

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>La espiritualidad cristiana</i>	3	
<i>Olivier Boulnois</i>	11	¿Espiritualidad o vida cristiana en el espíritu?
<i>Fernando Rivas</i>	19	Los tres momentos de la espiritualidad litúrgica
<i>Pablo Pagano</i>	36	La plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables
<i>Dominique Poirel</i>	51	La lectio divina, vida espiritual
<i>Jorge Saltor</i>	69	Sobre la teoría del pájaro solitario en San Juan de la Cruz
<i>Fernando Ortega</i>	78	Música y espiritualidad
<i>Julia Alessi de Nicolini</i>	89	Testimonio: Una vocación gozosa

La plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables

por Pablo Pagano*

No hay duda de que la participación de los cristianos en la Santa Misa constituye una de las fundamentales experiencias de fe. Con motivo de encuentros o retiros de niños, jóvenes, matrimonios u otros grupos; como culminación de actos cívicos y hasta políticos y sindicales, se pide a menudo una "misas", y los sacerdotes van de aquí para allá celebrando eucaristías, a veces con comunidades y en circunstancias que apenas conocen. Aún aquellos que no participan regularmente de la eucaristía en las fiestas de guardar, acuden a la iglesia en momentos claves de su vida: con motivo de la celebración de un aniversario importante o de alguna boda, por la muerte de un ser querido, para las fiestas patronales del pueblo, para Navidad, Pascua, etc. Después, muchos, muchísimos, se ocupan de "asegurar" su relación con Dios, y por lo tanto su existencia, con otro tipo de gestiones rituales en muy diversos lugares, cosa que frecuentemente poco o nada tiene que ver con lo cristiano. No es mi propósito valorar aquí ese fenómeno religioso, sino simplemente partir de esta constatación para afirmar que, de todos modos, la "Misa" ocupa un lugar central en la vida de los pueblos signados por el cristianismo.

El Concilio Vaticano II enseña con toda firmeza que la Liturgia, en especial la eucaristía como celebración del misterio de la pascua de Cristo, constituye la fuente y la cumbre de toda la vida cristiana y de la evangelización (*Sacrosanctum concilium* 10, *Lumen gentium* 11, *Presbyterorum ordinis* 5). De modo que la diócesis se funda y crece como iglesia local guiada por el obispo en tanto éste preside la "asamblea convocada" (ekklesía) por la Palabra en torno al altar eucarístico (*Christus Dominus* 11), y la misma parroquia se construye como comunidad fundamentalmente gracias a la eucaristía presidida por el sacerdote. Ella es el centro al que se ordenan los otros sacramentos y el punto de partida de las iniciativas del apostolado (*Presbyterorum ordinis* 5). Hoy todas las corrientes pastorales y teológicas prestan mucha atención a este tema, particularmente en el campo de la eclesiología (eclesiología eucarística) y de la espiritualidad.

*Sacerdote, Arquidiócesis de Salta, profesor de Teología, Univ. Católica de Salta.

Con el presente trabajo quisiera hacer un aporte en esta línea de interés, convencido de que muchas veces hay un nivel de la experiencia litúrgica que no se aprovecha suficientemente a la hora de hacer de la celebración el momento culminante del proceso de crecimiento de la comunidad, el lugar privilegiado de la espiritualidad, el punto de arranque de la reflexión teológica y el parámetro de toda obra de solidaridad. Ese nivel al que aludo es el de los *textos litúrgicos*, pero no simplemente en la materialidad de lo que dicen, porque a menudo las expresiones de las oraciones del misal no sintonizan con la sensibilidad y las urgencias existenciales del hombre contemporáneo. Esto provoca con frecuencia el recurso a otros elementos que susciten más atención y entonces aparecen desarrollos que, sin ser necesariamente ilegítimos, interfieren la transparencia y la fuerza evangelizadora de la Liturgia, que debe estar signada por la *sobria ebrietas Spiritus Sancti*.

Cuando tomo por objeto de estudio el texto litúrgico, lo hago en el nivel profundo de su *estructura literaria*, en tanto específica *gestión lingüística* de una *acción comunicativa de la fe* que tiene sus sujetos responsables de lo que están diciendo y haciendo. Voy a enfocar este nivel tal como se da concretamente en la *plegaria eucarística* (en adelante PE), que se conoce también como "anáfora" o "canon" de la misa. Con la ayuda de algunos teólogos, intentaré explicar ciertos aspectos centrales de esto que es el corazón de toda la celebración. Por tratarse de una cuestión de *espiritualidad* y no meramente de algo formal y teórico, fijaré la atención particularmente en un momento que determina a toda la plegaria y que, me parece, no ha recibido aún suficiente atención por parte de los pastores y de los cristianos en general, descontando, por supuesto, la tarea de los especialistas. Me refiero a la *invocación por el Espíritu Santo*, fragmento oracional que, técnicamente hablando, se denomina epiclesis anafórica.

Voy a enfocar los siguientes temas: 1) Los elementos que componen la PE, con atención especial a la epiclesis y su posición en ella. 2) La estructura literaria y la significación teológica fundamental de la PE. 3) Su interna dinámica simbólica y lingüística. 4) Algunas consecuencias para una sustanciosa espiritualidad eucarística.

1. Los elementos de la plegaria eucarística y la posición de la epiclesis en ella

En agosto de 1968 se verificó uno de los pasos más prometedores de la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II. Se trata de la introducción oficial de tres nuevas anáforas en el "Misal de Pablo VI", que se agregaban al venerable "canon romano". Este había sido a lo largo del segundo milenio de cristianismo en occidente la única anáfora autorizada en la liturgia romana. Redactadas sobre la estructura

de aquel antiguo canon, estas nuevas PE presentan una doble mención explícita del Espíritu Santo en el contexto de la súplica dirigida al Padre: la primera, antes de las palabras de la consagración, y la segunda, después de la *anámnesis* propiamente dicha y de la *ofrenda* unida a ella. Se habla de “dos epiclesis”, de “epiclesis doble” o “dividida”.

Para facilitar la comprensión de lo que voy a desarrollar más adelante —los especialistas, que me comprendan—, transcribiré el texto de la PE II. Es el más sencillo, pero también el más conocido y presenta claramente los elementos comunes a toda anáfora. El texto aparecerá interrumpido por la previa presentación y explicación de esos elementos comunes, siguiendo de cerca la “Ordenación General del Misal Romano” (en adelante OGMR):¹

1) **Prefacio**: Acción de gracias por la obra de la salvación o por aspectos particulares de ella, según la diversidad de días, fiestas y tiempos. Precede el *diálogo invitatorio*, que pone en tensión a toda la asamblea para dirigirse al Padre (“Levantemos el corazón - Lo tenemos levantado hacia el Señor”):

“REALMENTE ES JUSTO Y NECESARIO, ES NUESTRO DEBER Y SALVACIÓN, DARTE GRACIAS, PADRE SANTO, SIEMPRE Y EN TODO LUGAR, POR TU HIJO MUY AMADO JESUCRISTO, TU VERBO POR EL QUE HICISTE TODAS LAS COSAS. TÚ NOS LO ENVIASTE COMO SALVADOR Y REDENTOR, HECHO HOMBRE POR OBRA DEL ESPÍRITU SANTO Y NACIDO DE LA VIRGEN MARÍA. Y ÉL, PARA CUMPLIR TU VOLUNTAD Y ADQUIRIRTE UN PUEBLO SANTO, EXTENDIÓ SUS BRAZOS EN LA CRUZ: ASÍ DESTRUYÓ LA MUERTE E HIZO BRILLAR LA RESURRECCIÓN. POR ESO, CON LOS ÁNGELES Y TODOS LOS SANTOS PROCLAMAMOS TU GLORIA DICRIENDO A UNA SOLA VOZ:”

2) **Sanctus**: Aclamación en unión con las jerarquías celestes:

“Santo, santo, santo es el Señor, Dios del universo...”

3) **Post-Sanctus**: Nexo estructural y temático entre el prefacio y la súplica que empieza a continuación:

“REALMENTE TÚ ERES SANTO, SEÑOR, FUENTE DE TODA SANTIDAD.”

4) **Epiclesis por la transformación escatológica de los dones**, “en la que mediante invocaciones especiales, la Iglesia implora el poder divino a fin de que sean consagrados los dones ofrecidos por los hombres, es decir, que se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y

¹ Hago sólo una indicación resumiendo OGMR n. 55, salvo en el caso de la epiclesis, donde cito textualmente OGMR n. 55c. Véase también el Catecismo de la Iglesia Católica (CATIC) n. 1352-1354. Tenga el lector ante sus ojos los textos de las otras PE para ir enriqueciendo la consideración meditativa de estas fuentes.

que, como víctima inmaculada que se va a recibir en la comunión, sea causa de salvación para los que han de participar en ella”²:

“POR ESO, TE PEDIMOS QUE SANTIFIQUES ESTOS DONES CON LA EFUSIÓN³ DE TU ESPÍRITU, DE MANERA QUE SE CONVIERTAN PARA NOSOTROS EN EL CUERPO Y LA SANGRE DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.”

5) *Narración de la institución y consagración*: Realización del sacrificio que Cristo instituyó como comida y bebida, con sus mismas palabras y gestos:

“EL CUAL, CUANDO ERA ENTREGADO A LA PASIÓN, VOLUNTARIAMENTE ACEPTADA, TOMÓ PAN; DIO GRACIAS, LO PARTIÓ Y LO DIO A SUS DISCÍPULOS, DICIENDO: —”*TOMAD Y COMED TODOS DE ÉL, PORQUE ÉSTO ES MI CUERPO, QUE SERÁ ENTREGADO POR VOSOTROS*”. DE LA MISMA MANERA, DESPUÉS DE CENAR, TOMÓ EL CÁLIZ, VOLVIÓ A DAR GRACIAS Y LO DIO A SUS DISCÍPULOS, DICIENDO: —”*TOMAD Y BEBED TODOS DE ÉL, PORQUE ÉSTE ES EL CÁLIZ DE MI SANGRE, SANGRE DE LA ALIANZA NUEVA Y ETERNA, QUE SERÁ DERRAMADA POR VOSOTROS Y POR TODOS LOS HOMBRES PARA EL PERDÓN DE LOS PECADOS. HACED ESTO EN CONMEMORACIÓN MÍA*”. (Sigue la aclamación: “ESTE ES EL MISTERIO DE LA FE”).

6) *Anámnesis propiamente dicha y oblación*: Memorial del misterio pascual, en cumplimiento del mandato de Cristo dado a los apóstoles y ofrecimiento por parte de la Iglesia aquí reunida, de la víctima inmaculada y de sí misma al Padre en el Espíritu Santo:

“POR ESO, SEÑOR, AL CELEBRAR EL MEMORIAL DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO, TE OFRECEMOS, EL PAN DE VIDA Y EL CÁLIZ DE SALVACIÓN, DÁNDOTE GRACIAS, PORQUE NOS HACES DIGNOS DE SERVIRTE EN TU PRESENCIA.”

7) *Epiclesis por la transformación escatológica de los participantes* (ver arriba N° 4):

“Y TE ROGAMOS, HUMILDEMENTE, QUE EL ESPÍRITU SANTO CONGREGUE EN LA UNIDAD A LOS QUE PARTICIPAMOS DEL CUERPO Y SANGRE DE CRISTO.”

8) *Intercesiones por esta asamblea concreta aquí reunida que está*:

² OGMR n. 55 no menciona el *post-sanctus* (véase el *post-sanctus* de la PE IV!) y explica en un solo párrafo las dos dimensiones de la epiclesis que en el texto de la PE se expresan en lugares separados. Evito hacer comentarios respecto a esto y a otras formulaciones, como por ejemplo, la “narración de la institución y consagración”. Lo suplo con los desarrollos que vienen a continuación de esta presentación.

³ Así el texto típico latino: “*Spiritus tui rore sanctifica*”. La traducción castellana autorizada hace perder un poco la fuerza “decidora” y poética del texto. La recupera la PE sobre la reconciliación II.

—en primer lugar, en comunión con la Iglesia universal y diocesana: “RECUERDA, SEÑOR, A TU IGLESIA EXTENDIDA POR TODA LA TIERRA, Y LLÉVALA A SU PERFECCIÓN EN LA CARIDAD CON NUESTRO PAPA (HOY) JUAN PABLO II, NUESTRO OBISPO (el de la diócesis del lugar), Y TODO EL CLERO.

—en segundo lugar, en comunión con los fieles difuntos, por los cuales se intercede: “ACUÉRDATE TAMBIÉN DE NUESTROS HERMANOS, QUE DURMIERON EN LA ESPERANZA DE LA RESURRECCIÓN Y DE TODOS LOS QUE HAN MUERTO EN TU MISERICORDIA: ADMÍTELOS A CONTEMPLAR LA LUZ DE TU ROSTRO.”

—y, por último, impulsada a la comunión escatológica perfecta con María y los santos: “TEN PIEDAD DE TODOS NOSOTROS, PARA QUE MEREZCAMOS COMPARTIR LA VIDA ETERNA, CON LA SANTÍSIMA VIRGEN MARÍA, MADRE DE DIOS, LOS APÓSTOLES Y TODOS LOS SANTOS, QUE TE AGRA-DARON DESDE ESTE MUNDO, Y ASÍ TE ALABEMOS Y GLORIFIQUEMOS, POR TU HIJO JESUCRISTO.”

9) *Doxología final*: glorificación de Dios trino confirmada por la aclamación del pueblo:

“POR ÉL, CON ÉL Y EN ÉL, A TI, DIOS PADRE TODOPODEROSO, EN LA UNIDAD DEL ESPÍRITU SANTO, TODO HONOR Y TODA GLORIA POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS.” (TODOS:) “AMÉN.”

La PE no es, como podría parecer, una simple yuxtaposición de estrofas que aceptarían recitarse aisladamente. Se trata de elementos estructurales que la componen como acción de un lenguaje (*canon actionis*), de una oración, que es de todos y en donde, como dice Teodoro de Mopsuestia, el presidente de la asamblea actúa como la lengua común de la Iglesia.⁴ Adviértase desde ahora algo que más adelante remarcaré con énfasis: la PE está dicha en *primera persona del plural* (“Levantemos el corazón”; “es nuestro deber y salvación”; “santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu, de manera que sean para nosotros”; “te ofrecemos, Padre, el pan de vida”; “te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a los que participamos”; “ten misericordia de todos nosotros”; etc.). Por eso, todos estamos complicados en lo que el sacerdote dice, a lo cual suscribimos finalmente diciendo: “Amén”.

En fin, se trata ahora de mostrar la dinámica literaria interna y las raíces bíblicas del formulario litúrgico para desentrañar su densidad teológica. Lo haré siguiendo al notable teólogo Cesare Giraudo.

2. La estructura literaria y la significación teológica fundamental de la plegaria eucarística

En dos obras de gran envergadura científica, *La struttura letteraria de la preghiera eucaristica* (1981) y *Eucaristia per la chiesa*

⁴ Segunda homilía sobre la misa, 4-5.

(1989)⁵, el jesuita de Nápoles sitúa las nuevas PE en el marco de un estudio genético de la anáfora y descubre el arraigo de la plegaria eucarística en la tradición oracional del antiguo testamento.

a) *La dinámica memoria-súplica*: Lo que resulta central para el propósito del presente artículo, es la percepción de una constante estructura literario-teológica bipartita en determinadas formas oracionales, que se puede expresar así: *memores-memento* (memoria y súplica). Esta estructura bipartita se descubre en la *todá* veterotestamentaria, o sea en la confesión cultual para la renovación de la alianza con Yavé, en los textos de la *beraká* (bendición) judía y también en las *anáforas* cristianas antiguas y modernas.⁶ Un principio, una ley fundamental subyace en esas oraciones, si bien todas muestran una vasta capacidad de improvisación y variación temática.

Esa clave está dada en la articulación en las dos partes del formulario, íntimamente relacionadas entre sí. Está primeramente la "sección *anamnético-celebrativa*", que es una *prótasis*, o sea un párrafo antecedente, en modo indicativo, de carácter laudatorio, profético y de acción de gracias (*eucharistein* - *gratias agere*, "confesión cultual") referida al pasado, en la que se confiesa: a) la infidelidad del pueblo (confesión del pecado) y b) la fidelidad divina y sus grandes obras salvíficas, las *magnalia Dei* (confesión de la acción salvífica del Dios de la Alianza y de sus atributos divinos). Esta "memoria" del pasado (*anamnesis*, que dice "*memores* - haciendo nosotros memoria...") es el fundamento de la "súplica" (*epiclesis*, que dice: "*memento* - acuérdate, Señor...") orientada al futuro, que se desarrolla en la *sección epiclética*, que es una *apódosis*, o párrafo consecuente, por lo general en modo imperativo o subjuntivo, de carácter deprecativo, que refiere la situación presente del fiel o de la comunidad orante y en la que se suplica la protección de Dios y el propósito de la renovación de

⁵ *La struttura letteraria de la preghiera eucaristica*, Roma, 1981; *Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma-Brescia, 1989. Hay un tercer estudio de reciente aparición donde Giraudo analiza el "canon suizo-romano" o PE V con sus cuatro variantes: *Pregchiere eucaristiche per la chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Roma-Brescia, 1993.

⁶ En 1958 J.-P. Audet había llamado la atención sobre las dependencias de la anáfora cristiana con la *beraká* judía, y había ganado adhesiones (J. Guillet, B. Fraigneau-Julien, L. Bouyer) y oposiciones (H. Cazelles, R. J. Ledogar, Th. J. Talley). Pero Giraudo va más allá: se trata de relacionar el verbo '*eucharistein*' no sólo a la raíz *brk* (bendecir), sino más atrás a la raíz *ydh*, con sus connotaciones sacrificiales heredadas de la liturgia del templo. Aplicando el método de la crítica de las formas que había utilizado J. Heinemann para estudiar la estructura de los textos de la liturgia judía, se consagra Giraudo al estudio de las anáforas cristianas ascendiendo retrospectivamente por las formas de la *beraká* judía hasta las de la confesión en el Antiguo Testamento (*todá*), para así "indentificar y poner de relieve una unidad de estructura en la cual se reconocen los formularios individuales." (*La struttura letteraria*, p. 7).

la fidelidad en las relaciones con el “partner divino” para seguir existiendo como su pueblo.⁷

Propongo sólo algunas citas que ejemplifican la renovación de esas relaciones del israelita con Dios en el Antiguo Testamento y que Giraudo estudia detalladamente: Ne 9,6-37; Dn 9,4-19; Ne 1,5-11; Esd 9,6-15.⁸ El lector podrá distinguir en esos textos la sección histórica, anamnética y su articulación con el párrafo deprecativo, epiclético. Pues bien, así ocurre con la PE: la sección anamnética, que se extiende desde el prefacio (en el caso de la transcripta PE II, una apretada síntesis de todo el misterio de Cristo) hasta el *post-sanctus* inclusive, da las razones para la sección epiclética, la cual, articulada mediante la bisagra “por eso”, se abre con la epiclesis por la transformación escatológica de los dones y se extiende en la súplica por la transformación escatológica de la asamblea celebrante, gracias a la comunión con el Cristo eucarístico, pero se expande después como el proceso histórico de toda la Iglesia hasta su “perfección en la caridad” y llega definitivamente a la “vida eterna con la Ssma. Virgen María, los santos”, etc.

En las dos últimas referencias del antiguo testamento, Ne 1 y Esd 9, puede observarse algo interesante: ambos textos poseen una cita bíblica al interior de sí mismos (Ne 1, 8-9; Esd 9,11-12).⁹ La anáfora contiene de igual modo una cita textual, la mismas palabras del Señor: “Tomad y comed; tomad y bebed”. Comprender el significado de este fenómeno es asunto fundamental para profundizar y renovar el *intellectus eucharistiae*.

b) *El lugar teológico escriturístico*: Esta cita textual de la Escritura tiene una función importantísima, pues, como está insertada en una oración dirigida al Padre, otorga a la súplica toda la fuerza de la misma palabra y promesa de Dios; en la anáfora la cita textual adquiere toda la potencia de Dios pues es la palabra de su mismo Hijo. Se trata de un verdadero “injerto” (griego: *émbolon*), por eso, con razón, se habla de “embolismo institucional” pues relaciona el momento presente de la celebración al acontecimiento fundador de la alianza que ahora se renueva culturalmente. En el caso de la anáfora cristiana es irrenunciable, ya que responde al mandato del Señor: “Haced esto en memoria mía” (Lc 22,19; 1 Co 11,23-25). Esta “memoria” (griego: *anámnesis*), en cuanto *actio liturgica*, es un acto complejo conformado

⁷ Es interesante notar que, desde el punto de vista teológico-literario, las dos secciones se articulan, por lo general, mediante una partícula lógica, temporal o modal (el griego dirá: *diá touto, kai nyn*; el latín: *igitur, ergo*), que hace las veces de una bisagra, por la que se hace más visible el paso de una sección a la otra y que revela cómo la segunda parte se apoya en la primera: “Por eso, Señor”, “Y ahora, Señor...”

⁸ Véase Giraudo, *La struttura letteraria*, pp. 92-104 y 110-124.

⁹ Véase Tb 8,5-8, que es una *beraká* o bendición y contiene también una cita textual. Una dinámica similar en la oración de la comunidad apostólica: Hch 4,24-30).

como un bloque literario-teológico que consta de tres elementos: 1) el relato de la institución ("El cual, cuando era entregado..."), 2) el mandato de reiteración ("Haced esto...") y 3) la *anámnesis propiamente dicha* ("Por eso, Señor, al celebrar el memorial de la Muerte y Resurrección..."). Este último elemento, la *anámnesis propiamente dicha*, es la que atrae hacia sí los dos elementos anteriores.

El bloque relato-anámnesis, de naturaleza anamnética, aparece empotrado en la epiclesis como una verdadera cuña y así resulta una "interferencia" del discurso deprecativo que caracteriza a la sección epiclética, que ya se había iniciado en la "primera epiclesis": "Por eso te pedimos que santifiques estos dones...". Pero ¿qué significa esta "interferencia"? Lo que en realidad se manifiesta aquí es el modo de operación de la dinámica embolística en tanto "injerto literario". Al introducirse en la epiclesis, en calidad de "lugar teológico escriturístico" que presentifica *hic et nunc* el acontecimiento fundacional, la pasión, muerte y resurrección de Cristo en la forma de la última cena, el injerto otorga la inmediata fundamentación y la garantía absoluta a la eficacia de la súplica, en este caso, la transformación de los dones orientada al perdón de los pecados en mérito al cuerpo entregado y a la sangre vertida "por vosotros y por todos los hombres", como el Señor lo había prometido proféticamente "la noche en que era entregado", según dice la PE III, y como la comunidad, obediente al mandato, lo re-actualiza.

Las consecuencias de esta intelección son "revolucionarias", pero "para bien de todos". En efecto, el relato de la institución sale de su aislamiento teológico y literario, y *no puede ser tenido ya como autosuficiente en su fuerza transformadora* o "performativa" como se dice ahora, para la transubstanciación de los dones, como lo había entendido estáticamente la teología eucarística del segundo milenio. Las "palabras de la consagración" no escaparon de ser interpretadas casi mágicamente, y por eso, cuando el lenguaje popular alemán, por ejemplo, quiere emplear una expresión como nuestro "abra cadabra", dice "*hocus pocus*", que es una deformación del "*hoc est corpus meum*". Comprender funcionalmente el embolismo institucional *injertado* en la anáfora, significa superar una miopía que planteó un conflicto de competencias entre las *verba Christi* y la epiclesis. Esto es ajeno a la *lex orandi* de la gran Tradición del primer milenio, que echa sus raíces en la experiencia oracional veterotestamentaria. Aquí se ve claro cómo la *lex orandi* debe ser *fuentes y norma de la lex credendi*. Ya otros autores se habían esforzado por superar la estrechez escolástica del "momento de la consagración" y habían visto en el análisis de la teología eucarística patrística que toda la anáfora tiene, junto a su carácter anamnético y ofertorial, un carácter claramente epiclético.¹⁰ También

¹⁰ Así concluye, por ejemplo, J. Betz: "Sería un anacronismo en la historia del dogma si se creyera que los Padres querían testimoniar en los textos citados (en sus comentarios

sale de su aislamiento el presidente de la asamblea; pero esto se considerará en el último punto.

c) *El grupo "epiclesis - intercesiones"*: Siguiendo con el intento de mostrar la relación dinámica de los elementos estructurales de la PE, para desentrañar su riqueza teológica, se puede afirmar ahora con los buenos comentaristas, que existe una conexión y unidad de la epiclesis con las intercesiones. Ellas, formando parte de la sección epiclética, operan como prolongación de la súplica por el Espíritu y su acción transfiguradora. Se puede hablar técnicamente de "*grupo epiclesis-intercesiones*". El proceso de la transformación escatológica para la edificación total del cuerpo eclesial de Cristo se extiende desde la comunidad reunida aquí y ahora hacia la Iglesia universal orgánicamente constituida, con sus pastores y, traspasando los límites del espacio y el tiempo, se verifica como súplica por la comunión salvífica de los difuntos e invocación por la unión consumada en la comunidad de los santos. *Hasta este acabamiento escatológico de la "ekklesia", el proceso está sostenido por el Espíritu invocado.* Él está "complicado" en las intercesiones, que representan el 'nunc' de la plegaria eucarística, el *Sitz im Leben*, la situación vital de la asamblea aquí reunida. Las intercesiones, bajo la acción del Pneuma, señalan el momento en que el formulario *princeps* de la oración de la Iglesia se *encarna*, se *incul-tura*, y se proyecta como una responsable misión histórica, que asume la fisonomía de una obra toda humana y toda divina. La dimensión *horizontal* del camino hacia el Reino, hacia la plena madurez de Cristo, con toda la fuerza profética y la vocación martirial de la Iglesia, se muestra aquí en su dependencia estructural con la dimensión *vertical* expresada en la epiclesis propiamente dicha. Toda la historia de la Iglesia, expresada y resumida aquí en forma oracional deprecativa, tiene carácter epiclético y pneumático: "Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven": (Apoc. 22, 17).

d) *La doxología final*: Término y culmen del desarrollo anafórico, esta glorificación de la Trinidad refuerza la cualidad laudatoria de la celebración y expresa agradecida la gratuidad del designio salvífico realizado en el acontecimiento pascual, al cual volvemos mediante la acción cultual. Al estar situada en la sección epiclética, se muestra como obra del Espíritu que lleva el proceso de la transformación escatológica hasta la plenitud de la alabanza final (*doxología epiclética*). Así se pone de manifiesto que el canon no consiste en una cadena de estrofas inconexas y yuxtapuestas, sino en la modulación de momentos confesantes (sección anamnética) y peticionales (sección epiclética) articulados en una dinámica fundamental bipartita, reforzada por la

mistagógicos) que las palabras de la institución son la consagración litúrgica. Lo que ellos persiguen con la citación, es esto: quieren dar una fundamentación bíblica a la presencia real del cuerpo de Cristo o acentuar el carácter fundacional de la cena.": *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. 1, p. 332, Freiburg in Br. 1961.

savia teologal bíblica de un "*locus theologicus*" único, a modo de "embo-lismo institucional".

3. La dinámica simbólico-lingüística de la plegaria eucarística

¿Cómo es posible que la acción de gracias de la asamblea, que al fin y al cabo está compuesta por hombres, madure como glorificación que llega verdaderamente al Dios uno-trino en su infinita grandeza? ¿Cómo alcanza esa "*performance*"? ¿Dónde radica su fuerza y su eficacia? Una primera respuesta será: la alabanza de la asamblea sí alcanza al Dios trascendente pues está unida a su cabeza, el Cristo sentado a la derecha del Padre (la teología de la carta a los hebreos). También cabrá responder desde lo dicho hace un momento: lo hace en la fuerza del Espíritu Dios invocado (doxología epiclética). Pero se trata de ver cómo la misma PE, en tanto *actio liturgica*, alcanza estas alturas en Cristo y el Espíritu. Veámoslo con elementos del análisis del teólogo francés L.-M. Chauvet.¹¹

a) *Existencia y símbolo sacramental*: Los sacramentos son figuras simbólicas que hacen ver y vivir a la vez, la constitución sacramental originaria del conjunto de la existencia cristiana. Esta existencia está conformada por tres momentos: *conocimiento*, *reconocimiento* y *praxis*. La celebración del sacramento representa el ápice simbólico de máxima eficacia y densidad en el proceso de identificación del cristiano. Es momento de *reconocimiento* y estructuración del ser cristiano. Téngase en cuenta que la comunidad de los discípulos de Jesús recibe precisamente el nombre de *ekklesia*, es decir, de "asamblea cultural convocada" y desde allí ha de definirse a sí misma y su misión. Pero es convocada por la Palabra que invita y suscita la opción de fe. Este es el momento del anuncio y del *conocimiento*.

Sin embargo, ya para el antiguo testamento, el culto significará fundamentalmente el memorial histórico-profético que testifica la intervención del Dios que salva en la Historia y que exige la responsabilidad de Israel en esa Historia de salvación (véase Dt 26,1-11). Los profetas denunciarán toda tergiversación ritualista (ejemplarmente Is 1,10-20). En el nuevo testamento, la conducta de Jesús frente al culto y la comprensión apostólica posterior renuevan el elemento profético con el estatuto escatológico determinado por el cumplimiento del tiempo, por la presencia del Reino de Dios en la Historia. Se produce un "desgarramiento subversivo" del tejido veterotestamentario (Ley y Templo) gracias a la irrupción del Espíritu sobre Cristo (Mc 1,9-11) y al acontecimiento de la Pascua (Mc 15,37s; Hch 2,33-35, Hb 13,12-15). De este modo, el orden litúrgico mira a la existencia real en la misericordia (Mt 9,13), en la ofrenda cotidiana de la propia vida (Rm 12,1),

¹¹ L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1990. Hay traducción al español.

en la ayuda solidaria (Flp 4,18; Hb 13,16), en fin, en el apostolado (Rm 1,9; 15,16) hasta la donación martirial de sí mismo (Flp 2,17). En este sentido, el sacramento, viniendo del orden de la Palabra, apunta al orden ético-existencial, al momento de la *praxis*; hace de puente para pasar de la Escritura a la vida: por un lado, “corporiza”, hace “ver” en la acción simbólica lo que la Escritura proclama y por el otro, exige la “verificación” y la “corporización” definitiva en el ámbito de la existencia.¹²

b) *El intercambio simbólico*: Chauvet llama a este pasaje, de la Escritura a la vida a través de la acción sacramental, “*échange symbolique*”, intercambio simbólico, que no es otra cosa que la verificación específicamente cristiana del movimiento antropológico ínsito al *don* que una persona recibe de otra. Es un movimiento cargado de densidad paradójica. En efecto, el *don*, en su gratuidad esencial y en su calidad reveladora del donante (momento del conocimiento), al *ser recibido es re-conocido* (momento del reconocimiento), e implica paradójicamente una obligación de fidelidad en el agradecimiento, un *contra-don*, dice Chauvet, que trasciende el nivel de una “contraprestación” interesada, para entrar de lleno en el momento de la *praxis*, donde el receptor debe jugarse así como y en la medida en que lo había hecho el donante.

Este intercambio simbólico puede verificarse en aquello que es la “acción de gracias” por antonomasia, la *eucharistia* en sentido estricto, precisamente la PE o anáfora.¹³ Veamos: La dinámica que constituye la trama de la existencia en sus tres momentos fundamentales —conocimiento, reconocimiento y *praxis*— y que se verifica en torno al hecho simbólico-sacramental en los momentos de la Escritura, el sacramento y la vida, se realiza en el texto anafórico como un “programa narrativo”, dice Chauvet, que da a conocer y ofrece el don salvífico de Dios, expresa su aceptación como reconocimiento por parte de la asamblea celebrante que decide comprometerse ofreciéndose como fiel *contra-don*. El contenido concreto del compromiso se expresa en la súplica, para ser vivido y realizado en la *praxis* post-sacramental.

El “programa narrativo” es el itinerario que realiza la asamblea celebrante hasta alcanzar la cumbre de la doxología final como punto de llegada de un proceso que se inició con la invitación de quien preside a “realizar la acción de gracias” (“*gratias agamus*”); cosa justa y necesaria para nuestra salvación, responde el pueblo. Pero esta acción de gracias es imposible sin el don del Señor resucitado y de su Espíritu y sin la ofrenda de la vida.

¹² “El elemento sacramento es así el lugar simbólico de pasaje que siempre hay que realizar desde la Escritura hacia la ética, de la letra al cuerpo”: L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement*, p. 270.

¹³ La “*eucharistía*”, que es la “*todá*” cristiana, es algo más que el agradecimiento del don salvífico, pero lo incluye. A los fines del presente artículo, baste esta aclaración.

Relacionando lo aprendido hasta aquí de Giraudo y de Chauvet, se puede decir que cuando la *ekklesía*, situada en el primer momento, en el del *conocimiento*, ha confesado en la sección anamnética, junto a su pecado, la revelación del don salvífico de Dios (prefacio y *post-sanctus*), entonces suplica, para aceptarlo, ese don salvífico en la máxima densidad posible de presencia, el Cristo muerto y resucitado actual y actuante en la realidad eucarística plena del Espíritu (véase *Sacrosanctum concilium* n. 7). Este momento de *reconocimiento* y aceptación del Cristo eucarístico (“primera epiclesis” y bloque “relato-anámnesis”), dispone a la asamblea y a cada cristiano a ofrecerse como *contra-don*, como ofrenda al Padre junto al Cristo. Esta oblación comienza ya en el momento celebrativo que construye el cuerpo eclesial de Cristo mediante la asimilación alimentaria de su Cuerpo y Sangre (comunión eucarística): “que el Espíritu Santo congregue en la unidad a los que participamos...”. Pero se proyecta en la Historia hasta que el Señor vuelva y se celebren las bodas del Cordero, como un proceso martirial y misionero de plenificación de la Iglesia en el amor (“Llévala a su perfección en la caridad”). Toda la misión de la Iglesia es *contra-don*, o sea correspondencia al don salvífico de la Pascua de Cristo. En la anáfora la Iglesia interpreta y testifica su misión en el registro oracional pneumatológico de la sección epiclética, concretamente a partir de la “segunda epiclesis” unida estructuralmente a las intercesiones, hasta llegar al término de la doxología final.

Este es el punto donde debe descubrirse el pasaje del momento celebrativo al momento de la praxis, si no quiere convertirse en un culto vacío y hasta abominable. Pues, ¿en qué consiste la gloria de Dios? ¡En el hombre viviente!, dirá Ireneo.¹⁴ El *canon actionis* es *ortodoxia* y *ortopraxis* primera, es “norma” (eso significa “canon”) para la vida y la misión de la Iglesia, que es “eucaristizar” el mundo y consagrar la Historia hasta su consumación final en la Parusía del Señor (*Gaudium et Spes* nn. 38 y 39).

4. Hacia una vitalidad y espiritualidad responsables a partir de la plegaria eucarística

Cuando hablo de “vitalidad” en referencia a la espiritualidad eucarística, estoy utilizando una expresión de J. Moltmann, quien precisamente advertía el peligro de un espiritualismo hacia el que puede deslizarse la reflexión pneumatológica.¹⁵ Además, en contexto eucarístico, no hay término más apropiado que éste para definir una espiritualidad que se nutre del *panis vivus vitam praestans homini*, como canta el himno *Adorate devote*. “Pan de vida y cáliz de salvación”, dice

¹⁴ *Adv. Haer.*, IV,20. Véase Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, nn. 34-36.

¹⁵ J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, Munchen 1991.

el texto litúrgico, como hemos visto. La PE es síntesis del *evangelium vitae*, pues es traducción y expresión oracional del nuevo testamento, de la nueva alianza, como lo han demostrado algunos autores al estudiar la gran variedad de textos anafóricos, especialmente los orientales;¹⁶ los nuevos formularios tratan de recuperar esa riqueza, y los comentarios actuales lo muestran. Cuando digo "espiritualidad responsable", llamo nuevamente la atención sobre el peligro de una espiritualidad desencarnada, anticrística y docetista, pues "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1,14; 1 Jn 4,2s; 2 Jn 7); sería una pseudo-espiritualidad que iría también contra el Espíritu por quien el Verbo entró en la carne y en la Historia (Mt 1,18.20; Lc 1,35): "*conceptus de Spiritu Sancto*", confesamos en el Credo. Señalaré solamente tres aspectos de esta vitalidad y espiritualidad responsables a partir de la plegaria eucarística. No me apoyo ahora tanto en el contenido de los variados formularios, cuanto en la profunda dinámica de su articulación literario teológica.

a) *Ecclesia orans et laborans*: El lenguaje religioso, ejemplarmente el que constituye la oración, encierra en su esencia lo que algunos filósofos llaman una "lógica auto-implicante" ("*logic of self-involvement*"),¹⁷ en el sentido de que, a diferencia del lenguaje científico, compromete al orante respecto del destinatario de su oración y en relación al contenido de su discurso. La máxima del monje contemplativo "*ora et labora*" no significa simplemente que en determinados momentos del día debe cumplir con el oficio divino y en otros debe dedicarse a ordenar archivos de documentos antiquísimos, o aplicarse al trabajo de la huerta, por ejemplo. De ninguna manera; la labor consiste en poner "manos a la obra" que el Señor le encomienda en la misma línea de la súplica escuchada. "A Dios rogando y con el mazo dando": exactamente ése es el sentido. En el caso que hemos asumido aquí, la oración anafórica, se trata de realizar en la vida, eclesial y personalmente, todo el contenido de su sección epiclética, particularmente la "segunda epiclesis" que mira al crecimiento de la Iglesia y las intercesiones que son la expresión concreta de la situación vital de la asamblea orante. El contenido estará más o menos felizmente expresado, según la anáfora que se trate, pero el presidente de cada asamblea sabrá "interpretar" el formulario inculturándolo y situándolo en la realidad concreta de su comunidad.

Como puede verse, existe una correlación entre el *indicativo salvífico* de la confesión de las infidelidades del orante pecador y, por encima de ello, de las maravillas salvíficas del Dios fiel (sección anam-

¹⁶ Ejemplarmente J. M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid 1983.

¹⁷ D. D. Evans, *The logic of self-involvement. A philosophical study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as Creator*, London 1963.

nética de la PE), y el *imperativo* que suplica la apertura del futuro en la esperanza de recibir una y otra vez al Espíritu de vida que abrirá nuevos horizontes para el crecimiento del Pueblo de Dios y para la maduración del Reino hasta la Parusía del Señor (sección epiclética). Y es que para el hombre bíblico el *indicativo salvífico* es fundamento del *imperativo moral*, que a su vez, es una cuestión de fidelidad y correspondencia al Dios salvador. En términos de Chauvet, el *don salvífico* exige la correspondencia del *contra-don en el amor*. Esta correspondencia "asegura" la eficacia real de la oración; la ausencia del amor hace fracasar la súplica (St 4,1-3).

b) *Salvar de su aislamiento al sacerdote para reintegrarlo a su pueblo*: Retomando lo expresado en el punto 2. b., se comprende que debería revisarse la afirmación clásica de que el sacerdote, mientras ora al Padre representa a la Iglesia y por eso habla en la forma del "nosotros", y mientras pronuncia las palabras de la institución representa Cristo y por eso habla en primera persona: "esto es mi cuerpo".¹⁸ Es peligroso deslizarse aquí hacia una comprensión estrecha, casi "esquizofrénica" diría yo, de los roles y a la vez del destinatario del discurso. Porque cuando el presidente de la asamblea pronuncia las palabras del Señor, no interrumpe su oración al Padre para dirigirse a la asamblea y menos aún para hablarle a los dones mismos. En absoluto, todo lo dirige al Padre ("dando gracias TE bendijo..." dice el canon romano; en el mismo sentido hablan las PE III y IV). En nombre de todos hace memoria del acontecimiento fundador de la nueva alianza (la Pascua de Cristo) en el marco de una súplica, la epiclesis, apoyándose en la afirmación del Señor: "Todo lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo concederá" (Jn 15,16). Esto no niega que el sacerdote obra "*in persona Christi capitis*", pero no de una manera "fundamentalista", por ejemplo, como si no tuviera necesidad de invocar al Espíritu para consagrar los dones. La formulación agustiniana del *Cristo total* ayuda a comprender la mutua inherencia de la asamblea y su pastor, porque después de la pascua ya no hay otro Cristo, más que el que está como cabeza en la Gloria y como su Cuerpo eclesial en la Historia (Col 1,18; Ef 1,10).

Se evidencia entonces una inescindible unión con la asamblea. El presidente presta su boca para dirigirse a Dios "*in nomine ecclesiae*"; en razón de su ministerio ordenado puede hacerlo con autoridad. Pero con Cristo, padece por todos y con la asamblea sufre como todos. Si no fuera así, estaría abusando lingüísticamente de los hermanos, en representación de quienes dice "nosotros". Mientras tanto toda la asamblea es, con y mediante su presidente, sujeto del canon en tanto suplica manteniendo un activo silencio; silencio que no es receptivo como cuando escucha la palabra de Dios o asimila existencialmente la

¹⁸ Véase S. Tomás, *Sum. theol.* q. 82, a. 7, ad 3; C. Giraudo, *La struttura letteraria*, pp. 361-366.

comunión sacramental. Es un silencio aprobatorio, por eso “explota” en las aclamaciones y suena como un trueno en el Amén.¹⁹

Se entiende que muchas son las consecuencias para una renovación de nuestras celebraciones, en el sentido de una mejor y más activa participación en la celebración y más fructífera en la vida. El pastor es mistagogo por excelencia, y centrándolo todo en la Eucaristía, conduce a sus fieles hacia la madurez de Cristo (*Presbyterorum ordinis* n. 5).

c) *La gratuidad de la alabanza*: La profunda observación de que la alabanza, culmen del movimiento comunicativo con Dios y signo máximo de la libertad de los que han sido rescatados, se recorta sobre el trasfondo de la súplica epiclética, pone de relieve precisamente el carácter carismático (*charis*: gracia), gratuito, de la doxología. A ello insta líricamente el prólogo invitatorio del *Exultet*²⁰; así lo expresa también la liturgia de la horas al provocar el primer movimiento del orante cuando va a inaugurar el día: “Señor, abre mis labios, y mi boca proclamará tu alabanza.” (cf. Sal 51, 17). Es una cuestión “de vida o muerte”, justa y necesaria, salvífica, como “profetiza” el cuarto prefacio común del misal romano.²¹

La Eucaristía, pentecostés permanente del Espíritu que da vida, debe potenciarse de tal manera en su realización celebrativa, que por su vitalidad sea existencialmente, y no sólo en las afirmaciones de la Iglesia, la cumbre luminosa y la fuente liberadora de toda la vida cristiana. En definitiva, la glorificación de Dios será veraz y creíble si se compromete en la salvación de los hombres, empezando por los “últimos”. Por eso termino recordando la actualización que Mons. Romero, mártir de y en la Eucaristía, hizo de la definición de Ireneo ya citada: “*Gloria Dei pauper vivens*”.²²

¹⁹ Esta es la teología, la vitalidad y la espiritualidad de la cosa, aunque sea lastimoso escuchar tan a menudo el “amén” de una asamblea somnolienta. Lo del “amén” como trueno lo testimonia San Jerónimo de las asambleas eucarísticas en Roma: “*ubi, sic ad similitudinem coelestis tonitruum Amen reboat*”. In *epist. ad Gal.* 2,3 (PL 26,355c). Véase C. Giraudo, *Pregliere eucaristiche per la chiesa di oggi*, pp. 151-161.

²⁰ “...invocad conmigo la misericordia de Dios omnipotente, para que aquel, que sin mérito mío, me agregó al número de sus diáconos, infundiendo el resplandor de su luz, me ayude a cantar las alabanzas de este cirio.” Sobre la estructura bipartita y el uso de la técnica embolística en el *Exultet*, véase: C. Giraudo, *Questa È la notte di cui fu scritto: ‘E la notte sarà la mia luce’*, RdT 25 (1984), pp. 113-131.227-243.

²¹ “En efecto, nuestras alabanzas no aumentan tu gloria, pero nos ayudan para nuestra salvación.”

²² Estas reflexiones y otras más pude elaborar en un trabajo de doctorado que, *Deo volente*, pronto sacará a la luz una editorial española.