

## Los ritos litúrgicos de la comida y el sacrificio

*Abad François Cléme<sup>nt</sup>*

### Introducción

El deseo y el sentido de toda religión es asegurar, de la manera más adecuada posible, una relación entre el hombre y la divinidad (*religio - religare*). Esto se expresa no solo en las doctrinas, sino también en los ritos, lo cual es propio de la liturgia: siempre es la expresión de datos teológicos y también está arraigada en un patrimonio que a veces hunde sus raíces en la noche de los tiempos. Otros, durante este coloquio, lo demostrarán de manera más extensa. Nuestro propósito será, pues —de manera necesariamente sucinta y rápida—, mostrar cómo la concepción cristiana de la creación y de la Redención se traduce en los ritos sagrados, los del sacramento y de la comida, cuál es el sentido de lo que así se celebra, teniendo en cuenta la evolución asumida desde la Antigua Alianza. Si la fe es auténtica, se expresa en los ritos; si los ritos son verdaderamente católicos, expresan la fe. «Puesto que la Iglesia exponía en su oración de acción de gracias los puntos principales de su doctrina sobre Dios, sobre la creación y la Redención, la Eucaristía era una especie de predicación. Sin embargo, como el canon servía menos para la instrucción de los fieles que para el culto debido a Dios, la expresión de las doctrinas sagradas se convertía en una profesión de fe pública y común. Se comprende entonces cómo san Ireneo veía en la carta de san Clemente de Roma, inspirada en la liturgia, una exposición de la tradición de la fe.<sup>2</sup> «Aunque algunos la consideran superada, aquí se plantea la cuestión de la *forma* según la expresión alemana *Gestalt*. El cardenal Ratzinger lo explica así: «La forma en que se presenta la misa no es una acumulación de ceremonias, más o menos debida al azar y que solo debe su forma a motivos puramente jurídicos, superpuestos a un núcleo dogmático que, en definitiva, no se ve afectado por ellas, sino bien la expresión íntima de la realidad espiritual que se manifiesta así. Por eso se trataba de reconocer, tras el azar de cada uno de los ritos, la *forma* general portadora y, al mismo tiempo, la clave que da acceso a la esencia de la realidad eucarística. Solo así podía aparecer el plano litúrgico específico frente al plano dogmático y canónico.»<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en el III Coloquio CIEL en Versalles, octubre de 1997.

<sup>2</sup> O. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 41.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *La Célébration de la foi*, p. 34.

«*Todos los sacramentos tienen como fin la Eucaristía*»<sup>4</sup>. La Iglesia se agrupa instintivamente en torno a la presencia real <sup>es</sup>. La propia terminología de la misa nos ilustra de manera esclarecedora: ya en el Nuevo Testamento encontramos con mayor frecuencia expresiones como «cena del Señor» (1 Co 11,20-33), «partimiento del pan» (Lc 24, 30-35; Hch 2, 42, etc.), «Eucaristía» (en san Justino, san Ireneo, Tertuliano), «sacrificio» (en san Agustín y san León).

A través de los conceptos fundamentales de sacramento y comida se precisarán las relaciones que unen y distinguen el dogma y la liturgia y, por otra parte, muestran la continuidad, acompañada de una cierta ruptura, entre la Sinagoga y la Iglesia, y también entre Cristo y la Iglesia.

## 1. Conceptos

### fundamentales: Sacrificio

Entre los actos religiosos, uno de los más constantes es aquel que consiste en ofrecer algo a la divinidad. No es que ella lo necesite, sino porque se trata de un acto de adoración que manifiesta que todo lo creado depende de la divinidad creadora y conservadora del ser. Esta noción de ofrenda y adoración se traduce en una especie de desgarramiento y destrucción: mereceríamos volver a la nada (en la fe cristiana esto es aún más fuerte desde la ruptura del pecado original), pero Dios nos mantiene en su benevolencia cuando la reconocemos; este es el primer movimiento.

Segundo movimiento: se guarda algo de la víctima para comerlo, para comulgar con ello, para hacerse uno con la víctima ofrecida. Cuando san Pablo habla de comunión, la asocia con la noción de comida (1 Co 10,18)<sup>6</sup>. Encontramos aquí la subordinación esencial de la comunión al sacrificio <sup>7</sup>. Se trata, en efecto, de una comida sagrada. Para que el sacrificio sea verdadero, debe haber participación por el amor y la adoración; luego, cuando se puede, por la manducación. Y como la misa es Jesús mismo, Él deposita en nosotros la semilla del amor y de la adoración. Por la comunión, se nos invita a entrar en su sacrificio, no solo para ser salvados por él, sino para arder en su deseo de salvar al mundo. Para ello habrá que dar siempre algo de preci <sup>ux8</sup>.

En el acto de sacrificar hay un acto de culto, que depende de la virtud de la religión; consiste en ofrecer cosas visibles a una Realidad invisible. Pero en el interior debe haber fe y caridad

---

4SAN TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, IIIa, q. 65, a. 3.

5Cf. C. JOURNET: *La Misa*, p. 281 y ss. El autor ofrece allí hermosos ejemplos extraídos de la hagiografía antigua y moderna.

6El apóstol trata de manera similar el problema de los ídolos (1 Co 8).

7«Esto es fundamental. No hay que ceder nada en este punto. No es ante todo una comida, es ante todo un sacrificio. Cuando se trata de Cristo, ¡qué sacrificio en el que participamos mediante la comunión!» (C. JOURNET, *El Santo Sacrificio de la Misa y la presencia real de Jesús en el Santísimo Sacramento del Altar*, Apuntes fotocopiados de dos instrucciones del domingo 23 de mayo de 1971, p. 2).

8Cf. el episodio de Caín y Abel (Gn 4, 1-6) o el del profeta Elías (1 R 17, 11-13).

teológicas. Este movimiento queda patente en la evolución del propio Antiguo Testamento, que acaba sustituyendo los sacrificios sangrientos por los sacrificios espirituales <sup>9</sup>. Se pasa de las carnes sacrificadas a las ofrendas vegetales —que serán el pan y el vino en la Última Cena— y del sacrificio del templo a la comida sagrada sin sacrificio <sup>10</sup>. Del mismo modo, el vocabulario eucarístico en Filón de Alejandría refleja un carácter altamente sacrificial <sup>11</sup>. La *Didaché* resume así la misma idea: «El día del Señor, reuníos para la fracción del pan y la Eucaristía, después de haber confesado vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro». <sup>12</sup>

El sacrificio de Cristo inaugura un reino nuevo, un nuevo tipo de relación de los hombres con Dios: la Cruz de Cristo deja sin efecto los antiguos sacrificios <sup>13</sup>. Injertos como miembros de su cuerpo, los cristianos tienen «plena seguridad» para un libre acceso a Dios <sup>14</sup>. Se pueden destacar los siguientes rasgos específicos en el vocabulario cultural del Nuevo Testamento:

- referencia al misterio pascual: solo en Cristo encuentra su fundamento legítimo (Ef 2, 21; Heb 13, 15; Col 2, 7)
- se trata de un culto espiritual, de una adoración en espíritu y en verdad (cf. Jn 4, 23-24), no de una interioridad hasta el punto de ser desencarnado y, por tanto, de suprimir los ritos, sino de un culto animado por la fe y la caridad, por el *pneuma* divino y en *la aletheia*
- dimensión eclesial: el objetivo de la participación en el sacrificio es formar el Templo santo de Dios habitado por el Espíritu (1 Co 3,16; Ef 2,19 ss.)
- efecto en la vida «profana»: el culto espiritual consiste en esta ofrenda sacrificial de uno mismo (Rom 12, 1) a través de una vida cotidiana de fe y caridad (Fil 4, 18).

Cristo y los apóstoles prolongan las exhortaciones de los profetas contra el formalismo hipócrita. La novedad radical es la pureza absoluta, el valor infinito del sacrificio de Jesús, en el que se fundirá toda la acción de la Iglesia que lo hace presente a lo largo de los siglos. La minuciosidad del ceremonial marca este respeto y esta convicción, aunque siempre existe el riesgo de cumplir los ritos de manera meramente exterior.

## Comida

La unión al sacrificio de Cristo se realiza, pues, en la fe y el amor, manifestados por la ofrenda, aceptación de la gracia con la que Dios toca cada alma de buena voluntad. Pero él quiso

---

<sup>9</sup>Cuando el Pseudo-Filón enumera las fiestas religiosas, no menciona los sacrificios sangrientos que hay que ofrecer, sino solo la ofrenda del pan para la fiesta de los Ázimos y la de las Semanas (*Libro de las Antigüedades bíblicas* 13, 4).

<sup>10</sup>FILÓN, *Cuestión sobre el Éxodo* 2, 69.

<sup>11</sup>Cf. J. LAPORTE, *La doctrina católica en Filón de Alejandría*, París, 1972, p. 78.

<sup>12</sup>I, 14, 1-3.

<sup>13</sup>He 8-10 y sobre todo 10, 11.

<sup>14</sup>He 10, 19 y 12, 22-24

y más aún por lo que el cardenal Journet llama una «gracia de contacto»<sup>15</sup>, es decir, por la manducación de la víctima. Ahora bien, desde la Última Cena, es el Cordero mismo. Se ha puesto, pues, bajo las apariencias del pan y del vino.

«¿Cómo es que Cristo, que se va a sacrificar el Viernes Santo en la cruz sangrante, se va a dar a comer para que podamos participar en su sacrificio mediante la manducación? El Viernes Santo nada es posible. El Jueves Santo, en el momento de la Última Cena, el sacrificio ya ha comenzado. El sacrificio no es solo el instante en que Cristo muere, es el momento que lo precede. El sacrificio está en marcha. Todo el momento anterior no es un instante, es un momento con un primer instante en la Última Cena. En ese momento, se hará presente bajo las apariencias del pan que podrán recibir los apóstoles: esta comunión en la Última Cena, porque Cristo, que se está entregando y va a morir en la cruz, se esconde bajo las apariencias del pan.

»<sup>16</sup>

El rito de la manducación tiene, por tanto, un doble efecto en el plano personal: consuelo de un alimento cuando se está debilitado (*viático*) y signo de una asimilación (*comunión*); y un efecto en el plano de la Iglesia:

«Comulgar con el pan y el vino transformados en Cristo no será multiplicar a Cristo al entrar en contacto con nuestra multiplicidad, sino unificar nuestra multiplicidad al entrar en contacto con su unidad. No será atraer hacia uno mismo a un Cristo particular, sino ser lanzados todos juntos hacia el único Cristo. A imagen del movimiento de transustanciación que, en el orden ontológico, va del pan y el vino a Cristo, la comunión es, en el orden moral, un movimiento que tiene por fin conducir de la multiplicidad de las presencias de Cristo, a través de la única cruz, hasta el único Cristo. Es imposible comulgar así con Cristo sin formar su Cuerpo místico y su Reino»<sup>17</sup>.

Entre los judíos existían numerosas y variadas comidas (con motivo de circuncisiones, bodas, funerales, sabbats y también la cena pascual anual) acompañadas de bendiciones —en hebreo, *hodeah* o *todah*—: la bendición se pronuncia sobre el pan para reconocer el dominio soberano de Dios; el vocabulario griego traducirá estos conceptos por *eulogia* y *eucharistia*, dos conceptos distintos y, sin embargo, relacionados. La comida como elemento ritual de un grupo trasciende ampliamente el marco del judaísmo o del cristianismo naciente: movimientos sectarios o marginales, cofradías y

---

15Explicaba la diferencia que existe entre la presencia espiritual y la presencia corporal de Cristo a través del Evangelio de la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-44): las dos hermanas, Marta y María, se dirigen a él diciéndole: «Si hubieras estado aquí». Pero él estaba allí por su presencia divina y espiritual. Sin embargo, para que Lázaro resucitara, era necesario que estuviera presente corporalmente. (C. JOURNET, *El Santo Sacrificio de la Misa*, pp. 13-14)

16C. JOURNET, *El Santo Sacrificio de la Misa*, p. 4.

17C. JOURNET, *La Misa*, p. 254.

Las comunidades conocen comidas regidas por ritos, tabúes y diezmos. La comida es un lugar de unidad y un factor de cohesión.

La comunidad cristiana se reúne en torno a una misma mesa cada día (Hch 2, 46; 5, 42 y 6, 1), el primer día de la semana (Hch 20, 7) y el día del Señor (Ap 1, 10). Esta reunión se presenta como una comida de beneficencia (*diakonia*) y manifiesta el vínculo entre la Eucaristía y la caridad. La distribución de los bienes del viernes, víspera del sábado, pasó al primer día de la semana, día de la colecta (1 Cor 16, 2: sin duda, uno de los testimonios más antiguos del uso de la colecta en la misa).

La Cena misma se presenta precisamente como una comida de grupo más que como una comida familiar según la costumbre pascual. Los textos, por otra parte, guardan silencio sobre el consumo del cordero y las hierbas amargas, las tres o cuatro copas del ritual judío de la Pascua. Hay que evitar, pues, equiparar demasiado rápidamente la Cena con la comida pascual clásica. En este sentido, es abusivo decir simplemente: la misa es una comida. Si Jesús es el verdadero Cordero de la Pascua y este punto de contacto persiste en la tradición cristiana primitiva (1 Co 5, 7; Jn 15, 36), existe aquí una clara conciencia de una ruptura y de una novedad. También conocemos las críticas dirigidas por san Pablo a los corintios (1 Co 11, 21 ss.), que llevarán bastante rápidamente a la desaparición de las ágapes en favor de la misa misma. Paralelamente, el judaísmo del siglo I de nuestra era veía venir el tiempo *«en que todos los sacrificios serán suprimidos, pero el sacrificio de acción de gracias no será suprimido»* (cf. Jer 33, 11). Con Cristo, se entra en la era escatológica del perdón y de la salvación, que pone fin a los sacrificios sangrientos del templo. Por ello mismo quedan condenadas las antiguas comidas culturales; el sacrificio mismo se realizará de forma incruenta, *«algo que exprese la tragedia de la Cruz, envuelto en la dulzura de la consagración del pan y del vino»*<sup>18</sup> y la comida cristiana es el lugar por excelencia de esta proclamación eficaz de la acción salvífica de Dios, tomando directamente el relevo de la *todá* del Antiguo Testamento. La diferencia con la comida cotidiana viene marcada por el vino: se trata, por tanto, de una comida festiva. *«El sacrificio de alabanza»* o *todá*, en la *«ofrenda de los labios»*, proclama eficazmente la salvación en la persona de Jesús, que se ofrece a sí mismo en la cruz. La comida comunitaria de la diaconía cristiana es el lugar de la proclamación gestual de la salvación que se deriva del sacrificio (cf. Hb 13, 16).

Encontramos todos estos elementos en la celebración de la liturgia romana. *«Hay dos formas de culto místico rendido a Dios: una consiste más bien en la acción, la otra se inclina más hacia la contemplación. Muchos pueblos antiguos honraban a su dios mediante cultos de misterios, buscando acercarse a él reproduciendo e imitando sus actos, realizados antaño en la tierra durante su epifanía. Esta forma se adaptaba naturalmente mejor al temperamento activo,*

---

18C. JOURNET, *Instrucción sobre el aspecto sacrificial de la Eucaristía, Ad instar manus scripti..*

positivo de los occidentales. El oriental se inclinaba más a sumergirse, mediante una contemplación silenciosa, en las profundidades infinitas de la esencia divina. Estas oraciones, de las que poseemos ejemplos en los escritos atribuidos a Hermes, llevaban el nombre de *Eucaristía*. »<sup>19</sup>

## 2. Los ritos de la misa

El relato de la Última Cena es necesariamente el punto de partida de la liturgia de la misa. El Evangelio ya nos menciona algunos elementos de solemnidad; esta necesidad de solemnizar, de ampliar, de adornar se traducirá en palabras y en actos a lo largo de la historia de la liturgia.

«Poco a poco se fue formando así una obra amplia y notable, y con el paso del tiempo el entrelazamiento se hizo tan estrecho que ahora, bajo el tejido bordado por la piedad de la Esposa para la gloria del Esposo, la red, la trama tan simple con la que Cristo se contentó en la primera celebración, casi ya no aparece. Este marco se ha encajado tan bien en la escena que adorna, se ha fijado en ella desde hace tanto tiempo, que por ambos lados los extremos se han confundido; el tiempo ha borrado la línea de unión». <sup>20</sup>

Así pues, podemos descubrir los ritos esenciales en el Nuevo Testamento:

1. llevar el pan y el vino al altar
2. acción de gracias del celebrante
3. toma el pan, lo bendice, repite las palabras de Cristo (institución), lo mismo con el vino
4. fracción y comunión

### Ofrenda

Durante la ordenación de un nuevo sacerdote, el obispo enumera sus funciones principales y dice simplemente: «*Sacerdotem oportet offerre*». Del mismo modo, en la oración que sigue a la consagración, el sacerdote dice: «*Offerimus tibi*». El propio verbo latino *ob-ferre* significa «llevar hacia delante». La introducción al prefacio incluye el deseo *Sursum corda*. El *Gloria* comienza con las palabras *In Excelsis*. El gesto del celebrante al inicio del canon, la gran y la pequeña elevación, el gesto que presenta el Cuerpo de Cristo en el *Domine non sum dignus* antes de distribuirlo a los fieles marcan todos la misma idea expresada también por la palabra griega *anaphora*: «llevar hacia arriba». Porque el ser de Dios, que no se puede ubicar en ningún lugar, se sitúa sin embargo simbólicamente «en lo alto». Por lo tanto, en todo acto de elevación hay ya, en germen, un movimiento de sacrificio.

---

190. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 52.

20G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 46

La acción del ofertorio es la preparación al sacrificio, gesto primordial del alma religiosa. En el rito cartujo, lo esencial del ofertorio se limita al gesto de elevación de la patena sobre el cáliz, sin ninguna palabra. Hay en ello una especie de gratuidad: Dios, ciertamente, ha descendido hacia nosotros en la Encarnación, pero suscita ante todo el don de nosotros mismos. La liturgia romana quiso desde muy temprano que los asistentes contribuyeran a la ofrenda, personal y públicamente. «El Verbo se revistió de la carne del hombre, recibió esta carne antes de ofrecerla para la redención del hombre, a semejanza del obispo que recibe la ofrenda del fiel para ofrecerla luego a Dios.»<sup>21</sup>

A esta gratuidad, Dios responde con el don de la comunión: el paralelismo queda marcado por las dos procesiones y el canto que acompaña a la ofrenda y a la comunión en la Iglesia antigua <sup>nne</sup><sup>22</sup>. En el año 305, el concilio de Elvira prohíbe aceptar la ofrenda de quien no debe comulgar (canon 28). Las *Ordines Romani* describen esta procesión rigurosamente jerarquizada, desde el propio papa, pasando por los grandes dignatarios, hasta los pequeños huérfanos cantores del Letrán que aportan lo que pueden: una pequeña ampolla de a <sup>u</sup><sup>23</sup>. Los clérigos no están obligados a la ofrenda: *Clerici non offerunt nisi in exsequiis mortuorum et in nova celebratione sacerdotis. Nam inhumanum videretur, si ii offerere tenerentur qui ex oblationibus vivunt aliorum*.<sup>24</sup> Se ve aquí que el clero vivía en parte de estas ofrendas, al igual que los monjes. Se distingue *entre donum* (en general en especie, plata u oro) y *sacrificium* (lo que sirve inmediatamente para la consagración). «En el concepto de ofrenda se incluyen todos los productos de la economía rural, todos los objetos de uso eclesiástico o doméstico, y en la medida de lo posible se tiende a relacionarlos de forma tangible con la procesión del ofertorio.»<sup>25</sup> A veces nos imaginamos el pintoresco espectáculo de las procesiones en las que se llevaban utensilios de cocina y ropa de cama para la instalación de un joven sacerdote, corderos, lechones y todo tipo de aves. En muchos lugares donde existe una costumbre de este tipo, para simbolizar la ofrenda hecha a Dios, el donante da una vuelta alrededor del altar. Dada la abundancia de estas ofrendas, se comprende que un sínodo de Braga en el año 572 prohibiera al obispo consagrar una iglesia que un señor hubiera mandado construir para reservarse la mitad de las ofrendas que allí se llevaran. Todo esto se conservaba aún hasta hace poco en la procesión de ofrendas durante las canonizaciones, y una escolta solemne similar rodeaba al rey de Francia cuando se dirigía a la ofrenda el día de su coronación.<sup>26</sup> Las condiciones de admisión a la ofrenda son tan estrictas como las que se aplican a la comunión.

---

21S. AGUSTÍN: *Enarrationes in Psalmum* 129, 7.

22Cf. S. AGUSTÍN, *Retractationes* 2,11 (PL 32, col. 634) y S. AMBROSIO, *In Psalmum* 118, prol. 2 (PL 15, col. 1198).

23Ord. I (PL 78, col. 943 ss.).

24 Ord. VI (PL 202, col. 59).

25J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 2, p. 285.

26J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 2, p. 290.

Solo mucho más tarde se aflojará el vínculo entre ofrenda y sacrificio: se podrá incluso aceptar una ofrenda de un no católico e incluso de un pagano , n.º 27.

El paralelismo es, pues, evidente: el ofertorio es inseparable de su destino sacrificial último y se concibe como un paso previo a la comunión. El sacrificio aparece como una joya central engastada entre estos dos elementos.

«Nos dirigimos al altar para presentar al celebrante el pan y el vino; el celebrante pronuncia sobre ellos la Eucaristía; volvemos al altar para recibir los dones consagrados. El ofertorio no es un acto preliminar o autónomo: el ofertorio, la consagración y la comunión son momentos vinculados en una sola acción continua. El horizonte del ofertorio —añade Dom Capelle— no es menos amplio que el de toda la misa. « »<sup>28</sup>

En los usos de Cluny, recopilados por el monje Udalric en la segunda mitad del siglo <sup>XI</sup>, se describe la distribución de las «eulogias», es decir, la parte del pan ofrecido para la misa que no había sido consagrada: el hebdomadier de turno preside el reparto de las porciones, que se realiza en el refectorio. El monje besa la mano del sacerdote que le presenta esta especie de comunión, que no puede recibir si no está en ayunas y si ha comulgado ese mismo día. Huelga decir que debía considerarse en estado de gracia. La costumbre no solo es testimonio de una cierta desafección hacia la comunión, sino que subraya el carácter sagrado, aunque menor, de la acción de la ofrenda <sup>nde29</sup>.

El canto de ofrenda, que lleva el nombre de *sacrificium* en el rito mozárabe, toma generalmente sus textos del salterio y expresa con bastante rareza la idea de ofrenda —por ejemplo, en la Epifanía, la Fiesta de Corpus Christi, Pentecostés, la Dedicación de la Basílica <sup>e30</sup> o los Difuntos—: no era necesario, ya que el gesto de la procesión en sí mismo era más expresivo que las palabras.

En cuanto a la materia del sacrificio, cabe precisar que la ofrenda de flores de harina de trigo adoptó formas cada vez más específicas, que resaltaban su pureza y su carácter precioso. Designada al principio con la palabra *oblata*, pronto se utilizó la palabra *hostia*, término latino que primitivamente solo se aplicaba a un animal aún vivo que debía ser sacrificado: interesante y nueva insistencia en la idea de sacrificio <sup>31</sup>, subrayada por otra parte en el canon romano (*hostiam puram, sanctam, immaculatam*).

El simbolismo del agua mezclada con el vino es evidente: «Si alguien ofrece solo vino, la sangre de Cristo se encuentra sin nosotros; si es solo agua, es el pueblo el que se encuentra sin Cristo. »<sup>32</sup> Lutero calificó de impropio este uso: veía en él la obra pura de Dios corrompida

---

27 Decisión romana a partir de 1848, citada en J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnias*, t. 2, p. 297, n. 136.

28 A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, pp. 367-369.

29 H. LECLERCQ, art. «Pan», col. 460.

30 Citada por SAN TOMÁS, cf. IIIa, q. 83, a. 4, c. 31 AMALAIRES,

*De Ecclesiasticis Officiis*, PL 105, col. 990 b. 32 SAN CIPRIANO,

*Epístola 63: ad Caecilium*, CSEL, t. 3, p. 711.

por una injerencia huma<sup>ne33</sup>. Las fórmulas trinitarias que acompañan estas acciones son intrínsecas a la noción de sacrificio perfec<sup>t34</sup>.

El incensamiento de las ofrendas subraya la adoración que solo corresponde a Dios, con motivo de lo que acaba de ser presentado. Simboliza también la oración y, por tanto, introduce de manera visual y olfativa a la gran oración que va a seguir:

«El incienso del altar es una oblación simbólica de las oraciones de la Iglesia, un recuerdo del ángel del Apocalipsis que ofrece sobre el altar del cielo las oraciones de los santos en un incensario de oro. El incienso del obispo, del clero y del pueblo es el símbolo de su participación en la ofrenda mencionada, en el sentido de que esta ofrenda es una bendición, una alabanza, que se les distribuye al incensarlos». <sup>35</sup>

### **Acción de gracias**

Siguiendo al judaísmo, la liturgia cristiana retoma el término *sacrificium laudis* (cf. Col 3, 16)<sup>36</sup>. Esta idea se encuentra también en el canon romano, «con la fórmula *oblatio rationabilis*: el sacrificio ofrecido a la divinidad»<sup>37</sup>. La proclamación del misterio del amor de Dios revelado en el sacrificio de Cristo es también un «sacrificio de los labios» que culmina en el resplandor del prefacio de la misa; comienza con *Vere Dignum*, estas dos letras V y D dieron lugar en los manuscritos a páginas enteras de magníficas iluminaciones que se llamaban *Majestas Domi*<sup>ni38</sup>. En general, la página siguiente retomaba, en un contraste llamativo, una miniatura de la letra T (del inicio del canon *Te igitur*) que pone ante los ojos del celebrante a Cristo humillado en la Cruz. «Ambas marcan las dos notas dominantes de la plegaria eucarística; la primera ponía más especialmente de relieve la alabanza o acción de gracias; la segunda, el sacrificio.»<sup>39</sup> Hay que recordar hasta qué punto, en la Edad Media, la miniatura, al igual que el canto o las esculturas de las catedrales, no era un añadido estético más o menos facultativo: forma parte integrante de lo que ilustra. Así pues, el ceremonial, el canto y las diversas ornamentaciones contribuyen todos a la perfección de esta alabanza: todo aquí es también sacrificio, en el sentido de obra de valor ofrecida por amor. Encontramos esta idea en la formulación de ciertas secretas, por ejemplo la de la misa *Os Justi* (común de los confesores no pontífices I): *Laudis tibi Domine, hostias immolamus*.  
San

---

33Cf. LUTERO, *Formula missae et communionis*, n. 16.

34Cf. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 17.

35P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, p. 156. Cf. IIIa, q.83, a.5, ad 2.

36Véase también la *Carta de Plinio a Trajano*: en ella se habla de un «himno cantado a Chrestos como a un Dios».

37 J. RATZINGER, *La Célébration de la foi*, p. 37.

38Cf. G. SIMONS, *El sacrificio perfecto*, p. 177.

39 G. SIMONS, *El sacrificio perfecto*, p. 177.

Tomás ofrece en el artículo 4 de la cuestión 83 una notable síntesis de toda la misa bajo el aspecto de la alabanza. Habría que leerlo íntegramente como complemento de este párrafo.

Occidente conservará de buen grado el término «Eucaristía» para designar la parte central de la misa; Oriente emplea la palabra «anáfora», que pone en primer plano la idea de oblación. En el corazón del canon, el *Gratias agens* del relato de la institución subraya esta idea. Pero esta alabanza recorre toda la misa, a través del canto y de los salmos de los que se extrae, sobre todo e .<sup>40</sup> La invitación a la alabanza se realiza, para el celebrante, levantando las manos (cf. 1 Tim 2, 18), símbolo de la elevación de los corazones. El texto de los prefacios repasa aspectos particulares de la obra de la salvación, en relación con el misterio celebrado. El Misal tridentino es muy sobrio a este respecto: los prefacios de los antiguos sacramentarios podían ser mucho más desarrollados. «De ahí, en el culto, una tendencia a la sencillez y a la solemnidad, que da lugar a toda una serie de combinaciones, desplazamientos y conexiones. Aunque se diferencian entre sí, estas prefacios reducidos convergen todos igualmente en la alabanza angélica y, a través de ella, desembocan en *el Sanctus*».<sup>41</sup>

A continuación, todo se concentra muy rápidamente, salvo los dípticos y otras oraciones intercaladas, en Cristo inmolado, el acto central de la misa. «El canon es un santuario al que ahora solo penetra el sacerdote. A la santidad de este ámbito íntimo, que permanece prohibido al pueblo, corresponde el silencio sagrado que allí reina.»<sup>42</sup>

La imposición de manos muestra que el sacerdote celebrante forma un todo con la hostia sant e .<sup>43</sup> El canon concluye con la gran doxología, expresada en dos partes: «*Per quem haec omnia*» y «*Per ipsum*». La primera incluye todo lo que se ha ofrecido y podría ser la conclusión uniforme de bendiciones más o menos variables que insisten en la bondad de la creaci e .<sup>44</sup> La segunda vuelve al papel fundamental de toda oración, que es inclinar a la criatura ante su Creador, un poco como el *Gloria Patri* al final de los salmos. Toda petición, para ser escuchada, debe introducirse y concluirse con la alabanza. «Las signaciones de la cruz que acompañan a las palabras no son el ejercicio del poder de bendecir, sino que ilustran bien el recuerdo de la bendición divina.»<sup>45</sup> La simbología medieval proporcionará abundantes explicaciones sobre el simbolismo del número de signos de la cruz: la Trinidad, los cuatro puntos cardinales, las cinco llagas de Cristo .<sup>46</sup>

## Institución

---

40Cf. IIIa, q.83, a.4, c.: «Los salmos abarcan, a modo de alabanza, todo el contenido de la Sagrada Escritura».

41G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 154 y ss.

42J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 8 y ss.

43Los comentaristas suelen establecer un paralelismo con el chivo expiatorio del Levítico (16, 20-23). Cf. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 160.

44Cf. la ampliación mozárabe del *Missale mixtum*: *Quia tu haec omnia nobis in dignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, etc.* (PL 85, col. 554 a).

45 J. A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 192 ss. Cf. IIIa, q. 83, a. 5, ad 3.

46Cf. J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 192 y ss.

El centro de la acción eucarística, en casi todas las liturgias, lo constituye el relato de la Última Cena; pero resulta bastante sorprendente que los textos nunca reproduzcan pura y simplemente los de la Escritura. Por lo tanto, podrían ser más antiguos que la redacción del Evangelio. Estos textos evolucionan en tres sentidos: las dos partes relativas al pan y al vino adoptan una forma cada vez más simétrica, lo cual está presente desde el origen <sup>s47</sup>; más tarde, se busca ajustarse más a la expresión bíblica; y, por último, se buscará una formulación más ornamentada para traducir mejor el respeto ante el misterio. El texto romano amplía especialmente la fórmula de consagración del cáliz. Estas «infidelidades» a la Escritura hacen comprender ya a nivel del texto que la misa no es una mímica, sino una celebración, una re-presentación. «El relato se pronuncia sobre el pan y el cáliz y, en virtud del precepto del Señor, se ordena por sí mismo a la repetición prescrita. Es más, el rito esencial de esta repetición es este relato. “ ”»<sup>48</sup> La Palabra creadora alcanza aquí el máximo de su eficacia; se convierte en acción. Por eso el sacerdote reproduce los gestos del Señor en una imitación dramática, que no sigue exactamente el orden lógico del texto: el *Gratias agens*, subrayado por una inclinación, en el fondo ya ha tenido lugar en lo esencial; el *Fregit* no se llevará a cabo hasta antes de la comunión; el *Benedixit* recibe una interpretación cristiana y reciente, una señal de la cruz. Pero tal lenguaje hace sentir claramente que el mismo Cristo entra en acción <sup>ón</sup> <sup>49</sup>. Es evidente que las dos consagraciones separadas, que siguen al doble ofertorio, marcan simbólicamente la muerte: el cuerpo se separa de la sangre. Sin embargo, no es la hostia partida la que se muestra al pueblo, como exigiría el texto, sino una hostia entera, pues es Cristo en gloria quien será dado en la comunión. La santa lanza de los ritos orientales lleva la alegoría aún más lejos.

Solo a partir del año mil aparecen los gestos de veneración que hacen tomar conciencia del acontecimiento y extraen de él consecuencias rituales: elevación, dedos unidos, brazos extendidos en cruz, cirio de consagración, repique de campanas, genuflexión de los asistentes. De la idea del sacrificio de Cristo como tal, se pasa lentamente a la insistencia en la presencia real. El propio sacerdote participa en estas muestras de honor mediante genuflexiones, a veces besos al altar y a la hostia. Los ministros sagrados se arrodillan temprano y levantan el borde de la casulla, centrando la atención en Cristo que se ofrece a su Padre. «Si por la elevación y la ostensión de las Santas Especies, la gran corriente de oración y ofrenda que ascendía directamente hacia Dios solo se ha visto interrumpida, esta interrupción al menos ha adquirido un sentido muy pleno gracias a sus himnos —*O Salutaris, Ave Verum, O Sacrum Convivium*— que dan al culto de las Santas Especies la expresión

---

47En Hipólito y Serapión, así como en las anaforas de San Marcos y San Basilio. Véase J. A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 112.

48J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 118. Las palabras añadidas al relato bíblico son «para preparar al pueblo que participa en él», IIIa, q.83, a.4, ad 1.

49 Cf. S. AMBROSIO, *De Mysteriis* 9,52 (SC 25 (1950) p. 125.

y la riqueza apropiadas». <sup>50</sup> Encontramos aquí, pues, instintivamente el *Sacrificium laudis* del que se ha hablado anteriormente.

La elevación solemne se dirige especialmente a los asistentes: es un acto de fe en el misterio. Se podría ver en ello otro significado: «¿Por qué no elevarla (a la santa Víctima) con la intención de dejar que Ella misma se ofrezca, colocada allí ante su Padre como supremo homenaje de adoración para saldar nuestra deuda? »<sup>51</sup> El gesto es claramente sacrificial, como subraya en general el comentario alegórico de santo Tomás, q.83, a.5, ad 3.

## **Fracción y comunión**

Existen sacrificios sin participación necesaria de los asistentes, salvo por la intención. Pero, en general, el resultado normal es la participación mediante la manducación: los dones son para los comulgantes. Cuando Cristo, en la Última Cena, parte el pan (*fregit*), retoma el gesto del cabeza de familia mencionado, por cierto, en el Evangelio de la multiplicación de los panes. Del mismo modo, el rito de la *mixtio* tiene orígenes muy humildes y domésticos: el pan sin levadura de los judíos era duro, por lo que se mojaba (*cf.* el bocado dado a Judas, Jn 13, 26). Las hostias llevadas al ofertorio solían ser de gran tamaño —esto variaba según las épocas y los ritos— y se les atribuía un simbolismo apropiado a través del cual se manifiesta la *communio sanctorum* realizada por la *sacra communio* sacramental —*cf.* 1 Co 10, 16-17 y *Didachè* 9,<sup>52</sup>. San Agustín, por ejemplo, entrelaza con frecuencia los temas del «cuerpo eucarístico» y del «cuerpo eclesial»: «Si, pues, vosotros sois el Cuerpo de Cristo y sus miembros, es vuestro propio símbolo el que yace sobre la mesa del Señor; es vuestro propio símbolo el que recibís. Sed lo que veis y recibid lo que sois. »<sup>53</sup>. Por el sacrificio de Cristo, los hombres reunidos en la Iglesia pueden convertirse ellos mismos en sacrificios eucarísticos: «Cristo es él mismo quien ofrece y él mismo el don ofrecido. Él quiso que el sacramento de esta realidad fuera el sacrificio diario de la Iglesia que, siendo el cuerpo de este Jefe, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él. » <sup>54</sup> En el Evangelio, el relato de la Última Cena pone de relieve su carácter de comida: la comunión era allí indispensable. Pero «en la Iglesia naciente, la ofrenda del sacrificio no es, evidentemente, un mero preámbulo de la comida sagrada; sino que es un primer paso, seguido inmediatamente por el segundo, la propia comida; o más bien, los dos actos forman tal unidad que participar en uno sin participar en el otro parece, en un primer momento, impensable». <sup>55</sup> Se produce, pues, una especie de «desplazamiento teológico» de la comida al sacrificio.

50J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 134.

51 G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 92.

52*Didachè* 9,4: este texto ve en el pan mismo un símbolo de unidad por los granos de trigo de los que está compuesto.

53 *Sermón* 272 (PL 38).

54*De Civitate Dei* 10,20.

55J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 198.

El *Padrenuestro* es la oración de comunión por excelencia, cuya primera parte es como un resumen de la plegaria eucarística: «*Sanctificetur*» retoma la triple aclamación del «*Sanctus*»; «*Adveniat Regnum tuum*» resume en líneas generales el «*Quam oblationem*» y el «*Supplices*»; «*Fiat voluntas tua*» expresa la obediencia y la entrega de sí mismo de las que procede todo verdadero sacrificio. Las catequesis mistagógicas de Oriente y Occidente explican con insistencia el *Panem nostrum* en su sentido sacramental<sup>56</sup>. Otra petición destacada por los Padres es la que implora el perdón de los pecados: para san Agustín, es como lavarse el rostro antes de acercarse al alt<sup>57</sup>. Esta petición recibe para él un poder casi absolutor. Se se golpeaba el pecho al pronunciar *Dimitte nobis*.

El *Pater* figura en casi todas las liturgias como principal oración preparatoria para la comunión, incluso fuera de la misa, por ejemplo en la misa de los presantificados, que no es otra cosa que una comunión solemnizada, y para la comunión a los enfermos. Solo se recitaba con una especie de temor sagrado atestiguado por el *Audemus* de la introducción; solo se transmitía a los catecúmenos al final de su preparación para el bautismo.

El rito de la fracción está siempre vinculado al de la imbuición. En la fracción de la hostia se vio, aunque es cierto que bastante tarde, el símbolo de la muerte de Cristo: aquí encontramos la traducción ceremonial de las palabras de la institución. Sin embargo, cuando el sacerdote vuelva a tomar la Santa Hostia antes de comulgar, unirá las dos mitades para reconstituirla, señalando así que comulga con Cristo glorioso, como ya hemos señalado. Encontramos tres razones para la fracción y la distribución de las porciones: proporcionar la comunión a los fieles, reservar una parte para asegurar la Presencia real en el altar y manifestar la unidad del sacrificio eucarístico en el tiempo y en el espacio (uso del *fermentum* que atestigua la unidad del Cuerpo de Cristo de una misa a otra y de las misas entre sí cuando el papa envía una parte de la hostia consagrada a otros lugares de culto de la ciudad de Roma). En Amalario, estos tres fragmentos tienen una interpretación simbólica:

«El fragmento mezclado con la Preciosa Sangre representa el cuerpo resucitado del Señor; la parte del celebrante, su Cuerpo vivo en este mundo, la Iglesia terrenal; la de los enfermos, su Cuerpo yacente en los sepulcros. Esta teoría del *Corpus Christi* triforme reaparece sin cesar en los siglos siguientes. Además, se modifica: se relacionan los tres fragmentos con los tres estados de la Iglesia militante, triunfante y sufriente.»<sup>58</sup>

Pero lo esencial de lo que queda de los complejos ritos de *las antiguas Ordines Romani* se resume en la fórmula de acompañamiento: *Commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, que pueden

---

<sup>56</sup>Cf. SAN AMBROSIO, *De Sacramentis* V, 4,24; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógicas* V, 11-18.

<sup>57</sup>*Sermón* 17,5 (PL 38, col. 127).

<sup>58</sup>Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 295 ss.; la misma idea en santo Tomás, III a, q.83, a.5, ad7.

se traduce: la mezcla del cuerpo y la sangre es la «santificación» que así se procura. La comixión se caracteriza aquí sin ambigüedad como el rito que unifica, santifica y consume: se trata de mostrar en las dos especies la única presencia sacramental de Cristo. El resultado del sacrificio es, pues, la santificación y la unidad del Cuerpo eclesial: articulación teológica esencial.

La fracción va acompañada del canto que en los libros antiguos se denomina *Confractorium*: es *el Agnus Dei*, cuya introducción en Roma se atribuye generalmente al papa Sergio <sup>1</sup>, de origen sirio. Su simbolismo es de una riqueza extraordinaria que nos viene de la Sagrada Escritura (Éx 12, 1 Cor 5, etc.): imágenes del sacrificio, de la pasión, del banquete, de la resurrección, vínculo con la figura del buen pastor. Es bajo esta figura que el precursor designa al Mesías (Jn 1,29 ss.). El Apocalipsis nos muestra al Cordero vencedor y sus bodas (Ap 5-6).

Desde hace mucho tiempo, en Oriente se designaban las especies eucarísticas con el nombre *de Cordero*, la víctima más habitual en los sacrificios de la Antigüedad. En los Padres latinos, el término más general de *hostia* se corresponde con ello. La liturgia del Jueves Santo conserva aún la forma primitiva de esta triple invocación, que termina de igual modo con *Miserere nobis*. Fue la proximidad del rito de la paz lo que hizo que la tercera se transformara en *Dona nobis pacem*. Se llegó incluso a considerarla en su totalidad como una oración por la paz, tanto exterior como interior en las almas. Desde el siglo <sup>XI</sup> se conoce el final de la misa de difuntos, *Dona eis requiem*. En el rito cartujo, se aplaza el segundo y tercer *Agnus Dei* hasta después de la comunión: adquiere entonces el carácter de un canto de comunión. Al igual que el *Kyrie*, conoció en la Edad Media desarrollos muy floridos , p. 59.

El beso de la paz, en la misa romana y en África, se sitúa justo antes de la comunión, mientras que en Milán y en la mentalidad cristiana antigua, su lugar era más bien al final de la misa de los catecúmenos como sello final puesto a la oración (cf. Mt 5,23 ss.). Muchos ritos mantienen durante mucho tiempo el vínculo entre el beso de la paz y la comunión, incluso en la misa privada <sup>e60</sup>. A veces se convierte en un sustituto, como las eulogías <sup>s61</sup>, y entonces se considera una especie de don. La fuente es el santo sacrificio mismo, con el beso del altar, del borde del cáliz, del corporal, del misal o de la patena. Manifiesta la caridad en la Iglesia, en relación con la petición del *Padrenuestro* que habla del perdón de las ofensas, y se transmite de manera rigurosamente jerárquica.

Las tres apologías recitadas por el sacerdote antes de la comunión marcan la actitud dominante de la Edad Media respecto al sacramento: menos preocupada por preparar el alma con esmero que por obtener de Dios un efecto pleno del *opus operatum*. Toda una teología está contenida, por ejemplo, en la oración *Domine Jesu Christe*, que reúne los grandes pensamientos de la anamnesis cristiana: el

---

<sup>59</sup>Cf. J.A. JUNGMAN: *Missarum sollemnia*, t. 3, p. 269, n. 50.

<sup>60</sup>Por ejemplo, *Rituale cisterciense*, París, 1689, p. 93.

<sup>61</sup>J. Beletth cita tres ritos introducidos para sustituir a la comunión diaria: los días ordinarios, el beso de la paz; los domingos, el pan bendito; en Cuaresma, *la oratio super populum*. Cf. *Explicatio*, cap. 48 (PL 202, col. 55 d).

el designio misericordioso del Padre, la muerte obediente del Hijo, la santificación del Espíritu Santo, para pedir la liberación del pecado, la perseverancia final y la unión transformadora. Esto se desarrolla además en numerosas postcomuniones. La oración *Domine qui dixisti* subraya el efecto del sacramento del que hablaba san Agustín: *Pacificare et coadunare*, lo que se refiere a la unidad de la Iglesia. La segunda oración destaca el acontecimiento de la Cruz y el sacrificio: *Mortem et resurrectionem*. La tercera habla de la manducación: *Perceptio corporis*. Las dos fórmulas que acompañan a la comunión del sacerdote entremezclan las mismas ideas: *Panem coelestem accipiam* (se trata de la comida) y *nomen Domini invocabo* (encontramos de nuevo el *sacrificium laudis*). Del mismo modo, la otra fórmula para el cáliz: *Quid retribuam Domino calicem salutaris accipiam* (comida) y *nomem Domini (sacrificium laudis)*. De manera muy clara, vemos aquí que el *sacrificium laudis* es el concepto clave que permite pasar del *sacrificium* a la comida.

El ritual de la comunión del sacerdote es de una sencillez desconcertante: la genuflexión previa data solo de finales de la Edad Media, al igual que las signos de la cruz que acompañan a la *sumptio corporis et sanguinis*. El salmo 115, 3 es una alabanza discreta aplicada al acto mismo de la comunión, al igual que el salmo 17, 4. La confesión del centurión no encuentra su lugar hasta más tarde, al igual que la costumbre de golpearse el pecho. El vocativo *Domine* se dirige más bien al Cordero, a quien se debe la adoración de todas las criaturas (cf. el final de las letanías: *Agnus Dei porque nobis Domine*). «Cambiamos el sentido de la súplica; en nuestros labios, ya no tiene por objeto la palabra que sustituiría a su venida, sino aquella que nos prepara para ella. ¡ »<sup>62</sup>

Desde aproximadamente el siglo <sup>XII</sup>, los fieles realizaban la confesión pública, es decir, recitaban juntos el *Confiteor*, a veces incluso en lengua vernácula. El lugar donde los fieles comulgaban fue variando a lo largo de los siglos. En las *Ordines Romani*, los fieles permanecen en sus sitios y el clero les lleva la comunión, lo que significa que todos los asistentes comulgan; de lo contrario, se retiran. En el siglo <sup>VI</sup>, en Roma, el diácono da la siguiente advertencia: «*Si quis non communicat, det locum* »<sup>63</sup>. En Oriente y sobre todo en la Galia, se abrían las puertas del santuario y los fieles subían los escalones del altar. Más tarde, se impartía la comunión en el coro, al que se fue añadiendo poco a poco una mampara fija de madera o piedra cubierta con un mantel, lo suficientemente baja como para poder arrodillarse ante ella —desde aproximadamente el siglo <sup>XI</sup>. Cuando se habla de la mesa del Señor, se hace referencia más al altar que a la mesa de comunión. Los gestos de veneración, antes de recibir el sacramento, varían, pero son constantes desde los orígenes de la Iglesia: genuflexión, pies descalzos, beso del suelo o del pie del sacerdote, velo blanco en el caso de las monjas o hábito particular. Una conciencia más viva de la santidad del sacramento y de las precauciones que hay que tomar para su distribución hará evolucionar la práctica hacia la comunión en la lengua, lo que libera a los comulgantes y al celebrante de preocupaciones innecesarias. El rito latino, desde el <sup>siglo XII</sup>

---

62J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnina*, t. 3, p. 288.

63J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnina*, t. 3, p. 270.

, ya no conoce más que la comunión bajo una sola especie. Esto ilustra bien la explicación del dogma: no se trata de un rito figurativo que, dividido en dos, perdería todo significado; se trata de recibir a Cristo glorioso, que manifiesta que su Cuerpo y su Sangre ya no están separados, s. <sup>64</sup>. A la objeción de que el simbolismo de la muerte sangrienta no se respeta cuando se comulga bajo una sola especie, santo Tomás responde que, dado que el alimento y la bebida están ordenados a una única refección, el sacramento de la Eucaristía es materialmente múltiple (pan y vino), pero formal y finalmente uno (refección espiritual) <sup>65</sup>. Por otra parte, desde los orígenes de la Iglesia, la comunión a los enfermos se administraba bajo una sola especie.

Tras la comunión, el sacerdote realiza dos ritos finales: cuidar de lo que queda de la comunión y purificar todo lo que ha servido para su distribución. Desde siempre, era indispensable conservar el Santísimo Sacramento, porque, en muchos casos, era imposible prever el número de comulgantes y también para la comunión de los enfermos. El misal tridentino, al imponer al sacerdote la prescripción «*Se purificat*» (66), se refiere de hecho a la «*ablutio oris*», que es su forma más antigua. El ritual de la ordenación sacerdotal la ha conservado incluso para otros que no sean el celebrante, lo que existía en la Edad Media en los monasterios <sup>67</sup>. En la Edad Media, las abluciones se realizaban siempre con vino, considerado antiséptico, pero también en la lógica misma de los ritos eucarísticos. Esta ablución se vertía habitualmente en la piscina. Todo termina con una invitación a la acción de gracias, última etapa del *sacrificium laudis*.

## Conclusión

Sacrificio y comida: a veces se ha querido ver en ello una antinomia irreconciliable. El movimiento pendular de la historia de la teología se manifiesta aquí como en otros lugares. Si bien es evidente, en efecto, que el marco de la comida pascual, en el que se inscribió la Última Cena, fue para los primeros cristianos la aprehensión más exterior del misterio, la envoltura formal de una realidad más interior, no es menos evidente que la conciencia de la primacía del sacrificio hunde sus poderosas raíces en la Tradición. Desde la Reforma, la negación de esta noción de sacrificio ha tenido como efecto el desarrollo de tratados casi separados del *sacrificium missae* <sup>68</sup>. Como suele ocurrir en el cristianismo, la oposición es solo aparente y se resuelve en una complementariedad superior. Si el sacrificio es la renuncia a algo de uno mismo para manifestar la excelencia de un bien superior,

---

64Cf. C. JOURNET, *La Misa*, p. 274 y ss.

65IIa, q. 73, a. 2.

66*Ritus servandus* 10,5.

67*Liber usum* de Citeaux, cap. 58 (PL 166, col. 1432).

68En su tratado *De Captivitate babylonica Ecclesiae*, escrito en 1520, Lutero señala el sacrificio de la misa como uno de sus horrores babilónicos. Los teólogos católicos responderán, pues, más o menos conscientemente, a estos ataques.

Y si Cristo mismo, en el don supremo de la Cruz, es a la vez altar, sacerdote y hostia, manifestando la más total desposesión de sí mismo por el Amor más perfecto, lo que queda de la comida, igualmente y debidamente simbolizado y espiritualizado, evoca otro don, el de la caridad compartida. Porque en la fe, entre dos desconocidos que se encuentran uno al lado del otro en la mesa santa y reciben al Cristo glorioso en las disposiciones que le dan gloria, existe una intimidad y una cercanía mayores y más perfectas que las que se derivan de los lazos de sangre o del matrimonio.

Por lo tanto, era necesario manifestar, por un lado, la trascendencia absoluta que es fuente de unidad y, por otro, la comunión de los santos que de ella se deriva y es su fruto. El vocabulario y los ritos van sin cesar de uno a otro, unidos en una alabanza perfecta mediante palabras y una vida que agrada a Dios. Las innumerables muestras de respeto, la impronta trinitaria de tantas fórmulas y gestos, los materiales preciosos empleados se ven así completados por los movimientos comunes, rigurosamente jerarquizados, la perfección del canto, que es obra común, no solo de las voces sino también de los corazones, el lugar y el papel de cada uno, desde el pontífice hasta el último de los fieles. La ordenanza de una comida, incluso profana, conlleva siempre una cierta dimensión simbólica propia del ser humano; cuando se trata de una comida religiosa, esta dimensión no puede sino verse reforzada, y cuando se trata de la Cena del Señor, es normal que se trasciendan los datos humanos más elevados para desembocar en lo divino.

«Para la práctica de la comunión con el cuerpo del Señor, es necesario valerse de palabras exactas. No fundemos nuestra devoción en palabras que engañan y que, por esta razón, nunca se profundizan. La piedad no puede ser a la vez imprecisa y fuerte. Nuestro Señor ha designado la santa comunión como un “alimento”; esta palabra, divinamente elegida, evita toda referencia a nuestras sensaciones. En cambio, ¿cómo podrían instruirme y comprometerme unas palabras que no resisten el examen? «Comida, banquete eucarístico». ¡Ay! Todo está perdido, tanto el rigor de la Revelación como el sentido del Santísimo Sacramento.

«¿Un “banquete”? ¡Ay, qué me hacéis pensar! “El servicio será largo; nos veremos obligados a probar todos los platos; habrá discursos; no se sabe a qué hora saldremos. ¡Menos mal que no ocurre a menudo!” ¿Es eso realmente así? Un banquete es algo de este mundo, y para este mundo.

«También decimos: Haz que poseamos, Señor Jesús, el goce eterno de la divinidad; pues aquí abajo tenemos un anticipo de ello «cuando recibimos tu Cuerpo y tu Sangre» (Misa del Santísimo Sacramento, después de la comunión).

«El goce eterno de la divinidad», eso es exacto; pero no: «aquí abajo el anticipo». Nuestro Señor nunca dijo eso, la comunión es una promesa de vida eterna, no un anticipo. Para el fiel que quiera estar atento, ¡qué diferencia hay entre la palabra exacta

y la que no lo es! La primera de estas palabras sostiene al fiel en su fe; ¿acaso la segunda no le decepciona? Tales observaciones son, pues, más positivas de lo que parece. Porque la práctica de la santa comunión es una empresa de largo aliento, tal vez frágil, en todo caso excepcionalmente seria.

«Una comunión no es una comida, ya que el fiel solo recibe un bocado. Sin embargo, se puede salvar la palabra “comida” diciendo que evoca el conjunto de las comuniones recibidas a lo largo de toda una vida. En este sentido, se subraya la importancia de la continuidad, lo cual es exacto. Porque es la asistencia habitual a la sagrada comunión lo que responde a la intención del Señor. Es la asiduidad lo que cuenta». <sup>69</sup>

Solo podemos unirnos interiormente al sacrificio de Cristo mediante la asimilación. Y esto se realiza, de la manera más completa, a través del elemento exterior de la manducación: nos encontramos aquí en la lógica de la Encarnación, con todas sus consecuencias, la transparencia de lo divino en lo humano, la epifanía de Dios a través de los elementos creados. Puesto que Dios es Espíritu y el hombre está encarnado, el sacrificio más espiritual se expresa en signos naturales y sensibles, como los de la comida. Solo Cristo, hombre y Dios, reúne perfectamente ambas realidades.

«El banquete cultural es un sacrificio al que Dios responde transformando nuestra ofrenda en don. La consagración del pan y del vino, que se convierten en la carne y la sangre de Cristo, da a la representación del sacrificio histórico de Jesús un sentido misteriosamente real. Cuando Cristo se hace presente bajo las especies sensibles, desciende de la gloria celestial a la tierra donde vivió. El cordero pascual transfigurado de la cruz viene al altar; su presencia transforma el cenáculo en calvario. El símbolo de ello es la cruz erigida sobre la mesa del altar. »<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup>PADRE JÉRÔME, *Car toujours dure longtemps*, París, 1986, pp. 135-136.

<sup>70</sup>T. SCHNITZLER, *Les Paroles de la Messe*, pp. 14-15.