**CELEBRAR**

Como saborear la celebración eucarística

J.B. Libanio sj

1 Introducción

*«Que la norma de la adoración*

*establezca la norma de la fe» (Indiculus de gratia)*

Estas páginas están dirigidas a los fieles que frecuentan la celebración de la Eucaristía, para que, a través de la participación en los ritos y los símbolos, puedan adentrarse más profundamente en el misterio que están viviendo. Nacen de la vivencia de la celebración y tienen como objetivo conseguir que esta vivencia de la celebración sea aún más intensa.

No se trata de un comentario de la misa; tampoco es un libro sobre la Eucaristía; no es más que un conjunto de indicaciones sencillas que pretenden ayudar al fiel a participar con fervor y lucidez en la celebración eucarística por medio de una mejor comprensión de los símbolos presentes en ella. Abre un camino que permite lanzarse en cuerpo y alma a la celebración. Por eso, aquí nos limitamos a seleccionar algunos símbolos y ritos, sin abordarlos todos. Su meta es crear una actitud celebrativa.

El elemento fundamental es el símbolo, cuestión de la que se ocupan diferentes disciplinas y sobre la que existe una abundante bibliografía. Sin adentrarnos en tan apretado bosque teorético, seleccionamos algunos elementos básicos para tratar de comprender mejor su importancia en la liturgia. Pero dejamos a un lado muchos otros: las vestiduras sagradas, sus colores, los tiempos litúrgicos, los utensilios, la arquitectura de los templos, etc. Hay un refrán francés que viene a decir que toda elección -choix- supone una cruz -croix-. Y la cruz significa limitación: una limitación con la que contamos.

Tampoco es este un texto académico. Hemos renunciado a las citas literales de otros autores, limitándonos a señalar, en ocasiones, su nombre, y a proponer una breve bibliografía al final que anime a profundizar y completar lo que aquí se dice. Como le dije, en tono de broma, al P Serafim, es una especie de «teología de bar», donde la gente sencilla puede acudir a tomarse algo.

La catequesis se ocupa más bien del conocimiento de la doctrina y la moral católicas, elementos fundamentales. Pero, para seguir bien la liturgia, hace falta, además de este conocimiento, una formación para el símbolo. El símbolo no ha de explicarse, lo que no quita para que las personas hayan de entrar en sintonía con él. Hay, en todo esto, un aspecto de espontaneidad e intuición. Pero también ha de haber un aprendizaje.

La modernidad racionalista despreció los símbolos. La posmodernidad religiosa nos confunde con un exceso de símbolos. Ambos extremos acaban por producir el mismo efecto de desvalorización, con un déficit real a la hora de captar la relevancia de los profundos símbolos que atraviesan nuestra cultura y que pueblan nuestra existencia.

La pérdida del sentido de lo simbólico deshumaniza. Más aún, «animaliza». La educación ha de cultivar enormemente la capacidad simbólica de los niños, adolescentes y jóvenes. Y, para ello, la liturgia es una excelente escuela. En muchas iglesias orientales, la catequesis de niños se desarrolla principalmente por medio de su presencia en la liturgia, participando de su riquísima simbología. Lentamente, van asimilando, como por ósmosis, el sentido de lo sagrado, del misterio, punto fundamental e inicial de una catequesis profunda.

Al recorrer los diferentes momentos de la celebración eucarística, tomamos algunos símbolos, gestos o ritos y entretejemos algunas consideraciones simbólicas. Pretendemos activar el gusto en el lector; despertar en él una percepción más sutil de los símbolos en todas las celebraciones a las que asista. Con los sentidos atentos al simbolismo, será capaz de descubrir, por sí solo, otros muchos significados que, antes, estaban ocultos para él.

**1 Buceando en los símbolos**

Los animales viven en el mundo de las cosas, de los instintos; sólo se alimentan de comida. Los humanos, habitamos en el mismo mundo, pero además creamos símbolos. Revestimos de simbolismo el comienzo y el final de la vida. Sembramos de gestos simbólicos nuestras acciones más básicas, como el comer. Véase la diferencia que hay entre ir directamente al alimento, como el ganado que pasta, y preparar una mesa con mantel, cubiertos, flores -llegado el caso-, fuentes y platos dispuestos de manera artística, personas conversando y alegres por encontrarse juntas. Se trata de una escenificación donde abundan los símbolos. Por desgracia, tendemos a animalizar las comidas: engullimos un bocadillo comprado en cualquier bar, de pie o andando por la calle, a toda prisa. ¿Qué diferencia habría con un perro que pasara por el mismo sitio con un hueso en la boca?! Los autoservicios y los establecimientos de comida rápida satisfacen perfectamente nuestras necesidades de alimentación en cuanto animales, pero minan nuestra sensibilidad simbólica en relación con las comidas.

Los símbolos hunden sus raíces en el terreno de nuestra constitución humana. Somos animales simbólicos porque revestimos de sentido todo lo que hacemos; interpretamos el mundo, las cosas, a los demás, nos interpretamos a nosotros mismos. Y, al hacerlo, creamos símbolos. No se trata de ninguna fase primitiva del ser humano que haya de superarse mediante la ciencia y la técnica; es, más bien, algo constitutivo de su ser espiritual, corporal y comunitario-interpersonal. El espíritu tomado aisladamente no necesita símbolos visibles; el cuerpo, por sí solo, no entiende su significado. Un individuo aislado no establece puentes con nadie. Pero, por nuestra condición corporal, necesitamos de lo visible; por ser espirituales, necesitamos un sentido, y por ser sociales, necesitamos relacionarnos con los demás. El símbolo responde a esta triple dimensión del ser humano. Por eso, la muerte del símbolo significa la deshumanización creciente de las personas. En el suelo de la actividad humana simbólica, la liturgia planta su acción y nos humaniza.

En cuanto personas en comunión con lo divino, en el memorial de la Pascua de Jesús, necesitamos del puente del simbolismo. Los conceptos son demasiado racionales, fríos, académicos, mientras que los símbolos contienen la belleza multicolor de la creatividad y de la comunicación humanas. La liturgia lanza un puente entre Dios y nosotros. Nos lleva hasta Dios y hace que Dios descienda hasta nosotros.

Es de sobra conocida la etimología de «símbolo»: es una señal, un signo de reconocimiento; en su origen -según el diccionario Houaiss- se trata de un objeto partido en dos mitades; dos personas que comparten hospitalidad custodian las dos mitades; cada uno lega en herencia la suya a sus hijos; estas dos mitades, que se complementaban, servían para que sus depositarios se reconocieran entre sí y para comprobar el vínculo de hospitalidad establecido con anterioridad. Cada elemento del símbolo es garantía para la otra parte, es un signo de reconocimiento del encuentro, es una construcción que vincula dos realidades diferentes, pero que tienen relación. Revela determinados aspectos de la realidad que duran más que otros medios de conocimiento (Mircea Eliade).

En general, el símbolo se distingue del signo o de la señal porque estos últimos suelen tener un sentido único, convencional, claro, lineal, plano, sin profundidad existencial. El signo no remite a una realidad mayor, como hace el símbolo. Así, cuando vamos a cruzar una calle, nos detenemos si el semáforo está en rojo. La luz roja no es símbolo de nada, es tan sólo una señal que nos indica que hemos de detenernos para evitar un atropello. Desde niños, hemos aprendido a manejarnos con las principales señales de la sociedad en que vivimos.

Si esta misma señal del semáforo en rojo estuviera dentro de un aula, los alumnos empezarían a preguntarse por su significado. Surgirían diferentes lecturas: estamos, entonces, ante un símbolo. Por su naturaleza. el símbolo está abierto a distintos significados. El signo se refiere a algo de un orden distinto de sí, mientras que el símbolo nos introduce en un mundo del que forma parte el propio símbolo. La luz roja del semáforo no forma parte del tráfico. Tiene que ver con él de forma convencional, su representación es arbitraria. El pan forma parte de la Eucaristía, porque está implicado en lo que se realiza en la Eucaristía. El símbolo admite distintos significados que se perciben en el contexto en que se encuentra. Esto es lo que veremos a lo largo de este libro cuando nos ocupemos de los símbolos litúrgicos, a saber, que tienen muchos significados y que forman parte de la propia acción litúrgica.

Hay un espacio en el que las personas los interpretan a partir de sus experiencias, de su cultura, de su evolución humana y espiritual. El símbolo une, en su interior, dos significados y dos sentidos: uno literal -por ejemplo, pan, agua, aceite- y otro más profundo -Cuerpo de Cristo, purificación del pecado, fortaleza en la lucha cristiana, respectivamente- al que sólo se llega a través del primero, que nunca lo agota. El pan, el agua, el aceite nunca agotan la realidad sacramental que simbolizan, pero sin estas realidades el sacramento no existiría. La debilidad del símbolo es la relativa opacidad que tiene respecto de lo que significa. Cuando contemplamos el pan, no percibimos directamente el Cuerpo de Cristo, como sucedería con un signo convencional. La riqueza del símbolo hace posible la paradoja de que se pierda su verdadero significado en medio de una agitada danza de los sentidos. El símbolo requiere formación, intuición, sensibilidad artística para llegar mejor a él.

Los símbolos se entienden dentro de un contexto humano. Las flores no tienen el mismo significado en un cumpleaños que en un funeral. Se interpretan en función de cada una de estas dos situaciones humanas concretas. Si desconocemos la situación, tampoco podemos entender los símbolos. Alguien que desconozca por completo una celebración litúrgica se sentirá absolutamente perdido en medio de sus símbolos, como si estuviera escuchando un idioma extranjero que ignora. Los símbolos nos permiten reconocernos entre nosotros y reconocer el mundo que nos rodea. Cumplen una función de identificación de las personas. Cuando hacemos la señal de la cruz, estamos confesando nuestra fe en Cristo crucificado. Nos identificamos con él, pertenecemos a su Iglesia. De este modo, en la liturgia, los símbolos hacen que nos reconozcamos como partícipes en el misterio pascual de Cristo en forma de comida sacrificial. Y por ello, nos sometemos al orden que rige los simbolismos. Es esta triple realidad -significado general de la acción litúrgica, identificación de la fe cristiana eucarística y la disciplina que rige tal acción- la que vuelve inteligibles los símbolos empleados.

El símbolo es la epifanía de un misterio (G. Durand). La comprensión de los símbolos de la liturgia será mayor en la medida en que también lo sea el conocimiento del misterio eucarístico. De ahí que, cuanto mejor entendamos los símbolos, más penetraremos en el misterio que se celebra. Hay un mutuo enriquecimiento. Una realidad supone la otra. Por medio de los símbolos nos vinculamos a la realidad a la que apuntan. El pan y el vino en el simbolismo eucarístico hacen que nos comprometamos con el misterio que significan. Los símbolos no son neutros, nos obligan y nos comprometen. Si tendemos a alguien la mano en señal de amistad, nos vinculamos a esa persona.

Los símbolos nos ponen en una situación de continua interpretación. Prácticamente, no nos damos cuenta de las infinitas interpretaciones de símbolos que hacemos cada día. Cuando alguien nos sonríe, ¿se trata de un gesto de aceptación, de ironía, de desprecio? Aquí nos encontramos inmersos en un vasto campo de significados a partir del símbolo de la sonrisa. La liturgia eucarística es un auténtico bosque de símbolos que nos desafía, permitiendo o impidiendo nuestro acceso al misterio, dependiendo de la coherencia del símbolo con nuestra capacidad de comprensión del mismo. Los símbolos sirven para conducirnos hacia el interior del misterio eucarístico o, también, pueden extraviarnos por senderos equivocados.

El símbolo es histórico. En un determinado momento tiene un significado que puede desaparecer después. Entonces hay que desmontarlo para rehacerlo, renovarlo, recrearlo, si queremos permanecer fieles a la realidad que transmite. No hay por qué recuperar o mantener símbolos que se han vuelto totalmente ininteligibles o, peor aún, que se han entendido erróneamente. Los estudios históricos, la vuelta a los orígenes de muchos símbolos, sirven en la medida en que siguen siendo significativos o cuando pueden recuperar un significado de manera comprensible.

Todos los símbolos que analicemos, vengan de donde vengan, tengan o no un significado propio, se interpretarán dentro de la originalidad particular del rito eucarístico, en cuanto «comida sacrificial», que los sitúa en otro contexto histórico -la liturgia cristiana-, de compromiso existencial de la vida cristiana y de comprensión de la relación del don que Dios nos ofrece y al que nosotros respondemos. Todo esto es absolutamente original en la Eucaristía, aunque los símbolos con su historia anterior nos ayuden a profundizar en ella. La Eucaristía es lo que les da su sentido último, y no al revés.

Para comprender qué es un símbolo, podemos distinguirlo de la alegoría. La alegoría divide los signos, los símbolos, las parábolas en partes y busca un significado conceptual para cada una de ellas. Amalario de Metz (775-850), interpretando alegóricamente el cirio pascual, veía en la mecha la representación de la divinidad de Cristo y, en la cera, su humanidad. La alegoría dice otra cosa, mientras que el símbolo revela la cosa misma (L. M. Chauvet).

Nuestros gestos y acciones también tienen un significado simbólico. El cuerpo humano se convierte en nuestra primera fuente simbólica. Gracias a él simbolizamos nuestra interioridad por medio de nuestro aspecto, de los gestos de brazos y manos, de nuestra postura, de nuestros movimientos, de la expresión de nuestro rostro, del modo de caminar, de estar sentados o levantados. Con el cuerpo podemos componer innumerables acciones simbólicas. La actividad litúrgica está repleta de gestos y de acciones simbólicas. Se extienden los brazos en posición orante, se elevan a los cielos en señal de adoración o de súplica, se abraza a otras personas, se camina en dirección al ambón

o al altar; nos arrodillamos, nos persignamos, cerramos los ojos, nos golpeamos el pecho en señal de contrición; nos inclinamos ante el Sagrario, se desarrollan procesiones y muchísimas más acciones, todas ellas cargadas de significado. Somos un haz simbólico vivo y multiplicamos las acciones simbólicas allá por donde pasamos.

Hoy en día se hace cada vez más importante revalorizar y llamar la atención sobre los símbolos en la catequesis y en las celebraciones litúrgicas. Vivimos en una sociedad contradictoria. El triunfo de la razón científica e instrumental que reduce toda verdad a lo que se puede verificar y demostrar experimentalmente dificulta la comprensión del símbolo en su genuino sentido de alianza con la realidad más allá de la pura racionalidad. Lo socava poco a poco desde dentro. Pero, por otro lado, desencadena un aluvión de otro tipo de símbolo, instrumentalizado en función de la publicidad de bienes de consumo

o de las invitaciones al sexo y a la violencia. Nos ahogamos en una simbología que invade nuestra fantasía por todas partes y quedamos embotados para captar los símbolos del misterio sagrado.

También es cierto que, tras los símbolos de mercancía, se camufla determinado tipo de sacralidad. La educación de cara a los símbolos litúrgicos necesita discernimiento, un sentido de la trascendencia y del misterio. La posmodernidad está sedienta de símbolos. Se trata de saciar correctamente esta sed.

La Eucaristía pertenece fundamentalmente al mundo del símbolo y no al de la cultura tecnológico-instrumental. El universo simbólico requiere tiempo, serenidad y esfuerzo para poder saborearlo. Las prisas, los prejuicios, la apatía destruyen nuestra capacidad simbólica, pues el símbolo no se presenta de manera inmediata y directa, como los signos funcionales. Basta considerar la rapidez con que niños y adolescentes manejan los signos del ordenador. Y, por otro lado, la dificultad que tienen para entender el significado de los símbolos.

Una celebración apresurada no permite que las personas saboreen la simbología litúrgica. Esta incapacidad para hacerlo pone nerviosos a los fieles y hace que quieran salir cuanto antes del templo. Pero también se puede prolongar una celebración litúrgica hasta el aburrimiento, cuando se multiplican en exceso las palabras, las introducciones y comentarios de lo evidente o los cantos ruidosos e interminables. Es importante que haya tiempo y silencio para poder saborear la riqueza simbólica de la liturgia y no para perderse en farragosos discursos, especialmente con interminables homilías moralizadoras que el predicador no sabe muy bien cómo terminar. Los grupos de liturgia, que preparan y orientan las celebraciones, tienen que mantener el equilibrio entre palabras, gestos, cantos y silencios y ajustarse al espíritu de la celebración. Resulta molesta la falta de armonía entre estos elementos y los simbolismos ajenos a la celebración o a la sensibilidad humana.

**2 Ritos iniciales**

«¿Quién podrá subir al monte del Señor? ¿Quién podrá estar en su recinto santo? El hombre de manos inocentes y limpio corazón, que no entrega su alma a la mentira» (Sal 24.3-4).

La celebración eucarística es hermosa cuando la comunidad participa en ella con plena conciencia y total libertad. El que está presente en el templo no es el signo visible de un cuerpo sin mente y sin corazón, sino una persona entera ante sí, ante la comunidad y ante Dios. Se crea una verdadera comunión entre todos en un movimiento único de recuerdo, de «memoria-presencia» de la realidad más sublime que ha tenido lugar en la historia: los más grandes misterios de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Todos los signos y símbolos de la acción litúrgica existen para que los fieles, al reunirse en asamblea, en comunidad, experimenten el estar juntos en comunión de fe y de amor entre sí y con Dios, y con una actitud de apertura para escuchar atentamente lo que Dios les dice y celebrar dignamente la memoria de los misterios pascuales. Esta intuición central tendría que constituir la principal preocupación del celebrante, del equipo litúrgico y de todos los implicados en su preparación. Toda la liturgia está en función de la comunidad que celebra, para que pueda hacerlo de manera libre y consciente, ya que, por parte de Jesús, todo está realizado. Nos toca a nosotros participar de tan gran misterio.

¡Quién sabe si, al entrar en la iglesia, no tenemos aún el corazón lleno de preocupaciones que nos distraen! Las antenas de lo cotidiano orientadas a cosas banales y fútiles confunden nuestra mente con imágenes ajenas al misterio. El misterio es el lugar de los símbolos, y no de las cosas; el lugar de establecer puentes con el mundo divino, y no de entretenerse con las vulgaridades de los medios de comunicación.

No sé si nos hemos fijado bien. Por lo general, las iglesias tienen una escalinata que precede y conduce a la puerta principal. No se trata de una simple necesidad arquitectónica que permite llegar a la puerta situada en el punto más alto. Es una realidad simbólica. Con cada peldaño que subimos, dejamos atrás alguna realidad trivial del mundo de lo cotidiano y nos vamos llenando de imágenes y símbolos religiosos. Conviene que no subamos de manera precipitada, como quien llega con retraso a una película o a su trabajo, sino como quien sabe meditar sobre el misterio que va a celebrar. Es ya un momento de oración. Orar subiendo la escalinata. ¿Se le había ocurrido a alguien? ¿Alguien había visto en estos peldaños el símbolo de la subida hacia el misterio y del despojamiento de todo lo contrario a este misterio, que ocupa tanto nuestras vidas?

Sintamos cómo nuestro cuerpo se desplaza hacia el punto elevado de la entrada, mientras nuestro espíritu, nuestro corazón, nuestros sentimientos también emprenden su ascenso. ¡Cuánta belleza encierra este primer gesto de subida!

Al templo entramos por la puerta, preferentemente por la puerta principal. La puerta conecta dos mundos. Uno que dejamos y otro en el que penetramos. Abandonamos el mundo de las apariencias, de la abundancia de mentira, del exceso de violencia, de las traiciones. La conciencia inicia un proceso de revisión. ¿De dónde vengo? ¿Quiero seguir en la falsedad que he vivido? ¿Quiero, con el gesto de entrar en el tempo, decir un adiós definitivo a toda mentira que me oculto a mí mismo y enmascaro ante los demás, pero nunca ante Dios? Es el momento de despedirse de aquello que no queríamos amar, pero que se ha metido en nuestro corazón.

Atravesar la puerta es entrar en otro recinto, totalmente diferente. Nos invade una oleada de símbolos que gira en torno a la realidad sagrada cristiana. Todo nos habla del misterio cristiano. La cruz, el sagrario, el altar, el presbiterio, las velas, los sillones de la presidencia, las imágenes, las vidrieras, el coro, los serios y duros bancos, tan aptos para la oración, el ambón desde el que se proclama la palabra de Dios, la pila bautismal, los frisos, las flores, los ornamentos..., todo ello configura un entramado simbólico que introduce nuestra imaginación en el misterio. ¿Nos hemos detenido a meditar en cada uno de estos símbolos?

¿Alguna vez han suscitado en nosotros pensamientos que nos acerquen a Dios todos esos símbolos religiosos que hay en el templo? En vez de ponernos a charlar, de distraer nuestra mente con frivolidades, ¿qué tal si, en los instantes previos a la celebración, recorriéramos con los ojos estos símbolos y dejáramos en libertad nuestra fantasía para deleitarnos con el lado invisible de los signos visibles? ¡Cuántos pensamientos hermosos acudirían a la mente, si su atención se detuviera en cada uno de estos símbolos religiosos!

Comienza la celebración. Las intenciones de la misa. Hay lugares en los que se anuncian, antes de que comience la celebración, las intenciones de la misma. A primera vista puede parecer algo extraño, sin mucho sentido. ¿Se trata, simplemente, de contentar a quienes las han puesto y han pagado un estipendio por ellas? No, no es eso. Quien celebra es una comunidad viva que se preocupa de los difuntos: se les recuerda. La asamblea escucha sus nombres como pálido reflejo de lo que sucede arriba, en los cielos. Allí son custodiados en la memoria infinita de Dios, el único que puede devolverles la vida. Es una especie de recitación a dúo: la voz humana del lector y la voz de Dios se funden en la certeza de la existencia de una vida mejor más allá de la muerte. Siguen, después, más intenciones. La comunidad habla de la vida: agradecimientos, peticiones, preocupaciones, cumpleaños, aniversarios... Es hermoso darse cuenta de cómo, dentro del misterio de la eucaristía, tiene cabida la vida cotidiana de los fieles. La lectura de estas intenciones no es, pues, un gesto formal, vacío, que no nos toca, sino un rito de vida.

El lector continúa. Sitúa la celebración litúrgica en el año litúrgico, en la semana. Recuerda alguna fiesta especial o la intención de toda la liturgia. No se trata de una acción aislada, sin un origen y sin una meta. La celebración está situada en el terreno concreto de los fieles. El título mismo de cada celebración resulta elocuente por sí solo: es la celebración dominical, es una fiesta de la Virgen o de un santo, es una conmemoración especial, es una celebración de esperanza... Cada uno de estos signos nos sitúa dentro del espacio litúrgico.

El lector concluye la introducción invitando a la comunidad a ponerse en pie. ¿Un mero gesto de educación para recibir al celebrante con su séquito? ¡No! Esto sería muy poco. Estar en pie, en el lenguaje del cuerpo, indica una mente abierta, disponible, atenta. Estar en pie es mostrarse atento y no distraído; despierto, y no dormido. Estar en pie es estar en contacto con el suelo, con la tierra, tocándola con los pies, pero con la cabeza y la mente elevadas, orientadas hacia Dios. Estar en pie significa absorber de la tierra la energía que duerme en ella e irradiarla por todo nuestro ser. Estar en pie es captar todo el dolor del ser humano y, con él en el corazón, comenzar la celebración. Estar en pie con los ojos vueltos hacia el altar expresa la actitud básica de todo fiel. Ha acudido al templo para estar plenamente presente con su mente, con su corazón, con su sentimiento y su imaginación. No es una armadura vacía ni una momia salida de algún museo arqueológico. Es un ser vivo en su totalidad, íntegramente.

Estando en pie, se entona un cántico. Los cánticos de entrada pueden variar, pero no de manera caprichosa. Se refieren al tiempo litúrgico, tienen que ver con alguna intención especial de la celebración. Anuncian lo que se va a celebrar. El canto es vida, fiesta, alegría, participación en la dimensión estética de la vida. Cuanta más vida y belleza hay en el canto de la comunidad, más y mejor vive cada uno la celebración. En el canto de entrada puede verse ya la calidad litúrgica, participativa y espiritual de la comunidad.

Con el canto de entrada, el celebrante y su séquito se encaminan hacia el altar. El canto crea el clima de misterio.

Caminar dentro de la iglesia es ya un acto religioso. El fiel ha atravesado el umbral de la puerta y se ha dirigido hacia un banco. Caminar es algo propio del ser humano. Él es el único que lo hace sobre los pies con la cabeza erguida. Al entrar en la iglesia, camina bajo la mirada de Dios. Muestra su disposición: ha venido para tomar parte en el misterio. Los que presiden la celebración muestran la misma actitud. Entran todos encaminándose hacia el altar.

Al entrar en la iglesia, los fieles y el celebrante con su equipo hacen una genuflexión o inclinación. Entran con el porte erguido, de manera libre y consciente, pero, de inmediato, se encuentran con la grandeza del misterio que van a celebrar. Entonces, se encogen con un gesto de humildad. Se inclinan ante Dios para mostrar la pequeñez interior de quien mira hacia el Altísimo. La inclinación y la genuflexión reducen la visibilidad del cuerpo, lo que viene a traducir la disminución interior. Conviene tener en cuenta que, al inclinarse o al arrodillarse, el cuerpo manifiesta de manera visible lo que el espíritu siente delante de Dios: una actitud de adoración, veneración, sumisión. Es bueno educar el espíritu para que se dé cuenta de qué es lo que hace el cuerpo. Este ejercicio prepara el corazón para vivir y sentir los símbolos.

Al llegar al altar, el celebrante se inclina para besarlo. El altar es un lugar elevado, de madera, de piedra o de metal; sobre él, se presentará a Dios Padre el memorial del Cuerpo y de la Sangre de su Hijo. En la tradición eucarística, el altar, además de representar el lugar del sacrificio, también representa la mesa sobre la que se come, porque así se instituyó la Eucaristía. También recuerda el sepulcro de Jesús, por lo que, en él, se depositan y se sellan, normalmente, reliquias de mártires, asociando al memorial de la muerte de Jesús la muerte de aquellos que dieron su vida por él. La piedra del altar nos recuerda al propio Cristo, «la piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular» (Sal 118,22; Mt 21,42). En otros tiempos, cuando la Iglesia tenía poder terrenal, el altar se convertía en lugar de asilo y protección para criminales y perseguidos. Estando junto a él, nadie podía ser apresado o castigado.

Las dos corrientes se encuentran. Los fieles, que han venido de todos los rincones de la localidad, y los celebrantes con su séquito, que han salido de la sacristía o han entrado por la puerta principal, se encuentran ya en el mismo templo. Todo está dispuesto para que empiece la celebración. Tras cumplirse algunos gestos iniciales -lectura de intenciones (donde se haga), recuerdo de la fiesta que se celebra, el coro y los músicos en su puesto y su papel, los fieles en su sitio, los ministros con sus vestiduras rituales-, el celebrante hace o canta la señal de la cruz.

El gesto de la señal de la cruz encierra una belleza particular. Las manos envuelven las partes nobles del cuerpo -cabeza y corazón-. Es el eje vertical de la cruz. Une el cielo con la tierra. El cielo está simbolizado en la mención del Padre; la tierra, en la del Hijo, que vivió en ella. Físicamente, unimos con la mano ambos reinos, el celestial y el terrenal, al tiempo que decimos: «En el nombre del Padre y del Hijo». El nombre del Padre se pronuncia cuando la mano toca la frente, la cabeza, que es, simbólicamente, la sede del pensamiento, de las ideas, de los planes, de los proyectos. Del Padre surgió el maravilloso designio y plan de salvación de la humanidad. Cuando nuestra mano toca la cabeza, valdría la pena pensar, meditar lo que Pablo nos enseña acerca del Padre: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales y celestiales. Él nos ha elegido en Cristo antes de crear el mundo, para que fuésemos santos e irreprochables a sus ojos. Por puro amor nos ha predestinado a ser sus hijos adoptivos [...]. Él nos ha obtenido con su sangre la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, que ha derramado sobre nosotros con una plenitud de sabiduría y de prudencia, dándonos a conocer el designio misterioso de su voluntad [.1. En Cristo también hemos sido hechos herederos, predestinados según el designio del que todo lo hace conforme a su libre voluntad» (Ef 1,3-11). ¡Cuántas cosas pueden venirnos a la mente cuando rezamos: «En el nombre del Padre»!

Cuando tocamos nuestro corazón, pronunciamos el nombre del Hijo. Todo lo que pensamos del Padre se realiza en y por el Hijo. En él, hemos sido amados, predestinados, llamados, bendecidos. Se nos llena el corazón de gratitud. Por eso, la mano se detiene un instante en el corazón, sede simbólica de los sentimientos, del amor, de los sueños, de los deseos. Todo envuelto por el amor más grande del Hijo. El eje vertical de la cruz ya está plantado.

El gesto sigue adelante y también las palabras. Al mencionar al Espíritu Santo, la mano va de un hombro a otro, ensanchando horizontalmente el movimiento, con el precioso simbolismo de abrazar a la humanidad. De este modo, marcamos el travesaño horizontal de la cruz. Todos los humanos han recibido y siguen recibiendo el Espíritu Santo. Conviene que, al invocarlo, describamos un movimiento abierto y amplio que abarque todos los continentes, países, estados, localidades, personas; con un espíritu ecuménico, en el sentido etimológico del término: «la Ecumene es la región de la tierra que habitan los humanos».

Situado al comienzo de la celebración, este gesto tiene un significado especial. No se trata principalmente de un saludo a la Trinidad. Es, más bien, un gesto de apertura de la acción litúrgica. Hay momentos solemnes de la asamblea, en los que el presidente proclama en nombre de quién se viven. Es como si el celebrante preguntara a la asamblea: “¿En nombre de quién nos reunimos? ¿En nombre del Papa? ¿Del obispo? ¿Del sacerdote? ¿De alguna autoridad importante? ¿En nombre del propio pueblo? Pues no. La respuesta suena así: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Y la comunidad asiente respondiendo: «¡Amén!».

«A partir de este instante, está constituida la asamblea litúrgica: el que nos reúne en comunión de fe y amor para escuchar la Palabra y celebrar la Eucaristía es el Dios de la comunión (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y nadie más» (Frei Ariovaldo).

A continuación viene el saludo, también trinitario. Una vez más, los ojos, el corazón y la mente se dirigen al Padre. La liturgia tiene algunos saludos particulares. Al Padre se le atribuyen el amor, la gracia, la paz, el don de la esperanza y de la alegría. El sacerdote tiene libertad para sacar del cofre de sus contemplaciones y oraciones otros bellos títulos de la primera Persona. El nombre más conocido es el que le dio Jesús: Abbá, Padre, Papaíto querido. Él es el mayor Misterio, insondable, Abismo infinito, Océano sin orillas, Principio sin principio, Horizonte infinito, Padre de la luz, Dios creador. Aquel que es, que era y que viene, Yavé. Los musulmanes le atribuyen 99 nombres, a cual más hermoso: el Clemente, el Misericordioso, el Poderoso, el que cierra, el que abre, el Manifiesto, el Oculto, etc.

El Hijo tiene un nombre en la Tierra: Jesús, que significa «Salvador». El Nuevo Testamento es generoso a la hora de atribuirle otros nombres: Mesías, Maestro, Rabí, el que ha de venir, Señor, Señor Jesús, el Hijo del Hombre, Nazareno, Jesús de la historia, Jesús de Palestina, Cordero de Dios, Redentor, el Crucificado, el Resucitado, Jesucristo, Cristo Jesús, Alfa y Omega, el Primero y el Último, Principio y Fin, Verbo Encarnado, Palabra, Logos, el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, Príncipe de los reyes de la tierra, El que nos ama... y muchos otros títulos. Además, cada uno de nosotros tiene derecho a ponerle otros nombres, ya que su amor y su obra son infinitos.

El saludo concluye con la mención del Espíritu Santo. Es el Abogado, el Paráclito, el Espíritu de Verdad. La liturgia de Pentecostés le atribuye otros títulos de gran belleza: Intercesor, el Don de Dios altísimo, Fuente viva, Fuego, Amor, Unción espiritual, Dador de los siete dones, Poder en las manos del Padre, Guía divino, Padre de los pobres, Luz de los corazones, Consolador buenísimo, dulce Huésped del alma, dulce Refrigerio, Luz bienaventurada, etc.

Cada título de las personas de la Trinidad revela una faceta de su ser y de su obrar. Cuando escuchamos el saludo trinitario, tenemos que dejar, en el silencio del corazón, que nuestra mente se recree en los títulos divinos, tomando de cada uno algo de su suave néctar. La riqueza de los nombres divinos nos permite lanzar más puentes hacia la Trinidad. Cada uno de ellos está cargado de símbolos que nos permiten avanzar con inteligencia y sentimiento cada vez más dentro del misterio de Dios.

Los ritos introductorios siguen su curso. El canto, la procesión de entrada, el saludo. Pero, ¿qué somos nosotros, los que celebramos? Somos pecadores, personas necesitadas del perdón de Dios. Las liturgias antiguas situaban al comienzo de la celebración el rezo de las letanías que concluían con una invocación a Cristo, para que se apiadara de sus fieles.

Testigo de la antigüedad de este rito, cuando todavía se celebraba la misa en latín, se conservaba la fórmula griega Kyrie eleison («¡Señor, ten piedad de nosotros!»). Llamaba la atención escuchar reminiscencias griegas en el rito latino. En algunos lugares, la gente de más edad todavía recuerda y repite esas expresiones griegas de petición de perdón.

Dentro del espíritu penitencial de este momento, la liturgia incorpora un breve rito de perdón, que permite formas variadas de expresión. En su núcleo hay un doble movimiento. Primero, desde Dios hacia nosotros, que ofrece gratuitamente el perdón, antes incluso de que se nos ocurriera pedírselo. Este ofrecimiento de Dios está siempre presente y en todas partes. La liturgia prepara nuestros corazones para que lo recibamos. El segundo movimiento es el del corazón que se vuelve hacia Dios para acoger la misericordia de su perdón.

El acto penitencial se desarrolla en tres breves momentos. Una breve advertencia del celebrante o del monitor. Con ella se pretende activar a la comunidad para que ponga su corazón en actitud de contrición, haciendo pasar por la propia conciencia esas escenas de la película de la propia vida que están necesitadas de perdón. No hay celebración en la que no necesitemos de este instante de recogimiento y de revisión de nuestras faltas a la espera del perdón de Dios. El gesto de arrepentimiento se manifiesta en forma de oración o de canto. En el fondo se encuentra el grito que brota del corazón de la criatura y que va destinado al corazón del Hijo de Dios: ¡Señor, ten piedad! Es un signo sincero de nuestra pobreza, de nuestras limitaciones, de nuestras deficiencias. Nuestro cuerpo lo expresa estando en pie, inclinado (preferentemente) o de rodillas. Una vez más, nos abajamos físicamente para mostrar la pequeñez del ser pecador ante la grandeza excelsa de Dios. Para concluir este rito, el sacerdote extiende los brazos, como un nuevo Moisés, sobre la comunidad, pidiéndole a Dios que la trate con mayor ternura y misericordia que, antaño, al pueblo de Israel.

El gesto de Moisés abrió las aguas del mar Rojo y el pueblo pudo atravesarlo a pie enjuto. Los brazos extendidos sobre la comunidad le abren el nuevo camino de la gracia. En el desierto, Moisés hirió la roca con su bastón y brotó el agua que calmó su sed física. Aquí, nos golpeamos el pecho para que nos inunde la gracia divina.

Teológicamente, ¿qué sentido tiene este rito? ¿Se produce un auténtico perdón de los pecados o tenemos que aguardar a la confesión individual o comunitaria para que se dé el caso? Todo perdón de Dios es siempre un perdón total. Dios no nos perdona en parte. El corazón verdaderamente arrepentido ante Dios recibe esta gracia. El signo que hace el sacerdote sobre la asamblea significa y hace visible lo que sucede en el corazón de las personas. La liturgia hace una invitación al arrepentimiento y el que la acepta sinceramente queda perdonado.

La Iglesia dispone de un gran tesoro de signos con los que despertar a los fieles al perdón de Dios. El más fuerte es el sacramento de la penitencia. En su totalidad está orientado pedagógica y espiritualmente hacia este objetivo. El rito penitencial de la misa es más breve, pero cumple su misión siempre que se asuma con libertad. No obstante, es conveniente que, en otros momentos, recurramos al signo sacramental de la penitencia para aprovechar este ofrecimiento de Dios y la ayuda de la Iglesia para vivir la misma e indisoluble realidad del perdón de Dios. La Iglesia insiste en que acudamos al sacramento de la penitencia cada vez que nos pesen faltas graves con la esperanza de que con la fuerza del sacramento y la presencia pedagógica del sacerdote lleguemos al arrepentimiento por los pecados.

Mientras tanto, aprovechemos cada celebración litúrgica de la Eucaristía para recibir, también en ella, el don del perdón y para vivir puros ante Dios y los hermanos. Pedir perdón a Dios y ser perdonados por Él siempre es positivo. ¡Es una gracia... enorme!

Durante los días festivos y los domingos, excepto en los tiempos de Cuaresma y de Adviento, la alegría, que llena el corazón de la comunidad, irrumpe en el canto del Gloria. El «Gloria» no es un himno concebido para la liturgia eucarística. Formaba parte del tesoro de los himnos de la Iglesia primitiva compuestos según el modelo de los himnos bíblicos. En él, resuena el entusiasmo religioso de los primeros siglos. Es un regalo extraordinario que, después de más de dos mil años, sigamos cantando con las palabras de aquellas mismas comunidades antiguas. Es un signo de la comunión que atraviesa los siglos.

En sus primeras palabras, el Gloria retoma el canto de los ángeles en la noche de Navidad: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres que él ama» (Lc 2,14). En cada Eucaristía se hace presente la Navidad. Entonces nació el Hijo en la carne de la historia; ahora nace en el signo del sacramento. Pero se trata del mismo Jesús.

En Jesús y por Jesús se alaba al Padre, a quien se dirige el Gloria en primer lugar. Como todo himno, enumera algunos títulos de Dios. Señor Dios, Rey celestial, Dios Padre todopoderoso. ¿Por qué multiplicar los títulos divinos? Es algo plenamente humano colmar de títulos a quien respetamos, a quien apreciamos, a quien consideramos importante. Esto mismo lo hacemos con Dios. Pero como todo gesto simbólico, está aquejado de cierta ambigüedad. En el mundo de la aristocracia, los nobles reivindican y exigen que se les apliquen títulos: reyes, príncipes, condes, barones, etc., y que se les trate con las fórmulas propias. En determinados ambientes civiles y eclesiásticos constatamos el mismo fenómeno: jueces, políticos, profesores, profesionales, monseñores, obispos, cardenales, papas..., nos dirigimos a estas personas con los títulos de excelentísimo, ilustrísimo, eminencia, santidad, etc.

El espíritu democrático que se ha extendido en nuestra sociedad y el soplo de sencillez del Vaticano II no han visto con buenos ojos estas reminiscencias antiguas. Entonces, ¿qué podemos decir de Dios? Existe el deseo de una mayor proximidad respecto de Dios, de querer experimentarlo en la intimidad bajo el signo del amor, de la misericordia. Los títulos pomposos y altisonantes se van arrinconando. No obstante, es bueno para la piedad y para nuestra conciencia de criaturas no olvidar que Dios es el Absoluto, el Misterio por excelencia, el Creador. Por tanto, recordar en el Gloria estos títulos de Dios nos sitúa en la dimensión de nuestra pequeñez ante la majestad divina. Él es realmente el Señor Dios, el Rey celestial, el Padre todopoderoso.

Hay una serie de verbos que expresan simbólicamente la condición de la criatura, en su pequeñez, ante el Dios excelso: alabar, bendecir, adorar, glorificar, dar gracias. Esta cascada de sinónimos impele el espíritu humano a elevarse hasta Dios. Todo ello, a causa de su inmensa gloria.

El término gloria merece que nos detengamos en una breve meditación. Dios tiene dos facetas. Su faceta interna, su vida íntima, absolutamente inaccesible para todo conocimiento humano. Los teólogos la llaman la «Trinidad inmanente». Es la pura santidad, silenciosa, totalmente misteriosa. Nuestros ojos quedan deslumbrados ante ella. En el Antiguo Testamento, esta visión es tan intensa que, en muchos pasajes, se da a entender que el que ve a Dios, morirá (cf Jue 6,23). San Juan afirma: «A Dios, nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18).

Pero Dios quiso revelarse. La dimensión revelada de la santidad de Dios se llama «gloria». Dios se manifiesta como gloria: una gloria que, también, casi nos ciega. Moisés, que se acercó a ella, salió con el rostro tan resplandeciente, que el pueblo no podía mirarlo; tenía que cubrirlo. Todo este universo bíblico nos está enriqueciendo en el momento del Gloria. Pero, en la celebración eucarística, también está presente toda la belleza del Nuevo Testamento. La Gloria infinita se hace carne, humanidad, niño en Jesús. Y la recitación o el canto del Gloria nos remite al nacimiento de Jesús. San Pablo dice que la gloria de Dios brilla en el rostro de Jesucristo (cf 2Cor 4,4).

La conclusión de los ritos introductorios llega con el Oremus (oremos) del celebrante. Este invita a la asamblea a que dirija una pequeña oración a Dios en lo íntimo de su corazón. ¿Qué oración? Podemos presentarle a Dios los sentimientos, los deseos de que nos ocupamos y que también nos preocupan. En general, yo sugeriría que se mire la semana que ha transcurrido, que se tome de ella lo que se quiera presentar al Señor: alegrías, belleza, sufrimiento, deseos, esperanzas, preocupaciones, agradecimientos. Entonces, el presidente de la celebración recoge toda esa sinfonía silenciosa y se la ofrece a Dios en la oración solemne del día.

Son muchas las oraciones antiguas que vienen rezando las comunidades de rito latino de todo el mundo a lo largo de los siglos. Nos unimos a esa inmensa Iglesia de ayer y de hoy. Nos sentimos como una pequeña estrella que gira en el universo eclesial en torno al Sol principal que es el Señor Jesús.

La comunidad confirma las peticiones e invocaciones respondiendo «¡Amen!», «¡así es, así sea!». Este «Amén» es contundente, expresivo. Hace explícita, en una palabra, la participación que todos sienten. Ya estamos preparados para otro momento de la celebración: la hora de la palabra.

**3 Las lecturas y el salmo**

“El amor procede de la palabra y, al mismo tiempo, precede la palabra»

(Edgar Morin).

Hay un cambio de escenario. Hasta ahora, los ritos introductorios tenían lugar al lado del altar, junto a la sede del presidente. Desde aquí, el sacerdote ha invitado al pueblo al arrepentimiento, ha trazado sobre él un gesto de perdón, ha rezado o cantado el Gloria y ha recitado la oración solemne del día. Este ha sido el primer espacio litúrgico empleado en la celebración. Ahora, la celebración se centra en otro espacio.

Antiguamente, en muchas celebraciones, la liturgia de la palabra se desarrollaba en otro lugar. Hubo casos, incluso, en los que, fieles de distintas lenguas, la celebraban en distintos grupos por separado, para entender bien la palabra. Hoy en día, en nuestra liturgia, sólo hay un gran y único espacio. No obstante, dentro de él tienen lugar pequeños desplazamientos. El rito de la palabra gira en torno al ambón. Desde aquí se proclaman los textos bíblicos.

El rito de la penitencia se celebraba estando en pie o de rodillas. Para el Gloria y la oración nos hemos puesto en pie: postura vigilante, de atención consciente, de libertad ante Dios. Durante la lectura del Antiguo Testamento y de alguna carta o del Apocalipsis, permanecemos sentados. Esta es la actitud del que escucha y medita interiormente la palabra. Durante siglos, la Iglesia ha contado con la orden menor del lectorado. Hoy en día, sigue existiendo este ministerio que se confiere a los futuros ministros ordenados como un momento más del proceso.

Hasta la década de los 70, en la Iglesia latina existían las funciones de ostiario', lector, exorcista y acólito. Previas a la recepción de las órdenes sagradas, se las empezó a llamar «órdenes menores» por oposición al subdiaconado, diaconado y presbiterado, que recibían el calificativo de «órdenes mayores». Estas órdenes fueron cambiando y, en la práctica, también las desempeñaron fieles laicos. En el espíritu del concilio Vaticano II, con la intención de fomentar una mayor participación de los laicos en las celebraciones, pero manteniendo el principio de la diferencia de funciones entre el ministro y el fiel, Pablo VI reorganizó el doble ministerio de lector y acólito, que el obispo puede conferir a laicos en un rito litúrgico que recibe el nombre de «Institución de Lectores y Acólitos».

La preocupación de Pablo VI pone de manifiesto la importancia del lector y del acólito en las celebraciones litúrgicas. En la práctica, estos ministerios son ejercidos, la mayoría de las veces, por laicos y laicas que no han sido instituidos oficialmente para ello. Hay parroquias en las que los lectores, por delegación del obispo, son instituidos por el párroco para un determinado período de tiempo. En estos casos, ellos son los únicos que leen la palabra de Dios en las celebraciones. Incluso en los casos de lectores no instituidos, se trabaja desde la pastoral para que se preparen bien y puedan desempeñar con dignidad este ministerio.

Vale la pena recordar las palabras del Obispo en la institución del lectorado. Se refiere a él como servicio de la fe que se fundamenta en la palabra de Dios, a fin de proclamarla en la asamblea litúrgica, de instruir en la fe a los niños y a los adultos, preparándolos para recibir dignamente los sacramentos. Corresponde a los lectores anunciar la Buena Nueva de la Salvación a todos, siendo ellos mismos dóciles al Espíritu Santo, recibiéndola con un corazón abierto, meditándola asiduamente para amarla cada vez más. Meditar la palabra de Dios, empapándose de ella y anunciarla: esta es la vocación del lector.

La liturgia de las lecturas, a modo de oficio de las horas, forma un conjunto con cierta autonomía que concluye con la oración de los fieles. Es una herencia de la sinagoga judía que se mantiene. Jesús, los apóstoles y algunas de las primeras comunidades provenían del judaísmo. Estas comunidades habían vivido la experiencia de la sinagoga y, probablemente, siguieron frecuentándola los primeros años después de la muerte del Señor. Lentamente, el movimiento de Jesús se fue haciendo independiente, al crear un camino original y diferente. Aun así, conservó el recuerdo de la sinagoga en la liturgia de las Escrituras. Fueron añadiendo las nuevas Escrituras que surgieron en el ámbito cristiano: los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Cartas paulinas y las católicas y el Apocalipsis.

El cristianismo conserva la condición de religión revelada, religión del libro, como el judaísmo. Por tanto, atribuye una enorme importancia a la lectura de la Escritura. Los hermanos Protestantes, que no conocen la eucaristía, centran sus celebraciones exclusivamente en la liturgia de la Palabra. Hubo un tiempo en el que la diferencia entre la tradición católica y la protestante se ponía de manifiesto en la mayor o menor relevancia que se atribuía a la lectura de la Escritura.

El concilio Vaticano II volvió a poner en su lugar la palabra de Dios. La renovación litúrgica atribuye una especial relevancia a esta parte de la celebración. Las actuales celebraciones reflejan este florecimiento bíblico. Se han seleccionado y organizado los textos de la Escritura de forma que el cristiano pueda tomar contacto, a lo largo de los años, con un conjunto sustancial de la Escritura.

Los textos del Antiguo Testamento, de los Hechos de los Apóstoles y de las Cartas se distribuyen en años pares y años impares. Esta distribución se hace para el Tiempo Ordinario, pues los ciclos litúrgicos -Triduo y Tiempo Pascual, Cuaresma, Adviento, Navidad y Epifanía- cuentan con lecturas propias. En algunas fiestas de la Virgen y de los santos se pueden leer textos bíblicos apropiados.

La liturgia tuvo bastante libertad a la hora de escoger los textos, organizándolos en sintonía con la fiesta que se celebrara o ajustándose a un ritmo anual concebido con criterios didácticos. Normalmente, se tiende a que la primera lectura (tomada principalmente del Antiguo Testamento, excepto en el tiempo Pascual y en Pentecostés, que se toma de los Hechos de los Apóstoles) forme cierta unidad de sentido con el texto del evangelio. La segunda lectura, tomada de las Cartas de Pablo y de las Católicas, sigue otro ritmo. Y en los demás textos bíblicos que salpican la liturgia suele haber resonancias, siempre que ha sido posible, del mensaje que predomina en cada domingo. Los comentarios litúrgicos tienen que captar ese sentido principal para introducir al fiel en cada celebración concreta.

El acto de leer la Palabra a la comunidad queda revestido de gran belleza y dignidad. El que se proclama no es un texto cualquiera. No se están recitando los versos de un poeta, como se hace en tertulias literarias o en auditorios. Es la palabra de Dios. El lector se sitúa en el lugar más elevado, de cara a los fieles, no sólo por razones prácticas, acústicas y visuales, sino también por razones simbólicas. La palabra de Dios viene de lo alto. Aquí se trata de una altura teologal, no física. Es reflejo de su sublimidad. El lector anuncia el título del libro del que se va a leer e, inmediatamente después, comienza la lectura del texto, sin dirigir ningún saludo a la comunidad. El saludo queda reservado a la proclamación del Evangelio, con objeto de mostrar la diferente importancia entre ambas lecturas.

El lector concluye recordando a la comunidad de quién son las palabras que acaba de leer; para ello dice: «Palabra de Dios», y la asamblea responde con la aclamación: «¡Te alabamos, Señor!». En este contexto, estas palabras pueden tener distintos significados que se suman entre sí: la alabanza expresa el gozo por la palabra proclamada y el reconocimiento de su fuente; pero también tiene un cierto carácter de agradecimiento por el regalo que supone esta Palabra. Esta aclamación también tiene un significado de aprobación: en este caso, equivaldría a un «amén» a cuanto se ha proclamado y escuchado. O bien, significa simplemente que se ha comprendido lo que la Palabra anuncia y se ha asumido su mensaje; como si se dijera: «De acuerdo; ya sé lo que he de hacer después de escuchar estas palabras». Todos estos detalles expresan la sacralidad, el respeto y el cariño que merece la lectura en un contexto cultural de profunda religiosidad.

La Iglesia custodia con extremo cuidado los dos grandes regalos que ha recibido de Dios: la Escritura y la Eucaristía. Antes de instituir la Eucaristía, Jesucristo había predicado, había leído, orado la palabra de Dios del Antiguo Testamento -la Ley y los Profetas-. En diferentes momentos, interpretó las Escrituras de manera creativa y original. Enunciaba lo que decía la Ley del Antiguo Testamento y, a continuación, proponía su nueva interpretación.

De este modo, leemos en el evangelio de Mateo: «Sabéis que se dijo a los antiguos: "No matarás, y el que mate será llevado a juicio". Pero yo os digo que el que se irrite con su hermano será llevado a juicio» (Mt 5,21-22a). De este modo, siguió Jesús refiriéndose al Antiguo Testamento e interpretándolo de manera novedosa. Resume esta actitud cuando dice: «No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogarla, sino a perfeccionarla» (Mt 5,17).

En los comienzos de la vida de la Iglesia, los escritores sagrados mostraron gran celo en retener las palabras de Jesús y nos las transmitieron en los cuatro evangelios. Además, nos narraron los maravillosos acontecimientos de los albores de la evangelización en los Hechos de los Apóstoles y nos legaron sus cartas. Este conjunto formado por el Antiguo y el Nuevo Testamento, que constituye la Sagrada Escritura, es proclamado a través de unos textos cuidadosamente escogidos y combinados en la liturgia. El que los lee está prestando su voz a Dios. Cuanto mejor lea, mejor estará representando a Dios, mejor lo hace presente con su lectura y, entonces, la comunidad saboreará más y mejor la palabra. Tiene una dimensión sacramental. Hace visible al autor invisible de la Palabra: el mismo Dios.

La teología sacramental ha descubierto de nuevo la eficacia de la Palabra. Una concentración exclusiva en la presencia eucarística hizo que se olvidaran otras formas de la presencia de Dios. Y una de las más importantes es la presencia a través de la Palabra. El lector la hace posible. Por eso, es un auténtico ministerio de la palabra. Debe llenar al ministro de alegría, de deseos de hacerlo todas las veces que pueda. Tal vez muchos lectores no se den cuenta de lo extraordinario de anunciar una palabra de sentido trascendente, una palabra de la que ellos son simples mediadores.

La vida litúrgica de una comunidad se mide, entre otros factores, por el esplendor con que vive este momento de la Palabra. Un libro bello y bien cuidado, una lectura con buena pronunciación y articulación, haciendo que el sentido quede más claro y que la entonación se ajuste al género literario de cada caso. No es lo mismo leer una parábola, un texto histórico, dichos proféticos que nos interpelan, el relato de una discusión entre Jesús y los fariseos, la descripción de un escenario, pasajes apocalípticos o gestas del pasado de Israel. Sin afectación, sin exageraciones ni dramatizaciones desproporcionadas, la lectura ha de fluir tranquila y serena como las gotas de agua que caen sobre una esponja.

Tras acoger los primeros mensajes de las lecturas, la comunidad manifiesta su júbilo y su alegría intercalando dos cantos. Uno de ellos, entre las lecturas: un salmo o un canto adecuado; el pueblo participa rezando o cantando el estribillo o la antífona, normalmente un versículo del salmo tomado literalmente o adaptado. El segundo canto se sitúa entre la segunda lectura y el Evangelio, sirviendo de aclamación de este último.

Los salmos son las oraciones-cánticos más comunes de la piedad judía. Los salmos constituyen uno de los libros del Antiguo Testamento más leídos y rezados. Forma parte del patrimonio espiritual de oración del judaísmo que el cristianismo hizo suyo y que convirtió en la oración de la Iglesia. En la liturgia de la Eucaristía aparece en diferentes lugares. Su principal aparición se encuentra entre las dos lecturas. En la antífona de entrada y de comunión, es normal rezar un versículo de algún salmo o de otro libro de la Biblia que sintonice con el espíritu del conjunto de la celebración.

**4 El Evangelio**

*«Golpeaste mi corazón con tu Palabra, y yo te amé» (san Agustín).*

Antes de la lectura del Evangelio, hay una aclamación. Excluyendo el tiempo de Cuaresma, incluye el versículo del salmo y el canto del aleluya. El significado de este término, de origen hebreo, es «alabad [con júbilo] a Yavé». Se trata de un grito de alabanza que brota enérgicamente de lo más hondo del corazón y se dirige a Dios, al que llama con su nombre del Antiguo Testamento: «Yavé». El canto del aleluya pone un cierto toque pascual, que es más intenso en el tiempo litúrgico específico, en el que se repite en más ocasiones, y que permanece a lo largo del año como un eco de la Pascua en toda celebración, excepto en las de la Cuaresma o en celebraciones de carácter penitencial o de tristeza. Las celebraciones cuaresmales o penitenciales muestran una mayor austeridad que se hace visible en la ausencia del canto del Gloria y del aleluya.

En nuestros días, ya no estamos tan habituados a pensar y concebir el espacio a partir de los cuatro puntos cardinales, como se hacía en la antigüedad y como todavía siguen haciendo algunos pueblos. Las iglesias se construían de tal modo que la capilla bautismal quedara mirando hacia el Este y el ambón para la lectura del Evangelio, hacia el Norte. ¿Por qué se lee el Evangelio desde un punto orientado hacia el Norte? Mirando desde la asamblea, el lugar del evangelio se sitúa a la izquierda. ¿Qué sentido tiene esta posición?

Hay una tradición que interpreta la región del Norte como el lugar de la fría morada de la infidelidad pagana que reinó durante mucho tiempo. Esto tiene sentido, naturalmente, para regiones en las que el frío viene del Norte, como es nuestro caso. Entonces, el evangelio se anuncia en dirección al mundo pagano. Se trata del paso de la fe del mundo judío y cristiano al universo pagano. Aunque esta situación ya no se produzca en la actualidad, ni sea esta la razón de la colocación del ambón, se mantiene el sentido de que la proclamación del evangelio en la liturgia expresa la conciencia que tiene la comunidad de que esa Palabra es para todos, cristianos y paganos. Nos inunda el deseo de que alcance los confines de la tierra.

La liturgia de la palabra se cierra con la lectura de un texto tomado de uno de los cuatro evangelios. Estos cuatro escritos son, con mucho, los más importantes de toda la Biblia -Antiguo y Nuevo Testamentos-. Su nombre ya indica el porqué: «¡Buena nueva! ¡Buen Mensaje!». Constituyen el mensaje de salvación por excelencia. Del mismo modo que, en una procesión, esperamos lo que viene al final, lo más importante, en la secuencia de las lecturas, también la última, el Evangelio, es la más relevante, como si se hiciera efectivo el dicho de Mateo: «Así pues, los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos» (Mt 20,16).

La importancia de los evangelios quedaba patente en la propia materialidad de los manuscritos que los conservaban. En los leccionarios antiguos, las páginas del evangelio se iluminaban con preciosas miniaturas. Se bordaban en oro las letras, se pintaba con esmero la escena que se leía, la encuadernación era muy cuidada, de cuero, marfil o, incluso, de plata

y oro; los cantos de las páginas se doraban. Los antiguos derrochaban en riqueza material para representar la fe en la belleza interior de las palabras.

Hoy en día, los libros son más funcionales y prácticos. No obstante, su tamaño y encuadernación dan una idea de la importancia de lo que se va a leer. Si esto vale a propósito de todos los textos litúrgicos, con mayor razón a propósito del evangelio. En las misas de niños, suelo referirme a los libros litúrgicos como «el libro grande», para que aprendan a valorarlos más. Grande por fuerza y grande por su contenido.

Mientras que, durante las lecturas, hemos estado sentados en posición de escucha, de atención y de asimilación, el evangelio se escucha en pie: en posición de disponibilidad para la acción, como el soldado que vigila las puertas del cuartel o de la ciudad. Estamos preparados para escuchar el principal mensaje de la fe, para llevarla por el mundo entero. «Y les dijo: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura"» (Mc 16,15). Estamos dispuestos a vivirla en nuestra vida cotidiana. Estamos preparados, en el límite de la exigencia, a dar la vida por aquel que nos

anunció el mensaje, como han hecho millones y millones de mártires a lo largo de estos dos mil años de cristianismo.

Escuchamos de pie, con una postura de respeto y de amabilidad, del mismo modo que nos levantamos ante una persona por su edad, por su dignidad o por la amistad que nos une con ella. La lectura del evangelio merece toda nuestra atención y acogida. Es un regalo en forma de palabra y de vida que nos dejó Jesús.

Escuchamos en pie como expresión de libertad, de que somos conscientes, de que nos comprometemos con lo que escuchamos. No nos llega una palabra que venga de fuera, arbitraria, que tenga su origen en una autoridad exterior, avalada por títulos o cargos. «Porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus maestros de la ley» (Mt 7,29). En griego, el término exousia designa la fuerza, el poder, la misión que alguien tiene y que proviene del interior de la propia persona, inspirándonos seguridad.

Nos encaminamos a la lectura en una pequeña procesión. El sacerdote o el diácono se dirigen al ambón, donde se encuentra el leccionario. *Procesión* es caminar hacia la fuente de la vida. Un libro cerrado no es más que papel con tinta. El libro leído en comunidad es Palabra de Vida eterna, porque viene de Dios. Estamos ante esta fuente de vida como el paralítico junto a la piscina probática. Allí está el agua a la espera de que venga el ángel y la agite: el primero que la toque, quedará curado. La lectura es el ángel que agita las aguas de la Escritura. Nosotros somos los paralíticos. ¿Quién nos meterá en el agua? Siempre habrá alguien más ágil que nosotros. ¿Entonces? Basta que nos encontremos con el Señor y escuchemos lo que nos dice: «¡Tú, levántate, carga con tu camilla y vete a tu casa!» (Mc 2,11).

Parafraseando lo que le dice el Señor al paralítico junto a la piscina de Bezatá (Jn 5,8) en la fiesta judía de Pentecostés, el evangelio resuena en nuestro interior paralizado por el pecado, por la cobardía, por la comodidad: «¡Levántate, toma tu camilla de la valentía, de la fe, del compromiso y sal a las calles, a la vida, a la lucha del ser cristiano!».

La importancia de la lectura del evangelio también se pone de manifiesto en la categoría de orden del lector: un diácono o un presbítero. Recordemos a san Francisco, que era un fraile laico y que se ordenó de diácono para poder cantar el evangelio en la fiesta de Navidad, tal era su devoción por la lectura del evangelio y por el nacimiento del Señor. En la Antigüedad, era el propio obispo, en el rito eslavo bizantino, el que leía el Evangelio los días de fiesta grande.

Desde antiguo y también en nuestros días, cuando el diácono va a leer el Evangelio, antes pide la bendición del celebrante, que le dirige estas palabras: “El Señor esté en tu corazón y en tus labios para que anuncies dignamente su Evangelio».

¿Y quién puede escucharlo? En la tradición de la Iglesia, encontramos alguna variación. Existió la costumbre de reservar la escucha de la proclamación del evangelio exclusivamente para los cristianos, de modo que los catecúmenos, esto es, los no bautizados, habían de retirarse antes de su lectura. Se consideraba que formaba parte del *arcanum*, es decir, del conjunto de misterios de la fe que había que ocultar a ojos de profanos. Aunque este término se aplicara de manera explícita al misterio eucarístico, había quienes pensaban que el evangelio, el credo y el padrenuestro habían de someterse a la misma disciplina del secreto, del arcanum.

Pero triunfó la otra tendencia, que defendía que había de proclamarse para todos, según el mandato final del evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16,15), o desde el espíritu del evangelio de Mateo, donde el Señor dice: «Lo que os digo en la oscuridad decidlo a plena luz, y lo que oís al oído, predicadlo sobre las terrazas» (Mt 10,27).

En cabeza de la pequeña procesión van los acólitos con las velas encendidas. La vela, como cualquier luz, es imagen de la iluminación espiritual en medio de la oscuridad de la ignorancia. Es el símbolo de Cristo, de la Iglesia, de la fe, del testimonio. Cuando el celebrante o el diácono entra en la iglesia el Sábado santo con el cirio encendido, canta: ¡Lumen Christi! (¡Luz de Cristo!). Poco antes, al encender el cirio, dice: «¡La luz de Cristo que resucita glorioso, disipe las tinieblas del corazón y del espíritu!». El himno del Exsultet -Pregón Pascual-, que se canta después de la procesión con el Cirio, gira en torno a la dualidad de la luz y las tinieblas: «Que este cirio, consagrado a tu nombre, arda sin apagarse para destruir la oscuridad de esta noche y, como ofrenda agradable, se asocie a las lumbreras del cielo. Que el lucero matinal lo encuentre ardiendo». Hay momentos importantes de la vida en los que se sostiene una vela encendida: el bautismo. la primera comunión, la confirmación, la extremaunción; con este gesto se expresa la actitud del cristiano que sostiene la luz de Cristo y la propia fe en esa realidad divina. La vela recuerda la vida eterna más allá de la muerte. Ardiendo al lado del sagrario, avisa de la presencia real del Señor en el sacramento. En la Edad media, llevar una vela encendida podía ser un gesto de penitencia. En los templos se encienden velas en señal de tanto agradecimiento por una gracia alcanzada, como de petición de una gracia especial, tal vez más costosa. Al arder en ese lugar, es como si su misión fuera llamar la atención de Dios sobre lo que se pide. La vela encendida también es un reflejo de la debilidad humana, de su vida breve, solitaria, anhelante. Simboliza el amor que se consume ayudando, iluminando a los demás. y con un toque metafísico, la cera apunta a la materialidad del ser humano, mientras que el fuego sugiere su espiritualidad en una unidad personal.

En las celebraciones actuales, los acólitos que llevan los candelabros encendidos en la procesión del evangelio suelen ser niños que ya han recibido la eucaristía por primera vez o adolescentes. Este rito es de una belleza particular. El niño está próximo al misterio, no en virtud de su inteligencia teórica, sino por la connaturalidad de la gracia. El pecado no le ha dañado. La proximidad para con Dios es más transparente. Y la vela encendida manifiesta el brillo de esa luz.

El adolescente se enfrenta con los primeros problemas de fe. Hay otras voces que le hablan, otros cantos que le atraen. Por medio de la vela encendida, reafirma su voluntad de permanecer fiel a su primer amor, recibido en el bautismo y fortalecido en la Eucaristía.

Las velas encendidas simbolizan la fe de toda la comunidad que, puesta en pie, escucha el evangelio. Está brillando ahí, a la vista de todos. La cera se consume, desaparece para que, de ella, brote la luz. Es un símbolo de la vida del que cree en la Buena Nueva del Señor. El cristiano se entrega por ella, se consume por ella. Los altos ciriales, en vertical, apuntando hacia lo alto, sugieren a la comunidad la actitud con la que ha de presentarse ante Dios, con la pureza de la cera, con la luminosidad del fuego que brilla.

Somos esa vela encendida que arde junto a la palabra de Dios. Ahí se encuentra el sentido profundo de nuestra vida: acompañar con la luz de la existencia el anuncio de la Palabra, consumiéndonos por ella, iluminando a cuantos conviven con nosotros. La cera se entrega al fuego para alimentarlo. Nosotros nos alimentamos del fuego del evangelio y del amor de Dios, iluminando a los hermanos con la luz de la fe. ¡Qué maravilloso programa de vida!

El fuego habla de vida. Sus lenguas se mueven como los brazos de un niño que se agarra a todo lo que se le acerca. El fuego devora todo lo que encuentra. Es un maravilloso símbolo de nuestro corazón. Arde, purifica, calienta todo lo que toca. Siempre está en acción. Quiere subir lo más alto que pueda. Se apaga cuando le falta el oxígeno que lo alimenta. Del mismo modo, nuestra alma deja de arder cuando le falta el combustible del amor.

La llama reacciona ante el soplo de manera contradictoria: a veces aumenta, a veces se extingue dependiendo de la intensidad de la corriente de aire. Nuestra fe y nuestro amor se avivan con la brisa suave del Espíritu y se apagan con el vendaval de las pasiones. La vela de la fe se apaga cuando le falta el alimento del Espíritu o por los aguaceros tormentosos del corazón. Aquí están todas esas atracciones vacías, las tardes perdidas en medio de la frivolidad de programas de televisión, las horas empleadas en aventuras sin sentido. No hay llama que resista estos huracanes de mundanidad.

Estábamos en la procesión hacia la lectura del evangelio. Las velas encendidas en primer lugar nos recuerdan el cortejo triunfal de Cristo resucitado cuando sale de la oscuridad de la muerte, de la tumba, hacia la vida glorificada. El leccionario representa simbólicamente al propio Cristo, circundado por las luces de su gloria. Antiguamente, esta procesión era más larga; y todavía hoy, en determinadas celebraciones, traemos el leccionario en procesión desde la puerta de entrada al templo, en medio de los cantos de la comunidad.

Hay lugares en los que se han compuesto unos cantos muy hermosos para la entrada de la Escritura. La comunidad, puesta en pie, acompaña jubilosa con su voz el paso de la Biblia, que avanza abierta hasta el ambón, desde donde va a ser proclamada. A su lado siempre están las velas encendidas: la luz, el fuego, el calor.

San Jerónimo ve en ellas la expresión de la alegría de la comunidad al escuchar la palabra de Dios. Cuando nos oprime la oscuridad, enmudecemos abatidos. Y cuando, de repente, se hace la luz, prorrumpimos en cantos de alegría. De este modo atraviesan las dos velas la oscuridad interior de nuestra existencia, contagiándonos la fiesta y la alegría de la claridad.

El evangelio nos cuenta la parábola de las jóvenes que se duermen mientras están esperando al novio. Son un símbolo de la comunidad adormecida. «A medianoche se oyó un grito: "Ya está ahí el esposo, salid a su encuentro"» (Mt 25,6). Y, ¿entonces? Es hora de encender las lámparas. El esposo es la lectura. No todas las jóvenes tienen aceite suficiente para encenderlas. Pero las que sí lo hicieron, pudieron entrar irradiando luz en el banquete de la lectura. Ahí están los dos acólitos con las velas. Las demás jóvenes fueron inútilmente a comprar aceite, ya tarde, a causa de su despiste, de su falta de previsión, y fueron excluidas de la fiesta.

Se invita a la comunidad a ser como las jóvenes prudentes que pudieron encender sus lámparas y escuchan atentamente las palabras del evangelio. Nuestra imaginación bíblica podría encontrar algún que otro pasaje que enriqueciera este gesto tan sencillo y expresivo de poder ver, delante de nosotros, dos puntos luminosos.

Ya está todo preparado para el momento de la proclamación. El libro que contiene la palabra; las velas encendidas; el ministro ordenado en su sitio; la comunidad en pie, consciente, atenta, despierta, libre, en actitud de escucha, atenta y comprometida. El rito de preparación de la lectura del evangelio, muy distinto del que precede a las lecturas anteriores, que era más austero y simple, pone de manifiesto la importancia que le atribuye la liturgia. La primera y la segunda lecturas empezaban sin más, sin ningún saludo a la comunidad. En este momento, el sacerdote o el diácono interpela solemnemente a la comunidad: «¡El Señor esté con vosotros!». La asamblea responde: «iY con tu espíritu!». En este instante, la comunidad toma conciencia de aquel en cuyo nombre está reunida, de aquel cuya Palabra va a escuchar, con el que se compromete al escucharla. Es el Señor Jesucristo Resucitado, que está en el centro de la celebración y en torno al cual todos se congregan en la fe. Si él no estuviera con nosotros, no podríamos hacer nada (Jn 15,5). Pero cuando está en medio de nosotros, entonces todo es posible.

La respuesta de la asamblea a la interpelación del ministro tiene además otro simbolismo muy expresivo. Al responder «¡Y con tu espíritu!», la comunidad está deseando que el Señor, con su Espíritu, que es el Espíritu Santo, esté con el ministro que va a anunciar el evangelio. Hay una doble comunicación del Espíritu: a la comunidad, para acoger la Palabra; al ministro, para proclamarla. El intercambio de saludos expresa esta intercomunicación en el Espíritu.

La lectura comienza con una presentación solemne: Lectura del Santo Evangelio según... y se indica el nombre del evangelista. Pero no se trata de una simple lectura anodina; es, más bien, una proclamación. Etimológicamente, este término significaría «clamar delante». «Clamar» y «llamar» tienen el mismo origen latino: clamare. Se trata de un «llamar clamando» y de un «clamar llamando»; es grito e invocación a la vez.

Los fieles responden: ¡Gloria a ti, Señor! Ya se ha hablado aquí del significado del término «gloria».

No es el mismo que tiene en el lenguaje común. Cicerón, orador romano del siglo I a.C., la define como «clara cum laude notitia» (un hablar de alguien con elogios inequívocos). La gloria viene de lo que decimos de alguien. La prensa glorifica o difama a una persona cuando la rodea de elogios o de acusaciones. En la Escritura y en la tradición teológica, la gloria no viene de fuera, de lo que se dice, sino del interior de la persona. Cuando decimos: «¡Gloria a ti, Señor!» estamos haciendo un reconocimiento desde el exterior, estamos percibiendo desde fuera la grandeza divina interior de la realidad de Cristo. Su santidad se manifiesta en las palabras que vamos a escuchar. Las esperamos ansiosos y, por eso, proclamamos la gloria de quien las pronunció.

Casi siempre, las dos primeras palabras de la lectura del evangelio son: «En aquel tiempo». Esta expresión sitúa el texto en tiempos de Jesús. Son palabras pronunciadas en una época pero que son para todos los tiempos y que llegan al nuestro con el mismo valor. La comunidad no las escucha como pronunciadas para los oyentes de entonces, sino para nosotros hoy. Se trata de algo que es más que el «chronos», el tiempo secular del movimiento de los astros. Es, más bien, «Kairos», el tiempo sagrado privilegiado del actuar de Dios que supera toda circunstancia y coyuntura efímera de los tiempos pasados, para ser, en la actualidad, una Palabra dirigida a los presentes.

De todo lo dicho se sigue que la lectura ha de hacerse con calma, con una voz clara, con respeto y dignidad. Lo que se desvela ante los ojos de los fieles es el núcleo por excelencia de la fe cristiana. Es el mismo Cristo quien habla. Por eso, la expresión «Jesús dijo a sus discípulos» se repite a menudo. Jesús sigue hablando a los discípulos de hoy.

En los días más solemnes, se hace una incensación del libro antes de la lectura y después del saludo a la comunidad. El incienso tiene una larga tradición simbólica. Lo encontramos en la visita de los Magos al Niño Jesús: los tres presentes que le llevaron fueron incienso, oro y mirra. La interpretación más común ve en el incienso el reconocimiento de la divinidad de Jesús. El incienso, al quemarse, produce un doble efecto. Se volatiliza subiendo a los cielos formando anillos y, al mismo tiempo, impregna el ambiente con un suave olor, elevando los sentidos a Dios. Dos preciosos símbolos de un acto de adoración del Creador por parte de la criatura. Quemar incienso era la forma más amable de sacrificio a los dioses. El incienso simboliza pureza, virtud, dulzura y oración que se eleva. En origen se empleaba para perfumar los sacrificios y las piras funerarias. Después pasó a quemarse como ofrenda simbólica, participando del emblemático significado del humo, como lazo visible entre la tierra y el cielo, entre la humanidad y la divinidad. En la Escritura se emplea con frecuencia la expresión «sacrificio de olor agradable». Simboliza la veneración, la honra y la adoración a Dios. El salmista pide que suba su oración como incienso en la presencia de Dios (Sal 121,2) y, en el libro del Apocalipsis, leemos que «Después vino otro ángel, que se paró de pie junto al altar, con un incensario de oro; le dieron muchos perfumes para que los ofreciese juntamente con las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro colocado delante del trono. Y de la mano del ángel, el humo de los perfumes se elevaba delante de Dios con las oraciones de los santos» (Ap 8,3-4).

En otros ritos religiosos, el incienso tiene una función profiláctica y desinfectante en relación con el hedor mortal de Satanás, expulsándolo. En términos psíquicos, actúa contra los sentimientos depresivos.

Con la supresión de los sacrificios cruentos del Antiguo Testamento, el único sacrificio agradable a Dios es el de su Hijo Jesús. Todos los demás sacrificios que se le ofrecen cobran valor por su participación del sacrificio de Cristo. El incienso con su perfume lleva la mente a navegar por ese mundo de la entrega de Jesús al Padre por nosotros y de todas nuestras entregas unidas a la de Cristo. El libro incensado -el leccionario- sirve para significar la presencia de Jesús por medio de la palabra. Al incensario, estamos incensando al propio Cristo hecho palabra por y para nosotros.

Hasta el siglo IV, las comunidades cristianas rechazaban el incienso para evitar semejanzas con los cultos paganos, ya que los cristianos se veían tentados a ofrecer incienso a la imagen del Emperador durante las persecuciones. Pero una vez desaparecido este peligro, el incienso fue empleado generosamente en los ritos cristianos. Todo lo que, en la acción litúrgica, representa a Cristo es incensado.

El *momento de la lectura* es de gran solemnidad y gravedad. Sólo la voz del lector rompe el silencio de la iglesia, haciendo llegar la palabra de Dios a todos los participantes de la comunidad. Los fieles no tienen el texto delante, sino que deben entenderlo sólo a través de la escucha. De ahí la importancia de que la lectura se haga con claridad, procurando -sin teatralidad- que se perciba no sólo el sentido aislado de las palabras, sino además el género y la forma literaria del texto: palabras proféticas, dichos sapienciales, textos de carácter jurídico, comparaciones, parábolas, narraciones, diatribas... Hay que tener en cuenta que, en los diálogos, muy presentes en los evangelios, los personajes no hablan de la misma manera. El tono de Jesús tiene que tener el hieratismo propio del discurso del Maestro, del Hijo de Dios, que enseña con autoridad.

Al concluir la lectura, el ministro exclama: «¡Palabra del Señor!». Y los fieles responden: «¡Gloria a ti, Señor Jesús!». Se repite, casi con las mismas palabras, el mismo sentimiento que se expresaba al responder al saludo del ministro al comienzo de la lectura. Una vez concluida, la confirmamos con mayor convicción, si cabe, porque hemos escuchado las maravillosas palabras del evangelio. Esto nos recuerda la escena de la Samaritana, a la que la gente decía: «No creemos ya por lo que tú nos has dicho; nosotros mismos lo hemos oído y estamos convencidos de que este es de verdad el salvador del mundo» (Jn 4,42). Igualmente, al final de la lectura del evangelio, afirmamos que creemos porque hemos oído y conocemos la belleza de sus palabras, y no sólo porque el ministro lo anunciara al principio.

En voz baja o alta, según la costumbre, el ministro recuerda la fuerza purificadora de la palabra de Dios, diciendo: «Las palabras del Evangelio borren nuestros pecados». En la tradición litúrgica, se distingue el acto de perdón de los pecados por medio del Sacramento de la Reconciliación y el perdón por otros gestos llamados «sacramentales», que obran por su vinculación directa con el sacramento. La lectura de la palabra de Dios es un sacramental que también perdona los pecados en continua referencia al sacramento de la penitencia.

El ministro acompaña sus palabras con el beso del evangelio. El beso es un gesto que se repite en diferentes ocasiones en la celebración: se besa el altar, el libro, a las personas. Se trata de uno de los símbolos más comunes en nuestra cultura. En tiempos más rígidos, el beso en la mejilla y en la boca se reservaba casi exclusivamente para la intimidad de los esposos. Incluso los padres sentían cierto reparo a la hora de besar en la cara a sus hijos. Los hombres, en los círculos sociales más sofisticados, besaban las manos de las mujeres en señal de cortesía. En los ambientes religiosos, se besaban las manos de los sacerdotes o el anillo del obispo. Los esclavos besaban los pies de su señor. Era más un gesto de deferencia y sumisión que de amor.

La cultura actual ha derribado el muro de las formalidades y convencionalismos. El beso tiene ahora un doble sentido. En muchas ocasiones, se ha convertido en algo vulgar y ha perdido toda su belleza simbólica. A veces se exhibe en público una intimidad improvisada. Para muchos, sin embargo, conserva la belleza de su origen. Los labios que se abren en flor para depositar el polen del amor en el rostro del otro.

La Escritura conoce el beso en sus dos expresiones antagónicas: amor y traición. Jesús entró a comer en casa de un fariseo. De repente, irrumpe una pecadora que, poniéndose detrás de él, le lava los pies con sus lágrimas y los enjuga con sus cabellos, cubriéndolos de besos y derramando perfume sobre ellos (Lc 7,37s). La sublimidad del amor de una pecadora, cuyos símbolos son las lágrimas, los besos y el perfume. El libro sagrado, del que brotan las palabras de Jesús, recibe en la liturgia unos signos semejantes de respeto y amor: el perfume del incienso, el beso del ministro y, en ocasiones, también las lágrimas de los oyentes. Cuenta san Agustín que, en cierta ocasión, tuvo que interrumpir la lectura del evangelio del hijo pródigo porque el ministro y el pueblo habían roto a llorar escuchando tan maravilloso relato de la misericordia de Dios.

El beso de la traición marcó la trágica y emblemática escena de la entrega de Jesús por Judas. Jesús, sorprendido, exclama: «Judas, ¿con un beso traicionas al Hijo del hombre?» (Lc 22,48). Este es el terrible temor que experimenta todo ministro que proclama la palabra de Dios. El beso en el libro, ¿expresa la transparencia de quien acepta y vive esta palabra, para proclamarla a los hermanos, o la opacidad de quien la traiciona con su vida?

Cada texto contiene un mensaje que hay que interpretar y actualizar para la comunidad. Llega aquí el momento de la homilía. Gracias al progreso en los estudios bíblicos, al nuevo espíritu litúrgico del concilio Vaticano II y al crecimiento de la cultura religiosa de los fieles más exigentes, las homilías han abandonado aquel tono moralizador y dogmático de otro tiempo. Ahora suelen girar en torno a los textos bíblicos de las lecturas y del evangelio, centrándose más en uno o en otro o bien articulando las lecturas entre sí.

Hoy en día, disfrutamos de los resultados del maravilloso avance de la cultura bíblica en el mundo católico. Hace unas cuantas décadas, el conocimiento de la Escritura era algo propio de los protestantes. En la actualidad, llega a darse la circunstancia contraria: hay grupos de pentecostales y neo-pentecostales que se han estancado en un fundamentalismo cerrado, mientras que los protestantes clásicos y los católicos están cada vez más interesados en profundizar los propios conocimientos de la palabra de Dios.

**La homilía**

La homilía es un acto litúrgico que sirve de puente entre la Palabra anunciada

y la Palabra celebrada» «(Paul de Clerk).

La homilía es la prolongación de la Escritura hasta el momento actual y para la comunidad presente, en resonancia con el tiempo litúrgico y en conexión con la celebración litúrgica; tiene un tono espiritual, orante y no doctrinal o moralizador. El término griego «homilía» -de Homiléo- [ `Omileo] sugiere una experiencia humana de compañía, de reunirse para, de conversar, de tener una relación profunda, de frecuentar algunas personas. La transposición de este término al seno de la celebración indica cómo ha de ser el espíritu de la homilía: entre el predicador y la asamblea, pretende crear una relación de cercanía, de compañía, de presencia, y no de distanciamiento debido a la erudición académica. Está dentro de la acción litúrgica, rodeada de oración, de contemplación, de misterio, de clima de fe. Esto es lo que ha de envolverla.

A primera vista, la homilía parece un enclave en medio de la celebración. Se interrumpe el ciclo de las palabras de la tradición litúrgica y de la Escritura, para introducir un comentario vivo, nuevo, distinto del predicador. Se rompe la estructura de una celebración hierática para introducir en ella la palabra de lo cotidiano, imprevisible, desde homilías realmente en sintonía con el conjunto de la liturgia, hasta aquellas más banales y vulgares. La celebración pierde la seguridad de la tradición para acoger los comentarios de hoy.

Sin embargo, a pesar del riesgo que supone confiar a las limitaciones de los celebrantes la palabra de la homilía, desde el principio forma parte de la liturgia. Es, precisamente, una de las partes más antiguas que remite a elementos precristianos provenientes de la tradición sinagogal. En el evangelio, tenemos la escena en la que Jesús lee y comenta un pasaje de Isaías (Mc 6,1-6; Lc 4,1630). Era una costumbre del mundo judío de la que hizo uso Jesús, como miembro del pueblo y asiduo piadoso de la sinagoga. Lo mismo sucedió con Pablo, que, estando presente con sus compañeros en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, invitado por el presidente, tomó la palabra e hizo el maravilloso anuncio de la Buena Nueva de la Resurrección de Jesús (He 13,13-43). Son dos ejemplos de los antecedentes bíblicos de nuestra homilía actual. En el mundo cristiano, cada vez fue más natural que, a la lectura de la Escritura, siguiera su comentario, como elemento indispensable de la liturgia.

La historia de la Iglesia, especialmente en la Antigüedad, cuenta con la maravillosa tradición de las homilías de los Santos Padres. En las celebraciones de Oriente, en el siglo IV, cada uno de los celebrantes podía hacer su comentario sobre las lecturas bíblicas, correspondiendo al obispo el último turno de palabra. En Alejandría, en cambio, a causa de las desviaciones teológicas de Arrio o, también, en el Norte de África, hasta san Agustín, los sacerdotes tenían prohibida la predicación. Lo mismo sucedió en Roma y en otros lugares durante mucho tiempo. Las homilías de los Padres de la Iglesia, obispos o simples sacerdotes constituyen una riqueza teológica de enorme e insospechada belleza y grandeza.

En nuestro contexto, el cristiano común y corriente no tiene la costumbre de leer a los Padres de la Iglesia, bien por falta de traducciones adecuadas y de fácil acceso, bien por desconocimiento y falta de motivación.

A partir de los inicios de la Edad media, la homilía entró en decadencia dentro de la liturgia. Durante algún tiempo quedó restringida a los obispos, tanto para garantizar su poder doctrinal como por la falta de preparación de los sacerdotes. En otros momentos, el descuido de la predicación aumentó llegando a afectar incluso a los obispos, que ya no predicaban. Hubo un resurgimiento de la predicación por obra y gracia de las órdenes mendicantes, especialmente los dominicos, cuya denominación fue «Ordo Praedicatorum», Orden de Predicadores. Pero las homilías no siempre se hacían dentro del marco de la celebración eucarística. El concilio de Trento impuso a obispos y párrocos la obligación de predicar los domingos y los días de fiesta. Los nuevos aires de renovación de los estudios bíblicos que se produjeron en el siglo pasado trajeron una mejora sustancial de las predicaciones, incentivada por el movimiento litúrgico y reforzada por las orientaciones del concilio Vaticano II.

La postura de los creyentes durante la homilía ha cambiado últimamente. Antiguamente, el obispo siempre predicaba sentado, mientras que el pueblo permanecía de pie. Tenemos aquí el juego simbólico del maestro y el discípulo, del que enseña (sentado) y del que aprende (de pie). En muchos lugares existía esta misma costumbre cuando el predicador era un sacerdote. Los fieles se apoyaban en sus bastones para aguantar mejor en posición erguida. Razones de tipo práctico -la debilidad de algunos oyentes, lo prolongado de algunas homilías- condujeron a que la gente se llevara sillas. La costumbre actual de la existencia de bancos para los fieles llega a nosotros por influencia de los templos protestantes, ya en época moderna.

Algunas comunidades y diócesis han realizado un particular esfuerzo por mejorar y cuidar las homilías, ofreciendo cada domingo subsidios bíblicos. Tanto los sacerdotes como los fieles de hoy en día cuentan con ayudas de gran valor para profundizar en los textos bíblicos seleccionados por la liturgia.

Los textos bíblicos no se leen como un libro de historia que nos relata lo que sucedió en el pasado y que nos deja totalmente indiferentes. Los hechos históricos del pasado que nos cuenta la Biblia tienen un significado actual, que interpela a quien lee o escucha. Por ser palabra de Dios, encierra un sentido más elevado que vale para todos los tiempos, aunque se interprete en cada nueva circunstancia. La homilía supone una ayuda para que los fieles puedan releer la Biblia desde y para su vida actual. A propósito de toda lectura de la Escritura, vale lo que Marcos nos dice en el inicio de la vida pública de Jesús: «El reino de Dios está cerca», esto es, viene a nosotros por medio de la Palabra leída. «¡Convertíos!»: la lectura nos exige un cambio de vida. Pero, ¿en qué sentido? «¡Creed en el Evangelio!», entendiendo, aceptando y viviendo el anuncio de salvación de Jesús. ¿En qué consiste, fundamentalmente, esta propuesta de Jesús? En plantarnos ante los acontecimientos de la vida, de la historia, a través de los cuales nos interpela Dios, descubriendo en ellos cómo podemos amar y ayudar más y mejor al prójimo. En esto consiste el amor a Dios y de Dios.

Toda lectura de la Palabra que nos alcanza, que nos toca, exige una conversión -cum + vertere-, un cambio de rumbo. El término que se emplea en griego es más profundo: metánoia (meta + nous), que nuestra mente vaya más allá, que salga de su círculo cerrado. La lectura actualizada de la Escritura en la homilía nos pone por delante el camino que hemos de recorrer, saliendo de la inmovilidad en que nos encontrábamos. La homilía es una invitación a cambiar de vida, a bogar hacia aguas más profundas, dejando atrás la comodidad y la seguridad de la orilla.

La homilía nace de la inteligencia y del corazón del predicador. Cuanto más profundice el texto, más tendrá que comunicar a los fieles. Este trabajo se construye gracias a la intimidad con los textos. Dos son las posturas que permiten acceder mejor a ellos: la intuición y el análisis.

En la medida en que un cristiano se familiariza con los textos bíblicos, ya sea un simple fiel o un erudito investigador, va adquiriendo un mayor «sentido bíblico de la fe». Se trata de una especie de olfato espiritual, de connaturalidad con la revelación de Dios, sin necesidad de recurrir a la erudición o a los ropajes lingüísticos.

¿Cómo cultivar y activar este sentido de la fe? Sin él, no hay homilía que logre salir de las obviedades más triviales, de una moralina improvisada y barata, de la mera repetición del texto que se acaba de leer. La predicación se pierde en palabras sin contenido o en contenidos sin densidad existencial y humana. ¡Una mera sucesión de frases rimbombantes! Entonces, ¿cómo despertar este don del Espíritu que duerme en cada uno de nosotros? A continuación ofrecemos, a modo de sugerencia, un itinerario didáctico.

1. Después de leer el texto, sin más instrumento que la propia experiencia de fe, nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la enseñanza principal, la verdad fundamental, qué lección básica me transmite y transmite a la comunidad a la que voy a predicar? En el silencio, en la soledad de la meditación, en la espera, sin la ansiedad de la acción, dejemos que esta pregunta penetre y germine en nosotros hasta que, desde la experiencia de fe, surja una intuición, una idea motriz.

2. La intuición nace de una matriz existencial. Avanzamos en la reflexión preguntándonos por la experiencia de fe que subyace en la intuición. O también, ¿con qué imagen somos capaces de vestirla para que, a continuación, se desgaje en innumerables alusiones?

Vamos a ver un ejemplo.

Leemos el evangelio de la huida a Egipto de la Sagrada Familia. Imaginemos que nos surge la intuición de que el Niño Jesús comienza su historia humana adentrándose hasta el fondo en la historia de sufrimiento de su pueblo: la esclavitud de Egipto. Después de compartir con su pueblo esta historia de sufrimiento, escucha la voz del ángel: «Vuelve a Israel, a la tierra que mana leche y miel». Aquí está la intuición. Partiendo de ella, aparecen muchas analogías con los Egiptos personales, comunitarios, sociales, políticos y eclesiales que vivimos, en los que oímos esta invitación: «¡Deja todo eso y ven a Israel!». Israel, por su parte, da pie para la simbología de la liberación en todos esos niveles. Y, al instante, viene la referencia a la celebración litúrgica del memorial de Jesús, para que nos sumerjamos más a fondo en el principal misterio de nuestra liberación. Así se construye una homilía en torno a una única intuición espiritual, inspirada por el texto bíblico y relacionada con la celebración y con la vida de los fieles.

Otro ejemplo, inspirado en E. Drewermann: Jesús cura al leproso, tocándolo (Mt 8,1-4). Para nosotros, hoy, la enfermedad no es un fenómeno exclusivamente orgánico, sino que, con frecuencia, es el reflejo de una falsa visión del mundo y del modo de vivir. El leproso padece la terrible y profunda ruptura de quedar excluido de la convivencia con los demás. Pertenece al «mundo de afuera». Es una enfermedad de la piel, de lo exterior. Y Jesús, al tocarlo, lo cura. A partir de esta intuición, se construye una homilía original, distinta de las predicaciones previsibles y obvias acerca de los milagros.

3. Este tipo de homilía se basa en la connaturalidad con el texto a partir de una intuición espiritual, existencial, que discurre de la mano de la sensibilidad social y la vivencia litúrgica. Supone, en el predicador, un elevado nivel de espiritualidad, una vida de oración y contemplación, habituado a los impulsos y a las luces que nacen en su interior. La densidad de la homilía llega más a las personas porque surge de la vida y se dirige a la vida. La aprecian los fieles más profundos y espirituales, pues sintonizan, en el Espíritu, con la experiencia transmitida.

4. Un camino más largo, que no se opone al anterior sino que lo enriquece o, incluso, lo provoca, consiste en trabajar el texto bíblico desde el triángulo hermenéutico: texto, contexto y pretexto.

5. La aproximación al texto se hace por medio de su profundización con los recursos que nos ofrecen las ciencias bíblicas. El predicador tiene a su disposición numerosas publicaciones, desde libros de exégesis y de lectura bíblica hasta subsidios preparados por exegetas y publicados en revistas o folletos bíblicos. Una lectura atenta permite captar el significado del texto en toda su riqueza y complejidad: un trabajo claramente intelectual. Esto supone ir realmente al texto en busca de su comprensión. Los exegetas han desarrollado una auténtica ciencia hermenéutica. No tratándose de un estudio científico de ningún tipo, la homilía sólo necesita algunos datos generales importantes que le sirvan de marco para facilitar la comprensión del fiel y, de este modo, evitar barbaridades interpretativas.

6. La primera preocupación del predicador será la de evitar que una comprensión literal del texto dé lugar a una imagen de Dios incompatible con el conjunto de la revelación. A primera vista, algunos textos transmiten la idea de un Dios vengativo, violento, que premia a unos y castiga a otros, que modifica sus planes plegándose al que pide con insistencia, que actúa de manera puntual y arbitraria en la historia, que ordena a Israel que mate a sus adversarios indiscriminadamente. Hay una mentalidad religiosa mágica sobre Dios. Si la homilía no pone cuidado, acabará por reforzar esta imagen.

7. La revelación es un todo dentro del cual se entiende cada texto particular. No todos los momentos y las perícopas son igualmente claros. Por ejemplo, el episodio de la ocupación de Palestina por parte de Israel, en la que Dios ordena un auténtico genocidio, no puede entenderse en sí misma, sino como un momento que refleja la tosca y ruda comprensión del pueblo de aquel tiempo. Jesús va a mostrarnos un Dios que ama a los extranjeros, cuando reprende a los discípulos que querían que hiciera bajar fuego del cielo contra los samaritanos: «Jesús se volvió hacia ellos y los reprendió» (Lc 9,55). El primer pasaje del Antiguo Testamento sólo puede entenderse desde el del Nuevo. Se trata del mismo Dios, sólo que uno llega a través de la tosca y antigua revelación judía y el otro, a través de su Hijo Jesús.

8. La homilía no puede ignorar los diferentes géneros literarios. Es algo que todo el mundo entiende. En nuestra experiencia diaria, diferenciamos perfectamente entre la descripción de un accidente de coche y una historia o un caso pintoresco. El nivel de veracidad de ambas historias no es el mismo. Lo mismo vale para la Escritura. Cuando Jesús habla del «fuego» o del «llanto y rechinar de dientes» del infierno, no está haciendo una descripción, por tanto no está afirmando que haya realmente fuego. No se trata de eso, sino de una advertencia. Y cuando hacemos reproches o advertencias echamos mano de imágenes del lenguaje que se ajusten a la cultura y la edad de las personas. Cuando una madre advierte a su hijo que no salga a la calle él solo, reviste este contenido con imágenes y leyendas que pueden incluir incluso figuras mitológicas. No se trata de una descripción, sino de una advertencia que pretende provocar una reacción.

Los milagros de Jesús merecen una atención especial para no reforzar la imagen popular de «milagrero» y favorecer la búsqueda de milagros en lugar de percibir el significado de la cercanía del reino de Dios.

La distancia cultural, la diferencia de lenguas, con sus peculiaridades, los problemas de la comunidad a la que se dirigieron los textos bíblicos... todo ello ha de hacerse explícito siempre que sea preciso, a fin de evitar falsas interpretaciones de un pasaje de la Biblia. No es una cuestión de erudición, sino de respeto a la palabra de Dios, que fue pronunciada en un determinado momento cultural bien definido sin el cual no puede entenderse.

9. Tratándose de los evangelios, especialmente de los Sinópticos, el estudio comparativo de un texto permite descubrir detalles reales y simbólicos muy expresivos. Leer el texto junto con sus paralelos nos permite apreciar la originalidad de cada uno de los evangelistas y descubrir su toque personal que amplia el significado. Por ejemplo, las bienaventuranzas de Mateo son proclamadas desde la Montaña y las de Lucas, en el llano. Este detalle es ya significativo. Y así, poco a poco, se afina la observación del texto enriqueciendo su comprensión por la simple constatación de las diferencias sinópticas.

10. Cada perícopa se sitúa dentro del conjunto de un libro bíblico. Ya hemos visto que la revelación forma un todo y que no puede interpretarse un pasaje de manera aislada. Las barbaridades que, en ocasiones, se pueden oír de pastores poco preparados provienen principalmente de la concepción verbalista de la Escritura -que atiende a la literalidad de la palabra-, como si fuera un dictado de Dios, y cada palabra, cada frase fuera un ladrillo con sentido en sí mismo, y no una parte de toda la pared. Esta reflexión vale, en miniatura, para un libro en concreto, especialmente los evangelios. El texto de la homilía dominical está tomado de uno de los cuatro evangelios. ¿En qué lugar del evangelio concreto se sitúa ese texto? Poder determinarlo es fundamental.

Ahí va un caso práctico. Tomemos una buena traducción y copiemos en una hoja el esquema del evangelio que propone el traductor. Hagamos lo mismo con los cuatro evangelios. Hemos de tener estas hojas constantemente a la vista. Poco a poco asimilaremos la estructura de los evangelios. Y, cuando vayamos a predicar, miremos en que lugar se sitúa la perícopa en cuestión, fijándonos bien en lo inmediata y mediatamente anterior y en lo mediata e inmediatamente posterior. El simple hecho de situar el breve texto del evangelio del domingo en el contexto más amplio del evangelio nos permitirá establecer relaciones originales. Y así, cuanto mejor conozcamos el texto en su lugar primitivo, más posibilidades tendremos de interpretarlo dentro de nuestro contexto y nuestro pretexto.

Después de esta aproximación al texto, viene el momento fundamental de la interpretación para la comunidad a la que se dirige. Es el contexto de la fe. No se predica una verdad en sí, abstracta, sino con vistas al bien de la comunidad. La homilía tiene como primer objetivo introducir a los fieles en el misterio de la Palabra leída y celebrada para que vivan mejor la fe. Ayuda mucho al predicador mirar a los fieles y pensar: ¿qué puedo decir que sirva espiritualmente a los fieles presentes? En una ocasión, un psicoanalista comentaba la diferencia entre dos predicadores. Uno estaba muy preocupado por lo que iba a decir. Se preparaba bien, estructuraba y redactaba su homilía con términos escogidos y frases bien construidas. Y, cuando hablaba, creaba una distancia entre los fieles y él. No llegaba. Estaba muy centrado en sí mismo; estaba, en definitiva, muy preocupado por sí mismo. El otro predicador, por su parte, se preparaba bien, es cierto. Pero, cuando iba a hablar, miraba a fondo a las personas y se decía: ¿qué voy a decir para animar sus vidas y su fe? Era algo muy distinto. Aquí reside un secreto fundamental de la predicación. Es una cuestión de interioridad, de subjetividad, de intencionalidad hacia el otro que rebosa y se derrama al predicar. Cuando falta esto, se tiene la sensación de que el predicador no es «más que una campana que toca o unos platillos que resuenan» (1Cor 13,1), aunque sean de bronce muy valioso.

11. El pretexto completa el paso anterior. El «pretexto» designa aquí la situación social y cultural que se está viviendo. Cuanto mejor capta el predicador el momento vital por el que atraviesa la comunidad, mayor impacto tendrá su homilía. No se trata de un moralismo barato y facilón, que no necesita preparación. Muchas homilías se pierden en la horrorosa maleza de las críticas de los vicios presentes. Se trata más bien de una cuestión de sensibilidad cultural y social, que capta en profundidad las corrientes que atraviesan el momento presente. Consiste en profundizar más allá de la mera apariencia de los acontecimientos, de los hechos, una especie de «periodismo de investigación» serio, para descubrir las líneas culturales y sociales predominantes. Son estas las que mueven los hechos y dan su explicación. En una palabra, se trata de ir más allá de un análisis coyuntural para alcanzar el nivel estructural de las realidades más constantes y consistentes.

Temas como la droga o la violencia requieren unos análisis más profundos que la simple constatación o indignación contra las acciones violentas que han podido producirse en el seno de la comunidad. El análisis desenmascara una cultura del vacío, la creciente sustitución del ser por la apariencia, una exterioridad mediática que construye personajes de papel, de espuma. Y, si penetramos más, el vacío y la ausencia de sentido plantean un interrogante sobre la estructura más profunda del ser humano, como «ser-deseo», «ser-búsqueda», «ser-trascendente». Cuando la homilía consigue poner a la persona frente a sí misma, tal como es, y, ahí mismo, sitúa la palabra de Dios y la vincula con el misterio celebrado, ha alcanzado una de sus metas más importantes.

12. No somos totalmente dueños de nuestra interioridad. Esta yace a una profundidad que no alcanzamos fácilmente en la vida cotidiana. Con frecuencia nos quedamos en el nivel de las acciones, de las causalidades externas. Esto vale tanto para el predicador como para cualquier otra persona. Si el predicador va directo a la homilía, su predicación revelará esta capa superficial de su yo. Por eso, es de gran ayuda alargar el tiempo de la preparación. No se trata de la cantidad material de tiempo, sino de dejar que el tema de la homilía penetre antes de ser expuesto. En este sentido, ayuda leer el texto con bastante anterioridad, incluso unos cuantos días antes, para poder ir rumiándolo hasta que llegue a los estratos abismales del inconsciente. La meditación del texto delante de Dios, con los ojos vueltos a la comunidad, tiene una impresionante fuerza mayéutica, es decir, llega a arrancar de lo más profundo de nuestro ser consideraciones y reflexiones que trascienden las obviedades y banalidades de lo cotidiano o la pedantería de un cientifismo de corte académico.

13. Conviene recordar, a propósito de la reflexión bíblica y la homilía, la distinción entre el significado central de un texto, el «vértice» de una parábola y una interpretación alegórica. En primer lugar, la homilía pretende mostrar ese núcleo central del texto bíblico. Siguiendo el ejemplo de los Padres y, sobre todo, de los medievales, una lectura alegórica, sensata, sin caer en extravagancias y sin forzar el texto, sirve para despertar la piedad y para interiorizar el misterio que se celebra, finalidad principal de la homilía. Multiplica los significados, descompone los símbolos y desmonta la parábola en partes, y les atribuye un significado. Una parábola contiene numerosos detalles que, de suyo, la adornan y conducen a su sentido principal. Sin embargo, se pueden trabajar de manera separada, siempre que no impidan la comprensión del conjunto.

14. Al finalizar la homilía, los fieles, aunque no comprendieran y su corazón fuera lento para creer, después de que se les hayan explicado las Escrituras, deberían poder decir lo mismo que los discípulos de Emaús: «¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?» (Lc 24,32).

**El Credo y la Oración de los fieles**

*“La fe es la pasión más elevada del ser humano.*

*Tal vez haya muchas personas en cada generación que no lleguen a ella.*

*Pero nadie va más allá» (Sóren Kierkegaard).*

**1. El Credo**

Concluida la homilía, los domingos y los días de fiesta se recita el Credo. Después de escuchar la palabra de Dios y su explicación, ¿qué mejor respuesta de una comunidad que renovar solemnemente su profesión de fe? Se trata de un verdadero resonar de la fe leída (lecturas) y explicada (homilía) en el corazón del fiel, que recita la antigua fórmula de fe de la Iglesia. En las misas solemnes y cantadas, las florituras del canto gregoriano o polifónico del Credo contrastan con la fórmula sobria del texto, recitado en primera persona: Credo significa «yo creo».

La fe es de la comunidad. ¿Por qué, entonces, se recita en primera persona? ¿No sería más coherente decir «creemos»? La principal razón del singular se encuentra en el origen del Credo, que recitaba personalmente el catecúmeno antes de recibir el bautismo. Al recitarlo en singular durante la celebración, cada fiel pone de manifiesto que la fe de la comunidad se construye con la combinación de la fe individual de todos. Cuanto más personal sea una fe, más enriquece a la comunidad.

Indagando la etimología de los términos que rodean el Credo, captamos mejor la experiencia religiosa desde la que se compuso. El Credo define la fe, esto es, establece un «finis» (frontera, confín, línea divisoria) de tal modo que, si alguien se sitúa fuera de esta definición, se encuentra, por la misma razón, excluido de esa fe definida, de esa religión o creencia. El Credo es el «horizonte» de la fe. En griego, el término « Orísein» (horízein) significa «definir». El Credo define el horizonte dentro del cual se vive la fe. El concilio de Constantinopla empleó una bella expresión -que los padres conciliares definían como «horizonte sinfónico»- para indicar que lo hacían al unísono. Los términos «confesión de fe» y «símbolo de la fe» son sinónimos de «Credo», pero cada uno tiene unas hermosas connotaciones etimológicas propias. La expresión «confesión de fe», aunque en su inicio designara una suma de verdades, esconde en su raíz el verbo latino «fateor, fateri» (mostrar, hablar, declarar). El término «símbolo», cuya riqueza ya hemos visto con anterioridad, conserva la idea de vínculo. El Credo pone de manifiesto quién es la comunidad y la vincula a Dios.

Rezar el Credo en la celebración eucarística significa proclamar públicamente la fe de la tradición cristiana. Resumir la propia fe en unas cuantas fórmulas breves, sucintas y densas responde a una necesidad antropológica. Las religiones engloban una enorme variedad de expresiones: ritos, gestos, doctrinas, espacios, tiempos, vestiduras... El fiel se pierde en este océano infinito y no sabe decirse, con brevedad, en qué consisten sus creencias. Entonces, las religiones elaboran concisos resúmenes en forma de profesión de fe. Israel, cuando quería saber quién era como comunidad creyente, resumía su propia historia o recitaba el famoso «shemá». El lector puede encontrar en Dt 6,4-9 la preciosa descripción de la fe histórica de Israel desde Jacob, el arameo errante que bajó a Egipto, hasta la formulación deuteronomista profética del «¡Escucha, Israel!».

La comunidad cristiana primitiva hizo lo mismo. Y, en los evangelios y en las cartas, encontramos toda una serie de formulaciones de la fe. Se trata de credos embrio-narios. Sirva de ejemplo esta profesión de fe de Pedro en Mt 16,16: «Tú eres el mesías, el hijo del Dios vivo»; o la del centurión romano a los pies de la cruz: «Verdaderamente, este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39). Al final de su evangelio, Mateo reproduce una fórmula bautismal: «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28,19-20). El eunuco etíope hace su profesión de fe antes de ser bautizado por Felipe: «Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios» (He 8,37), siguiendo una variante del texto que recibe la influencia de las antiguas fórmulas bautismales.

(Hay muchas otras fórmulas de fe en los escritos del Nuevo Testamento: Rom 1,34; 4,24; 8,34; 1Cor 8,6; 15,3-6; 2Cor 13,13, Ef 4,4-6; Flp 2,5-11; Col 1,12- 20; 1Tim 2,5-6; 3,16; 6,12-16; 2Tim 4,1-2; Heb 6,1-2; 1Pe 3,18-22; 1Jn 4,2.)

La fe de las primeras comunidades cristianas de origen judío tuvo que enfrentarse muy pronto con la cultura helenística. La Didajé y algunos Padres de la Iglesia, como Ignacio de Antioquía, san Policarpo, san Justino, san Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Gregorio el Taumaturgo, antes del concilio de Nicea, ya habían definido y redefinido la fe en algunas fórmulas, aún diferentes y provisorias, ante los ataques que venían de fuera de la comunidad cristiana o de los conflictos y enfrentamientos internos.

Los siglos IV y V, a través de los concilios de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, van a establecer, tras duros debates teológicos, la fe en un único Dios -tradición bíblica del Antiguo Testamento-, junto con la novedad del Nuevo Testamento: la fe en Jesucristo, el Mesías, el Revelador y el Enviado de Dios, el Hijo unigénito del Padre y del Espíritu Santo. Estas realidades aparecen en los escritos del Nuevo Testamento en proceso de evolución, desde los textos más arcaicos de origen arameo hasta las formulaciones más tardías de san Juan y algunas epístolas atribuidas a san Pablo. Cuando se tradujeron al horizonte cultural griego, los padres conciliares tuvieron que buscar categorías y conceptos filosóficos propios. Estas expresiones teológicas abundan en el Credo formulado en el concilio de Calcedonia del 451, que retorna las definiciones anteriores de los concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381). Por eso se le llama Credo Nicenoconstantinopolitano, aunque su formulación no haya sido redactada por esos concilios, pero encuentra en ellos su soporte de fe. Hay otras fórmulas anteriores a la de Calcedonia que son prácticamente idénticas. Un fiel que quiera conocer y enfrentarse con las distintas fórmulas de nuestra fe puede consultar el Enchiridium Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.

La liturgia romana ha adoptado dos formulaciones del Credo: el Símbolo Nicenoconstantino-politano y el Símbolo Apostólico. El primero es más largo y, tras el concilio Vaticano II, suele rezarse menos, aunque está presente en el ritual. Por lo general, se prefiere el Símbolo Apostólico. Las dos formulaciones conservan la misma estructura teológica. Se repite tres veces el término «creo», de manera explícita o elidida, dependiendo de la traducción, poniendo de manifiesto su estructura tripartita. Una vez se refiere al Padre, otra al Hijo y la tercera al Espíritu Santo y su obra.

Durante mucho tiempo se creyó que el Símbolo Apostólico había surgido del esfuerzo conjunto de los apóstoles, quienes lo habrían compuesto inspirados por el Espíritu en Pentecostés. Por esta razón gozaba de enorme prestigio, especialmente en Occidente. Hoy en día sabemos que esto forma parte de la leyenda. En realidad, en la forma en que lo tenemos, data del siglo VIII, aunque se remonte a un Símbolo Romano que se empleaba en los bautizos desde el siglo II en la capital del Imperio.

Sería conveniente, de vez en cuando, explicar a los fieles algunos elementos de este credo. De manera sencilla, expresa la fe trinitaria de las Iglesias cristianas. Se divide en tres partes desiguales. La parte cristológica está mucho más desarrollada. El Padre y el Espíritu aparecen en relación con sus obras. Esta estructura revela el camino de la fe cristiana, ya que conocemos al Padre y al Espíritu por medio de Jesucristo.

En la actualidad, el credo se recita en lengua vernácula. En latín, el verbo credere se emplea de dos maneras diferentes: con la preposición in más acusativo y sin preposición. Parece un mero detalle lingüístico sin importancia, pero no es así. Este hecho está cargado de sentido teológico. El mismo verbo creer, que lleva a pensar en cor+dare -entregar el corazón a alguien-, plantea el interrogante: ¿en quién podemos creer realmente, esto es, a quién podemos entregar el corazón de manera absoluta sin reservas? Sólo podemos creer en Dios. Y, para traducir esta exclusividad del acto de fe, el latín emplea la preposición in con acusativo. Credo in Deum, in Jesum et in Spiritum Sanctum. Creo en Dios, en Jesús y en el Espíritu Santo. Después de la confesión de fe en el Espíritu Santo, el credo sigue diciendo: «Creo [...] en la santa Iglesia Católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna». En castellano no se percibe la diferencia, pero en latín se omite la preposición in, dejando simplemente el acusativo de objeto: Credo Ecclesiam. ¿Qué significa esto? Pues que no creemos en estas realidades del mismo modo que creemos en la Trinidad. Se trata de un circunloquio. Creo en cuanto Iglesia que soy o creo en el Espíritu Santo cuyas obras son la Iglesia, la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna.

Es importante dejar claro a los fieles el carácter absoluto y exclusivo de la fe en las personas de Dios Padre, Hijo y Espíritu, sobre todo porque, a veces, se oyen críticas de determinadas confesiones evangélicas, especialmente en América Latina, que acusan a los católicos de adorar imágenes o estatuas, como las de la Virgen. Ni siquiera los dogmas, como formulaciones humanas, son objeto de nuestra fe, sino sólo el Dios que nos es revelado y, en la medida en que esas revelaciones manifiestan algo de la vida misma de Dios, constituyen el objeto de nuestra fe. La fe en Dios es absoluta, las formulaciones de esta fe participan de la relatividad de nuestro lenguaje, cultura e historia. Por tanto, están sometidas a evolución, como los textos del credo. Pero la realidad misma de Dios puede seguir siendo eternamente adorada por nosotros dentro de los límites de las expresiones humanas.

El credo elige tres títulos para Dios: Padre, todopoderoso y creador del cielo y de la tierra. El título de «Padre» muestra un rostro original de Dios, que desconocen tanto el judaísmo como el islam. Dios es el Padre de Jesús. El credo Nicenoconstantinopolitano especifica con mayor claridad la relación entre Dios y Jesús diciendo que Jesús es el Hijo único de Dios, el Unigénito del Padre, nacido antes de todos los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho. Dios se define en relación con Jesús. Esta secuencia de afirmaciones apuntaba directamente contra las herejías de la época, sobre todo, contra la postura de Arrio, que consideraba a Jesús como creación de Dios Padre. Se escucha el eco de las afirmaciones del Prólogo de Juan. El término más polémico de entonces fue «consubstancial», que quería traducir a categorías de la filosofía griega la unidad de naturaleza, de substancia, de esencia entre el Verbo divino y Dios Padre.

El Símbolo Apostólico, más dado a la elipsis, reserva el título de «Dios» exclusivamente para el Padre, expresando la divinidad de Jesús de dos maneras: llamándolo «su único Hijo [de Dios]» y «Señor», título que, a los oídos de entonces, sonaba a realidad divina.

Volviendo a la persona de Dios, el título de «Padre» tiene, para nosotros, un tono de bondad, de misericordia, de ternura en relación con nosotros mismos. Corrige las concepciones unilaterales de Dios como omnipotente y creador de cielo y tierra. El término «todopoderoso» ha creado, en la imaginación popular, la idea de un Dios que, en todo momento, puede mostrar su poder, haciendo milagros, modificando el orden de la naturaleza. En páginas anteriores ya he aludido a la importancia de ir corrigiendo una falsa imagen del Dios omnipotente como arbitrario, discrecional, caprichoso. La designación de «Padre» califica la omnipotencia de amor y de ternura de modo que, su silencio ante los sufrimientos y las catástrofes, no significa desdoro de su poder, sino que es un signo del misterio de un amor que comparte el mismo dolor.

La segunda parte del credo se refiere a Jesús. En los dos Credos observamos una diferencia. El Símbolo Apostólico destaca la dimensión histórica de Jesús. Tras ser concebido, nació, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, murió en la cruz, fue sepultado, descendió a los infiernos, resucitó y subió a los cielos. De manera extremadamente breve y concisa, describe el itinerario histórico de Jesús. El Credo más largo hace teología. Comienza anunciando el sentido salvífico de la Encarnación: «Por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». Emplea expresiones de mayor densidad teológica, pero más alejadas de la preocupación histórica del Símbolo Apostólico. Después sigue el mismo recorrido, aunque llamando la atención sobre el detalle de que todo sucedió «según las Escrituras».

En la tercera parte, el Credo confiesa la fe en el Espíritu Santo. En el Símbolo Apostólico, la dimensión de divinidad de esta persona sólo aparece en la preposición in con acusativo que rige el verbo: credo in Spiritum Sanctum, como se ha visto poco antes. En la fórmula nicenoconstantinopolitana, la divinidad queda reflejada en tres referencias: el Espíritu es «Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo y que, con el Padre y el Hijo, recibe una misma adoración y gloria». Inmediatamente después, el credo asocia a la fe en el Espíritu Santo una serie de realidades teologales, empleando el verbo sin la preposición in. Volviendo al credo nicenoconstantinopolitano, reproduce las notas que definen a la Iglesia: una, santa, católica y apostólica; confiesa su fe en la existencia de un solo bautismo y en el perdón de los pecados; espera la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro, dejando fuera la «comunión de los santos».

Sin necesidad de perderse en filigranas históricas, una idea general del contenido y de las realidades teologales que reconoce la fe de la Iglesia, ayuda a crear la comunión entre todos los cristianos del mundo. Estas confesiones son anteriores a las divisiones entre las Iglesias, tanto la Ortodoxa como las Reformadas. A lo largo de la historia se han elaborado numerosas confesiones de fe, tanto en el mundo católico como en las demás Iglesias protestantes, incluso una forma macroecuménica. Hay formulaciones muy bonitas que expresan el alma del pueblo en un momento dado de la historia. Sin embargo, sólo el Símbolo Apostólico y el Credo nicenoconstantinopolitano entraron en nuestra liturgia occidental.

Con el Credo, concluimos la «misa de los catecúmenos», es decir, la parte de la celebración a la que, antiguamente, podían acceder los no bautizados. Una vez finalizada esta parte, abandonaban la celebración, que seguía adelante sólo con la presencia de los bautizados. El Credo pertenece a aquellos que ya profesan la fe recibida en el bautismo.

Al principio era algo natural el hecho de que la celebración de la eucaristía -de la que el credo formaba parte como cierta preparación para la comunión- quedara reservada exclusivamente para los «hijos de la familia». Esta concepción no era, como tal, fruto de la «disciplina del arcanum», que no empezaría a estar en vigor sino a partir del siglo III y que se mantuvo durante un período relativamente corto con toda su dureza. J. A. Jungmann observa que sólo era expresión de un sentido cristiano rígido, que no quería ver expuesto el tesoro más sagrado de la Iglesia a los ojos y oídos del primero que se presentara. Esta idea va perdiendo fuerza a comienzos de la modernidad en las circunstancias particulares de las confesiones cristianas separadas.

Con la retransmisión de la misa por televisión, se perdió por completo ese sentido cristiano de la Eucaristía como perla preciosa que no había que arrojar a los puercos, según la dura imagen que emplea Jesús (Mt 7,6). Resulta muy molesto ver cómo fotógrafos y cámaras invaden algunas celebraciones que se convierten más en un espectáculo que en la experiencia de un misterio.

**2. La oración de los fieles**

En el rito romano, la oración de los fieles ha conocido distintas formas a lo largo de la historia. En los primeros siglos, la oración de los fieles era doble. Una se hacía inmediatamente después de las lecturas y la homilía y antes, por tanto, del Credo; los catecúmenos participaban en ella y ellos mismos eran objeto de las preces. Después, recibían la bendición y eran despedidos. Una vez habían abandonado la celebración, se hacía otra oración de los fieles propia para ser rezada por los fieles ya bautizados.

En el rito romano, la oración de los fieles prácticamente desaparece a partir del siglo VI. En la misa anterior al concilio Vaticano II, concluido el credo, el sacerdote saludaba al pueblo con un Dominus vobiscum y se limitaba a decir «oremos», rezando en voz baja la antífona del ofertorio, que era un texto bíblico, e, inmediatamente después, pasaba a las ofrendas del pan y el vino. Antes del prefacio, después del Orate fratres, rezaba en voz baja la llamada «oración secreta», y concluía en voz alta con el per omnia saecula saeculorum para comenzar el prefacio. Esto era lo que quedaba de las antiguas oraciones de los fieles: una antífona y una oración en silencio.

El concilio Vaticano II. en la constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia, con la intención de que la participación activa de los fieles fuera mayor, prescribe literalmente: «Restablézcase la "oración común" o de los fieles después del Evangelio y la homilía, principalmente los domingos y fiestas de precepto, para que con la participación del pueblo se hagan súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero» (SC 53: «Oración de los fieles»).

Aquí se expresa el espíritu de estas oraciones, retomando una antiquísima tradición de la liturgia. Un modelo de oración de los fieles que ha permanecido en la liturgia lo constituye la oración del Viernes Santo. Podemos inspirarnos en estas preces para construir otras. Aquí encontramos un conjunto de intenciones de gran relevancia para la vida de la Iglesia. Se ora por la santa Iglesia, por el Papa, por el clero y los fieles, por los catecúmenos, por la unidad de los cristianos; por los judíos; por los que no creen en Cristo; por los que no creen en Dios; por los poderes públicos; por los que sufren tormento; en el último bloque se incluyen en las peticiones los males del error, la enfermedad, el hambre, las prisiones, el cautiverio, la inseguridad de los que viajan y de los transeúntes, el exilio, la agonía. En todas estas situaciones se pide la presencia amorosa de Dios. En nuestro mundo actual, los pobres, los excluidos, los marginados, los parados, los inmigrantes merecen mayor atención en las preces, junto con el tema de la paz en un mundo cada vez más dominado por la guerra y la violencia.

Conforme al espíritu del Concilio, estas oraciones han de reflejar la vida de la comunidad, sus preocupaciones, evitando las formulaciones artificiales, redondas, formales y frías que podemos encontrar en otros lugares y que suelen estar confeccionadas en los despachos de liturgistas teóricos. Han de ser el termómetro de las alegrías y tristezas, de las esperanzas y desolaciones de los hombres y mujeres concretos de nuestro mundo. Es el momento de abrir el corazón de la comunidad, más allá del pequeño mundo en el que vive, a las preocupaciones mayores de la humanidad.

**7 El misterio y las ofrendas**

«En el sacramento vivido como acción simbólica,

el misterio se hace presente y actúa:

tocando los signos sensibles, tocamos el misterio

y somos transformados/as por él» (lone Buyst).

**1. El misterio**

Desde el comienzo de la celebración, estamos siendo introducidos lentamente en el misterio. Los ritos iniciales apuntaban a su presencia. La Palabra nos ha hablado de él. El Credo lo recita con fórmulas antiguas. La oración de los fieles nos ha remitido a él. La liturgia eucarística nos conduce a su esencia. El misterio pertenece a esas realidades directas, inmediatas, pero difícilmente expresables con palabras. Todos pueden sentirlo; pero no todos son capaces de hablar de él, de «verbalizarlo». La teología lo hace de dos maneras: desembaraza este término de equívocos y ofrece indicaciones, alusiones e «invitaciones» respecto de su realidad.

«Misterio» no es «problema» ni «enigma». El problema se resuelve y el enigma se descifra. El misterio nos invita a sumergirnos en él, aunque siempre seguirá siendo misterio. No apunta hacia una realidad abstrusa, recóndita, más allá de los límites de la inteligencia. Viene bien una actitud profética de destrucción de los ídolos que impiden el acceso al misterio. Son imágenes del Absoluto que ocupan su lugar o que lo aprisionan. Antes de acercarse a él, se requiere un movimiento de purificación de toda concepción de Dios. El ser humano nunca podrá penetrarlo totalmente. Dios no se revela desde la perspectiva del concepto, del contenido teórico; todo lo contrario: se revela como realidad maravillosa y profundísima que pide siempre más cercanía y experiencia.

El Cristianismo cultiva el abandono al Misterio como manantial del ser. El misterio se entiende en su sentido positivo de realidad fontal que nos seduce y que, cuanto más conocemos, más nos sentimos atraídos para conocerlo. En su etimología se encuentra el término griego «puÉlv» (myéin), cerrar la boca con una mirada de recogimiento para iniciarse, ser instruido en los misterios sagrados.

Este término sugiere el lado oculto y no manifiesto de una realidad. Lo principal no es el contenido teórico, sino la experiencia religiosa que se tiene de él. Se accede al misterio por medio de ritos, celebraciones, cantos, danzas, representaciones, gestos rituales, la revelación, iluminaciones reservadas a los iniciados. La acción litúrgica es el lugar privilegiado de la experiencia del misterio.

Dios mismo es el misterio, y todas sus realidades son misterio porque participan de él, desde la menor partícula subatómica, hasta el ser humano. Y cuando este ser humano es asumido por el Verbo y derrota la muerte por la resurrección, entonces el misterio alcanza en la historia su punto más alto. El modo de experimentarlo depende enormemente de la cultura, de la psicología del individuo, de su edad. Un niño, en estado terminal, acertó a balbucir: «siento añoranza de Dios». ¿Qué experimentaría para decir esto? O también, está el caso de otro niño de 9 años, Samuel, que me preguntó: «¿Qué ha hecho Dios? ¿Qué se le ha pasado por la cabeza y el corazón?».

Karl Rahner no duda a la hora de hablar de la «infinitud de vacío» que constituye el misterio del hombre. Muchas veces, cuando se abalanza como un loco sobre los bienes materiales, sobre los placeres ilimitados y el gozo sin trabas, revela la huida del misterio. Entonces, nos viene al recuerdo la famosa exclamación de san Agustín ante el misterio de Dios: «Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti». La insaciable sed de felicidad del ser humano roza el misterio. Sólo la mentira, el engaño o el escepticismo más frío consiguen acallar temporalmente ese grito del misterio dentro de uno mismo.

En la acción litúrgica encontramos el más alto grado de presencia del misterio. En ella predominan el arte, la estética, la belleza, la acción y el lenguaje simbólico sobre lo conceptual. En ella se hace presente la propia comunicación de Dios a cada fiel en el memorial de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. Somos transportados simbólica y realmente hasta el gesto de entrega de Jesús en la cruz, participando del misterio de su donación total que termina en la resurrección.

«Misterios realmente absolutos sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia -que llamamos gracia- y en la historia -que llamamos Jesucristo-, puntos en los que está implicada la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar perfectamente hasta el hombre, si este se entiende como lo que está referido al misterio, que llamamos Dios» (K. Rahner).

La acción litúrgica habla más del misterio con gestos, ritos, símbolos y acciones, que con palabras. El misterio se experimenta más en el silencio de la celebración que en la abundancia de discursos. Él dispone de nosotros; nosotros apenas conseguimos nombrarlo. La actitud más saludable ante él no es la curiosidad, ni la pretensión de conocimiento posesivo, ni la multiplicación de palabras para traducirlo a nuestra experiencia. Engendra una postura de acogida y entrega a su acontecer. Pide un silencio contemplativo, que interroga. La celebración ha de contar con momentos de silencio que faciliten esta experiencia del misterio, evitando una abundancia excesiva de cantos, de introducciones y comentarios, de palabras, de ruido.

En las celebraciones, hoy es cada vez más necesario volver insistentemente a esa profundidad de misterio, debido a un constante incremento de cosificación. La rígida prohibición de Dios en el Antiguo Testamento de fabricar imágenes suyas mantiene hoy en día toda su profunda verdad. Dios nunca podrá caber en ninguna medida humana, a pesar de que lo encontremos en las realidades creadas. De suyo, Dios no está en ninguna realidad en sentido local, sino que «está» presente como creador, haciendo que existan las realidades. A Dios le conviene más el verbo «ser» que el verbo «estar». Pero por la terrible fuerza de la cultura de la imagen, de la cultura mediática, nos cuesta superar el deseo idolátrico de identificar a Dios con las realidades creadas, por muy sagradas que sean.

Karl Rahner fue, sin lugar a dudas, uno de los teólogos que más profundizaron en la realidad de Dios como misterio. «Dios no es "algo" al lado de otras cosas, algo que podría integrarse en un mismo sistema homogéneo con esas otras cosas. Cuando decimos "Dios" nos referimos a la Totalidad, no como la suma última de una serie de fenómenos que vamos investigando, sino como la Totalidad que nunca puede ser manipulada en su origen y fundamento, como aquella Totalidad que no podemos captar, aferrar ni decir, porque se encuentra detrás, delante y encima de todo, aquella Totalidad a la que nosotros mismos pertenecemos, lo mismo que nuestro conocimiento experimental [...]. Dios significa el misterio silencioso, absoluto, incondicionado, incomprensible. Dios evoca, desde su infinita distancia, aquel horizonte hacia el que se dirigen, en su conjunto y desde siempre, de un modo incomprensible y no manejable, la comprensión de las realidades particulares, sus relaciones mutuas y nuestro trato activo con ellas. Este horizonte permanece callado, sigue a la misma distancia, cuando termina y se acaba toda comprensión y toda actuación que están vinculadas a él».

La liturgia eucarística exige cierta «mistagogia», es decir, una introducción en el misterio. Los ritos que constituyen la parte eucarística pretenden profundizar esa penetración en el misterio que ya había comenzado en los ritos introductorios.

**2. La presentación de ofrendas**

En las celebraciones actuales suele haber dos formas de procesión de ofrendas. Lo más normal es que, mientras se recoge la colecta entre los fieles, los acólitos llevan las ofrendas al altar. En las celebraciones más solemnes se suele organizar una procesión desde la entrada del templo hasta el altar con las ofrendas. Para ello se elige a personas significativas de la comunidad. No es raro que, además de los vasos sagrados, del pan y el vino, se lleven otras ofrendas significativas. Las celebraciones de las Comunidades Eclesiales de Base, en los países donde existen, o de grupos más comprometidos con la liturgia, han desarrollado mucho este aspecto, añadiendo, a las ofrendas del pan y el vino, instrumentos de trabajo y utensilios de la vida diaria. En este momento, además de traer símbolos, se pueden realizar acciones o gestos simbólicos. Por ejemplo, en el día del padre, puede entrar un padre con su hijo en brazos o, en el domingo de la Sagrada Familia, padres e hijos pueden entrar juntos.

Ha habido cierta oscilación en el modo de presentar las ofrendas en las celebraciones. Cuando se pretendió acentuar la diferencia entre la liturgia cristiana y las celebraciones paganas, se disimulaba el rito de la preparación del pan y el vino. Las ofrendas se encontraban de antemano en el altar, sin que hubiera ceremonia de procesión. Pero cambió el sentido religioso. Esto supuso, para el cristianismo, la amenaza de una visión religiosa que despreciaba las cosas materiales. La liturgia vio la necesidad de mostrar que lo que se empleaba para el sacrificio eran frutos de la naturaleza y del trabajo de los hombres. Entonces se acentuó esta dimensión. Además, se asoció a este momento la presentación de ofrendas de la comunidad para el mantenimiento material de la iglesia y el cuidado de los pobres, revistiendo con un matiz litúrgico de ofrenda a Dios y de sacrificio los dones que aportaban los fieles.

Podemos preguntarnos si, hoy, el mayor riesgo no será acentuar la sustancia del pan y del vino, limitando la presencia real a su materialidad y olvidando que nos situamos en una realidad del «orden del signo», como enseña santo Tomás. Lo importante no es la dimensión «física» del pan y el vino, sino el hecho de que ambos son signos de la presencia real de Jesús glorificado y, por tanto, de una naturaleza inabarcable, no localizable espacialmente. El mayor peligro es convertir la presencia real de Jesús en la Eucaristía en algo mágico, que actúa por sí solo, y no en una presencia-relación.

En la procesión del ofertorio se cantaba, igual que se había hecho en la procesión de entrada. El canto expresaba la alegría con que los fieles ofrecían los dones, según el dicho de Pablo: «Dios ama a quien da con alegría» (2 Cor 9,7). Concluida la procesión, terminaba el canto, seguido de la oración en voz alta sobre el pan y el vino o de un silencio que subrayaba el inicio de la acción sacrificial. Más tarde, con la desaparición de la procesión y la pérdida del sentido del silencio, el canto se redujo a la antífona del ofertorio, que los grandes maestros de la polifonía ampliaron con un arte exuberante en las fiestas solemnes, a modo de transición al prefacio. Hoy en día ha desaparecido la antífona del ofertorio, y el canto de los fieles se prolonga hasta después del lavatorio.

La tradición litúrgica ha mantenido hasta el presente la exclusividad del pan de trigo y el vino de uva como elementos fundamentales de la celebración. Son alimentos propios de la cultura mediterránea, desconocidos o, al menos, no tan relevantes, en otras culturas.

El *trigo* representa la parte buena de la realidad que se mezcla con la parte ruin, pero cuyo destino es muy distinto. El trigo se recoge en el granero, a diferencia de la paja, que será quemada (Mt 3,12) o por oposición a la cizaña, que, el día del Juicio, será separada del grano para ser arrojada al fuego (Mt 13,30).

El trigo cuenta con una historia muy larga. Es anterior a la «sedentarización», pues en la región de Jericó existía trigo silvestre que recogían los nómadas. Para ello desarrollaron herramientas de piedra y hueso. Pero, por esas casualidades de la naturaleza, después de la última glaciación se produjo un accidente genético gracias al cual el trigo silvestre se cruzó con otra gramínea, resultando un híbrido fértil. Otra hibridación aumentó el número de cromosomas, dando origen a nuestro trigo. Este, más pesado y consistente, no se propagaba con la ayuda del viento. Necesitó de la presencia del hombre, que lo cultivó. Y este encuentro mágico entre un trigo que había que sembrar y un ser humano capaz de hacerlo, se encuentra en el origen del milagro del trigo, miles de años antes de Cristo.

F. Taborda, teólogo especialista en teología sacramental, plantea la posibilidad de celebrar la eucaristía con otra sustancia -como la mandioca- y otra bebida -como la chicha de maíz o de manzana- en las culturas indígenas, desde un auténtico espíritu de inculturación. En Asia, el arroz es un alimento divino, símbolo de fecundidad (en la India se emplea en las bodas). En el fondo, lo que está en cuestión es si la verdadera sustancia del sacramento sólo se preservaría con el uso del pan y el vino o si bastaría el simbolismo de la comida. Es una cuestión abierta que merece reflexiones ulteriores.

**3. El simbolismo del pan**

¿En qué consiste el simbolismo del pan hecho de trigo para la cultura mediterránea de la que depende? Es el símbolo universal del alimento, por su importancia fundamental para la vida de muchos pueblos. Sirve para designar los bienes de la creación. Y se extiende hasta abarcar la idea de sustento: «ganar el pan de cada día con el propio trabajo para mantener a la familia». La oración del Padrenuestro, tal como los fieles la entienden comúnmente de manera inmediata, pide los medios de subsistencia, el alimento, de cada día. Pan y agua resumen el mínimo vital y, por ello, también son expresión de una vida de austeridad, de ayuno: «Ayunar a pan y agua» o «estar a pan y agua».

Tiene el hermoso valor simbólico de que sólo puede comerse cuando se parte. La acción de partir y repartir el pan aparece en los evangelios como un gesto de Jesús, tanto con el sentido del alimento material en la multiplicación de los panes, como significando su cuerpo que se parte y distribuye en la Última Cena y, después de resucitar, con los discípulos de Emaús. Partir y repartir el pan sirve para destacar la dimensión comunitaria, ya que no se come en soledad el pan que se reparte. Además, igual que una multitud de granos forman un solo pan, numerosos miembros forman una sola comunidad, reflejando su diversidad y unidad. En la celebración eucarística se realiza precisamente todo este contenido simbólico del compartir, de la comunidad con su diversidad y unidad.

Otro elemento metafórico tiene que ver con la dimensión de alimento del espíritu. Los bellísimos textos de la Festividad del Corpus Christi atribuidos a santo Tomás aluden al «pan vivo que da la vida», al «pan de los ángeles», «al pan del cielo», al «pan verdadero», jugando con la paradoja del pan de los ángeles que se hace pan de los hombres, del pan celestial que pone fin a la forma del pan terrenal. En estas metáforas resuenan las reminiscencias bíblicas del maná y del sermón de Jesús sobre el pan de vida (Jn 6,22-59).

El pan de la Eucaristía es ázimo, es decir, sin levadura. Así era el pan de la Pascua judía. Su significado tiene origen en una fiesta agrícola que se celebraba a comienzos de la cosecha con un rito de renovación. Se cocía el pan hecho con el nuevo grano, sin levadura, que significa lo viejo, lo que proviene de una recolección antigua. Al «rehistorizar» esta fiesta, Israel la reinterpreta incorporando este elemento a la Pascua. Los panes ázimos recuerdan la huida apresurada de Egipto, hasta el punto de que no se puede esperar a que fermente la masa (Éx 12,39). San Pablo hace una nueva reinterpretación al unir la novedad del pan ázimo a la vida del cristiano que tiene que rechazar el viejo fermento. «¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Echad fuera la vieja levadura para ser una masa nueva, puesto que sois panes sin levadura; porque Cristo, nuestro cordero pascual, ya ha sido inmolado. Así que celebremos la fiesta, no con levadura vieja, con levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, panes de sinceridad y de verdad» (1Cor 5,6-8). El pan ázimo simboliza, por tanto, la novedad de la naturaleza, la huida precipitada de la esclavitud y la pureza y la verdad de la vida cristiana.

Al principio no se planteaba la cuestión de que el pan fuera ázimo. Se insistía en que fuera bonito y digno. Hasta el siglo IX no se empiezan a oír las voces de quienes no admitían, para la Eucaristía, más que pan sin fermentar, en virtud de razones bíblicas, del propio ejemplo de Cristo, que empleó pan ázimo, y del significado que tiene la levadura como elemento de corrupción, como ya se ha visto en la cita de san Pablo.

La simbología cristiana va más lejos. San Ignacio de Antioquía recoge el símbolo del hacerse pan para interpretar su martirio. «Deja que sea comida para las fieras, gracias a las cuales me es dado encontrar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras, para llegar a ser pan puro de Cristo».

Desarrollando aún más la semántica del pan, Joachim Jeremias interpreta el «pan nuestro de cada día» del Padrenuestro desde una dimensión escatológica. Interpreta la expresión «cada día» como «de mañana», y el «mañana» lo entiende desde la perspectiva escatológica de la Iglesia primitiva: «el pan del tiempo de la salvación», «el pan de la vida», el «maná del cielo», símbolos del paraíso y de la plenitud de los dones espirituales y corporales de Dios. No prescinde del sentido material del pan, sino que lo extiende al pan de la plenitud de la vida.

En la acción litúrgica, el sentido más importante del pan es, lógicamente, el de ser signo visible del Cuerpo de Cristo, es decir, de su presencia real. Como la Eucaristía se interpreta como el sacrificio expiatorio de Cristo, el pan empezó a designarse con el término «hostia» que, en latín, significa «víctima», como parte fundamental del vocabulario sacrificial. Primitivamente, el término hostia se empleaba para seres vivos: designaba el animal que había que abatir. El término hostia viene del verbo *hostire*, que significa «herir». En primer lugar, había de aplicarse a Cristo, que se convierte en víctima por nosotros (Ef 5,2): él es el cordero del sacrificio. Es más antiguo el término oblata («ofrenda») para designar el pan del ofertorio. Durante un tiempo, el término «hostia» se emplea exclusivamente para el «pan consagrado»; posteriormente, designará cualquier pan destinado a la celebración de la misa.

**4. El simbolismo del vino**

La otra sustancia que constituye la materia sacramental de la Eucaristía es el vino de uva. También el vino cuenta con una nutrida historia simbólica. Es fruto de la vid. En Oriente Próximo, la vid es símbolo de la fecundidad. Como se regenera con facilidad, de modo que la cepa reverdece y produce nuevos sarmientos, simboliza la vida, la regeneración espiritual tanto en el mundo pagano como en el cristiano. Después del diluvio, la vida comienza cuando Noé planta una viña (cf Gén 9,20). El gigantesco racimo de uvas que traen los doce exploradores enviados por Moisés a la tierra de Canaán anuncia la fertilidad de la Tierra Prometida (Núm 13,23).

La alegoría de la vid y los sarmientos le sirve a Jesús para ilustrar simbólicamente nuestra unión con él (y viceversa), por cuanto permanecemos en él y él en nosotros. El Padre es el agricultor que cultiva la viña. La metáfora se desdobla con el acto de la poda, la prueba, para que el fruto dado sea mayor, mientras que la separación del sarmiento del tronco de la vid supone la muerte: cuando el sarmiento está seco, se corta y se arroja al fuego (Jn 15,1-6).

Como bebida, el vino ya se conocía, en el Oriente Próximo, al menos hacía cinco mil años. A simple vista, esta bebida fermentada impresiona por el vigor que entraña su naturaleza: cuando alguien tirita de frío, se calienta al beberlo. Si se acerca alguien tímido o bajo de ánimo, unos tragos de vino lo alegran y le permiten comunicarse con fluidez. La experiencia del vino ha acercado a la gente al mundo religioso, facilitando una unión extática con el mismo dios. Dionisos o Baco es el dios del éxtasis y del entusiasmo. El propio término griego *Bákkos* proviene de un verbo que significa «estar en trance», «caer en un delirio sagrado». Baco, el dios del panteón grecorromano, siempre está relacionado con el vino. La dimensión religiosa pagana del vino tiene su origen en su efecto sobre las personas. A esto hay que añadir la idea de fertilidad y de vida después de la muerte que se representaban simbólicamente mediante libaciones de vino en la tierra.

Las comidas del hombre antiguo se limitaban a pan -u otro alimento- y agua. En los días de fiesta había vino. Cuanta mayor abundancia y de mejor calidad era el vino, mayor sería la alegría de la fiesta. Tenemos un claro ejemplo en las bodas de Caná.

También en la Eucaristía, el vino expresa ese carácter festivo. Pero su significado principal es mucho más profundo. Se parece a la sangre por su color y por ser la «sangre» (el jugo) de la uva. Es símbolo de transformación, porque el zumo de la uva prensada puede convertirse en algo más potente, que modifica a quien lo toma. En nuestro contexto, tomar el vino significa beber la Sangre de Cristo, unirse a él y poseer su fuerza, que es la vida eterna. Las palabras del sermón de Cafarnaún, leídas a la luz de la institución de la Eucaristía en la Cena y del simbolismo del vino, cobran nueva luz: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre vive en mí y yo en él» (Jn 6,54-56).

En la Escritura aparecen muchos otros simbolismos relacionados con el vino, que suele asociarse al pan como comida. Beber vino implica intimidad en las relaciones. Jesús escandaliza a los fariseos por comer y beber con publicanos y pecadores (Mt 11,19; Lc 5,30; 7,33; Mc 2,16) hasta el punto de que lo acusan de tener un demonio: «Porque ha venido Juan, el Bautista, que ni comía ni bebía, y dijisteis: Tiene un demonio. Ha venido el hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Este es un comilón y un borracho» (Lc 7,33-34).

Beber el cáliz, haciendo elipsis del vino, significa aceptar la pasión y la muerte. Jesús se dirige a Juan y Santiago, que piden sentarse a la derecha en el Reino, con estas palabras: «¡No sabéis lo que pedís! ¿Podéis beber el cáliz que yo beberé o ser bautizados con el bautismo con que yo seré bautizado?» (Mc 10,38). Este pasaje se acerca mucho al sentido del vino eucarístico que forma parte de la acción litúrgica en un contexto sacrificial, que queda expresado en el discurso sobre el cáliz.

Todavía en su sentido positivo, el vino simboliza una dimensión escatológica. En la Cena, al entregar el cáliz de vino a los discípulos para que beban, antes de la institución, dijo: «Tomad y repartidlo entre vosotros, pues os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,17s). Sólo en un segundo momento repite la entrega del cáliz con las palabras de la institución. En Marcos, esta perspectiva escatológica se sitúa después de la institución y no antes, como en Lucas. Según Lucas, al final repite Jesús: «Yo os voy a dar el reino como mi Padre me lo dio a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22,29s).

El vino también tiene una connotación negativa. Proviene de una experiencia evidente: cuando las personas se emborrachan, adoptan posturas violentas bajo los efectos del alcohol. Tal vez pensando en los banquetes paganos, Pablo recomienda abstenerse de la bebida: «Es mejor no comer carne ni beber vino o cualquier otra cosa que pueda escandalizar a tu hermano» (Rom 14,21). En otro pasaje aconseja a Timoteo, que está enfermo, que beba vino con moderación (cf 1Tim 5,23).

El libro del Apocalipsis alude metafóricamente al vino desde la perspectiva de la prostitución de los malos y de la ira de Dios. El ángel anuncia la caída de Babilonia «la grande, la que ha abrevado a todos los pueblos con el vino de su ardiente lujuria» (Ap 14,8; cf 17,2). También alude al vino de la ira de Dios que ha sido derramado, sin mezcla, en la copa de su ira (Ap 14,10; cf 19,15).

Volviendo al tema de la Eucaristía, el vino nos remite a la imagen del lagar, donde se exprime la uva, bien pisándola o bajo el peso de la prensa, haciendo que corra el zumo rojo del que se hará el vino. Es un doloroso símbolo de la pasión, del sufrimiento y de la opresión de Jesús. Hay pinturas medievales que lo representan de pie o arrodillado en la prensa de un lagar. La cruz toma la forma de prensa.

El milagro de Caná nos presenta el vino en otra perspectiva. La cantidad de vino y el hecho, contrario a la costumbre, de dejar para el final el vino bueno, muestran la intención de Juan. Es la vida nueva, en abundancia, lo que vino a traer Jesús.

En definitiva, todos los significados son secundarios en relación con el signo principal de la sangre de Cristo con su fuerza de redención, de expiación. La misma sangre, por su parte, también está cargada de simbolismo. Para los antiguos, era la sede donde residía la fuerza vital, el alma. Tenía el poder de fertilizar. En las tradiciones primitivas sobre el matrimonio en Oriente Medio, la novia pisaba la sangre derramada de una oveja. La sangre del toro poseía un poder mágico en los ritos romanos de Mitra y de Cibeles. La mezcla de sangre representa la unión: hoy en día se sigue empleando esta expresión para hablar de matrimonios entre familias diferentes. El Apocalipsis emplea una metáfora que nos choca, cuando uno de los ancianos, a propósito de los que llevaban túnicas blancas y que venían de la gran tribulación, dice que habían lavado sus vestiduras y las habían blanqueado en la sangre del Cordero (Ap 7,13s). La sangre roja vuelve blancas las túnicas de los mártires.

Las oraciones que acompañan la presentación del pan y el vino reproducen su dimensión inmanente y trascendente. Pan y vino son fruto de la tierra, de la vid y del trabajo del hombre. Tenemos aquí la naturaleza y la actividad humana, la unión entre la creación y la historia que se unen en la expresión de estas dos sustancias. En segundo plano está la bondad de Dios, que nos concede esos dones y a quien los presentamos con la certeza de que se convertirán, para nosotros, en pan de vida y vino de salvación por la fuerza de la acción litúrgica.

Con la reforma litúrgica del concilio Vaticano II se produce un desplazamiento en el sentido de este rito. Anteriormente predominaba el matiz sacrificial en la idea de ofertorio. Se ofrecía el sacrificio inmaculado por la muchedumbre de pecados, ofensas y descuidos del propio celebrante, de los presentes y de todos los fieles vivos y difuntos con vistas a la salvación eterna. La ofrenda del cáliz refuerza la idea de petición de salvación eterna. En vez de la primera persona del singular que se empleaba en la ofrenda del pan, se pasaba al plural, implorando «nuestra salvación y la de todo el mundo»; en origen, esta oración la hacía el diácono y, al incluir también al celebrante, debía ir en plural. La oración actual tiene forma de bendición y alabanza a Dios por los dones presentados, si bien, a continuación, en la oración secreta, el sacerdote pide explícitamente a Dios que acoja el sacrificio. Ya no se habla tanto de ofertorio cuanto de presentación de ofrendas para transmitir la idea de que toda la acción litúrgica, y no sólo este preciso momento, es un ofertorio.

El gesto de presentación pierde un poco de la teatralidad del ofertorio, para revestir la sencillez de quien presenta a Dios los dones recibidos, con la esperanza de que se conviertan en vida y salvación para nosotros.

El vino se presenta en un cáliz, cuyo símbolo principal se desprende de las mismas palabras de Jesús, quien, con él, simboliza su pasión y su trágica muerte, como se ha visto más atrás. En el huerto, Jesús se refiere explícitamente al cáliz de los sufrimientos que le aguardan (cf Mc 14,36). En la versión de Pablo de las palabras de la institución, el cáliz significa la nueva alianza por la sangre de Jesús. Beber de ese cáliz tiene el sentido escatológico de anunciar la muerte del Señor hasta que vuelva y, también, el de discernir entre salvación y condenación, según se participe dignamente de él o no (cf 1Cor 11,25-34).

En torno al cáliz que empleó Jesús en la Última Cena, se creó en la Edad media una de las leyendas más hermosas, la del Santo Grial, que, últimamente, ha puesto de moda una corriente muy extendida de literatura de entretenimiento, cuyo más famoso exponente es la novela El código Da Vinci, de Dan Brown. En esta tradición se han mezclado elementos legendarios de distinto origen, construyendo peripecias espirituales y aventureras: el cáliz viene del cielo y vuelve al cielo. Habría estado presente en las bodas de Caná, en la Última Cena y, con él, José de Arimatea habría recogido la sangre que manó del costado de Cristo en la cruz. Después, la habría llevado al Castillo imaginario de Corveira, donde Galaaz, el caballero perfecto, le desvela el misterio y, después de su muerte, el cáliz es llevado al cielo.

Otro sencillo rito consiste en mezclar una gota de agua con el vino. Este rito ya existía en el siglo II. San Cipriano, en el siglo III, insiste en su sentido simbólico. Del mismo modo que el agua se diluye en el vino, Cristo tomó sobre sí nuestros pecados. El agua, al mezclarse con el vino, simboliza la comunidad en íntima comunión con el Señor, a quien se ha unido en la fe. Se trata de una unión tan estable, que nadie puede disolverla, del mismo modo que ya no podemos separar el agua del vino. «Si alguien ofrece sólo vino, la sangre de Cristo se encuentra sin nosotros; si sólo ofrece agua, es el pueblo el que se encuentra sin Cristo».

Otro simbolismo nace de la escena de la crucifixión del Señor, de cuyo costado manan sangre y agua. Este rito recuerda ese episodio. Pero el simbolismo principal es el de la unión de Cristo con su Iglesia. En la Eucaristía no sólo se ofrece a Cristo, también se ofrece a la Iglesia. Antes de la reforma litúrgica, el sacerdote bendecía el agua antes de verterla sobre el vino, dando a entender que el pueblo necesitaba expiar sus culpas. Pero el vino no se bendecía, ya que representaba a Cristo.

En Oriente, la simbología tomó otro rumbo: el vino y el agua simbolizaban la divinidad y la humanidad de Jesús. La negativa a mezclar el agua era síntoma de la tendencia teológica que no aceptaba la divinidad de Jesús.

La desproporción de la cantidad de vino frente a la gotita de agua sugiere la pequeñez de la humanidad (agua) frente a la grandeza de la divinidad (vino). La oración que el sacerdote recita en silencio traduce perfectamente el significado de nuestra participación en la divinidad de Cristo (vino), igual que él se dignó asumir nuestra humanidad (agua). El prefacio de Navidad (III) recuerda precisamente esta misma idea: «Hoy resplandece ante el mundo el maravilloso intercambio que nos salva: pues, al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición, no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana, sino que por esta unión admirable, nos hace a nosotros eternos». Este mismo pensamiento aparece también en los Padres de la Iglesia: el Verbo divino se hace humano para que nosotros nos divinicemos. «El Hijo de Dios se convirtió en Hijo del hombre para que el hombre, unido al Verbo divino, recibiese la adopción y se convirtiera en hijo de Dios» (san Ireneo). El Hijo «soporta la pobreza de mi carne, para que yo participe de su divinidad» (san Gregorio Nacianceno). Y san Agustín, con un maravilloso juego de palabras, afirma: «Éramos capaces de ver la carne, pero no el Verbo: el Verbo se hizo carne para que pudiéramos verlo y curar en nosotros lo que nos hace capaces de ver al Verbo». «El salvador (divino) se hizo Hijo del hombre para que pudiéramos ser hijos de Dios». Estas afirmaciones se hacen eco del evangelio de san Juan, que insiste en el envío del Hijo por parte del Padre, para que nos convirtiéramos en hijos del mismo Padre. Este es ese «maravilloso intercambio» del que habla la liturgia: lo divino se intercambia con lo humano, y lo favorece y, del mismo modo, lo humano con lo divino. Toda esta teología se oculta en la pequeñez del símbolo de una gota de agua mezclada con el vino.

En un rito tan simple se enfrentan dos líneas cristológicas. Los que sólo afirmaban la divinidad de Jesús -los monofisitas- se oponían a la mezcla del agua. La tradición que valoraba la humanidad del Hijo -antioquenos, calcedonios- defendía la mezcla del agua con el vino. En tiempos de la Reforma, a Lutero no le pareció conveniente la mezcla de agua con el vino, destinada a recordar nuestra unidad con Cristo, pues, de este modo -opinaba-, la obra de Dios quedaba disminuida por la injerencia humana. Por su parte, el concilio de Trento defiende expresamente esta costumbre y anatematiza a quienes la rechazan.

El agua pertenece a un tipo de grandes símbolos permanentes que recorren las distintas tradiciones culturales y religiosas, debido a su cercanía a la vida. La vida nace del agua; no subiste en su ausencia y se convierte en muerte cuando falta. El agua engendra vida, pero también la elimina, como en el caso del diluvio o, más recientemente, con el terrible maremoto que produjo el tsunami que asoló el Sudeste Asiático. El agua cura y daña, purifica y regenera. Todos estos valores del agua resuenan en el mundo simbólico religioso.

Concluida la doble presentación del pan y el vino, el sacerdote se inclina en humilde súplica. Se trata de un gesto simbólico muy hermoso que contrasta con el anterior de elevación del pan y el vino. Ahora es él el que se abaja. En la elevación se muestran los dones que se convertirán en signos de la presencia real de Jesús. Con su inclinación, el sacerdote muestra su pequeñez de pecador ante la sublimidad de las ofrendas. En la oración que recita el celebrante, resuena una hermosísima súplica del Antiguo Testamento enormemente significativa. El rey Nabucodonosor había mando arrojar a tres jóvenes al fuego: Sidrac, Misac y Abdénago. Entonces ellos caminaron totalmente ilesos entre las llamas. Abdénago, cuyo nombre judío era Azarías, puesto en pie, recitó una larga oración de bendición y alabanza a Dios, en la que dice: «No tenemos ya príncipe, profeta, ni caudillo, ni holocausto, ni sacrificio, ni ofrendas, ni incienso, ni lugar donde ofrecerte las primicias y alcanzar tu misericordia. Pero tenemos un corazón contrito y un alma humillada; acéptalos como holocausto de carneros y toros, de millares de corderos cebados. Tal sea hoy nuestro sacrificio ante ti para agradarte, pues no quedan defraudados quienes ponen en ti su confianza (Dan 3,38-40).

En las celebraciones más solemnes se inciensan las ofrendas, el altar, el sagrario, la cruz, el celebrante, concelebrantes, acólitos y equipo de liturgia y, finalmente, el pueblo. Antes, este rito ponía punto final al ofertorio; hoy en día se hace antes del lavatorio. El incienso se considera algo consagrado a Dios, a quien nos unimos por una especie de comunión y al que pedimos el don del «fuego del amor divino» como respuesta a nuestra ofrenda. En la liturgia antigua, cuando el sacerdote devolvía el incensario al diácono (acólito), rezaba una oración que expresaba el verdadero sentido del incensar a las personas: «Que el Señor encienda en nosotros el fuego de su amor y la llama de la caridad eterna». La belleza de este simbolismo reside en el hecho de que las brasas, al estrechar el incienso, lo hacen subir, como suave perfume, en dirección a Dios con la esperanza de que el amor de Dios descienda sobre nosotros.

La liturgia trata de evitar cualquier connotación sacrificial del incienso, frecuente en el mundo pagano, para no distraer del único y verdadero sacrificio que es el cuerpo y la sangre de Jesús, significados por el pan y el vino. El incienso es un elemento accesorio de este rito que tiene por objeto realzar el pan y el vino, como materia del sacrificio, y a todos los presentes en la celebración. El humo del incienso ha de envolver las ofrendas, el altar y la asamblea litúrgica en una atmósfera de oración, como en una nube. Representa y refuerza la acción litúrgica que se desarrolla en el altar.

Las brasas aluden al fuego del amor de Dios que enciende nuestro corazón y lo purifica de cara a la misión. Nos trae al recuerdo al profeta Isaías, cuyos labios toca uno de los serafines con una brasa encendida, al tiempo que dice: «Mira, esto ha tocado tus labios: tu maldad queda borrada, tu pecado está perdonado» (Is 6,6-9). Las brasas encendidas nos remiten a dos momentos antagónicos de la vida de Pedro: En el momento de la triple negación, se estaba calentando junto a las brasas de la hoguera que ardía en el patio del Sumo Sacerdote (Jn 18,18). Pero después de la resurrección, confesará tres veces su amor a Jesús y recibirá de él la confirmación en su ministerio como pastor (Jn 21,9-17) también en torno a unas brasas, esta vez encendidas por el mismo Resucitado.

**5. El lavatorio**

El simbolismo del lavatorio es inmediato. Antes de comenzar el momento principal de la acción litúrgica, encuentra su lugar natural este gesto de *purificación*. Las manos y los corazones impuros no pueden tocar las realidades sagradas. En el rito actual, el celebrante pide claramente la gracia de la pureza: «Lava del todo mi delito, Señor, limpia mi pecado».

En el Antiguo Testamento son muchas las prescripciones relativas a la purificación con agua, lavando el cuerpo, las vestiduras, las manos o las víctimas para quitarles la impureza. A cualquier contaminación -y existía una interminable serie de realidades que la causaban-, había de seguir un gesto de ablución purificatoria. La aguda y profunda concepción de la santidad de Yavé era tal que se ponía el máximo cuidado para que ninguna impureza manchara a quien quería ofrecer un sacrificio o cumplir un rito religioso. Las purificaciones se llevaban a cabo fundamentalmente con agua, sangre o fuego. Lavar con agua, rociar con sangre o quemar radicalmente eran gestos de purificación.

El movimiento de Juan Bautista, con el que Jesús tuvo algún contacto tangencial, siendo bautizado por él, reflejaba perfectamente la idea de la purificación exterior, de la conversión, expresada en la inmersión en el agua. En tiempos de Jesús existía un grupo de corte espiritualista -los esenios-, las ruinas de cuyo monasterio se descubrieron muy cerca del mar Muerto, que llevaban una vida monacal y contemplativa tremendamente marcada por el ritual de la purificación a través del agua.

En el islam, antes de los momentos diarios de adoración, los fieles se lavan el rostro, las manos y los pies. Los monjes novicios budistas lavan simbólicamente su vida pasada. En una de las religiones tradicionales de Mozambique, los jóvenes, después de pasar dos años de duras pruebas en lugares desiertos, concluyen el rito de iniciación e incorporación a la vida adulta del pueblo atravesando desnudos un río, tras dejar en una orilla sus ropas antiguas para vestir en la otra una túnica nueva. El río lava totalmente su pasado y las pruebas que han sufrido para que, una vez renovados, ingresen en la comunidad del pueblo.

El lavatorio del celebrante cuenta con un rito similar, en el ámbito de la piedad popular, en el caso de los fieles. A la entrada de muchos templos existe una pila de agua bendita; el que entra se persigna tras introducir los dedos en el agua en señal de purificación. Igualmente, en algunas celebraciones, los fieles son asperjados por el celebrante a la entrada o en el rito penitencial o en otro momento.

Hay parroquias en las que los ministros de la eucaristía se lavan las manos antes de distribuir la comunión. Además de ser un gesto de higiene, tiene un significado religioso que deberían incorporar. Al acercarse al momento del reparto del cuerpo del Señor a los fieles, se purifican simbólicamente. En este gesto hay una enorme belleza espiritual que han de cultivar los ministros.

**6. Conclusión del ofertorio**

El sacerdote termina la preparación de las ofrendas y, abriendo los brazos, invita a los fieles a orar para que el sacrificio que se va a ofrecer sea aceptado por Dios. La respuesta de la asamblea especifica el sentido último del sacrificio: la gloria de Dios y el bien de la comunidad presente y el de toda la Iglesia. Esta invitación-respuesta se hace cuando todo está ya preparado para que el sacerdote, al frente de la comunidad, en su nombre y con ella, se presente delante de Dios. El celebrante estaba en pie; la comunidad, para responder, también se levanta en señal de dignidad y responsabilidad humana. Es la postura que adopta Jesús en la sinagoga de Nazaret para proclamar las palabras de Isaías (Lc 4,16). En la cruz, Jesús muere de pie, uniendo de este modo el cielo con la tierra, pero también mostrando la victoria sobre la muerte, especialmente en la lectura que hace Juan de la crucifixión. En diferentes pasajes bíblicos, los ángeles aparecen en pie alrededor del trono de Dios. Esta postura erguida expresa maravillosamente la actitud de vigilancia, de participación en la celebración.

Después de la respuesta de los fieles, el sacerdote recita una oración que, en el pasado, se hacía en silencio y que se conocía como «oración secreta». Forma parte de una arquitectura de gran belleza. Para concluir los ritos iniciales, el sacerdote recitaba la oración colecta. Al terminar la celebración pronuncia la oración de «después de la comunión». Pues del mismo modo, para cerrar esta parte de la preparación de las ofrendas, también recita una oración. De modo que la oración del celebrante sirve de llave que clausura cada una de las partes fundamentales de la acción litúrgica.

**8 La Oración Eucarística**

“Para nosotros, la celebración de la Eucaristía consiste en obtener del Padre

la transformación en un solo cuerpo,

el cuerpo de la Iglesia, escatológico, místico»

(C. Giraudo).

El corazón de la celebración de la Eucaristía va desde el prefacio hasta el momento de la comunión. El término griego «euχariστία» (Eucharistía) nos da el sentido profundo de la acción litúrgica: la acción de gracias. ¿Por qué damos gracias? Por las maravillas de Dios en la historia de la salvación, que culmina en el Misterio Pascual y del que participamos por medio de la acción litúrgica. Todo este conjunto forma una profunda unidad cuya principal finalidad es que la Iglesia se transforme en esa comunidad de Cristo. El cuerpo de Cristo se entrega para la construcción del cuerpo eclesial.

En la reforma litúrgica del Vaticano II, llama la atención el paso de una liturgia muy silenciosa, que se remontaba al siglo VIII, en la que el sacerdote recitaba la mayor parte del ofertorio y de la oración eucarística en voz baja, a una celebración en la que prácticamente todo se hace en voz alta. La oración eucarística era el santuario reservado exclusivamente al sacerdote, para que las palabras sagradas no fueran profanadas, so pena de atraer la ira de Dios.

Este cambio refleja las líneas de la renovación litúrgica, en la que se acentúan la participación y la experiencia de la gente. Para ello se busca la simplificación de ritos para que la asamblea pueda acceder a su significado. El hecho de rezar en voz alta hace posible que los fieles sigan y entiendan lo que se reza. El principio de los Padres de la Iglesia de que «la eucaristía hace a la Iglesia y la Iglesia hace la Eucaristía» se ha concretado en una relación más clara entre la celebración y la Iglesia. La principal manifestación de la Iglesia tiene lugar en la celebración de la liturgia alrededor del altar y presidida por el obispo. Los ritos y los textos siguen el criterio de la transparencia en su inteligibilidad.

Con esta reforma se produjo un crecimiento notable en la participación de los fieles, con liturgias más vivas y bellas. Por desgracia, el criterio de la inteligibilidad del rito tuvo que pagar un cierto precio en forma de abundancia de palabras. En lugar de pequeñas invitaciones seguidas de silencio, se ha llenado la práctica totalidad del espacio de la liturgia con cantos o palabras. Ha quedado muy poco espacio para la silenciosa interiorización del misterio.

Corresponde a todos -presidente de la celebración, concelebrantes, acólitos, equipo de liturgia, monitores, coro- el esfuerzo de buscar el justo equilibrio entre la palabra hablada, cantada, comentada y los momentos de silencio para reposar en el misterio. Hay lugares en los que existe la figura del laico que actúa de maestro de ceremonia. Él tendría que velar para que exista ese equilibrio de toda celebración. Por lo general, hay un grupo que prepara los textos, pero la verdad de la ceremonia no se prevé con la mera lectura de los subsidios, sino que se manifiesta en su desarrollo. Y un maestro/a de ceremonias atento/a es capaz de introducir pequeñas modificaciones en el curso de la celebración, tal vez no previstas, pero que pueden corregir las distorsiones y restablecer el equilibrio entre la exterioridad y la interioridad en la acción litúrgica.

**1. El Prefacio**

Etimológicamente, el término «prefacio» permite una doble interpretación. Praefatio es lo que se dice antes, en sentido cronológico. El prefacio está situado al inicio de la gran oración eucarística que comienza después del Sanctus o que, según algunas tradiciones, ya comenzaba con él. Praefatio también puede significar «hablar delante de alguien en un sentido espacial», como en «presidencia», «predicación». Aquí volvemos a tener una doble lectura. Ante todo, se proclama delante de Dios el agradecimiento por su maravilloso proyecto de salvación que, en algunas oraciones eucarísticas, se descubre con toda su amplitud desde la creación hasta el momento escatológico final. El celebrante hace esta proclamación a Dios delante de la comunidad.

Antes del comienzo de esta proclamación, encontramos una triple salutación. Una vez más, el sacerdote expresa su deseo de que se haga presente el Señor: «¡El Señor esté con vosotros!». La asamblea responde: «¡Y con tu espíritu!». Al iniciar esta parte, hay fieles que pueden estar distraídos, con la antena interior sintonizando ondas de lo más variado. A ellos se dirige esta invocación del sacerdote: «¡Levantemos el corazón!». El celebrante tiene los brazos abiertos y alzados en postura orante: mantendrá esta postura en lo sucesivo. Ha llegado el momento de dejar las cosas rastreras, de abandonar los pensamientos mundanos y las distracciones para elevar el corazón en dirección a Dios, para que repose en Él. Esto nos recuerda las palabras de Pablo: «Por consiguiente, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col 3,1-2). El «de arriba» se refiere a la morada de Dios, donde Cristo resucitado está sentado a la derecha del Padre. «Gloria a Dios en las alturas» cantaban los ángeles en el nacimiento de Jesús. Ahora, nuestro corazón se dirige a las alturas, aunque esté puesto de manera misericordiosa e inmanente en nuestras bajezas.

El pueblo responde que está atento y que su corazón ya está levantado hacia el Señor. Y podemos añadir que el Señor está en su corazón. Ante esta hermosa experiencia de intercambio de presencia, podemos dar gracias al Señor, nuestro Dios. Y el pueblo vuelve a replicar, confirmando que es su deber y salvación. Corresponde al pueblo legalmente reunido ratificar por aclamación una decisión importante, una elección, una toma de poder. Y aquí está el inicio de la oración litúrgica por excelencia. La auténtica naturaleza de la Iglesia y de su culto es ser asamblea que rinde homenaje a Dios por medio del sacerdote quien, a su vez, no actúa por sí solo, sino como portavoz de la comunidad.

En tiempos de posmodernidad, añadiría que es mucho más que un deber: es, más bien, placer, gozo, alegría, fiesta. El sentimiento de exultación tiene perfectamente cabida en este momento de acción de gracias que se prolonga con la recitación del prefacio. La liturgia ofrece una enorme y maravillosa gama de prefacios dependiendo de la fiesta que se celebre o cada circunstancia particular.

El prefacio condensa los dos sentimientos fundamentales de la celebración eucarística: la conciencia humana de su deber de tributar a Dios un homenaje de adoración y el convencimiento de que, por la vocación en Cristo, no puede sino dar gracias -eu-xapio-ría- (acción de gracias). Recibimos mucho más de lo que nuestra naturaleza humana habría imaginado nunca. De ahí ese sentimiento dominante de «acción de gracias». Y lo hacemos «re-cord-ando», «con-memor-ando» la muerte del Señor, la obra de la redención.

En Occidente ha tenido lugar un interesante desplazamiento dentro de la Oración Eucarística. En el prefacio, que antes formaba una estrecha unidad con todo lo que venía después, predomina la tónica de la «acción de gracias». En las oraciones siguientes, fue incrementándose la súplica, la petición, conforme a una sensibilidad perfectamente natural que sugiere que las súplicas serán tanto más eficaces cuanto más próximas estén de la presencia real de Jesús, atrayendo el poder del sacramento. De modo que las oraciones de acción de gracias fueron acortándose y las peticiones, alargándose. La misa no es un sacrificio que tenga valor en sí mismo, sino que lo tiene en cuanto conmemoración del sacrificio de la cruz. Pertenece al orden del memorial.

Destacamos tres bellos aspectos del prefacio: su orientación a Dios Padre, al que se adorna con diversos títulos, la mediación de Jesucristo y la invocación de los ángeles. Con estos tres elementos fundamentales se entretejen los aspectos propios de cada fiesta. Las alabanzas a Dios acaban fundiéndose en el himno de alabanza de los coros de los ángeles y, en cierto modo, ocupamos el lugar de los ángeles caídos.

El final del prefacio desemboca suavemente en el Sanctus. Se invita a la Iglesia terrestre a participar del canto de la Iglesia celeste. En las celebraciones actuales, el pueblo canta junto con el celebrante, aunque, durante algún tiempo, el Santo se reservaba a la Schola cantorum, como todavía sucede en las celebraciones con coros especializados. Aunque, en este último caso, se gane en belleza melódica, se pierde en significado litúrgico, restringiendo el canto a un grupo en lugar de abrirlo a toda la asamblea. El Sanctus es un grito, una aclamación de alabanza, de alegría, en el que resuena el texto de Isaías: «Vi al Señor sentado en su trono elevado y excelso: la orla de su vestido llenaba el templo. Estaban de pie serafines por encima de él, cada uno con seis alas: con dos, cubrían el rostro; con dos, los pies, y con las otras dos volaban. Y se gritaban el uno al otro: "Santo, santo, santo, Señor todopoderoso; la tierra toda está llena de su gloria"» (Is 6,1-3). Los comentaristas también recuerdan un texto de Daniel: «Yo seguía observando: se instalaron unos tronos, y un anciano se sentó. Sus vestiduras eran blancas como la nieve; como lana pura el cabello de su cabeza; su trono era de llamas, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego manaba y salía delante de él. Miles de millares le servían, millones y millones estaban de pie en su presencia» (Dan 7,9-10).

El texto presenta un rasgo neotestamentario que alude a Jesucristo: «Bendito el que viene en nombre del Señor». La multitud aplica este pasaje del Salmo 118,26 a Jesús en el momento de su entrada en Jerusalén (cf Mt 21,9) y él mismo se lo aplica cuando se lamenta a propósito de Jerusalén (cf Mt 23,39). Este versículo que cantamos en el Santo refleja la dimensión de Cristo glorioso, siempre por venir, siempre presente.

**2. Las dos epíclesis**

En la oración eucarística, son dos las ocasiones en las que el celebrante invoca el Espíritu Santo: la primera vez, sobre las ofrendas; la segunda, sobre la comunidad de los fieles. En la tradición teológica, las grandes transformaciones se atribuyen siempre a la acción del Espíritu. El Padre crea, el Hijo realiza y el Espíritu Santo perfecciona, renueva, completa, transforma. En la creación, aleteaba sobre las aguas (Gén 1,2s). En el momento de la Encarnación viene sobre María, que concibe al Hijo (Lc 1,35; Mt 1,18). Lucas dice en varias ocasiones que Jesús actuó movido por él y lo promete a los discípulos para que lleven a cabo su obra. La acción del Padre, que resucita a Jesús, se realiza por la fuerza del Espíritu Santo (Rom 8,11).

Lo más normal es, pues, que en el momento crucial de la consagración del pan y el vino se invoque al Espíritu Santo. Al comienzo de la oración eucarística más breve, el sacerdote reconoce la santidad de Dios Padre como fuente de toda santidad y, extendiendo los brazos sobre las ofrendas, pide que las santifique enviando sobre ellas el Espíritu Santo. Este gesto de extender los brazos tiene aquí el significado de un exorcismo. El pan y el vino provienen del mundo de la materia. Una concepción tradicional negativa a propósito de las cosas materiales, que estaban bajo la influencia del mal o del maligno, no consideraba que pudieran ser signos de la presencia real de Jesús a no ser que, antes, fueran exorcizadas. Este gesto cobra el significado de preparar y purificar la materia por medio de la acción del Espíritu Santo antes de que se pronuncien sobre ellas las palabras de la consagración.

Siguiendo una cosmología mítica, algunos Padres de la Iglesia entendían la transubstanciación del pan y del vino en la celebración eucarística como un cambio radical de dominio: antes se encontraban bajo el imperio del mal y, ahora, pasan a ser posesión del Espíritu Santo.

No sin razón, la piedad católica, para responder a las posturas heterodoxas sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía, insistió mucho en el momento de la consagración y la elevación, pero esto desvió la atención de la totalidad de la acción litúrgica.

C. Giraudo puntualiza muy bien esta cuestión. La invocación del Espíritu Santo, que compromete el poder divino para que lleve a cabo la transubstanciación, sigue la narración de la institución, con la que forma unidad de cara a la transubstanciación. Esta está ordenada dinámicamente a la asamblea cultual reunida. La consagración constituye el corazón de la plegaria eucarística, que contiene en sí el misterio de la presencia real permanente de todos los demás elementos que la componen. Pero no puede separarse del conjunto de la celebración. La Iglesia reconoce como auténtica la anáfora de «Addai y Mari», que no contiene las palabras de la institución y, no obstante, se trata de una verdadera celebración eucarística, ya que, en su totalidad, tiene forma consagratoria.

Más que poner el acento en la elevación de la hostia y del cáliz con distintos signos y seguida de un canto de adoración, lo importante es entender que el cuerpo y la sangre de Cristo nos son dados para realizar lo que se pide en la segunda epíclesis. Una vez más, se invoca al Espíritu Santo para que todos los que participan del cuerpo y de la sangre de Cristo, sean reunidos por Él en un solo cuerpo, en una sola comunidad. Por la comunión, nos convertimos en el cuerpo eclesial.

El ministro reza las oraciones con los brazos abiertos, postura típica de quien ora en nombre de una comunidad. Por influencia del movimiento carismático, hay lugares en los que los fieles también rezan con los brazos abiertos o dirigidos hacia el altar. Se advierte un creciente deseo de rezar con el cuerpo, en consonancia con la mentalidad actual de la cultura del cuerpo y de su comprensión positiva y en íntima unión con la totalidad de la persona.

La doxología, rezada o cantada por el celebrante, concluye la oración eucarística de manera solemne con una alabanza trinitaria al Padre, por Cristo, en la unidad del Espíritu Santo. Es una antigua regla de la oración pública el terminar con la alabanza divina, que es la misión principal de toda oración. Una vez más, el movimiento carismático ha ayudado mucho a apreciar la oración de alabanza. Por una razón antropológica que tiene que ver con la debilidad y limitación humanas, la oración de petición ocupa todo el espacio en la vida de muchos fieles. La liturgia eucarística corrige esta concentración de peticiones, aunque ella misma también ha cultivado este aspecto. En todo caso, conserva muchos momentos de pura alabanza a Dios desde una actitud de humildad.

Las oraciones más rezadas -el Padrenuestro y el Avemaría- mantienen un equilibrio perfecto entre la alabanza y la petición. La breve oración del Gloria tiene la virtud de suscitar en nosotros exclusivamente la alabanza a la Trinidad. Toda doxología es trinitaria. Conviene llamar la atención sobre esta dimensión que recorre toda la celebración y que se explicita en las dos epíclesis, en los momentos de acogida, en las oraciones -colecta, sobre las ofrendas, después de la comunión-, en la aclamación solemne y en la bendición final. En otros momentos, la liturgia sólo se dirige al Padre con o sin referencia al Hijo.

La forma actual de la doxología omite el verbo. En la versión antigua aparecía el verbo «ser» en presente de indicativo y no en subjuntivo. Es un detalle simbólico, que no deja de tener su belleza. Pues la comunidad de los fieles está reunida, en este lugar y en este instante, en torno al altar sobre el que se encuentra el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo. Por eso, se da gloria en este momento y espacio concretos y reales. El rito de elevar la hostia y el cáliz no tiene el sentido de mostrar a los fieles las ofrendas sagradas, sino de presentarlas a Dios.

El pueblo, siguiendo una larga tradición, responde a la doxología con un «Amén». Es un «Amén» de asentimiento, es la firma del pueblo, su rúbrica a todo lo anterior. Para destacar el «Amén», hay ocasiones en que la asamblea lo canta repetidas veces. La celebración no es del sacerdote, sino de toda la comunidad. Y aunque apenas haya intervenido con alguna aclamación durante la oración eucarística, al final estalla en la alegre aceptación y ratificación de todo lo que se ha venido celebrando: el memorial de la pascua de Jesús. En el caso de que la comunidad se negara a pronunciar este «Amén», no quedaría invalidada la presencia real de Jesús como ofrenda, sino su sentido mayor, que es crear la comunidad de fe.

**9 Comunión y rito de conclusión**

«Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura, mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura,» (san Juan de la Cruz).

Etimológicamente, el término «comunión» suele interpretarse erróneamente como «común + unión». En cuanto al sentido, sería algo de gran belleza. Pero este término esconde otra raíz, no menos significativa. «Comunión» viene de cum + munus, muneris (oficio, misión, encargo). La comunión nos sitúa en una misma misión. Y, por la comunión, en la celebración eucarística se producen las dos realidades. Entramos en íntima unión con el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús y, de este modo, somos introducidos en el corazón del designio salvífico de Dios Padre por la acción del Espíritu Santo. Pero no lo hacemos desde la pura individualidad, sino en cuanto comunidad, en cuanto Iglesia, en «común unión» entre nosotros. Asumimos, a la vez, la misión de vivir en comunidad esta realidad salvadora.

Aunque el sacrificio no implique necesariamente un convite, en la antigüedad pagana existían sacrificios en los que participaba la gente, comiendo y bebiendo. En el rito judío, el cordero pascual, sacrificado en el templo, se comía en una cena ritual con otros alimentos. El sacrificio de Cristo, que se realiza en la cruz, fue instituido como memorial en una cena y se perpetúa en forma de comida en la que se comulga del cuerpo y de la sangre del Señor.

**1. El Padrenuestro**

¿Cómo nos prepara esta oración para la comunión? La catequesis ha insistido acertadamente en la necesidad de una preparación para participar de la comunión, haciéndose eco de la advertencia de san Pablo: «El que come del pan o bebe del cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Por tanto, examine cada uno su propia conciencia, y entonces coma del pan y beba del cáliz. Porque el que come y bebe sin considerar que se trata del cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación”, (1Cor 11,27-29). En el lenguaje tradicional se decía que había que estar «en estado de gracia» para poder comulgar; por tanto, no podía haber ningún pecado grave. Antes parecía fácil distinguir los pecados graves, de modo que la gente se abstenía de comulgar cuando consideraba que no estaba en condiciones de hacerlo.

Pero se ha producido un considerable cambio en la comprensión y en la conciencia de pecado y la comunión se ha convertido en un gesto normal de toda celebración, sin que la gente se pregunte por su estado espiritual. La oración del Padrenuestro nos recuerda un requisito fundamental para poder comulgar: pedir perdón por los pecados y perdonar a quienes nos han ofendido, de manera que no guardemos en nuestro interior ni odio ni rencor contra nadie. Aquí resuena un precepto que tiene que ver con la reconciliación del evangelio de Mateo: «Por tanto, si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda delante del altar y vete antes a reconciliarte con tu hermano; después vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5,23-24). La comunión con el Señor implica una comunión entre nosotros. San Juan viene a recordarnos que «si alguno dice que ama a Dios y odia a su hermano, es un mentiroso. El que no ama a su hermano, al que ve, no puede amar a Dios, al que no ve» (I Jn 4,20).

La petición «danos hoy nuestro pan de cada día» que aparece en el Padrenuestro, aunque en su sentido literal se refiera al pan material, desde tiempo atrás se viene aplicando comúnmente a la Eucaristía, antes incluso de que esta oración se incorporara a la liturgia.

En la tradición patrística se valoraba enormemente esta oración en cuanto tal. En la conciencia de los fieles, pesaba la enorme distancia que les separaba del Dios creador. Dirigirse a Él llamándolo «Padre» parecía una enorme osadía. Y sólo podía uno atreverse a hacerlo siguiendo el ejemplo de Jesús, que nos enseñó a orar de esa manera. Una de las introducciones del Padrenuestro se refiere expresamente a este doble aspecto de atrevimiento y mandato de Jesús a la hora de atribuir a Dios el nombre de «Padre», conservando esa larga tradición patrística. Durante algún tiempo formó parte del arcanum, esto es, de aquella norma que prohibía exponer a los no cristianos los misterios íntimos de la fe cristiana. Incluso a los propios catecúmenos, sólo se les revelaba esta oración en momentos próximos al bautismo. Tal vez hayamos ganado en intimidad en nuestra relación con Dios, pero hemos perdido algo del temor ante el insondable misterio que es. La liturgia conjuga estos dos aspectos, con una introducción solemne, que recoge el temor, y con la valentía de llamar a Dios «Padre».

Después del Padrenuestro viene una oración que es una auténtica paráfrasis de las dos últimas peticiones de la oración dominical: la petición a Dios de que nos libre de todo mal, especialmente de aquel que podría impedirnos participar de la Eucaristía.

**2. La paz**

Llega el momento en el que se invita a los fieles a intercambiar un saludo de paz. Si, para comulgar dignamente, hay que haber perdonado a los que nos ofenden y haber sido perdonado, se añade ahora otra condición fundamental: estar en paz con los hermanos y hermanas. Aquel a quien saludamos representa en ese instante a la persona con la que queremos reconciliarnos. Este gesto viene a completar y reafirmar el perdón que se ha pedido y prometido en el Padrenuestro, como condición para la comunión. Si la comunidad no estuviera interiormente en paz, no estaría cumpliendo con el requisito mínimo imprescindible para participar de la Eucaristía. Esto mismo aparece con toda claridad en san Pablo, cuando reprende a la comunidad de Corinto por sus cismas y divisiones, volviéndose indigna de participar del cuerpo del Señor (1Cor 11,17-34). El signo de la paz expresa la reconciliación en el seno de la comunidad después de cualquier altercado, división, mala voluntad, como condición necesaria para que la comunión sea provechosa. Antes de presentar cualquier ofrenda, Jesús pide la reconciliación con el hermano (Mt 5,23). La unión y la unidad de los fieles es una de las exigencias y, al mismo tiempo, uno de los frutos fundamentales de la Eucaristía.

Tiene valor simbólico que la paz parta desde el altar. El ministro anuncia este momento como mensaje y presente, como tarea y don. La oración previa al saludo de la paz expresa perfectamente el espíritu de este gesto: la humildad ante los propios pecados y la confianza en la fe de la Iglesia, junto con la petición de paz y de unidad. Se trata de un rito en el que se ofrece y se pide la paz. Cada uno participa de esta paz de Cristo y la comunica a su hermano/a, al tiempo que la recibe de él/ella.

**3. La distribución de la comunión**

Concluido el momento de la paz, el sacerdote parte la forma consagrada mientras la asamblea reza el «Cordero de Dios». Antiguamente, este gesto estaba vinculado a la paz. Ahora, al «Cordero de Dios». Además del gesto necesario de partir para repartir, como se dice en los relatos de la institución, no resulta difícil darse cuenta de la relación que hay entre la forma que se rompe y el cordero inmolado. En estos dos simbolismos, articulados entre sí, hay un gesto sacrificial.

El celebrante, tras partir el pan consagrado, deja caer una parte del mismo en el cáliz en señal de la unidad del sacrificio realizado bajo las dos especies. Esta fracción de la forma recuerda al Señor que reparte su presencia entre muchos, del mismo modo que, después de la resurrección, compartió sus apariciones con muchos testigos. Para los judíos y para los primeros cristianos, la fracción del pan tenía un valor simbólico esencial en las comidas: unir a los comensales en comunidad en torno al mismo pan. Los griegos también vieron en esta fracción la división y la ruptura, imagen de la muerte de Cristo en la cruz. Del mismo modo en que se parte el pan, Jesús fue partido en la crucifixión. En la Siria occidental, en el momento de la fracción del pan, se rezaba: «Verdaderamente, el Verbo de Dios sufrió en su carne, fue sacrificado y quebrado en la cruz... y su costado fue atravesado por la lanza... Padre de la Verdad, mira en tu Hijo la víctima que te aplaca... Mira su sangre derramada en el Gólgota». «Tú eres el Cristo-Dios cuyo costado fue traspasado en nuestro beneficio en el monte Gólgota en Jerusalén: Tú eres el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo».

La partícula que se deja caer en el cáliz conserva un recuerdo histórico. El Papa -en las Iglesias de los alrededores de Roma- y los obispos -en otras ciudades- enviaban, por medio de un acólito, un fragmento eucarístico, llamado fermentum, en señal de la unidad cristiana y, de manera especial, como signo de la pertenencia de esas Iglesias a la communio -la comunión con el Papa y los obispos-. Los sacerdotes que lo recibían lo ponían en el cáliz en el momento de la paz. Se trata de una costumbre muy antigua que respondía al sentimiento vivo de los primeros tiempos de que la eucaristía era el «sacramento de la unidad» que mantiene unida a toda la Iglesia. Siempre que sea posible, todos los fieles bajo la jurisdicción de un obispo deberían reunirse en torno al altar de este único pastor y recibir de sus manos el Sacramento.

Antes de la comunión de los fieles, el sacerdote eleva la hostia delante de la comunidad y la presenta como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo. El pueblo, con actitud de humildad, recita la oración del oficial romano: «Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme» (Mt 8,8). Con el mismo sentido, en las Iglesias orientales, existe un rito de gran belleza en el que el sacerdote bendice a la asamblea, eleva la hostia y, al mismo tiempo, hace una invitación y una advertencia: «Las cosas santas, para los santos».

La simbología del cordero tiene enormes resonancias bíblicas. Se remonta a las experiencias fundacionales de Israel, si bien este las heredó de los pueblos de los alrededores. Los nómadas conocían el sacrificio del cordero y empleaban su sangre con un valor profiláctico tanto físico como espiritual. Era un rito de defensa, de preservación contra los maleficios, las enfermedades, los enemigos, los malos espíritus. Se celebraban comidas sacrificiales nocturnas en los campamentos después de la larga jornada de camino. El término «pascua» puede haber tenido que ver con ese rito de renquear, de saltar con una danza ritual religiosa delante del cordero sacrificado. Más tarde, Israel somete a proceso de historización este sacrificio, relacionándolo con el acontecimiento de la liberación de la esclavitud de Egipto. La sangre con la que se marcaron los dinteles y las jambas de las puertas de las casas de los israelitas los protegió del ángel exterminador, que dio muerte a todos los primogénitos de los egipcios, seres humanos y animales (Éx 12,1-14). Sacrificar el cordero en el desierto fue el pretexto de la huida. Después, Israel instituyó el rito de la Pascua como memorial de su liberación.

El Nuevo Testamento asume esta simbología pascual del Antiguo Testamento, identificando a Cristo con el cordero, desde el momento que así lo señala Juan el Bautista (cf Jn 1,29-36), pasando por los Hechos (cf He 8,32), hasta el libro del Apocalipsis, donde el cordero aparece con toda su gloria para iluminar la ciudad celestial (Ap 21,23). La institución de la Eucaristía tuvo lugar en el contexto de la cena pascual o, al menos, con simbología pascual. Juan hace coincidir la hora de la muerte de Jesús en la cruz con la del sacrificio de los corderos en el templo para la celebración de la pascua judía en los hogares.

Después de la comunión del sacerdote viene la comunión de los fieles. Estos se dirigen hacia el altar o hacia el lugar en que se encuentre el ministro de la Eucaristía, no sólo por razones prácticas, sino simbolizando el caminar de la Iglesia, en dirección al Señor. El simbolismo cobra todo su significado pleno cuando se comulga bajo las dos especies. Aunque la Iglesia, a lo largo de su práctica tradicional, no exija este modo de comulgar para garantizar la validez de la participación en la Eucaristía, está mucho más de acuerdo con toda la simbología litúrgica. Hay parroquias en las que, sin prolongar en exceso la celebración y sin ocasionar un pequeño caos, se ha conseguido, en todas las celebraciones, incluso en las de participación multitudinaria, ofrecer la comunión con esta forma simbólicamente más rica y plena.

Los fieles han entendido que resulta incompleto participar de la eucaristía sin comulgar. Lo normal sería que todos los que acudieran a la celebración eucarística tuvieran en su interior el deseo de comulgar y que acompañaran este deseo con la disposición fundamental del arrepentimiento por los pecados y con la voluntad de estar en comunión con toda la comunidad. Por eso, lo normal es que todos comulguen.

En realidad, no tiene mucho sentido ir a misa por pura obligación y permanecer en el templo como si se asistiera a una ceremonia ajena, que no se vive, en la que no se entra. Todavía padecemos el peso de cierta comprensión mágica y ritual de la Eucaristía, cuyos efectos se producirían independientemente de la disposición subjetiva de la persona. Se cumple con un deber de manera kantiana, del mismo modo que se paga una deuda en la farmacia, incluso a regañadientes.

Es tarea de la catequesis trabajar la sintonía entre lo que se celebra y la actitud interna del participante. La comunión eucarística es la expresión final de esta alianza que atraviesa toda la celebración.

La postura y el modo de recibir la comunión también tienen su historia y su simbología. En la actualidad, la mayoría recibe la comunión de pie y en la palma de la mano, que se convierte en auténtica patena cálida y viva o en delicada corola de una flor para recibir el Cuerpo de Cristo. Pero aún queda gente que prefiere recibir la comunión directamente en la boca. Hay quien prefiere arrodillarse. Cada una de estas posturas y modos revela el predominio de una actitud interior diferente. Cuando predomina la mentalidad de la indignidad humana y de la sublimidad del sacramento, el fiel adopta la postura más humilde y sumisa: de rodillas y en la boca. Cuando dominan las imágenes de la cena del Señor, del Zaqueo pecador que acoge con alegría a Jesús en su casa, la postura que mejor traduce esta mentalidad es en pie y con la mano extendida. El fiel tiene potestad para elegir el modo que más le conviene en su trayectoria espiritual y desde su percepción religiosa. En mi opinión, es un abuso que los sacerdotes impongan un modo u otro, como si fueran los dueños de la interioridad de las personas. Nada mejor que el respeto y la libertad.

El ministro muestra la hostia y, antes de darle la comunión, dice al fiel: «El cuerpo de Cristo». No se trata de un momento de adoración, sino de distribución, de compartir el cuerpo del Señor. Esta indicación es una última invitación a la libertad, a la interioridad del fiel. Este muestra su asentimiento con un «Amén» (“¡Así sea!»). Eso mismo es lo que yo quiero: participar del cuerpo del Señor. Se trata de un «amén» personal, libre, consciente y agradecido. Sería muy hermoso que el ministro supiera o pudiera decir el nombre del fiel, recordando aquella delicada escena en la que Jesús y María intercambian los nombres: «Jesús le dijo: "¡María!". Ella se volvió y exclamó en hebreo: "¡Rabbuní!" (es decir, "¡Maestro!")» (Jn 20,16).

**4. Los ritos de conclusión**

Ya hemos llegado al final. El sacerdote dice: «Oremos». Es un momento de silencio en el que recoger lo que hemos vivido en la celebración y, especialmente, la participación en la comunión. Presentemos en el silencio de nuestro corazón esta experiencia de amor. El sacerdote, al recoger todas estas experiencias, las ofrece al Padre junto con la oración de después de la comunión. Suele ser una última petición para que vivamos lo celebrado en la vida cotidiana y para que la fuerza de la liturgia nos conduzca a la plenitud de la vida.

Finalmente, el último saludo: «¡El Señor esté con vosotros!». Ha estado con nosotros desde el principio, durante la celebración, y ahora se quedará con nosotros. Esta permanencia de Dios se expresa trinitariamente en la bendición final y en la despedida. Toda celebración es zambullirse y sumergirse en la luz de Dios. Iluminados como estamos, podemos irradiar claridad a todos los que viven con nosotros. Cada uno se convierte en gotita de luz en la noche que nos aguarda. La celebración se carga de fe, de esperanza y de amor. Fe por la certeza del misterio que experimentamos. Esperanza en que se va a prolongar hoy y por siempre. Amor de Dios y al hermano que resume la Ley entera y los Profetas, dándoles su plenitud (Rom 13,10).

**Epílogo**

«Todo fiel es un "amén" que se convertirá en "aleluya"» (Tomás Spidlik)

Todas las mañanas, el insigne cristiano Alceu Amoroso Lima salía muy temprano de su casa e iba a participar de la eucaristía. Un día, alguien le dijo: «¡Alceu! Hoy lo he visto pasar muy temprano con el rostro lleno de preocupaciones». Él repuso: «Tal vez cuando me dirigía a la iglesia. Pero, ciertamente, no después de salir de ella, reconfortado con la presencia del Señor». Podemos entrar en una celebración eucarística cargados de ansiedad y de problemas. Pero, una vez concluida, con toda seguridad, saldremos transformados. He aquí el maravilloso don del que se nos permite participar cada vez que nos reunimos en torno a la Palabra y en torno al pan y el vino para celebrar el memorial de la vida, pasión y muerte del Señor Jesucristo.

**Índice**

**Introducción**

**1. Buceando en los símbolos**

**2. Ritos iniciales**

**3. Las lecturas y el salmo**

**4. El Evangelio**

**5. La homilía**

**6. El Credo y la Oración de los fieles**

1. El Credo

2. La oración de los fieles

**7. El misterio y las ofrendas**

1. El misterio

2. La presentación de ofrendas

3. El simbolismo del pan

4. El simbolismo del vino

5. El lavatorio

6. Conclusión del ofertorio

**8. La Oración Eucarística**

1. El Prefacio

2. Las dos epíclesis

**9. Comunión y rito de conclusión**

1. El Padrenuestro

2. La paz

3. La distribución de la comunión

4. Los ritos de conclusión

**Epílogo**