa. Todo de una sentada. Tampoco era extraño asistir al rezo de Vísperas –oración del atardecer!– a las tres de la tarde. Y, lo que es aún más absurdo, era normal en los días de cuaresma rezar las vísperas a la una del mediodía, antes de comer, cuando, según el sentido original y genuino, lo correcto hubiera sido mantener realmente el ayuno, sin romperlo, hasta después de Vísperas. Sin embargo –por aquello de que «hecha la ley, hecha la trampa»– todo quedó «farisaicamente» resuelto anticipando al mediodía la celebración de Vísperas.

Los datos podrían multiplicarse. Pero no vale la pena. Lo referente al rezo privado, por otra parte,

¹¹ Cf. J. M. Bernal, *Los monasterios orientales del siglo V. Testimonio de Juan Casiano*, ibíd., 43-48; *Interiorizar la liturgia de las horas. El mensaje espiritual de Juan Casiano*, ibíd., 49-55; *La Edad Media. Aparición de los primeros libros litúrgicos*, ibíd., 69-73; *El nacimiento de breviario en el siglo XII*, ibíd., 74-79; *De la celebración de las horas al rezo privado del oficio (siglos XI-XVI)*, ibíd., 80-85.

raya en lo pintoresco. Es el caso de los sacerdotes más «piadosos» y organizados que «despachaban» todo el oficio a primeras horas de la mañana; o el caso, aún más frecuente, de aquellos otros que iniciaban la oración de la mañana a últimas horas de la tarde. Ésta era la situación real –justo es reconocerlo– en que se encontraba la práctica del oficio divino en *Vísperas del Vaticano II*.

8. El ritmo de la oración y el ritmo de la vida

El planteamiento de la OGLH hay que interpretarlo como una recuperación de los criterios originales que inspiraron la formación de la liturgia de las horas en su fase más original. A este respecto asegura que «la liturgia de las horas, conforme a la antigua tradición cristiana, tiene como característica propia la de servir para santificar el curso entero del día y de la noche» (OGLH 10). De una manera más directa, *la ordenación* alude de esta forma a los criterios que han inspirado la reforma: «Consiguientemente, siendo fin propio de la liturgia de las horas la santificación del día y de todo el esfuerzo, humano, se ha llevado a cabo su reforma procurando que en lo posible las horas respondan de verdad al momento del día, y teniendo en cuenta al mismo tiempo las condiciones de la vida actual» (OGLH 11).

Hay que destacar, en primer lugar, la primacía de la llamada «*veritas temporis*». Éste es el aspecto más específico y, por tanto, el que garantiza la peculiaridad de este tipo de celebración.

Entendemos por «*veritas temporis*» la inmediata referencia que la celebración de las horas contiene respecto a una hora determinada del día. Es precisamente esta referencia temporal la que constituye a esta celebración litúrgica en liturgia de las horas. Con otras palabras: es esta referencia la que constituye a la oración de las horas en su ser más específico y más original.

Esta consideración ha servido de pauta en la composición de los nuevos textos que integran cada una de las horas. Así, se ha seleccionado una serie de salmos que, de algún modo, aparecen más vinculados a una hora determinada del día. Pero son, sobre todo, los himnos, las preces y las oraciones conclusivas los elementos que, de una manera más explícita y clara, remiten a un momento determinado de la jornada. Por este motivo carece de sentido y de realismo el recitar o celebrar esta liturgia fuera del tiempo previsto. Romper esta vinculación coherente entre la celebración y el tiempo es adular por completo el sentido del oficio divino. Por eso los liturgistas acogieron con una cierta perplejidad el texto de la OGLH 29 cuando, al referirse a la obligación que los obispos, presbíteros y demás ministros sagrados tienen de celebrar la liturgia de las horas, se prescribe que éstos «deberán recitarlas diariamente en su integridad y, en cuanto sea posible, en los momentos del día que de veras correspondan». ¿Por qué «en cuanto sea posible»? Ciertamente, siempre es preferible rezar algo, sea cual sea la hora en que se hace, que omitir simplemente el rezo. Pero, a mi entender, este planteamiento no es correcto. Y, por otra parte, siempre es posible encontrar fórmulas equilibradas de solución, razonables y realistas, que garanticen la necesidad de la oración y la necesaria referencia temporal del oficio divino.

En este contexto cabe hablar de la funcionalidad de la liturgia de las horas. Hablar de funcionalidad es lo mismo que hablar de dependencia. Esta dependencia hay que entenderla respecto al ritmo de la jornada y a la dinámica temporal que la actividad apostólica y ministerial impone hoy a los sacerdotes que viven solos o en comunidad. A este respecto hay que decir, por una parte, que no es tanto el tiempo cronológico el que debe ser tenido en cuenta –y menos aún el tiempo cósmico–, sino el tiempo vital, el tiempo del trabajo y de la actividad ministerial. Por otra parte, habría que dejar bien claro que no es la vida la que debe amoldarse

a unos horarios litúrgicos fijos e inflexibles, impuestos por criterios arqueológicos y anticuados; sino que, por el contrario, son los horarios los que, con criterio realista, deberán ajustarse a la dinámica vital que marca el ritmo de vida de nuestras comunidades y entre los sacerdotes.

Hablando de comunidades, es muy importante que los criterios utilizados para fijar el horario correspondiente armonicen de forma coherente y con el mayor realismo posible las exigencias comunitarias de la celebración de las horas con la imprescindible referencia al tiempo real de la jornada. Sería absurdo retrasar la oración de la mañana hasta el mediodía por asegurar una asistencia masiva de todos los miembros de la comunidad. Pero no sería menos absurdo sacrificar la presencia de la comunidad por respetar servilmente un horario anacrónico. Como también sería absurdo, por anacrónico, fijar la celebración de Vísperas al momento de la caída del sol, cuando en invierno la vida y la actividad se prolongan por espacio de varias horas. En este terreno no caben recetas ni fórmulas mágicas de solución que sirvan para todos los casos. Lo único que sirve son criterios sanos y realistas, apoyados en un saludable sentido de la creatividad.

La nueva legislación ha dejado un cierto margen a las comunidades para que ellas mismas, de acuerdo con el peculiar ritmo de vida que las caracteriza, establezcan los momentos de oración comunitaria que deberán marcar el ritmo de la jornada. A este propósito hay que tener presente que no es tanto la cantidad de rezos lo que interesa cuanto la calidad de las celebraciones. No es cuestión de rezar mucho, sino de realizar adecuadamente las celebraciones. En este sentido, es preferible que cada momento de oración esté integrado por una sola y única celebración, en la que los elementos se coordinan coherentemente y de forma equilibrada, evitando repeticiones sin sentido y, sobre todo, la yuxtaposición material de una «hora» tras otra.

Tampoco en este caso son aconsejables las recetas. Sí puede decirse, en cambio, que toda la comunidad deberá mantener, en principio, una celebración de la mañana y otra del atardecer. Son los momentos clave de la jornada y de la liturgia de las horas. El oficio de lectura puede situarse en cualquier hora del día, a condición de que ese momento esté caracterizado por la calma y por el silencio, de manera que se garantice un clima adecuado para la escucha de la palabra de Dios y para la reflexión. La eucaristía, de no ocupar un lugar propio, puede integrarse en la celebración de la mañana o en la de la tarde.

Las comunidades monásticas y contemplativas, de acuerdo con la peculiaridad de su régimen de vida, podrán mantener seguramente la estructura completa del «cursus» del oficio divino. En ese caso, sin embargo, habrá que respetar la funcionalidad específica de cada una de las «horas» del oficio, asignando a cada una un momento especial de la jornada. En todo caso –y aquí con más motivo– habrá que evitar la tentación del formalismo legalista propenso a acumular varias «horas» del oficio en una sola celebración.

En la OGLH 11 se afirma que «el fin propio de la liturgia de las horas es la santificación del día y de todo el esfuerzo humano». Esta afirmación debe ser entendida con la máxima lucidez y precisión a fin de no caer en una especie de ritualismo sacralizante. El día y el esfuerzo humano se santifican en la medida en que el hombre vive en una permanente actitud de fidelidad a Dios, de compromiso evangélico y de entrega incondicional a las exigencias del Reino. La celebración de las horas, en el marco de una vida de fidelidad, deberá ser la expresión gozosa y festiva de una existencia sometida a la voluntad de Dios y entregada a la lucha por la fraternidad. Así es como la liturgia de las horas consagra el tiempo, convirtiéndolo en un espacio apto para el encuentro con Dios, y santifica la actividad del hombre.

Toda esta reflexión demuestra cómo el único camino para una renovación a fondo de nuestra celebración de las horas debe partir de una comprensión adecuada y profunda de lo que es la liturgia de las horas. Sólo así se logrará evitar el lamentable desajuste entre la teoría y la práctica, entre la

teología y la vida real. La única manera de garantizar la razón de ser de la liturgia de las horas, su funcionalidad y su sentido real, asegurando al mismo tiempo una celebración adecuada y coherente, consiste en mantener siempre muy clara su propia identidad.

33 DISTRIBUCIÓN HORARIA DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

1.º Ofrezco aquí diversos modelos de distribución horaria para la celebración de las horas. Uno de los modelos, el de los dominicos de la comunidad de Le Saulchoir en Bélgica (modelo 1) es anterior a la reforma litúrgica del Vaticano II. Eso se percibe en la agrupación de las llamadas horas menores, Tercia, Sexta y Nona. Estos tres momentos de oración se reúnen, a partir de la reforma litúrgica, en un solo momento llamado «Hora intermedia». Además, la celebración de Vísperas se realiza a las tres de la tarde, mucho antes de la caída del sol. Es sorprendente la fidelidad de los dominicos franceses a la hora nocturna del rezo de Maitines.

2.º Hay que señalar la coincidencia entre los modelos 2 y 4 pertenecientes a trapenses y benedictinos. En ambos se percibe el influjo de la reforma litúrgica en cuanto a los horarios. Salvo la hora de Vísperas para los trapenses, los cuales, dada la hora temprana de acostarse y el hecho de la celebración nocturna de las Vigilias, se han visto obligados a anticipar la hora de las Vísperas.

3.º Véase, en cambio, el escaso eco que la reforma litúrgica ha tenido entre los cartujos (modelo 3). Por una parte, mantienen unidos el rezo de Maitines y el de Laudes. Por otra parte, siguen manteniendo el rezo de Prima, desaparecido ya en la nueva liturgia de las horas. Sin embargo es de alabar que mantengan el rezo de las horas menores Tercia, Sexta y Nona, celebradas de manera independiente.

4.º Finalmente, aunque no he presentado ningún modelo concreto, desearía completar este marco añadiendo que la gran mayoría de las comunidades religiosas actuales suelen mantener tres momentos de oración al día: Por la mañana, a primera hora, Oficio de Lectura (antiguos Maitines) y Laudes; al medio día, la Hora Intermedia; al atardecer, las Vísperas y, con frecuencia, la Eucaristía.

Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3	Modelo 4
<i>Dominicos de Le Saulchoir en Bélgica (1924)</i>	<i>Trapenses de Mont-des-Cats en Francia (2009)</i>	<i>Cartujos de Miraflores en Burgos (2009)</i>	<i>Benedictinos de Silos (2009)</i>
02,00: Maitines	03,15: Vigilias	00,15: Maitines y Laudes	06,00: Vigilias
06,00: Laudes	06,30: Laudes	06,45: Prima	07,30: Laudes
07,00: Misa conventual	08,30: Tercia	07,30: Eucaristía	09,00: Tercia y Eucaristía
12,30: Horas menores	11,00: Sexta y Eucaristía	09,00: Tercia	13,45: Sexta
15,00: Vísperas	14,15: Nona	11,30: Sexta	19,00: Vísperas
21,00: Completas	16,00: Vísperas	13,30: Nona	21,40: Completas
	19,30: Completas	17,30: Vísperas	
		19,15: Completas	

V

TIEMPOS Y LUGARES SAGRADOS

Dónde y cuándo celebramos

Ciclos y fiestas del año litúrgico

Nadie pone hoy en duda las numerosas y sorprendentes conexiones existentes entre el culto cristiano y otras formas de culto no cristianas¹. Una gran variedad de ritos y de formas simbólicas culturales existentes en la liturgia cristiana son patrimonio común de la humanidad. Es un error pensar que todo el conjunto ritual cristiano sea una especie de don divino venido de lo alto. Gracias a los esfuerzos de la escuela teológica de María Laach y, en particular, a los estudios de Odo Casel² hemos superado hoy las perspectivas un tanto simplistas de las conocidas apologías del cristianismo elaboradas en los siglos XVIII y XIX³ y hemos llegado al

convencimiento de que el cristianismo, desde sus orígenes, ha hecho suyos numerosos elementos rituales provenientes de otras tradiciones religiosas a los que ha conferido un contenido específicamente cristiano.

Por eso, al emprender este capítulo sobre el año litúrgico, me parece sumamente importante analizar el modo de concebir el tiempo en las comunidades humanas y religiosas más arcaicas. En los estudios que se han llevado a cabo sobre el particular resulta sorprendente constatar las numerosas afinidades existentes con la concepción cristiana del tiempo. Una incursión en esta selva de ideas y comportamientos, por muy breve y sucinta que sea, nos ha de ayudar, sin duda, a un conocimiento más completo de lo que es la celebración cristiana del

¹ Para un estudio completo de este tema remito al lector a mi obra: *Para vivir el año litúrgico. Una visión genética de los ciclos y de las fiestas*, Verbo Divino, Estella ²1998.

² La obra más importante, traducida al castellano, en la que O. Casel aborda esta problemática, es: *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953. De entre los estudios sobre la obra caseliana hay que señalar aquí los siguientes: A. Gozier, *Dom Casel*, Fleurus, París 1968; I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Vitoria 1954; J. M. Bernal, «La presencia de Cristo en la liturgia», *Notitiae* 215-217 (1984) 455-490.

³ Cf. Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, vol. III (Siglos XVIII, XIX y XX), Herder, Barcelona 1992, 276-278. H. R. Schlette, «Religiones no cristianas», en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol. 5, Herder, Barcelona 1974, 1023-1028 (cito textualmente: «En relación con la historia de la conducta de la Iglesia con las religiones no cristianas, dominaron abiertamente las condenaciones, las descalificaciones, el desconocimiento y la mala inteligencia de las religiones»; M. Guerra, «El cristianismo y las religiones no cristianas» en *Historia de las Religiones*, vol. 2, *Los grandes interrogantes*,

Eunsa, Pamplona 1980, 335-369. Aun cuando la intransigencia dogmática de las apologías del cristianismo tuvieron su momento álgido durante los siglos XVIII y XIX, me sorprende encontrar en la actualidad posturas de radical incompreensión y de condena respecto a las religiones no cristianas como la que reflejan las palabras del conocido liturgista italiano A. M. Triacca: «Son interpretaciones profanas (del tiempo), y por tanto con algunas incrustaciones de lo mágico, opresivo, esclavizante, subyugante, las interpretaciones del tiempo propias de las *religiones* creadas por el pensamiento y la imaginación de los hombres: *retorno mítico* del tiempo...; *ilusiones de un nirvana* etéreo... En general, estas concepciones religiosas, aunque pseudosagradas, con la categoría *tiempo* potencian lo *tremendum*... Del mismo modo, resultan erróneas las concepciones del tiempo...» («Tiempo y liturgia», en D. Sartore, A. M. Triacca, J. M. Canals, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1973).

tiempo y a un tratamiento del tema en una perspectiva mucho más amplia.

Para confeccionar esta especie de introducción antropológica y religiosa sobre el tiempo me he servido de los interesantes y numerosos estudios del conocido historiador de las religiones Mircea Eliade, al que ya me he referido en otro capítulo y cuyas obras, casi en su totalidad, han sido traducidas al castellano. A mi juicio, este autor nos brinda la clave exacta para entender el tiempo como plataforma excepcional en la que la comunidad religiosa, mediante gestos y acciones rituales repetidos incesantemente y de forma periódica, imita y actualiza las acciones salvíficas primordiales. De este modo la comunidad cultural, accediendo a las fuentes de su misma existencia, participa en el acto salvador que la regenera y salva⁴.

1. Tiempo sagrado, tiempo profano y tiempo cósmico

El tiempo sagrado es esencialmente distinto de la duración profana. Ésta es irrelevante, anodina, opaca. Ya lo he comentado antes. El tiempo sagrado, por el contrario, está preñado de sentido, es capaz de transformar la duración profana en ocasión favorable a la intervención poderosa y benéfica de lo absoluto. Es el tiempo de las grandes revelaciones, del encuentro maravilloso del hombre con las fuerzas sobrenaturales y divinas. Por eso el tiempo sagrado puede llamarse también «tiempo hierofánico».

A esta categoría pertenece el tiempo en que acontece la celebración de un ritual, a través del

⁴Voy a citar únicamente las obras más importantes: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. IV, Cristiandad, Madrid 1980; *Tratado de Historia de las Religiones*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1974, 171-195; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 70-113; *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Turín 1966; *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1974, 63-100; *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968.

cual se repiten e imitan las grandes gestas realizadas en el tiempo mítico. También éste es un tiempo sagrado, un tiempo hierofánico. A lo largo de la historia el tiempo mítico es recobrado y hecho presente mediante la celebración de un ritual. Por eso precisamente el tiempo mítico es un tiempo sagrado. Finalmente, los ritmos cósmicos, en la medida en que revelan la sacralidad radical subyacente al cosmos, se convierten también en tiempo sagrado.

En realidad todo tiempo puede convertirse en tiempo sagrado. Cualquier momento puede llegar a ser, en cualquier instante, hierofánico. Esto responde a la capacidad radical, inherente a todas las cosas creadas, de convertirse en elementos hierofánicos, capaces de remitir a realidades divinas y sobrenaturales. Todo tiempo, para decirlo de una vez, está abierto al tiempo sagrado, es decir, puede revelar lo absoluto y lo trascendente.

Aun cuando todo tiempo es radicalmente sagrado, al menos como posibilidad, sin embargo, de hecho, el tiempo sagrado constituye una especie de ruptura o paréntesis dentro de la duración profana. Entra aquí como ingrediente un aspecto clásico que caracteriza la sacralidad: la separación. Por eso el tiempo sagrado aparece como desenganchado de la duración profana, como algo aparte, como algo dotado de un sentido distinto y cargado de fuerza. Es el tiempo capaz de asumir el pasado mítico y de proyectarlo a la realidad del presente como un elemento de regeneración y de rescate⁵.

El tiempo, en sí, no es homogéneo. La valoración del mismo es múltiple y su significación es incluso contradictoria. La mentalidad primitiva ha distinguido siempre entre días «fastos» y días «nefastos», tiempos «fuertes» y tiempos «débiles», períodos de tiempo «concentrado» y tiempo «diluido». Los días y los períodos de tiempo no tienen,

⁵Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, óp. cit., 181-182.

pues, la misma significación ni se valoran de la misma manera. Ello significa que la duración es susceptible de motivaciones y destinos diversos, a veces contrapuestos. Este hecho confiere al correr del tiempo unas cadencias especiales y un ritmo determinado. También se constata que este hecho da pie a la articulación del tiempo en ciclos y fiestas, dando con ello origen a la confección de los calendarios⁶.

34 EL CONCEPTO DE TIEMPO EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, lo mismo que en el griego clásico, existen numerosas palabras para expresar la categoría de tiempo o conceptos afines. Para elaborar esta breve nota técnica, de carácter lingüístico y bíblico, me he servido de: H. Chr. Hahn, «Tiempo», en Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Salamanca, Sígueme, 1984, 262-284.

Aión, eón, tiempo de vida, tiempo del mundo, largo tiempo, eternidad. El concepto de eternidad, en el pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, hace referencia a un tiempo ilimitado, pero nunca como una categoría opuesta a la temporalidad. Esta interpretación del concepto de eternidad en clave de tiempo ilimitado, se contradice abiertamente a la interpretación de la filosofía platónica y de la filosofía moderna, en las que existe una abierta oposición entre eternidad y temporalidad. Con este término lo que se intenta expresar es el tiempo del mundo, el trascurso de los sucesos del mundo, la historia universal. La palabra *aión* aparece más de cien veces en los escritos del Nuevo Testamento.

Kairós, tiempo, coyuntura, momento, instante. En el Nuevo Testamento, donde la palabra aparece ochenta y cinco veces, *kairós* designa un tiempo determinado. Hace referencia a la convicción cristiana de que con la venida de

⁶ Alfons Kirchgässner, *La puissance de signes. Origines, formes et lois du culte*, Mame, París 1962, 484.

Jesús ha empezado un *kairós* absolutamente singular, que califica todos los restantes tiempos. Es el tiempo de gracia que esperaron los profetas y que ahora se hace realidad con Cristo. «La apertura hacia el futuro, afirma G. Dellling, citado por H. Chr. Hahn, caracteriza absoluta y necesariamente la concepción del tiempo en el Nuevo Testamento. El acontecimiento escatológico apunta hacia el Dios todo en todas las cosas (1 Cor 15,28). Sólo desde esta perspectiva es éste un tiempo totalmente lleno, un tiempo totalmente de Dios y con ello es eternidad» (p. 272).

Chrónos, tiempo, período de tiempo. El vocablo aparece cincuenta y cuatro veces en el Nuevo Testamento. Éste es el tiempo creado y dominado por Dios. Es el espacio en el que se instala la acción divina; es la condición natural y necesaria en la que se hace presente la acción de Dios en el mundo. «Chronos, concluye H. Chr. Hahn, no es una magnitud absoluta, sino que es espacio y forma de visión para la acción histórica de Dios y para la respuesta del creyente, que es configuradora del tiempo. El creyente ve determinada su actualidad concreta por el tiempo veterotestamentario de preparación, por el tiempo de plenitud de Jesucristo y por el que queda abierto para el Dios que viene a él» (p. 276).

A partir de esta constatación nos podemos preguntar sobre las causas originantes o motivos de esta distribución del tiempo en períodos, ciclos y fiestas. En realidad nos estamos preguntando por el origen de la dimensión hierofánica del tiempo. En este sentido hay que reconocer que los ritmos cósmicos son un factor importante en todo este proceso de valoración del tiempo. Cuando hablo de ritmos cósmicos me refiero a los solsticios, a las fases de la luna, a las estaciones e incluso al continuo sucederse de los días y las noches; en definitiva, al permanente rodar de la naturaleza. Sin embargo, hay que señalar que, por encima del ritmo cósmico, quizás haya influido de manera más decisiva en la articulación del tiempo la misma vida religiosa de las sociedades humanas.

La influencia del ritmo cósmico es indiscutible. Tanto el «drama lunar» como el «vegetal» han re-

vestido una extraordinaria significación espiritual en la mentalidad del hombre arcaico. Las ideas de ritmo y de repetición se consideran como una «revelación» de las hierofanías lunares. A pesar de ello, hay que reconocer que la referencia cósmica es un factor secundario en el cómputo del tiempo. Las fiestas, en las sociedades arcaicas, no celebran el ritmo cósmico en sí o el fenómeno natural en sí, sino la dimensión hierofánica y reveladora que éstos poseen. Las fiestas de primavera no celebran la primavera en sí, sino la significación religiosa del renacimiento de la naturaleza y la renovación de la vida. La fuerza de determinados períodos del año y las características peculiares cósmicas que los configuran invitan, sin embargo, a considerarlos como tiempos aptos para determinadas fiestas. Así, la primavera –por recoger el ejemplo evocado anteriormente–, con la recuperación vigorosa de las energías vitales, es un tiempo de bendición, un tiempo para celebrar la vida y la fecundidad. El invierno, en cambio, cuando la vida parece que se apaga y el vigor se desvanece, es un tiempo apto para el retiro y la profundización interior.

Tiempo sagrado y tiempo cósmico, a pesar de ofrecer afinidades y convergencias indiscutibles, deben ser considerados como entidades formalmente distintas⁷.

2. El día del Señor

El acontecimiento pascual constituye el núcleo esencial de toda la vida cristiana. En él polarizan –o a él se refieren– las acciones más significativas de la Iglesia: el anuncio misionero, la fe, el bautismo, la eucaristía. Por la predicación, el acontecimiento pascual se convierte en buena noticia. Por la fe, en

confesión gozosa y aceptación confiada. Por los sacramentos, sobre todo por la eucaristía, en presencia salvadora y en motivo de esperanza. Toda la religiosidad cristiana se asienta, como en su base más radical y fundante, en el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Cristo.

Consideradas las cosas desde otra perspectiva parece claro que, en la conciencia de la comunidad cristiana, el acontecimiento pascual de Cristo es interpretado como el gran arquetipo, como el gesto ejemplar definitivo por el que la historia ha sido redimida, instaurándose un tiempo de gracia y de regeneración. Desde una óptica estrictamente cristiana hay que decir que la pascua de Cristo constituye la primicia y, por tanto, la promesa de una transformación universal y definitiva.

Pero es preciso que los arquetipos –los gestos salvadores originales– sean repetidos periódicamente a través de una imitación ritual. Así se regenera el tiempo y la historia se transforma en tiempo de salvación. Dicho esto mismo en un lenguaje más cercano a nosotros –más cristiano– y más desprendido del lenguaje usado por los historiadores de la religión, lo que intento afirmar es que el acontecimiento pascual de Cristo debe hacerse presente a lo largo de la historia, a través de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, hasta que el Señor vuelva. Es decir, hasta que haya sido transformado el corazón de los hombres y Cristo sea todo en todas las cosas.

En este contexto hay que situar la celebración periódica, semanal, de la eucaristía. No se trata de una celebración esporádica, realizada al azar y de forma anárquica. La cena del Señor ha sido celebrada regularmente –cada semana–, con un ritmo mantenido celosamente –con perseverancia–, cada «primer día de la semana». Al hacerlo, la comunidad de creyentes ha experimentado al vivo la presencia del Señor glorioso y se ha sentido como transportada en la misma aventura pascual del Resucitado.

⁷ Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, óp. cit., 182-189; *Imágenes y símbolos...*, óp. cit., 74-80; *El mito dell'eterno ritorno...*, óp. cit., 71-122.

a. El primer día de la semana

Ésta es, a mi juicio, la perspectiva más adecuada para entender la significación del domingo en el marco del año litúrgico⁸. Pero queda pendiente, no obstante, una pregunta inicial: ¿Por qué el domingo? ¿Por qué el primer día de la semana? Llegados a este punto, la respuesta me parece clara y elemental: la comunidad cristiana ha solemnizado el primer día de la semana por ser el día de la resurrección del Señor. Así podemos explicarnos por qué todos los evangelistas han tenido un cuidado tan exquisito y tan excepcional en señalar, de forma unánime, el día exacto en que Jesús resucitó y se apareció a los apóstoles: «el primer día de la semana» (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Jn 20,1). San Juan señala, además, que fue ese día precisamente por la tarde cuando el Señor se apareció a los apóstoles, estando éstos reunidos probablemente en el mismo lugar en que fue celebrada la última cena (Jn 20,19). Sorprendentemente Juan nos cuenta que, ocho días más tarde, es decir al domingo siguiente, Jesús volvió a hacerse presente en medio de los suyos, estando esta vez con ellos Tomás (Jn 20,26). Este mismo día –el día de la resurrección– tuvo lugar también la aparición a los dos discípulos de Emaús, con los que el Señor «partió el pan» (Lc 24,13-35).

Indudablemente, los evangelistas, que no son propensos a facilitarnos detalles cronológicos pre-

⁸ Señalo aquí las obras más importantes que me han servido de apoyo para la preparación de este capítulo sobre el domingo: AA.VV., *Le dimanche*, Cerf, París 1965; X. Basurko, *Para vivir del domingo*, Verbo Divino, Estella 1993; J. M. Bernal, *Para vivir el año litúrgico...*, óp. cit., 49-71; íd., *El domingo, cara y cruz*, San Esteban, Salamanca 2001; A. Haquin y E. Henau, *Le dimanche: un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruselas 1992; C. S. Mosna, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Roma 1969; W. Rordorf, *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, Marova, Madrid 1971; Secretariado Nacional de Liturgia, *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, PPC, Madrid 1985. Para el manejo de las fuentes patrísticas he dispuesto de: W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1972.

cisos, han tenido aquí un cuidado extremo en señalar el día de la resurrección. Este hecho no es algo casual o fortuito. Responde a intenciones bien determinadas. Es indiscutible que todo ello demuestra un interés especial por poner en evidencia la importancia y la singularidad que este día había adquirido en la vida de la Iglesia. Las referencias a la resurrección y a las apariciones justifican de algún modo esa importancia y esa singularidad. Terminó con las palabras de un eminente especialista: «La elección del domingo como día de culto debe, de algún modo, estar en relación con la resurrección de Jesús, que, según los evangelios, tuvo lugar en domingo»⁹.

35 AÑO LITÚRGICO Y PLURALIDAD DE CALENDARIOS

Cuando la religión cristiana invadía todos los ámbitos de la sociedad civil e impregnaba de un cierto halo de sacralidad todas las manifestaciones de la vida de la gente, entonces el calendario religioso regulaba todos los períodos y todos los ritmos del quehacer diario. Los tiempos litúrgicos y las fiestas del Señor y de los santos marcaban los hitos del devenir temporal de los pueblos y de las gentes. Ahora no ocurre lo mismo. Hoy, junto al año litúrgico de la Iglesia, existe una formidable multiplicidad de calendarios. Esto no facilita el seguimiento del año litúrgico; más bien lo complica por la interferencia de períodos y de ciclos, por la casual coincidencia de celebraciones y, en no pocos casos, por las tensiones recíprocas surgidas en función de intereses enfrentados.

Calendario religioso-popular

Fiestas de invierno:

Las hogueras de San Antón (La Rioja)
Carnaval: El entierro de la sardina
Jueves Lardero (La Rioja)
Los roscos de San Blas

⁹ W. Rordorf, *El domingo...*, óp. cit., 217.

San Valentín
Mascaradas, suletinas y zamarrones
(País Vasco y Navarra)
La fiesta del arado (Maragatería, León).
La fiesta de la vaquilla (Castilla)
Las fiestas del obispillo
(Navarra, Burgos, Zamora, Murcia)
Las fiestas de locos (Francia)
Fiestas de asnos

Fiestas de primavera:

El árbol de mayo o «mayo»
El pelele de mayo (Galicia)
La «maya»
La quema de los «Judas» en pascua (La Rioja)
Santiago el verde (Madrid)
La Cruz de mayo
Las Rogativas de mayo
Las hogueras de San Juan
Las enramadas de San Juan

Fiestas de verano y otoño:

Fiestas de la cosecha
(Son las fiestas patronales de los pueblos)
Corridas de toros
Corridas de gallos

Calendario religioso-tradicional

Novena a la Inmaculada (diciembre)
Las Jornaditas en adviento (Valencia)
Octavario por la unión de las Iglesias (enero)
Ejercicio de los dolores y gozos de san José
Primeros Viernes de mes
Ejercicio del Via Crucis (cuaresma)
Sermón de las Siete Palabras (semana santa)
Sermón de la Soledad (semana santa)
Mes de las flores a la Virgen (mayo)
Mes del Sagrado Corazón de Jesús (junio)
Mes del Santísimo Rosario (octubre)
Mes de las Animas (noviembre)

Calendario comercial y gastronómico

Los turrone y dulces de navidad
Comercialización de los árboles de navidad
Los regalos de Reyes
El roscón de Reyes

Las rebajas de enero
Los roscos de San Blas
Los regalos en San Valentín
Los disfraces para Carnaval
Día del Padre (San José)
Los buñuelos de San José
Los huevos de pascua
Fiesta de la Madre (primer domingo de mayo)
Los huesos de santo en noviembre.

Calendario laboral y civil

Períodos de vacaciones
Fines de semana y puentes
Fiestas del patrono local.
Fiestas propias de la Comunidad Autónoma
Fiesta de la Constitución (6 de diciembre)
Fiesta del Trabajo (1 de mayo).
Día de la Mujer Trabajadora (8 de marzo)
Día del Voluntariado (diciembre)

Para elaborar este informe sobre calendarios me he servido de los resultados de dos interesantes trabajos sobre el particular: Casiano Floristán, «Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad», *Phase* 115 (1980) 39-49, y Luis Maldonado, *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975, 15-64.

b. Día de la asamblea eucarística

No hay domingo sin eucaristía. Ésta es la afirmación de fondo que deseo analizar y justificar en este punto. También podría formularse de manera aún más contundente: la celebración de la eucaristía hace que el primer día de la semana sea el día del Señor. Para justificar esto comenzamos citando un testimonio muy claro, recogido por Lucas en el libro de los Hechos (20,7-12). Él mismo fue testigo del acontecimiento junto con Pablo. A su paso por Troas, después de haber celebrado la pascua en Filipos, se reunieron con la comunidad el primer día de la semana para la fracción del pan. La reunión tuvo lugar en una sala del tercer piso, bien adornada e iluminada con abundantes lámparas. Pablo predicó largamente a los hermanos. Pasada la me-

dianoche compartieron juntos la cena del Señor. La reunión terminó al amanecer. He aquí el texto: «El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan, Pablo, que debía marchar al día siguiente, conversaba con ellos y alargó la charla hasta la medianoche. Había abundantes lámparas en la estancia superior donde estábamos reunidos. Un joven, llamado Eutico, estaba sentado en el borde de la ventana; un profundo sueño le iba dominando a medida que Pablo alargaba su discurso. Vencido por el sueño, se cayó del piso tercero abajo. Lo levantaron ya cadáver. Bajó Pablo, se echó sobre él y tomándole en sus brazos dijo: No os inquietéis, pues su alma está en él. Subió luego; partió el pan y comió; después platicó largo tiempo, hasta el amanecer. Trajeron al muchacho vivo y se consolaron no poco» (Hch 20,7-12).

Es cierto que la lectura del texto ofrece algunas dificultades de interpretación. Sin embargo, a la luz de las investigaciones más recientes, hay que hacer las precisiones siguientes: 1.º Con la expresión «fracción del pan» los autores del Nuevo Testamento hacen referencia a la eucaristía (Hch 2,42.46; 27,35; Lc 22,19; 24,30. 35; 1 Cor 10,16). Al analizar los textos, a pesar del carácter ambiguo de alguno de ellos, se desprende que las palabras «fracción del pan» constituyen una expresión técnica, adoptada por la comunidad primitiva para referirse a la eucaristía. Ello refleja, al mismo tiempo, la importancia notable que se concedía al gesto material de partir el pan, incluso en los banquetes rituales judíos. Todos los relatos de la última cena, al narrar lo que hizo Jesús, mencionan este gesto. Los discípulos de Emaús reconocieron al Señor precisamente «al partir el pan» (Lc 24,35). 2.º La reunión tuvo lugar no porque Pablo estuviera presente en esa ocasión –ya que éste pasó siete días en Troas (Hch 20,6)–, sino por ser el primer día de la semana. Ésa es la razón fundamental, a juzgar por la misma redacción del texto. 3.º La celebración eucarística de Troas tuvo lugar en la noche del sábado al domingo; y no en la noche del domingo al lunes, como aseguran al-

gunos autores¹⁰. La razón que sirve de apoyo a mi punto de vista –que es el más generalizado– es la convicción de que Lucas, al menos en este caso, se sirve del calendario judío. Por eso utiliza la expresión «primer día de la semana». Por eso, también, considera que este día comienza desde la tarde del sábado, después de la caída del sol. Mientras los romanos contaban los días de medianoche a medianoche, los judíos lo hacían desde la caída del sol del uno hasta la caída del sol del otro.

Otro testimonio menos explícito que el anterior pero, seguramente, el primero desde el punto de vista cronológico y, por tanto, el más antiguo¹¹, lo encontramos en 1 Cor 16,1-2. Tal como se deduce del contexto, Pablo se refiere aquí a una colecta de limosnas, recogidas el primer día de la semana y que se debían enviar a la comunidad de Jerusalén.

En Ap 1,10 encontramos la primera y única alusión neotestamentaria al domingo llamándole «día del Señor». Se ha abandonado ya la denominación de origen judío «primer día de la semana» o «primer día después del sábado» y se incorpora la denominación de sello estrictamente cristiano «día del Señor» o, con más exactitud, «día señorial» (*kyriaké he-mera*). Esta expresión permanecerá inmutable en la liturgia cristiana y dará origen a la denominación de este día en las lenguas de origen latino.

La literatura cristiana primitiva seguirá describiéndonos el domingo como el día dedicado a la asamblea eucarística. El libro de la *Didajé*, cuya composición debe situarse en la segunda mitad del siglo I, recoge esta determinación: «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después

¹⁰W. Rordorf, *El domingo...*, óp. cit., 200-201. X. Basurko da brevemente cuenta en su libro del planteamiento del problema: *Para vivir del domingo...*, óp. cit., p. 55, nota 12.

¹¹X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, óp. cit., 51-52; W. Rordorf, *El domingo...*, óp. cit., 192-195.

de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro»¹².

El año 112, el gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, informa al emperador Trajano sobre ciertas reuniones celebradas por los cristianos un día determinado antes del alba para cantar a Cristo un himno aclamándolo como a Dios. Así reza el informe: «Ellos afirmaban que su mayor falta o error se limitaba a tener la costumbre de reunirse un día fijo antes de salir el sol, de cantar entre ellos un himno a Cristo como a un Dios, de comprometerse con un juramento a no perpetrar ningún crimen...»¹³. Es evidente que se trata de la asamblea dominical. El «día fijo» mencionado por Plinio es, sin duda, el domingo. El autor no indica de qué día se trata porque desconoce la denominación utilizada por los cristianos. No es fácil identificar el «himno a Cristo» a que hace alusión el testimonio. Probablemente se refiere a la plegaria eucarística.

Mucho más claro es, sin embargo, el testimonio de Justino, laico y filósofo, convertido al cristianismo, quien hacia la mitad del siglo II nos ofrece esta preciosa descripción: «El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los “Recuerdos de los Apóstoles” o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y estas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo le aclama diciendo “amén”. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a

cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»¹⁴.

Como acabo de indicar, Justino nos ha transmitido este testimonio en su *Apología I*, dirigida al emperador Antonino Pío. Probablemente ésta es la razón por la cual no hace uso de la expresión cristiana «día del Señor» y recurre a la denominación pagana «día del sol», correspondiente a la semana planetaria. Es ésta la primera descripción de la eucaristía dominical que ha llegado hasta nosotros. De ahí la importancia excepcional de este testimonio. La referencia a la distribución de limosnas, en conexión con la celebración eucarística, ofrece un apoyo excepcional a mi punto de vista sobre el testimonio de Pablo, cuando invita a los corintios a hacer una reserva de limosnas «el primer día de la semana» para que puedan ser enviadas a la comunidad de Jerusalén. Al final del pasaje, en un texto que he omitido, Justino indica dos razones importantes que justifican la originalidad del domingo: es el día de la creación y el día de la resurrección del Señor.

Al final de esta encuesta aparece evidente, primero, «que la institución del domingo –como confirma X. Basurko en su interesante monografía– es anterior a la redacción de los escritos neotestamentarios y encuentra su fuente y su significación fundamental en los acontecimientos mismos que están en el origen de la Iglesia, en la muerte y resurrección de Cristo»¹⁵; segundo, que no es posible enten-

¹² *Didajé*, XIV, 1; ed. de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 91.

¹³ *Epistolae*. Liber X, 96, 7-8. Ed. M. Durry, *Plinie le Jeune*, vol. IV, Lettres, París 1947, 74.

¹⁴ Justino, *Apología I*, 67, 3-6; en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, vol. II, BAC, Madrid 1954, 258-259.

¹⁵ X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, óp. cit., 55.

der el domingo cristiano desvinculado de la eucaristía; y, tercero, que la elección del primer día de la semana judía como día de la asamblea eucarística depende estrechamente del hecho de que es el día de la resurrección del Señor»¹⁶. Esta convicción no es el resultado de complicadas reflexiones teológicas. Es sólo una constatación. Un hecho verificable a través de numerosos testimonios. La confrontación conjunta de todos esos datos nos asegura que, desde sus orígenes, la comunidad cristiana se ha reunido el primer día de la semana para celebrar la fracción del pan, esto es, la eucaristía. Dejamos ahora de lado cuestiones accidentales sobre la hora y el lugar de la celebración. Lo importante es descubrir que, para la comunidad cristiana, lo que hace del día primero de la semana un día grande –«el día del Señor»– es precisamente la celebración eucarística. Por eso decíamos al principio que no hay domingo sin eucaristía.

c. Descanso dominical y sociedad de consumo

En la actualidad, el domingo es el día del culto y el día del descanso. Sin embargo, durante los primeros siglos, como hemos visto, el domingo fue únicamente el día destinado a la reunión eucarística. Más aún: lo que hizo del «primer día de la semana» el «día del Señor» no fue la práctica del descanso, sino la celebración de la eucaristía. De todo esto surge una pregunta: ¿qué significa el descanso dominical? ¿Cómo contribuye la prescripción del descanso a la configuración espiritual, cristiana, del domingo? Sin eucaristía no hay día del Señor. ¿Puede haberlo sin descanso dominical? El sábado judío se configuró desde el principio como un día de descanso. ¿Puede decirse lo mismo respecto al domingo cristiano?

La comunidad cristiana, inspirándose en la praxis judía, adoptó el ritmo semanal y celebró periódicamente –cada ocho días– la cena del Señor. Es posible incluso que, en los primeros años, algunos cristianos provenientes del judaísmo observaran el reposo sabático. La Iglesia primitiva, en cambio, nunca consideró el domingo como un día de descanso. Los más antiguos testimonios dejan entrever que el domingo fue para los primeros cristianos un día de trabajo. En este sentido se detecta una clara ruptura de la comunidad cristiana respecto al sábado. Por eso es injusto afirmar que el domingo cristiano sea una sustitución del sábado judío. Mientras lo que define e identifica al sábado judío es el descanso, lo que configura al domingo es la reunión de la comunidad para celebrar la cena del Señor.

Sin embargo, asistimos posteriormente a una *sabatización* del domingo. El 3 de marzo del año 321 el emperador Constantino el Grande dicta una ley instituyendo el domingo –el día del sol– como día de descanso: «Que todos los jueces, las poblaciones de las ciudades y todos los cuerpos profesionales (*artium officia cunctarum*) cesen de su trabajo el venerable día del sol»¹⁷.

Es probable que en la decisión de Constantino haya influido, sobre todo, la tradición religiosa de su familia de dar culto al sol, sin excluir especiales motivaciones de tipo social y político. Es sorprendente, sin embargo, que ni los concilios de la época ni los Padres que escribieron en el período inmediatamente posterior a Constantino hayan hecho mención alguna de la prohibición de trabajar en domingo. Más aún, hay testimonios que aseguran la persistencia del trabajo en domingo. En la Regla de san Benito leemos: «Igualmente en domingo todos deben aplicarse a la lectura, excepto quienes hayan

¹⁶Ibidem.

¹⁷*Codex Justinianus* III, 12,3, en P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, II, 1929.

sido designados a los diferentes deberes. Pero si hubiera alguno tan descuidado o perezoso que no quisiera o pudiera estudiar o leer, dadle algún trabajo que realizar para que no permanezca ocioso» (cap. 48)¹⁸.

La lectura de este texto nos hace pensar que la determinación imperial tardó en ser asumida en la práctica y que, al aplicarse, originó problemas nuevos. Uno de ellos, quizás el más importante, fue el de la ociosidad, que los pastores de la Iglesia procuraron resolver dando una mayor amplitud a los actos de culto. Por otra parte, en la medida en que el domingo fue configurándose como día de descanso, fue preciso elaborar una reflexión teológica, en la línea del Antiguo Testamento, interpretando el descanso en perspectiva escatológica. Progresivamente, sin embargo, el domingo cristiano fue equiparándose al sábado judío, hasta llegar a confeccionar una normativa en torno al descanso dominical tan exigente o más que la normativa judía. «La casuística cristiana en relación con el domingo que se desarrolló entonces (especialmente en la época carolingia) no puede en modo alguno distinguirse de la casuística judía en relación con el sábado»¹⁹. Más aún, convencidos de la superioridad del domingo respecto al sábado, los cristianos redoblaron el nivel de sus exigencias, pensando que «si los judíos observaban su sábado en honor de Dios absteniéndose de todo trabajo, cuánto más debieran los cristianos hacer lo mismo en domingo, por cuanto su condición de pueblo del pacto nuevo debía hacerles superar la condición del pueblo del antiguo pacto»²⁰. De esta manera, el día del Señor, liberado en un principio de cualquier sombra judaizante, vino a caer en la esclavitud de la casuística, que tanto Jesús como el apóstol Pablo condena-

ron desde el principio. El domingo quedó *sabatizado* y su identidad cristiana gravemente dañada.

Esta forma deteriorada de entender el domingo se ha mantenido hasta nuestros días. Para comprobarlo basta leer cualquiera de los manuales de moral que circularon en los ambientes eclesiásticos hasta la misma víspera del Vaticano II. El Concilio, sin embargo, nos ofrece una preciosa descripción del día del Señor en un texto que bien podría considerarse capital y definitivo. En esa descripción se conjugan coherentemente todos los aspectos que configuran el día del Señor. La cesación del trabajo aparece como expresión de la alegría festiva y como signo de liberación. He aquí el texto: «La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón “día del Señor” o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los “hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos” (1 Pe 1,3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de veras de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico»²¹.

Efectivamente, en una sociedad dominada por la producción y por el consumo, en la que el hombre aparece esclavo del sistema y el descanso es concebido en función de un mayor rendimiento en la producción, la comunidad cristiana, al mantener el descanso dominical, denuncia la degradación del trabajo y la adulteración manipulada del des-

¹⁸ *La Regla de san Benito*, 48, 22-23; ed. García M. Colombás e I. Aranguren, BAC, Madrid 1979, 149.

¹⁹ W. Rordorf, *El domingo...*, óp. cit., 173.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Sacrosanctum Concilium*, 106.

canso. En ningún caso el tiempo del descanso debe entenderse como contrapartida del tiempo del trabajo. Es preciso liberar el tiempo del descanso del enmarcamiento social que lo encadena al engranaje de la producción y del consumo. El tiempo libre debe permitir experimentar con cierta espontaneidad –sin programaciones manipuladoras– la libertad, la existencia redimida, la paz, la alegría y la redención, de suerte que la comunidad cristiana tenga en ese tiempo libre un punto de referencia para descubrir la cercanía de Dios, su reconciliación y su paz. De esa manera, el descanso dominical se constituye en denuncia del sistema laboral alienante, en afirmación de la existencia liberada del cristiano y en expresión anticipada del más allá celeste –del futuro de Dios– en el que la vida recobra la plenitud de su sentido²².

36 EL DOMINGO, «DÍA ECOLÓGICO»

El día del Señor... es el día en que la comunidad cristiana contempla con ojos nuevos la creación salida buena de las manos de Dios, recreada por la pascua de Cristo, en espera de su consumación definitiva, de la aparición de los nuevos cielos y la nueva tierra. El hombre no sólo debe ejercer su dominio sobre la naturaleza, sino que al mismo tiempo debe cultivar el mundo como misterio estableciendo una «relación franciscana» (Paul Ricoeur) con él. Hace falta que este mundo hominizado permanezca abierto a la experiencia espiritual de la transcendencia, que toda la realidad se convierta en metáfora del creador, que los ojos interiores del hombre creyente vean una

²² Cf. P. Eicher, «El tiempo de la libertad. Una comunidad cristiana para el ocio y el mundo del trabajo», *Concilium* 162 (1981) 248-251; P. Scolas, «Le dimanche et le monde du travail», en A. Haquin y E. Henau, *Le dimanche: un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruselas 1992, 152-164; J. C. Saily, «Dimanche et travail», en *Le dimanche: Situation, enjeux, propositions pastorales*, París 1991, 83-100. Dentro de esta misma línea considero sumamente interesantes las anotaciones de X. Basurko en el cap. 13 de su obra *Para vivir el domingo...*, que he citado ya varias veces, y que lleva el título: «Descanso dominical: cuestiones actuales» (123-136).

«alusión» allí donde otros ven pura «ilusión». Como ha escrito Olivier Clement:

«Hemos sacrificado los árboles con el pretexto de que no servían para nada. Y nos damos cuenta hoy de que, sin árboles, la tierra ya no es fecunda. Esta época necesita hombres que sean como árboles, cargados de una paz silenciosa, arraigada a la vez en plena tierra y en pleno cielo».

Así, pues, el domingo, engarzado en el fin de semana, debe ser para el creyente actual el día en que, tomando conciencia de haber sido creado «a imagen de Dios», ejercite su relación fraternal con la creación visible, no por medio de su trabajo y de su técnica, sino en el disfrute, en la apertura gozosa y contemplativa a todos los valores de ese mundo visible que por boca del hombre tributa su himno de alabanza al creador.

Xavier Basurko, *Para vivir el domingo*,
Verbo Divino, Estella 1993 133.

3. La fiesta de pascua

En realidad, la Iglesia primitiva celebró la pascua cada semana en la eucaristía dominical. Esto lo demuestra la dimensión pascual, no sólo de la eucaristía, sino también de la misma simbología del domingo, llamado «día del sol» y «día octavo». La resonancia pascual de estas denominaciones es evidente y ha quedado ampliamente explicada anteriormente. Aún hubiera podido ampliar más esta explicación tomando en consideración el carácter pascual de la última cena, en cuyo marco fue instituida la eucaristía.

Sin embargo, lo que interesa ahora es detectar el salto de la pascua semanal a la pascua anual. Se trata de un paso importante en la historia de la liturgia cristiana y de amplias consecuencias para el futuro. El nacimiento de la pascua anual significó para la Iglesia la primera piedra del año litúrgico. Representó, en concreto, la asimilación del continuo rodar del tiempo, con sus estaciones y ritmos naturales, como plataforma para la expresión cultural periódica del misterio de Cristo. En torno a la

pascua anual se establecerá de forma progresiva un tiempo de preparación que dará origen a la cuaresma; y otro de prolongación que acabará llamándose primero «pentecostés» y después «tiempo pascual».

Este paso de la eucaristía dominical a la pascua anual nos permitirá descubrir el carácter primordial de la eucaristía y, al mismo tiempo, la dimensión eucarística y pascual de todo el año litúrgico²³.

a. De la pascua semanal a la pascua anual

No es fácil determinar la fecha en que la Iglesia comenzó a celebrar la pascua una vez al año. Tampoco es fácil señalar si el inicio de la celebración anual de la pascua apareció a un tiempo en todas las Iglesias; o si apareció primero en las comunidades cristianas de origen judeocristiano para extenderse después en el resto de las Iglesias.

Algunos autores han llegado a diseñar lo que pudo ser el esquema de la primitiva vigilia pascual en los tiempos apostólicos, antes del año cincuenta, en las Iglesias de Roma, Corinto, Asia Menor y Jerusalén²⁴. También se asegura que la primera carta de san Pedro puede corresponder a una homilía pascual pronunciada por el apóstol en Roma y dirigida, a modo de carta encíclica, a los cristianos de la diáspora de las provincias de Ponto, Galacia, Ca-

padocia, Asia y Bitinia. Efectivamente, la *prima Petri* aparece totalmente centrada en torno al tema del bautismo como participación en la pascua del Señor²⁵.

No voy a discutir ahora la viabilidad de estas hipótesis. Ni es éste el momento ni lo permiten las características de este ensayo. Es muy significativo, en cambio, el escaso eco que han tenido entre los investigadores estos intentos por demostrar la existencia de una pascua anual en los tiempos apostólicos. Los datos aducidos son pocos y de menguada fuerza demostrativa.

¿De cuándo datan, pues, los testimonios que nos confirman la existencia de la pascua celebrada una vez al año? La respuesta no es fácil ni segura. La opinión más generalizada hoy día (K. Holl, W. Huber, M. Richard, A. Hamman) utiliza como base la carta que Ireneo dirigió al papa Víctor (189-198) y que Eusebio de Cesarea nos transcribe fragmentariamente en su *Historia eclesiástica* (V, 24). Según la mencionada carta, la Iglesia de Roma no celebró la fiesta anual de la pascua hasta que la introdujo el papa Sotero, hacia el año 165. Este paso se llevó a cabo por influjo de las Iglesias de Oriente, que desde el 135 comenzaron a celebrar la fiesta de pascua, primero en Jerusalén y después, a través de Alejandría, en las otras Iglesias.

Otros autores, en cambio (Ch. Mohrmann, B. Botte, R. Cabié), a partir de una lectura diferente de la carta de Ireneo, opinan que la Iglesia de Roma venía celebrando la pascua anual desde una fecha muy anterior a la propuesta²⁶.

²³ Soy consciente de que, desde el punto de vista histórico, es altamente cuestionable la prioridad cronológica del domingo, al que llamamos pascua semanal, respecto a la celebración anual de la Pascua. No son pocos los historiadores que aceptan sin objeciones una hipótesis según la cual las primitivas comunidades, especialmente las judeocristianas, habrían observado desde el principio una celebración anual de la pascua cristiana haciéndola coincidir con la pascua de los judíos. Pero, como apunto a continuación, aquí nos movemos siempre en el terreno de las conjeturas y de las hipótesis. Sobre este tema debe consultarse la magnífica obra de Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Cerf, París 1990, 14-48.

²⁴ E. Llopart, «La protovetlla pasqual apostolica», *Liturgia I* [Montserrat 1956] 387-522.

²⁵ Cf. M. E. Boismard, «Une liturgie baptismal dans la Prima Petri», *Revue Biblique* (1956) 183-190; (1957) 177-179; *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre*, París 1961.

²⁶ En todo caso, para una visión de conjunto de estos problemas históricos, me remito al interesante trabajo de Thomas-Julian Talley, «Le temps liturgique dans l'Église ancienne», *La Maison-Dieu* 147, 1981, 29-60, especialmente 30-34 y, por otra parte, a su libro más reciente *Les origines...*, óp. cit., 33-42.

b. ¿Una fiesta de primavera?

Hay actualmente una cierta tendencia a enfatizar las resonancias cósmicas que lleva latentes la celebración del año litúrgico. Esta tendencia se manifiesta con mayor insistencia respecto a algunas fiestas. En concreto, la fiesta de pascua se presenta con frecuencia como una fiesta de primavera. Pero ¿es realmente la pascua una fiesta de primavera?

La pregunta no es puramente académica. Hay muchos indicios, extraídos sobre todo de las antiguas homilías pascuales, que permiten la formulación de esta pregunta. De hecho, la fiesta de pascua coincide siempre con una serie de circunstancias cósmicas que no han pasado inadvertidas a los predicadores y teólogos cristianos: la primavera, el equinoccio y la luna llena. Por otra parte, la tradición cristiana, inspirándose en la tradición hebrea, ha considerado la pascua como aniversario de la creación. Todo ello ha contribuido a consolidar la impresión de que la pascua es una fiesta de primavera.

Para responder adecuadamente a la pregunta hay que tener presente que el cristianismo es una religión histórica, cuyo punto de partida está constituido por una intervención libre y espontánea de Dios en la historia de los hombres. El culto cristiano no celebra el rodar cíclico y permanente de las estaciones, sino esas intervenciones maravillosas y salvíficas de Dios en la historia que culminan en Cristo, en la plenitud de los tiempos. Esto hay que decirlo de cualquier celebración cristiana, pero especialmente de la pascua.

Es cierto, sin embargo, que el entorno cósmico de la fiesta de pascua, celebrada en el plenilunio de primavera, confiere a esta solemnidad un colorido especial y unas resonancias cósmicas que no pueden pasar inadvertidas. Resonancias, por otra parte, que la teología y la predicación cristianas han utilizado por motivos eminentemente pedagógicos. Es indudable que el fenómeno cósmico de la

primavera, en cuyo marco se celebra la pascua, y las referencias a la creación primordial ofrecen al predicador unas analogías impresionantes con el contenido salvífico y regenerador de la pascua. Por otra parte, hay de por medio un inapreciable ingrediente lírico que ni el predicador ni la liturgia cristiana pueden pasar por alto.

Pero, en realidad, el contenido nuclear de la pascua es el triunfo de Cristo sobre la muerte, su paso de este mundo al Padre y, en definitiva, el inicio de un proceso de transformación en el que se ve inmersa la historia de los hombres y hasta la creación entera. Interpretar la pascua con referencia exclusiva o prioritaria a la primavera, desvinculándola del acontecimiento pascual de Cristo, es privarla de su contenido fundamental y definitivo. La referencia cósmica se reduce, en última instancia, al nivel de lo puramente pedagógico. ¿Cómo podrían, si no, celebrar la pascua con autenticidad las comunidades cristianas pertenecientes a un hemisferio distinto del nuestro, en el que el rodar periódico de las estaciones y de los ciclos no es coincidente con el de la cuenca del Mediterráneo?

De toda esta reflexión se deduce que la única referencia válida que da sentido y entidad cristiana a la pascua es la evocación del acontecimiento pascual de Cristo, sea cual sea su entorno cósmico.

c. La pascua como espera escatológica

Ya he comentado anteriormente las dificultades que encuentran los historiadores para determinar en qué momento comenzó la Iglesia a celebrar la pascua como una solemnidad anual. Dentro de ese marco de incertidumbres y de dudas encontramos un punto de referencia que bien puede considerarse como un dato seguro y definitivo. Este dato nos lo proporciona la *Epistola Apostolorum* (15-16), un escrito de la mitad del siglo II proveniente del Asia Menor y debido seguramente a la pluma de un autor gnóstico ortodoxo, judeo-

cristiano y de mentalidad apocalíptica²⁷. El escrito es de tono un tanto misterioso y pertenece a la literatura apócrifa de la época. El documento fue redactado originalmente en griego. Pero a nosotros nos ha llegado sólo a través de tres versiones: copta, etiópica y latina. El fragmento que transcribo aquí, que corresponde a la versión copta, hace alusión a unas palabras que el Señor dirige a sus discípulos. Éste es el texto: «Vosotros haréis memoria de mi muerte. Cuando llegue la pascua (*versión etiópica*: “Vosotros haced memoria de mi muerte, esto es, celebrad la pascua; entonces uno...”), uno de vosotros estará recluido en la cárcel a causa de mi nombre; estará triste y lleno de aflicción porque, mientras vosotros celebráis la pascua, él estará ausente, en la cárcel. Mi poder se manifestará en forma de ángel Gabriel, las puertas de la cárcel se abrirán, y entonces podrá salir e ir a vosotros. Permanecerá en vuestra compañía durante la vigilia nocturna hasta el canto del gallo. Terminado el memorial y el ágape, nuevamente será encerrado en la cárcel para testimonio, hasta que pueda salir para predicar lo que yo os he transmitido. Nosotros, empero, le dijimos: “Señor, ¿es conveniente que tomemos y bebamos nuevamente el cáliz?” “Conviene que lo hagáis, respondió el Señor, hasta el día en que vuelva el Padre junto con todos aquellos que han sido muertos por mi causa” (*versión etiópica*: “hasta el día en que vendré con mis heridas”). Entonces le dijimos: “Señor, ¿por qué poder o en qué forma volverás?” Respondió el Señor diciendo: “En verdad os digo, vendré como el sol luciente; siete veces más que el sol lucirá mi gloria en medio de una nube resplandeciente; apareceré en la tierra precedido de la cruz, para juzgar a vivos y muertos”. Le dijimos nuevamente: “Señor, ¿después de cuántos años acaecerá esto?” Y el Señor di-

²⁷ Cf. Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, 36-38 (trad. esp.: *Teología del indeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004).

jo: “Después de ciento cincuenta años, en los días de pascua, tendrá lugar la venida de mi Padre”²⁸.

A pesar del tono misterioso y del arcaísmo que caracteriza al texto es posible descubrir la existencia de una celebración pascual saturada de un clima de expectación ansiosa y vigilante. Es indiscutible que se trata de la fiesta anual de la pascua. Fatalmente, en esa fecha uno de los discípulos aparece recluido en la cárcel. Dejando de lado las circunstancias un tanto extrañas que rodean su salida de la cárcel, lo importante es penetrar el clima espiritual que invade la comunidad cristiana reunida para celebrar la pascua.

Según el texto, se trata de una celebración nocturna. Pero la comunidad aparece despierta, esperando ansiosamente el retorno del Señor glorioso. Al parecer, la vuelta del Señor tiene lugar a la hora del canto del gallo, al amanecer. En ese momento es cuando la comunidad celebra la eucaristía, a la que el escrito se refiere cuando dice «terminado el memorial y el ágape». La alusión que se hace inmediatamente después al «cáliz» confirma que se trata, en efecto, de la eucaristía.

Todo esto nos permite pensar que toda la dinámica expectante de la comunidad converge en la eucaristía. Es el momento álgido en el que culmina la vigilia. Es entonces cuando, en la conciencia de la comunidad, el Señor se hace presente, glorioso, en medio de los suyos. La espera termina y se da paso al gozo de la presencia. La comunidad queda profundamente embargada de una alegría desbordante. El Señor ha vencido a la muerte y vive para siempre.

El escrito, sin embargo, nos ofrece más datos. Hay una clara referencia a la última venida del Señor. Esto significa que, de algún modo, la espera continúa. La ansiosa espera no se quiebra con la eucaristía pascual. El Señor ha venido y está pre-

²⁸ C. Schmidt (ed.), *Gesprache Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919, 53-59.

sente. Pero ni esta venida ni esta presencia son definitivas. El Señor volverá radiante al final de los tiempos. La espera pascual apunta también hacia esa última venida. Hay que notar, a este respecto, que la tradición cristiana, inspirándose en la literatura intertestamentaria, sostiene que la última venida del Señor –del Mesías– tendrá lugar también en una noche de pascua. Es elocuente a este respecto un texto de Lactancio, escrito probablemente después del 313: «Nosotros celebramos esta noche pasándola en vela a causa de la venida de nuestro Rey y Dios. El significado de esta noche es doble: en esa noche él retornó a la vida después de la pasión; y, en esa misma noche, él recibirá al final de los tiempos el reinado del mundo»²⁹.

San Jerónimo, comentando la parábola de las vírgenes (Mt 25,6), escribe hacia el 398: «Una tradición judía dice que Cristo vendrá a medianoche, como ocurrió en Egipto [...] De aquí proviene, a mi entender, aquella tradición apostólica que se ha conservado hasta hoy según la cual durante la vigilia pascual no está permitido despedir a la gente antes de medianoche, cuando todavía esperan la venida del Señor»³⁰.

Esta forma de entender y de vivir la vigilia se extendió progresivamente a toda la Iglesia antigua y de principios de la Edad Media. He podido descubrir que san Isidoro de Sevilla, que recoge en sus *Etimologías* (6, 17,12) casi textualmente las palabras de Lactancio, influyó directamente en un texto de Braulio de Zaragoza. Voy a transcribir ese texto por el interés particular que pueden tener sus palabras para los lectores hispanos: «[...] Tenemos la costumbre de recibir solemnemente a la Luz verdadera cuando resucita del sepulcro. También aquellas vírgenes que alimentaron sus lámparas con aceite prepararon la venida del Esposo en la alegría de la resurrección. En

esa noche efectivamente, mientras dura la celebración solemne y hasta pasada la medianoche –hora en que, según nuestra fe, hemos de resucitar y el Señor ha de venir para juzgar a vivos y muertos–; lo que acaece en la cabeza deberá realizarse también en los miembros»³¹.

A la luz de todos estos datos es posible detectar el clima espiritual que vive la comunidad cristiana durante la celebración de la noche de pascua. La referencia a la doble venida del Señor no rompe la unidad indisociable de la esperanza cristiana. No se trata, en absoluto, de dos esperas yuxtapuestas. Los fieles que se reúnen para celebrar la pascua experimentan en su interior el deseo ardiente por vivir el encuentro gozoso con el Señor resucitado. Como las vírgenes de la parábola evangélica, los fieles permanecen alerta y vigilantes para que el Señor no les sorprenda desprevenidos. Esta espera ansiosa queda cumplida cuando el Señor de la gloria se hace presente en medio de los suyos, en la intimidad del banquete pascual, que se configura, al mismo tiempo, como banquete nupcial. Pero la comunidad es consciente de que esa venida del Señor y su presencia son provisionales. Por eso la espera escatológica se proyecta hacia la pascua definitiva, cuando el Señor vuelva para establecer definitivamente su reino y ser todo en todas las cosas. Hasta entonces la Iglesia camina en la esperanza a través de la historia, anunciando la buena noticia y edificando el reino. De acuerdo con lo que hemos dicho, la espera pascual penetra este caminar de la Iglesia a través de los tiempos.

d. La pascua como «memoria mortis»

Habría que empezar diciendo que la comunidad cristiana primitiva en la noche de pascua cele-

²⁹ *Instituciones divinas* 7,19: CSEL 19, 645.

³⁰ *Comentario al Evangelio de Mateo* 4, 25, 6: CC 77, 236-237.

³¹ Braulio de Zaragoza, *Carta a su hermano Frunimiano*; J. Madoz (ed.), *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, carta XIV, Estudios Onienses, Madrid 1941, 105-108.

bra la pasión y muerte del Señor y espera con ansiedad su retorno glorioso. Este retorno se experimenta como un encuentro gozoso y salvador que permite a la comunidad celebrante compartir a nivel de misterio el triunfo de Cristo sobre la muerte y su retorno al Padre.

Los testimonios en que se apoya la afirmación de conjunto que acabo de hacer son numerosos. Todos ellos, o en su mayoría, corresponden a la Iglesia antigua. Como fuentes determinantes de inspiración habría que señalar la tradición pascual hebrea y la teología joánica, muy extendida e influyente durante los dos primeros siglos en toda el área del Asia Menor.

El testimonio de la *Epistola Apostolorum*, anteriormente citado, es muy claro a este respecto si leemos la versión etiópica: «Cuando llegue la pascua, vosotros haced memoria de mi muerte, esto es, celebrad la pascua». Según este testimonio, la pascua se define como una «memoria de la muerte» del Señor. Es cierto, sin embargo, que el contenido de la palabra «muerte» hay que entenderlo en el sentido paulino (1 Cor 11,26). No se trata, en absoluto, de celebrar la muerte como fracaso o como desenlace fatal, sino como paso a la vida.

Hay además un grupo de autores (Apolinar de Hierápolis, Clemente Alejandrino, Melitón de Sardes, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma y otros) que, influidos por la tradición joánica, vinculan la pascua cristiana a la pascua judía. Todos ellos ven la inmolación de Cristo en la cruz como la culminación de la pascua del cordero. Cristo es el cordero definitivo que ha sustituido para siempre al cordero de la vieja pascua. Cristo entregó su vida en la cruz, realizando así el sacrificio supremo, en el mismo momento en que los judíos inmolaban el cordero pascual en el templo: al atardecer. De esta forma, según ellos, Cristo celebró su verdadera pascua no en la cena ritual, sino en la cruz.

Por este motivo, la mayoría de estos autores, pertenecientes a la corriente cuartodecimana, ce-

lebraban la pascua el día 14 de Nisán, es decir, el mismo día en que lo hacían los judíos, es decir el mismo día en que Cristo entregó su vida en la cruz. Las otras Iglesias, en cambio, celebraban la pascua en la noche del sábado al domingo después del 14 de Nisán. La tipología pascual, en vez de referirse al paso del mar Rojo, conecta directamente con la inmolación del cordero. Además, en vez de interpretar la palabra «pascua» en el sentido de «paso» o «tránsito», lo hacen en el sentido de «padecer». Desde su punto de vista, que coincide con la cronología de la pasión referida por Juan en su evangelio, el año en que murió Cristo, éste no «comió» la pascua –la última cena no fue, según ellos, una cena pascual–, sino que la «padeció».

Todo esto es muy significativo y refleja una forma muy peculiar de entender y de celebrar la pascua. Por otra parte, como puede percibirse por la misma antigüedad de los autores citados, pertenecientes casi todos a la segunda mitad del siglo II, éste ha sido el enfoque que ha caracterizado a la celebración pascual en la Iglesia primitiva. El mismo Tertuliano, a través de numerosos testimonios, deja entrever que también en la Iglesia de África la pascua es celebrada, sobre todo, como memorial de la muerte del Señor. Según él, la comunidad cristiana, al celebrar la pascua, aparece como sumergida y bañada en la sangre del Señor. Por eso precisamente aconseja la celebración del bautismo en esa fecha³². La pascua coincide con el ayuno, y los ingredientes simbólicos de la celebración expresan sentimientos de tristeza y de abatimiento porque el Señor ha sido arrebatado por la muerte³³.

Sólo en el momento de la eucaristía la comunidad experimenta la presencia gozosa del Señor resucitado. Entonces es –precisamente en el banquete eucarístico– cuando se rompe el ayuno y da

³² *De baptismo* 19, 1, ed. R. P. Refoulé, *Traité du Baptême*, Cerf, París 1952, 93.

³³ *De oratione* 18, CCSL 1, 267, 271-272; *De ieiunio* 2, CCSL 2, 1258.

comienzo la fiesta. La tristeza se transforma en alegría desbordante y la espera ansiosa queda colmada por el encuentro con el Señor.

37 LA RESURRECCIÓN DE JESÚS COMO «PRIMICIA»

Este carácter soteriológico de la resurrección de Jesús ha sido expresado por Pablo con una fórmula que merece una consideración más atenta: el término primicias (*aparché*: 1 Cor 15,20 y 23) que él mismo parafrasea a continuación: primicias significa que por un hombre ha venido la resurrección de los muertos (en plural: 15,21) y que en Cristo serán todos llevados a la vida (15,22). El término está tomado del lenguaje cúllico: la oferta de la primera parte de la cosecha significaba la oferta de toda ésta: la oferta de los primogénitos significaba la de todo el rebaño, y la de una parte de la masa o de la copa («libación», que en griego es la misma palabra *aparché*) significaba la de todo el banquete. Con este concepto puede argumentar Pablo en otra ocasión que el pueblo judío se salvará porque Abraham y los Padres son su «libación»; si la libación es santa, también lo es la masa (Rm 11,10). Lo específico del uso paulino del término será, sin embargo, la siguiente inversión del concepto: las primicias no se van a referir al don del hombre a los dioses (como era su uso veterotestamentario y religioso en general), sino el don de Dios al hombre. Así en Rm 8,23: «tenemos las primicias del Espíritu» quiere decir que lo tendremos todo (conf. vv. 18-25). Y así llegamos a nuestro texto en el que Jesús resucitado es «primicia de los que duermen», es decir, el don de la resurrección de todos los muertos.

Al hacer esta inversión, el concepto de primicias se ha enriquecido con un nuevo matiz, que es el de la tensión temporal o dinámica. La resurrección de Jesús no sólo «representa» a todas las resurrecciones, sino que las precede, es decir, abre el futuro en cuanto futuro de vida, y no meramente en cuanto simple tiempo por llegar. Lo definitivo se ha hecho futuro y la utopía se ha hecho promesa. Por eso, como veremos después, Cristo al resucitar se hace «primogénito»: en la terminología antigua lo característico del primogénito es que él es el que «abre el seno», la matriz del Absoluto desde la que nace el Resucitado.

Sólo así se comprende la forma de argumentar, aparentemente ilógica, de todo este capítulo 15 de la 1 Cor: si no hay resurrección de los muertos, tampoco resucitó Cristo (v.13). Pablo no argumenta a partir de un principio filosófico inconcuso de que los muertos resucitan (esto sería lo más lejano a él!), sino a partir de la relación Cristo-nosotros o primicias-cosecha. El dato desde el que se argumenta es que Cristo resucitado es nuestra primicia en el sentido dicho. Y entonces arguye: si no hay resurrección, luego ni Cristo ha resucitado; significando: si no hay cosecha, es que tampoco ha habido primicias, puesto que en ellas ha de estar toda la cosecha. Pero, si hubo primicias, ya está segura la cosecha. Por eso sigue: si Cristo no resucitó, somos los más desgraciados de los hombres.

Desde esta relación entre la resurrección de Jesús y la nuestra, H. Bartg ha podido escribir con toda razón que «Cristo Resucitado es todavía futuro para sí mismo». Y este carácter soteriológico de la resurrección de Jesús nos lleva a considerar un poco más de cerca el contenido de esa humanidad nueva aparecida en el Resucitado e inseminada con Él en el seno de la vieja humanidad. Pablo la caracteriza como humanidad en posesión de una triple liberación: la del pecado, la de la ley y la de la muerte. Y quizás cabe decir, esquematizando un poco, que si la liberación del pecado polariza los aspectos personales de la humanidad liberada, la liberación de la ley atiende a sus aspectos comunitarios, y la liberación de la muerte recoge los aspectos temporales e históricos de la comunidad humana.

José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de Cristología*, vol. I, Madrid 1974, 166-168.

Hay que decir, para terminar, que sería un error pensar que la Iglesia antigua ha celebrado en la pascua el memorial de la muerte del Señor de manera exclusiva. Se ha insistido y se ha cargado el acento en la muerte. Esto es cierto. Pero la solemnidad pascual ha culminado siempre celebrando y experimentando la presencia del Señor resucitado, vencedor de la muerte y salvador del mundo. La lectura de la homilía pascual de Melitón de Sardes resulta altamente clarificadora a este respecto. El autor de la homilía, como se verá, centra su interés en el tema de la pasión y de la muerte, pero siem-

pre termina dirigiendo su atención a la resurrección y retorno glorioso al Padre.

e. Interpretación espiritual de la pascua

Durante los dos primeros siglos la gran mayoría de los autores interpretaban la palabra *pascha* en relación con el vocablo griego *paschein*, que significa «padecer». Así lo hacen los autores de las dos homilías que acabo de comentar. Pero no son sólo ellos. Hay además otros, como Ireneo de Lyon, Tertuliano, Hipólito de Roma, Lactancio, Gregorio de Elvira, Gaudencio de Brescia y otros. A este respecto, Orígenes hace el siguiente comentario: «La mayor parte de los hermanos, por no decir todos, piensan que la pascua es denominada con este nombre a causa de la pasión del Salvador»³⁴.

En efecto, ésta es la opinión, al parecer más generalizada, que Melitón refleja con toda claridad: «¿Qué es la pascua? El nombre se deriva de lo sucedido: celebrar la pascua (*paschein*) proviene, en efecto, de padecer (*pathein*)»³⁵. Pero Orígenes sabe perfectamente que esa interpretación no es correcta. Y así lo hace notar: «Pero, en realidad, entre los hebreos la mencionada fiesta no se llama *pascha*, sino *phase...*, que traducido significa *paso*»³⁶.

Orígenes tiene razón. La palabra *pascua*, de origen hebreo, significa *paso o tránsito*. ¿Cómo explicar entonces una difusión tan sorprendente de una interpretación tan descabellada? En realidad, los autores que hacen derivar la palabra *pascua* del vocablo griego *padecer* no están preocupados tanto por la cuestión etimológica cuanto por la interpretación teológica y las derivaciones catequéticas que ellos

propugnan. Por eso hay que pensar que, en el fondo, el uso erróneo de tan pintoresca etimología es, más que nada, un recurso retórico o pedagógico. Ello les permite definir la esencia de la pascua cristiana como memorial de la pasión y muerte del Salvador.

Son los escritores de la escuela alejandrina los primeros que, ilustrados por la lectura del judío Filón, toman conciencia de la verdadera interpretación etimológica de la palabra pascua. Con ello recuperan el sentido genuino de la pascua reflejado magistralmente en aquellas palabras de san Juan: «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Esta toma de conciencia, clarificada en el campo lingüístico, va a repercutir en una nueva interpretación teológica y espiritual de la pascua cristiana. De una pascua centrada en Cristo, el verdadero cordero pascual inmolado en la cruz para la vida del mundo, la atención va a quedar más polarizada ahora en la proyección humana y existencial del acontecimiento pascual de Cristo. En el libro *Contra Celso*, escrito hacia el 248, dice Orígenes: «Para aquel que ha comprendido que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado, y que la fiesta se celebra comiendo la carne del Logos, no hay momento en que no celebre la pascua, palabra que significa *paso*. Éste, en efecto, con el pensamiento, con toda palabra y con toda acción, está pasando siempre de las cosas de esta vida a Dios y se apresura hacia la ciudad celeste»³⁷.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Eusebio de Cesarea afirma por su parte: «Celebrando la fiesta del tránsito, nos esforzamos por pasar a las cosas de Dios, como un día los hebreos pasaron de Egipto al desierto... Realicemos con ahínco el tránsito que lleva al cielo, apresurándonos a pasar de las cosas de acá abajo a las cosas celestes y de la vida mortal a la vida inmortal»³⁸.

³⁴ Fragmento del *Sobre la Pascua*, P. Nautin (ed.), *Homélie pascales II: Trois homélie dans la tradition d'Origene*, Cerf, París 1953, 35.

³⁵ *Homilía de Melitón* 46, O. Perler (ed.), *Meliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments*, París 1966, 84-85. Cf. Ch. Mohrmann, «Pascua, Passio, Transitus», en *Études sur le latin des chrétiens*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1961, 205-222.

³⁶ Fragmento del *Sobre la Pascua*, ed. cit., 35.

³⁷ *Contra Celso*, 8, 22: PG 11, 1550-1551.

³⁸ *De sollemnitate paschali*, 2 y 4: PG 24, 695-699.

Estos dos testimonios reflejan un nuevo modo de entender la pascua, menos centrado en Cristo y más volcado en el hombre; menos ritualista, pero también más moralizante; menos comunitario y más individual. La pascua, según ellos, no se limita a una celebración cultural sin más. Y tienen razón. En cierto sentido, toda la vida es pascua si el creyente se esfuerza por vivir en una permanente tensión que le empuje a superar todo lo que le ata a este mundo y a adentrarse cada vez más en la comunión con Dios. De esta forma la pascua aparece como un proceso que permite al cristiano desvincularse cada vez más del mundo de la carne para vivir cada vez con más intensidad la vida en el Espíritu.

Sería un desacierto pensar que esta forma de entender y de vivir la pascua se contrapone a las formas anteriores. No hay que ver el enfoque pascual de los alejandrinos como una alternativa excluyente, sino como una dimensión complementaria. A nosotros corresponde ir construyendo una síntesis orgánica en la que se integren de forma coherente los diversos aspectos o perspectivas. De este modo conseguiremos una rica experiencia pascual en la que lo cultural se proyecte en la vida, evitando, por una parte, el ritualismo formalista y, por otra, el moralismo a ultranza.

f. «Comer la pascua» y «padecer la pascua»

Mientras escribo estas páginas me asalta la preocupación de que estas reflexiones y estos datos históricos sugieran en el lector una idea un tanto poética de la pascua y de que todo lo que vengo diciendo resuene en sus oídos como música celeste. Por esto precisamente me preocupa la necesidad de ser realista sin caer en falsos escapismos románticos.

Cuando decimos que por la pascua «pasamos con Cristo de este mundo al Padre», ¿qué queremos decir? ¿Qué significa compartir la muerte y la resurrección de Cristo? Son frases redondas cuyo sentido

profundo e implicaciones concretas vitales pueden escapárenos fácilmente de las manos. Tampoco se trata de dejarnos arrastrar por una fácil demagogia ni de ceder ante moralismos radicales.

Para dar una respuesta, a mi juicio válida, a estos interrogantes voy a recurrir a unas expresiones a las que ya me he referido anteriormente. Los autores que mediaron en la famosa contienda de Laodicea, preocupados indudablemente por una problemática de carácter estrictamente bíblico, opinaban que Cristo, el año de su muerte, no celebró la pascua ritual, sino que la padeció en su propia carne.

El autor desconocido de una de las dos homilías anteriormente comentadas, a quien hemos llamado pseudo-Hipólito, dice refiriéndose a Cristo que «no era tanto comer la pascua lo que él deseaba, sino padecerla» (n.º 49). Hipólito de Roma, por su parte, asegura que «en cuanto a la pascua él no la comió, sino que la sufrió» (fragmento transmitido en el *Chronicon paschale*). De modo parecido se expresan Melitón de Sardes y Clemente Alejandrino.

De estas expresiones deducimos que para Jesús lo más importante no fue comer la pascua, sino padecerla. ¿Qué quiere decir «comer» la pascua? Evidentemente, aquí hay una clara referencia a la celebración ritual de la pascua. Para Jesús, por tanto, lo importante no fue la celebración ritual, sino la entrega de la vida. En el fondo, los controversistas de Laodicea, a sabiendas o inconscientemente, vislumbraron la primacía de la pascua «padecida», culminada en la cruz, sobre la pascua «comida», esto es, celebrada ritualmente.

Afloran aquí unas derivaciones importantes que deben caracterizar a la pascua de la Iglesia. La pascua de la Iglesia no debe ser distinta de la de Cristo. Como Cristo, la Iglesia también debe ansiar más «padecer» la pascua que «comerla». Hay aquí latente una afirmación de la primacía de la pascua vivida, como compromiso y como entrega sacrifi-

cada, sobre la pascua celebrada. O, matizando más mi pensamiento, lo que quiero decir es que la celebración cultural de la pascua (= «comer la pascua») debe ser la expresión de una pascua vivida en el esfuerzo permanente de una comunidad cristiana, que opta por una comunión más plena en el dolor de los hombres que sufren, de los marginados y proscritos de este mundo, de los hombres que luchan por la justicia, de los hombres que siguen sufriendo en su propia carne los efectos desastrosos de la culpa original. Ésa es la gran porción de humanidad en la que la situación de «pasión» se hace más real y más dramática. La pascua de la Iglesia, como la de Cristo, debe ser una comunión en la «pasión» de la humanidad. Lo será en la medida en que las comunidades cristianas se encarnen en el mundo de los pobres y de los pequeños. Sólo así la Iglesia podrá ser germen de un mundo liberado y fermento de una humanidad nueva. Por eso hay que vivir la pascua como un proceso de transformación y de cambio. Vivir la pascua significa enrolarse en el proceso de transformación del mundo, teniendo como meta la resurrección de Jesús, concebida ésta como transformación radical de la existencia.

Con esta última reflexión creo haber abierto una posible pista que permita, por una parte, la superación de falsos ritualismos y, por otra, la posibilidad de establecer una síntesis en la que aparezcan coherentemente conjuntadas la pascua de Cristo y la pascua de los que han sido bautizados en su nombre.

38 APOLOGÍA DE UNA VIVENCIA ESPIRITUAL
DE LA PASCUA
UN PASAJE DE ORÍGENES

Alguien objetará a todo esto que también entre nosotros se hacen, en días determinados, celebraciones de domingos, de parasceve, de pascua y de pentecostés. A este se le debe responder que el perfecto [cristiano], dedicándo-

se sin descanso a las palabras, a las obras y a los pensamientos propios del Verbo de Dios, que es Señor por naturaleza, ése vive siempre en días del Señor y celebra sin pausa los domingos.

Además, si vive preparándose sin interrupción a la verdadera vida y se abstiene de los placeres engañosos, sin dar rienda suelta a los deseos carnales sino, más bien, controlando el propio cuerpo y dominando sus instintos, ése está celebrando sin cesar el día de la parasceve.

Por otra parte, aquel que ha comprendido que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado y que necesita hacer fiesta comiendo la carne del Logos, ése celebra en todo momento la pascua, vocablo que significa paso, ya que efectivamente con el pensamiento, con las palabras y con las acciones, está siempre pasando de las cosas de esta vida a Dios y se encamina hacia la ciudad celeste.

Finalmente, cuando alguien es capaz de decir con verdad: Hemos resucitado con Cristo, y aún más El nos ha hecho resucitar junto con él y nos ha hecho sentarnos con Cristo en los cielos, ése vive continuamente en los días de pentecostés. Esto sucede, sobre todo, si asciende a la sala superior como los apóstoles de Jesús, si se dedica a la oración y a las plegarias, para hacerse digno del soplido impetuoso que viene del cielo y actúa poderosamente para destruir en los hombres la maldad y sus efectos y para hacerse digno de recibir las lenguas de fuego que Dios envía.

Orígenes, *Contra Celso*, 8,22: P. Koetschau, GCS, Origenes 2, Leipzig 1899, 239-240.

g. Fragmentación de la pascua y configuración de la semana santa

El primer proceso de desmembramiento que advertimos es el de la semana santa. Dejando aparte la estructura semanal de los seis días de preparación a la pascua mediante el ayuno, referida en la *Didascalia* de los Apóstoles³⁹, los primeros síntomas definitivos de un proceso de fragmentación nos los trans-

³⁹ *Didascalia Apostolorum* V, 17- 19; F. X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, In Libreria Ferdinandi Schoeningh, Paderborn 1905, 286-293.

mite la peregrina gallega Egeria en su *Itinerario*, que viene a ser una especie de cuaderno de notas en el que nos da cuenta de su viaje a los Santos Lugares.

A pesar de las importantes dificultades y de los numerosos tanteos que se han venido haciendo por parte de los investigadores desde que en 1834 fue hallado en Arezzo el manuscrito a fin de identificar al autor o autora del *Itinerario*, hoy parece definitivamente aceptado, especialmente a la luz del testimonio de san Valerio del Bierzo, que se trata de una monja española, llamada Egeria, natural de Galicia. Se trata de una mujer culta, versada en las Sagradas Escrituras y de un rango social importante. El viaje fue realizado a finales del siglo IV.

El escrito, redactado en latín vulgar, es de difícil lectura. En él encontramos descripciones interesantes que denotan una peculiar curiosidad y una gran capacidad de percepción por parte de la autora. La descripción que a nosotros nos interesa en este caso es la que hace referencia a las celebraciones de la semana santa o «semana mayor», como ella la llama. Doy tanta importancia a este documento porque es la primera vez en que la fiesta pascual aparece desmembrada y fraccionada en varias celebraciones. Dicho con palabras llanas: tenemos aquí el primer testimonio de la semana santa, tal como se fue fraguando posteriormente. Con este dato descubrimos una nueva perspectiva, un nuevo modo de celebrar las solemnidades pascuales. Para redactar estas notas me sirvo de la reciente edición española, en la que encontramos la versión castellana junto al texto latino original⁴⁰.

El relato de Egeria se coloca en el momento crucial en que la Iglesia está iniciando el paso hacia una nueva forma de celebrar la pascua. Detectamos en su testimonio elementos que rezuman un claro arcaísmo junto a otros que denotan una ver-

dadera innovación. La estructura misma de la semana santa y la octava pascual son una auténtica novedad, y así lo refiere Egeria. Los elementos tradicionales, los que no le han llamado la atención –como el desarrollo de la vigilia pascual– apenas si los menciona. En algunos casos, por otra parte, se percibe en la autora un cierto titubeo en la manera de redactar, obligándole a incorporar aclaraciones que sólo son explicables en un momento de transición o de cambio.

En todo caso, la estructura de la semana santa, tal como la describe la peregrina, es la que posteriormente fraguará en formas concretas de celebración tanto en Oriente como en Occidente. Es probable que haya sido precisamente la Iglesia de Jerusalén la que inició esta nueva forma de celebración dramatizante, dadas sus excepcionales condiciones históricas y topográficas. La expansión en las otras Iglesias se explicaría por el indiscutible prestigio de la de Jerusalén y por su reconocida fuerza de proyección.

4. La cincuentena pascual

La pascua ha quedado definida como la fiesta del «paso» o del «tránsito». Es el momento clave, crucial, en que termina la espera ansiosa y atormentada, por la dramática desaparición del Señor –«arrebatado por la muerte» (Mt 9,15)– y comienza la gran fiesta. Una fiesta que se prolongará por espacio de cincuenta días. A este período de cincuenta días, llamado en los primeros siglos «pentecostés» y posteriormente «tiempo pascual», me voy a referir en este punto⁴¹.

⁴¹ Debo citar aquí una monografía que me parece fundamental y que está sirviendo de base a todos los escritos sobre la cincuentena pascual: Robert Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinqantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, Tournai 1965. Véase además: J. M. Bernal, *Para vivir al año litúrgico...*, óp. cit., 127-148.

⁴⁰ A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*, BAC, Madrid 1980.

a. Un tiempo para la alegría

Las alusiones a la fiesta de Pentecostés que hemos encontrado en el Nuevo Testamento –sólo tres– hacen referencia a la fiesta judía. También en la *Epistola Apostolorum*, ya mencionada anteriormente, se hace referencia a Pentecostés, pero no a la fiesta cristiana, sino a la de los judíos. Hay que esperar hasta la última década del siglo II para encontrar noticias directas y claramente referidas al Pentecostés cristiano. Hay un testimonio, atribuido a Ireneo⁴², en el que Pentecostés es equiparado al domingo. En otro texto, recogido en las *Actas Pauli*, se menciona el clima de alegría que caracteriza a Pentecostés. Aparte de estos dos informes, proveniente uno de Galia y el otro del Asia Menor, el testimonio de mayor interés lo encontramos en los escritos de Tertuliano. Es un claro exponente del comportamiento de la Iglesia de África.

Las referencias del escritor africano al período de pentecostés son abundantes. En casi todas alude al carácter gozoso y alegre de este período. De manera contundente lo afirma al referirse al período de los cincuenta días como un tiempo propicio para celebrar el bautismo. Lo llama *laetissimum spatium* [tiempo lleno de alegría]⁴³. En un determinado momento Tertuliano se pregunta: «¿Por qué pasamos en medio de una gran alegría los cincuenta días que siguen a la pascua?»⁴⁴. Las razones que justifican esta dimensión gozosa de pentecostés son diferentes. Por una parte, la comunidad celebra este tiempo con alegría porque el Señor, arrebatado por la muerte, está ya presente entre los suyos⁴⁵. Por eso los cristianos no deben ayunar

durante este tiempo ni orar de rodillas⁴⁶. Por otra parte, algunos autores posteriores afirman que la cincuentena es un tiempo lleno de gozo porque «es imagen del reposo futuro»⁴⁷ y porque «en esos días el Señor vive con nosotros»⁴⁸. Es precisamente esta presencia del resucitado, experimentada intensamente a lo largo de la cincuentena, la que llena de gozo a la comunidad cristiana. Por eso pentecostés es un tiempo para la alegría. Es como un día de fiesta prolongado y exultante.

El misal reformado de Pablo VI se hace eco abundante de la alegría pascual que inunda todo el tiempo de la cincuentena. Baste citar, como ejemplo, el prefacio que se proclama durante este tiempo y que repite cada domingo la frase *profusis paschalibus gaudiis*.

b. Imagen del reino de los cielos

Pentecostés que, como lo ha expresado de manera ingeniosa y clarividente el eximio patrólogo italiano Raniero Cantalamessa, es «una especie de caja de resonancia de la alegría pascual»⁴⁹; es, al mismo tiempo, una imagen del reino de los cielos. Es éste uno de los componentes más arcaicos que definen la fisonomía espiritual de la cincuentena. En realidad, no es sino una derivación de la presencia de Cristo glorioso que la Iglesia experimenta de manera especial en Pentecostés. La comunión sacramental con el Cristo de la pascua y la celebración de su retorno al Padre implican, sin duda, una experiencia mística de la vida futura. Pentecostés ofrece precisamente el marco litúrgico y eclesial en el que esa experiencia se hace posible.

⁴² «Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos», F. Cabrol y H. Leclercq (eds.), *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. I, Firmin-Didot, París 1900-1902, n.º 2259.

⁴³ *De baptismo* 19: CC 1, 293-294.

⁴⁴ *De resurrectione carnis* 19: CC 2, 919.

⁴⁵ *De ieiunio* 2: CC 2, 1258.

⁴⁶ *De corona* 3: CC 2, 1043.

⁴⁷ Eusebio de Cesarea, *De sollemnitate paschali*: PG 24, 699.

⁴⁸ Máximo de Turín, *Homilía* 44: PL 57, 372.

⁴⁹ Raniero Cantalamessa, *La pascua nella Chiesa antica*, Società Editrice Internazionale, Turín 1978, XXVI.

Han sido los teólogos inspirados en la escuela alejandrina, como Eusebio de Cesarea⁵⁰ y Orígenes⁵¹, quienes de forma más insistente, han abundado en esta interpretación espiritual de la cincuentena. Orígenes, por su parte, piensa que si el concepto de «paso» o «tránsito» corresponde a la esencia de la pascua, a la esencia de la cincuentena corresponde el resucitar con Cristo y el sentarse con él a la derecha del Padre, compartiendo su misma gloria. Pentecostés celebra la etapa final, el arribo a la gloria del Padre; es, como he indicado antes, la culminación de la pascua. Pero no sólo de la pascua de Cristo; pentecostés celebra la glorificación de todos los creyentes junto con Cristo.

Pero esta inserción de todos los creyentes en el proceso de glorificación de Cristo no se realiza sólo a nivel cultural. Lo más peculiar de Orígenes es su visión vital y mística de la fiesta. Entrar con Cristo en la gloria del Padre implica «subir al cenáculo» para adentrarse en la oración y en la alabanza a fin de vivir con mayor intensidad la comunión mística con el Padre. Es entonces cuando el creyente, abismado en la comunión contemplativa, es invadido por la fuerza del Espíritu, representado como un viento impetuoso. Este mismo Espíritu, manifestado en forma de lenguas de fuego, le purifica y le libera de toda maldad.

De esta manera, pentecostés, en cuanto forma de comunión con Dios, rebasa el marco de las siete semanas para convertirse en una posibilidad y en una exigencia permanente que abarca todos los instantes de la vida del cristiano. Para el cristiano perfecto cualquier época del año es pentecostés.

c. El «gran domingo»

Vamos a analizar un nuevo aspecto, estrechamente relacionado con los otros, y al que ya he alu-

⁵⁰ En el *De sollemnitare pascali*, 3: PG 24, 695-699. Se trata de un escrito que suele datarse hacia el año 332.

⁵¹ *Contra Celso*, 8, 22: PG 11, 1550-1551.

dido de pasada anteriormente. Me refiero a la visión de pentecostés como si se tratara de un gran domingo prolongado por espacio de cincuenta días. Es ésta una tradición muy antigua, que se remonta a la segunda mitad del siglo II y se extiende a todas las Iglesias. Según esta tradición, los cincuenta días que siguen a la pascua se celebran como si se tratara de un gran domingo. Todo lo que se atribuye al día del Señor, por el mismo motivo se aplica también al período de pentecostés.

Vamos a citar aquí un razonamiento muy original, con recurso a la simbología de los números, que nos trae san Basilio, obispo de Capadocia, en *Tratado sobre el Espíritu Santo* 27,66, escrito entre el 374 y el 375. En ese pasaje considera Basilio la cincuentena pascual como un solo y único día, anticipación de la gloria futura e imagen de la eternidad. Es precisamente la repetición cíclica constante de la cincuentena, que comienza y termina por el mismo día, como un movimiento circular, lo que hace de este período de cincuenta días un símbolo de la vida eterna.

Esta forma de interpretar la cincuentena, un tanto misteriosa y cabalística, aparece perfectamente resumida en unas palabras de san Isidoro de Sevilla con las que queremos concluir este apartado: «Siete multiplicado por siete da cincuenta si se le añade un número más, que, según la tradición autorizada de los antiguos, prefigura el siglo futuro; este día es al mismo tiempo el octavo y el primero; más aún, ese día es siempre único, esto es, el día del Señor»⁵².

d. Disolución de la cincuentena

Hasta finales del siglo IV el período de la cincuentena permanece como un bloque unitario, en el que se prolonga la alegría pascual y en el que se

⁵² Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, 24: PL 83, 769.

celebra el triunfo definitivo de Cristo sobre la muerte. Sin embargo, ya a finales del siglo IV, vemos aparecer los primeros síntomas de una fragmentación que irá creciendo progresivamente hasta romper del todo la unidad original del *laetissimum spatium*, expresión con la que Tertuliano llamaba a la cincuentena.

Durante los primeros siglos, como he apuntado antes, aparecía Pentecostés como una gran fiesta prolongada por espacio de cincuenta días. Por eso se le llamaba «Pentecostés». En ese contexto no cabía imaginar un día más importante que otro. Todos eran igualmente festivos y solemnes. En la segunda mitad del siglo IV comienza a ponerse de relieve el último día de la cincuentena, el día cincuenta, que además caía en domingo. No se trataba de instituir una nueva fiesta, sino de subrayar la significación del último día, que venía a constituir como la clausura, el colofón o el broche de la cincuentena pascual. En este sentido es fácil entender que el último día del *laetissimum spatium*, que no celebra ningún misterio particular, viene a ser como el resumen condensado o como la síntesis final de toda la riqueza de la cincuentena pascual.

El canon 43 del Concilio de Elvira, celebrado hacia el año 300, nos permite suponer que, ya a comienzos del siglo IV, algunas Iglesias del área hispánica comenzaban a celebrar la fiesta de la ascensión del Señor el día cuarenta⁵³. Este hecho, de ser cierto, nos permitiría apreciar el primer síntoma de descomposición de la cincuentena, mantenida hasta ese momento en su unidad original. Es muy probable que la referencia a la venida del Espíritu Santo, vinculada por muchas Iglesias a la celebración del día cincuenta, haya favorecido un cierto reajuste de fechas en conexión con la cronología que aparece en el libro de los Hechos. Quiero decir que la evoca-

ción de la venida del Espíritu Santo realizada el día cincuenta ha podido ser el justificante inmediato para celebrar la ascensión del Señor diez días antes. Es evidente, por otra parte, que en este proceso de fragmentación, que afecta a la totalidad del año litúrgico, es sobre todo fruto de una mayor sensibilidad histórica, alejada cada vez más de una concepción místico-sacramental de la fiesta.

El proceso de fragmentación o descomposición de la cincuentena se manifiesta igualmente al convertirse el día cincuenta en una fiesta. Dejará de ser la clausura o colofón de la cincuentena para convertirse en un día de fiesta autónomo en el que se conmemora la venida del Espíritu Santo, como si se tratara de una fiesta aniversario. Por otra parte, es fácil adivinar cómo el esquema cronológico del libro de los Hechos va dejando su huella en la configuración de estas fiestas. Habiendo celebrado la ascensión del Señor a los cuarenta días es normal que, diez días más tarde, se celebre el envío del Espíritu Santo sobre los apóstoles. De una visión unitaria y sacramental del misterio de la glorificación del Señor, inspirada en el Evangelio de Juan, se pasa a una visión más histórica y fragmentaria que se inspira, a su vez, en los Hechos de los Apóstoles.

A lo largo del siglo V cobran un relieve especial los ocho días que siguen a la fiesta de pascua. No obstante, hay que decir que, a juzgar por las homilías pascuales de Asterio el Sofista, ya a principios del siglo IV aparece un avance de lo que posteriormente será la octava pascual⁵⁴. A mi juicio, por otra parte, la octava de pascua ha sido motivada, al menos en sus orígenes, por la dinámica de la praxis bautismal. La preparación catecumenal, que se extendía de manera especial a lo largo de la cuaresma, culminaba con la solemne celebración del bautismo en la noche de pascua. Durante los ocho

⁵³ J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid 1963, 9.

⁵⁴ Cf. H. auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Paulinus Verlag, Trier 1967.

días que seguían a la pascua, los recién bautizados –neófitos– se reunían en la Iglesia para escuchar un tipo de predicación en la que eran explicados los símbolos bautismales. Este tipo de predicación se llama «mistagógica». Así fueron las homilías de Asterio el Sofista y las catequesis mistagógicas de Cirilo (¿o Juan?) de Jerusalén.

En Occidente, la octava de pascua aparece aproximadamente por las mismas fechas. Quizás existió antes en África que en Roma. De hecho, en tiempos de san León aún no se conoce la octava de pascua en Roma. San Agustín, en cambio, algunos años antes, da pruebas de su existencia en la Iglesia de África. En todo caso, a juzgar por algunos datos, la octava de pascua era ya conocida en Roma antes del pontificado de Gregorio Magno. A él se debe la reorganización del leccionario utilizado en Roma durante los días de la octava. Esto ocurría a finales del siglo VI.

La octava de pentecostés hará su aparición algo más tarde. En el siglo V las *Constituciones Apostólicas* suponen la existencia de unos días en los que se continúa, de algún modo, la solemnidad de pentecostés. Llegados a este punto hay que reconocer que la unidad de la cincuentena pascual ha quedado completamente desmantelada, fraccionada en múltiples fiestas que se suceden unas a otras como intentando reproducir cronológicamente unos acontecimientos que la Iglesia antigua siempre celebró como aspectos de un único misterio y no como una sucesión de hechos históricos.

En Roma, la octava de pentecostés aparecerá más tarde. En tiempos de san León aún no era conocida. De todos modos, con la incorporación de esta octava, pentecostés ha perdido su característica original: la de ser el broche final con que se clausura la cincuentena. Pentecostés se ha convertido en una fiesta propia y autónoma; en una réplica de la de pascua, con su vigilia, con la celebración solemne del bautismo y con su octava correspondiente.

Todo este proceso de fragmentación o historización, que no voy a criticar en este momento, es el

resultado de un cúmulo impresionante de circunstancias. Entre ellas, la más importante quizás sea el ir y venir de peregrinos a los santos lugares de Tierra Santa. Ello supuso un permanente trasvase de usos litúrgicos, introducidos en Jerusalén por evidentes razones topográficas y por la peculiar situación de la Ciudad Santa, e implantados posteriormente en las Iglesias de Occidente por presión de los peregrinos y, sobre todo, por el indiscutible prestigio de la Iglesia madre de Jerusalén.

Este proceso de fragmentación que advertimos antes al hablar de la pascua y que acabamos de detectar ahora en relación con pentecostés es un fenómeno que afecta a la totalidad del año litúrgico.

La estructura de la cincuentena pascual ha permanecido prácticamente invariable desde finales del siglo V. Después del largo proceso de fragmentación y rota la unidad inicial del *laetissimum spatium*, este período de tiempo ha terminado llamándose «tiempo pascual» y con la palabra *pentecostés* ha sido denominado únicamente el día «cincuenta».

La nueva liturgia, aparentemente, no ha cambiado la estructura del tiempo pascual. La denominación sigue siendo la misma. Sin embargo, hay una variante que considero capital: se ha suprimido la octava de pentecostés. Pentecostés ya no es una réplica de pascua. Ni siquiera la fiesta del Espíritu Santo. El día de pentecostés ha vuelto a ser el día último de la cincuentena, el colofón, el sello. Pentecostés, en cuanto período de cincuenta días –llamado ahora tiempo pascual–, ha recuperado su propia identidad. Así se describe en las «Normas Universales sobre el Año Litúrgico y el Calendario» del 21 de marzo de 1969.

5. La cuaresma

La fiesta de pascua, como vengo indicando a lo largo de estas páginas, se nos representa como una cima o como un momento crucial, álgido, en el que

convergen un largo período de preparación, que llamamos cuaresma, y otro aún más largo de prolongación, de carácter festivo y alegre, que los antiguos llamaban pentecostés y nosotros tiempo pascual. De este período de prolongación he hablado ya en el punto anterior. Ahora voy a referirme al período de preparación, llamado cuaresma⁵⁵.

a. La prehistoria de la cuaresma: primeros apuntes

La primera referencia a una preparación pascual de cuarenta días aparece en un escrito de Eusebio de Cesarea que se remonta aproximadamente al año 332. En ese escrito Eusebio habla de la cuaresma como de una institución bien conocida, claramente configurada y, hasta cierto punto, consolidada⁵⁶. Esto nos permite pensar que a principios del siglo IV la cuaresma era ya una realidad establecida en algunas Iglesias.

En todo caso, la cuaresma no ha surgido de la nada. Es, más bien, el resultado de un largo proceso. Un proceso que se inicia con una breve preparación pascual de dos días, que posteriormente se alarga a seis, para culminar más tarde en la cuaresma. El ayuno permanecerá siempre como la nota dominante de este período de tiempo. Pero siempre será un ayuno progresivo, *in crescendo*, que se hace más riguroso a medida que se acerca la gran solemnidad. Por otra parte, el ayuno es concebido inicialmente como expresión de duelo y de tristeza por la ausencia del Señor. Es un ayuno cargado de ansiosa espera. Posteriormente, al alargarse el período de preparación, el ayuno será interpretado en clave ascética. Formará parte del conjunto de prácticas penitenciales que integran el proceso de purificación cuaresmal.

⁵⁵ Cf. J. M. Bernal, *Para vivir el año litúrgico...*, óp. cit., 149-169.

⁵⁶ *De sollemnitare paschali* 2.4.5: PG 24, 693ss.

b. Primeros testimonios sobre la cuaresma romana

Desde el año 332 tenemos noticia de la existencia de la cuaresma en Oriente. En Roma, sin embargo, no tenemos seguridad de la existencia de la cuaresma hasta el 385. El ayuno inicial de tres semanas se alarga ahora a seis semanas. De esas seis semanas hay que restar los dos días últimos, viernes y sábado, que pertenecen al triduo pascual. Entonces quedan exactamente cuarenta días.

Durante la cuaresma, al menos en un primer estadio que se remonta hasta san León (440-461), solamente se conocen las celebraciones eucarísticas dominicales. Entre semana existen sólo las sinaxis alitúrgicas, celebraciones no eucarísticas, de los miércoles y de los viernes. En cambio, a principios del siglo VI es seguro que las sinaxis de los lunes, miércoles y viernes se han convertido ya en celebraciones eucarísticas.

Estas celebraciones cuaresmales eran presididas por el papa en las diferentes basílicas romanas. A ellas asistía toda la comunidad cristiana de Roma, clero y fieles. Estas celebraciones recibirán el nombre de *estaciones*, aun cuando en el siglo II este nombre hacía referencia al ayuno de los miércoles y viernes.

Antes de llegar al final del siglo V los ayunos habituales del miércoles y del viernes, que preceden al domingo I de cuaresma, tomarán una relevancia peculiar hasta convertirse en una preparación al ayuno cuaresmal propiamente dicho. Al celebrar los penitentes ese miércoles el inicio solemne de su penitencia canónica, antes de ser admitidos el día de jueves santo a la reconciliación, la liturgia de ese miércoles asumió una importancia extraordinaria. Acabó llamándose *miércoles de ceniza* por celebrarse ese día la imposición de la ceniza en las cabezas de los penitentes. Al desaparecer la penitencia canónica, el rito de la imposición de la ceniza fue respetado y ha permanecido hasta nosotros.

c. Una experiencia de desierto

El ayuno cuaresmal, de cuarenta días, tendrá desde el principio unas connotaciones peculiares impuestas, en gran parte, por la misma significación simbólica del número cuarenta. Es altamente significativo que toda la tradición occidental inicia la cuaresma con la lectura del evangelio de las tentaciones de Jesús en el desierto. Este hecho, verificable en casi todas las liturgias de Occidente, es una muestra de la importancia que reviste el tema del desierto y de la cuarentena para una interpretación global del conjunto de la cuaresma. El tiempo cuaresmal es, ante todo, una experiencia de desierto prolongada por espacio de cuarenta días.

Al afirmar que la cuaresma es una experiencia de desierto no queremos decir que la comunidad cristiana deba desplazarse a un lugar geográfico especial para vivir esta experiencia. Cuando aquí hablo de desierto, más que a un emplazamiento geográfico me estoy refiriendo a un tiempo privilegiado, a un tiempo de gracia. Porque la experiencia de desierto es siempre un don de Dios. Es siempre él quien conduce al desierto. Fue él también quien condujo a Israel al desierto por medio de Moisés, y quien condujo a Jesús por medio del Espíritu. Este mismo Espíritu es quien convoca a la comunidad cristiana y la anima a emprender el camino cuaresmal.

El desierto es un lugar hostil, lleno de dificultades y de obstáculos. Por eso la experiencia de desierto anima a los creyentes a la lucha, al combate espiritual, al enfrentamiento con la propia realidad de miseria y de pecado. En este sentido, la cuaresma debe ser interpretada como un tiempo de prueba. Los cuarenta años que Israel pasó en el desierto fueron también un tiempo de tentación y de crisis, durante los cuales Yahvé quiso purificar a su pueblo y probar su fidelidad (Dt 8,2 4; Sal 94). También Jesús fue tentado en el desierto. Durante la cuaresma la Iglesia vive una experiencia semejante, sometida a las luchas y a las privaciones que impone la *militia Christi*. El cristiano vive un arduo

combate espiritual. Lo vive siempre. No sólo durante la cuaresma. Pero la cuaresma representa una experiencia singular, una especie de entrenamiento comunitario en el que los creyentes aprenden y se ejercitan en la lucha contra el mal. Casi ninguno de los israelitas superó la prueba. En realidad fueron muy pocos los que, habiendo salido de Egipto, consiguieron entrar en la tierra prometida. La mayoría sucumbieron en el camino. Hasta Moisés. Cristo, en cambio, salió victorioso de la prueba. El diablo no logró hacerle sucumbir. Los cristianos que realizan seriamente el ejercicio cuaresmal y recorren con asiduidad el camino que lleva a la pascua compartirán sin duda con Cristo la victoria sobre la muerte y sobre el pecado.

Al mismo tiempo, el desierto es un lugar de paso. Nadie construye una casa en el desierto. A lo sumo, uno se limita a plantar la tienda. La experiencia de desierto es un estímulo permanente para vivir el espíritu de lo provisional. La experiencia de este mundo, simbolizada en los cuarenta días, es una experiencia de lo provisional. Aquí también estamos de paso. No vale la pena acumular riquezas. Vivimos como peregrinos camino de la casa del Padre. Nuestra morada definitiva no está aquí. Por eso no vale la pena echar raíces. Hay que desprenderse del peso inútil para poder aligerar la marcha. Nuestra morada definitiva está allá, en el reino del Padre. Ésa es nuestra tierra prometida. La cuaresma nos enseña a caminar como peregrinos, viviendo el espíritu evangélico de la provisionalidad.

Finalmente, hay que hacer una alusión al simbolismo del número cuarenta. Que se trata de un número simbólico es algo indiscutible. Eso explica el frecuente recurso a este número en la literatura bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El número cuarenta evoca siempre la idea de preparación. Así, los cuarenta años que el pueblo pasó en el desierto constituyen un tiempo de preparación antes de entrar en la tierra prometida. Los cuarenta días de ayuno prepararon a Moisés y

Elías para el gran encuentro con Yahvé. Los cuarenta días de Jesús en el desierto le prepararon al ministerio público que estaba a punto de emprender. También pueden interpretarse en este sentido los cuarenta días de penitencia predicados por Jonás. Fueron un tiempo de preparación a la reconciliación y el perdón.

La cuaresma también es un tiempo de preparación. Toda la comunidad cristiana se prepara durante cuarenta días a las solemnidades pascuales. Para los catecúmenos, cuaresma representa una preparación al bautismo, y para los penitentes una preparación a la reconciliación. El bautismo tiene lugar en la noche de pascua, y la reconciliación se celebró en otros tiempos el día de jueves santo. Por otra parte, la tradición ha interpretado el número cuarenta como expresión del tiempo de la vida presente, temporal, y como preparación del mundo futuro, de la eternidad, representan por el número cincuenta.

d. Tiempo de penitencia y de preparación bautismal

La cuaresma romana ha quedado fuertemente marcada por dos instituciones importantes: la penitencial y el catecumenado. Cuaresma ha servido de plataforma para el desarrollo de ambas instituciones. Incluso después, cuando tanto el catecumenado como la penitencia canónica dejaron de existir, la cuaresma siguió manteniendo una clara referencia penitencial y bautismal. Estos dos aspectos confieren a la cuaresma romana una personalidad propia que no debemos pasar por alto.

Respecto a la dimensión penitencial de la cuaresma, debemos decir que éste es un aspecto que bien podríamos considerar connatural a la misma. Toda cuaresma, por el simple hecho de serlo, debe ser un tiempo de penitencia. Yo lo creo así. De hecho, ya el mismo Eusebio de Cesarea, el primero que nos habla de la cuaresma, se refiere a ese tiempo de preparación a la pascua llamándolo «ejerci-

cio cuaresmal». Sin embargo, en Roma esta dimensión adquiere una significación propia. El mismo ayuno, que aparece desde el principio como ingrediente esencial en la preparación a la pascua, revisite en Roma un sentido y unas resonancias que no poseía durante los primeros siglos.

La cuaresma romana, al insistir sobre el ayuno y sobre la penitencia, lo hace desde una perspectiva eminentemente ascética y penitencial. Es una forma de expresar el permanente control que el cristiano debe ejercer sobre si mismo y la lucha abierta contra las pasiones y las apetencias de la carne que se alza contra las exigencias del espíritu. Al mismo tiempo, las prácticas de penitencia durante la cuaresma son asumidas como una forma de «satisfacción» o castigo para purgar los pecados propios y los ajenos. Hay, por otra parte, una permanente invitación al reconocimiento de los propios pecados y una llamada insistente a una conversión radical y absoluta.

Todos estos aspectos, que caracterizan sin duda la penitencia cuaresmal, sólo se entienden adecuadamente si se tiene presente que durante siglos el tiempo de cuaresma constituyó el cauce canónico oficial para celebrar el sacramento de la reconciliación. La misma estructura cuaresmal dio marco a la institución penitencial. Este hecho, que de suyo cae en la esfera de lo formal y accesorio, impregnó la cuaresma de una dimensión espiritual determinante. Iniciar la cuaresma ha significado y significa asumir las actitudes de fondo que caracterizan al hombre pecador, consciente de su pecado, arrepentido y confiado en la ilimitada misericordia de Dios.

La cuaresma ha servido además de marco a la preparación inmediata de los catecúmenos antes de recibir el bautismo en la noche santa de pascua. Este hecho ha marcado también a la cuaresma romana, dándole un matiz peculiar y un enfoque espiritual de inspiración bautismal. Es cierto que desde hace siglos no existe ya el catecumenado, tal como lo estructuró la antigua Iglesia romana, y han desa-

parecido los escrutinios y demás celebraciones prebautismales que existían en los primeros siglos. Sin embargo, el sello bautismal no ha desaparecido nunca de la cuaresma. Más aún, este carácter se ha acentuado a partir de la última reforma.

Las razones de este hecho vienen de lejos. Dejando aparte las razones teológicas de fondo que vinculan el bautismo al misterio pascual de Cristo, como puede percibirse ya en Rom 6 y en la primera carta de san Pedro, la Iglesia fue tomando medidas concretas para dejar patente esta vinculación.

Las últimas reformas litúrgicas, al introducir la renovación de las promesas bautismales en la vigilia pascual y, sobre todo, al reactualizar el antiguo ritual del bautismo de adultos, han devuelto a la cuaresma la importancia que tuvo en otro tiempo como plataforma para la preparación bautismal. En este sentido hay que destacar la previsión de las tres misas de escrutinios para los domingos III, IV y V de cuaresma, con sus correspondientes lecturas, la inscripción del nombre al principio de la cuaresma y la solemne celebración, previa al bautismo, el sábado santo por la mañana. Aun en el caso de que no se prevean bautismos de adultos para la noche de pascua, siempre se urge la orientación bautismal de la cuaresma como preparación de toda la comunidad cristiana a la renovación de las promesas bautismales que tiene lugar en la noche de pascua. A este fin siempre es posible utilizar las lecturas bíblicas del ciclo A durante los domingos III, IV y V, pertenecientes a la antigua catequesis prebautismal (la samaritana, el ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro) y los nuevos prefacios compuestos para esa circunstancia. De este modo, la cuaresma se convierte para toda la Iglesia en un tiempo de reflexión en el que todos y cada uno de los fieles asumen conscientemente su condición de bautizados, hacen balance sobre el cumplimiento de sus compromisos y deciden ratificar solemnemente su proyecto de vida cristiana al renovar las promesas bautismales en la vigilia pascual.

Hay que concluir diciendo que la reforma conciliar ha restablecido la estructura de la cuaresma original y ofrece a la comunidad cristiana un marco adecuado para recorrer el camino que lleva a la pascua. Las solemnidades pascales quedan situadas en el eje medular del año litúrgico y constituyen el punto de referencia tanto de la cuaresma como de la cincuentena pascual. El misterio pascual penetra de esta manera la totalidad de la vida cristiana y se convierte en el elemento dinamizador de toda la acción pastoral.

6. El ciclo de navidad

Con lo dicho hasta aquí hemos concluido todo lo referente al ciclo de pascua: una fiesta primitiva de profundas raíces históricas en la tradición cristiana, con un período de preparación –la cuaresma– y otro de prolongación –la cincuentena pascual–. El conjunto comporta un amplio bloque de noventa y seis días que cubre una buena parte del año. Este bloque no ha surgido en un día, de una vez. Es, más bien, el resultado de un largo proceso de elaboración y de asentamiento. El ciclo de navidad hay que situarlo dentro de ese proceso de asentamiento. Aunque, en principio, se nos presenta como un bloque independiente, sin embargo ha experimentado un proceso similar al de la pascua. Aquí también nos encontramos con una fiesta –una fiesta doble, por cierto– y con un tiempo de preparación. La fiesta de navidad es de origen romano y se celebra el 25 de diciembre; y la epifanía, de origen oriental, el 6 de enero. Dos fechas y dos nombres, con orígenes y contenido aparentemente distintos. Pero, en realidad, se trata de una sola fiesta: la manifestación del Señor hecho hombre. A todo este conjunto lo llamamos «ciclo de navidad»⁵⁷.

⁵⁷ Para profundizar el aspecto histórico hay que consultar: B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Études historiques*, Mont César, Lovaina 1932; B. Botte y E. Meliá, *Noël, Épiphanie*,

a. Una sola fiesta con dos nombres distintos

Navidad es una fiesta de origen occidental; o, para ser más exactos, de origen romano. Esto hoy no lo discute nadie. La noticia más antigua sobre la existencia de esta fiesta nos la proporciona el *Cronógrafo Romano del 354*, atribuido a Furius Dionysius Philocalus⁵⁸. En la *Depositio martyrum*, una de las partes de la obra donde se consigna la lista de los principales mártires, aparecen yuxtapuestas las dos fiestas en el octavo día de las calendas de enero, es decir, en el 25 de diciembre: el Natalis Invicti, fiesta pagana dedicada al nacimiento del sol invicto; y la fiesta del nacimiento del Señor, que se designa de este modo: «VIII kal. ian. natus Christus in Bethlem Iudae». Por lo que se desprende de la fecha del *Cronógrafo* y por los nombres de los mártires consignados en la lista es posible deducir que la fiesta cristiana de navidad se celebraba ya en Roma hacia el año 336. En cambio, la fiesta de epifanía, que ni siquiera se menciona, era todavía desconocida en la Iglesia de Roma.

La fiesta de navidad, al parecer, no tuvo el mismo contenido en todas las Iglesias. Todas celebraban el nacimiento del Señor, cierto. Pero, junto a la memoria del nacimiento, cada Iglesia incorporaba referencias a diversos acontecimientos menores relacionados con la infancia de Cristo o con el inicio de su ministerio. Hay, sin embargo, una perspectiva común en la que se da una perfecta coincidencia, sobre todo en los orígenes: navidad constituyó una fiesta en que la comunidad cristiana celebraba la *apparitio Domini in carne*. Esta expresión, utilizada con frecuencia por san Agustín y san León, constituye el punto de coincidencia y el prisma co-

retour du Christ, Cerf, París 1967, y los capítulos referentes al ciclo natalicio en Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, París 1990, 100-178. Para una visión más completa y monográfica con abundante documentación patristica y litúrgica: J. Lemarié, *Navidad y Epifanía, la manifestación del Señor*, Sígueme, Salamanca 1966.

⁵⁸ *Corpus inscriptionum latinarum* I, 278.

mún desde cuya perspectiva las distintas tradiciones litúrgicas celebraron la fiesta de navidad.

Pero navidad también se celebró en Oriente. Instituida originariamente en Roma, enseguida aparecerá en otras Iglesias orientales donde desde hacía algún tiempo venía celebrándose la fiesta de epifanía. A partir del último cuarto del siglo IV la fiesta del 25 de diciembre aparece extendida por casi todas las Iglesias orientales.

La incorporación en Oriente de la fiesta romana supuso un reajuste y un acoplamiento a la primitiva fiesta oriental de epifanía, en la que se celebraba el nacimiento del Señor. Al introducirse la fiesta de navidad, la celebración del nacimiento quedó vinculada a la solemnidad del 25 de diciembre. En la epifanía, en cambio, celebrada el 6 de enero, se conmemoraba el bautismo de Jesús en el Jordán, de honda raigambre en toda la tradición oriental.

Epifanía, como he dicho antes, es una fiesta de origen oriental. El mismo nombre lo indica. También en este caso la fiesta cristiana ha surgido como réplica a la heliolatría o culto solar pagano. Los datos que nos permiten detectar los orígenes de la fiesta son, más bien, escasos y tardíos. El primero que nos ofrece una información precisa sobre la existencia de la fiesta de epifanía en Egipto es precisamente un occidental, Casiano. Éste, con motivo de una visita a los monasterios de Egipto hacia el año 400, nos refiere cómo el patriarca de Alejandría enviaba una carta circular, después de la fiesta de epifanía, a todas las Iglesias que caían bajo su jurisdicción⁵⁹.

Al final del siglo IV la fiesta de epifanía aparece ya en todas las Iglesias orientales. En un primer momento, antes de incorporar la fiesta romana del 25

⁵⁹ Juan Casiano, *Colaciones* X, 2; L. M. y P. M. Sansegundo (eds.), *Juan Casiano, Colaciones*, vol. I, Rialp, Madrid 1958, 468.

de diciembre, esas Iglesias celebraban el día 6 de enero el nacimiento del Señor y, con frecuencia, su bautismo en el Jordán. En algunas partes, incluso en esa misma fecha, se celebraba la adoración de los magos y el milagro de Caná. Al introducirse la fiesta de navidad, en cambio, la conmemoración del nacimiento del Señor se celebrará el 25 de diciembre, quedando para el 6 de enero la referencia al bautismo en el Jordán.

39 EL CICLO DE LA MANIFESTACIÓN DEL SEÑOR ESTRUCTURA Y DINAMISMO

Preparación

Domingo I de adviento

El horizonte de nuestra esperanza. Dios cumple su promesa de salvación en Jesucristo. Dios reunirá y salvará a los dispersos. Hay que permanecer firmes en la esperanza.

Domingo II de adviento

La voz que grita en el desierto: Preparad el camino. Convertíos. Velad. La salvación está cerca.

Domingo III de adviento

El gozo de sentirse salvados. La buena noticia de la salvación. La salvación está cerca. El está en medio de nosotros.

Domingo IV de adviento

María, la madre de Jesús. Dimensión histórica del acontecimiento salvador. El protagonismo singular de María. Ahora la espera se centra en navidad.

Ferías privilegiadas

Desde el día 17 hasta el día 24 de diciembre el adviento reviste una intensidad especial. La espera se centra ya en la fiesta de navidad que se avecina. Se interrumpe la lectura continuada del Antiguo Testamento en la misa y la lectura evangélica se toma casi todos los días del evangelio de Lucas. La espera se hace ansiosa y exultante.

La fiesta: navidad

Día 25 de diciembre: natividad del señor

Se celebra el gesto solidario de Dios que se hace hombre y nace de las entrañas de la Virgen María. La comunidad le reconoce en la figura frágil e insignificante del niño de Belén.

Domingo dentro de la octava de navidad: la Sagrada Familia

Con ello se subraya el entorno histórico y familiar en que Dios se hace hombre. En ningún caso celebramos el «día de la familia».

Día 1 de enero: octava de navidad

Este día es polifacético. Habrá que tomar una opción y decidir si celebramos el día de la octava, o el día de Santa María Madre de Dios, o la Jornada por la Paz o el Día de año nuevo. Fuere cual fuere la opción, nosotros sugerimos que la celebración no se desconecte del clima espiritual del ciclo natalicio.

Día 6 de enero: epifanía del Señor

La atención se centra en la adoración de los Magos. Conviene abordar la celebración intentando desarrollar la dimensión epifánica del acontecimiento. Hay que dejar los detalles pintorescos o anecdóticos procurando que la asamblea se deje invadir por la fuerza de un Dios que se desvela y se proyecta en el mundo a través de Jesús.

Primer domingo después de epifanía: bautismo del Señor

Es la manifestación de Jesús como Hijo de Dios desde el Jordán. Evítese la tentación de centrar la atención en el tema de nuestro bautismo.

Segundo domingo después de epifanía (Ciclo C): Bodas de Caná

La «hora» de Jesús aún no ha llegado. En Caná se manifiesta a sus discípulos.

Día 2 de febrero: la manifestación del día cuarenta

Con esta celebración se cierra el ciclo. Dios se manifiesta a su pueblo en el Templo.

La fiesta de epifanía se introduce algo más tarde en Occidente. En la Galia es donde aparece por primera vez, quizás hacia el 361. En esa fiesta las Iglesias galas celebraban el nacimiento de Cristo. Hacia el 380, en la Iglesia hispanovisigótica, junto con la fiesta del 25 de diciembre, se celebra también la fiesta de epifanía. En esa solemnidad se conmemora la adoración de los magos. En la Italia del norte, hacia el 383, aún no había sido introducida la fiesta de epifanía. En todo caso, allí donde se celebraba, epifanía no revestía la importancia y el relieve que tenía la fiesta de navidad. En Roma es conocida y celebrada la doble festividad en tiempos de san León (siglo v).

El contenido que la tradición occidental asignó a la fiesta de epifanía se centraba en el triple acontecimiento: adoración de los magos, bautismo del Señor y bodas de Caná. A través de esos acontecimientos epifanía se perfila como la celebración de la manifestación del Señor. Navidad quedará como fiesta del nacimiento.

Esta breve reseña, inspirada en la excelente monografía de Bernard Botte⁶⁰, nos revela un fenómeno que ya hemos detectado al analizar los orígenes de otras fiestas o ciclos. Las fiestas cristianas, en la antigüedad, no se instituyen a golpe de decreto de la noche a la mañana, como ocurre en la actualidad. Es la ley de la vida la que se impone. El desarrollo cultural es fruto, más bien, de procesos de maduración que no se reproducen de manera idéntica en cada Iglesia. Es un proceso vivo, lento y progresivo al mismo tiempo. Sin traumas. Como todo organismo vivo, las Iglesias van enriqueciendo sus calendarios particulares de manera progresiva, incorporando los nuevos elementos y asimilándolos paulatinamente, hasta su consolidación plena y orgánica. Este proceso no sólo se advierte con referencia a la fecha de las fiestas, sino también respecto al contenido de las mismas.

⁶⁰ Abbaye du Mont César, Lovaina 1932 (trad. esp.: *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía*, Taurus, Madrid 1964).

Tratándose de las fiestas de navidad y epifanía hay que destacar un hecho sorprendente. Me refiero al intercambio de fecha y de fiestas que se opera entre Oriente y Occidente. Occidente exporta a las Iglesias de Oriente la fiesta de navidad, y Oriente, a su vez, exporta a Occidente la fiesta de epifanía. Este hecho refleja unos poderosos vínculos de comunicación entre las dos grandes tradiciones litúrgicas. Dentro de la innegable autonomía que caracteriza a todas las Iglesias durante los primeros siglos, llama la atención la vigorosa comunión que reina en los comportamientos fundamentales. Nunca como en esa época se supo combinar mejor el respeto a las tradiciones propias de cada Iglesia con la obligada fidelidad a los elementos fundamentales, respecto a los cuales se mantuvo una unidad indiscutible. Quienes han cultivado la historia comparada de la liturgia son testigos cualificados de este fenómeno. En todo caso, los orígenes de las fiestas de navidad y epifanía y su recíproca expansión en Oriente y Occidente reflejan un inapreciable sentido eclesial de apertura y una capacidad impresionante para asumir y encarnar elementos nuevos.

b. Adviento: A la espera de la venida del Señor

La palabra *adventus* significa *venida, advenimiento*. Proviene del verbo *venir*. Es utilizada en el lenguaje pagano para indicar el *adventus* de la divinidad: su venida periódica y su presencia teofánica en el recinto sagrado del templo. En este sentido, la palabra *adventus* viene a significar *retorno* y *aniversario*. También se utiliza la expresión para designar la entrada triunfal del emperador: *Adventus divi*. En el lenguaje cristiano primitivo, con la expresión *adventus* se hace referencia a la última venida del Señor, a su vuelta gloriosa y definitiva. Pero enseguida, al aparecer las fiestas de navidad y epifanía, *adventus* sirvió para designar la venida del Señor en la humildad de nuestra carne. De este modo la venida del Señor en Belén y su última venida se con-

templan dentro de una visión unitaria, no como dos venidas distintas, sino como una sola y única venida, desdoblada en etapas distintas.

De todos modos, esta digresión sobre el uso original de la palabra no clarifica en absoluto el sentido que se le ha dado posteriormente al vocablo *adventus*. Aun cuando la expresión haga referencia directa a la venida del Señor, con la palabra *adventus* la liturgia se refiere a un tiempo de preparación que precede a las fiestas de navidad y epifanía. Es curiosa la definición del adviento que nos ofrece en el siglo IX Amalario de Metz: «Praeparatio adventus Domini». En este texto el autor mantiene el doble sentido de la palabra: venida del Señor y preparación a la venida del Señor. Esto indica que el contenido de la fiesta ha servido para designar el tiempo de preparación que la precede.

Parece fuera de discusión el origen occidental del adviento. A medida que las fiestas de navidad y epifanía iban cobrando, en el marco del año litúrgico, una mayor relevancia, en esa misma medida fue configurándose como una necesidad vital la existencia de un breve período de preparación que evocara, al mismo tiempo, la larga espera mesiánica. Habría que considerar también un cierto mimetismo litúrgico que invitaría a plasmar aquí lo que la cuaresma es a pascua. Más aún: la posible celebración del bautismo vinculada por algunas Iglesias de Occidente a epifanía, especialmente en Galia y España, motivaría también la institución de un tiempo de preparación catecumenal.

A pesar de las evidentes afinidades entre la cuaresma y el adviento, sería un error interpretar ambos períodos de tiempo con el mismo patrón. En ambos casos se trata de un período de preparación. Pero en adviento la práctica penitencial del ayuno no tuvo jamás la relevancia que tenía en cuaresma. Adviento venía a ser un tiempo consagrado a una vida cristiana más intensa y más consciente, con una asistencia más asidua a las celebraciones litúrgicas que ofrecían un marco adecuado a la piedad cristiana.

c. Espiritu y dimensión del adviento hoy

Toda la dinámica interior de la esperanza cristiana se resume y culmina en el adviento. Por otra parte, también es cierto que la esperanza del adviento invade toda la vida del cristiano, la penetra y la envuelve. En este sentido hay que distinguir en el adviento una doble perspectiva: una existencial y otra cultural o litúrgica. Ambas perspectivas no sólo no se oponen, sino que se complementan y enriquecen mutuamente. La espera cultural, que se consume en la celebración litúrgica de la fiesta de navidad, se transforma en esperanza escatológica proyectada hacia la parusía final. La espera, en última instancia, es única; porque la venida del Señor, aparentemente múltiple y fraccionada, también es única.

Las primeras semanas del adviento subrayan el aspecto escatológico de la espera abriéndose hacia la parusía final; en la última semana, a partir del 17 de diciembre, la liturgia del adviento centra su atención en torno al acontecimiento histórico del nacimiento del Señor, actualizado sacramentalmente en la fiesta.

La liturgia del adviento, además, se abre con la monumental visión apocalíptica de los últimos tiempos. De este modo, como acabo de apuntar, el adviento rebasa los límites de la pura experiencia cultural e invade la vida entera del cristiano sumergiéndola en un clima de esperanza escatológica. El grito del Bautista: «Preparad los caminos del Señor», adquiere una perspectiva más amplia y existencial, que se traduce en una constante invitación a la vigilancia, porque el Señor vendrá cuando menos lo pensamos. Como las vírgenes de la parábola, es necesario alimentar constantemente las lámparas y estar en vela, porque el Esposo se presentará de improviso. La vigilancia se realiza en un clima de fidelidad, de espera ansiosa, de sacrificio. El grito del Apocalipsis: ¡Ven, Señor, Jesús! recogido también en la *Didajé*, resume la actitud radical del cristiano ante el retorno del Señor.

En la medida en que nuestra conciencia de pecado es más intensa y nuestros límites e indignancia se hacen más patentes a nuestros ojos, más ferviente es nuestra esperanza y más ansioso se manifiesta nuestro deseo por la vuelta del Señor. Sólo en él está la salvación. Sólo él puede librarnos de nuestra propia miseria. Al mismo tiempo, la seguridad de su venida nos llena de alegría. Por eso la espera del adviento, y en general la esperanza cristiana, está cargada de alegría y de confianza.

La invitación del Bautista a preparar los caminos del Señor nos estimula a realizar una espera activa y eficaz. No esperamos la parusía con los brazos cruzados. Es preciso poner en juego todos nuestros modestos recursos para preparar la venida del Señor.

Los teólogos están hoy de acuerdo en afirmar que el esfuerzo humano por contribuir a la construcción de un mundo nuevo, más justo, más pacífico, en el que los hombres vivan como hermanos y las riquezas de la tierra sean distribuidas con justicia, este esfuerzo –se afirma– es una contribución esencial para que el mundo vaya madurándose y preparándose positivamente a su transformación definitiva y total al final de los tiempos. De esta forma, la «preparación de los caminos del Señor» se convierte para el cristiano en una urgencia constante de compromiso temporal, de dedicación positiva y eficaz a la construcción de un mundo nuevo. La espera escatológica y la inminencia de la parusía, en vez de ser motivo de fuga del mundo o de alienación, deben estimularnos a un compromiso más intenso y a una integración mayor en el trabajo humano.

El adviento nos hace desear ardientemente el retorno de Cristo. Pero la visión de nuestro mundo injusto, marcado brutalmente por el odio y la violencia, nos revela su inmadurez para la parusía final. Es enorme todavía el esfuerzo que los creyentes debemos desarrollar en el mundo a fin de prepararlo y madurarlo para la parusía. Deseamos con ansiedad que el Señor venga, pero tememos su venida

porque el mundo aún no está preparado para recibirlo. El cielo nuevo y la tierra nueva sólo se nos aparecen en una lejana perspectiva.

7. El santoral: Los testigos de la resurrección

Algunos libros sobre el año litúrgico omiten este capítulo dedicado al culto de los santos. A mi juicio es un error. O, al menos, se trata de una opción que no comparto. Yo mismo estuve tentado de hacer lo mismo. Pero, bien pensadas las cosas, y tratándose en última instancia el año litúrgico de una celebración del acontecimiento pascual de Cristo, me ha parecido necesario decir algo aquí sobre la memoria de los santos, en los cuales se prolonga, actualiza y desarrolla la pascua del Señor⁶¹.

El misterio de Cristo y el misterio de los santos forman un mismo y único misterio: el misterio del Cristo total. Por eso, una reflexión sobre la celebración anual de «los misterios» o, mejor, del «misterio pascual» de Cristo no puede dejar de lado una referencia clara y explícita a la *memoria sanctorum*. Porque esa memoria forma parte de la *memoria passionis Christi*.

a. Culto a los santos y misterio pascual

Hay que aclarar de entrada que la santidad de los santos no es distinta de la santidad de Cristo. El,

⁶¹ Para elaborar este apartado me he servido de la siguiente bibliografía: F. van der Meer, «El culto de los mártires y los banquetes funerarios», en *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, pp. 599-669; B. de Gaiffier, «Réflexions sur les origines du culte des martyrs», *La Maison Dieu* 52 (1957) 19-43; J. Dubois, «Les saints du nouveau calendrier. Tradition e critique historique», *La Maison Dieu* 100 (1969) 157-178; J. Hild, «Le mystère des Saints dans le mystère Chrétien», *La Maison Dieu* 52 (1957) 5-18; P. Journel, «Les développements du Santoral Romain de Grégoire XIII a Jean XXIII», *La Maison Dieu* 63 bis (1960) 74-81; id., «Le culte de Saints dans l'Eglise catholique», *La Maison Dieu* 147 (1981) 135-146.

Cristo, es el arquetipo de toda santidad, el santo por antonomasia, el «solo santo». Los santos lo son en la medida en que se identifican con Cristo. En la medida en que viven plenamente en comunión con el Cristo de la pascua. Santo es el que, junto con Cristo, pasa de este mundo al Padre. Pero –¡atención!– sólo pasa de este mundo al Padre el que comparte con el Señor el trago amargo de la pasión y de la muerte.

Por eso el santo por excelencia es el mártir, el que es capaz de amar hasta la muerte. El que es capaz de dar testimonio de Jesús hasta la entrega de su vida, hasta el derramamiento de la última gota de su sangre. Es comprensible, por tanto, que el culto a los santos en la Iglesia comenzara con el culto a los mártires. Ellos son los que, de manera eminente y dramática, han vivido hasta el extremo su identificación con el Cristo de la pascua, con el Cristo que muere y resucita. Más aún: el culto a los demás santos, los apóstoles, los confesores, las vírgenes, las santas mujeres, ha surgido en la Iglesia con referencia y como extensión del culto a los mártires. En última instancia, en todo santo verdadero –y lo son todos los que así son reconocidos por la Iglesia– hay un alma de mártir. Habrá podido consumarse o no el martirio en ellos. De lo que no hay duda es de que su amor y entrega a Cristo ha sido lo suficientemente grande como para llevarles a la muerte si hubiera sido necesario. En el Misal de Bobbio se dice respecto a san Martín de Tours: «He aquí un hombre de Dios que puede ser añadido a los apóstoles y contado entre los mártires. Confesor en este mundo, él es ciertamente mártir en el cielo, porque sabemos que Martín no ha fallado al martirio, sino que ha sido precisamente el martirio el que ha fallado a Martín»⁶².

Ahora bien: esa identificación con Cristo, el santo de los santos, se realiza sacramentalmente a

través del misterio eucarístico. La eucaristía es, en efecto, la fuente de toda santidad. Más todavía: el mártir encuentra en la mesa eucarística el impulso vigoroso que le empuja a la donación de su vida por Cristo. No sólo eso. En esa donación que el mártir hace de su vida, la eucaristía encuentra su autenticidad y su verdad, su máximo desarrollo y plenitud. La donación sacrificial de Cristo se consuma en la pasión del mártir.

Así lo entendió Ignacio de Antioquía, uno de los mártires más venerables y celebrados de la antigüedad cristiana. Así lo dejó escrito en sus cartas. Para él, la eucaristía es la gran fiesta del divino «ágape», del amor divino derramado abundantemente en el corazón de los hombres. Ella nos hace «uno» en Cristo, identificados con la carne del cordero y embriagados con su sangre. Ella hace vivir a Cristo en nosotros; ella alimenta nuestros cuerpos con el mismo cuerpo de Cristo; ella, finalmente, asimila nuestro cuerpo al cuerpo resucitado del Señor.

Esto nos hace comprender por qué la Iglesia celebró desde el principio la memoria de los mártires en el marco del banquete eucarístico. La *memoria martyrum* no podía celebrarse separada del «memorial del Señor» en la eucaristía. Porque el *natale* del mártir sólo se entiende como un aspecto del misterio pascual. Por eso la eucaristía se convierte enseguida en el punto de encuentro en el que convergen unitariamente la pasión del mártir y la pasión del Señor, la *memoria martyris* y la memoria de la pascua.

Como he dicho al principio, el misterio cristiano es único: el de Cristo y el de sus miembros. Es el misterio del Cristo total. Por eso no es posible celebrar la pasión de Cristo sin celebrar, al mismo tiempo, la pasión de sus miembros. Y al revés. Porque la pasión de los mártires sólo tiene sentido vinculada y en comunión con la de Cristo. Celebrar la pascua de Cristo, como paso de este mundo al Padre, es celebrar el *transitus sacer* de los mártires. En ellos, la pascua del Señor se prolonga, se desarrolla

⁶² E. A. Lowe, *The Bobbio Missal*, Londres 1920, n.º 363.

y culmina. De alguna forma es la pascua de toda la Iglesia, vinculada a la de Cristo y expresada en el gesto de los mártires, la que se hace presente en el memorial eucarístico.

Todo esto nos debe hacer conscientes de que, al celebrar y hacer presente el misterio de Cristo en la eucaristía, también el gesto de los mártires se convierte en «misterio», actualizado y eficaz. Unida a la pascua del Señor, a la entrega sacrificial de su vida, la *beata passio martyris* se transforma en sacrificio agradable al Padre y en fuente de salvación para los hombres. Así, el bautismo y la eucaristía cobran su expresión máxima, su dimensión más plena, en el martirio. Dicho con otras palabras: la verdad del bautismo y de la eucaristía se verifica, expresa y actualiza en el martirio.

b. La memoria de los mártires

El culto a los mártires constituye el inicio del santoral cristiano. En sus orígenes el culto a los santos fue un fenómeno de escasas proporciones. De carácter local en un principio, el culto a los mártires apenas si llegó a tener una incidencia determinante en la estructura del año litúrgico. Las fiestas de los mártires aparecen en los calendarios locales de manera excepcional y esporádica. Esto se percibe al examinar el *Cronógrafo del 354*, el primer calendario romano que conocemos.

Las primeras noticias de un incipiente culto a los mártires las encontramos en la carta que escribió la comunidad de Esmirna a la Iglesia de Filomelio, en Frigia, comunicando el martirio de su santo obispo Policarpo el año 156⁶³. Además de describir los pormenores del martirio, en la carta se nos transmite la preciosa oración que pronunció el santo obispo poco antes de morir, y se nos informa de la piadosa costumbre que se estableció en la co-

munidad de Esmirna de venerar anualmente la memoria del mártir.

Esta breve noticia nos ofrece unos detalles que, a mi juicio, son de gran importancia para poder vislumbrar el comportamiento de la comunidad cristiana respecto al culto de los mártires. Se destaca, en primer lugar, el interés de la comunidad por recoger los sagrados restos del mártir y colocarlos en lugar adecuado. A este respecto las autoridades civiles no solían oponer una especial resistencia. Se alude después a las celebraciones periódicas que la comunidad solía mantener en el lugar mismo de la tumba, donde habían sido depositados los despojos del mártir. Al parecer, las celebraciones se desarrollaban en un clima festivo y gozoso. En ellas se celebraba el *natalicio* del mártir (*genézlion*) y se evocaba su memoria. Estas celebraciones solían tener lugar en el día aniversario de la muerte del mártir (*dies natalis*).

Pero lo que aquí se dice respecto al martirio de Policarpo y respecto a su memoria no hay que entenderlo como un comportamiento aislado y esporádico. En realidad, a juzgar por otros pasajes de la carta, el culto a los mártires era ya en esa época un fenómeno extendido a otras Iglesias.

Parece pues seguro que el culto a los mártires se inicia como un culto estrictamente local, vinculado a una comunidad determinada y a un lugar concreto, que coincide con el lugar del martirio o con el emplazamiento de la sepultura. Por eso en los calendarios primitivos se anota siempre, junto con el nombre del mártir, el día de la muerte (*Dies natalis*) y el lugar de la tumba. A este respecto, los investigadores aseguran que cuanto más vinculada aparece la memoria de un mártir a una comunidad y a un lugar concreto, mayores son las garantías de autenticidad.

Al celebrar la eucaristía sobre la tumba del mártir no sólo se hace memoria de la pasión y del triunfo de Cristo; junto con la memoria de la pascua del

⁶³ *Martirio de san Policarpo* 18, 2-3; Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 685.

Señor se hace también memoria del mártir, de su pasión y de su triunfo, vinculado para siempre a la pasión y a la victoria pascual del Señor. Eso explica por qué en esas primitivas celebraciones eran leídas las Actas de los mártires. Así lo entendió la tradición cristiana, como lo demuestran numerosos testimonios.

La Iglesia va teniendo una conciencia cada vez más aguda de las motivaciones profundas que justifican la presencia de los mártires debajo del altar en el que se celebra la eucaristía y va profundizando cada vez más su postura y su pensamiento a este respecto. Es la época en que comienzan a construirse las grandes basílicas fuera de los muros de Roma sobre las tumbas de los mártires más insignes, como las de los apóstoles Pedro y Pablo: la de éste en la Vía Ostiense, la de aquél al pie de la colina Vaticana; la de san Lorenzo en la Vía Tiburtina, la de la joven virgen santa Inés en la Nomentana, la de san Sebastián en la Vía Appia, etc. En todas ellas el altar será colocado justamente sobre la tumba del mártir o sobre el lugar donde el mártir hizo confesión de su fe. Por eso este altar será llamado «altar de la confesión»⁶⁴. Casi siempre en la parte inferior se ha construido una cripta cuyo altar se halla emplazado frente a la tumba, con acceso para los peregrinos.

c. Desarrollo del culto a los santos

Asistimos enseguida a un amplio desarrollo del culto a los santos. Este desarrollo será progresivo y dará lugar al poderoso incremento experimentado por el santoral en el marco del año litúrgico.

Inicialmente la Iglesia sólo reservó un culto especial a los mártires. Pronto, sin embargo, a la me-

moria de los mártires se unió el culto a otros cristianos que habían demostrado un alto nivel de amor y de fidelidad a Cristo sin llegar a ratificarlo con el martirio. Así ocurrió con los «confesores» o, como los llama Tertuliano, *martyres designati*. Me refiero a aquellos que, habiendo sido encarcelados por su condición de cristianos y habiendo confesado públicamente su fe, fueron sometidos a pruebas y suplicios, pero acabaron sus días en la cárcel sin llegar a consumir su martirio con la muerte violenta.

A la memoria de los mártires se vinculó también la veneración a los monjes y ascetas que vivieron en el desierto y en la soledad entregados a la oración y a la penitencia. Pasada la época de las persecuciones y sin posibilidad de demostrar con el martirio la fidelidad a Cristo, fue la vida ascética una forma concreta de dar testimonio de la fe y de expresar el amor incondicional a Cristo, sustituyendo así al martirio cruento. Por eso los monjes y ascetas fueron también equiparados a los mártires, como verdaderos «mártires de corazón». Así surge el culto a los grandes padres del desierto: Antonio (†356) en Egipto, Hilarión (†371) en Palestina, Basilio (†379) en Capadocia, etc. También las mujeres que han consagrado a Cristo su virginidad son asociadas al culto de los mártires. La virginidad, en efecto, es considerada como una forma eminente de ascesis y de fidelidad, según se expresa, a este respecto, Metodios de Olimpo en su tratado sobre la virginidad, titulado también «el banquete»: «Las vírgenes han sufrido el martirio. Ellas no han soportado los sufrimientos físicos durante un momento determinado, sino que han sufrido durante toda su vida, y nunca han cesado de sostener el verdadero combate olímpico de la pureza»⁶⁵.

Finalmente hay que anotar aquí la incorporación de los obispos al culto de los santos. Los gran-

⁶⁴ Un interesante estudio sobre la evolución semántica de la palabra *confessio* puede verse en Ch. Mohrmann, «Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens», *Études sur le latin des chrétiens*, vol. I, 21-50, especialmente en las páginas 30-33.

⁶⁵ Metodios de Olimpo, *Convivium decem virginum* 7,3: PG 18,128-129.

des obispos de la antigüedad coronaron su vida casi siempre con el martirio, como Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Pedro de Alejandría, Cipriano de Cartago y los grandes papas Calixto (217-222), Pontiano (230-235), Fabián (236-250), Cornelio (251-253), Sixto (256-258) y otros. Pero hubo también otros obispos que, sin haber sufrido el martirio, dieron testimonio de su fe cristiana, la defendieron con su predicación y con sus escritos, lucharon contra las herejías y dejaron tras de sí un elocuente ejemplo de vida cristiana y de virtudes evangélicas. Entre éstos hay que señalar a Atanasio de Alejandría (298-373), Gregorio Taumaturgo (†270), Basilio de Cesarea (329-379), Martín de Tours (316-397), Ambrosio (†397); y en Roma, Silvestre (†335), Dámaso (†384), León (†461) y otros, por nombrar sólo a los más antiguos y conocidos. En todos estos casos, como decía san Cipriano, «no es que ellos hayan fallado al martirio, sino que el martirio les ha fallado a ellos»⁶⁶.

Donde se percibe de manera más ostensible la tendencia a universalizar el culto de los mártires y de los santos es precisamente en los martirologios. Pero, además, el proceso de universalización del culto a los santos está muy vinculado al fenómeno histórico de los traslados de reliquias, muy extendido en la Edad Media. En una primera época este fenómeno hubiera sido impensable. Las leyes romanas, que prohibían la inhumación dentro de los muros de la ciudad, eran extremadamente rigurosas respecto a cualquier tipo de violación de los sepulcros, exhumación o desplazamiento de restos. En Roma, estas leyes se observaban de una manera inflexible. No así en Oriente, donde, según nuestras noticias, pronto se comenzó a exhumar cuerpos de mártires o de santos, a trasladarlos y a hacer donación de los mismos a otras Iglesias. El ansia por poseer y acumular reliquias fue creciendo entre las Iglesias cristianas de manera alarmante, hasta dar lugar a un extraño trá-

fico de reliquias de un lugar a otro y a una asombrosa multiplicación de las mismas. Es indudable que en este sorprendente tráfico, sobre todo en la alta Edad Media, se cometieron abusos, se fragmentaron desconsideradamente los cuerpos de los santos y se pusieron en circulación reliquias de cuya autenticidad apenas si existe garantía histórica alguna. Por otra parte, para justificar la existencia de reliquias pertenecientes a determinados santos aparecieron leyendas, se desvelaron visiones, sueños u otro tipo de fenómenos milagrosos. Mircea Eliade resume así la situación: «La fragmentación ilimitada de las reliquias y su *traslatio* de un extremo a otro del Imperio contribuyeron a la difusión del cristianismo y a la unidad de la experiencia cristiana colectiva. Es cierto que con el tiempo crecen los abusos, los fraudes, las rivalidades eclesiásticas y políticas. En la Galia y en Germania, donde las reliquias eran muy raras, se traían de otros lugares, especialmente de Roma. Durante el reinado de los primeros carolingios (740-840) fueron transportados de un lugar a otro de Occidente los restos de muchos santos y mártires romanos. Se supone que a finales del siglo IX todas las iglesias poseían (o debían poseer) reliquias»⁶⁷.

Hay que reconocer, no obstante, que ya desde el siglo IV tanto las leyes civiles (Teodosio en el 386) como las autoridades eclesiásticas intentaron frenar y hasta poner fin a semejantes abusos. A pesar de ello, el saqueo a que los bárbaros sometieron los cementerios subterráneos que rodean la ciudad de Roma y el posterior traslado de los restos de los mártires que aún permanecían en sus nichos al interior de la ciudad por los papas Pablo I (757-767) y Pascual I (817-824) contribuyeron aún más al traslado de reliquias a otras ciudades de Occidente.

Todo esto contribuyó no poco al incremento de la devoción popular, que se desarrolló, sobre todo, en

⁶⁶San Cipriano, *De mortalitate* 17: CSEL 3,308.

⁶⁷Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas III/I: De Mahoma al comienzo de la Modernidad*, Cristiandad, Madrid 1983, 67.

torno a las tumbas de los santos. Sobre ellas se construyeron suntuosos santuarios que se convirtieron en auténticos centros de peregrinación a lo largo de toda la Edad Media. De esta forma, el culto a los santos fue cobrando progresivamente un carácter universal y hasta llegó a ser un factor importante de cohesión y de robustecimiento de la piedad popular.

Este fenómeno quedará ampliamente reflejado en la configuración progresiva de los calendarios y del santoral. Desde sus redacciones más primitivas, en las que el exiguo número de santos apenas si tiene una incidencia destacable en la estructura del año litúrgico, hasta las redacciones más tardías, elaboradas durante los siglos XIII y XIV, el santoral irá adquiriendo unas proporciones desmesuradas y sorprendentes. Tanto, que la abundancia de fiestas de santos llegará a ocupar casi todos los días del año, hasta ensombrecer el ritmo cristológico del año litúrgico y de los grandes ciclos.

d. La reforma del santoral operada por el Vaticano II

En tiempo del Concilio Vaticano II, ya a partir de los años sesenta, fueron numerosas y frecuentes las voces autorizadas que denunciaron el excesivo aumento del número de fiestas en el santoral. En este sentido se expresaba el papa Pablo VI en la carta apostólica *Mysterii paschalis*, al promulgar el nuevo calendario: «Ciertamente, en el transcurso de los siglos ha acontecido que, por el aumento de las vigiliias, de las fiestas religiosas, de sus celebraciones durante las octavas y de las diversas inserciones dentro del año litúrgico, los fieles han puesto en práctica, algunas veces, peculiares ejercicios de piedad, de tal modo que sus mentes se han visto apartadas en cierta manera de los principales misterios de la redención divina»⁶⁸. De manera aún más clara, un poco más adelante: «Como no se

⁶⁸ «Mysterii paschalis», *Acta Apostolicae Sedis* 61 (1969) 223.

puede negar que a través de los siglos fue introducido un número excesivo de fiestas de santos, el santo Sínodo advierte oportunamente», y el papa cita a continuación uno de los números de la Constitución de Liturgia en el que el Concilio hace una llamada de atención y sale al paso del peligro persistente de que la multiplicidad de fiestas empañe la primacía de los misterios de Cristo a lo largo del año⁶⁹. Los Padres conciliares, en efecto, tenían muy claro que el núcleo central y básico de año litúrgico es el misterio pascual de Cristo. Lamentablemente este criterio ha permanecido en vigor poco tiempo. Años más tarde, pocos, en el pontificado de Juan Pablo II, la furia de promocionar el santoral de la Iglesia se ha desatado de forma incontenible, rebasando los límites de lo razonablemente imaginable. La historia juzgará los hechos.

Los criterios rectores que guiaron a los responsables de la reforma conciliar en la revisión del calendario romano han sido expuestos claramente en el *Commentarius in annum liturgicum instauratum, in novum calendarium generale et in litanias sanctorum*, elaborado por el «Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia»⁷⁰. Son los siguientes: 1. Disminuir el número de las fiestas de devoción; 2. Someter a revisión crítica las noticias hagiográficas; 3. Seleccionar los santos de mayor importancia; 4. Recuperar la fecha adecuada de las fiestas; 5. Dar al calendario un carácter más universal.

Todos estos criterios, adecuadamente utilizados, han dado lugar a un calendario general más representativo, más ligero y más respetuoso con los datos históricos. La introducción de las «memoriae ad libitum» o facultativas permite un uso más adaptado y más flexible del mismo. La facultad de elaborar calendarios particulares, concedida a las Iglesias loca-

⁶⁹ AAS 61 (1969) 223-225.

⁷⁰ *Calendarium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Roma 1969, 65-75.

les y a las familias religiosas, están ofreciendo, al mismo tiempo, la posibilidad de celebrar aquellos santos que revisten una importancia real para la comunidad celebrante. Finalmente, la nueva graduación de las fiestas y las directrices de la nueva normativa litúrgica han logrado combinar armónicamente la celebración de los santos con una lectura continuada de la palabra de Dios en la misa y con una recitación regular y periódica de todo el Salterio en la liturgia de las horas. Y lo que es más importante, en ningún caso queda marginada la celebración de los misterios del Señor a lo largo del año. Hay que decir que con el nuevo calendario, sabiamente armonizado con la nueva legislación litúrgica, ha quedado definitivamente superado el viejo conflicto entre el ciclo del Señor y el ciclo de los santos. A no ser que un desafortunado y mal llamado sentido pastoral reincida en los errores de antaño y vuelva a sembrar de intenciones o motivaciones especiales la celebración de los domingos: domingo por la paz, por las misiones, por las vocaciones, por el clero indígena, por los emigrantes y un largo etcétera; y así el demonio, que por obra y gracia del Concilio Vaticano II había sido solemnemente expulsado por la puerta grande, se nos cuele ahora por la gatera.

40 LOS CANTOS PARA LA CELEBRACIÓN

Los cantos son un elemento muy importante en las celebraciones. Son los que garantizan el carácter festivo de las mismas. Por otra parte, en su estructura hay elementos cuya única forma de realización es el canto. Por ejemplo, los himnos, los salmos, los aleluyas, etc. Son piezas que están allí, en los libros, no para ser leídas o proclamadas, sino para ser cantadas. Dada, pues, la importancia del canto, voy a hacer algunas observaciones que sin duda interesarán a los responsables de la animación litúrgica.

La moderna producción musical

Si soy sincero, debo confesar que la producción de cantos que ha venido haciéndose a raíz del Concilio en Es-

paña ha sido, en general, lamentable. Los cantos que se utilizan generalmente en las asambleas no son precisamente los mejores del repertorio. Basta hacer un recorrido por las iglesias de la geografía española en cualquier misa de domingo, o en cualquier funeral, o en cualquier misa de primera comunión; o abrir el televisor para contemplar la misa televisada del domingo. El espectáculo siempre es el mismo. Las melodías están concebidas, por lo general, para grupos reducidos de jóvenes y no para grandes asambleas; los ritmos utilizados están pensados para ser acompañados sólo por guitarras o por instrumentos de percusión; el uso del órgano clásico casi ha desaparecido; lo habitual es que sólo cante un grupo y no toda la asamblea; la selección de los cantos y los momentos para utilizarlos suelen determinarse de manera impropia y poco acertada; las letras de los cantos son de escasa inspiración bíblica y responden a posicionamientos muy subjetivos; lo habitual es que se cante cualquier cosa en cualquier tiempo del año y en cualquier fiesta. Reconozco que el panorama que acabo de diseñar es lamentable.

Recuperar la belleza del canto

La música utilizada en las iglesias siempre estuvo dotada de una gran calidad. Baste recordar los nombres de Bach, Händel, Schubert, Mozart, Palestrina y, entre los españoles, Tomas Luis de Victoria, Cabezón, Padre Soler, etc. Todo lo que se utilizaba en las celebraciones –los utensilios, los vasos sagrados, las vestiduras, las imágenes, el lenguaje, la pintura, el mismo espacio sagrado, etc.– todo estaba dotado de una gran calidad. Los elementos de expresión cultural, dentro de su funcionalidad y sencillez, deben poseer una cierta distinción y nobleza que los distancie de lo vulgar y, más aún de lo chavacano. Esto vale también para la música. Por eso los responsables deberían confeccionar, con un cuidado exquisito, un repertorio de cantos dotados de calidad y susceptibles de ser cantados por la asamblea.

La letra de los cantos

Hubo un tiempo, antes del Concilio, en que los cantos utilizados en las Iglesias tenían unas letras que, a quienes en aquel momento apostábamos por una renovación litúrgica, nos parecían ñoñas y carentes de inspiración bíblica. Con motivo del Concilio, en un momento de euforia del movimiento litúrgico, todos aplaudimos la produc-

ción musical del P. Gelineau y la del P. Lucien Deiss. Se trataba de cantos de clara inspiración bíblica y adecuados para ser cantados en las celebraciones litúrgicas por toda la asamblea. Manzano y algunos compositores españoles siguieron esta misma línea asegurada en Cataluña por el P. Segarra, de Montserrat, Taulé y Domingo Cols. Posteriormente la producción ha acabado convirtiéndose en avalancha; pero la calidad y el estilo, tanto respecto al texto como respecto a la música, a mi juicio, no han estado a la altura.

Los cantos en los ciclos y en las fiestas

Uno echa de menos aquellos tiempos en que determinados cantos, reservados para ser cantados en tiempos especiales, fiestas o épocas determinadas del año, te situaban animicamente en el clima emotivo y espiritual de esos tiempos litúrgicos. Había cantos que sólo se cantaban en adviento, o en navidad, o en cuaresma, o en pascua. Esto se ha perdido. Ya no hay cantos reservados para determinadas ocasiones o tiempos litúrgicos. El hecho, aunque parezca de escaso interés, es grave y digno de ser tenido en cuenta. La música ejerce una enorme fuerza y, en determinados casos, cuando se utiliza de forma adecuada y se interpreta con un cierto grado de calidad, es capaz de arrastrar el espíritu y de provocar en toda una asamblea emociones y vivencias de un alto nivel espiritual.

8. Las fiestas de la Virgen María

No se trata de un ciclo paralelo al de las fiestas del Señor. Esta idea sería inaceptable no sólo desde el punto de vista teológico, sino incluso desde una perspectiva histórica o genética. El culto a la Virgen surge en la Iglesia antigua en conexión con el ciclo cristológico que, como ya hemos visto, está en la misma base del año litúrgico. Así ha surgido y así lo voy a presentar en estas páginas.

Más aún, a pesar de algunos intentos por remontar el culto a la Virgen a los albores mismos del cristianismo, como afirma el padre Francisco de P. Solá: «El culto mariano se remontaría ya al siglo I y

se manifestaría ya en Roma en el siglo II»⁷¹, lo cierto es que los primeros indicios de un culto mariano oficial aparecen mucho más tarde; en todo caso, con posterioridad al culto de los mártires⁷². Por este motivo, en virtud del tratamiento histórico-genético que estoy intentando dar a este escrito, me ha parecido más adecuado situar aquí estas anotaciones sobre el origen de las fiestas marianas.

Pero también hay que afirmar aquí con toda claridad la estrecha vinculación de María al misterio pascual de Cristo, por encima de la vinculación existente entre Cristo y los mártires, y más allá de cualquier razonamiento histórico sobre los orígenes del culto mariano. La estrecha incorporación de María a los acontecimientos salvadores de la vida de Jesús y su condición de Madre de Dios la sitúan por encima de cualquier santo y la hacen acreedora en la Iglesia de una veneración especial. De entrada debo decir que el prodigioso desarrollo del culto mariano en la Iglesia a lo largo de los siglos, si bien han existido exageraciones provocadas por un exacerbado y mal entendido fervor popular, hay que considerarlo como un enriquecimiento más que como un deterioro.

Aunque las primeras fiestas de la Virgen no aparecen hasta el siglo V, sin embargo, son muchas las referencias marianas que encontramos en los escritos de los Padres y los vestigios arqueológicos. Éstas demuestran una singular presencia de la Virgen en la piedad cristiana. Sin embargo, la celebración del Concilio de Éfeso en el 431 y la declaración solemne de María «Madre de Dios» constituirán

⁷¹ «La santísima Virgen en las inscripciones, principalmente sepulcrales, en los primeros siglos del cristianismo», en *De primordiis cultus mariani*, vol. II, Roma 1970, 77.

⁷² Cf. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, vol. I, Madrid 1955, 883; B. Capelle, «La liturgie mariale en Occident», en *María. Études sur la Sainte Vierge*, vol. I, París 1949, 219; G. Philips, «Le sens chrétien de la foi et l'évolution du culte marial», en *De primordiis...*, óp. cit., vol. II, 112; P. Visentin, «Formazione e sviluppo del santorale nell'anno liturgico», *Rivista Liturgica* 65 (1978) 311.

una fecha decisiva para la historia del culto mariano. Esta proclamación, acogida calurosamente por el pueblo cristiano, viene a ser «como el preludio de una expansión mariana universal»⁷³.

Es precisamente en esta época, en medio de las grandes controversias cristológicas, cuando las fiestas que configuran el ciclo de navidad comienzan a asentarse definitivamente. Es normal que al celebrar la Iglesia el nacimiento del Señor, manifestado entre nosotros como Dios y como hombre, asociase a este recuerdo festivo la memoria de la Madre de Jesús, proclamada por el Concilio de Éfeso Madre de Dios. Así sucede en los sermones pronunciados durante esas fiestas y así se refleja en numerosos textos litúrgicos de Oriente y de Occidente. Pero, de manera especial, las implicaciones marianas del ciclo de navidad acabarán cristalizando en la institución de una fiesta que en Roma se celebrará el 1 de enero, el día octavo de navidad; en la Galia el 18 de enero, y en la España visigoda el 18 de diciembre. Esta fiesta, que en Galia y España se denominará *Festivitas Sanctae Mariae* y en Roma *Natale Sanctae Mariae*, constituye la fiesta mariana más antigua de nuestro calendario y la única que existió durante algún tiempo. El Concilio Vaticano II, recogiendo esta tradición, ha recuperado esta fiesta para el nuevo calendario situándola el día 1 de enero: Solemnidad de Santa María Madre de Dios.

Hay que reconocer que las Iglesias de Oriente ejercieron un enorme influjo en la Iglesia occidental de cara a la institución de las fiestas marianas. De todos es sabido que la popular advocación *Sub tuum praesidium* aparece por vez primera en un papiro copto que se remonta a los siglos III y IV. Este hecho demuestra la antigüedad del culto mariano en Oriente. Por otra parte, la influencia oriental en la introducción de las primitivas fiestas maria-

nas en Occidente se comprueba al estudiar el origen de fiestas como la Asunción, la Purificación, la Natividad, la Presentación y otras. En todo caso, establecido el reconocimiento de la maternidad divina de María, queda justificado teológicamente el desarrollo posterior de las fiestas marianas que han ido formando como un cortejo o constelación en el marco del calendario litúrgico.

Durante la Edad Media la devoción a la Virgen María cobra una dimensión extraordinaria no sólo en el ámbito de las formas propiamente litúrgicas, sino, sobre todo, en el marco de la religiosidad popular. Se multiplican los santuarios y ermitas dedicados a la Virgen. Se generalizan las leyendas de apariciones milagrosas y de sorprendentes hallazgos de imágenes. Los monasterios cistercienses son puestos todos ellos bajo la advocación y tutela de Santa María. Las grandes órdenes religiosas, como los premonstratenses, franciscanos, dominicos, carmelitas, servitas y mercedarios reconocen solemnemente un especial patrocinio de María sobre sus propias órdenes y se convierten en promotores incansables de peculiares devociones marianas de innegable arraigo popular, como el escapulario del Carmen y el rosario.

En el ámbito de las instituciones litúrgicas hay que señalar, en primer lugar, el uso generalizado del «Oficio Parvo de la Bienaventurada Virgen María», que llegó a convertirse en una especie de complemento adicional del oficio divino, y las misas votivas *De Santa María in sabbato*, introducidas por Alcuino en su conocido «Suplemento». Se remonta a esta misma época la costumbre, adoptada en numerosos monasterios y órdenes religiosas, de cantar la *Salve Regina* al final del oficio coral. La salutación angélica del *Ave María* se convirtió en la plegaria más repetida por el pueblo, dando origen al rezo del rosario, de estructura simple y sencilla, que permite al pueblo fiel la meditación reposada de los misterios de la redención. En conexión con esta costumbre popular de repetir el *Ave María* hay

⁷³ B. Capelle, «La liturgie mariale en Occident», en *María. Études sur la Sainte Vierge*, vol. I, París 1949, 215-245.

que situar igualmente el rezo del *Angelus*, que ha perdurado hasta nuestros días.

Todo este sorprendente desarrollo popular de la piedad mariana debe entenderse en el contexto de una progresiva acentuación de la devoción a la humanidad de Cristo y de los aspectos que, de una manera más directa, afectan a la sensibilidad del pueblo. En este sentido se enfatizan, más desde la predicación popular que desde la teología, los aspectos más sensibles y emocionales que rodean el acontecimiento del nacimiento del Señor y el de la pasión redentora. Por la innegable vinculación de la Virgen a estos dos grandes acontecimientos redentores, ésta se convierte en punto de especial interés para la piedad popular.

El culto a la Virgen María también será sometido a un fuerte reajuste a la luz de los principios establecidos por el Concilio. Pero, a este propósito, quiero señalar especialmente un extraordinario documento promulgado el día 2 de febrero de 1974 por el papa Pablo VI, de máxima importancia para el enfoque de la piedad mariana. Me refiero a la Exhortación Apostólica *Marialis Cultus*, publicada cinco años más tarde después de haber sido promulgado el nuevo calendario romano. En ese escrito el papa sale al paso a ciertas voces alarmistas que denunciaban a la reforma litúrgica como causante del deterioro de la piedad mariana a raíz del Concilio y subrayaba el puesto relevante de la Virgen en la actual liturgia reformada.

41 LOS DOMINGOS DEL «TIEMPO ORDINARIO»

En los últimos años se han escrito abundantes comentarios sobre estos domingos que, en los libros oficiales son llamados del tiempo «per annum» y que, en la versión española, han dado en llamar, sin excesivas precauciones, del tiempo ordinario. No estoy seguro de que los comentarios hayan sido siempre acertados y de que la pretensión de presentarlos como un bloque haya sido, de entrada, la manera más adecuada para entenderlos.

Yo diría, en principio, que esta serie de domingos remite al estrato más original y más arcaico de lo que hoy llamamos año litúrgico. Son los domingos en estado puro. Más aún –y esto no ha sido subrayado suficientemente– este ritmo semanal, libre de fiestas y de ciclos específicos, es el exponente más original y más simple de la celebración del tiempo. Evoca aquellos tiempos en que las primitivas comunidades cristianas, sin las ataduras y los encorsetamientos de un calendario complejo, celebraban semanalmente la pascua del Señor y le reconocían presente y glorioso en medio de los suyos al partir el pan.

A lo mejor la Iglesia de nuestro tiempo, ante las frecuentes confrontaciones de calendarios y ante la dificultad de reconciliar las exigencias de la tradición cristiana con las reivindicaciones que provienen del mundo del trabajo y de una sociedad laica, debiera no perder de vista la primitiva estructura semanal del año litúrgico, cuando la Iglesia, lejos de constituir una estructura de poder en la sociedad, tenía conciencia de ser un grupo minoritario, un pequeño resto, cuya única fuerza radicaba en la palabra de Jesús y en el impulso irresistible del Espíritu.

El lugar de la celebración

Hay que examinar ahora el espacio en el que la celebración es puesta en escena. Aunque parezca un tema de escasa importancia, sin embargo en infinidad de casos el nivel de las celebraciones depende en buena parte del entorno ambiental en que se desenvuelven. El espacio celebrativo no es un elemento neutro y carente de interés sino que forma parte del conjunto simbólico que da cuerpo y entidad a la celebración. Digámoslo llanamente: no es una cuestión banal prestar atención al sitio donde celebramos la liturgia. El espacio, además de ser adecuado y acorde con las exigencias de la celebración, debe potenciar el nivel de calidad y de intensidad de la misma.

El tema es complejo y requiere un tratamiento esmerado. Conlleva aspectos de orden histórico que hemos de tomar en consideración, ya que los edificios de culto han experimentado unas variaciones impresionantes a lo largo de la historia. Además las implicaciones artísticas del espacio sagrado han condicionado decisivamente los lugares de culto y han hecho que se plantee en la actualidad un tema que en su análisis requiere un tratamiento exquisito: las relaciones del arte sagrado con las ineludibles exigencias de la funcionalidad y de la pastoral. Ahí estamos.

Comenzaremos este capítulo con una digresión de tipo histórico. Quizás sea bueno elaborar una breve síntesis histórica que nos permita poder entender, al final, el pintoresco panorama que ofrece la reali-

dad pastoral en este sentido. Una amalgama compleja y casi anárquica caracteriza en la actualidad los lugares de culto en que se reúnen nuestras asambleas para las celebraciones: desde las suntuosas y vetustas catedrales y basílicas, muy artísticas pero poco funcionales, hasta los espacios más originales, improvisados y, por lo general, mal acondicionados para celebrar, como aulas, salas de conferencias o salones domésticos, utilizados hoy generalmente por pequeños grupos y comunidades; pasando por destartaladas iglesias barrocas tanto de pueblo como de ciudad, atiborradas de capillas y de santos; por capillas de colegios y comunidades religiosas, con frecuencia de escasas proporciones y tocadas de una cierta sensiblería en lo referente a ornamentación y elementos decorativos. La enumeración podría extenderse en abundancia. Pero nunca sería posible encerrar la realidad en unos párrafos. Hay que decir, para ser justos, que también existen casos de adaptaciones o de nuevas construcciones que merecen toda nuestra consideración y que marcan pautas de comportamiento constituyendo todo un ejemplo de buen hacer: iglesias modernas, de importante calidad tanto por sus materiales como por su valor artístico, sumamente sensibles a las exigencias de la pastoral y de la funcionalidad¹.

¹Sobre este tema puede verse: Pedro Farnés, *Construir y adaptar las iglesias. Orientaciones doctrinales y sugerencias prácticas*

1. De la «domus ecclesiae» a la basílica

Lo cierto es que el cristianismo primitivo no se presenta muy partidario de edificios especiales destinados al culto. Jesús, en el diálogo con la Samaritana, se manifiesta un tanto crítico respecto a los lugares de culto: «Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre. (...) Llega la hora, y estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,21-23). Desde esta perspectiva hay que decir que el culto cristiano, sus celebraciones, no están supeditadas a ningún lugar concreto. Más aún: ningún lugar, ningún edificio, puede monopolizar ni la sacralidad, como si fuera algo propio, ni la presencia del Señor. Cualquier lugar es apto para acoger a la comunidad y para el encuentro con el Señor. En esa línea se expresan, en efecto, los primeros testimonios².

Tratándose del bautismo, hay en los Hechos de los Apóstoles (8,26-40) un importante relato en el que se nos narra la forma cómo el diácono Felipe bautizó a un personaje singular, al que señala como *eunuco*, que le salió al paso milagrosamente en el camino que baja de Jerusalén a Gaza. Después de haberle anunciado a Jesucristo y haberle explicado la importancia del bautismo al personaje, éste solicitó a Felipe que lo bautizara. Y dice el texto bíblico: «Siguiendo el camino llegaron a un sitio donde había agua. El eunuco dijo: aquí hay agua ¿qué impide que

sobre el espacio celebrativo, según el espíritu del Concilio Vaticano II, Barcelona 1989; «Batir et aménager les églises», *La Maison Dieu* 63 (1960) (número monográfico); «El escenario de la celebración litúrgica», *Phase* 6 (1966) 80-124 (número monográfico); «Las casas de la Iglesia», *Phase* 19 (1979) (número monográfico); «El escenario de la celebración litúrgica», *Phase* 32 (1966) (número monográfico); *Batir et aménager les églises, La Maison Dieu* 63 (1960) (número monográfico); J. M. Bernal, «Significación litúrgica en la arquitectura religiosa de Gerardo Cuadra», *Phase* 43/254 (2003) 162-168.

² Para un tratamiento más amplio del tema puede verse: Luis Maldonado, «El templo, una realidad humana, religiosa y cristiana», *Phase* 19 (1979) 223-236; y del mismo autor *Secularización de la Liturgia*, Marova, Madrid 1970, especialmente el cap. 15.

yo sea bautizado? Y mandó detener el carro. Bajaron ambos al agua, Felipe y el eunuco; y lo bautizó». Como puede apreciarse, la celebración del bautismo en este caso se presenta libre de cualquier protocolo y al margen de cualquier entorno sagrado especial.

a. Las «domus ecclesiae»

Lo mismo ocurre respecto a las reuniones de oración y de la eucaristía. Aun cuando, como es obvio, los primeros cristianos de Jerusalén siguieron manteniendo por algún tiempo la costumbre de acudir al Templo a orar, sin embargo en las casas celebraban la eucaristía (Hch 2,46), y hacían reuniones de oración (Hch 12,12). La costumbre de celebrar la eucaristía en las casas aparece no sólo en Jerusalén sino también en otras partes (Hch 20,7-12). Es muy importante, a este respecto, el testimonio de Pablo refiriéndose a la iglesia de Roma: «Saludad a Prisca y Áquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. (...) Saludad también a la Iglesia que se reúne en su casa» (Rom 16,3-5)³.

Quienes han estado en Roma y han visitado las excavaciones realizadas en las basílicas de San Clemente, junto al Coliseo, en la de los santos Juan y Pablo en el Monte Celio y en la de Santa Cecilia en el Trastévere habrán podido comprobar la existencia de antiguas viviendas romanas justo debajo de esas basílicas. Los historiadores y arqueólogos están de acuerdo en asegurar, con las reservas normales en este tipo de aseveraciones, que esas viviendas corresponden, seguramente, a las casas de Clemente, de Juan y Pablo y de Cecilia, en las que probablemente, como debió ocurrir en otras muchas, solía reunirse la comunidad de Roma para celebrar la eucaristía. Se trataba de casas amplias, pertenecientes a personas acomodadas de la co-

³ Cf. Jean Dauvillier, «Les temps apostoliques. 1^{er} siècle», en Gabriel Le Bras, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Tomo II, París 1970, 529-531.

munidad y que reunían condiciones adecuadas para que los hermanos pudieran reunirse. Excavaciones realizadas hace varias décadas descubrieron, justo el año 1931, en Doura-Europos, una pequeña villa junto al río Éufrates, junto a vestigios de una antigua sinagoga, restos muy importantes también de una antigua casa de la Iglesia con características y perfiles bien definidos, claramente datada entre los años 232-233. Es considerada por los historiadores como uno de los exponentes más significativos de las llamadas «Casas de la Iglesia»⁴.

Es indudable que esta experiencia eclesial, que se prolongó por varios siglos, denota un concepto muy peculiar de la sacralidad de los lugares de culto. Los lugares en los que se reúne la comunidad cristiana para celebrar el culto no son lugares especiales, destinados de forma exclusiva para la liturgia y separados del uso profano. No. Son lugares familiares, domésticos, en los que seguramente se desenvolvía de ordinario la vida de la familia. Lugares en los que lo cotidiano, lo vulgar, lo entrañable y cercano se ponía al servicio de la comunidad y de la celebración. Seguro que la mesa que servía para el banquete eucarístico, y el pan, y el vino, y los recipientes utilizados, eran todos ellos elementos caseros que, al ser utilizados en la eucaristía, adquirían sin duda una nueva dimensión. En todo caso lo reseñable aquí es que elementos tan vitales, entrañables y cercanos como es la casa en que se vive y las cosas que allí se usan, se incorporen sin escrúpulos y sin puritanismos convencionales al uso litúrgico de la comunidad.

A esta observación desearía añadir que, indudablemente, el tipo de liturgia que se celebraba en el entorno familiar de las *Domus ecclesiae* y el tipo de asamblea que allí se reunía debían estar caracteriza-

das por connotaciones muy peculiares. Para poder averiguar cómo eran esas celebraciones disponemos de pocos datos. Habría que mencionar en primer lugar la descripción de la eucaristía dominical de Troas, presidida por Pablo y que tuvo lugar en una estancia del piso superior adornada, como indica el texto, con numerosas lámparas (Hch 20,7-12). Pero, para una descripción más pormenorizada, habrá que esperar a la mitad del siglo II y leer la Apología I de san Justino mártir el cual, desde su óptica de cristiano laico, nos describe la eucaristía dominical haciendo mención del que preside a la asamblea, cuya función principal consiste en hacer la oblación y pronunciar la acción de gracias. También menciona al lector, encargado de proclamar las lecturas y a los diáconos cuya misión consiste en distribuir la eucaristía a los presentes y llevarla a los enfermos⁵.

De estas descripciones y de otras análogas que aquí no han sido mencionadas se desprende que en todos estos casos se trataba siempre de comunidades poco numerosas, en todo caso nunca masivas. Es seguro que todos los asistentes se conocían entre sí y que la relación personal de unos con otros era familiar y entrañable. El estilo de la celebración, aun dentro de un esquema ritual celosamente respetado, siempre estuvo dotado de un talante de sana libertad, de creatividad y de flexibilidad. El idioma utilizado, por otra parte, era una lengua conocida por todos: el griego popular, la koiné, una lengua conocida y utilizada en toda el área del Imperio romano, no precisamente por la gente culta y de buena posición, sino por las masas populares de esclavos y trabajadores entre los cuales se extendió precisamente el cristianismo. Hoy está muy claro que las primeras generaciones de cristianos, salvo contadas excepciones, provenían de ambientes populares de nivel social bajo. Por eso la primitiva predicación del mensaje se hizo en ese griego popular, y todos los

⁴Noële Maurice-Denis-Boulet, «La leçon des églises de l'antiquité», *La Maison Dieu* 63 (1960) 24-40; F. van der Meer, Christine Mohrmann, *Atlas de l'antiquité chrétienne*, Editions Sequoia, París-Bruselas 1960, 47.

⁵Justino, *Apología I*, 67, 3-6, en Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, II, BAC, Madrid 1954, 258-259.

escritos del Nuevo Testamento han llegado hasta nosotros en esa lengua. En resumidas cuentas, la lengua utilizada en las celebraciones, al menos en los siglos I y II, nunca fue una lengua sagrada especial desconocida por la asamblea, sino una lengua familiar y cercana⁶.

b. El paso a la basílica

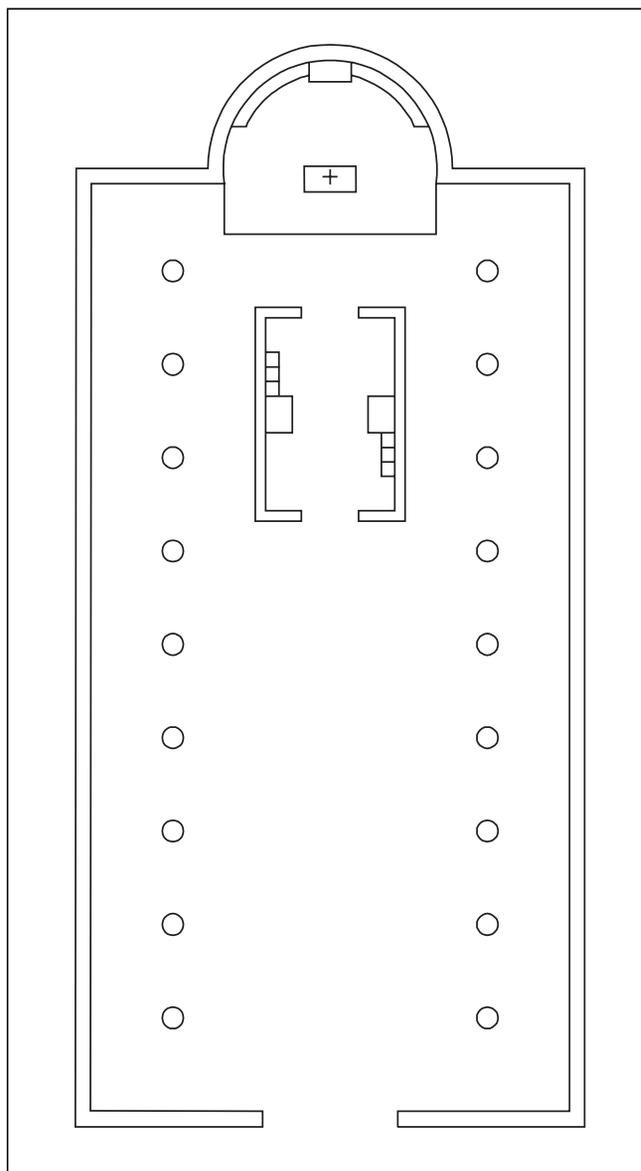
Esta situación se mantuvo seguramente hasta el Edicto de Milán, el año 313; es decir, hasta que el emperador Constantino dio libertad a los cristianos para organizarse y comenzó a conceder privilegios a la Iglesia. Fue él, Constantino, quien dotó a la Iglesia de edificios para el culto haciendo construir gran parte de las más antiguas y venerables basílicas romanas que han llegado hasta nosotros. La más importante, por su significado, fue la basílica de Letrán, con el *Patriarchium* o palacio apostólico al lado, construida a raíz del establecimiento de la paz constantiniana. Ella es la catedral de Roma y, de forma un tanto pomposa, es considerada la «madre y cabeza de todas las iglesias de Roma y del mundo» (*Omnium ecclesiarum Urbis et Orbis mater et caput*).

A partir del 350 comienzan a proliferar las basílicas por todas partes. En Roma adquirirán una importancia singular las llamadas basílicas martiriales construidas sobre las tumbas de los mártires, como la de San Pedro en el Vaticano, la de San Pablo en la vía Ostiense, la de San Lorenzo junto al Verano, la de Santa Inés en la vía Nomentana y otras. En estas basílicas el altar estaba instalado justo encima de la cripta en la que se hallaba el sepulcro del mártir y a través de dos puertas, una de entrada y otra de salida, los fieles podían acceder a la cripta para venerar la sepultura del mártir.

Este tipo de construcciones, en consonancia con la nueva situación de poder y de prestigio social que adquiere la Iglesia en ese momento, propondrán unas celebraciones suntuosas y protocolarias, que distarán notablemente de las liturgias celebradas en las modestas casas de la Iglesia. Para tomar conciencia de este tipo de celebraciones hay que leer el *Ordo Romanus I*, cuya descripción corresponde a la liturgia eucarística estacional que se celebraba en Roma probablemente durante los siglos VI, VII y VIII⁷. Yo prefiero servirme del espléndido resumen que aparece en la obra del Padre Jungmann sobre la misa. Describe así la procesión a la basílica: «El papa sale a caballo de su *patriarchium* de Letrán. con dirección a la iglesia estacional... Preceden a pie un grupo de acólitos y los *defensores*, es decir, los administradores juristas de la hacienda eclesiástica de toda la ciudad; vienen luego a caballo los siete diáconos de las siete *regiones* de Roma, cada uno con su subdiácono *regionario*. Detrás del papa van, también a caballo, los altos dignatarios de la corte. (...). El papa es conducido al *secretarium* (sacristía), situada junto a la entrada de la basílica. Aquí se reviste de los ornamentos litúrgicos, que entonces ya eran numerosos... A continuación se abre el libro de los santos evangelios. Lo coge un acólito, no con las manos desnudas, sino sirviéndose de la planeta o casulla con que va vestido, y acompañado por un subdiácono lo lleva al altar, mientras todos se levantan... Una vez que todo está dispuesto y el papa ha tomado el manípulo, a una señal de éste se avisa a los clérigos que esperan delante del *secretarium* con los cirios y el incensario: *Accendite!*, y a los cantores que están colocados en doble fila, a la derecha y a la izquierda de la entrada del presbiterio: *Domni iubete!* Comienza el canto del introito y la procesión se pone

⁶Sobre el tema de la lengua primitiva de los cristianos puede verse: Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, Tomo 1, Roma 1961.

⁷ Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge, II. Les Textes (Ordines I-XIII)*, Lovaina 1960, 64-112. Véase también: Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto 1960, 127-131.



Basílica romana. En la primitiva basílica hay un solo altar colocado en medio del ábside. Al fondo aparece la cátedra del obispo rodeada de una banqueta de mármol donde se colocan los presbíteros que asisten al obispo. La asamblea se coloca en la nave, en cuyo centro se sitúa un espacio cerrado para los cantores. Allí mismo está colocado el ambón desde donde se proclama la palabra de Dios.

en movimiento. (...) Son notables los honores que se tributan al papa al comenzar la función religiosa. Por él se usa el *thymiamaterium*, lo mismo que los siete cirios de los acólitos; es una distinción que se tenía antiguamente para con los emperadores y altos dignatarios del Estado. El papa alarga ambas manos a los dos diáconos que le acompañan, quienes se las besan y le sostienen al andar. Otra de las costumbres que seguramente provienen del antiguo ceremonial de las cortes orientales...»⁸.

Esta descripción rezuma un impresionante sentido sacral, impregnado de un hieratismo a ultranza. Es indudable que buena parte de este ceremonial litúrgico proviene de usos profanos y corresponde, por lo general, a la etiqueta cortesana y palaciega de la época. El papa y los obispos han dejado de ser los humildes y sencillos servidores de la comunidad para convertirse en personajes de alto copete e importantes dignatarios del Imperio. Los lugares del culto han perdido el frescor primitivo y han dejado de ser la Casa de la Iglesia para convertirse, cada vez de manera más clara, en la Casa de Dios.

2. De la Iglesia una a la pluralidad de altares y de capillas

Es evidente que en las «domus ecclesiae» no había más que una sola mesa, un solo altar. Esto es tan evidente que casi resulta grotesco hacer cuestión del tema. Hay, no obstante, una afirmación de san Ignacio de Antioquía que me parece emblemática a este respecto: «Poned, pues, todo ahínco en usar de una sola eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el

⁸Josef Andreas Jungmann, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1953, 104-106.

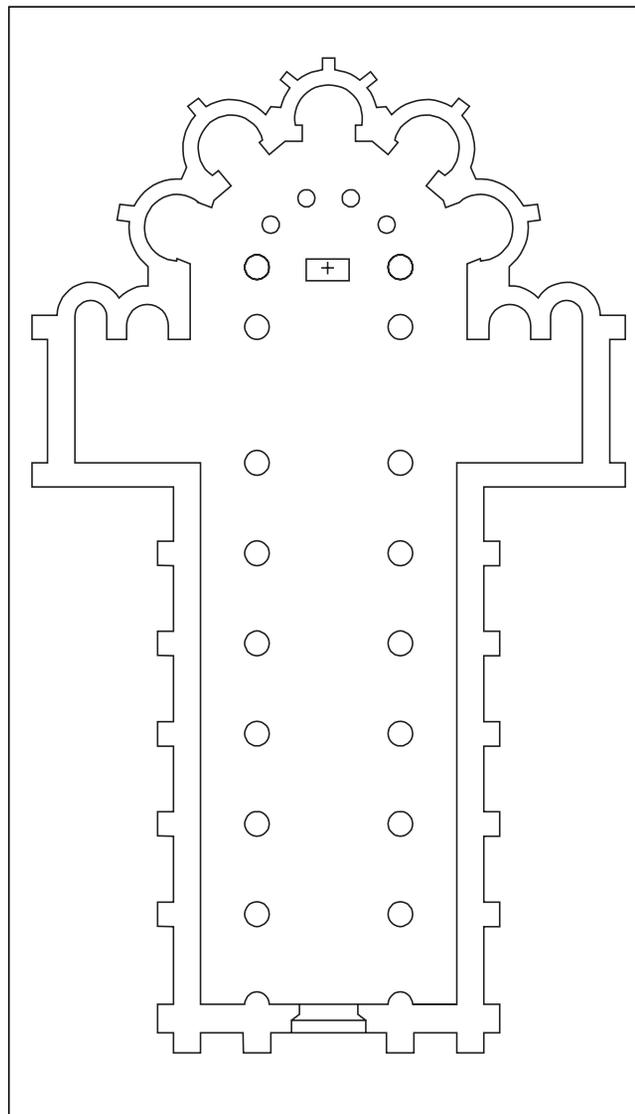
colegio de presbíteros y con los diáconos, consier-
vos míos»⁹. Seguramente la unidad de altar a la que
se refiere aquí san Ignacio hay que entenderla no
sólo en sentido físico sino, sobre todo, en sentido
figurado y teológico. Es decir, uno solo es el altar
porque una sola es la oblación de Cristo.

En todo caso, parece probado que en las basílicas
y, en general, en los primitivos edificios de culto sólo
hubo una mesa de altar. Más aún, se trataría proba-
blemente, por lo menos al principio, de una mesa
portátil de madera, funcional, sencilla, en la que po-
dían depositarse las ofrendas de pan y de vino. Aún
se conservan, a este propósito, restos de un altar de
madera tanto en la basílica lateranense como en la
de Santa Pudenciana de Roma. La tradición del altar
único, por lo demás, se mantuvo con cierta fidelidad
durante los seis primeros siglos tanto en oriente co-
mo en occidente. Sin embargo, para salir al paso de
una posible dificultad, hay que decir que los siete al-
tares que, según la noticia del *Liber Pontificalis*, hizo
erigir Constantino en la basílica de Letrán, solo se
utilizaban para colocar en ellos las ofrendas de los
fieles y no para celebrar la eucaristía¹⁰.

A partir del siglo VI comienzan a multiplicarse
los altares en las iglesias. A ello contribuyó, sobre
todo, el creciente aumento de los monjes presbíte-
ros en los monasterios y el consiguiente incremen-
to de las misas privadas. Son precisamente las mis-
sas votivas, las misas por los difuntos y las misas
impuestas como satisfacción a los penitentes los
motivos que propiciaron las misas privadas. Me
parece muy elocuente el dato que ofrece Ramos-

⁹Ignacio de Antioquía, *Carta a los Filadelfios*, 4. Ed. Daniel Ruiz
Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 483.

¹⁰Sobre la noticia del *Liber Pontificales* hay que ver Theodor
Klauser, «Die konstantinischen Altäre der Lateranbasilika», *Römische
Quartalschrift* 43 (1935) 179-186. Véase además: Mario Righetti, *His-
toria de la Liturgia I*, BAC, Madrid 1955, 451-504; «Le mystère de
l'autel», *La Maison Dieu* 29 (1952) (número monográfico); Noël
Maurice-Denis Boulet, «L'autel dans l'antiquité chrétienne», *La
Maison Dieu* 29 (1952) 40-59.

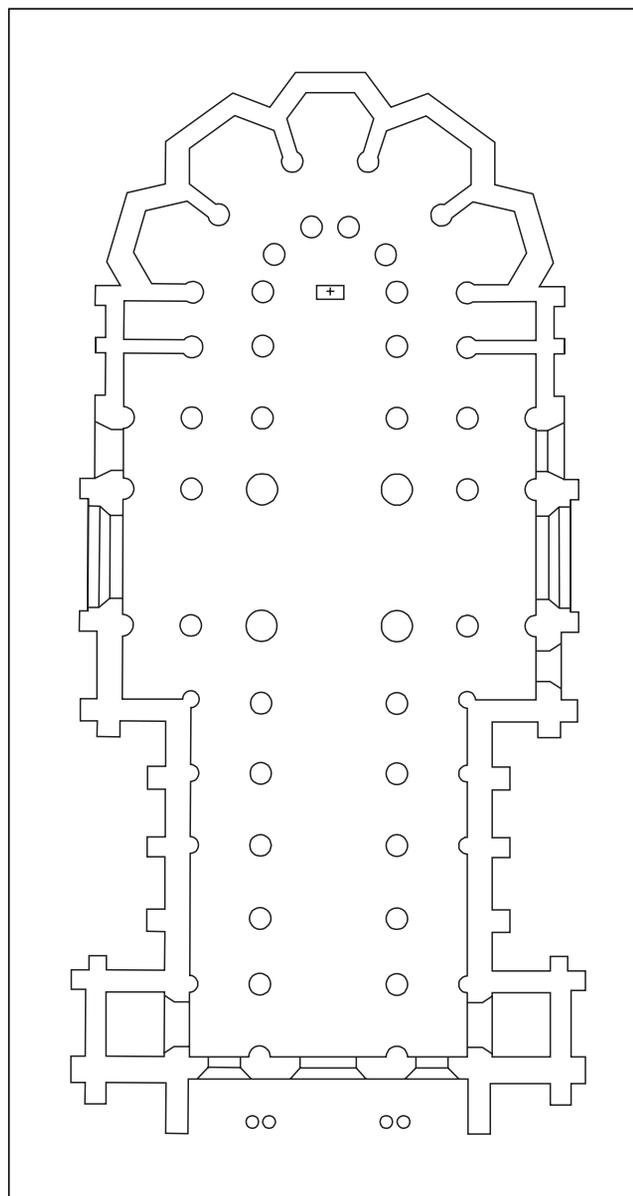


Iglesias cistercienses. Las primitivas iglesias cistercienses
ofrecen siempre el mismo esquema arquitectónico. El pla-
no que ofrecemos aquí corresponde a la vieja abadía de Fi-
tero (Navarra), construida hacia el 1140. El altar mayor si-
gue colocado en el centro del ábside. Pero asistimos aquí a
la multiplicación de capillas en la girola, en torno al ábside,
con sus correspondientes altares. Es un síntoma de la mul-
tiplicación de monjes presbíteros que celebran a diario su
misa privada.

Regidor a este respecto en su excelente monografía sobre el sacramento de la penitencia al hablar sobre la penitencia arancelaria, muy extendida durante los siglos VII, VIII y IX: «Otro medio de conmutación fue el de rescatar las obras de penitencia haciendo celebrar determinado número de misas. Y para que nadie lo ignorase, los penitenciales indicaban los aranceles que había que pagar por cada misa: por lo que sabemos, se trata de las listas de aranceles más antiguas que poseemos. Estas misas, celebradas con una finalidad penitencial, tuvieron también su influencia en el desarrollo de la vida religiosa; puesto que el clero parroquial no bastaba para decir las misas requeridas por los penitentes, los monjes fueron ordenados de sacerdotes cada vez en mayor número. Todo esto supone una fuente de ingresos para los sacerdotes, para los monjes y los monasterios. Algún texto señala que por su propia cuenta ningún sacerdote puede celebrar más de siete misas al día, pero a petición de los penitentes podía celebrar cuantas fuesen necesarias, incluso más de veinte misas al día»¹¹.

Es indudable que el número de monjes sacerdotes, casi inexistente o muy reducido en el monacato primitivo, comienza a incrementarse en esta época, especialmente en Irlanda, precisamente donde comenzó a ponerse en práctica la llamada penitencia arancelaria. Los monjes sacerdotes fueron cada vez más necesarios para atender la demanda de los fieles. De ahí se derivó el incremento impresionante de las misas privadas, casi inexistentes en los primeros siglos. Este incremento de las misas privadas es simultáneo a la aparición de los llamados misales plenarios en los que los viejos libros litúrgicos –sacramentario, leccionario y antifonario– aparecen unidos y conjuntados en un solo códice a fin de facilitar la celebración de la misa

¹¹ José Ramos-Regidor, *El sacramento de la Penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral*, Sígueme, Salamanca 1975, 213-214.



Catedral de León. Es un magnífico exponente de las catedrales góticas, construidas en Europa especialmente durante los siglos XIII y XIV. También en este caso se aprecia la desaparición de la unidad de altar y la multiplicación de altares y capillas laterales. El altar mayor permanecerá exento, al menos en la primera época de la catedral.

privada a los sacerdotes y de evitar la casi imposible colocación de los diversos libros sobre la mesa de altar, muy reducida en aquella época.

El resumen, por tanto, se presenta claro y evidente: la demanda de misas de los fieles provoca el incremento del número de los sacerdotes en los monasterios e iglesias catedrales; el incremento de sacerdotes supone igualmente el aumento de misas privadas y el nacimiento del misal plenario.

Queda una última consecuencia: la proliferación de altares y de capillas en las iglesias para atender el sorprendente aumento de las misas privadas. Y así se cierra el arco circular al que me refería al principio de este punto. Así se pasa de la unidad de altar, expresión de la unidad de comunidad y de eucaristía, a la pluralidad de altares y de capillas¹².

Es evidente que este desarrollo no puede ser interpretado como un enriquecimiento sino como un deterioro de la vida litúrgica de la Iglesia. Con la proliferación de altares y de capillas, y el incremento correlativo de las misas privadas, se deteriora el sentido eclesial y comunitario de la misa y se eclipsa el necesario clima festivo de la misma; la fuerza simbólica del banquete festivo pierde toda su fuerza y la asamblea eucarística queda rota en múltiples fragmentos. Este proceso de decadencia irá creciendo a lo largo de toda la Edad Media y llegará hasta nuestros días.

3. ¿Iglesias para la comunidad o para el clero?

No sólo las iglesias monásticas y conventuales sino también las catedrales y colegiatas irán confi-

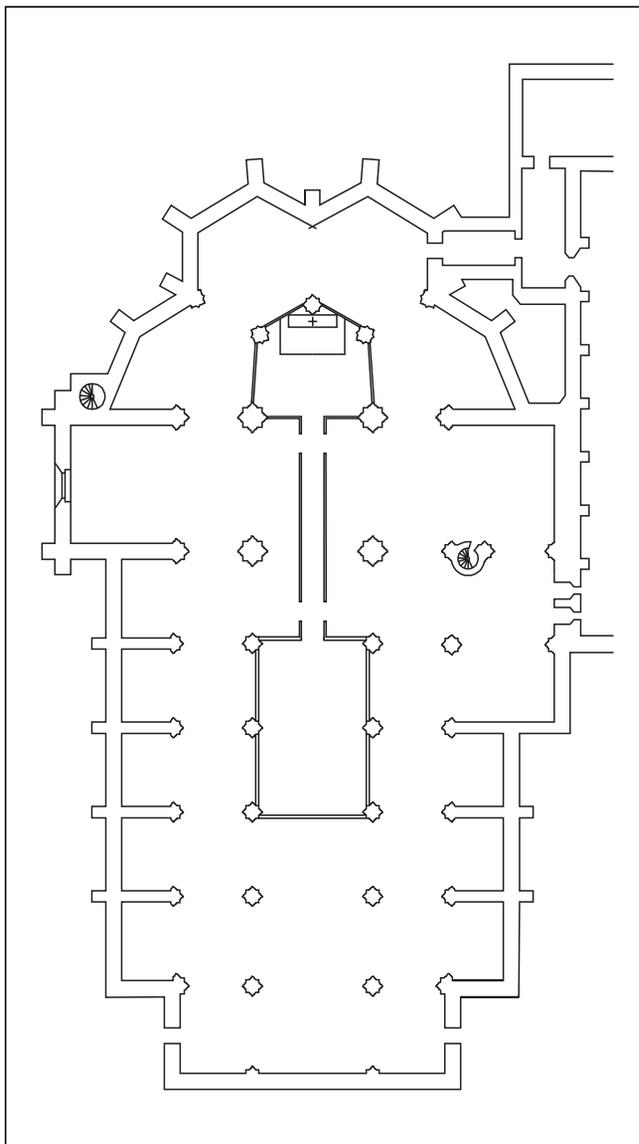
¹² Sobre este tema hay una excelente monografía: Otto Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Peter Hanslein, Bonn 1961.

gurándose poco a poco, pero de forma imparable, no en función de una liturgia eclesial y comunitaria sino en función de una liturgia estrictamente clerical en la que el pueblo fiel queda completamente marginado y sólo cuenta el protagonismo del clero.

Aunque en este momento a mí sólo me interesa lo referente a la estructura arquitectónica de las iglesias, sin embargo el tema es complejo y tiene muchos flecos. Para entender el problema de la estructura del edificio el tema hay que plantearlo en toda su amplitud y teniendo presente las implicaciones mutuas de unos aspectos con otros.

Para ser realistas y hacernos una composición de lugar adecuada basta con que entremos en alguna de nuestras grandes iglesias catedrales o colegiatas españolas. De no haber mediado alguna obra de restauración importante lo normal es que el coro de los canónigos esté situado justo en el centro de la nave principal, exactamente en la mitad. Habitualmente la parte delantera del coro, la que mira hacia el altar mayor, está protegida por una gran reja de hierro de noble factura. Esta reja protege y separa. Lo mismo que la reja, menos alta y más sencilla, que se encuentra a los lados de lo que llaman *vía sacra*, es decir, el pasillo o deambulatorio que une el coro con el presbiterio. También éste, el presbiterio, aparece rodeado de una balaustrada, de tal forma que todo el espacio destinado al clero, el coro, el presbiterio y la *vía sacra*, se presentan debidamente protegidos y separados de los fieles. Éstos no tienen un lugar especial para ellos. Se colocan donde buena mente pueden, la mayor parte de las veces en un espacio pequeño entre las grandes columnas de la nave central y la *vía sacra*. Lo más habitual es que las columnas impidan a los fieles la visión del altar.

No es más satisfactorio el panorama que ofrecen las grandes iglesias catedrales europeas, sobre todo las de origen medieval, de estilo gótico en su mayoría, por no decir todas. En estos edificios el coro no se ha colocado en el centro de la nave principal, sino en el ábside, detrás del crucero. Al fondo



Catedral de Pamplona. En este tipo de catedrales el altar suele estar adosado al fondo del ábside y pierde su carácter de mesa. El muro está decorado habitualmente con un monumental retablo. El coro, destinado a los canónigos y al clero, está colocado en el centro de la nave y comunica con el presbiterio a través la vía sacra. Aquí el espacio está distribuido más en función del clero que al servicio de la asamblea.

del ábside suele estar instalado el altar mayor, rematado generalmente con un grandioso retablo. Dada la profundidad de las grandes iglesias góticas lo habitual es que el altar quede a una distancia impresionante de los fieles, colocados en la nave central. Solo el clero, colocado entre el crucero y el fondo del ábside, está en condiciones de poder presenciar y participar debidamente en las celebraciones. Para los fieles se ideó en Francia, como último recurso y con funciones de suplencia, la costumbre de colocar un altar portátil, llamado *altare laicorum*, justo delante del coro y, por supuesto, más cerca de la asamblea de los fieles.

El panorama, en estas circunstancias, tanto en un caso como en otro, era lamentable. Los fieles apenas si podían ver lo que pasaba en el altar. Dadas las enormes distancias y la deficiente acústica apenas si podían oír. Por otra parte, aunque pudiesen oír, el resultado era el mismo: el uso del latín, mantenido tercamente hasta nuestros días, no era comprendido por la inmensa mayoría de los fieles. El panorama, como decía, no ha podido ser más desastroso. Las iglesias y todo el entorno de la organización litúrgica estaba concebido más en función de una liturgia clerical que de una liturgia eclesial y comunitaria.

Los resultados pastorales de esta situación irán apareciendo enseguida y de forma inexorable. En la medida en que los fieles se sientan más marginados de la liturgia de la Iglesia irán buscando nuevas formas de piedad popular, como el rosario y otros rezos sencillos, de forma que los fieles puedan seguir alimentando de alguna manera su sentido religioso y sus devociones. Es precisamente en la Edad Media cuando tomarán un auge especial la devoción a la presencia real y otras formas de devoción eucarística, como la elevación de la hostia en la misa, el culto a las sagradas especies, la colocación del tabernáculo sobre el altar y la lamparilla del santísimo, la fiesta del Corpus Christi, las procesiones con la sagrada hostia, las cuarenta horas, etc. La escasa participación del

pueblo en el banquete eucarístico se intentará vanamente compensarlo con el poderoso incremento de lo que llamamos piedad eucarística¹³.

Lo más sorprendente de la situación es que, justo en este momento, cuando aparentemente se incrementa la piedad eucarística, se constata el abandono casi masivo de la comunión por parte de los fieles. Se incrementa, sí, la adoración de las especies sacramentales, pero decrece escandalosamente la participación en el banquete¹⁴. Hay, ciertamente, una subversión de valores. Lo que debía ser principal se convierte en secundario; y al revés.

4. Focos de interés en el edificio de la iglesia preconciliar

Quiero detenerme ahora en el análisis de la estructura de nuestras iglesias tal como se conservaron hasta la víspera del Vaticano II. Pongo aquí el tope porque del Concilio han emanado orientaciones nuevas y se han abierto horizontes más alentadores. Hoy disponemos de unos criterios renovados que nos pueden guiar en la construcción de nuevos templos, en su adaptación y en la adecuada disposición del espacio celebrativo. Pero sólo podremos valorar adecuadamente la nueva situación si tenemos presente cuál ha sido, prácticamente hasta ahora, la disposición de nuestras iglesias.

Hay que comenzar hablando del altar. Algo se ha dicho aquí en lo que va de capítulo. Se ha recor-

do que primitivamente, en las «domus ecclesiae» e incluso en las basílicas más antiguas, el altar era una mesa de madera que se colocaba para cada celebración en el sitio adecuado, con toda seguridad en un sitio visible y en medio de la asamblea. Posteriormente, vinculado al culto de los mártires, el altar se construye de piedra y se coloca sobre la tumba del mártir. Durante los primeros siglos, como hemos dicho, el altar es único; quiero decir que en cada iglesia sólo hay un altar. La proliferación de altares, durante la alta Edad Media, está vinculada al incremento del número de sacerdotes en las parroquias y en los monasterios, a la multiplicación de las capillas en las iglesias, al nacimiento de los misales plenarios y al uso habitual de las misas privadas. Ya lo he comentado antes. Todos estos hechos van unidos y deben ser entendidos de manera conjunta. En todo caso el altar mayor –pues a partir de ahora hay que llamarlo así– ocupará sin duda un lugar destacado y preeminente en el marco estructural del templo. Lo normal es que se coloque debajo del arco que da acceso al ábside o al fondo de éste.

Estamos en la Edad Media. El altar, colocado al fondo del ábside, comienza a ser enmarcado con un fondo hermosamente decorado con figuras pintadas que estimulan la fe y la devoción de los fieles. Así aparece la figura emblemática del pantocrátor. Es una reproducción de marcado carácter hierático que representa el rostro de Jesús, Señor Todopoderoso. Es un rostro de hombre con rasgos comunes e indefinidos con los que puede identificarse cualquier varón. Esta imagen suele aparecer sola o rodeada bien de los doce apóstoles, bien de los cuatro evangelistas u otros personajes. Las representaciones que han llegado hasta nosotros son múltiples y todas ellas son de una alta calidad artística y están caracterizadas por una impresionante hondura espiritual, por un marcado misticismo y por un indefinible estilo hierático y sacral. Modelos de este tipo de ábsides decorados los encontramos no sólo en iglesias basilicales romanas y bizantinas, como las de San Clemente en Roma y San Vital en Ravenna,

¹³ Este tema ha sido ampliamente estudiado por Peter Browe, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Roma 1967.

¹⁴ El Concilio IV de Letrán de 1215 (cap. 21) establecerá que los fieles comulguen, al menos, una vez al año, en la fiesta de pascua. Lo cual deja entender que el abandono de la participación en la comunión tuvo una dimensión importante. A este propósito puede consultarse mi estudio «La comunión bajo las dos especies en santo Tomás de Aquino», en *Sacramentos. Historia-Teología-Pastoral-Celebración. Homenaje al Prof. Dionisio Borobio*, Universidad Pontificia, Salamanca 2009, 71-99.

sino también en muchas iglesias románicas más tardías, como puede uno observar en el Museo Nacional de Arte de Cataluña¹⁵.

«Cuanto más se arrimaba el altar a la pared del ábside, —observa Jungmann—, tanto más se sentía la necesidad de incluir a ésta en el conjunto del altar mediante un ornato más suntuoso que realzara la mesa sagrada»¹⁶. Efectivamente el altar va acercándose cada vez más a la pared del ábside. La pintura mural original se transformará paulatinamente en lo que llamamos retablo. Como siempre, los inicios serán sencillos, como pequeños balbucesos. Primero una reproducción del Señor crucificado o la descripción de algún misterio de su vida. Después el contenido de los retablos irá desarrollándose y enriqueciéndose con otros motivos. La referencia a los mártires, fundamental en la configuración definitiva del altar, vinculará el eventual retablo a la memoria del mártir y a la veneración de los santos. El retablo va creciendo en proporciones y el altar va convirtiéndose cada vez más en una especie de soporte del retablo. Inicialmente lo importante era el altar y el retablo sólo se entendía en función del mismo. Después lo importante será el retablo. El altar, por el contrario, acabará convirtiéndose en un apéndice del retablo; dejará de ser mesa y ya no será posible rodearlo o cubrirlo con manteles que cuelguen por los cuatro lados. Ha dejado de ser mesa para convertirse, como he dicho, en una especie de soporte o de mostrador sobre el que se podrán colocar toda clase de enseres: no sólo el pan y el vino para la misa, junto con el misal, sino también los candeleros con sus velas, las sacras, las flores, las reliquias de los santos y todo tipo de objetos sagrados.

Desde el punto de vista teológico se advierte que, a medida que el altar va perdiendo su perfil de

mesa, se tiende a interpretarlo más bien como ara del sacrificio. La perspectiva del banquete se diluye y, por otra parte, se acentúa la dimensión sacrificial de la misa. Se potencia la imagen sacerdotal, cultural y sacral del sacerdote y se diluye su misión como pastor y como maestro. Todo encaja. Los fieles no comulgan, pero adoran la hostia consagrada. Los aspectos que integran el sacramento de la eucaristía se distorsionan unilateralmente y pierden el equilibrio. La teología clásica presentará la visión de la eucaristía marcando los dos aspectos de *sacramento* y *sacrificio*. Esta bipolarización, totalmente artificial y de tono puramente conceptualista, acabará provocando una visión rota de la eucaristía y no facilitará una comprensión equilibrada y armónica del memorial eucarístico. Hasta nuestros días han llegado construcciones en las que la colocación del altar responde claramente a estos criterios: un presbiterio elevado sobre el nivel de la nave y al que se accede a través de una empinada escalinata; el altar, situado en las alturas, es la reproducción exacta del ara del sacrificio; distante de los fieles y elevado por encima de sus cabezas, ya no es la mesa del banquete eucarístico compartido por toda la asamblea sino el ara sacrificial en la que actúa como ministro el sacerdote, concebido ahora, no como el hermano mayor que preside a la asamblea en el nombre del Señor, sino como el gran pontífice, mediador entre el pueblo fiel y el Dios Altísimo. Una iglesia así puede verse en el santuario de Torreciudad (Huesca), de construcción relativamente reciente.

El tema del altar nos lleva de la mano al del presbiterio. Éste aparece rodeado casi siempre de una verja o balaustrada que separa el presbiterio del conjunto de la nave. De esta forma queda patente la concepción clerical que se tiene de la liturgia y el talante clasista del clero que se ha convertido en una especie de casta o de grupo social aislado dentro de la comunidad cristiana. Por eso en las celebraciones litúrgicas no aparece integrado en la asamblea sino instalado por encima de la misma. Un gran co-

¹⁵ Cf. Ildefonso Herwegen, *Iglesia, arte, misterio*, Cristiandad, Madrid 1960.

¹⁶ Josef Andreas Jungman, *El sacrificio de la misa*, óp. cit., 338.

mulgatorio, colocado ante las gradas del altar y en el que los fieles se arrodillan para recibir la eucaristía, –¡siempre en la boca, claro!– contribuye a separar más a los fieles de la mesa sagrada. Este tipo de verjas irán multiplicándose cada vez más, hasta el punto de que las capillas laterales, propiedad casi siempre de familias ilustres o de la nobleza, permanecerán cerradas y protegidas mediante una verja de noble factura.

Sobre el altar acabará colocándose en la Edad Media el sagrario o tabernáculo, consistente al principio en una arqueta y después en una caja provista de una puerta artísticamente confeccionada. En el sagrario se depositan las hostias consagradas que, en principio, sirven para la comunión de los enfermos. Durante la alta Edad Media la reserva eucarística se conservaba reverentemente en un armario o alacena dentro de la sacristía. El desarrollo vertiginoso de la piedad eucarística durante los siglos XIII y XIV, además de propiciar ritos como la elevación de la hostia en el momento de la consagración acompañada de las genuflexiones correspondientes y del repiqueteo de las campanillas, dará lugar también a sacar la reserva eucarística de la sacristía para colocarla sobre el altar dentro del sagrario. Al mismo tiempo, y por los mismos motivos, se instalará, también en el presbiterio, la lamparilla del Santísimo y, detrás del altar, en un espacio elevado, un gran expositor en el que se podrá colocar la sagrada hostia dentro de la custodia para la adoración de los fieles.

Los ministros, presididos por el sacerdote celebrante, tendrán su sede en el presbiterio. Inicialmente, cuando el altar se colocaba en el centro del ábside, la sede estaba colocada en el fondo del ábside, elevada sobre una pequeña escalinata. De este modo el obispo o quien presidía la celebración podía ver y ser visto por toda la asamblea. Al desplazar el altar hasta el fondo del ábside, la sede del celebrante aparece ubicada en un espacio lateral y de cara al altar, normalmente en la parte delantera

del presbiterio. No es ciertamente la ubicación más adecuada para presidir una asamblea. Esta forma de colocar las sillas de los ministros permanecerá en vigor hasta la víspera del concilio.

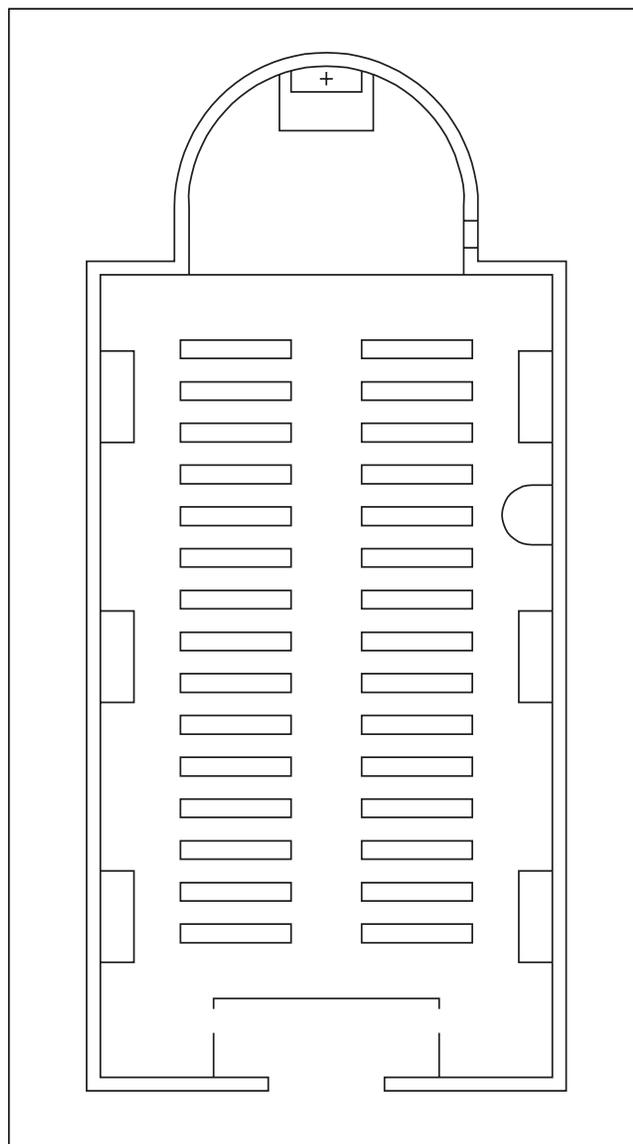
En esta época no existe el ambón. Éste tuvo un lugar privilegiado en las basílicas romanas, como puede observarse aún hoy en las basílicas de San Clemente y de Santa Sabina en Roma. Posteriormente desaparece como tal para convertirse en el popular púlpito, colocado en la nave central de nuestros templos y emplazado a una altura importante. Se utiliza habitualmente para la predicación, pero rara vez para la proclamación de la palabra. Para ello, en el marco de las celebraciones litúrgicas, se ha venido usando, como pieza de quita y pon, un atril portátil de escasa relevancia que se coloca para cada celebración en el lugar adecuado. En todo caso, puesto que la lengua utilizada en la liturgia durante las últimas centurias ha sido el latín, idioma del todo incomprensible para los fieles, la importancia del lugar desde el que se proclama la Palabra de Dios viene a resultar completamente irrelevante.

Hay que hablar también de la pila bautismal. Así se la suele llamar. Habitualmente está colocada en alguna de las capillas más cercanas a la puerta de entrada. Este detalle tiene su importancia. Con ello se intenta destacar que el sacramento del bautismo nos ofrece el ingreso en la comunidad del pueblo de Dios, en la Iglesia. Por otra parte, esta costumbre es el último vestigio de la praxis tradicional en la Iglesia antigua de construir el baptisterio fuera de la iglesia, pero cercano a la puerta de acceso al templo.

Los confesonarios suelen estar colocados en los rincones más oscuros de las iglesias. Con ello se pretende propiciar un ambiente de confidencialidad y de discreción. Esta manera de actuar está de acuerdo con la forma tradicional de administrar este sacramento. Este mueble, que en la actualidad tiene una forma grotesca y más se parece a una ga-

rita que a otra cosa, fue antiguamente una sede solemne y majestuosa en la que se sentaba el sacerdote para escuchar al penitente y ofrecerle el perdón de sus pecados. La necesidad de proteger el recato cuando los penitentes eran mujeres y una no pequeña dosis de puritanismo farisaico originó el uso de las rejillas para escuchar las confesiones de las mujeres. En un primer momento las rejillas, adaptándose a la estructura de la sede, se instalaron acoplándose a los antebrazos que adornan los dos lados del mueble. Al final se han convertido en una diminuta ventanilla por la que dialogan penitente y confesor y que quienes son legos en estas materias y no han practicado nunca nuestros usos religiosos consideran sumamente ridícula.

Quiero hacer todavía una observación sobre la llamada capilla del santísimo. Solo existe en algunas iglesias de mayor importancia y proporciones. Suele constituir un enclave silencioso que invita a la oración personal y a la adoración eucarística. Al mismo tiempo suele ser utilizada para las misas de diario a las que acude un número reducido de fieles. Estos usos me parecen respetables y constituyen uno de los polos de interés dentro del conjunto de actividades que se ejecutan en nuestras iglesias. Más reprochable me parece servirse de esta capilla para distribuir la comunión fuera de la misa. Aunque al lector joven le resulte un tanto extraña esta observación, quienes peinamos canas sabemos que esta forma de actuar fue habitual durante muchos tiempos y somos testigos de su persistencia hasta la víspera del Concilio. En las misas no solía distribuirse la comunión, especialmente si en el altar donde se celebraba la misa no estaba el sagrario. Lo más cómodo era entonces convocar a los fieles comulgantes para que se acercasen a la capilla del santísimo para recibir la comunión. Por eso también era llamada capilla de la comunión. Como se ve, no eran precisamente las razones teológicas las que motivaban este comportamiento; éste era, más bien, el exponente de una gran pereza y de una escandalosa falta de sensibilidad teológica.



Iglesias barrocas. Se trata de una nave larga, rectangular, en cuya extremo se coloca el presbiterio con el altar adosado al muro y coronado por un espléndido retablo. En el otro extremo de la nave, en la parte alta, está colocado el coro para los cantores. A los lados de la nave aparece una serie de capillas donde se celebran las misas privadas. La nave rectangular, para la asamblea, no reúne las mejores condiciones para una participación activa de los fieles.

Algo he dicho ya sobre el coro colocado en el centro de la nave en las catedrales y grandes iglesias españolas; y detrás del crucero, en el ábside, justo delante del presbiterio, en las catedrales francesas. No voy a volver a insistir. Ahora voy a referirme a esos coros situados en lo alto, en la parte trasera de las iglesias, exactamente encima del acceso principal. Todas las iglesias, hasta las más pequeñas, cuentan con un coro alto de este tipo en el que suele estar instalado, además, el órgano. En estos coros se suele colocar la coral o el grupo de cantores que actúa en las celebraciones. Otras veces, cuando la misa era rezada, lo más habitual en la época preconciliar a la que nos referimos, el coro ha servido de refugio a ese grupo de fieles que quieren evadirse y pasar inadvertidos sin el más mínimo interés por participar activamente en lo que pasa abajo en el altar. En todo caso, estos coros no han facilitado una integración de toda la comunidad para formar una verdadera asamblea litúrgica activa y participativa.

Pero mi observación principal a propósito del coro alto es otra. Cuando este coro sirve para acoger a los cantores se da por supuesto que quienes cantan son ellos y no la asamblea. Los cantores asumen y monopolizan una función que corresponde a toda la asamblea. Si esa coral, en vez de estar completamente aislada, tuviera un espacio abajo, en la nave, junto a la asamblea, podría servir de grupo animador y podría garantizar una participación activa de todos los fieles en el canto. Así, cantando en el coro alto, no. Así, se quiera o no, se está invitando a los fieles a escucharles como quien escucha un concierto. Este problema aún no ha sido resuelto y persiste en muchas de nuestras iglesias.

Me queda un punto por tratar. Después de haber realizado este recorrido crítico por los diferentes lugares y rincones que caracterizan a nuestras viejas iglesias, quiero decir dos palabras sobre las imágenes y estatuas de santos que, de una manera incontrolada y un tanto irracional, abundan en nuestros templos. Encontramos iglesias en las que

es tan abultada la proliferación de «santos» que casi no queda rincón disponible para nuevas imágenes. La calidad artística de las mismas, por otra parte, deja mucho que desear. El resultado final de este fenómeno, tanto en el terreno de la pastoral litúrgica como en el de la formación religiosa, es nefasto. Uno se queda sin palabras comprobando, sobre todo, la acumulación en una misma iglesia y en un espacio relativamente pequeño de imágenes que representan a la Virgen María. Estas imágenes suelen responder a distintas advocaciones de la Virgen. Da igual. No existe ninguna razón seria para que esto ocurra. Está tan implicada en todo este asunto la sensibilidad de la gente, sobre todo en los pueblos pequeños, que no resulta nada fácil a los responsables de las iglesias tomar decisiones drásticas sobre este asunto. Sólo un largo proceso de educación religiosa y de mentalización, unido a un inteligente sentido de la paciencia, podrá hacer posible la toma de decisiones definitivas en este terreno¹⁷.

5. El Vaticano II reordena el espacio celebrativo

Como he apuntado anteriormente el Concilio Vaticano II ha abierto nuevos horizontes respecto a la adaptación y construcción de nuevas Iglesias. Ya en el capítulo VII de la Constitución Litúrgica marcó algunas pautas generales de comportamiento (núms. 122-130) que posteriormente serían recogidas y desarrolladas en el capítulo V de la *Ordenación General del Misal Romano* (1969) donde se habla de la «Disposición y ornato de las Iglesias para la celebración de la Eucaristía»¹⁸. A este importante documento voy a referirme ahora pues en él se es-

¹⁷ Cf. J. M. Bernal, «El concilio que nunca llegó. A propósito de una misa dominical», *Phase* 32/188 (1989) 163-165.

¹⁸ Voy a utilizar la última edición de la *Ordenación*, promulgada bajo el pontificado de Juan Pablo II en 2002 y editada en castellano por la Comisión Episcopal de Liturgia en 2005.

tablecen los criterios fundamentales para la adecuada disposición del espacio celebrativo¹⁹.

a. Criterios rectores para la construcción de iglesias

Es de capital importancia iniciar este punto destacando los criterios generales que deben regir la construcción de iglesias o adaptación de las mismas²⁰. Este tema es tratado por el documento romano en los núms. 288-294. No voy a recurrir a la reproducción literal de los textos con el fin de no alargar excesivamente este escrito y no poner a prueba la inagotable paciencia del lector.

El primer criterio y, a mi juicio, el más importante es el de la funcionalidad. Hay que construir las iglesias teniendo muy presente para qué van a servir. La iglesia no es, sin más, como se ha venido diciendo, la casa de Dios sino la casa de la Iglesia; la casa donde ésta se reúne para celebrar los misterios. Todo debe estar subordinado a esta finalidad primordial. La disposición del espacio sagrado debe concebirse de modo que sirva a albergar debidamente a la comunidad celebrante y a que ésta puede desarrollar como corresponde, participando activamente en ellas, las acciones litúrgicas, sobre todo la eucaristía. Los criterios estéticos y artísticos, muy importantes por otra parte, deben permanecer subordinados a las exigencias de la funcionalidad.

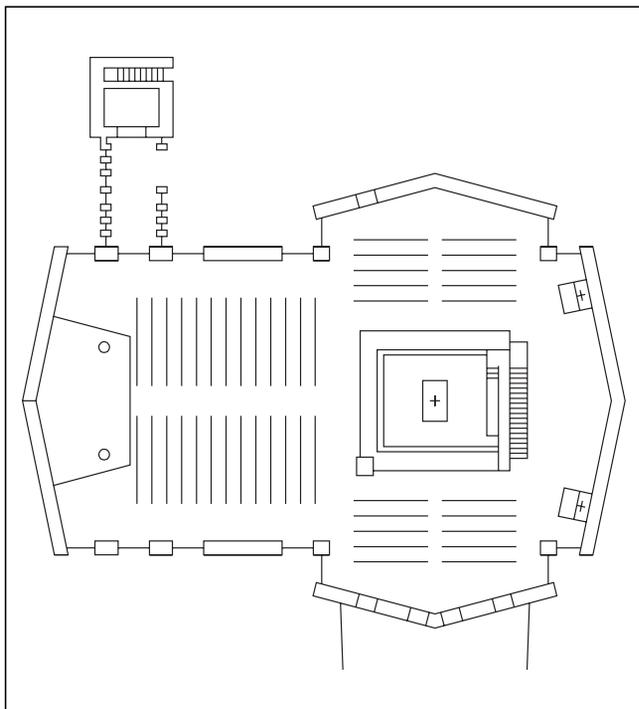
Es explicable que muchas de nuestras viejas iglesias y catedrales, a las que me he referido en el

punto anterior, de una indiscutible calidad artística y arquitectónica, precisen de importantes adaptaciones y remodelaciones para poder ser utilizadas en las celebraciones de modo satisfactorio. Es preciso que la comunidad asista adecuadamente a la liturgia, que pueda ver lo que ocurre en el presbiterio, que pueda oír correctamente lo que se dice y lo que se canta, que pueda permanecer congregada como una comunidad de hermanos y no sometida, por exigencia de una pésima distribución de espacios, a un obligado aislamiento. Todo eso es importante; y, sobre todo, pensar que nuestras iglesias no deben ser museos sino lugares de culto.

Siguiendo el hilo de lo que se va diciendo quizás convenga introducir aquí otro criterio, importante sí, pero subordinado al anterior. Vamos a llamarlo exigencias de nobleza artística. Aunque nuestros templos no aspiren a ser museos ni una exposición de obras de arte, sí que se debe garantizar la nobleza de las formas y la autenticidad de los elementos que se utilizan en su construcción y en su decoración. En este sentido será necesario que, para asegurar la autenticidad, todo sea realmente lo que aparenta. Que no haya piezas de pacotillas. Que la piedra sea piedra, que lo que aparece como madera sea realmente madera, que las flores, si se ponen, sean de verdad y no de papel o de plástico. Este sentido de autenticidad y de nobleza es una exigencia de la calidad que corresponde a unas celebraciones en las que empeñamos y ponemos en juego toda la riqueza interior y toda la profundidad personal de cada uno de nosotros. Por otra parte, el afán por conseguir un alto nivel de calidad artística en los elementos que aparecen en nuestras iglesias y en nuestras celebraciones, como imágenes, pinturas, vidrieras, vestiduras, utensilios, música, cantos, etc., responde a una legítima aspiración por poner al servicio de Dios lo más elevado y lo más rico del espíritu humano. No es un purismo superficial y puritano lo que inspira esta acogida de lo artístico y noble en nuestras iglesias, sino una rica sensibilidad humana y una profunda conciencia de lo religioso.

¹⁹ Son muy interesantes a este respecto los comentarios de Pedro Farnés en su obra, compartida con Miguel Delgado, *Ordenación General del Misal Romano con el Ordinario de la Misa. Texto bilingüe y comentarios*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1969. Véase también a este respecto la obra colectiva: Secretariado Nacional de Liturgia, *Arte y Celebración*, PPC, Madrid 1980; *Kirchenbau heute. Haus Gottes - Haus der Gemeinde*, Arena, Würzburg 1962.

²⁰ Cf. Miguel Fisac, «Presupuestos litúrgicos para la construcción de nuevos templos», en *Arte y celebración*, óp. cit., 111-116; Gerardo Cuadra, «La adaptación de los templos viejos a la nueva liturgia», en *Arte y celebración*, óp. cit., 117-131.



Iglesias modernas (St. Willibald de Múnich). En todas ellas se percibe una preocupación fundamental por reservar a la asamblea del pueblo de Dios un lugar central en torno al altar. Tanto la luz como la disposición ornamental del templo y las vidrieras contribuyen a resaltar la centralidad del altar como punto prioritario de referencia de toda la asamblea.

Se introduce en esta declaración de principios y orientaciones generales una nueva concepción de lo sagrado que considero de gran interés. La sacralidad no es un monopolio exclusivo de nuestras iglesias. Por eso el documento no prescribe que la celebración eucarística se celebre exclusivamente en el enclave sagrado de las iglesias sino que, cuando sea preciso, puede celebrarse «en algún lugar honesto que sea digno de tan gran misterio» (n.º 288). Y es que la sacralidad o santidad de nuestros lugares de culto no es un monopolio objetivo del edificio. La santidad del lugar está garantizada por la presencia del Señor y por la comunidad eclesial que allí

se reúne y que allí celebra los misterios, sea donde sea, porque ella es santa y constituye el cuerpo eclesial de Cristo, edificado «con piedras vivas y escogidas»²¹. Por eso precisamente a ese lugar se le llama *iglesia*, pero de forma derivada. Porque a quien corresponde primariamente ese nombre es a la comunidad eclesial; y de forma derivada al edificio donde esta comunidad se reúne y celebra. Lo mismo ocurre con la palabra «templo». Esta apelación corresponde prioritariamente al cuerpo resucitado del Señor y a la comunidad de discípulos unidos a él. Por derivación la palabra *templo* corresponde también al lugar donde se reúne la comunidad y se hace realidad la presencia viva del Señor resucitado.

b. El presbiterio

El presbiterio ocupa un espacio destacado en el aula de la iglesia. A él se refiere la *Ordenación* en el n.º 295. Un texto breve que contiene, sin embargo, una referencia importante a la forma de construirlo. Debe estar situado en un lugar elevado pero no muy alejado del lugar en el que se sitúa la comunidad de fieles, de forma que pueda ser visto perfectamente por toda la asamblea. Como su nombre indica, éste es el lugar en el que se ubican los presbíteros que presiden la celebración. Por eso debe reunir las condiciones necesarias para que en él puedan actuar los ministros y moderar la liturgia.

Se indica que debe estar emplazado en un lugar elevado. El criterio debe utilizarse con cautela y con inteligencia de modo que no se cree una división impropia entre los ministros y el resto de la asamblea. En lugares amplios y espaciosos quizás convenga acentuar la elevación con el fin de propiciar una mejor visibilidad desde la nave. En espacios pequeños, sin embargo, la elevación deberá ser escasa. Quizás baste, para marcar la rele-

²¹ Poscomunión de la misa de la Dedicación de iglesias.

vancia del presbiterio, recurrir no a la elevación del mismo sino a la colocación de alguna alfombra o de alguna pequeña tarima en la que pueda ser colocada la sede de quien preside la celebración.

Hay que abandonar, por supuesto, la idea de colocar verjas o barandillas que creen división entre el presbiterio y los fieles. Tampoco hay que colocar comulgatorio alguno. Todo lo que exprese separación o aislamiento debe ser desechado.

El presbiterio deberá ser lo suficientemente espacioso de forma que en él puedan instalarse los elementos más importantes de la celebración: el altar, la sede del que preside y de los presbíteros, el ambón, la mesita de la credencia, la cruz, etc. No es preciso que para jerarquizar la colocación de todos estos elementos deba buscarse a toda costa el centro geométrico, a no ser que prefiramos caer en el esperpento de colocar todo en fila india: la imagen del patrón de la iglesia, el sagrario, la sede, el altar, la cruz, etc. No es éste un buen criterio. Para garantizar la relevancia de cada uno de esos elementos es preferible jugar con los espacios y disponer una ubicación más libre, prescindiendo de simetrías artificiales y de atavismos injustificados. No es preciso que todo esté en el puro centro. Hay otras formas para destacar los diferentes espacios. Todo es cuestión de imaginación y de buen sentido.

c. El altar

Teológicamente hablando el altar es el elemento más relevante de los que encontramos en el edificio de la iglesia. Él es imagen y representación de Cristo, especialmente cuando está construido de piedra, por aquello de *petra autem erat Christus* («Cristo mismo es la piedra angular» (Ef 2,21)²². De ahí viene la costumbre de besar el altar. Lo hacen

los sacerdotes cuando se acercan para iniciar una celebración o cuando se despiden. Es un saludo respetuoso y una forma de veneración del altar porque éste representa a Cristo. Por otra parte, como ya se ha insinuado antes, el altar es ara del sacrificio; pero, sobre todo, mesa para el banquete.

En la nueva edición de la *Ordenación* (n.º 303) se ha suprimido la referencia a los «altares menores» que existía en la primera edición. Subraya la importancia de que en la iglesia haya «un único altar» como expresión del «único Cristo» y la «única eucaristía». Pero esta advertencia hay que tomarla en consideración sólo cuando se construyen iglesias nuevas. Habría pues que apuntar aquí hacia la conveniencia de la unidad de altar. Una sola iglesia, una sola eucaristía y un solo altar. Me parece muy valiente y acertada la actitud tomada por P. Farnés en su obra sobre la construcción de iglesias cuando afirma: «El altar debe ser único y dedicado sólo a Dios. La pluralidad de altares, continúa, se comprendía, en cierta manera, cuando el altar se veía, por lo menos principalmente, como peana o lugar para honrar a María o a los santos. Pero si el altar es sólo la mesa eucarística, el altar debe ser único como una sola es la eucaristía»²³.

Es fundamental que el altar se construya y aparezca como una mesa. Refiriéndose a él, la *Ordenación* lo llama «mesa del Señor» (n.º 296) y, más adelante, precisamente para garantizar este perfil de mesa, prescribe que se construya «separado de la pared, de modo que se le pueda rodear fácilmente y la celebración se pueda hacer de cara al pueblo» (n.º 299). Además, es importante que, para realzar la imagen de mesa convivial, pueda ser revestido de un mantel adecuado que cuelgue por los cuatro lados. De esta manera, en la medida en que se aplica y secunda esta importante disposición, estamos

²² Este tema relativo a Cristo-piedra angular aparece en otros lugares bíblicos del Nuevo Testamento: Hch 4,11; 1 Pe 2,4.7.

²³ Pedro Farnés, *Construir y adaptar las iglesias. Orientaciones doctrinales y sugerencias prácticas sobre el espacio celebrativo, según el espíritu del Concilio Vaticano II*, Regína, Barcelona 1989, 37.

superando el viejo problema originado por la construcción de los retablos y la colocación de imágenes encima del altar. Éste ha dejado de ser algo así como una peana para colocar estatuas o un soporte arrimado a la pared para adornar un retablo. El altar vuelve a ser lo que fue en un principio: la mesa del banquete eucarístico.

Si cambiamos de tercio y nos referimos ahora a la ubicación del altar lo primero que debemos decir es que éste ha de constituir el centro de interés de toda la asamblea. Por eso tendrá que estar colocado en un lugar destacado y relevante. Todos los fieles tienen que estar en condiciones de poder contemplar desde su sitio la mesa del altar y lo que allí se desarrolla.

Éste es el momento de señalar que el altar no es una especie de mesa de conferencias en la que el celebrante coloca todos sus utensilios personales, libros, papeles, gafas, etc., y desde la que arena permanentemente a los fieles. Es frecuente el espectáculo del cura que, nada más salir en escena, se instala en el altar, como parapetándose detrás de él, y comienza a manipular toda clase de aparatos escondidos detrás del altar: interruptores, magnetofones, tocadiscos, megafonías, etc. El espectáculo es ciertamente deplorable.

El altar no debe estar demasiado cerca de la sede, desde la que el sacerdote preside la celebración de la palabra. Si la sede está ubicada detrás del altar, es conveniente que éste se sitúe a una distancia prudencial de modo que, como acabo de insinuar, no parezca una mesa de conferencias reservada para uso exclusivo del celebrante.

Respecto al ornato y configuración del altar, éste debe aparecer despejado, limpio, adornado sobriamente con flores, luces, candelabros, etc. Es preferible que sea de proporciones reducidas, no demasiado grande. La cruz se coloca, no apoyada en el altar, sino a un lado y mirando a la asamblea. Otras veces se coloca a una cierta altura sobre el al-

tar, pero colgada de una cadena. Cualquiera de estas dos soluciones es aceptable. Por otra parte, las velas o cirios que se instalan sobre los candelabros deben ser auténticos, de verdad, y nunca artificiales. Si no son muy altos, mejor. Así no impiden la visión del celebrante, en el caso de que estén colocados sobre la mesa del altar.

El tema de la ubicación del altar es muy delicado y hay que buscar soluciones adecuadas para cada caso. Los criterios son claros y de sentido común. La solución concreta hay que estudiarla detenidamente y con sensibilidad pastoral. En todo caso debemos evitar la colocación del altar a gran distancia de la asamblea. Ésta debe sentirse cercana y fuertemente implicada en lo que allí ocurre. También hay que evitar que el altar se instale en el centro geométrico de la asamblea porque entonces buena parte de la misma permanecerá a la espalda del celebrante. Situar el altar a una altura excesiva y desproporcionada lo aleja de la comunidad. Tampoco conviene situarlo en el mismo plano porque en ese caso pierde relieve y su visibilidad se hace más escasa.

Antiguamente era frecuente construir el altar sobre las tumbas de los mártires. De no ser así, las reliquias de los mártires se instalaban en el interior o debajo del altar. La vinculación de los altares a la memoria y veneración de los mártires y de los santos ha estado siempre muy presente en la tradición de la Iglesia. Las disposiciones actuales no obligan a la colocación de reliquias; pero sí se ve con buenos ojos su presencia junto al altar, aun cuando esos vestigios pertenezcan a santos y santas que no han sido mártires. En todo caso la celebración de la eucaristía y el gesto de depositar el pan y el vino sobre las reliquias de los santos nos invita a considerar que la pascua actualizada y hecha presente en el banquete eucarístico no es sólo la de Cristo sino también la de todos los santos y santas que han compartido con él la entrega de su vida, unidos en una sola y única pascua.

d. La sede

Es uno de los polos de interés en el edificio de la iglesia. Si el banquete de la eucaristía se desarrolla en torno a la mesa, el banquete de la palabra se desenvuelve en torno a la sede. Si la mesa eucarística simboliza y expresa la presencia del Señor hecho comida, la sede es como el sacramento de la palabra o como la representación simbólica de Cristo pastor, maestro y profeta. De ahí la importancia de la sede y el interés que suscita el tema de su ubicación en el presbiterio.

La reintroducción de la sede en la liturgia actual llevada a cabo por la reforma litúrgica del Vaticano II es una de los logros más relevantes conseguidos por la reforma conciliar. Es cierto que la sede existió en los primeros siglos y, además, han llegado hasta nosotros vestigios importantes y venerables de antiguas cátedras episcopales. Pero la desidia junto con la insensibilidad litúrgica, provocadas quizás por importantes y decisivas transformaciones sociales y culturales acaecidas en la Iglesia, dieron al traste con aquellos venerables vestigios que permanecieron abandonados en nuestros templos y sólo han servido como piezas de museo. Posteriormente, al convertirse los obispos en grandes señores, la sede o cátedra es sustituida por un trono cubierto con un despampanante dosel. Desde ahí el obispo, rodeado de su séquito, asistirá como un príncipe a las liturgias oficiadas generalmente por sus capellanes. Estos tronos han llegado hasta nosotros. La *Ordenación*, tomando cartas en el asunto, prescribe su desaparición de forma lacónica y taxativa: «Evítese toda apariencia de trono» (n.º 310). Con ello, al menos en principio, el tema ha quedado zanjado.

La sede no es un lugar al que se retira el celebrante cuando no tiene nada que hacer o cuando está cansado. La sede es el puesto habitual desde donde el sacerdote preside a la asamblea, modera la oración y exhorta a la comunidad de los fieles. Se trata pues, como puede advertirse, de un lugar desde

el que el sacerdote se comunica con la asamblea de los fieles. Por eso, además de la nobleza y dignidad que le corresponde en su factura, debe colocarse en un lugar cercano a la asamblea y visible. Lo cual condiciona notablemente el emplazamiento de la sede. La costumbre tradicional ha colocado siempre la sede al fondo del ábside, en el eje. Desde ahí presidía el obispo en su catedral la celebración rodeado de su presbiterio. La imagen es sugestiva y hasta emocionante. Pero en muchas ocasiones resulta poco viable. Me refiero al caso de iglesias dotadas de un ábside de grandes proporciones por su hondura en cuya circunstancia la sede quedaría excesivamente distante de la asamblea de los fieles. Además, para que esta solución, ideal por otra parte, sea viable es preciso que la cátedra se instale sobre una pequeña plataforma elevada y que pueda verse desde la nave por encima del altar. De lo contrario, si la sede se coloca detrás del altar sin elevación alguna, la figura del celebrante, tapada por la mesa del altar, pasa completamente inadvertida y hace imposible cualquier forma de comunicación.

Por todo ello se va implantando cada vez más la costumbre de colocar la sede delante del altar, a ser posible a un lado. Si la iglesia es de nueva planta se procura combinar desde el principio, en contacto con los arquitectos, la disposición ajustada del altar y de la sede, de forma que, sin menoscabar la importancia y relevancia jerárquica de cada uno de ellos, puedan colocarse de manera equilibrada en los espacios adecuados sin necesidad de sucumbir necesariamente a la servidumbre de la geometría del centro. Lo importante en estos casos es que, sin traicionar los cánones de la estética, se de prioridad a la dimensión funcional que ha de caracterizar a todos estos espacios, especialmente al altar y a la sede.

Hay que evitar a toda costa, dado el tono provisional que ha guiado la colocación de la sede en nuestras viejas iglesias, que sea utilizada como sede una vulgar silla de quita y pon, que hoy se colo-

ca en un sitio y mañana en otro. Un mínimo de relevancia y de categoría, tanto en la estructura del mueble como en la calidad y nobleza de sus materiales, es necesario si se quiere respetar la importancia de la sede. Además es recomendable que, una vez decidido el lugar que deberá ocupar en el presbiterio, se respete este emplazamiento de forma definitiva. Incluso sería bueno construir una pequeña plataforma, de escasa altura, para dar mayor realce al lugar desde el que se preside la asamblea.

e. El ambón

El tema del ambón hay que analizarlo en conexión con el de la sede. Desde ésta se preside a la asamblea, iniciando la celebración con el saludo, moderando la oración y pronunciando la homilía; desde el ambón se proclama la palabra. Es el lugar reservado para la proclamación de la palabra de Dios. Es un elemento nuevo, reinstaurado por el Concilio. Existió en la antigüedad y conocemos hermosos vestigios de ambón en las viejas basílicas romanas, como en las de San Clemente y Santa Sabina. Posteriormente desapareció y fue sustituido por los conocidos atriles o facistolos que han llegado hasta nosotros.

El ambón debe estar instalado en un lugar adecuado, que responda a la función que se le reserva. Debe ser un espacio elevado, visible, muy cercano a la asamblea, incluso introducido en el espacio de la asamblea como una cuña. Debe aparecer bien iluminado y dotado de una acústica impecable. Es un lugar relevante, expresión simbólica de la palabra de Dios, como su imagen visible.

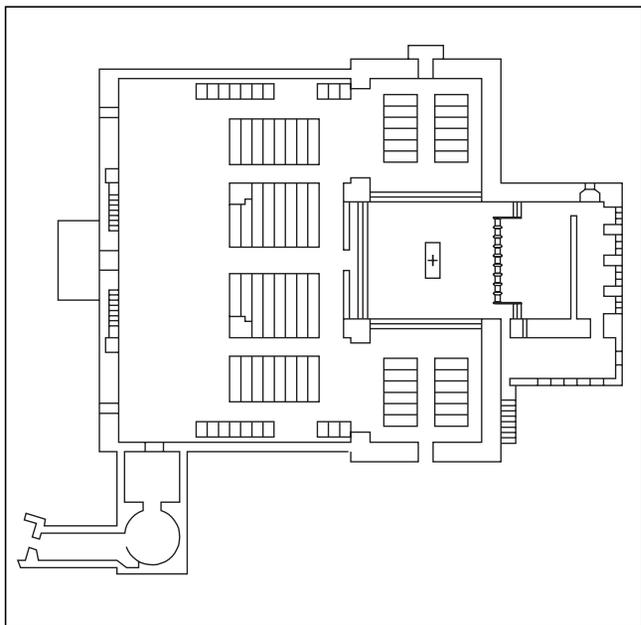
Sólo debe utilizarse para proclamar la palabra de Dios. Queda pues descartado el uso del ambón por el monitor, o por el director del coro para dirigir los cantos, o por el cura para dar órdenes. Es el lugar exclusivamente reservado a la proclamación solemne de la palabra.

La forma de construirlo y los materiales que se utilicen es una competencia que corresponde de manera especial a los arquitectos. Desde aquí sólo debemos añadir que todo ello debe contribuir –emplazamiento, estructura y materiales–, a poner de relieve su importancia. También corresponde a los arquitectos, de acuerdo con los criterios litúrgicos aquí esbozados, por supuesto, la distribución equilibrada y armónica de esos elementos (altar, sede y ambón) en los espacios más adecuados y con los materiales apropiados al conjunto.

f. El lugar de la asamblea

Después de lo que ya se ha dicho aquí, el tema no requiere un tratamiento prolijo. He comentado ya la escasa funcionalidad de muchas de nuestras iglesias, sobre todo de nuestras viejas catedrales con el coro en el centro de la nave. El Concilio, a través de la reforma litúrgica, nos invita a reservar a los fieles un espacio adecuado, desde el que puedan ver perfectamente el altar y la sede presidencial; y donde puedan participar plenamente en las celebraciones, sin obstáculos de columnas u otros impedimentos. Debe ser un espacio inteligentemente diseñado, no lejano del presbiterio, bien iluminado y cómodo.

La forma tradicional de construir iglesias en rectángulo da lugar a un aula en forma de tubo largo y estrecho. En esas iglesias el presbiterio y la presidencia suelen quedar muy lejanos, perdidos en el fondo de la nave. Ésta no es seguramente la forma más adecuada de construir el espacio para los fieles. Hoy se tiende a diseños más anchos y menos hondos, en los que el presbiterio no quede muy lejos. Con buen criterio muchos arquitectos están sacándole en estos últimos tiempos mucho partido al diseño en forma de abanico. En estos casos el altar queda bien centrado, dotado de una óptima visibilidad y los distintos espacios pueden conjuntarse de forma razonable y funcional. Los fieles se sienten invitados de forma más cálida a participar activamente en la celebración.



Iglesias modernas. (St. Wolfgang, en Ratisbona). Este modelo ofrece una solución muy simple aprovechando un espacio cuadrado y disponiendo en torno al presbiterio una especie de ábside. Hay que volver a resaltar aquí la disposición de la asamblea en torno al altar.

g. El lugar de los cantores

Algo he dicho sobre el particular al hablar críticamente sobre el coro alto de nuestras viejas iglesias. Comentaba entonces que no es ése el lugar más idóneo para que se instalen los cantores. Éstos deben tener reservado un espacio abajo, en la nave, junto a los fieles. Ellos, los cantores, forman parte de la asamblea y ejercen una función ministerial importante que consiste en animar a la comunidad en los cantos, servir de apoyo e interpretar, en su momento, las estrofas y los solos de algunos cantos. Nunca deben sustituir a la asamblea apropiándose de funciones que corresponden a toda la comunidad. Tampoco deben pensar que su misión consiste en deleitar el oído de los fieles como quien

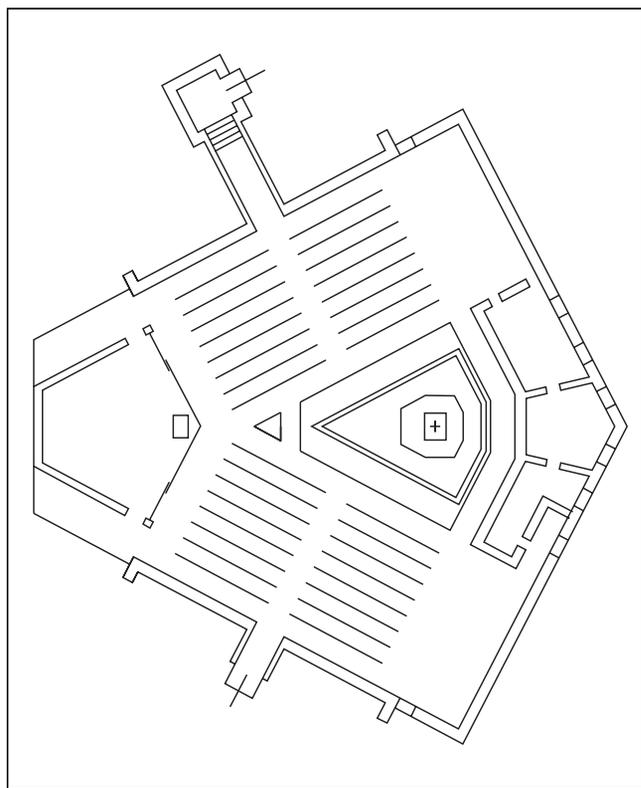
está dando un concierto. Sus intervenciones deben ser entendidas como un servicio en el marco de la celebración litúrgica; y sólo así tienen sentido.

Sería aconsejable, como es obvio, que el órgano o armonium quedara cerca del lugar reservado a los cantores. No por razones litúrgicas, precisamente, sino por razones de obviedad, dictadas por el sentido común. De paso, me gustaría incidir en la importancia del órgano en nuestras iglesias. Quizás en épocas anteriores hubo un mayor interés y una mayor sensibilidad respecto a la importancia litúrgica de este impresionante instrumento musical. Sorprende todavía encontrarse con iglesias rurales, perdidas en la sierra, dotadas de impresionantes órganos, auténticas joyas de arte. En esto el proceso de desarrollo ha sido decadente y empobrecedor. Hoy nos contentamos con algún armonium electrónico y con cuatro guitarras. No tengo nada contra las guitarras y reconozco que son un instrumento adecuado en determinadas circunstancias y con determinados grupos. Pero, al mismo tiempo, debo confesar que nunca podrán competir con el órgano para acompañar los cantos de una asamblea numerosa en una iglesia grande.

h. El sagrario y la capilla del Santísimo

Antiguamente la reserva de la eucaristía para poderla llevar a los enfermos se conservaba cuidadosamente, junto con los santos óleos, en una alacena de la sacristía. El impresionante desarrollo de la piedad eucarística en la Edad Media, como dije anteriormente, ocasionó toda una serie de cambios y nuevas formas de devoción con el fin de potenciar el culto a la presencia real del Señor en las sagradas especies. Entre otras cosas, este desarrollo cultural y religioso, dio lugar a sacar de la sacristía la reserva eucarística y colocarla en la iglesia sobre el altar mayor o sobre un altar especial en una capilla reservada para el culto eucarístico. Esta situación es la que ha llegado hasta nosotros.

La *Ordenación*, en su redacción primitiva (n.º 276), aconsejaba de manera prioritaria y con un cierto énfasis la disposición de una capilla destinada a la reserva de la eucaristía. En la redacción actual (n.º 315 b) se aborda el asunto de manera más pormenorizada y se sugiere, como segunda alternativa, la disposición de una capilla para la reserva eucarística. Esta capilla ofrecería a los fieles un espacio tranquilo y silencioso para la oración personal y para la adoración eucarística. Incluso, en algunos casos, podría brindar un espacio más adecuado para



Iglesias modernas. (St. Barbara, en Mülheim). Aparece aquí el recurso a la estructura de «abanico», de forma más o menos circular, que permite garantizar mejor aún la centralidad del altar y una disposición más comunitaria de la asamblea. La presidencia de la celebración se sitúa de forma adecuada y lógica en el vértice mismo del «abanico».

la celebración de la eucaristía en los días ordinarios cuando la asistencia de fieles es más reducida. Las sagradas especies se conservan en un sagrario o arqueta bien diseñada y de noble factura. La *Ordenación* solo exige que el tabernáculo sea «sólido e inviolable» (n.º 314). En la nueva redacción se prescribe la presencia de una lamparilla, permanentemente encendida (n.º 316).

Si no es posible dejar una capilla para la reserva, entonces el Santísimo se coloca en el presbiterio, fuera del altar de la celebración, de la manera más adecuada y contando siempre con el beneplácito del obispo (n.º 315). En todo caso la nueva disposición ya no prevé la colocación del sagrario sobre un altar. Esta posibilidad está dando mucho juego a los arquitectos que pueden idear soluciones muy aceptables para ubicar la reserva eucarística en cualquier parte de la iglesia, incluso en el presbiterio. La única condición impuesta por la *Ordenación* es que se instale «en una parte de la iglesia muy digna, distinguida, visible, bien adornada y apta para la oración» (n.º 314). Finalmente la *Ordenación* primitiva disponía de forma taxativa que «en cada iglesia no haya más de un sagrario» (n.º 277); en la redacción actual esta prescripción se formula de manera suave y flexible: «El sagrario habitualmente ha de ser único» (n.º 314).

j. El baptisterio

Una lectura precipitada del nuevo ritual del bautismo ha dado por supuesto, un poco en todas partes y a la ligera, que el lugar previsto para la celebración de la ablución bautismal es el presbiterio de la iglesia. Esta posibilidad de celebrar la ablución en el presbiterio aparece en raras ocasiones. Aparece una vez en las Observaciones Generales que preceden al ritual de la iniciación cristiana de adultos (n.º 19) cuando dice: «La fuente bautismal o el recipiente en que se prepara el agua cuando, en algunos casos, se celebra el sacramento en el presbiterio, deben distinguirse por su limpieza y su estética» También

encontramos otra referencia a esta posibilidad en una de las rúbricas del bautismo de niños, justo cuando habla de la «Conclusión del Rito», donde dice: «Después, a no ser que el bautismo haya tenido lugar en el mismo presbiterio, se va procesionalmente al altar...». De estas referencias se deduce que, efectivamente, la normativa actual no descarta la posibilidad de celebrar el bautismo en el presbiterio. Pero ésta no es la forma recomendada por el ritual ni, por supuesto, la más acertada. Lo normal debiera ser celebrar la ablución bautismal, no en el aula de la iglesia, donde tiene lugar la celebración de la palabra; sino en un lugar distinto al que se accede procesionalmente para, después, retornar a la iglesia, también procesionalmente, y concluir en el presbiterio la celebración bautismal y poder continuar, si viene al caso, la liturgia eucarística. Ésta es la manera como se ha comportado siempre la Iglesia y así se atestigua de forma unánime por toda la tradición. Nunca el bautismo se ha celebrado junto a la mesa de la eucaristía. Más bien hay que decir, como ya se insinuó al hablar de la iniciación cristiana, la incorporación a la mesa del banquete eucarístico se presenta como una meta, como la conclusión de todo un proceso. Por ello, proceder a la ablución o a la inmersión en un espacio cercano al altar es de todo punto impropio²⁴.

Por tanto, desde estas páginas y de forma generalizada, yo no propondría la colocación sistemática y fija de la pila bautismal en el presbiterio. Ni siquiera sugeriría la administración del bautismo, de manera habitual, en el presbiterio. Habría que buscar nuevas salidas y nuevas formas de solución de manera que se asegure, por una parte, la celebración de la palabra en un lugar adecuado; y, por otra, se asegure que la ablución o la inmersión bautismal se presentan como ritos de paso, como rituales de

iniciación; nunca como ritos conclusivos del proceso iniciático. Esto debe expresarse plásticamente. Así lo hizo la Iglesia, desde antiguo, construyendo los baptisterios fuera del templo o justo a la entrada. Como coletilla me parece curioso añadir una nota de erudición litúrgica, recordada por el mismo Pedro Farnés²⁵ en la que se hace notar que en la tradición antigua de la Iglesia los fieles no asistían comunitariamente al baptisterio sino que permanecían en la iglesia. Sólo solían asistir los bautizandos, por supuesto, los padrinos y algunos ministros junto con el celebrante. Así ocurría en el siglo VII en el rito mozárabe de la antigua Iglesia hispánica²⁶.

k. Los confesonarios

Con las observaciones que siguen vamos a concluir este capítulo. Soy partidario, en principio, de que se potencien al máximo las celebraciones comunitarias de la penitencia. Como ya expliqué en su lugar este punto de vista, no voy a repetir ahora lo que allí se dijo. Hago aquí, sin embargo, esta alusión porque, si bien reconozco que no debe faltar en una iglesia un lugar adecuado para oír a los penitentes en privado, no desearía en absoluto que el tratamiento del tema del confesonario en este lugar pudiera hacer pensar a alguien que yo estoy optando aquí por la forma privada de celebrar el sacramento del perdón. No es así.

Sin embargo, hay que decir aquí dos palabras sobre el tema del confesonario. La primera palabra sería una invitación a que se proceda en las iglesias a una remodelación inteligente y con sentido pastoral de ese siniestro mueble llamado confesonario.

²⁵ Óp. cit., 212.

²⁶ José M. Bernal, «La noche de Pascua en la antigua liturgia hispana», en *Miscelánea en memoria de Dom Mario Ferotin 1914-1964*, CSIC, Madrid-Barcelona 1966, 296-298; José María Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la Iglesia visigoda. Estudio sobre el «De cognitione baptismi» de san Ildefonso de Toledo*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo 1983, 109-117.

²⁴ En esto coincido plenamente con el acertado planteamiento que hace Pedro Farnés en *Construir y adaptar las iglesias*, óp. cit., 209-247.

La pasividad en este punto y la pereza no están contribuyendo en absoluto a una revitalización del sacramento del perdón en nuestras comunidades y parroquias. En casi todas partes tanto el altar como el ambón y el conjunto del presbiterio han sido sometidos a revisiones y adaptaciones importantes. Los confesonarios siguen como estaban y en los mismos lugares donde estaban. En esas circunstancias, sobre todo si la confesión se hace por la rejilla, ni es posible un diálogo diáfano entre el confesor y el penitente, ni hacer la lectura de la palabra de Dios prevista en el ritual, ni proclamar el acto de contrición y arrepentimiento ni, sobre todo, ejecutar dignamente la imposición de las manos en el momento de la absolución.

La Conferencia Episcopal Española dictó unas normas para la remodelación y construcción de nuevos confesonarios. Son unas pautas abiertas, flexibles, con sentido pastoral y, más aún, cargadas de sentido común: «Tanto en la iglesia como fuera de ella, el lugar para la reconciliación debe responder, por una parte, a la discreción propia de la acción que se realiza y así pueda favorecer el diálogo: pero, a la vez, no debe perder el carácter de lugar visible, iluminado, que corresponde a una acción litúrgica, y dispuesto de tal manera que sea posible realizar el rito íntegro, especialmente la lectura bíblica y la extensión de las manos sobre la cabeza del penitente, para la absolución. Con estos criterios será oportuna una revisión inteligente y respetuosa, sobre todo cuando se trate de muebles con valor artístico, de los confesonarios actuales en uso»²⁷.

En algunos lugares se ha ideado una especie de cátedra, evocando los viejos sitios de los coros

antiguos. La instalación de la cátedra, que intenta subrayar la importancia del ministro como representante de Cristo, se combina con la colocación de alguna forma de reja que, a la postre, sólo sirve para salvar las apariencias y salir al paso de las observaciones de los críticos. Con buen criterio esta cátedra suele instalarse junto a algún altar lateral, en un sitio visible y bien iluminado.

En otros casos se ha optado por una solución más radical y se ha construido una especie de salita locutorio, equipada con una mesita y un reclinador, en la que se hace más viable el diálogo con el penitente y se puede crear un clima de mayor confianza. Junto a estos locutorios, rodeados de una discreción exquisita, en algunas iglesias se ha construido una pequeña capilla penitencial, recogida y silenciosa, en la que los penitentes se preparan adecuadamente a la celebración del sacramento y prolongan su posterior acción de gracias. Así se han construido en la iglesia conventual de los padres dominicos de El Vedat de Torrente (Valencia).

Termino expresando mi preocupación respecto al porvenir pastoral de este sacramento. Es mucho el camino que nos queda por recorrer y muchos también los pasos que nos quedan por dar. Algunos muy importantes y arriesgados. Sólo la confianza en la presencia del Espíritu que anima a la Iglesia y la ilumina con su luz alivia mi pesimismo y me anima a seguir esperando. Me anima, sobre todo, a esperar que, superados estos años de reticencia y desconfianza, vuelva a brillar de nuevo aquella luz de esperanza que alumbró con ilusión el Concilio Vaticano II.

²⁷ «Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español», n.º 75, en *Ritual de la Penitencia*, editado por la Comisión Episcopal Española de Liturgia, Madrid 1975, 27-46.

Bibliografía

- AA.VV., *La celebración cristiana. Una reforma pendiente. XV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella 2005.
- Abad, J. A., *La celebración del misterio cristiano*, Eunsa, Pamplona 1996.
- Acquaviva, S., *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972.
- Andronikof, C., *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Edicep, Valencia 1992.
- Aubry, A., *Le temps de la liturgie est-il passé?*, Cerf, París 1968.
- Basurko, X., *Para vivir la eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1997.
- , *Para vivir el domingo*, Verbo Divino, Estella 1993.
- Bernal, J. M., «Crisis actual de la celebración y sus causas», en *La celebración cristiana, una reforma pendiente, XV Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Verbo Divino, Estella 2005, 23-68.
- , *Cristianos en fiesta y en lucha por la justicia*, San Esteban, Salamanca 2004.
- , *El Domingo, cara y cruz. En la Iglesia del tercer milenio*, San Esteban, Salamanca 2001.
- , *Para vivir el año litúrgico. Una visión genética de los ciclos y de las fiestas*, Verbo Divino, Estella 1998.
- , *Una liturgia viva para una Iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971.
- , «La Constitución sobre la Sagrada Liturgia», en AA.VV., *100 fichas sobre el Vaticano II*, Monte Carmelo, Burgos 2007, 51-72.
- Bernal, L. C., *Recuperar la fiesta en la Iglesia*, Edibesa, Madrid 1998.
- Boff, L., *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Indoamérica, Bogotá 1975.
- Borobio, D. (ed.), *La celebración en la Iglesia*, 3 vols., Sígueme, Salamanca 1985 ss.
- Botte, B., *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Études historiques*, Mont César, Lovaina 1932.
- Bouyer, L., *La vie de la liturgie*, Cerf, París 1960.
- Casel, O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953.
- Chauvet, L. M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacraments*, Cerf, París 1979 (trad. esp.: *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona 1991).
- Daniélou, J., *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Cristiandad, Madrid 1962.
- , *Historia de la Salvación y Liturgia*, Sígueme, Salamanca 1965.
- Droste, B., «*Celebrare*» in *der römischen Liturgiesprache*, Max Hueber, Múnich 1963.
- Duchesneau, C., *La celebración en la vida cristiana*, Marova, Madrid 1981.
- Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1974.
- Gelinaeu, J., *Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique*, 2 vols., Desclée, París 1971.
- Isambert, F., *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, París 1979.

- Jossua, J. P., Congar, Y., (eds), *La liturgia después del Vaticano II*, Taurus, Madrid 1969.
- Jungman, J. A., *Las leyes de la liturgia*, Dinor, San Sebastián 1960.
- , *Die liturgische Feier*, Pustet, Ratisbona 1939.
- Kirchgässner, A., *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte*, Mame, París 1962.
- Kunzler, M., *La liturgia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1999.
- Lebon, J., *Para vivir la liturgia*, Verbo Divino, Estella 1992.
- López Martín, J., *La liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, BAC, Madrid 1994.
- Lyonnet, S., «La nature du culte dans le Nouveau Testament», en Y. Congar et al., *La Liturgie après Vatican II*, Cerf, París 1967, 357-384.
- Maldonado, L., «La celebración litúrgica. Fenomenología y teología de la celebración», en Dionisio Borobio, *La celebración en la Iglesia I, Liturgia y sacramentología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1991, 205-357.
- Maldonado, L., *Secularización de la Liturgia*, Marova, Madrid 1970.
- Mardones, J. M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003.
- Marsili, S., L. Scicolone y A. L. Chupungo (dirs.), *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia*, 1-7, Casale Monferrato-Génova 1974-1990.
- Martimort, A. G. (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1987.
- Martín Velasco, J., *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002.
- Mateos, J., *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid 1972.
- Meyer, H. B. (dir.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 8 vols., Pustet, Ratisbona 1983 ss.
- Panikkar, R., *Culto y secularización*, Marova, Madrid 1879.
- Ries, J., *Tratado de antropología de lo sagrado I, Los orígenes del homo religiosus*, Trotta, Madrid 1995.
- Sartore, D., A.M. Triacca y J. M. Canals, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987.
- Schillebeeckx, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1965.
- , *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.
- Schulte, R., «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical», en Johannes Feiner y Magnus Lörer, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación IV/II*, Cristiandad, Madrid 1975.
- Taborda, F., *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987.
- Tamayo, J. J., *Hacia la comunidad - 3. Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Trotta, Madrid 1995.
- Vogel, C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1966.

Recuadros y planos

PRIMERA PARTE

1	Rasgos de la celebración	22
2	Desprestigio de la ritualidad	26
3	La fiesta, afirmación del mundo	30
4	Juego y gratuidad	33
5	Juego liberador y utopía	34
6	Reconocimiento del rito y de la ritualidad	41
7	El símbolo, el espíritu y la belleza	45
8	Fiesta: memoria y fantasía	47
9	La liturgia, la gratuidad y el juego	53

SEGUNDA PARTE

10	La asamblea eucarística romana en el siglo II	59
11	La asamblea eucarística en Siria durante el siglo III	60
12	Perfil de la asamblea según el Vaticano II	65
13	Presencia de Cristo en la asamblea	69
14	El servicio de los ministros en la asamblea	78
15	La más antigua plegaria de ordenación presbiteral que conocemos (siglo III)	88
16	Diversidad de oficios y ministerios al servicio de la asamblea	92

TERCERA PARTE

17	Dos homilías pascuales del siglo II	108
18	Visión escatológica del futuro de Dios	109
19	Fragmentos tomados de la homilía pascual de Melitón	111
20	La pascua padecida y la pascua celebrada	119
21	Odo Casel, liturgo y mistagogo	131

CUARTA PARTE

22	Diversas estructuras de la celebración de la palabra de Dios	140
23	Etapas en la configuración progresiva del leccionario	142
24	Criterios para la selección de lecturas bíblicas	147
25	Sugerencias para la preparación de la homilía	150
26	Rituales para la celebración de los sacramentos	165
27	Esquema del ritual de bautismo	167
28	Esquema del ritual de la confirmación	169
29	Estructura de la plegaria eucarística o anáfora	183
30	Libros litúrgicos para la eucaristía	189
31	Celebración de la penitencia	195
32	Unción de los enfermos	198
33	Distribución horaria de la liturgia de las horas	213

QUINTA PARTE

34	El concepto de tiempo en el Nuevo Testamento	219
35	Año litúrgico y pluralidad de calendarios	221
36	El domingo, «día ecológico»	227
37	La resurrección de Jesús como «primicia»	233
38	Apología de una vivencia espiritual de la pascua	236
39	El ciclo de la manifestación del Señor	247
40	Los cantos para la celebración	256
41	Los domingos del «tiempo ordinario»	259

PLANOS

1	Basílica romana	265
2	Iglesia cisterciense	266
3	Catedral de León	267
4	Catedral de Pamplona	269
5	Iglesias barrocas	273
6	Iglesias modernas: Múnich	276
7	Iglesias modernas: Ratisbona	281
8	Iglesias modernas: Müheim	282

Índice

PRÓLOGO		7
I. FENOMENOLOGÍA DE LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA		11
Qué es celebrar		
CAPÍTULO 1	Celebrar, una experiencia cotidiana	13
	1. El significado de la palabra	13
	2. Una rica experiencia familiar	14
	3. Las fiestas de los pueblos	15
	4. ¿Cuándo celebramos los cristianos?	16
	5. El testimonio de la Historia de las Religiones	17
	6. La dinámica interna de la celebración e ingredientes	19
	7. Aproximación al concepto de celebración cristiana	21
CAPÍTULO 2	¿Somos todavía capaces de celebrar?	23
	1. ¿Crisis de lo sagrado o crisis de fe?	23
	2. El desarraigo cultural	24
	3. Alergia a la expresión corporal	25
	4. Tensión entre profetismo y sacerdocio	26
	5. El impacto de las nuevas teologías	26
	6. De la «Ciudad secular» a las «Fiestas de locos»	29
	7. ¿Hemos perdido el talante festivo?	31
	8. El desprestigio de la ritualidad	34
CAPÍTULO 3	Inmersos en el mundo de los símbolos	37
	1. El significado de la palabra <i>símbolo</i>	38
	2. El universo simbólico	38
	3. Signo y símbolo	40
	4. Símbolo y realidad	42
	5. Símbolo y presencia simbólica	43
	6. Símbolo y encuentro personal	45
	7. Símbolo, memoria y utopía	46

	8. Símbolo y comunidad	48
	9. La depreciación del lenguaje simbólico	49
	10. Éxodo rural y opacidad simbólica	51
	11. ¿Se pueden inventar símbolos para la celebración?	52
II. LA ASAMBLEA DEL PUEBLO DE DIOS		55
	Quién celebra	
CAPÍTULO 4	Asamblea y asambleas	57
	1. Asambleas dominicales	57
	2. Asambleas de misa diaria	59
	3. Asambleas de bodas y funerales	59
	4. Pequeños grupos y asambleas domésticas	61
	5. Asambleas homogéneas	62
	6. Asambleas de monjes y de religiosos	63
	7. Asambleas multitudinarias	63
	8. De las misas solitarias a las concelebraciones masivas	64
CAPÍTULO 5	La asamblea y la Iglesia	67
	1. Aclaraciones terminológicas	67
	2. Espejo de la Iglesia	68
	3. Comunidad convocada	69
	4. Comunidad reunida	69
	5. Comunidad creyente	70
	6. Comunidad pecadora	71
	7. Comunidad encarnada	72
	8. Comunidad sacerdotal	73
	9. Comunidad fraterna	74
	10. Comunidad escatológica	75
	11. ¿Es posible celebrar sin asamblea?	75
CAPÍTULO 6	Los servidores de la asamblea	77
	1. Ministerios y asamblea	77
	2. Ministerios y participación	78
	3. Caricaturas en el servicio de presidir	79
	4. Presidencia y comunidad	81

	5. Presidir en la vida y en la celebración	83
	6. Obispos, presbíteros y diáconos	84
	7. Ministerios, servicios y carismas	89
	8. Sacralización del ministerio	92
	9. Incorporación de la mujer al ministerio	94
	10. ¿Eucaristías sin sacerdote?	97
III. EL ACONTECIMIENTO PASCUAL: MEMORIA Y ESCATOLOGÍA		101
 Qué celebramos		
CAPÍTULO 7	Cristo resucitado, germen de la nueva creación	103
	1 La pascua personal de Jesús	103
	2. Nuestra participación en la pascua de Jesús	106
	3. La pascua como proceso de liberación	107
	4. La pascua como signo del mundo futuro	109
	5. La pascua como don del Espíritu y como proyecto	110
CAPÍTULO 8	Celebrar su memoria hasta que vuelva	113
	1. La historia de un Dios cercano y liberador	113
	2. Un solo Dios y una sola historia de salvación	115
	3. En la plenitud de los tiempos	117
	4. Una historia para contar	119
	5. Del relato al memorial y a la doxología	122
	6. La repetición cíclica del ritual	124
	7. Todos los sacramentos celebran y actualizan la pascua	125
	8. La presencia del Señor en los misterios	127
IV. ESTRUCTURAS CELEBRATIVAS		133
 Cómo celebramos		
CAPÍTULO 9	Celebración de la palabra	135
	1. ¿Cuándo realizamos una celebración de la palabra?	135
	2. Adulteraciones de la celebración de la palabra	137
	3. Estructura y dinámica de la celebración de la palabra	138
	4. De la Biblia al leccionario	141
	5. Celebrar que Dios habla a su pueblo	142

	6. ¿Está encerrada la palabra de Dios en la Biblia?	144
	7. ¿Hace falta un leccionario?	145
	8. ¿Lectura «continuada» o lectura «temática»?	146
	9. El leccionario bíblico del Vaticano II	147
	10. ¿Homilía o coloquio?	148
	11. Los cantos y el tono festivo de la celebración	151
	12. La oración de la asamblea	153
	13. Gestos y símbolos	155
CAPÍTULO 10	Liturgia de los sacramentos	157
	1. Por qué siete sacramentos	157
	2. Instituidos por Cristo	161
	3. ¿Una estructura estándar?	162
	4. El binomio <i>palabra y sacramento</i>	163
	5. Los sacramentos de la iniciación cristiana	165
	a. Ritos iniciáticos y rituales de paso	166
	b. Función iniciática del catecumenado	168
	c. Muerte mística en el seno de las aguas	170
	d. Iluminación bautismal y vida nueva	171
	e. La liturgia del banquete	172
	6. El sacramento central: la eucaristía	174
	a. El mensaje simbólico de la eucaristía	175
	b. La fuerza expresiva del comer y del beber	175
	c. La estructura del banquete y su contenido simbólico	176
	d. El simbolismo del intercambio de dones	179
	e. La plegaria de acción de gracias o anáfora	180
	f. Inspiración profética y creatividad	184
	g. Los símbolos del pan y del vino	186
	7. El sacramento de la reconciliación	189
	a. Un sacramento en crisis	190
	b. Recuperar la dimensión comunitaria	191
	c. El horizonte del nuevo ritual	192
	8. Sacramentos para el hombre	195
	a. Diagnóstico sobre las bodas eclesísticas	196
	b. La estructura celebrativa del matrimonio	196
	c. La unción de los enfermos	197

CAPÍTULO 11	Liturgia de las horas	201
	1. ¿Un éxito pastoral?	201
	2. ¿Una oración piadosa o una celebración?	202
	3. Recuperar el carácter celebrativo del oficio divino	202
	4. Oración de Cristo y oración de la Iglesia	203
	5. La dimensión eclesial de la liturgia de las horas	206
	6. La referencia al tiempo: Lo específico del oficio divino	209
	7. Deterioro de la referencia temporal	210
	8. El ritmo de la oración y el ritmo de la vida	211
V. TIEMPOS Y LUGARES SAGRADOS		215
	Dónde y cuándo celebramos	
CAPÍTULO 12	Ciclos y fiestas del año litúrgico	217
	1. Tiempo sagrado, tiempo profano y tiempo cósmico	218
	2. El día del Señor	220
	a. El primer día de la semana	221
	b. Día de la asamblea eucarística	222
	c. Descanso dominical y sociedad de consumo	225
	3. La fiesta de pascua	227
	a. De la pascua semanal a la pascua anual	228
	b. ¿Una fiesta de primavera?	229
	c. La pascua como espera escatológica	229
	d. La pascua como «memoria mortis»	231
	e. Interpretación espiritual de la pascua	234
	f. «Comer la pascua» y «padecer la pascua»	235
	g. Fragmentación de la pascua y configuración de la semana santa	236
	4. La cincuentena pascual	237
	a. Un tiempo para la alegría	238
	b. Imagen del reino de los cielos	238
	c. El «gran domingo»	239
	d. Disolución de la cincuentena	239
	5. La cuaresma	241
	a. La prehistoria de la cuaresma: primeros apuntes	242
	b. Primeros testimonios sobre la cuaresma romana	242

	c. Una experiencia de desierto	243
	d. Tiempo de penitencia y de preparación bautismal	244
	6. El ciclo de navidad	245
	a. Una sola fiesta con dos nombres distintos	246
	b. Adviento: A la espera de la venida del Señor	248
	c. Espíritu y dimensión del adviento hoy	249
	7. El santoral: Los testigos de la resurrección	250
	a. Culto a los santos y misterio pascual	250
	b. La memoria de los mártires	252
	c. Desarrollo del culto a los santos	253
	d. La reforma del santoral operada por el Vaticano II	255
	8. Las fiestas de la Virgen María	257
CAPÍTULO 13	El lugar de la celebración	261
	1. De la «domus ecclesiae» a la basílica	262
	a. Las «domus ecclesiae»	262
	b. El paso a la basílica	264
	2. De la Iglesia una a la pluralidad de altares y de capillas	265
	3. ¿Iglesias para la comunidad o para el clero?	268
	4. Focos de interés en el edificio de la iglesia preconciliar	270
	5. El Vaticano II reordena el espacio celebrativo	274
	a. Criterios rectores para la construcción de iglesias	274
	b. El presbiterio	276
	c. El altar	277
	d. La sede	279
	e. El ambón	280
	f. El lugar de la asamblea	280
	g. El lugar de los cantores	281
	h. El sagrario y la capilla del Santísimo	281
	j. El baptisterio	282
	k. Los confesonarios	283
	Bibliografía	285
	Recuadros y planos	287