

Joseph
Ratzinger

La fiesta de la fe

Ensayo de
Teología Litúrgica

3^a edición

DESCLÉE DE BROUWER

Joseph Ratzinger

La fiesta de la fe

Ante las crisis políticas y sociales de nuestros días y las exigencias morales que éstas plantean a los cristianos, bien podría parecer secundario el ocuparse de problemas como la liturgia y la oración. Pero la pregunta de si reconoceremos las normas morales y si conseguiremos la fuerza espiritual, necesarias para superar la crisis, no se debe plantear sin considerar al mismo tiempo la cuestión de la adoración.

Partiendo de estas consideraciones, me pareció oportuno recopilar en este pequeño libro algunas contribuciones a la liturgia cristiana. La cuestión decisiva tratada en todos los artículos es siempre la misma: cómo podemos, en nuestros días, rezar y unirnos a la alabanza de Dios en el seno de la Iglesia, como la salvación de los hombres y la gloria de Dios pueden reconocerse y experimentarse como un todo.

d
a
d
e
s
o
c
i
e
d
a
d

Y

o
m
n
i
s
m
o

i
a
n
i
s
m
o

c

DESCLÉE DE BROUWER



**LA FIESTA DE LA FE:
ENSAYO DE TEOLOGÍA LITÚRGICA**

JOSEPH RATZINGER

**LA FIESTA DE LA FE:
ENSAYO DE TEOLOGÍA LITÚRGICA**

3ª edición

DESCLÉE DE BROUWER

1999

ÍNDICE

Prólogo	9
I. Cuestiones fundamentales de una teología de la liturgia	11
La fundamentación teológica de la oración y la liturgia	13
Forma y contenido de la celebración eucarística	43
Epílogo I	67
Epílogo II	71
La estructura de la celebración litúrgica.	83
II. Aplicaciones	105
¿Es la liturgia variable o invariable?	107
El fundamento teológico de la música sacra.....	131
¿Qué significa Corpus Christi para mí?	171
Observaciones sobre el problema de la orientación de la celebración	185
La vida litúrgica en las comunidades parroquiales quince años después del Concilio.....	195

Título de la edición original:

Das fest des Glaubens

© Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981

Traducción: M^a del Carmen García del Carrizo

Diseño de colección: *EGO Comunicación*.

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A. 1999

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclee.com

info@edesclee.com

Printed in Spain

ISBN: 84-330-1382-3

Depósito Legal: BI-3182/06

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

PRÓLOGO

Ante las crisis políticas y sociales de nuestros días y las exigencias morales que éstas plantean a los cristianos, bien podría parecer secundario el ocuparse de problemas como la liturgia y la oración. Pero la pregunta de si reconoceremos las normas morales y si conseguiremos la fuerza espiritual, necesarias para superar la crisis, no se debe plantear sin considerar al mismo tiempo la cuestión de la adoración. Sólo cuando el hombre, cada hombre, se encuentra en presencia de Dios y se siente llamado por Él, se ve asegurada también su dignidad. Por este motivo, el preocuparnos por la forma adecuada de la adoración no sólo no nos aleja de la preocupación por los hombres, sino que constituye su mismo núcleo.

Partiendo de estas consideraciones, me pareció oportuno recopilar en este pequeño libro algunas contribuciones a la cuestión de la liturgia cristiana. Unas provienen directamente de mi ministerio de predicación y otras de la reflexión a la que tal ministerio incita. Todas han sido revisadas y reelaboradas para esta compilación. Aun así, no pueden ser más

que fragmentos, que llevan la huella de las situaciones específicas de nuestro tiempo, y que tienen por ello un carácter limitado, pero que, quizá precisamente por eso, puedan ser una ayuda para hacer frente a nuestra época. La cuestión decisiva tratada en todos los artículos es siempre la misma: cómo podemos, en nuestros días, rezar y unirnos a la alabanza de Dios en el seno de la Iglesia, cómo la salvación de los hombres y la gloria de Dios pueden reconocerse y experimentarse como un todo.

Múnich, Miércoles de Ceniza, 1981

Primera parte
CUESTIONES FUNDAMENTALES DE
UNA TEOLOGÍA DE LA LITURGIA

LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA ORACIÓN Y LA LITURGIA

I. ¿EL FIN DE LA RELIGIÓN?

1. *Una discusión moderna sobre el fin de la Religión*

Hace algunos años, en un debate recogido en el periódico alemán "Süddeutsche Zeitung", se ofreció a todo observador interesado por la polémica sobre el cristianismo una imagen distorsionada, pero al mismo tiempo característica. El padre dominico Anselm Hertz escribió un artículo titulado "¿Estamos ante el fin de todas las religiones?"¹. En él presentaba la evolución de la historia en un esquema que, si bien está muy extendido, no deja de ser absurdo. Según él, la religión había sido el vínculo público y privado de la sociedad y del individuo con Dios o con los dioses. Este vínculo se había manifestado en los comportamientos de la devoción y el culto. Pero es mera retórica intentar aclarar este

1. Todas las contribuciones se encuentran resumidas en el libro: N. Lobbkowitz, A. Hertz, *Am Ende der Religion? Ein Streitgespräch*, Zürich, 1976.

asunto, como hace el autor (incluso haciendo referencia a San Agustín) ciñéndose a la oración comunitaria para conseguir la victoria o para firmar la paz, de manera que para el lector la oración y la guerra aparecen como cosas casi idénticas. Del mismo modo, también tiene que parecerle lógica al lector una consecuencia que va necesariamente asociada al fenómeno de la guerra, pero que en este esquema, por lo visto, pretende alcanzar una validez más universal: “La relación metafísico-trascendental de todas las causas se ha destruido; y cuando no se pueden interpretar las causas de manera metafísica, desaparece también la interpretación metafísica de las consecuencias”². Del postulado general vuelve rápidamente al motivo concreto, induciendo así a una peculiar consecuencia indirecta: “La oración por la victoria o la paz ha perdido su sentido, aunque se sigan bendiciendo de vez en cuando los ejércitos y las armas”.³

Según el esquema histórico del Padre Hertz, tras la desaparición de la religión pública, la devoción privada pudo mantenerse mucho más tiempo. Dios ya no se encargaba “del desarrollo de la guerra, sino sólo de la destreza de sus fieles”. Resulta fácil calificar de esquizofrénica esta fase de la historia de la religión y transmitir al lector la idea de que también el

2. Op. cit., p. 21.

3. Ibid.

tiempo de la devoción privada ha terminado.⁴ Aquí se retoma y amplía además el tema de la guerra, utilizado anteriormente para apoyar la argumentación: el Dios que era visto fundamentalmente como “Dios del tiempo atmosférico, protector y benéfico” ha desaparecido y eso significa al mismo tiempo: un Dios que es la trascendencia (y como tal contrapuesto a la inmanencia) forma parte de la “motivación mágico-mítica de la religiosidad humana”, la cual “hoy en día está casi completamente superada”.⁵ Y así se presenta la nueva forma de la religión, la tercera fase de su esquema histórico, en la cual el hombre contemporáneo se puede ver a sí mismo situado en un estadio que está muy por encima de las equivocaciones y desaciertos del pasado: el criterio que define la religiosidad ya no es la “forma que toma la unión de los hombres con Dios, sino la capacidad y disponibilidad del hombre para trascenderse a sí mismo”⁶. Sin duda, todos los hombres pueden atribuirse esta capacidad y disponibilidad, pero no queda nada claro en qué consiste ese trascender. Lo único que

4. Ibid.

5. Op. cit., p. 26.

6. Op. cit., p. 27. También es significativa la siguiente frase: “Dios no sólo tiene muchos nombres, sino que además hay diversas maneras de comunicarse con él. Tal vez tenemos que volver a aprender esto, para hacernos conscientes de que, a pesar de la caída de las religiones tradicionales, estamos mucho más cerca de Dios de lo que pudiéramos pensar”.

parece evidente es que no tiene carácter obligatorio y que también su significado puede ser interpretado libremente.

Mientras que el padre intentaba consolar con delicadeza al lector por tener que despedirse de un Dios personal –si bien utilizando el truco fácil de explicar el asunto de la oración a partir de las plegarias de la guerra–, el politólogo Lobkowitz desenmascaró las argumentaciones algo confusas del dominico. Él preguntaba sin rodeos qué significa exactamente trascender: “¿Nos hace Hertz realmente un favor al pedir que trascendamos? Aquí conviene señalar que casi siempre suelen hablar de la Trascendencia los que tienen una opinión de sí mismos demasiado elevada, como para poder hablar sobre Dios de modo inocente y concreto... Supongamos que yo hubiera trascendido y hubiera encontrado a ‘esa última instancia omnicomprendiva’ que se manifiesta en el mundo siempre que el hombre ‘busca el sentido permanente de su existencia’. Y entonces, ¿qué pasa?, ¿le digo respetuosamente ‘Buenas, instancia’ y después regreso a la dura vida cotidiana, o bien se transforma ese encuentro en una vivencia fundamental que me hace verlo todo, y en consecuencia también actuar, de otra manera?”⁷ Lobkowitz puso de manifiesto con una claridad refrescante que “toda teología que no

7. Op. cit., p. 34.

admite la oración de súplica ni de acción de gracias es un fraude”.⁸

Este drama de una teología que sigue hablando, aunque el Dios que puede hablar y escuchar se convirtió hace tiempo en un mito, es especialmente apasionante, porque parece estar difundándose y porque se presenta exenta de cualquier tono herético, como si fuera la cosa más natural del mundo.

No podremos leer sin sobrecogernos la “oración”, reflejo de esta actitud, con la que G. Hasenhüttl termina su “Introducción a la Teología”; una oración

8. Op. cit., p. 17. Aquí hay que indicar que Herz parece realizar amplias concesiones a Lobkowitz en el epílogo de esta polémica, sobre todo cuando dice: “Yo creo plenamente que ese Dios anunciado por Jesucristo y bueno con todos los hombres puede ser nuestro compañero en la oración, cuando hablamos con Él sobre nuestras alegrías, preocupaciones y miedos. Este Dios no es una divinidad mítica, sino el Dios manifestado en Jesucristo (...)”. Sin embargo, el hilo argumental de sus explicaciones no se ajusta a esta idea, porque el cristianismo se enmarca en el proceso general de la historia de la religión. Por eso Lobkowitz considera que las primeras contribuciones de Hertz “llegan a identificar la fe cristiana con los oráculos griegos y los terrores iniciáticos de los etruscos” (61). Pero también en la aportación final, más conciliadora, vuelve a disolverse el Dios personal –que por lo demás nunca llegó a ser un Dios actuante– en una nebulosa, cuando el autor señala: “¿Es que no basta con creer que con Jesucristo llegó a nosotros el Reino de los Cielos y que los hombres estamos llamados a colaborar en la construcción de ese Reino de paz y de amor? El buen Dios, que quiere la salvación de todos los hombres, llevará a buen término todo lo que de bueno ha comenzado con nosotros los hombres”. Lo que viene a decir claramente que, en definitiva, sólo quedan nuestras acciones por un mejor porvenir, en las cuales se concede a Dios un puesto muy modesto, en la medida en que se le permite colaborar en el futuro.

que ya no va dirigida a nadie, pero que intenta desesperadamente autoconvencerse de que existe un sentido y un amor en la vida del hombre y de que experimentar esto es para el hombre "Dios". Escuchemos unas líneas, para ver lo que significa "trascender" en esta teología: un diálogo triste con la nada, que se tiene que animar a sí mismo y que llama rezar a esa acción:

"Era fácil rezar, cuando yo tenía un corazón sencillo y todavía me podía arrodillar, y cuando suponía al Señor en el cielo, mirándome. Podía exponerle a Dios mis necesidades y alegrías y sabía que Él me atendía, aunque yo no pudiera percibirlo siempre.

Hoy vivo en un orden social en el que debería anularse de una vez la dualidad señor y siervo, y yo ya no puedo concebir a Dios como Señor, ni me puedo sentir como un siervo inútil. El caer adorando con lágrimas en los ojos de alegría o tristeza ha dejado de tener sentido. Es difícil llamar tú a Dios, porque sólo me encuentro con un tú humano con toda su ambigüedad. Soy compañero de los hombres de mi comunidad, pero Dios no es mi compañero.

Y sé, que en contra de lo que se pueda pensar, también hoy soy aceptado, que hay un sentido en el absurdo de la vida, un sentido que me hace feliz. Soy aceptado cuando doy amor, cuando trabajo por la siempre provisional sociedad futura. Así puedo exclamar hoy como el salmista hace siglos: "Sí, es Él; yo soy aceptado; Dios existe". Y si quieres renunciar a la palabra Dios, hazlo, pero no

dejes vacío ese espacio, déjalo abierto, porque la realidad vendrá a ti, te obligará a decidirte, y en el amor descubrirás y tendrás que proclamar: "¡Mirad, Dios está con los hombres cuando se aman!

Por eso en nuestros días a menudo ya no podemos llamar a Dios, porque no es el Señor todopoderoso, ya no podemos esperar un futuro paradisiaco, porque se trata tan sólo de una idea de los hombres; pero podemos dar las gracias y rezar sabiendo que, a pesar de todas nuestras caídas, el hoy nos da esperanza para el futuro, en el hoy creemos en nuevas posibilidades, hoy queremos y podemos amar, porque sólo hoy podemos experimentar a Dios, puesto que sólo hoy está cerca".⁹

2. ¿Dónde queda la Biblia?

No debemos juzgar, sino respetar las experiencias, la angustia y las decisiones humanas que se esconden

9. G. Hasenhüttel, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt, 1980: pp. 242 ss. La posición que mantiene queda explicada de un modo sistemático en G. Hasenhüttel, *Kritische Dogmatik*, Graz, 1979. Un presupuesto central de esta teología es el siguiente: "De este modo, Dios es predicado del hombre, afirmación del hombre, y lo es precisamente en el terreno de la comunicación relacional". Un análisis detallado de la posición de Hasenhüttel se encuentra en: F. Courth, "Nur ein anderer Weg der Dogmatik? Zu G. Hasenhüttels kritischer Dogmatik", en *TThZ* 89, 1980, pp. 293-317. Aclaradoras son también las reflexiones de P. Hünermann, en *Theol. Revue* 76, 1980:212-225 - (Respuesta de Hasenhüttel, op. cit., pp. 409 ss.); W. Beinert, en *Theol. prakt. Quartalschr.* 128, 1980, 304; W. Löser, en *Theol. Phil* 55, 1980, pp. 616 ss.

en esas líneas. Pero sí que hay que negar firmemente que esto sea teología cristiana. Porque lo característico de la fe cristiana es precisamente la fe en Dios. Y a su vez lo que singulariza a la imagen cristiana de Dios es que Él es Alguien que habla personalmente y con quien los hombres pueden hablar. Lo que distingue a este Dios es la revelación, es decir, la palabra y la obra, por las cuales se dirige a los hombres. La revelación va destinada a provocar una respuesta, o sea, un hablar y actuar de los hombres, por el que la revelación se transforma en un diálogo entre Creador y criatura, que lleva a los hombres a la unión con Dios.¹⁰ Por eso la oración no es, ni mucho menos, algo secundario en el concepto cristiano de Dios, sino precisamente su característica principal. Toda la Biblia es diálogo: por un lado, revelación, palabra y obra de Dios y, por otro, respuesta del hombre que acepta la palabra de Dios y se deja guiar por Él. Suprimir la oración, el diálogo, es como suprimir la Biblia entera.

10. Por eso es falsa la disyuntiva que plantea Hertz (op. cit., pp. 26 ss.), cuando pretende hacer creer que, o bien se sostiene una separación infranqueable entre la trascendencia y la inmanencia, o bien se relegan ambas a la filosofía del "transcender". En realidad, como dice Jaspers claramente, es precisamente de esta forma como la trascendencia se vuelve completamente inaccesible. Por el contrario, una manera de entender a Dios que incluye la creación y la revelación conlleva una fusión de la inmanencia y la trascendencia.

Pero no se trata en ningún caso de que la Biblia siga sumergida, por así decir, en una imagen mítica del mundo, de la que debería liberarse para poder seguir su propio rumbo, aún incompleto. Todo lo contrario: la filosofía griega había constatado que no se puede rezar a Dios, porque el ser eterno, debido a su eternidad, no puede entrar en relación con el tiempo. Así, estableció una separación entre filosofía y religión, entre razón y devoción, que dio comienzo al fin de las religiones antiguas. Más adelante intentó abiertamente salvar las religiones antiguas dotándolas de un sentido desmitificado, parecido al que hoy en día le otorgan algunos teólogos al dogma y a los sacramentos. En estos esfuerzos se reconoce una nostalgia final del desmoronado mundo de las religiones, un intento de salvar lo perdido, aunque sin aceptar su sentido originario. Esta reacción romántica quizás pudo retardar la caída de los dioses, pero no impedirlos. Para haberlo conseguido, le faltaba simplemente la verdad.

La fe cristiana adoptó en este proceso, en el que ya se planteaban muchas preguntas que siguen siendo actuales, una posición muy singular. En relación con el concepto de Dios se puso de parte de los filósofos de la ilustración: Los dioses son apariencia, no existen. Pero al mismo tiempo los cristianos también llamaron Dios precisamente a lo que los filóso-

fos llamaban el Ser, el Origen (o a veces incluso Dios). No tuvieron reparo en decir que sólo el Dios de los filósofos es su propio Dios. Lo inaudito de su posición es que le atribuyen a ese Dios de los filósofos la cualidad fundamental de los dioses de las religiones: la relación con los hombres, si bien ahora en una forma absoluta, puesto que le llaman el Creador.

Precisamente en esta relación paradójica reside la síntesis cristiana, aquí se encuentra lo nuevo y original, pero también lo más expuesto y difícil de la posición cristiana en la historia de la religión: sólo "lo absoluto" es Dios, pero este absoluto tiene al mismo tiempo la característica de ser "relativo", *relatio*, Creador y revelador, o, como dice la tradición posterior, "Persona". Alguien que se dirige a la criatura y a quien la criatura también se puede dirigir. Esta síntesis diferencia a la fe cristiana tanto de las religiones "míticas" como de las religiones orientales y la vincula al Judaísmo y al Islam. Si bien también aquí toma una forma propia y característica, la de la fe en la Trinidad. En última instancia, todos los problemas se pueden atribuir a la enorme tensión que conlleva *esta* síntesis. La modernidad no ha aportado nada nuevo en este sentido. Naturalmente la cuestión de si se puede admitir esta síntesis no depende en definitiva de consideraciones filosóficas,

sino de si la tensión espiritual, que corresponde a la tensión del concepto cristiano de Dios, resulta de un don.¹¹

3. Objeciones a la oración

Nuestro afán por esclarecer el fundamento teológico y antropológico de la oración no puede consistir en demostrar la legitimidad de la oración cristiana, desde el punto de vista de una racionalidad neutral. Se trata sólo de poner de manifiesto la lógica interna de la fe y, de esta manera, dejar clara su propia racionalidad. Por supuesto es necesario preguntarse, en primer lugar, cuáles son las razones esenciales que parecen oponerse a la racionalidad de la fe cristiana. Yo veo tres tipos de razones, las cuales aparecen naturalmente en diferentes variantes y pueden combinarse de maneras diversas.

a) Una primera razón reside en un rechazo general del pensamiento metafísico, que se muestra en la tendencia principal de la espiritualidad contemporánea. Karl Jaspers le ha dado, en su filosofía, una forma religiosa a ese rechazo. Por eso su pensamiento se presta perfectamente a continuar la religión sin

11. Para otras consideraciones sobre la imagen de Dios en la Antigüedad véase: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Múnich, 1954. También se encuentra algo sobre este tema en mi *Einführung in das Christentum*, Múnich, 1968, pp. 103-114.

metafísica, o incluso a legitimar el adiós a la metafísica, considerándolo la mejor forma de la fe y la piedad. Pero lo que sucede aquí es algo muy diferente a lo que la Biblia y la fe de la Iglesia habían querido decir y hacer, como espero que haya quedado claro en mis anteriores consideraciones. Lo propio de la fe cristiana es que se comunica con el Dios real y existente, con el Creador de todas las cosas y la razón de todo ser, y que este, a su vez, también nos ha hablado. Quien niega la metafísica, niega la creación y con ella el propio concepto del Dios cristiano. Y a la inversa, la fe en la creación sigue siendo el fundamento racional más fuerte del concepto cristiano de Dios y de sus implicaciones metafísicas. El consecuente pensamiento de J. Monod deja este aspecto absolutamente claro.¹²

12. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München, 1971. Debido a la coherencia de su pensamiento, este libro me parece uno de los más importantes para establecer un diálogo profundo entre la teología y las ciencias naturales, puesto que en su minuciosa presentación del estado de conocimiento en las ciencias naturales muestra de manera íntegra las premisas filosóficas, ayudando así a superar la confusión habitual. Sin embargo, un artículo de A. Dumas y O. H. Peschen sobre la creación, publicado en J. Feiner y L. Vischer, *Neues Glaubensbuch*, Friburgo, 1973, pp. 430-439, es absurdo y desacertado. En él se dice: "Conceptos como selección y mutación son desde un punto de vista intelectual mucho más honrados que el concepto de creación" (433). "Así que el concepto de creación es un concepto irreal" (435). "Creación significa vocación del hombre" (435). Acorde con esa reinterpretación del concepto, la construcción de esta reflexión teológica no incluye la fe en la creación. Las páginas mencionadas forman parte del capítulo "Historia y

b) Aun cuando no se nieguen de un modo categórico las preguntas metafísicas, sigue quedando una segunda objeción contra el Dios de la revelación. Objeción que ya fue formulada por la filosofía clásica, pero que cobra su verdadera fuerza en nuestro mundo, dominado por la ciencia y la técnica. Esta objeción se podría formular así: un mundo construido racionalmente está determinado por la estructura racional de causas. La idea de una intervención personal adquiere en ella un carácter mítico y contrario al sistema. Si se piensa así, hay que ser, por supuesto, consecuente. Pues lo que vale para Dios también vale para los hombres. Si sólo existe *una* especie de causalidad, también el hombre queda suprimido como persona y se ve inmerso de nuevo en la causalidad mecánica, es decir, en el reino de la necesidad. Así la libertad en su totalidad se declara elemento mítico. En este sentido se puede decir que la personalidad de Dios y la de los hombres no se pueden separar la una de la otra. Si, partiendo de la realidad, la personalidad no es posible o no existe, tampoco puede existir en ningún otro sitio. La libertad o es posible par-

cosmos" y se pueden encuadrar en el campo de la ética. Esta supresión de la fe en la creación se puede calificar, desde un punto de vista histórico y en el sentido estricto de la palabra, de gnóstica. Compárese con J. Ratzinger, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburgo, 1980. Véase también la explicación detallada de J. Auer, *Die Welt-Gottes Schöpfung*, Ratisbona, 1975.

tiendo del fundamento de la realidad o bien no existe. Por eso la temática de la oración y de la libertad van estrechamente unidas: contestando a la pregunta sobre la oración se da respuesta también a otra cuestión: si el mundo tiene que ser entendido exclusivamente como "casualidad y necesidad", o si la libertad y el amor también son momentos determinantes en él.

c) Finalmente existe una objeción verdaderamente teológica contra un Dios que se manifiesta en la creación y la revelación. Aristóteles fue el primero en formularla con toda claridad, pero ha estado siempre presente en la teología cristiana y aún no ha podido ser refutada completamente. La objeción dice que la eternidad por definición no puede entrar en relación con el tiempo y que el tiempo, siguiendo la misma lógica, no tiene la posibilidad de influir en la eternidad; porque la eternidad encierra en su naturaleza la inmutabilidad, la posesión del ser total y acrónica. El tiempo es en su esencia lo cambiante, lo variable. No puede hacer de la eternidad algo nuevo, porque entonces ésta se transformaría en tiempo. Y la eternidad no puede someterse a lo cambiante del tiempo, ya que entonces perdería la condición de lo eterno. No podemos analizar aquí en detalle si en estas ideas, que en sí mismas son convincentes, el término de eternidad ha sido bien definido y aclarado. La discusión que han suscitado todavía no ha dado resul-

tados concluyentes y tendrá que continuarse. Sobre todo será necesario profundizar en el concepto de "relación" para seguir avanzando. Pero también será importante superar un concepto de la eternidad entendida como intemporalidad de un modo meramente negativo, en vez de en un sentido positivo en cuanto poder temporal.¹³

Tenemos que introducir una nueva perspectiva, que nos lleva directamente a la respuesta cristiana. Yo me atrevo a formular la tesis de que un monoteísmo no trinitario apenas puede refutar la objeción de Aristóteles. Tendrá que admitir los conceptos de eternidad y tiempo como contradicciones irreconciliables. Pero si ambos no son conciliables, es decir, si no puede existir una relación efectiva entre tiempo y eternidad, entonces tampoco es relevante para los hombres la existencia de la eternidad. Porque esa eternidad no tiene ningún poder sobre el mundo y sobre la vida de los hombres. Como consecuencia de tal sensación se extinguió el monoteísmo latente de

13. Para una buen planteamiento del problema (si bien su intento de respuesta es poco convincente) véase M. Maas, *Unverändlichkeit Gottes*, Paderborn, 1974. Ideas interesantes, que abren una nueva vía, se encuentran en H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Nueva Edición, Einsiedeln, 1979; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Friburgo, 1990. Observaciones importantes para una comprensión adecuada de 'eternidad' aporta E. Brunner, *Dogmatik I*, Zurich, 1953 (2) pp. 282-288. Cf. también la obra de H. Schaller nombrada en la nota 16.

las religiones arcaicas dando paso a la idea de un “Deus otiosus”. Este Dios, pensaban, existe pero está separado de los hombres por un abismo infranqueable. Puesto que para los hombres Dios no era poderoso, tampoco podía ser importante. La separación de filosofía y religión, que hemos observado en la Antigüedad, procede de este sentimiento. Y partiendo de esta base, el concepto de Dios, reducido a un monoteísmo racional, tiene que desaparecer necesariamente en un mundo racional, pierde su importancia. El monoteísmo que la Ilustración pretendía mantener, una vez caído el misterio cristiano, no pudo sostenerse. El deísmo no es una nueva creación de la Ilustración. Es un resurgir del “Deus otiosus” de las religiones míticas. Este “Deus Otiosus” o bien hace surgir a los dioses, o bien constituye la etapa previa a la renuncia definitiva a la idea de Dios (por lo menos a una religión que reza) y supone el paso a una religiosidad del “trascender”. En mi opinión la crisis de la religión que hemos observado en autores como Hertz o Hasenöhrtl encuentra aquí su razón más profunda. Se ha llegado a dudar del misterio cristológico y trinitario, que —en cuanto producto exegéticamente problemático de la helenización— se desplaza a aquella época, un misterio que era entonces necesario, pero no comprensible hoy día. Ahora bien, la vuelta a un monoteísmo defendible de modo racional es siempre solamente una etapa provisional. La conse-

cuencia resultante es la renuncia a las categorías relacionales de creación y revelación. Y así Dios acaba convirtiéndose en “trascendencia”.

Como no es posible pensar en una oración que pueda ser escuchada, la fe se convierte en un “trascender”.

4. *La religiosidad sin el Dios que escucha*

Antes de pasar a la parte positiva de nuestras reflexiones, es necesario explicar qué posibilidades le quedan a la religión, si partimos de un Dios que no es capaz de relacionarse. Hasta ahora la hemos caracterizado como “trascender”, basándonos en Jaspers y en otros teólogos influidos por él. Pero la historia nos ofrece también en esta cuestión una información más precisa. Podemos diferenciar dos posibilidades básicas.

a) Aristóteles concede importancia a la oración que no alcanza a Dios, interpretándola como “el cuidado de lo mejor de nosotros mismos”.¹⁴ Es en el fondo lo mismo que lo que los teólogos modernos denominan “trascender”. Según Karl Barth habría que llamar a esto “religión”, que es un concepto opuesto al de fe. Y lo más curioso es que mientras en la etapa de recepción de la obra de Bohnhoffer, hace escasamente dos

14. Ver en este libro el capítulo sobre el fundamento teológico de la música sacra, nota 29.

décadas, se defendía por doquier una fe sin religión, hoy en día las cosas han dado un giro de 180 grados. Se tiende a salvar la religión y la religiosidad, aún cuando lo que hasta ahora constituía su contenido, la fe, se considera insostenible. Mucha consistencia no podrá tener ese tipo de religiosidad, ya que su contenido es demasiado versátil, porque no se orienta por la verdad, sino que es una mera "relación"; relación, por otra parte, que está dirigida exclusivamente a aquello que no tiene ningún nexo con nosotros. Pretende ser "relatio pura", que ya no contiene nada objetivable.¹⁵ Pero en realidad esta "relación pura" precisamente es cuestionable como relación, porque una relación sin reciprocidad no tiene ningún valor.

b) Por el contrario, el camino seguido por las religiones orientales parece consecuente desde un punto de vista lógico y rico en religiosidad. Éstas parten de una última identidad de la profundidad del yo, que en realidad ya no es el yo, y de la profundidad divina del mundo. La oración se convierte así en un acto de búsqueda de la identidad, por el que encuentro mi identidad secreta junto con el origen de todo lo que existe más allá de las apariencias, y de este modo consigo liberarme de la falsa identidad del yo individualizado. La oración consiste en sumergirse en lo

15. Así se explicita en Hasenhüttl. Cf. los textos antes citados de Courth, pp. 299 ss.

que realmente soy, y al mismo tiempo en desprenderse de aquello que se presenta ante el yo dividido como si fuera real. Es liberación mediante la anulación de todo el ser experimentado, mediante la salida del caos del ser para alcanzar la nada absoluta, que es lo verdaderamente divino.

Sin duda es este un camino de una grandeza impresionante, que responde a dolorosas experiencias del hombre que le hacen desear poder retirarse de todo aquello que se le presenta como ser. Sólo tal radical abandono del ser en la nada absoluta parece otorgar la verdadera liberación. Por eso no es casual que el camino seguido por estas religiones se presente como respuesta salvadora allí donde, conservándose una voluntad religiosa y espiritual profunda, al mismo tiempo el contenido de la fe se considera metafísica occidental no sostenible por más tiempo, o bien parte de un mito. En mi opinión, la opción religiosa del presente se hallará entre la religiosidad oriental y la fe cristiana. Y no cabe ninguna duda de que ambas pueden tomar de la otra aspectos esenciales. La polémica podrá residir en cuál de las dos puede salvar el núcleo más puro de la otra. Pero lo que es indiscutible es que, aun pudiendo aprender ambas religiones recíprocamente, se trata de caminos diferentes. Dicho de una manera concisa: la renuncia asiática persigue en última instancia la anulación de la persona. La oración bíblica es por esencia rela-

ción entre personas y en esa medida ratificación plena de la persona.

II. ESTRUCTURA Y FORMA DE LA ORACIÓN CRISTIANA

Y así hemos llegado finalmente a la segunda parte de nuestras reflexiones: a la tarea de desarrollar el fundamento de la oración cristiana de manera positiva. Como se apuntó más arriba no se trata de analizar su contenido argumentando desde fuera, sino de poner de manifiesto, aunque sea a grandes trazos, su lógica interna.¹⁶

1. *La estructura formal de la oración cristiana*

a) Lo que primordialmente hace posible que el hombre pueda hablar con Dios es el hecho de que Dios es en sí mismo palabra: Él es en sí palabra, escucha y respuesta, como queda claro sobre todo en la teología de San Juan, que define al Hijo y al Espíritu Santo como pura escucha, como palabra que viene de la escucha y como respuesta a lo escuchado y previamente dicho. Sólo porque en Dios mismo hay “logos” –palabra–, es posible el “logos”

16. Debido al carácter de esta publicación prescindiré aquí de referencias bibliográficas detalladas sobre el tema filosofía y teología de la oración. Véase como ejemplo el espléndido libro de H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Einsiedeln, 1979.

hacia Dios. En términos filosóficos se podría explicar así: el logos en Dios es la razón ontológica de la oración. El prólogo del Evangelio según San Juan muestra claramente esta idea en sus primeras líneas: “En el principio era la Palabra y la Palabra estaba vuelta hacia Dios” (1,1): así deberíamos traducir exactamente la palabra griega y no “en Dios” como es habitual. Lo que se expresa es el acto de volverse hacia alguien, de entrar en relación. Como en Dios mismo hay relación, es posible la participación en esa relación de Dios consigo mismo y, de esta forma, también una relación con Dios que no sea contraria a su naturaleza.

b) En Dios, como decíamos, está la palabra y ese dirigirse los unos a los otros característico de los que hablan. El hombre podría entonces hablar con Dios, si fuera partícipe de ese hablar interior de Dios. La encarnación del “logos” significa que aquél, que habla en Dios y con Dios, participa del hablar humano. Esto implica también que, al contrario, la participación de los hombres del diálogo con el “logos” encarnado también los hace partícipes del diálogo de Dios consigo mismo. Dicho con otras palabras: El hombre puede participar en el hablar interno de Dios, porque Dios participó previamente del hablar humano, uniendo, de este modo, a ambos. La encarnación del logos es la intervención de la eternidad en el tiempo y del tiempo en la eternidad: Dios no es

tiempo, pero tiene tiempo.¹⁷ Mediante la encarnación, el hablar humano ha pasado a formar parte del hablar divino, ha sido aceptado en el ser-palabra de Dios, puro e indivisible.

c) Por el Espíritu de Cristo, que es el Espíritu de Dios, hay participación en la condición humana de Jesucristo, y al participar de su diálogo con Dios se participa en la palabra que Dios es: la oración se hace verdaderamente intercambio entre Dios y los hombres.

d) Llamamos Iglesia al espacio de esta identificación con Cristo mediada por el Espíritu, que supone al mismo tiempo la identificación de los hombres entre sí desde Cristo. Se la podría definir a partir de aquí sin rodeos como ese ámbito de descubrimiento de la identidad de los hombres mediante su identificación con Cristo, que da al hombre su propia identidad.

2. *La estructura del contenido de la oración cristiana*

La palabra fundamental del "Hijo" es Abba. No en vano es esta la seña de identidad más clara de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento. Aquí se expresa de forma sintética toda su esencia, y todo lo que dice a Dios cuando reza es en definitiva sólo

17. Véase H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, pp. 31-39.

una explicación de esa esencia y por tanto explicación de lo que esa palabra encierra. El Padrenuestro es una extensión del Abba trasladada al nosotros de sus fieles.

Si intentamos ahora examinar el contenido, el significado intrínseco de este acto de oración fundamental (que es un acto esencial del Hijo como Hijo, alcanzando así la profundidad ontológica de la realidad), podemos entonces decir: se trata de una palabra de afirmación. Su contenido básico es el asentimiento. Su sentido esencial se podría formular así: puedo afirmar el mundo, el ser y a mí mismo, porque puedo afirmar mi propio fundamento, porque el fundamento es bueno. Es bueno existir. Josef Pieper ha interpretado la esencia de la fiesta (en sentido general) como afirmación del mundo:¹⁸ si puedo decir sí, hay una fiesta; si puedo decir sí, soy libre (al menos en el ámbito del sí), estoy salvado. La oración cristiana alberga en su seno el núcleo de lo que puede convertir el mundo en fiesta: es afirmación. La eliminación oriental no es afirmación, sino liberación mediante la renuncia al ser. Tampoco el marxismo es afirmación, sino furia, oposición al ser, que es malo y por ello tiene que ser transformado. Rezar es un acto del ser: una afirmación; pero no simplemente

18. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München, 1963.

afirmación de mí mismo en mi estado, ni del mundo en su estado, sino afirmación a la razón de mi existencia y por eso purificación de mí mismo y del mundo partiendo de su fundamento. Pero toda purificación (toda "via negationis") sucede necesariamente y esencialmente desde la base profunda de la afirmación: Jesucristo es el Sí (vid. Cor. 2,1,19). Y al contrario, en la purificación, que surge precisamente de la afirmación mediante el fundamento, reside la fuerza activa de la oración, oración que

a) contrapone al ajeteo de un mundo creado por nosotros la seguridad en la afirmación de la existencia, pero

b) tampoco supone una huida del mundo, sino capacitación y llamada a purificarse.

Esto conlleva un paso más: sólo podemos decir Abba con Cristo, sólo en comunidad con Él se puede reconocer el fundamento del mundo de manera que sea digno de ser afirmado. Sin el Hijo, el Padre permanece ambiguo e incierto; tan sólo Cristo otorga al Antiguo Testamento su estructura y univocidad. El "patercentrismo", es decir el Abba, presupone el carácter cristológico de la oración.¹⁹ El Hijo nos orien-

19. Esto se podría oponer a la famosa frase de Harnack: "No el Hijo, sino sólo el Padre pertenece al Evangelio, tal como Jesús lo anunció". Cita en *Wesen des Christentums, Jubileumsausgabe*, Stuttgart, 1950, pp. 86 y 183). Aquí se ignora la cristología indirecta de las palabras, obras y oraciones de Cristo.

ta en el camino hacia la purificación, que abre la puerta a la afirmación. Por eso la oración cristiana requiere mirar constantemente y siempre de manera nueva a Cristo, hablar con Él, callar con Él, escucharle, sufrir y actuar con Él.

Demos un paso más. A Cristo no lo alcanzamos en una reconstrucción histórica, que puede aportar una ayuda valiosa, pero no es suficiente porque, si nos limitamos a ella, se transforma en necrofilia. Como persona viva sólo lo hallamos en el don principal de su presencia, que se llama Iglesia. Si admitimos esto, sale a la luz el aspecto que se puede aceptar en forma y contenido de la herencia oriental. Lo correcto de su punto de partida es que la identidad del individuo, mi identidad incluida, efectivamente no reside en una personalidad del yo cerrada, que se encuentra frente a un Tú de Dios también cerrado, que ignora además la identidad de los otros yos, que se encontrarían frente al Tú divino también aislados entre sí. Estamos aquí ante ese tipo de personalismo que desarrollaron en el periodo de entreguerras Ebner, Buber, Rosenzweig, E. Brunner, Steinbüchel y otros. En sus reflexiones, Dios es categorizado de una manera que no concuerda con su esencia como principio de todo ser. La forma en que conciben una "amistad" entre Dios y el hombre, con las categorías comunes a ambos de tú y yo, deja desprovisto a Dios de su infinitud y aparta a cada yo de la unidad del

ser. A diferencia de Dios, el hombre no posee simplemente la identidad en si mismo, sino fuera de sí, por lo que éste efectivamente solo la puede recibir “transcendiendo”. El creyente cristiano descubre su verdadera identidad en Aquél que, siendo “primogénito de toda la creación”, subsisten todas las cosas (Col 1,15 ss.) y así se puede decir que nuestra vida permanece oculta con Cristo en Dios (Col 2,4).²⁰ En la identificación con Cristo descubro mi identidad personal.

El modelo de este tipo de “identidad” lo ofrece en gran medida la Iglesia. Ésta es tan idéntica a Cristo, que puede llamársele su “Cuerpo”. Pero esta corporeidad tiene que ser entendida desde las palabras bíblicas sobre el hombre y la mujer: serán los dos una sola carne (Gen 2,24; Ef 5,30 ss.; Cf. I Cor 6,16 ss.). Es identidad por la fuerza unitaria del amor, que no destroza a los contrarios tu y yo, sino que los lleva a su unidad más profunda. Encontrar la identidad mediante la identificación con Cristo significa llegar a una unión con Cristo, que me devuelve completamente a mí mismo, mientras yo me reconozco aceptado y me entrego a Él. Partiendo de esta idea, la teología de la Edad Media estableció como objetivo de la oración, y de la conmoción del ser que en ella

20. Sobre identidad e identificación véase J. Ratzinger y K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Friburgo, 1977.

se produce, que el hombre se transformara en “anima ecclesiastica”, en encarnación personal de la Iglesia. Es identidad y purificación al mismo tiempo, dar y recibir en lo más profundo de la Iglesia. En ese movimiento se hace nuestro el idioma de la madre, aprendemos a hablar en él y por él, de manera que sus palabras van volviéndose nuestras palabras: la entrega de la palabra de ese milenarismo diálogo de amor con aquél que quería volverse una sola carne con aquélla, se convierte en el don del habla, por el cual me entrego verdaderamente a mí mismo y justamente así soy devuelto por Dios a todos los otros, entregado y libre.

Nuestras reflexiones se han ido volviendo muy concretas, hasta dar respuesta a la pregunta: ¿Cómo aprendo a rezar? La contestación es clara: rezando con otros. Rezar siempre incluye un ‘con’. Aislado y en solitario no se puede rezar a Dios. El aislamiento, la pérdida del ‘con’ fundamental es una raíz clave de la falta de oración. Retomemos esta idea: aprendo a rezar al rezar-con-otros, al rezar con la madre, al aceptar el don de sus palabras, que se van llenando de sentido para mí en la conversación, la convivencia, la compasión. Naturalmente tengo que seguir preguntando por el sentido de esas palabras. Naturalmente tengo que hacer que me las vayan transformando en pequeñas frases. Naturalmente tengo que intentar ir haciéndolas más poco a poco, para acer-

carme a la grandeza y a la esencia del don de la palabra. Y como esto es así, no puedo empezar sin más a hablar directamente con Cristo prescindiendo de la Iglesia: una forma de oración cristológica sin Iglesia excluye el "pneuma" y excluye a los hombres. Tengo que ir, con mi oración, con mi vida, con mi sufrimiento, con mi pensamiento, sumergiéndome poco a poco en esas palabras. Precisamente eso me transforma. Pero no puedo prescindir del don de esta palabra, que crece y permanece viva gracias al rezar y al vivir de todos.

Eso significa también que todos los componentes psíquicos forman parte de la oración: repetir, callar, hablar, cantar, etc. Todas las dimensiones de la psique están incluidas. De ninguna manera se puede hacer del conocimiento inteligible la única norma. ¿Cómo podría crecer la razón, si se autoconsiderara perfecta y acabada de antemano y se autodeclarara, desde su falsa perfección, como la única medida!²¹

3. *La escucha*

La oración cristiana se caracteriza por ir dirigida a un Dios que escucha y atiende. Pero, ¿cómo es posible? ¿cómo se presenta en el testimonio del Nuevo Testamento y de la tradición de la fe?

21. Sobre este tema véanse en este libro los capítulos de la teología de la música sacra y de la estructura de la celebración litúrgica.

a) Preguntemos primero por el contenido de la escucha. Lucas nos transmite unas palabras del Señor, que definen de modo muy preciso el sentido de la escucha. "Pues si vosotros, que sois malos, sabéis dar a vuestros hijos cosas buenas, ¿cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden?" (Luc 11,13). El don que hay que pedir a Dios es el pneuma, su espíritu. Dios se da a sí mismo. Menos de eso no se puede impetrar a Dios. En las palabras de despedida de Jesús en el Evangelio según San Juan se expresa lo mismo con otras palabras. Como don de Dios que se promete firmemente a los fieles, aparece aquí la alegría. La alegría que se hace completa como expresión y presencia del amor completo (Juan 16,24). Ambas respuestas son idénticas. Rezar significa, mediante una necesaria transformación paulatina de nuestro ser, ir identificándose con el pneuma de Jesús, ir acercándose al Espíritu de Dios, (¡hacerse "anima ecclesiastica"! y así, bajo el aliento de su amor, vivir en una alegría, que ya no se nos puede quitar.

b) ¿Pero cómo tenemos que interpretar el camino hacia la escucha? Si intentamos dar una respuesta, con la brevedad que se nos impone, podríamos decir que, en Jesús, Dios se hace partícipe del tiempo. Mediante esta participación se introduce en el tiempo también como amor. Su amor actúa en los hombres como purificación; en cuanto espacio de identi-

ficación, se convierte en una unión que se hace posible exclusivamente gracias a la purificación. Con otras palabras: mediante la participación de Dios en el tiempo por Jesucristo el amor actúa en el mundo como causa, como principio que transforma el mundo y que puede intervenir en él en cualquier momento y lugar. El amor es causa, que no anula el orden causal mecánico, sino que lo acepta en su seno y se sirve de él. El amor es el poder que Dios tiene en el mundo. Rezar significa ponerse de parte de esta causalidad, la causalidad de la libertad frente al poder de la necesidad. Esta es nuestra misión principal como cristianos, como los hombres creyentes que somos.

FORMA Y CONTENIDO DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

Planteamiento del problema: la categoría de "forma"

Para entender los problemas que hoy en día afectan a la reforma de la liturgia, es preciso recordar una polémica que surgió en los años de entreguerras, y ya casi olvidada, en la que reside el núcleo de la pregunta actual. Romano Guardini había dedicado su libro sobre la Misa, en el que fueron recogidos de manera ejemplar las experiencias y exigencias de las dos décadas anteriores, a la cuestión de la "forma" esencial de la Santa Misa.¹ Esta orientación se debía a una, por entonces, nueva manera de concebir la liturgia. Lo que preocupaba a los jóvenes de esa época no eran los problemas dogmáticos tradicionales de la doctrina eucarística, sino la celebración litúrgica como forma viva. La "forma" fue descubierta como una dimensión teológica y espiritual con un peso específico. Lo que antes pertenecía al ámbito de

1. *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. 2 Vol., Maguncia, 1939.

los rubricistas y se dejaba, en cuanto mera forma ceremonial, al margen de la reflexión dogmática, aparecía ahora como una parte de la cosa misma, como su manifestación, como la única manera de que lo esencial se hiciera visible. Joseph Pascher lo formulaba algunos años más tarde y señalaba cómo, en lo que respecta a la forma, hasta ahora se habían fijado sólo en las “rúbricas”, en lo impreso en rojo; pero que había llegado el momento de mirar también las “négricas”: “No hay que detenerse en lo rojo y olvidar lo negro...”. “La forma de los textos y de toda la celebración posee más importancia que las rúbricas”². La manera en que se desarrollaba la misa dejó de parecer un conjunto más o menos casual de ceremonias, que se constituía con los preceptos en la mano, e independiente de un núcleo dogmático que siempre permanecía intacto. La forma pasó a ser la expresión interior de la realidad espiritual acontecida en la liturgia. Por eso era necesario reconocer, tras la casualidad de los ritos aislados, la forma común orientadora, que al mismo tiempo sería la llave a la esencia del acontecer eucarístico. Esta forma general debería convertirse también en el motor de la reforma: había que preguntar, qué oraciones y gestos debían considerarse ingredientes secundarios, los

2. J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster-Krailling, 1947, p. 8.

cuales más que facilitar dificultan el acceso a la forma; en definitiva, lo que había que suprimir y lo que había que reforzar. Con el término “forma” había aparecido una categoría hasta entonces desconocida en el discurso teológico, cuya dinámica reformadora era evidente. Incluso se puede decir que la liturgia en sentido moderno nació con el surgimiento de esta categoría. Emergía así la esfera específica de la liturgia, frente a la dogmática o al derecho canónico, así que se trataba de teología y de una reforma con fundamento teológico, en la que la dogmática no desempeñaba necesariamente ningún papel. Lo extraordinario de este proceso se hace evidente al analizar cómo se concretó el contenido de la buscada forma general. Para encontrarla existía un camino muy sencillo: la celebración eucarística ejemplar, la introducción de la Eucaristía por Jesús mismo, que está descrita con bastante detalle en el Nuevo Testamento. Tuvo lugar en un Jueves Santo, en la Última Cena. De ella parece resultar con una claridad irrefutable que la forma esencial de la Eucaristía es una comida. Así la celebró indiscutiblemente el propio Jesús. Ante ello debe enmudecer toda crítica. “La forma general es la de la comida” escribió Joseph Pascher;³ Guardini y otros le habían precedido con declaraciones parecidas. Para los par-

3. *Ibid.*, p. 27.

tidarios más enérgicos de la reforma litúrgica la palabra “haced *esto*” se refería en concreto a la comida. Se solía repetir con un tono sarcástico el comentario de que, al fin y al cabo, Jesús había dicho: “Haced esto” y no: “Haced lo que queráis”. Esta forma de expresarse debió causar asombro en los círculos de la teología dogmática. ¿No era ésta la postura de Lutero, que el Concilio de Trento había condenado? ¿No se negaba el carácter de sacrificio de la Misa a favor de una teoría de la cena? En los círculos litúrgicos se replicó a reproches similares diciendo que estas preguntas respondían a una interpretación errónea del nuevo planteamiento. La caracterización de la Misa como sacrificio era, según ellos, una declaración dogmática que atañe a la esencia teológica oculta de la Eucaristía; la afirmación de la forma de la comida se refería, en cambio, a la forma litúrgica concreta, visible, y no negaba en absoluto el contenido teológico tal y como era entendido por el Concilio de Trento. Lo que se presenta de manera litúrgica en la forma de una comida, puede llevar perfectamente consigo, en lo que respecta al dogma, el contenido del sacrificio. Pero naturalmente el intento de mantener juntos ambos aspectos no pudo dar a la larga una respuesta satisfactoria. Precisamente si la forma no es una pura ceremonia casual, sino que es por definición la manifestación no permutable del propio contenido, una separación tajante de ambos no aclara

nada. La falta de claridad en la relación entre las esferas dogmática y litúrgica, que siguió presente incluso en el Concilio Vaticano II, constituye el problema central de la reforma litúrgica; por este lastre se explica una buena parte de los problemas que nos ocupan desde entonces.

Por eso es nuestro deber aclarar esta relación. Ello no debe hacerse mediante una reflexión puramente formal, sino a través de un análisis crítico del contenido de la tesis principal que interpreta la Eucaristía como una comida. Porque esta tesis está construida de tal manera que establece una separación tajante entre el contenido dogmático y la forma litúrgica, en la medida en que sigue reconociendo la tesis dogmática del carácter de sacrificio de la Misa. Ahora bien, si la separación de los dos ámbitos ni existe ni puede existir, habrá que poner también esa tesis en tela de juicio. Esto se vió con claridad muy pronto. Intentaremos reconstruir las diferentes etapas de las intervenciones surgidas en esta polémica, para aclarar nuestra pregunta.

Un primer intento de mediación es el de Joseph Pascher, quien habla de una forma de comida, en la que figura el simbolismo del sacrificio. Para él, la separación de los dones del pan y del vino, que remite simbólicamente al derramamiento de sangre de la muerte de Cristo, introduce la señal del sacrificio en la comida fundamental. Más allá iba la propuesta del

liturgista J. A. Jungmann, quien se basaba en las fuentes litúrgicas, aunque no la difundió demasiado. Jungmann muestra que ya en las primeras formas litúrgicas la *Eucharistia* (la oración del memorial con forma de acción de gracias) alcanza su supremacía sobre la comida en cuanto tal. La forma básica no es, según él, por lo menos a partir de los primeros siglos, la comida en sí, sino la *Eucharistia*. Ya en Ignacio de Antioquía se consagra esta denominación para toda la celebración.⁴ En un trabajo posterior, Jungmann ha completado su reflexión mostrando que, desde un punto de vista lingüístico, supuso una novedad frente a toda la tradición, el que Lutero designara la celebración como “cena”: Después de 1 Cor 11,20 hasta el siglo XVI no existe ninguna alusión a la Eucaristía como comida, a excepción de las citas directas de 1 Cor 11,20 y cuando se nombra la comida (el acto culinario propiamente dicho) para diferenciarla de la Eucaristía⁵. Esta tesis de la *Eucharistia* como contenido básico está abierta a una mediación interna entre el ámbito dogmático y el litúrgico. En la antigüedad tardía ya se había creado el concepto de sacrificio de la palabra, que adoptó la

4. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, 2 Vols., Friburgo, 1948. Vid. Cap. I, pp. 327 ss.

5. Ibid. “Abendmahl als Name der Eucharistie”. En *Zeitschrift für Kath. Theologie* 93, 1971, pp. 91-94, p. 93: “Queda confirmado por tanto que la denominación ‘Cena’ en el siglo XVI era una absoluta novedad”.

forma del *oblatio ratinabilis* también en el canon romano: el sacrificio a la divinidad no se hacía solo ofreciendo cosas, sino por la entrega del propio espíritu, que adquiere su forma en la palabra. Esta idea se modificó ligeramente en el mundo cristiano. La oración eucarística supone entrar en la oración de Cristo mismo; es así mismo la entrada de la Iglesia en el Logos, la palabra del Padre, en la autoentrega del Logos al Padre, entrega que en la cruz es al mismo tiempo entrega de la humanidad a Él.⁶ El elemento formal *Eucharistia* tendía así el puente hacia las palabras de Jesús en la Última Cena, en las cuales Él había llevado a cabo de antemano su muerte en la cruz.⁷ Por otro lado, construía también un puente hacia la teología del logos y, de este modo, a una profundización trinitaria de la teología de la cena y de la

6. Vid. O. Casel, “Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung”. En *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, 4 1924, pp. 36ss.; J. Pascher, *Eucharistia*, pp. 94-98. Esta perspectiva, completada con nuevos puntos de vista, aparece también en L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966. Bouyer muestra las raíces judaicas de una manera de entender el sacrificio como palabra y puede así elaborar de modo convincente la unidad interna entre Jesús y la Iglesia precisamente bajo el término formal “Eucharistia”. Ver también H.U. von Balthasar, “Die Messe, Ein Opfer der Kirche?”, en *ibid. Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, pp. 166-217.

7. Véase H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Friburgo, 1975; además K. Kertelge (Hrsg.), *Der Tod Jesu im Neuen Testament*, Friburgo, 1976; Especialmente la aportación de R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, pp. 137-187.

cruz; finalmente, ofrecía también el paso a una categoría del sacrificio espiritualizada, que se prestaba perfectamente para interpretar lo peculiar del sacrificio de Jesús, en el que la muerte se transformó en una palabra de aceptación y entrega, en el que lo unlógico de la muerte se convirtió en pertenencia al logos: el logos había muerto y así se había transformado la muerte en vida.

Lo que hemos querido dejar claro hasta ahora es que si la forma básica de la Misa no se llama “comida”, sino *Eucharistia*, se conserva la necesaria y fructuosa diferencia entre el ámbito litúrgico (que se ocupa de la forma) y el dogmático, pero ambos no quedan separados, sino que convergen y se influyen mutuamente. Por lo demás, no se excluye el elemento de la comida, porque *Eucharistia* también es (pero no sólo) bendición de la Sagrada Cena; pero el simbolismo de la cena está subordinado e integrado en otro mayor. Contra esta síntesis también se podría poner en un primer momento una seria objeción. Se podría decir que la liturgia eclesiástica, desde sus inicios, no es en el aspecto formal primariamente comida, sino que viene determinada por el predominio del elemento verbal *Eucharistia*, y ello por cierto ya desde 1 Cor 11; ¿Pero influye esta constatación de alguna manera en el hecho de que la Última Cena de Jesús fuera efectivamente una cena? ¿No habría que establecer entonces el momento del alejamiento de

lo originario ya en la primera generación cristiana? ¿Puede haber otro criterio que Cristo mismo, independientemente de lo antiguas que sean las costumbres de la Iglesia contrarias a Él? Como bien se puede apreciar, esta pregunta nos lleva al problema básico de la teología actual: la divergencia entre historia y dogma, el paso de Jesús a la Iglesia. Desde este punto de vista, nuestra cuestión es idéntica a la problemática del nacimiento de lo católico, como veremos en un ejemplo concreto. El hecho de que las nuevas investigaciones exegéticas tiendan cada vez más a separar la Cena de Jesús del sacramento eclesiástico e intenten destrozarse el núcleo de la “instauración” no requiere mayor explicación. En este modo de proceder se manifiesta de manera sintomática el mismo problema básico de siempre.⁸

8. Planteamientos actuales característicos encontramos por ejemplo en R. Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München, 1971. Tenemos un resumen de la investigación más reciente en el artículo Abendmahl II (G. Dellling) y III (G. Kretschmar) en *TRE I*, pp. 47-89, con una clara vuelta a la continuidad entre Jesús y la Eucaristía de la Iglesia; ver también G. Kretschmar, *Abendmahlfeier I* en *TRE I*, pp. 229-278. Entre los trabajos exegéticos que así mismo se enmarcan en esta tendencia destacan: H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart, 1972, así como R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Friburgo, 1977. Como elaboración sistemática de los resultados desde una perspectiva ecuménica merece destacarse la gran aportación de U. Kühn, *Abendmahl IV* en *TRE I*, pp. 145-212.

Evolución de la forma de la Eucaristía en el devenir de la Iglesia

H. Schürmann ha contribuido de manera decisiva a la aclaración de la pregunta de cómo se pasó de la Última Cena de Jesús a la Eucaristía de la Iglesia. Aquí no recogeremos toda la inabarcable disputa sobre la tradición de la Última Cena. Nuestro propósito es centrarnos exclusivamente en la "forma" y su evolución. Schürmann ha establecido tres estadios en la evolución de la forma eucarística: 1. la Eucaristía en la Última Cena de Cristo; 2. la Eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria; 3. la celebración eucarística posapostólica separada de la comida comunitaria.⁹ Como nuestro espacio es limitado, no podemos analizar en profundidad todos los detalles de esta evolución. Sólo estudiaremos los cambios de un periodo a otro y su significado profundo.

En lo que respecta a la Eucaristía de la Última Cena de Jesús, podemos reconstruir con bastante precisión el lugar del acto eucarístico de Jesús a partir de los Evangelios y de las costumbres judías en las comidas. Si partimos de la base de que fue una cena pascual tuvo con seguridad cuatro partes: las entra-

9. H. Schürmann, "Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer", en *ibid.*, *Ursprung und Gestalt. Erörterung und Besinnung zum Neuen Testament*, Düsseldorf, 1970, pp. 77-99.

das, la liturgia pascual, la comida principal y los ritos de conclusión. El ofrecer el pan pertenecía a la comida principal; el cáliz de la bendición venía después de la comida, como nos indica Lucas (22,20: "después de la cena tomo el cáliz..."). De aquí deduce Schürmann dos cosas: "1. El acontecer eucarístico fue en la Última Cena una parte integrada, es decir, constitutiva de una forma de comida. 2. El acontecer eucarístico tuvo en la última cena una *cierta autonomía y un significado propio* frente al acto de la comida en sí".¹⁰ Lo que el Señor hace aquí es algo nuevo, inmerso en un marco antiguo —el ritual de la cena judía—, pero que presenta claramente una dimensión propia; esta Cena se ofrece para ser repetida y de esta manera se disocia del contexto en el que se celebró.

Si observamos detenidamente este análisis vemos que la integración de lo antiguo y lo nuevo no es algo casual, sino expresión precisa y necesaria de la situación histórico-salvífica existente. La nueva oración de Cristo se desarrolla aún dentro de la liturgia judía. Todavía no ha llegado la crucifixión, si bien ésta se inicia de alguna manera en ese momento. No se ha dado tampoco la separación entre Jesús y la comunidad del pueblo judío, es decir, no existe la Iglesia como tal. La formación histórica de la Iglesia en sen-

10. *Ibid.*, pp. 83 y 84.

tido estricto no surge hasta que fracasa el intento de conquistar todo Israel. Al no existir todavía lo cristiano como algo independiente, sino sólo en una forma aún abierta dentro del ámbito de lo judío, tampoco puede existir una forma litúrgica cristiana propia e independiente. Esto nos lleva a constatar un hecho, que a menudo se ignora, y cuyo olvido es la causa del error en todos los intentos de deducir la forma litúrgica cristiana partiendo directamente, y sin un análisis crítico, de la Última Cena. Por eso tenemos que recordar lo siguiente: si bien la Última Cena de Jesús es el principio de toda la liturgia cristiana, ella misma no es todavía liturgia cristiana. *Dentro* del ámbito de lo judío surge el acto de instauración de lo cristiano, pero todavía no ha adquirido una forma propia como liturgia cristiana. La situación histórico-salvífica sigue abierta. No se ha decidido de manera definitiva si lo cristiano tiene o no tiene que configurarse como algo específico diferente a lo judío. Podríamos decir también, para hablar con la mayor claridad posible, precisamente lo contrario de lo se defendía en la fase inicial del movimiento litúrgico: La Última Cena es la base del contenido dogmático de la Eucaristía cristiana, pero no su forma litúrgica. Ésta no existe aún como realidad cristiana. La Iglesia tuvo que encontrar, cuando la separación de Israel se hizo inevitable, su propia forma, conforme al sentido de lo que le había sido

transmitido. Esto no es decadencia, sino necesidad inscrita en la naturaleza del proceso. En mi opinión, nos encontramos ante un punto clave, no sólo en las discusiones sobre la forma litúrgica, sino también decisivo para la comprensión básica de todo lo cristiano. La teoría de la decadencia de la primera cristiandad de Jesús y con ésta de todo el hiato que se sigue viendo hoy a menudo entre Cristo y la Iglesia¹¹, se deben al desconocimiento de esta realidad. Si esto es así, no *puede* haber una continuidad histórica directa de forma entre Cristo y la Iglesia; también el hecho de que el núcleo de la proclamación se desplace del "Reino de Dios" a la Cristología tiene una justificación.¹² La unidad con Jesús se tiene que buscar por tanto necesariamente en la discontinuidad de la forma, como sucedió en el paso de la proclamación del Reino a la Iglesia de los gentiles.

Veamos ahora la segunda de las fases establecidas por Schürmann, la de la Eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria. Resumiremos la característica central de esta fase con una cita del propio autor, para después hacer un análisis más profundo y

11. En este sentido, es especialmente sintomática la visión de Jesús que H. Küng ofrece en su libro *Christ sein*, Múnich, 1975. Véase mi artículo sobre este tema en la obra recopiladora de la discusión en torno a *Christ sein* de H. Kühn, Maguncia, 1976, pp. 7-18.

12. Más información en J. Ratzinger, *Eschatologie*, Ratisbona, 1977, pp. 30-42.

crítico a partir de su reflexión. Schürmann constata que “la cena comunitaria de los primeros cristianos no era la repetición de la Última Cena de Cristo, (que Jesús tampoco había celebrado para que fuera repetida), sino que era una continuación del cotidiano sentarse a la mesa de Jesús con sus discípulos (...). Si se considerara la (...) doble acción eucarística de Jesús como una cena comunitaria, entonces se trataría de algo nuevo, añadido, más que de una nueva contextualización de la cena acostumbrada.”¹³ En estas frases hay dos ideas muy acertadas e importantes para la cuestión que nos ocupa: en primer lugar, queda claro que el mandato de repetir la cena dado por Cristo no iba dirigido a la Última Cena en su totalidad, sino solamente a las acciones eucarísticas específicas. De acuerdo con esto, no se repetía cada vez la Última Cena como tal; Ello llevó a una modificación en la forma general y, con ella, a una primera aparición de una forma cristiana propia. La cena en sentido propiamente dicho va por delante y se concluye antes de la celebración eucarística; las dos acciones eucarísticas, ahora relacionadas entre sí, se suceden como una única acción, que es puesta entre paréntesis y elevada por la oración de acción de gracias —la *Eucharistia*—. Este proceso se reconoce claramente en I Cor 11, 17-34, pero se entrevee también

13. *Ibid.*, 85.

en el hecho de que las palabras de del pan y el vino sean iguales en los Evangelios de Mateo y Marcos. Sin embargo, tenemos que contradecir a Schürmann en un aspecto. La tesis de que la Eucaristía apostólica se celebraba a continuación de la cena diaria de Jesús y sus discípulos es relevante, según este exégeta de Erfurt, para la cuestión del origen de la forma de la celebración. Pero en otros círculos se radicaliza este postulado, de forma que se niega el carácter fundacional de la Última Cena y se mantiene que la Eucaristía se deriva poco más o menos de las comidas de Jesús con los pecadores. Estas posiciones, estrechamente vinculadas a la doctrina luterana de la justificación, identifican la Eucaristía de Jesús con una doctrina del perdón de los pecadores. Si se deja que se considere a las comidas con los pecadores el único elemento seguro de la tradición del Jesús histórico, entonces toda la cristología y la teología quedan reducidas a un único aspecto.¹⁴ Esta imagen de

14. En esta línea se encuentran varios trabajos de E. Fuchs, por ejemplo, “Das urchristliche Sakramentsverständnis”. *Schriften-Reihe der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg*, Heft 8, 1958; compárese con: J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich/Stuttgart, 1960, pp. 19 ss. También un poco en esta línea se sitúa la visión de la Eucaristía de W. Pannenberg; compararlo con el valioso artículo del mismo autor: “Die Problematik der Abendmahllehre aus evangelischer Sicht”. En G. Krems/R. Mumm (Hrsg.), *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?* Ratisbona/Göttingen, 1971, pp. 9-45; Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München, 1970, sobre todo las tesis 77 y 85, pp. 34 y 36.

la Eucaristía, sin embargo, no tiene nada en común con el rito de los primeros cristianos. Mientras que San Pablo define el participar en la Eucaristía en pecado como “comer la propia condenación” (I Cor 11,29) e intenta defender el abuso de la Eucaristía con el anatema (I Cor 16,22), en estas teorías lo esencial de la Eucaristía parece ser el que se ofrece para todos sin hacer distinciones ni poner condiciones; se interpreta como una señal de la misericordia incondicional de Dios, que está abierta también a los pecadores y a los no creyentes (esto último tiene, por cierto, poco en común con la visión de la Eucaristía de Lutero). La tesis radicalizada está en contradicción con toda la tradición eucarística del Nuevo Testamento, lo que nos induce a rechazar también su punto de partida. La Eucaristía cristiana no se puede entender a partir de las comidas con los pecadores de Jesús y tampoco como la mera continuación de la comida comunitaria diaria de Jesús con los suyos. Hay dos argumentos principales en contra de esa interpretación:

a) El carácter de fiesta, señalado por el propio Schürmann, de la Eucaristía, que por la ofrenda del vino deja de ser algo cotidiano y se transforma en celebración festiva. Y tampoco hay nada que indique que, en los tiempos de los apóstoles, la Eucaristía se celebrara diariamente, como habría que deducir de la tesis de Schürmann; más bien tenemos que partir

de una celebración semanal, o mejor aún, dominical de la Eucaristía, como se nos muestra en Ap. 1,10 (cómparese con He 20,7; Cor 16,2).¹⁵

b) Para refutar la idea de que la Eucaristía surge a partir de las comidas de pecadores conviene recordar también el carácter cerrado de la Eucaristía, que en este sentido sigue el ritual pascual: puesto que la cena de Pascua se celebraba en la casa comunitaria preparada para una fiesta, la Eucaristía tenía desde el principio condiciones de admisión prefijadas; se celebró, por así decirlo, desde un principio en la casa comunitaria de Jesucristo y de esta manera quedó edificada la “Iglesia”.

Así nos encontramos ante un acontecimiento con un grado de diferenciación sorprendente. La Eucaristía cristiana como tal no es una simple repetición de la Última Cena, que sería irrepetible tal y como fue; si además fue una cena de Pascua (hecho éste para el que existen muchos indicios) queda descartado directamente su carácter de repetición: la Pascua tiene lugar una vez al año y va ligada al calendario lunar. Aunque la Eucaristía se celebra semanalmente, incorpora sin embargo muchos elemen-

15. Esto no dice nada contra la celebración eucarística diaria que se viene practicando en occidente desde el siglo tercero. Ésta se pudo instaurar desde el momento en que la liturgia cristiana encontró su forma específica; pero la condición indispensable para ello fue su conexión con el domingo.

tos de la tradición pascual: su carácter festivo y una comunidad limitada con condiciones de admisión concretas. La Eucaristía cristiana comienza claramente a adoptar su forma propia en la fase de los apóstoles. A lo mejor podríamos aclarar este fenómeno diciendo que los actos eucarísticos se extrapolan del contexto pascual y reciben como nuevo contexto el "Día del Señor", es decir, el día del primer encuentro con el Resucitado. La llegada del Resucitado a los suyos es el nuevo comienzo, que abandona el calendario festivo judaico y confiere un nuevo contexto al don eucarístico. En este sentido, el domingo es el primer día de la semana (que es al mismo tiempo el primer día de la creación y que ahora inaugura la nueva creación), es el verdadero lugar interior en el que la Eucaristía adquiere su forma cristiana.¹⁶

La forma definitiva

Así nos encontramos en esta segunda fase ante la siguiente conclusión: la novedad cristiana es extrapolada de la Última Cena y unificada, y se celebra después de una cena real de los discípulos. Ambos elementos quedan unidos en la idea cristiana clave

16. Observaciones muy importantes sobre la relación entre la Eucaristía y el domingo se encuentran en J.J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel, 1968, pp. 20 ss.

del ágape. El ágape comunitario debe ofrecer un espacio en el que entra el ágape transformado del Señor. Pero en la evolución real de las comunidades no se sostuvo esta bonita visión durante mucho tiempo. Lo que inicialmente había sido concebido como ágape comunitario, como un abrirle la puerta al Señor, se transformó en una señal de egoísmo, por lo que se hizo inadecuado como preparación para el encuentro con Cristo. Por ello San Pablo recomienda en I Cor 11,22 la separación de la cena real y la Eucaristía: "¿Es qué no tenéis casa para comer y beber?". La separación se debió producir a diferentes velocidades; objetivamente se abría aquí la puerta a la tercera fase de esta evolución, en la que cristaliza la forma eclesial definitiva del sacramento.¹⁷ El primer testimonio de esta forma lo encontramos en la carta de Plinio al emperador Trajano, en la que ya se nombra la práctica de la celebración eucarística por la mañana.¹⁸ Tenemos también la primera presentación detallada en San Justino el Mártir (muerto hacia 165). El domingo por la mañana se confirma como el momento de la Eucaristía de los cristianos y resalta la vinculación de esta Eucaristía con el acontecimiento de la Resurrección. El distanciamiento de la

17. Véase Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, p. 92, en especial la nota 77; importante para la problemática teológica del ágape es también J.J. von Allmen, op. cit., pp. 69-75.

18. Ver Schürmann, p. 92.

raíz judaica y el proceso de independencia de lo cristiano, que había comenzado al vincular la asamblea cristiana con el día del Señor, se hace definitiva mediante la fijación del tiempo apropiado para la Eucaristía. Pero el distanciamiento tuvo otra consecuencia: cuando la Eucaristía estaba unida a una cena real, era necesario participar en la celebración de la palabra de la sinagoga. Si bien los cristianos se habían distanciado muy pronto (aunque no desde el principio) de los sacrificios del templo, sí que seguían reuniéndose sin embargo en la sala de Salomón y participaban allí, como anteriormente en las sinagogas, de la celebración de la lectura y la oración israelíes. En el marco de esta celebración habían intentado interpretar la escritura, es decir, el Antiguo Testamento, a la luz de Cristo, para así adaptar sin rupturas la Palabra de la Biblia a su Señor.¹⁹ El Evangelio de San Juan representa una fase del desarrollo en la que se rompió de modo definitivo ese vínculo.²⁰ Y así fue necesario crear una celebración de la palabra propiamente cristiana que, uniéndose a la celebración eucarística hasta ese

19. Ver F. Mußner, "Die Una Sancta nach Apg 2, 42". En *ibid.*, *Praesentia salutis*, Düsseldorf, 1967, pp. 212-222, en especial, p. 221; J. Ratzinger, "Aufgebaut aus lebendigen Steinen". En W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Maguncia, 1975, pp. 30-48, especialmente pp. 39 ss. y p. 43, nota 12.

20. Vid. R. Leistner, *Antijudaismus im Johannesevangelium?*, Frankfurt, 1974.

momento no autónoma, formó una liturgia cristiana coherente. El esquema básico de la liturgia, que nació de esta forma, se describe en su lógica interna en el pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24,25, 31). En primer lugar, encontramos la escucha expectante de la Sagrada Escritura, que es interpretada y actualizada por el Señor Resucitado; le sigue el inicio de una escucha atenta, que intenta comprender, lo que se muestra en la invitación al Señor a que se quede, y finalmente tenemos la respuesta del Señor, que parte el pan con los suyos, que les otorga su presencia y luego desaparece para enviar a los discípulos como sus mensajeros. Esto es una estructura global compacta y definida, que surgió necesariamente, cuando la Iglesia ya no podía participar en la sinagoga y había llegado a constituir una figura propia, una comunidad de los creyentes en Cristo.

La forma, que se configuró de esta manera y que llegó a ser la forma fundamental en el desarrollo litúrgico de la cristiandad (y que debe conservarse no sólo porque se diera así en la práctica, sino por la propia naturaleza de esa liturgia), apenas se puede designar con un solo término. También Schürmann llega a esta conclusión y por eso cree necesario diferenciar, en la cuestión de la forma, entre liturgia de la palabra y liturgia eucarística en sentido estricto, y así habla en primer lugar solamente de una forma de la comida. Pero aun separando, de manera poco

clara, la liturgia de la palabra de la cuestión que nos ocupa, Schürmann se ve obligado a limitar tanto el concepto de forma de la comida, que éste pierde prácticamente su contenido. “Si llamamos al acto eucarístico, tal y como es presentado por Justino, una forma de comida no nos quedamos del todo satisfechos” escribe²¹, y a continuación señala las dos limitaciones de esta definición: en primer lugar, se ha idealizado tanto la forma de comida que ya no se puede hablar de una comida real, sino sólo simbólica. Esta reinterpretación se hace patente sobre todo en la actitud de los que celebran la Eucaristía: si bien durante las lecturas están sentados, cuando se oficia el acto eucarístico permanecen de pie, lo que no parece indicar que se trate de una cena en una situación normal. Pero además la oración, la “Eucharistia”, ha cobrado tanto peso, que Schürmann va más allá y no sólo la denomina comida “meramente simbólica” sino también comida “estropeada”.²² En estas condiciones es

21. Schürmann, op. cit., p. 95.

22. Ibid., pp. 92-95. Es útil la comparación que Schürmann ofrece (p. 96 ss.): “Muchas de las parábolas de Jesús presentan en su desarrollo algunas imágenes exageradas, distorsionadas hasta la paradoja, lo grotesco, lo improbable. Este es el punto en el que el contenido que se oculta tras lo simbólico se une a la imagen, donde la realidad aludida se entreevee más allá de la imagen y acaba destruyéndola a ésta. De la misma manera se puede entreever, en la forma eucarística de la comida, el componente de comida que se oculta en la exaltación de la oración eucarística”. Objetivamente se vuelve a confirmar en este pasaje que en realidad no es posible hablar de ‘forma de comida’.

más correcto prescindir del término “forma de comida”. El elemento primordial es la “Eucharistia”; como ésta, en la medida en que participa de la acción de gracias de Jesús, también incluye la acción de gracias por los dones de la tierra, queda así expresado lo que verdaderamente hay de forma de comida en el acontecer litúrgico.

El análisis de la trayectoria histórica viene a confirmar y profundizar lo que Jungmann había formulado cautelosamente a partir de las fuentes litúrgicas; Al mismo tiempo ha quedado claro que si bien se debe rechazar la mera asimilación de la liturgia cristiana a la Última Cena de Jesús, tampoco existe un hiato entre Jesús y la Iglesia. La ofrenda del Señor no es una forma rígida, sino una realidad viva, que estuvo abierta al desarrollo histórico. Sólo aceptando este desarrollo se penetra en la continuidad con Jesús. El progresismo reformador se sustenta, como con frecuencia, en una visión rígida de los inicios del cristianismo, según la cual la historia consta de episodios aislados, que se suceden sin guardar relación unos con otros. Sin embargo, la visión sacramental de la Iglesia parte de una unidad intrínseca del crecimiento, que se mantiene fiel precisamente en el progreso y que unifica las diferentes fases históricas en la fuerza del único Señor y su ofrenda. Tanto este aspecto formal de la pregunta como el resultado respecto a su contenido pueden ser de suma importancia para la

contienda actual de la Iglesia. Si se vuelve a asumir que el concepto de “forma de comida” es una simplificación no sostenible históricamente y que el testamento del Señor se comprende objetivamente a partir de la idea crucial de la “Eucaristía”, caen algunas de las alternativas actuales por su propio peso; pero sobre todo desaparece la separación fatal entre el ámbito litúrgico y dogmático, sin que por ello se diluya lo específico de cada uno de ellos: “Eucaristía” significa tanto el regalo de la “Communio”, en la que el Señor se hace comida para nosotros, como la entrega de Jesucristo, quien completa su sí trinitario al Padre con el sí de la cruz, reconciliándonos por este “sacrificio” con el Padre. Entre “comida” y “sacrificio” no hay una contradicción: en el nuevo sacrificio del Señor ambas se hacen inseparables.

EPÍLOGO 1

La problemática analizada en este pequeño trabajo ha sido retomada y ampliada por L. Lies en su artículo *Eulogia -Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie*, publicado en *ZkTh* 100 (1978), pp. 69-97; en el anexo se recogen además recensiones relacionadas con el tema (pp. 98-126). Lies denomina “*estructura material*” a lo que yo llamo, como la ciencia litúrgica de entreguerras y de la posguerra, forma (forma básica). El autor va más allá y pregunta por una *estructura formal* o bien, una *estructura de significado formal*, que define así: “Entendemos por *estructura formal* de la Eucaristía esa estructura que puede englobar los conceptos de memorial, de sacramento de la presencia real, de sacrificio y de comida y que dota de significado formal a todos los aspectos de la Eucaristía” (69). Lies encuentra esta estructura formal de significado en el concepto de *eulogia*. “Jesús, en cuanto *autoeulogia* de Dios, se da en la forma de la eulogia pascual del Antiguo Testamento y se presenta Él mismo como “eulogia” pascual. Esta es la estructura esencial de significado de la Eucaristía de

la Iglesia. De esta manera, el término y la idea de *eulogia* pueden incluir la concentración cristológica que demandan los sistemáticos de la doctrina eucarística. La "eulogia" puede abarcar la presencia real y el memorial "eulógico", porque la Cena del Señor se desarrolla como memorial eulógico en la presencia de la bendición. La Eucaristía es estructuralmente sacrificio en dos sentidos (...) El concepto "eulogia" puede ofrecer un modelo de significado unitario de la Eucaristía cristiana, encierra tanto la estructura de significado litúrgica como la teológica" (96). Estoy completamente de acuerdo con esta idea de Lies. Creo que confirma y amplía mi propia reflexión. Pero nuestras posturas se diferencian porque mi pregunta se refiere a un momento anterior: mientras que él presupone la estructura significativa, desarrollada por la tradición, que consta del memorial, del sacramento de la presencia real, del sacrificio y de la comida, yo me centro en la legitimidad del paso de la cena a la Misa, de Jesús a la Eucaristía de la Iglesia, y me interesa también, a partir de este ejemplo central, (que más que ejemplo es "punctum saliens" de toda la cuestión), analizar el hiato característico de la teología moderna: la separación entre Jesús y la Iglesia, entre la noticia pre y postpascual, es decir, la esencia de la formación y la tradición de la Iglesia.

Pero dejando a un lado nuestras diferencias en el planteamiento de la pregunta, lo que si me parece

importante es que coincidimos básicamente en el resultado. A partir de ahora no debería ser posible hablar simplemente de la "forma de comida" de la Eucaristía, porque esta suposición está basada en un malentendido respecto al proceso fundador y lleva también a entender erróneamente todo el sacramento. Todavía menos se puede hablar de Eucaristía simplemente como "comida" (y tampoco sólo como "comida de sacrificio").¹

1. El autor propone aquí una traducción al alemán más exacta del misal de Pablo VI, que en su opinión no reproduce bien el original latino. Omito la traducción de este pasaje porque no afecta al lector hispanohablante. (N. d. T.)

EPÍLOGO 2

El importante artículo de H. Gese, "Die Herkunft des Herrenmahls" (en H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, pp. 107-127) introduce un nuevo punto de vista en nuestra cuestión. Esta sugerente contribución confirma la tesis básica aquí expuesta y la desarrolla, dándole un alcance inesperado. Gese cuestiona en primer lugar la hipótesis, todavía habitual, de las dos formas de la Cena del Señor, una sacramental helenística y una no sacramental jerosolimitano-judaica. Hipótesis, por otra parte, que no encuentra ninguna fundamentación en los textos. "El problema de esta hipótesis reside en la cuestión del origen de la Eucaristía: no se debe hacer derivar el concepto sacramental a partir del concepto judaico de comida" (109). Esta contradicción es lo que incita a Gese a retomar la cuestión del origen, cuestión clave para poder comprender la Eucaristía.

En primer lugar analiza las alternativas más frecuentes a la hora de determinar el origen de la Eucaristía, a saber: la comida judía, la Pascua, las comidas del Qumran, las comidas de Jesús, la multi-

plicación de los panes y los peces, las comidas del resucitado. El autor consigue demostrar que ninguno de estos hipotéticos orígenes puede corresponder a los datos de las fuentes del Nuevo Testamento. Tanto la multiplicación de los panes y los peces como las comidas del resucitado (de carácter fuertemente antidocético) “parecen presuponer la práctica de la cena del Señor mucho más que representar situaciones de las que ésta podría derivarse” (117). La muerte de Jesús ya se interpreta en los relatos de la pasión como sacrificio de Pascua, como un “evento salvífico pascual de liberación y nuevo nacimiento a partir del caos del mundo antiguo” (114); pero por ello no se puede entender la Cena del Señor como Pascua ni pensar que se puede derivar de ella. Se puede concluir que la Pascua tuvo una importancia decisiva para la comprensión de la pasión de Cristo y, con ella, también para la teología de la Eucaristía, sin embargo no parece posible establecer en ella el origen de la Eucaristía.

La comida pascual es una forma específica de comida sagrada judía. Antes de analizar otras alternativas de comidas específicas, hay que aclarar qué hay de teológico en la comida judía y que puentes nos llevan de ésta a la Eucaristía. Gese saca a la luz algunos aspectos relevantes. “La comida judía está determinada por algunas características básicas, porque la comida festiva en los tiempos antiguos va rela-

cionada con una forma básica del sacrificio, el “zäbäh”: la comida como sacrificio. La inmólación sólo podía hacerse en tiempos predetereunómicos en el altar. El consumo de carne presuponía el sacrificio de un animal (...). Elementos esenciales eran en cualquier caso también el pan y el vino, ingredientes no sangrientos que no requerían un altar propio. El carácter de sacrificio de esta comida tiene un doble significado: en la comida se expresan al mismo tiempo la comunión con Dios, en cuyo sacrificio se participa, y la comunión con los otros, y todo ello conlleva un estado de alegría; entre las personas que participan en el sacrificio reina la “Schalom” (por eso se llama šelamin a los sacrificios que se celebran como fiesta litúrgica pública)” (109 ss.). No por casualidad se recuerda aquí que la Iglesia antigua concebía la Eucaristía como “pax”, continuando la tradición israelí, que a su vez deja entrever tradiciones humanas esenciales. Es importante hacer otra observación: la antigua comida de bendición (que siempre empieza con el “Beraka”, la bendición del pan y el vino) “inaugura un estar-en-paz”. Aquí se le otorga una importancia especial al gesto de levantar el cáliz, porque a él se asocia la declaración sagrada que instituye esa nueva forma de ser. “La comida como sacrificio adquiere así su significado específico a partir de las ‘ocasiones’ especiales”. En el Éxodo (24,11) la comida inaugura la Alianza de Yaveh con el pueblo

de Israel en el Sinaí, en Isaías (25, 1-10) se establece en Sión la Nueva Alianza por la comida —esta vez con la forma especial de sacrificio de acción de gracias— y así podemos imaginarnos las formas más variadas de comidas sacras” (110).

Tras estas consideraciones vuelve a surgir la pregunta de si existía una comida especial de la que podría haberse derivado la Eucaristía del Señor. Gese observa: “Curiosamente las investigaciones olvidaron una forma concreta de comida, que estaba muy arraigada en el Antiguo Testamento y desempeñaba un papel muy importante en el Judaísmo de tiempos de Jesús según el “Mischna”: se trata de la “toda”, el sacrificio de acción de gracias. Este sacrificio forma parte del *zäbäh*, del sacrificio en sentido extenso, pero se diferencia considerablemente de éste en lo que respecta al rito (...) y a su significado teológico. Aquí encontramos la referencia que buscábamos al acto de muerte y de salvación del sacrificado”. En lo que atañe a la difusión de este tipo de sacrificio, se puede decir que “que la ‘toda’ formó el fundamento cultural del salterio” (119). Gese analiza como ejemplo de tales salmos, cuyo sentido esencial es precisamente el desarrollo de la “toda”, los salmos 69, 51 y 40, así como 1-12 y 22, los grandes salmos cristológicos del Nuevo Testamento, de los cuales el 22 se convirtió para los Evangelistas en el “guión” de la pasión de Cristo. En el contexto descrito por Gese

queda claro que no se trata de una adaptación a posteriori de las palabras del Antiguo Testamento a un acontecimiento, que se habría reestructurado y teologizado; la pasión y resurrección de Cristo es la “toda”: es el cumplimiento real de la palabra de esos salmos, pero con una profundidad a la que parecían haber estado esperando esas palabras, que superaron a todo destino individual de muerte y salvación, pero también el destino colectivo de Israel en una dimensión desconocida hasta entonces.

¿En qué consiste la “toda”? Gese lo describe así: “el sacrificio de acción de gracias presupone una determinada *situación*. Si una persona es liberada de un peligro mortal, de una enfermedad que le destroza la vida, o de una persecución a muerte, celebra esta salvación divina mediante un sacrificio de agradecimiento, como un nuevo comienzo de su existencia. Así reconoce a Dios como el Salvador en una comida de “reconocimiento” y de sacrificio de acción de gracias: la “toda”. Invita a los suyos, sacrifica un animal (...) y celebra con los invitados la inauguración de su nuevo ser(...). Sólo se puede conmemorar y dar gracias a Dios por la salvación rememorando el paso por la situación desesperada y el acto salvífico (...) No es un mero acto de sacrificio, sino un sacrificio de reconocimiento(...): los actos de la palabra y la comida, la albanza y el sacrificio constituyen una

unidad. El sacrificio no debe ser interpretado como una 'ofrenda' a Dios, sino que se trata sobre todo de un 'homenaje' al Salvador. Y es un regalo de Dios el hecho de que la persona salvada pueda celebrar su vida en una comida sagrada" (117 ss.).

En lo que respecta a los elementos formales hay dos aspectos especialmente importantes para nuestra cuestión. En este tipo de sacrificio es decisivo el reconocimiento agradecido, como ya dijimos, se trata de un "rito de sacrificio para el reconocimiento". "Si el reconocimiento de la salvación divina pasó a ser un elemento constitutivo del sacrificio, es posible que este rito se empezara a ver precisamente como un sustituto del sacrificio. El cáliz corresponde al acontecimiento del anuncio, el sacrificio al acontecimiento de comida de la "toda" (118). Estamos aquí ante la idea helenística del sacrificio verbal, del que ya hablamos al analizar la Eucaristía como elemento estructural y portador del concepto de sacrificio, idea profundamente arraigada en el Antiguo Testamento y desarrollada por la dinámica interna de la fe del Antiguo Testamento. En ese momento se tendía de antemano el puente del Antiguo Testamento y de Jesús hacia los "pueblos", hacia el mundo griego. En este punto se encuentran las diferentes tendencias espirituales: tanto el esquema judío como el helenístico esperan a aquél que es él mismo palabra y, como el logos crucificado, es también, al mismo tiempo, el

justo salvado del abismo de la muerte. El segundo elemento formal importante atañe al ámbito que hoy denominamos "materia" del sacramento: "A diferencia de la comida de sacrificio, la "toda" no incluye solo un sacrificio cruento de carne, sino también la ofrenda no sangrienta del pan, y es el único tipo de sacrificio en el que se emplea pan fermentado. Así el pan y el vino adquieren un significado especial en la "toda", el uno se convierte en una parte del sacrificio mismo, el otro recibe un significado esencial en el hecho anunciador" (119).

Tras el análisis de los mencionados salmos de la "toda" quisiera tan solo hacer dos observaciones. Tenemos en primer lugar las palabras del salmo 51: "Mi sacrificio, oh Dios, es mi espíritu contrito: un corazón contrito y humillado, oh Dios, no lo desprecias" (V. 19). En este texto "el sacrificio externo de la "toda" se muestra también interiorizado en el sufrimiento que sacrifica la propia vida" (120); se pone de manifiesto como "debido a la devoción de la "toda" la idea del sacrificio y de la vida llegaron a compenetrarse". En el salmo 40, 1-12 se profundiza en esa idea: "En la alusión a las formulaciones de la Nueva Alianza (Jer 31,33; Ez 36,27) la aceptación total de la "toda" en el interior del hombre parece ser el objetivo final. No es una crítica iluminada del sacrificio lo que se recoge en estos salmos, sino la inclusión plena del hombre en la esencia del sacrifi-

cio, inclusión madurada sobre la base de una devoción de acción de gracias profunda” (121).

La segunda idea que quiero comentar se refiere fundamentalmente a los salmos 22 y 69. El sufrimiento mortal del que reza aparece aquí elevado “hasta el dolor originario”; de ahí que “la salvación hiciera estallar todos los límites de la historia (...) y se convirtiera en la señal de la ruptura escatológica del Reino. La experiencia básica de la piedad de la “toda” sobre la muerte y la salvación alcanzó en la perspectiva apocalíptica una grandeza absoluta, y la salvación de la muerte llevó a la conversión del mundo, a la participación en la vida de los muertos y a la proclamación eterna de la redención (Sal 22, 28 ss.)” (121).

Si consideramos todas estas ideas encontramos respuesta a la cuestión del origen de la Eucaristía de Jesucristo. En la piedad de la “toda” del Antiguo Testamento se da por adelantado de una manera estructural toda la cristología y ello en forma de cristología eucarística. El diagnóstico que hace Gese dice así: “La Cena del Señor es la “toda” del Resucitado” (122). No es necesario entrar aquí en detalles. Sólo es importante recordar cómo el sacrificio de la “toda” del Antiguo Testamento alcanza en el Nuevo una profundidad decisiva, pero respondiendo a su sentido originario, y precisamente así se transforma la Antigua Alianza en Nueva: “En la antigua “toda” el

salvado donaba un animal para inmolar como sacrificio para él mismo y su comunidad. El resucitado sin embargo se entregó a sí mismo. El sacrificio es *su* sacrificio, su existencia terrenal y corpórea, que fue sacrificada (...) Los alimentos de la cena sagrada, representados por la ofrenda del pan, son en cuanto a su sacralidad el sacrificio del cuerpo de Cristo (...) El pan no significa el cuerpo de Cristo en sentido metafórico, sino que en él se encuentra su esencia, como sustancia de la cena: el sacrificio de Jesús en la cena de la “toda” (123).

En la “toda” de Jesús el postulado rabino adquirió su sentido: “En los tiempos (mesiánicos) venideros cesarán todos los sacrificios, pero el sacrificio de la “toda” no terminará en toda la eternidad, y cesarán todas las canciones (religiosas), pero las canciones de la “toda” no cesarán jamás” (citado en Gese, 122).

He expuesto el contenido del análisis de Gese con tanto detalle, porque me parece fundamental que valoremos adecuadamente su importancia. La disputa sobre el concepto de sacrificio, que divide a la cristiandad desde hace cuatro décadas, es considerada aquí bajo un nuevo prisma. Se debería abrir una nueva puerta en el diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, porque se hace visible un concepto genuino del Nuevo Testamento, en el que, por un lado, se puede conservar plenamente, e incluso ser comprendida en mayor profundidad, la herencia

católica, pero, por otro lado, se pueden aceptar las intenciones centrales de Lutero. Esta síntesis es posible, porque aquí se recuerda la unidad intrínseca de ambos Testamentos, que había quedado algo relegada en la teología moderna. El Nuevo Testamento no pretendía ser más que la comprensión plena del Antiguo Testamento, hecha posible gracias a Cristo: todo el antiguo Testamento es un movimiento de acercamiento hacia Él, un incesante esperar a Aquél, en el que se hicieron realidad todas las palabras, alcanzando así la "Alianza" su forma definitiva, haciéndose Nueva Alianza. Por fin se pone de manifiesto el significado de la presencia real y de toda la teología de la celebración pascual de los cristianos a partir de su origen bíblico, de la Sagrada Escritura. De la misma manera en que este análisis revela la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la herencia católica y protestante, también lo hace con la unidad de la Biblia y la fe, de la teología y la pastoral. Por eso quiero citar también una advertencia de Gese sobre la práctica de la Eucaristía, que según el autor se deriva de su análisis: "(...) que no se crea que una reducción de la dimensión sacramental ayudaría al hombre moderno, sino al contrario, tales reducciones ya se introdujeron hace tiempo y han sido las causantes de muchos malentendidos. Sólo una interpretación completa y positiva de esta fiesta eucarística central puede ser una verdadera ayuda.

Por lo demás, la liturgia de la cena del Señor es todo menos un terreno experimental (...)" (127).

El Diagnóstico de que la "Eucaristía" o "eulogia" es la "estructura" fundamental de la Eucaristía ha cobrado aquí una ratificación sorprendente, que deja ver con claridad su forma y sus consecuencias. Habrá que ver solamente si la discusión científica exigirá algunas correcciones o precisiones de las tesis de Gese.¹ Su idea central, es decir, la estrecha rela-

1. Una opinión negativa al respecto expuso J. Jeremias poco antes de su muerte en un pequeño artículo: "Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?" en C. K. Barrett, L. Bammel y W. D. Davies (Hg.), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube*, 1977, pp. 64-67. Jeremias no hacía alusión sin embargo al trabajo de Gese aquí expuesto, sino a su investigación previa: "Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls" (*ZThK* 65, 1968, pp. 1-22), que no le permitió llegar a conocer ni todo el contenido ni una fundamentación más extensa de las tesis de Gese. El Profesor Gese me ha explicado amable y extensamente por carta su postura respecto a las objeciones de J. Jeremias, que quedan completamente invalidadas. Sobre todo Gese muestra que Jeremias se equivocó al afirmar que la teoría, según la cual los salmos de la "toda" estarían enraizados en la institución del sacrificio de la "toda", es una teoría creada por Gese y no demostrada. "En realidad se trata de una 'communis opinio' entre los científicos del Antiguo Testamento desde la investigación de los géneros de Gunkel". Tampoco es exacta la regla del Mischna que Jeremias señala, según la cual "las ofrendas de acción de gracias estaban absolutamente prohibidas en la semana de Pascua", porque Gese muestra que se hacían excepciones.

La única observación que yo le haría a Gese es que el sacrificio de la "toda" es un rito de acción de gracias del que ya está salvado; de manera que sólo puede celebrarse en un sentido verdadero después de la Resurrección. Esto confirmaría la tesis arriba expuesta: la Eucaristía en la

ción existente entre sacrificio de “toda” y Eucaristía, entre la devoción de la “toda” y cristología me parece ser bastante firme. La intensa conexión, que la tradición del Nuevo Testamento ha establecido entre los salmos de la toda y la cristología, la unidad estructural entre este tipo de rito y la forma de la Eucaristía es tan evidente, que no se puede rebatir basándose en los textos.

Cena es solo posible como anticipación, pero no puede surgir exclusivamente a partir de la cena, porque la cena depende de las palabras de entrega en la cruz y su esperanza en la resurrección, sin estas no estaría completa, o se quedaría en el plano ideal. Lo que significa una vez más que la cena, de por sí, no tiene una forma plena. Establecer el origen de la Eucaristía en la institución de la “toda” significa en realidad exactamente eso: que su surgimiento a partir de una mera cena es imposible. La idea de la “toda” hace de la cena una forma abierta, porque no llega a hacerse realidad hasta que la muerte en la cruz y la resurrección acontecen.

LA ESTRUCTURA DE LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

La crisis de la liturgia, y con ella de la Iglesia, en la que estamos sumidos desde hace tiempo, se debe sólo en pequeña medida a las diferencias que existen entre los libros litúrgicos antiguos y nuevos. Cada vez se pone de manifiesto con más claridad que en el fondo de esta polémica existe un desacuerdo profundo sobre la esencia de la celebración litúrgica, su origen, sus ministros y su forma adecuada. Se trata en realidad de la cuestión de la estructura fundamental de la liturgia; encontramos aquí dos posturas que son –de un modo más o menos consciente– radicalmente distintas. La nueva imagen de la liturgia se puede resumir con los conceptos claves por ella acuñados: creatividad, libertad, celebración, comunidad. Para esta perspectiva los términos de rito, vínculo ceremonial, interioridad y preceptos de la Iglesia son conceptos negativos que caracterizan el estadio de la “antigua” liturgia, estadio que debe ser superado. Para ilustrar el punto de vista de esta “nueva” liturgia me conformo con un texto elegido por casualidad, pero que bien podría representar a

todo un género: “La liturgia no es un ritual regulado oficialmente, sino una celebración concreta, estructurada por definición en torno a la asamblea, y que dispone de un amplio margen para establecer sus reglas. La liturgia no es un culto devocional objetivo que hay que cumplir estrictamente y es específico de la Iglesia (...) Igual que se da al sacerdote el misal (...), también se le entrega a la comunidad el libro de cantos para que desempeñe su papel. El papel de la comunidad se acentúa también, porque la liturgia se desarrolla en un sitio concreto y en una comunidad determinada (...) Desde la reforma litúrgica se ha revalorizado la canción. Lo verdadero ya no está oculto tras los cantos, sino que lo que se canta es lo verdadero (...)”¹.

La idea central en la que se basan estas consideraciones es que la liturgia consiste en una celebración comunitaria, un acto en el que la comunidad se configura y experimenta como tal. Pero de esta manera, la forma y la actitud espiritual de la liturgia pasan a ser en la práctica las propias de una fiesta de vecinos. Esto se advierte, por ejemplo, en la importancia creciente de las palabras de saludo y despedida, así como en la búsqueda de elementos que sirvan de entretenimiento. El grado de entretenimiento se

3. E. Blick, *Zur Rezeption des “Gotteslob”. Einföhrungsschwierigkeiten und Lesungsvorschläge*. En “Singende Kirche” (77/78), -8.

convierte en el factor para medir si la celebración litúrgica ha sido lograda, lo que la hace depender de la “creatividad”, es decir, de las ocurrencias de su organizador.

1. *La esencia de la celebración litúrgica*

Estas actitudes, puestas en práctica de una manera coherente, conducen a la anulación de la liturgia, es decir, la celebración pública y comunitaria de la Iglesia. Pero ello no debe hacernos olvidar que tales ideas encierran en su punto de partida un elemento básico, desde el cual debería ser posible un diálogo sobre la estructura básica de la liturgia. Se trata de su manera de entender la liturgia como celebración. Dicho más claramente: la liturgia tiene por naturaleza carácter de fiesta.² Si bien existe esta base común a las dos posturas, la disputa empieza a la hora de determinar los rasgos que caracterizan una fiesta. La perspectiva señalada parece concebir la fiesta como una vivencia comunitaria concreta de un grupo que se transforma en “comunidad”. Condición previa y marco formal de esa experiencia propia de la comunidad son la espontaneidad y la libre expresión, es

2. Sobre esta cuestión véase J. Ratzinger, *Eucharistie - Mitte der Kirche*, Múnich, 1978, pp. 37 ss. En el tema de la fiesta sigue siendo fundamental la obra de J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Múnich (2), 1964.

decir, la salida del orden cotidiano establecido y la actividad creadora, que pone de manifiesto lo que sostiene a la comunidad como tal comunidad. La liturgia es por tanto un “juego” con papeles bien definidos, en el que todos juegan juntos y así hacen posible la “celebración”. También aquí hay *algo* cierto: la idea de que la libertad forma parte del núcleo de la fiesta, entendida ésta como la salida del ámbito de las obligaciones cotidianas, y el postulado de que, en este sentido, la fiesta crea la comunidad. Pero esa salida, para poder hacernos realmente libres, tiene que ser también un salir de las “obligaciones de nuestros papeles”: dejar los papeles para hacer salir al ser verdadero; tiene que implicar el paso del “papel” al ser. De lo contrario, todo se queda en un juego, una apariencia más o menos bonita, que nos retiene en el mundo de las apariencias y por ello no otorga, sino que oculta, la libertad y la comunidad.

Y porque que esto es así, en todas las culturas se ha creído siempre en el principio de que la fiesta presupone una autorización, que no pueden darse a sí mismos los que la celebran. No se puede decidir sin más hacer una fiesta, sino que se necesita una razón, es más, una razón objetiva, que esté por encima de los deseos personales. Dicho de otra manera: sólo puedo representar la libertad si *soy* libre, de lo contrario la pretendida libertad se transforma en un trágico autoengaño. Sólo puedo representar alegría, si

el mundo y el ser humano me dan verdaderamente motivos para alegrarme. ¿Y me los dan de verdad? Siempre que se deja a un lado esta pregunta, la fiesta (el intento postmoderno de reencontrar la fiesta) se convierte en mascarada. Por eso no es casualidad que, siempre que los hombres han buscado su “redención” (es decir, el vivir la liberación de la propia enajenación, de las obligaciones cotidianas y la experiencia de una comunidad que esté por encima del yo) la fiesta haya sobrepasado en seguida los límites del entretenimiento burgués y se haya convertido en bacanal. Se espera que las drogas, que no se toman individualmente, sino que se disfrutan en común,³ nos hagan viajar a un mundo completamente diferente, viaje que se experimenta como una excursión liberadora de la vida cotidiana a un mundo de libertad y belleza. En el fondo de esta actitud se esconde la pregunta por excelencia: la pregunta sobre el poder del dolor y de la muerte, a los que no puede hacer frente ninguna libertad. Quien no se plantee estas preguntas, se moverá en un mundo de ficciones, cuya inocuidad artificial tampoco se elimina con declamaciones patéticas sobre el sufrimiento de los pueblos oprimidos, que pertenecen, de manera no casual, al núcleo común de casi

3. Hay informaciones interesantes sobre este tema en E. K. Scheuch, *Haschisch und LSD als Modedrogen*, Osnabrück, 1970.

todas las “liturgias” hechas a medida. En otras palabras: siempre que se identifica la fiesta con la interacción comunitaria y siempre que la libertad se confunde con la “creatividad” (entendida como ocurrencias ingeniosas) la dimensión humana se atenúa, y aunque lo que se diga suene muy bonito, se acaba suprimiendo lo esencial. No hace falta ser profeta para adivinar el poco futuro que tienen tales experimentos; aun así, es posible que a la larga consigan deteriorar la liturgia.

¡Vamos a exponer ahora lo que de positivo hemos encontrado! Decíamos que la liturgia es fiesta; la fiesta se basa en la libertad y la libertad en el ser que se esconde tras los papeles que desempeñamos normalmente; pero allí donde aparece el ser surge al mismo tiempo también la pregunta de la muerte. La fiesta debe responder en primer término a esa pregunta. Y al revés: la fiesta presupone una autorización a la alegría; pero esta autorización es válida sólo en la medida en que pueda hacer frente a la pregunta por la muerte. Por tal motivo la fiesta siempre ha tenido en la historia de las religiones un carácter cósmico y universal. Intenta dar respuesta a tal pregunta haciendo referencia al poder de vida del cosmos. Aquí se podría poner la objeción de que hay que buscar lo específicamente cristiano y de que no es posible desarrollar lo esencial de la liturgia cristiana con categorías de la historia universal de las religiones. Esto

es absolutamente cierto en lo que respecta a la afirmación y la estructura formal *concretas* de la fiesta cristiana; pero al mismo tiempo es evidente que la novedad cristiana y la respuesta que en ella encontramos tienen que encuadrarse en el marco de las preguntas comunes a *todos* los hombres y, en este sentido, en un contexto antropológico básico, sin el cual no se podría comprender precisamente la novedad del cristianismo.

Esta novedad es el hecho de que la resurrección de Cristo da verdaderamente la autorización a la alegría que se había buscado en toda la historia de la humanidad y que nadie había podido conceder hasta ahora. Por eso la liturgia cristiana —Eucaristía— es por naturaleza la fiesta de la resurrección, *Mysterium Paschae*. Como tal lleva consigo el misterio de la cruz, que es condición previa de la resurrección. Llamar a la Eucaristía la comida de la comunidad es trivializarla. Porque ha costado la muerte de Cristo y la alegría que conlleva presupone la entrada en el misterio de la muerte. La eucaristía tiene una orientación escatológica y se centra en la teología de la cruz. Esto es lo que quiere decir la Iglesia cuando mantiene el carácter de sacrificio de la misa; Aquí se decide si se mantiene o se suprime esa dimensión, sin dejar a un lado la profundidad verdadera de la condición humana y del poder liberador de Dios. Dicho de otra forma: la libertad, en la que consiste

la fiesta cristiana, la Eucaristía, no es la libertad de inventar textos, sino la liberación del mundo y de nuestro yo de la muerte, lo único que nos puede hacer libres para aceptar la verdad y para amarnos en la verdad.

De la concepción básica aquí desarrollada se derivan otros dos aspectos estructurales esenciales de la Eucaristía. El primero es el carácter latréutico de la liturgia, que casi no se menciona en las teorías de roles. Cristo se murió rezando. Él antepuso su sí al Padre a la oportunidad política y por eso fue crucificado. De esta manera instauró en la cruz el sí al Padre, en la cruz glorificó al Padre, y esa forma de morir fue la que le llevó como consecuencia lógica a la resurrección. Eso significa que la autorización a la alegría, el sí a la vida liberador y victorioso, se sitúa en la adoración. La cruz, en cuanto adoración, es también "elevación", presencia de la resurrección. Celebrar la fiesta de la resurrección significa sumergirse en la adoración. Si con "fiesta de la resurrección" se define el significado central de la fiesta cristiana, la adoración es el núcleo que la configura: en ella se vence a la muerte y se hace posible el amor. La adoración es la verdad.

En segundo lugar, las reflexiones expuestas han dejado claro el carácter cósmico y universal de la liturgia. La comunidad no llega a constituirse mediante la interacción, sino por el hecho de ser acogida por el

todo y de entregarse de nuevo a él. A partir de aquí se podría mostrar detalladamente por qué la liturgia no se "hace", sino que se recibe, y que, aunque sea algo preestablecido, se revive cada vez. Se podría mostrar por qué su universalidad se presenta en una forma común a toda la Iglesia, constituida en forma de "rito" para todas las comunidades. Explicar todos los detalles aquí nos llevaría demasiado lejos. Pero, en todo caso, la idea fundamental ya ha sido expuesta: la liturgia como fiesta va más allá del ámbito de lo factible y lo ya hecho; nos conduce al ámbito de lo dado, de lo vivo, que viene a nuestro encuentro. Por eso el crecimiento orgánico en la universalidad de la tradición comunitaria ha sido la ley fundamental de la liturgia en todas las épocas y religiones. Tampoco en el gran salto del Antiguo al Nuevo Testamento se transgredió esta regla, ni se quebró la continuidad del proceso litúrgico: Jesús había introducido sus palabras de la Última Cena en el marco organizacional de la liturgia judía, allí donde existía una apertura hacia aquellas, allí donde, por así decirlo, se las estaba esperando desde el interior. La Iglesia que surgió entonces ha continuado con esmero este proceso de profundización interior, purificación y extensión de la herencia del Antiguo Testamento. Ni los apóstoles ni sus sucesores han "hecho" una liturgia cristiana; ésta se desarrolló orgánicamente de la lectura cristiana de la herencia judía, lectura que

tomó forma rápidamente⁴. Se fueron filtrando las experiencias de oración de las diferentes comunidades, que por supuesto se encontraban en la forma básica de la única Iglesia, en cuyo seno se fueron desarrollando las formas específicas de los grandes núcleos eclesiales. En este sentido, la liturgia *nunca* tuvo un carácter discrecional para las diferentes comunidades y los diferentes ritos litúrgicos. La no discrecionalidad garantiza y expresa que acontece algo superior a lo que una sola comunidad o, en definitiva, los seres humanos pueden realizar por sí mismos; es, por tanto, expresión de la autorización objetiva para la alegría, para la participación en el drama cósmico de la resurrección de Cristo, participación de la que depende la categoría de la liturgia. Por lo demás, esa falta de discrecionalidad de las partes esenciales de la liturgia es también garantía de la libertad de los creyentes: sólo así se puede tener la certeza de que no están expuestos a las invenciones de un individuo o un grupo, sino que encuentran una realidad que une también al sacerdote, al obispo o al Papa, y les otorga a todos ellos un espacio para la libertad, para la transformación personal del Misterio que se nos entregó a todos.

4. Véase L. Bouyer, *Eucharistie. Theologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai, 1966 y en este libro pp. 76 ss., así como mi libro ya nombrado en la nota 2, pp. 34-41.

Además, hay que apuntar aquí que la “creatividad” de las liturgias creadas por cuenta propia se mueve en un círculo muy estrecho, que tiene que ser necesariamente pobre en comparación con la riqueza de la liturgia constituida a lo largo de años, es más, de siglos. Por desgracia, en general los “hacedores” de liturgia se dan cuenta de esto más tarde que los fieles. En cualquier caso, el círculo de los que se atribuyen a sí mismos ese derecho es bastante reducido y lo que según ellos es libertad es, al mismo tiempo, “ejercicio de dominación” sobre las otras personas. Pero es que además existe en la liturgia de la Iglesia un margen más que suficiente para la actividad creadora. Este margen se da fundamentalmente en el terreno artístico, sobre todo el musical; en la estructuración concreta del servicio litúrgico y la preparación del espacio litúrgico según la ocasión; se extiende además a la oración de los fieles y tiene su punto culminante en la homilía del sacerdote, que traduce la Buena Nueva para el aquí y el ahora de los feligreses. Si esta tarea se toma en serio, se experimentará con frecuencia dolorosamente los límites de la “creatividad” y no se desejará que se exija aun más en este terreno.

2. La correspondencia subjetiva a la esencia objetiva de la liturgia

Y así hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. En primer lugar habíamos intentado

establecer la estructura básica objetiva de la liturgia, a la que asignamos el término de “fiesta”, precisándolo luego en cuanto a su contenido: se trataba de la fiesta de la resurrección del Señor. De ahí resultaba, para nosotros, el primado de la adoración y del carácter objetivo de la autorización para la alegría. Dicho carácter presupone la unión del individuo y de la comunidad a la Iglesia universal y a su historia, así como a la forma preestablecida por aquella, que ofrece un espacio comunitario y de libertad. El análisis de la estructura objetiva nos lleva indefectiblemente a la cuestión de la posición del individuo y de la comunidad en la celebración litúrgica, cuestión que vamos a analizar aquí con más detalle. El Concilio Vaticano II la ha definido con el término “participatio actiosa”, participación activa. Como se trata de un problema fundamental de la teología de la Eucaristía, nuestras reflexiones siempre acaban teniendo que analizar este punto. Desde nuestra visión actual se propone una reflexión fundamental sobre el contenido antropológico de este concepto, que deberá ser retomada en nuestras preguntas concretas y especificada en diferentes sentidos.

En conformidad con las dimensiones del ser humano, los conceptos de “participación” y “ser activo” tienen que ser ilustrados desde la perspectiva del individuo y la comunidad, la interiorización y la exteriorización. Para que exista comunidad es nece-

saria la *expresión* común; pero para que la expresión no se reduzca a mera exterioridad se necesita a su vez una *interiorización* común, un camino común hacia el interior (y hacia lo alto). Cuando el hombre participa sólo en la dimensión de la expresión, sólo en función del papel que desempeña, surge una comunidad meramente ‘interpretada’, que desaparece cuando termina el juego y sus roles. El sentimiento de aislamiento, de la soledad radical del hombre y de la incomunicación de los distintos yos, que describieron J. P. Sartre, S. de Beauvoir y A. Camus, en representación de toda una generación, y también el sentimiento de sublevación contra nuestra dimensión humana, que también conocemos hoy en día, se encuentran en el fondo de este problema. Ese sentimiento procede en gran medida de experimentar que el camino hacia el interior conduce al encierro de los yos separados y el camino hacia el exterior solo oculta esa imposibilidad abismal de llegar al otro. Precisamente a este problema debería dar respuesta la liturgia cristiana. Y no podrá lograrlo si se limita a una mera actividad exterior. La única posibilidad de conseguirlo que tiene la liturgia es mediante la interiorización, en la palabra litúrgica y en la realidad litúrgica (la presencia del Señor), para romper los diferentes yos y dejarles comunicarse desde el interior, en Aquél que se comunicó con nosotros mediante su entrega en la cruz. Allí donde acontece la

interiorización común bajo la dirección de las plegarias comunes de la Iglesia y la experiencia del cuerpo de Cristo presente en ellas, se hace posible y real la expresión común; allí ya no se unen los hombres exclusivamente por el papel que desempeñan, sino que se encuentran en lo profundo de su ser y sólo entonces surge la “comunidad”.

Por este motivo la palabra “libro de los papeles” no me parece apropiada en la liturgia. Es verdad que el libro litúrgico de oración posibilita también introducirse en la expresión litúrgica común y en este sentido posee también en primer lugar algo de “libro de los papeles, roles o funciones” en sí mismo. Pero dicho libro cumple su verdadera misión sólo cuando, en la oración, despoja al hombre de sus papeles, y lo sitúa cara a cara ante su Dios, sin disfraz, haciendo surgir así un espacio en el que los creyentes podemos encontrarnos unos a otros verdaderamente. También la oración comunitaria de la liturgia tiene que conducir a que se rece *realmente*, es decir, a que no sólo hablemos entre nosotros, los unos con los otros, sino con Dios; porque de esta forma hablamos también mejor y más profundamente entre nosotros. Esto supone que en el terreno de la participación litúrgica, que debería ser en lo más profundo *Participatio Die*, participación en Dios (y por tanto en la vida, en la libertad), la interiorización ocupa un lugar priori-

tario. Lo que a su vez significa que esa participación no se agota durante el acto litúrgico; que la liturgia no se puede imponer a los hombres desde fuera como un espectáculo, sino que requiere educación y práctica. Por desgracia, todo el inmenso trabajo realizado en este sentido por hombres como Romano Guardini y Pius Parsch se ha tirado a la papelera como si fueran hojas en sucio tras los nuevos libros. Afortunadamente parece abrirse camino una tendencia que retoma y desarrolla la obra de los grandes educadores litúrgicos.⁵ Porque no se puede conseguir una formación litúrgica verdadera con continuas propuestas de nuevas estructuras, sino sólo adaptando la estructura formal al contenido, es decir, mediante una educación que desarrolle la capacidad de asimilar interiormente la liturgia común de la Iglesia. Sólo así se volverá innecesario el torrente de palabras de las explicaciones, que acaban por destruir la liturgia a base de hablar de ella y, en definitiva, no aclaran nada.

Y así la cuestión de la relación entre individuo y comunidad nos conduce a la cuestión de las formas

5. Muestra de ello son dos recopilaciones, en las que se recuerdan la estructura litúrgica y los objetivos de dos pioneros de la renovación litúrgica: N. Höslinger y Th. Maas Ewerd, *Mit sanfter Zähigkeit. P. Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg, 1979; B. Fischer, H. B. Meyer y J. A. Jungmann, *Ein Leben für Liturgie und Kerigma*, Innsbruck, 1975.

de expresión de la liturgia. La teología de la creación y la de la resurrección (que incluye la encarnación y la hace definitiva) requieren urgentemente la corporeización de la oración, la incorporación de todas las dimensiones de la expresión corporal. La espiritualización del cuerpo y la corporeización del espíritu se exigen mutuamente; sólo si ambas existen puede surgir la “humanización” del hombre y del mundo, que consiste precisamente en que la materia alcanza todas sus posibilidades espirituales y que el espíritu se exprese en toda la creación. Partiendo de esta idea es necesario criticar el predominio unilateral de la palabra, que por desgracia también se defiende en los libros litúrgicos oficiales (a veces sólo sugerido, sin desarrollarlo). Por fortuna, constatamos que en los últimos tiempos la ciencia litúrgica ha vuelto a retomar el concepto de signos sagrados, y se utiliza cada vez más el pequeño e inolvidable libro de Romano Guardini. La liturgia la componen la palabra y el silencio; las canciones, la alabanza de los instrumentos y la imagen; los símbolos y los gestos que corresponden a la palabra.⁶

6. Véase por ejemplo J. Jorissen y H. B. Meyer, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst*, Innsbruck, 1977; B. Kleinheyer, *Heil erfahren in Zeichen*, München, 1980. Esto coincide con la dedicación al símbolo de la sociología, ver por ejemplo M. J. Helle, *Soziologie und Symbol*, Colonia-Opladen, 1969. Fundamental es también K. H. Bieritz, “*Chancen einer ökumenischen Liturgik*” en *ZKTh* 100, 1979, pp. 470-483.

Sólo quiero comentar brevemente dos de los elementos aquí nombrados. El silencio, como un viaje comunitario hacia el interior, como interiorización de la palabra y los signos, como la liberación de los papeles que esconden lo verdadero, es, según lo expuesto, imprescindible para una *Participatio actiuosa* verdadera. El silencio hace posible el sosiego, la calma en la que el hombre hace suyo lo duradero. La emoción litúrgica ya no puede consistir en la “variedad”, como ha señalado con razón B. Kleinheyer⁷, sino en la consecución de un espacio para encontrar lo verdaderamente grande e inagotable, lo que no necesita variación, porque satisface por sí mismo, es decir, la verdad y el amor. Dada la importancia del silencio, no bastan los segundos existentes entre el “*oremus*” y la “*oratio*”, que además a menudo parecen artificiales. Como momentos de silencio son muy adecuados la preparación de las ofrendas y el tiempo previo y posterior a la comunión; por desgracia el primer silencio, en contra de los preceptos del misal, con frecuencia no se respeta. Y quiero añadir, aunque sea una opinión contraria a la teoría dominante, que en ningún caso es una *obligación* leer en alto todo el canon. Quien afirme esto interpreta mal su carácter de proclamación. Si una comunidad ha gozado de una educación litúrgica como la que

7. B. Kleinheyer, *Erneuerung des Hochgebetes*, Ratisbona, 1969, p. 24.

hemos señalado antes, los creyentes saben muy bien qué elementos básicos forman la Misa. Entonces basta, por ejemplo, con decir en alto las primeras palabras de cada parte, a modo de guía. La participación de los creyentes y el resultado de la proclamación serán de este modo mayores que si se habla en alto ininterrumpidamente, lo que acaba ahogando el sentido de las palabras. La multiplicación de fragmentos del canon proclamados en voz alta a la que por desgracia se ha llegado en otros países, pero que también se ha iniciado entre nosotros, delata una situación muy preocupante, tanto más cuando su calidad y adecuación teológica se encuentran en el límite de lo tolerable. Tal proliferación es un síntoma de la ya mencionada “variedad” formal que se persigue, pero esa variación que no se consigue a base de un gran número de oraciones en alto. La solución sólo puede provenir de la emoción existente en la realidad misma; también la variación acaba haciéndose aburrida. Por eso, la educación para la interiorización, el acercamiento al núcleo esencial, adquiere una importancia inmensa, es más, se convierte en una cuestión de supervivencia de la liturgia como liturgia. Sólo el valor para volver a aprender la palabra en el silencio puede solucionar el problema, ante la presente inundación de palabras, que finalmente nos lleva a una verborrea, precisamente en el momento en que hay que encontrarse con *la* “palabra” —el logos—,

que es, en cuanto palabra del amor crucificado y resucitado, la autorización para la vida y la alegría.

Mi segunda observación se refiere al significado de los gestos. El estar de pie o sentado, el arrodillarse; el inclinarse y el enderezarse, los toques en el pecho, la señal de la cruz; todo esto tiene en cuanto representación del espíritu en el cuerpo un significado antropológico insustituible. J. Pieper ha explicado de forma convincente cómo en estos gestos se aunan lo exterior y lo interior en una relación de enriquecimiento mutuo.⁸ Quiero terminar haciendo referencia al gesto central de la adoración, que hoy en día corre cada vez más el riesgo de desaparecer: el arrodillarse.⁹ Sabemos que el Señor rezó de rodillas

8. J. Pieper, “Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten”. En W. Seidel (Hrsg.), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Maguncia, 1975, pp. 68-83.

9. De lo expuesto debería haber quedado claro que también el apego a una tendencia litúrgica ya superada por el conjunto de la Iglesia supone una huida al grupo pequeño y un centrarse en lo hecho a nuestro gusto, que nos deja al margen de lo común. Otro tema es si no se debería dar en mayor medida, tal como sucedió en 1570, oportunidad de utilizar bajo determinadas condiciones los misales antiguos. A su vez habría que diferenciar otra cuestión que conlleva autocrítica: habría que preguntar por los puntos débiles de los nuevos libros litúrgicos, para poder incorporar cuando sea necesario la herencia antigua. Pero sobre todo tiene que quedar claro, que la verdadera polaridad no es la de los libros antiguos y modernos, sino la de la liturgia de toda la Iglesia y la liturgia hecha a medida. El mayor obstáculo para una aceptación pacífica de la estructura litúrgica renovada está en la impresión de que la liturgia se ha dejado abandonada a la inventiva de cada uno.

(Lc 22,41), que Esteban (He 7,60), Pedro (He 9,40), y Pablo (He 20,36) rezaron de rodillas. El himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (2,6-11) presenta la liturgia del cosmos como un doblar la rodilla al nombre de Jesús y ve cumplida la profecía de Isaías (Is 45,23) sobre el dominio del Dios de Israel en el mundo. Al arrodillarse en nombre de Jesús, la Iglesia vive la Verdad; se introduce en los gestos del cosmos, poniéndose de este modo del lado del vencedor, porque esa genuflexión es una presentación y aceptación que imita la actitud de Aquél, que “siendo de naturaleza divina” se “humilló a sí mismo hasta la muerte”. La Carta a los Filipenses, al unir la palabra del profeta de la antigua alianza y el camino de Jesucristo en el gesto de arrodillarse, (actitud que San Pablo presupone en los cristianos ante el nombre de Cristo), ha otorgado una profundidad cósmica e histórico-salvífica, en la que los gestos corporales se transforman en un reconocimiento de Cristo que las palabras no podrían reemplazar.

Con esto ha vuelto a nombrarse una palabra clave que nos lleva al principio de nuestra reflexión: la liturgia cristiana es liturgia cósmica (así lo dice San Pablo en su carta a los Filipenses). Y no puede prescindir de esta dimensión, tampoco para ceder al encanto de los grupos pequeños o de la liturgia hecha a medida. Lo apasionante de la liturgia es que nos

saca de lo pequeño y nos hace partícipes de la verdad. Sacar a la luz esa dimensión liberadora debe ser la tarea de cualquier renovación litúrgica.¹⁰

10. Para la cuestión de la “creatividad” véase también G.-M. Oury, *La créativité liturgique*, Québec, 1977.

Segunda parte
APLICACIONES

¿ES LA LITURGIA VARIABLE O INVARIABLE?

*Una entrevista con la redacción de la Revista
Internacional Católica "Communio"*

Redacción: No queremos ver problemas donde no los hay. En la medida en que la liturgia también es forma y estructura perceptible por los sentidos es variable, tiene que ser variable, para que la atención de los creyentes que celebran y rezan, que transforman esa liturgia mediante presencia existencial en Eucaristía, no se distraiga con nada ajeno a lo que se celebra, o a los que celebran. El mejor ejemplo de una Misa no comprendida nos lo ofrece la historia de la religión católica apostólica romana. Bastaron tres siglos para que nadie entendiera ya el ritual, las ceremonias, el significado que se ocultaba tras esas ceremonias. La consecuencia fue que la religión se congeló, se entumeció, aun cuando no se practicaba menos que antes. Por tanto, si la liturgia pretende seguir teniendo vigor, tiene que conseguir cambiar algo a nivel personal y social, e ir adaptándose a la visión de los creyentes, que son hombres de su tiempo y de su mundo.

Si partimos de la base de que por primera vez en la historia la Iglesia es universal de verdad, en toda la tierra, no sólo con respecto a sus objetivos y pretensiones teóricas sino *de facto* (con la salvedad de algunas zonas comunistas en el Lejano Oriente), ¿no se ha reformado demasiado poco la liturgia, la celebración de la Misa? Yo me pongo en el lugar de los creyentes en los países de misión, para los que la reforma de la liturgia no fue suficiente. ¿Tiene sentido que los creyentes de origen y tradición no occidental sino de otras culturas, con formas simbólicas y signos en parte completamente diferentes (abrazo, inclinación, genuflexión, beso) se vean forzados a adoptar el lenguaje de símbolos y señales del pensamiento y sentimiento mediterráneo-europeo, que configuran nuestras Misas?

Cardenal Ratzinger: Lo primero que hay que decir es que tanto la Constitución sobre la Sagrada Liturgia como el Decreto Conciliar sobre la Actividad Misionera de la Iglesia dejan abierta expresamente la posibilidad de una gran adaptación a las costumbres y las tradiciones del culto de los pueblos. En este sentido el misal renovado para los países de misión ofrece simplemente un marco que se caracteriza por unas prescripciones orientadoras que dejan un amplio margen para una configuración litúrgica específica. Por otra parte deberíamos cuidarnos de caer en el

romanticismo y en una simplificación de los problemas. La Iglesia naciente fue recurriendo muy lentamente y con mucho cuidado a las formas de expresión de liturgias paganas. Primero se desarrolló en el marco de las celebraciones religiosas judías (que eran muy austeras en los rituales) relacionadas con la celebración de la Eucaristía, cuya forma básica también era judía: la gran oración de acción de gracias, cuyo núcleo constituyó la repetición de la consagración. Esta oración es al mismo tiempo portadora de la idea del sacrificio, en la medida en que se unió a la oración de Jesucristo, a su entrega al Padre y a la representación de esta entrega. Estos sencillos elementos constituyen el andamio de cualquier celebración eucarística cristiana hasta nuestros días. Éstas se han ido ampliando con diferentes elementos del culto en un lento proceso de crecimiento, del que finalmente han surgido los diferentes cuerpos de ritos. Pero tal ampliación tuvo como requisito previo la delimitación de la identidad cristiana, que había encontrado su expresión en una forma eucarística elemental. Sólo desde esta conciencia cristiana fue posible reformar de modo fructífero lo ya existente y configurarlo como medio de expresión de lo cristiano. La premisa interna de este proceso fue la lucha por diferenciar lo cristiano, que llevaron a cabo los mártires durante tres siglos y que abrió la puerta a un uso purificado de las costumbres paganas. Y, por cierto,

mucho de lo que tendemos a considerar como recepción del ámbito romano, no se configuró hasta el resurgir del Antiguo Testamento, que se dió en la Alta Edad Media, es decir, que también en aquella época se sirvieron de las fuentes cristianas auténticas mucho más de lo que solemos pensar y de lo que las investigaciones mantuvieron durante un tiempo.

Por eso me parece muy aventurada la idea de que se puedan crear liturgias misionales de la mañana a la noche, simplemente por decisiones de conferencias episcopales, que se basarían a su vez en los informes de catedráticos. La liturgia no surge por decreto y uno de los fallos de la reforma de la liturgia posconciliar hay que atribuirlo sin duda al afán de los pensadores académicos, que han construido desde sus escritorios, lo que debía haber ido creciendo en la vida. El ejemplo más claro para mí es la reforma del calendario, en la que se ha olvidado sin más que el reparto de las diferentes fiestas durante el año había configurado en gran medida la relación de los cristianos con el tiempo. Por el contrario, al distribuir las fiestas surgidas a lo largo del año, según un cálculo histórico estrecho y en ningún caso coherente, se ha infringido una ley fundamental de la vida religiosa. Pero volviendo al tema de las misiones, la conversión al cristianismo conlleva también el abandono de formas de vida pagana. Sólo cuando se

haya formado en los países de misión una identidad cristiana sólida se podrá ir, a partir de ésta y con mucho cuidado, adoptando las formas ya existentes y cristianizándolas para la liturgia y, a la inversa, ir mezclando lo cristiano con las formas de la vida cotidiana. Un tema aparte constituyen las formas de expresión inadmisibles o con un significado contrario en el correspondiente país, que se corrigen inmediatamente. Pero yo no llamaría a esto reforma litúrgica, sino simplemente utilización adecuada de la forma existente. Por lo demás, estoy convencido de que una adaptación superficial y apresurada no reforzaría el respeto por lo cristiano, sino que despertaría dudas sobre su rectitud y sobre la seriedad de sus afirmaciones. Finalmente hay que considerar también que las culturas autóctonas están rodeadas en todas partes de las formas de la civilización técnica; este hecho debe prevenirnos contra la precipitación y la ligereza.

Redacción: Seguramente estará usted de acuerdo conmigo en que una reforma litúrgica solo puede tener sentido si encuentra un apoyo suficiente. Si no existe una amplia aceptación, la reforma no alcanzará sus objetivos. Algo parecido pasa en el ámbito del derecho. Una ley nueva y de por sí congruente, que no es entendida ni, por tanto, aceptada por los ciudadanos acaba siendo inútil. Los juristas hablan aquí de *lex*

non accepta. Si analizo las discusiones que han surgido aquí y en el extranjero en torno a la reforma litúrgica, es decir de la celebración de la misa, creo poder concluir, si bien con cierta cautela, que existe un pequeño grupo de creyentes, poco significativo estadísticamente hablando pero que se siente estrechamente ligado a la Iglesia, que está descontento con la reforma. Estos creyentes expresan esa insatisfacción de muchas maneras, desde el asombro, pasando por gestos de disgusto o comentarios negativos y llegando incluso a la protesta formal e intensa. Las altas esferas de la Iglesia podrían pensar que da lo mismo, que las protestas disminuirán con el tiempo. No quiero hablar ahora de las múltiples racionalizaciones que los adversarios de la reforma presentan. Aunque el frente de los llamados antireformistas conservadores reúne a grupos muy diversos, lo que está claro es que todos se sienten avasallados y desautorizados. Y no sin razones objetivas. Si usted recuerda en 1947 se publicó la encíclica de Pío XII *Mediator Die*, y tras veinte años escasos llegó la reforma. En sólo dos décadas hubo un 'desprendimiento' de tierras considerable, sin ningún tipo de seguridad para los afectados, el gran grupo de los creyentes tradicionales. No entiendo como la Iglesia, guía de los que se entregan a su cuidado, ha hecho un uso tan deficiente de su responsabilidad pastoral en estos

años, de forma que los creyentes de la antigua escuela han sido invadidos por lo nuevo casi sin ninguna protección.

Y una crítica más, y al hacerla estoy pensando en los que han luchado por lo que se les había enseñado a ellos, por aquello para lo que se les había educado, en aquellos que se implicaron de una manera casi existencial. ¿Y todo eso ha dejado de ser correcto de la noche a la mañana? Yo no pretendo determinar aquí qué es lo correcto, si lo que se creía antiguamente o lo nuevo, sólo quiero recordar la situación de muchos de estos creyentes desde un punto de vista psíquico.

Cardenal Ratzinger. En primer lugar quiero comentar una expresión que ha nombrado usted casi al final de su planteamiento. Usted diferencia entre lo que había que creer antiguamente y lo nuevo. Tengo que negar decididamente esa dicotomía. El Concilio no ha inventado nada nuevo que haya que creer o que poner en el lugar de lo antiguo. Un elemento esencial de todas las declaraciones del Concilio es que se autodenomina la continuación y profundización de los Concilios anteriores, en especial el de Trento y el Vaticano Primero. Se trata simplemente de hacer posible la misma fe en diferentes condiciones y de revitalizarla. Por eso la reforma litúrgica ha intentado hacer más transparente la expresión de la

fe, pero pretende en cualquier caso ser expresión de la única fe y no de un cambio en su contenido.

En lo que respecta a la preparación del Concilio, en ningún sitio parece haber sido tan fuerte como en Alemania. Aquí estaba el núcleo del movimiento litúrgico, del que se han ido desarrollando las declaraciones del Concilio. Mucho de lo que el Concilio ha decidido se había anticipado entre nosotros desde hace tiempo. Por cierto, Pío XII ya había introducido en parte una reforma litúrgica; piense por ejemplo en la nueva configuración de la Vigilia Pascual. Sin embargo, le doy la razón en que más adelante muchas cosas han pasado de manera abrupta, y que muchos creyentes no han podido encontrar la unidad interna de lo nuevo con lo que ellos conocían. En este sentido se ha ido simplemente más allá de lo estipulado por el Concilio. Por ejemplo se había establecido que la lengua del rito latino seguía siendo el latín, pero también había que dar cabida de forma adecuada a las lenguas vernáculas. Claro que hoy habría que preguntarse si en definitiva existe un rito latino. La gente casi no tiene conciencia de algo semejante. Para la mayoría, la liturgia se presenta como una tarea de creación para la comunidad correspondiente; tarea que conduce, en determinados círculos, a elaborar semana tras semana "liturgias" nuevas, y ello con un empeño tan admirable como erróneo. Esta ruptura en las convicciones

litúrgicas esenciales es lo que me parece verdaderamente nocivo. Los límites entre liturgia y encuentros de amigos, entre liturgia y reuniones sociales están cayendo de manera imperceptible; esto se ve también por ejemplo en el hecho de que algunos sacerdotes, ajustándose a las normas burguesas de educación, creen que sólo pueden tomar la comunión una vez que ha sido entregada a los otros; ya no se atreven a decir decir: "yo os bendigo", con lo cual destruyen la distancia entre el sacerdote y los fieles, que es un componente esencial de la liturgia; también los saludos, con frecuencia insoportables y repletos de banalidades, que muchas comunidades ya esperan como una norma de educación indispensable, tienen que ver con esta nueva situación. En el tiempo en que no había aparecido todavía el nuevo misal, pero ya se había tachado al antiguo de anticuado, se perdió la noción de que existe un "rito", es decir una forma litúrgica determinada, y de que la liturgia sólo puede ser tal liturgia, si los fieles no pueden disponer de ella libremente. Incluso los nuevos libros oficiales, aunque en muchos sentidos son muy buenos, dejan entrever una planificación muy elaborada de los teólogos académicos, reforzando así la opinión de que un libro litúrgico se "hace", igual que se hacen otros libros.

Y ya que hablamos de este tema me gustaría hacer una breve observación sobre la polémica en torno a

la llamada liturgia tridentina. Porque no hay ninguna liturgia tridentina y hasta 1965 nadie habría sabido que significa esa palabra. El Concilio de Trento no "hizo" ninguna liturgia. Y tampoco hay ningún misal de Pío V en sentido estricto. El misal que apareció en el año 1570 por encargo de Pío V solo difería en pequeñeces de la primera edición impresa del misal romano, aparecida unos cien años antes. En la reforma de Pío V se trataba simplemente de eliminar las impurezas que se habían ido infiltrando durante la Baja Edad Media y los errores que se habían cometido al copiar e imprimir, volviendo a establecer como reglamentario para toda la Iglesia el Misal Romano, que no había sido afectado casi por estos avatares. Al mismo tiempo había que acabar con las inseguridades, que se produjeron en la confusión de los cambios litúrgicos del tiempo de la Reforma Luterana, ya que la diferencia entre lo católico y lo específico de la Reforma se había hecho cada vez más difusa; se intentó evitar este problema estableciendo el uso exclusivo y el carácter obligatorio del misal "typicum", impreso en Roma. También se puede ver que esa era la única intención en el hecho de que no se reformaran las costumbres litúrgicas de más de doscientos años de antigüedad. Ya en 1614 había aparecido, durante el papado de Urbano VIII, una nueva versión del misal, que también incluía diferentes mejoras. Es decir, tanto antes como después

de Pío V, cada siglo fue dejando sus huellas en el misal, que era concebido como un único libro, sometido, por un lado, a un proceso continuo de purificación y, por otro, de crecimiento. Considerando esto, hay que criticar el empeño en conservar el misal tridentino, porque es algo irreal, pero también la manera en que el nuevo misal ha sido presentado. A los "tridentinos" hay que decirles que la liturgia de la Iglesia (como la Iglesia misma) siempre está viva y por tanto también siempre en proceso de maduración. En dicho proceso puede haber rupturas mayores o menores. Para la liturgia católica un periodo de cuatrocientos años no significaría mucho; se remonta realmente a Cristo y los apóstoles y desde entonces ha estado siempre en proceso de cambio hasta llegar a nosotros.

El misal, como la Iglesia misma, no puede ser modificado. Al mismo tiempo hay que criticar que a pesar de todos sus aspectos positivos, el nuevo misal se ha editado como si fuera un libro redactado por catedráticos y no una fase dentro de un desarrollo continuo. Una cosa así no había sucedido nunca y contradice la noción de devenir litúrgico. Ha sido precisamente este hecho el que ha hecho surgir la idea absurda de que el Concilio de Trento o Pío V escribieron hace cuatrocientos años un misal. Así se ha rebajado a la liturgia católica a la categoría de producto de los comienzos de la época moderna y con

ello se ha alterado la visión de la liturgia de una manera bastante aterradora. Aunque muy pocos de los que hoy expresan descontento entienden de estos temas, sí que existe un saber instintivo que dice que la liturgia no puede ser el producto de un decreto eclesial ni de la erudición de los profesores, sino que sólo siendo el fruto de la Iglesia viva ha podido llegar a ser lo que es.

Para evitar malentendidos, quiero dejar claro que estoy muy contento con el nuevo misal, con la ampliación del tesoro de las oraciones, de las prefaciones, con las nuevas plegarias del canon, por la multiplicación de las fórmulas del canon de la misa para los días laborables, etc., por no decir nada del uso de la lengua materna. Pero me parece desafortunado que se haya dado la impresión de que se trata de un nuevo libro, en lugar de presentarlo en la unidad de la historia de la liturgia. Por eso creo que una nueva edición tendrá que decir y mostrar claramente que el famoso misal de Pablo VI no es otra cosa que una versión actualizada del mismo misal, en el que ya influyeron Pío X, Urbano VIII, Pío V y sus antecesores hasta los orígenes de la Iglesia. Es esencial que la Iglesia tenga conciencia de la unidad interna inquebrantada en la historia de la fe, unidad que se manifiesta a su vez en la siempre unidad de la oración, siempre presente en dicha historia. Esta conciencia se destruye igual eligiendo un libro que

creemos escrito hace cuatrocientos años, como queriendo tener una liturgia recién hecha. En el fondo, ambos casos responden a la misma forma de pensar. A mí me parece que el descontento que usted menciona tiene su razón de ser. Se trata en definitiva de establecer si la fe surge por decretos e investigaciones eruditas o en la historia viva que nos llega de una Iglesia única a lo largo de los siglos.

Redacción: Después de haber cuestionado el método de la reforma o bien sus efectos, unas palabras sobre su objetivo. *Mediator Die* ya habla de la participación activa de los creyentes en la Eucaristía. Y el énfasis recae sobre la palabra "activa". ¿Qué significa participar activamente? ¿cantar, rezar en alto, responder a lo que pide el sacerdote, que estemos sentados, de pie, arrodillados? Es decir, no estar simplemente presentes en la iglesia, como antes de la primera guerra mundial, escuchando al coro en silencio o rezando el rosario durante la misa, sino estar incluidos en la comunidad y atentos a lo que sucede en el altar.

Pero, ¿no existía ya, al menos en Alemania, esta participación activa antes de la II Guerra Mundial, gracias al movimiento litúrgico de los años veinte? ¿Y no sabemos por experiencia que la participación activa, así entendida, también puede convertirse en mera forma vacía de contenido? Yo puedo cantar

cinco estrofas de la canción “Großer Gott, wir loben dich”¹ o rezar el credo tres veces seguidas y estar pensando al mismo tiempo en todos los datos de mi última declaración de la renta. La participación activa no nos libra de la rutina. La cuestión no es si el activismo consigue evitar la rutina, sino cómo se puede al mismo tiempo mantener y volver a crear siempre la unicidad, qué forma tiene que adquirir una participación activa que quiera conseguir esto.

Por tanto, ¿cómo se puede evitar que el acontecer litúrgico, que conlleva necesariamente repeticiones, y con éste la participación activa, se rutinice y pierda su significado?

Cardenal Ratzinger: Tal vez pueda aclarar un poco en primer lugar el concepto de *Participatio actuosa* —“participación activa”—, que es en efecto una palabra clave en la Constitución de la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II. En él se alberga la idea de que la liturgia cristiana es en forma y esencia un proceso comunitario. La liturgia incluye la oración en la que se alternan el sacerdote y los fieles, la aclamación, la proclamación, la oración comunitaria. “Nosotros”, “Vosotros” y “Tú” son las fórmulas con las que se llama a las personas. El “yo” apareció sólo en oraciones aisladas y relativamente tardías. Pero si

los textos litúrgicos están impregnados de “nosotros”, “vosotros”, y “tú” y todo ello forma parte de un *Actio* (“Drama”), en el que el “guión” exige que todos actúen, entonces una celebración litúrgica adecuada, debido a la estructura del texto y de la acción, requiere las formas de tratamiento de nosotros, vosotros y tú, cuando hablan y actúan los unos con los otros; de lo contrario surge siempre una contradicción interna entre el texto y su puesta en práctica. Este fue el descubrimiento que suscitó una nueva presencia de las palabras y acciones antiguas en el movimiento litúrgico. Aquí el Concilio ha declarado algo que es bastante evidente por sí mismo. En general, esta nueva visión ha sido muy fructífera. Si se suprimiera hoy la puesta en práctica activa de la liturgia que el Concilio hizo posible, nos daríamos cuenta de repente de que ya se ha consolidado y de que en realidad nadie quiere prescindir de ella. Pero naturalmente también una idea buena puede reducirse, hacerse unilateral y, debido a su simplificación, acabar perdiendo el sentido. Algunos pragmáticos de la reforma litúrgica parecían opinar que tendría que hacerse todo en alto y en común y así la liturgia sería atractiva y eficaz por sí misma. Pero habían olvidado que las palabras pronunciadas también tienen un sentido, cuyo cumplimiento forma parte de la “*participatio actuosa*”. Se les había pasado por alto que el *Actio* no consiste sola y exclusivamente en un alter-

1. Título de una canción de misa alemana, N. d. T.

nar el estar de pie, sentado o de rodillas, sino en procesos internos que constituyen el verdadero carácter dramático del todo. La palabra “oremos” es una invitación a la interiorización; en “levantemos el corazón” las palabras y el ponerse de pie son solamente “la punta del iceberg”. Lo verdadero acontece en lo profundo, que mira hacia las alturas. En la expresión “ved el cordero de Dios”² se hace alusión a un ver especial, que no se consigue con una simple mirada a la Sagrada Forma. Cuando se dejaba de lado esta dimensión interior, daba la impresión de que la liturgia se había vuelto todavía más “aburrida” e “incomprensible”, de modo que al final se vieron obligados a sustituir la Biblia por Marx y el sacramento por la fiesta, porque se quería conseguir el efecto de la liturgia de modo inmediato y por lo externo. Frente a la mera agitación superficial que se introdujo en algunos sitios, la antigua participación callada era mucho más realista y dramática: participar en la acción esencial de la comunidad de la fe y su marcha desde lo más profundo superando los fosos del silencio. Pero esto no dice nada en contra de la “participación activa” en el sentido ya mencionado, sino sólo contra su deformación. No existe un

2. En la liturgia en español no se nombra el verbo “ver”, sino que se dice simplemente: “Este es el cordero de Dios, que quita el pecado...”. Los comentarios sobre la acción de ver se refieren sólo al canon en alemán. N. d. T.

método infalible para que participe todo el mundo, y además siempre, del “Actio”. Incluso pienso que una de las ideas más determinantes, que se ha olvidado con el Concilio, es que no se puede establecer desde fuera el efecto de la liturgia. La fe conlleva un continuo proceso de educación y sólo en él adquieren las palabras su sentido. En el Evangelio, inmediatamente después de la profesión de fe de Cristo, encontramos este pasaje: “Y Él se puso a enseñarles” (Mc 9,29 ss.). Osea, no hay una fórmula que hable por sí misma. El credo se encuadra en el marco de la enseñanza, de la educación y de la comunidad de la vida creyente. Sólo en esta relación se hacen vivas las palabras y las señales.

Redacción: Ahora voy hablar de la relación entre forma y contenido de la celebración de la Misa en nuestros días. Con contenido me refiero a los Misterios de fe representados desde y por la Iglesia. A ningún observador con experiencia le puede pasar desapercibido el cambio en la Eucaristía, en lo que respecta a la importancia concedida al banquete del sacrificio y a las lecturas, si lo comparamos con la Misa preconiliar. Yo lo constato sin querer hacer ningún juicio de valor. Sin duda se ha mejorado la celebración de la palabra, porque se han ampliado las lecturas. Pero esto no nos contesta a la pregunta: ¿por qué ese cambio en la importancia de las dife-

rentes partes de la celebración? No me gustaría pensar que la forma actual de la celebración de la Misa es un resultado casual, o que si se alarga la celebración de la palabra, hay que acortar un poco el final de la misa, para que su duración sea soportable.

Nosotros formulamos esta hipótesis: hasta que no estén aclarados los contenidos, hasta que no se llegue a un consenso, la estructura formal y la forma, que son los modos de expresión del contenido, no podrán ser adecuados. ¿Qué es lo importante en la celebración de la misa? ¿Se trata de una comida comunitaria? ¿de un sacrificio comunitario? Usted ya ha respondido a esta pregunta en las páginas del presente libro. Pero tengo otra cuestión: ¿la celebración de la Misa consiste en una presencia real del crucificado y resucitado, o es tan sólo un símbolo del Misterio? y aún más, ¿se está abandonando la doctrina de la transubstanciación y sustituyendo por las doctrinas de la transignificación y la transfinalización? Un teólogo no podrá contestar que la Eucaristía significa las dos cosas. Y además, ¿de qué realidades se trata? ¿La oblea se convierte en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo mediante la fe de los creyentes? ¿o sólo al comersela, *ut sumatur* siguiendo a Santo Tomás? Suponiendo que esta manera de entender la Eucaristía tuviera cabida en la Iglesia, ¿se necesita entonces a un sacerdote con el poder de realizar esa transformación? ¿no lo podría hacer cualquier creyente laico? Y el mismo

ritual de la transubstanciación, ¿es necesario? ¿no nos aleja del Misterio, de su simbolización y nos incita a una visión mágica, logrando quizás un ámbito para un milagro, del que deberíamos cuidarnos en cualquier caso? Usted ya conoce todas estas reflexiones. Es fácil plantear preguntas sobre el carácter de sacrificio de la Eucaristía. En 1966 el Papa Pablo VI en la encíclica "*Mysterium Fidei*" considera todavía el carácter de sacrificio como el núcleo del Misterio eucarístico. Y lo mismo se podría decir del culto eucarístico. No se ha encontrado una respuesta definitiva a ninguna de las preguntas aquí esbozadas. Con toda seguridad dirán los teólogos que la presencia real y la transformación están claras y que lo único que ha cambiado es la importancia que se atribuye a cada una. Pero yo veo que también se interpretan de manera diferente. Y repito que no se trata de llevar razón. Nuestra cuestión principal era si la liturgia es variable o invariable, partiendo del ejemplo de la celebración eucarística. Y ante lo visto, creo que no podemos descartar que nuestra manera de entender la Eucaristía esté cambiando más de lo que, por la naturaleza de la Eucaristía, sus orígenes y la fe tradicional de la Iglesia, sería lícito; a no ser que queramos olvidar la importante premisa por la cual durante y mediante la celebración de la Misa los creyentes sirven a Dios y lo celebran, lo que naturalmente siempre es correcto.

Cardenal Ratzinger: La serie de preguntas que ha hecho usted en este cuarto punto nos lleva a problemas dogmáticos centrales muy profundos, que realmente no se pueden contestar en una entrevista. Habría que desarrollar una buena parte del Catecismo; nos tendremos que conformar aquí con un par de aclaraciones. Empiezo con un detalle externo, pero que nos puede ayudar a profundizar. Volviendo al “ut sumatur”, que usted ha nombrado, sabemos que proviene del Concilio de Trento (DS 1643); Karl Rahner nos ha recordado que está recogido ahí, por cierto justamente en el capítulo en que trata la adoración eucarística y la fiesta del Corpus Christi. Rahner quería recordarnos que también Trento vio y testificó con claridad que, tanto por la consagración como por las realidades del pan y el vino, la acogida constituye la dinámica esencial de este sacramento (y *mutatis mutandis* de todos los sacramentos). Pero saber esto no impidió al Concilio de Trento decir también que ese “proceso de acogida” tiene muchas dimensiones: recibir a Cristo incluye por definición “adorarle”. El recibir a Cristo debe llevar consigo todas las dimensiones propias de Cristo y no puede ser reducido a un mero proceso físico. Pero en esta afirmación ya está incluido el reconocimiento de su presencia real. El definirlo de modo adecuado nos resulta tan difícil porque hoy en día la filosofía ya no pregunta por la

esencia de las cosas; sólo nos interesan las funciones. La ciencia moderna pregunta exclusivamente: ¿cómo funciona esa cosa?, ¿qué puedo hacer con ella?; ya no pregunta: ¿qué *es* eso? Esta pregunta se considera no científica y tampoco se puede responder en ningún caso científicamente. A esta reorientación del pensamiento pretendían ajustarse los intentos de definir la Eucaristía desde la esfera de su importancia y su finalidad (transignificación y transfinalización). Aunque esto no es del todo falso, sí que es en cierto sentido peligroso, porque expresa muy poco. Siempre que se reducen los sacramentos y la fe a “funciones”, se deja de hablar de Dios, que evidentemente no es una “función”, y se deja de hablar del hombre, que tampoco es una función, aunque *tenga* muchas funciones. Pero esto pone también de manifiesto lo importante que es que la fe sacramental mantenga viva la cuestión de la esencia en “tiempos pobres” filosóficamente hablando; sólo así se puede romper de modo eficaz el dominio del funcionalismo, que convertiría el mundo en un campo de concentración universal (cuya esencia es medir al hombre sólo por la función que cumple). Es verdad que en cierta medida la presencia real de Cristo en las ofrendas transformadas no se puede defender desde un punto de vista filosófico, y sin embargo se trata de una afirmación de una elevada dimensión humana.

Respecto a la relación entre sacrificio y comida quiero recordar las reflexiones que hice en el capítulo sobre forma y contenido de la celebración eucarística. Tan sólo quiero añadir una cosa: a la teología moderna no le gusta establecer paralelismos entre la historia de las religiones y el cristianismo. Sin embargo me parece importante constatar que en toda la historia de la religión la comida y el sacrificio forman una unidad indisoluble. El sacrificio aporta la *Communio* con la divinidad, del sacrificio y en el sacrificio vuelven a recibir los hombres la ofrenda de la divinidad. En el Misterio de Jesucristo esto se transforma y profundiza en varios sentidos: el mismo sacrificio procede ya del propio amor de Dios hecho hombre y así es en esencia una entrega de Dios, en la que Él mismo se hace ofrenda y como ofrenda es, al mismo tiempo, agasajado. Quizá se ve más claro lo que quiero decir, si hago referencia a una pregunta litúrgicodogmática que ha formulado usted: ¿Hace falta un sacerdote con poder de transformación? A mi no me gustaría hablar de poder, aunque esta terminología se utiliza desde la Alta Edad Media. A mi me parece mejor abordar la cuestión desde otra perspectiva. Para que el acontecimiento de entonces se haga presente, hay que decir las palabras: “Este es mi cuerpo, esta es mi sangre”. Pero en estas palabras se presume al yo de Jesucristo. Sólo Él puede decir algo

así, son *sus* palabras. Ningún hombre puede osar a declarar como suyo el yo de Jesucristo. Nadie puede decir de motu propio “yo” y “mi”. Pero *hay* que decirlo, para que el Misterio salvador no se transforme en pasado. Por eso sólo puede hablarse de una autorización, que nadie puede darse a sí mismo, de una autorización que tampoco puede otorgar una comunidad o muchas comunidades, sino que sólo puede estar basada en la autorización “sacramental” que el propio Jesucristo dio a toda la Iglesia. La palabra tiene que estar en el “sacramento” de la Iglesia, en la autorización que no se concede ella misma, sino que ella entrega, que está por encima de ella. Precisamente eso significa “ordenación sacerdotal” y “sacerdocio”. Si esto se entiende queda también bastante claro que en la Eucaristía de la Iglesia acontece algo, que está por encima de cualquier tipo de celebración y reunión humana, pero también de cualquier tipo de creación litúrgica de las comunidades: el Misterio de Dios, que Jesucristo nos regaló con su muerte y resurrección. En eso se basa el carácter irremplazable de la Eucaristía y su identidad, que no fue transformada por la reforma, sino contemplada en una nueva luz.

EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA MÚSICA SACRA

Introducción: aspectos esenciales de la polémica pos-conciliar sobre la música sacra

En la edición en alemán de los textos del Concilio Vaticano II de Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, ampliamente difundida, se introduce el breve comentario sobre el capítulo de la música de la constitución litúrgica con una observación asombrosa: el arte verdadero, tal como se da en la música sacra, es, “por su naturaleza esotérica en el buen sentido, casi irreconciliable con la naturaleza de la liturgia y con el postulado principal de la reforma litúrgica”.¹ La frase es sorprendente porque el texto que tiene que comentar –la Constitución sobre la Sagrada Liturgia– considera la música “no sólo ingrediente y ornamentación de la liturgia”, sino liturgia misma, componente esencial de toda la acción litúrgica.² Es ver-

1. K. Rahner y H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Friburgo, 1972, p. 48.

2. J. A. Jungmann, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare I* (= LThK Ergänzungsband I, pp. 95 ss.)

dad que Rahner y Vorgrimler no quieren suprimir cualquier tipo de música de Iglesia. Lo que les parece incompatible con su esencia, es sólo el verdadero arte, es decir, la música tradicional de la Iglesia de Occidente. Piensan que la recomendación del Concilio según la cual “el tesoro de la música sacra tiene que ser conservado y cuidado con gran esmero”³ no implica que “esto tenga que suceder en la liturgia misma”⁴. Por eso subrayan que la recomendación del Concilio sobre los coros se refiere fundamentalmente a las catedrales. Este contexto general provoca la impresión de que el Concilio realmente relega los coros a las catedrales y eso con la condición de que no obstaculicen la participación activa del pueblo.⁵ Lo que según Rahner y Vorgrimler forma parte de la liturgia normalmente no es por tanto la “música sacra en sentido estricto” sino la llamada “música de uso”.⁶

Es preciso admitir que en el texto conciliar se percibe una cierta tensión, que es en primer lugar refle-

3. *Liturgiekonstitution*, Kap. 6 Art.114.

4. Op. cit. 48.

5. P. 48, véase *Liturgiekonst.* Art. 114: “El tesoro de la música sacra se cuidará y conservará con el mayor esmero. Los coros tienen que ser fomentados, especialmente en las catedrales. Los obispos y párrocos cuidarán afanosamente que en cualquier celebración litúrgica, con las canciones, toda la comunidad de creyentes pueda participar activamente como le corresponde...”

6. P. 48.

jo de la tensión existente entre las distintas fuerzas de la asamblea conciliar, pero quizás más profundamente también reflejo de la tensión interna del propio tema. En ese texto hay una recomendación muy clara de lo que Rahner y Vorgrimler llaman “música sacra en sentido estricto”: junto a las frases mencionadas hay que recordar también el énfasis con que se recomienda la formación musical del sacerdote, de los músicos de Iglesia y en especial de los niños cantores. Se recomienda expresamente “la creación de institutos superiores de música sacra”.⁷ A esto se añade la recomendación manifiesta del canto coral, pero también el sí explícito a la polifonía;⁸ Así mismo una alabanza casi entusiasta al órgano, lo que induce a J. A. Jungmann a comentar que el instrumento más antiguo del arte musical de la Iglesia es elogiado con unas palabras “que se distinguen claramente del lenguaje normalmente sobrio característico de las leyes”.⁹ Bajo las condiciones formuladas de la tradición se da el sí a otros instrumentos de la música de la Iglesia.¹⁰ Por otro lado, no se puede pasar por alto que ese sí a la riqueza tradicional de gran valor se relaciona con la exigencia de una necesaria apertura de la liturgia para todos y del hacer

7. Cita: *Liturgiekonst.* Art. 115.

8. Art.116.

9. Op. cit., 99; además Art. 120 de la Constitución Litúrgica.

10. Art.120.

común de todos en el acontecer litúrgico, es decir, también en los cantos litúrgicos, y de este modo empiezan a obrar elementos que reducen el predominio de lo artístico.

Al comparar los textos del Concilio con los comentarios de Rahner y Vorgrimler, encontramos entre ellos una relación que va más allá de este caso concreto y que podríamos considerar típico, porque muestra la diferencia existente entre el verdadero texto del Concilio y su recepción en la Iglesia posconciliar. En el debate conciliar se va tomando conciencia de un problema que hasta ahora no se había dado a conocer con tanta claridad: la tensión existente entre la pretensión de hacer arte y la sencillez de la liturgia; en la confrontación entre expertos y sacerdotes se imponen las exigencias pastorales, lo que empieza a hacer unidimensional la visión de conjunto. El texto guarda un difícil equilibrio en su afán por la conformidad de pareceres, pero con la nueva sensibilidad es interpretado sólo desde una determinada perspectiva y así el difícil equilibrio se transforma en una fácil receta: música de uso para la liturgia; la “música sacra en sentido estricto” tendrá que ser cultivada en otro sitio, en la liturgia ya no tiene cabida. Sólo que hay que estar dispuestos por lo pronto a hacer la vista gorda sobre el hecho de que la “música sacra en sentido estricto” ya no es música

sacra, y que en la Iglesia ya no hay “música sacra en sentido estricto”. En los años transcurridos desde entonces se ha hecho patente un alarmante y creciente empobrecimiento, que surge cuando se le cierra la puerta en la Iglesia a “la belleza sin sentido” y uno se subordina al “uso”. Pero el estremecimiento que provoca la liturgia posconciliar, que ha perdido el brillo, o simplemente el aburrimiento que crea con su interés por lo banal o sus pocas pretensiones artísticas, no aclaran nuestra pregunta. Por lo menos esta tendencia ha originado una situación en la que volvemos a poder hacer preguntas.

Retomemos entonces el problema: el verdadero arte es “en el buen sentido, esotérico” afirman Rahner y Vorgrimler; la liturgia es sencilla y tiene que poder ser seguida por todos, especialmente por el hombre de la calle. Por tanto, ¿la liturgia tolera, exige o bien excluye la “música sacra en sentido estricto”? Si buscamos la respuesta a esta pregunta en la tradición teológica no encontraremos precisamente una plétora de documentos. La relación entre teología y música sacra parece haber sido siempre bastante distante. Pero de todas formas hay que buscar una respuesta con sentido en la identidad histórica de lo cristiano, es decir, en el ámbito de la tradición, porque sólo así se soluciona el problema y porque sólo así se toma postura respecto a las realidades tra-

tadas, la liturgia nacida de la historia y la música sacra surgida en esa misma historia.

Por supuesto con el tiempo han cambiado los aspectos del problema. Rahner y Vorgrimler, que oponen lo “esotérico” y lo “usual”, se inclinan claramente por esto último. Quizás no se debería buscar en esta actitud muchos aspectos filosóficos. Refleja el sentir de la postura pastoral corriente, en la que tal vez se plasma la lucha de los prácticos y pragmáticos con los expertos teóricos. Ciertamente existen una serie de correlaciones histórico-espirituales más profundas: al natural entusiasmo musical del Barroco le siguió la Ilustración con su tendencia hacia lo pedagógico, la razón y lo racional. Al Cecilianismo le sucedió el movimiento litúrgico, primero con un énfasis casi exagerado del canto coral, que respondía a la tendencia arcaizante de amplios sectores de este movimiento; después volvió la tendencia a lo práctico, a lo corriente, a la participación de todos en todo. Aquí podemos encontrarnos ante una fase en la que el arte se refugia cada vez más en los especialistas, en las agotadoras contribuciones excepcionales, y, al tener un grado de abstracción inasequible, no deja al pueblo otra salida que la canción sensiblera. En el fondo se puede detectar aquí la miseria de una época, cuya racionalización ha construido el dilema de la especialización y la banalidad, y cuyo funcionalismo omnipresente socava en gran medida la expresión

artística viva originaria. Finalmente se puede percibir aquí una concepción de la actividad, la comunidad y la igualdad, en la que ya no se experimenta realmente el poder unitario del escuchar en común, asombrarse en común, emocionarse en común con una profundidad libre de palabras. Sea como sea, una cosa ha quedado clara tras las experiencias de los últimos años: la vuelta a lo utilitario no ha hecho la liturgia más abierta, sino más pobre. La sencillez necesaria no se puede conseguir mediante un empobrecimiento.

La música sacra como problema teológico en la obra de Santo Tomás de Aquino y de su autoridad

Sería demasiado fácil dar por contestada la pregunta simplemente basándonos en esta última experiencia. Como ya dijimos, la antítesis formulada por Rahner y Vorgrimer sobre lo esotérico y lo útil es sólo una de las variaciones (marcada por las características propias de nuestro siglo) de un problema que remite a los mismos comienzos del cristianismo, y que tenemos que analizar ahora en un marco formal representativo más antiguo, para llegar a la raíz de la cuestión con la necesaria profundidad. W. Kurzschinkel presentó hace unos años un extenso análisis histórico sobre el tratamiento de la música en la teología; con él no se ha cerrado ni mucho menos el tema, sino que simplemente ha abierto el

camino a una mayor reflexión.¹¹ Quiero ilustrar históricamente un poco esta polémica, analizando las “Quaestiones” fundamentales de Santo Tomás de Aquino, ya que la grandeza de su obra consiste en que sintetiza todas las fuerzas principales de la tradición. Santo Tomás trata la pregunta en su análisis del concepto y la esencia de “religio”, si bien él no entiende “religión” en el sentido actual de la palabra, sino cómo el ámbito más amplio del culto, de la adoración.¹² En este contexto general, una de las preguntas aborda el problema de la “alabanza de Dios en voz alta”, y analiza, tras un capítulo introductorio sobre el sentido de alabanza de Dios con la palabra, “si la canción se puede aceptar como alabanza de Dios”.¹³ Sin embargo, la Iglesia ha cantado

11. W. Kurzschinkel, *Die theologische Bestimmung der Musik*, Tréveris, 1971. Información importante sobre esta cuestión se encuentra por supuesto también en K. G. Fellerer (Hg.), *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik*, Kassel, I 1972; II 1976; a partir de ahora se citará así: Fellerer, *Geschichte* (todas las citas pertenecen al tomo I).

12. Véase H.J. Burbach, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin.*, Ratisbona, 1966; ibd., “Thomas von Aquin und die Musik”, en *música sacra* 94, 1974, pp. 80-82. Un análisis del tratado de Santo Tomás sobre la Religio lo ofrece: E. Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin*, Paderbon, 1971. Útil es también la edición comentada de las Quaestiones fundamentales 81-200 de S theol 2a-2ae de F. Mennessier: *St. Thomas d'Aquin, La religion* I y II, París, 1953.

13. S theol 2a-2ae q 91 a 1 y 2, en Mennessier II, pp. 136-148; Comentario en las páginas 391-393. Encontramos una interpretación extensa, en mi opinión demasiado subjetiva, del texto en D. Sertillanges, “Prière et musique”, en *Vie Intellectuelle* 7, 1930, pp. 130-164.

desde los tiempos de Jesús y los Apóstoles, que ya cantaban en la sinagoga y que llevaron esos cantos a la iglesia.¹⁴ En este sentido la pregunta estaba y está en principio contestada. Sin embargo ha habido muchas voces contrarias, que no querían suprimir los cantos, pero sí ponerles unos límites severos, porque en su visión de la esencia de lo cristiano el canto en la Iglesia sólo era legítimo de una forma muy restringida.

1. Cuestionamiento de la música sacra por las “Auctoritates” de la Teología

Santo Tomás se encontró sobre todo frente a tres testimonios significativos de la tradición, que se habían pronunciado de manera crítica respecto a la música sacra; dos de ellos habían tenido acceso a los Decretos de Gracián y por ello se habían convertido en algo así como la ley no escrita. En primer lugar, aparece el ascetismo aparentemente algo brutal de San Jerónimo, que Gracián había dado a conocer en su libro. Jerónimo había escrito

14. Véase K. G. Fellerer, “Die Katholische Kirchenmusik in Geschichte und Gegenwart”, en Fellerer, *Geschichte*, pp. 1 ss.; en especial, p. 1: “El gran Hallel (Sal 113-118) en la Última Cena (Mat 26,30; Mc 14,26) supone el principio de la canción religiosa cristiana.” Además la contribución altamente instructiva de Eric Werner, “Die jüdischen Wurzeln der christlichen Kirchenmusik”, ibid. pp. 22-30, en especial p. 26.

sobre la Carta a los Efesios, comentando las palabras que dicen que los cristianos deben cantar y alabar al Señor en sus corazones (5,19): “esto deberían oírlo los jóvenes que en la iglesia atienden el servicio de la salmodia: Para Dios no hay que cantar con la voz, sino con el corazón; no hay que untar el gaznate con medicamentos, como se acostumbra en el teatro, para entonar en la iglesia refinadas melodías y canciones teatrales.”¹⁵ De este duro juicio se puede deducir por lo menos que en su época existía una música sacra artísticamente desarrollada.

Junto a San Jerónimo tenemos al papa Gregorio Magno, quien en el marco de un sínodo romano decretó la resolución, (e incluso propuso la excomunión de quien no la respetara), por la cual no estaba permitido a los clérigos ser cantores una vez que se habían hecho diáconos, para que no se distrajeran de su tarea verdadera: la proclamación de la Palabra y el servicio a los necesitados. Y aun más, Gregorio ve peligros morales en los cantos: entre la voz bonita y el cambio de vida, entre la admiración

15. Comm in ep ad Ef III 5 PL 26, 582 C-D; Decr. Gratiani I dist. 92 c I; Thomas d. A. 2a-2ae q 91 a 2 opp. 2. El texto también se cita en H. Hüschén, “Musik der ‘Anbetung im Geiste’”, en Fellerer, *Geschichte*, p. 36. La traducción del término “moduli” como melodías se suma a la de Hüschén.

de los oyentes y la estima de Dios podría surgir fácilmente una contradicción peligrosa. Conforme al precepto, los clérigos superiores tienen que limitarse en su actividad musical a cantar el Evangelio en la Misa; el resto de las tareas musicales (el canto de los salmos y las demás lecturas) tienen que ser asumidas por clérigos de rango inferior, subdiáconos y si fuera necesario minoristas.¹⁶ Al parecer los fanáticos encontraron en este canon un punto de apoyo para su postura adversa a la música sacra. No obstante el argumento de mayor peso procede de la exégesis tradicional del Nuevo Testamento, de la que sólo hemos conocido una forma que San Jerónimo destacó especialmente. Como en Col 3,16 se afirma que hay que alabar a Dios con “cantos espirituales”, esto se convirtió para la interpretación en un claro refuerzo de la máxima general: Deus mente colitur magis quam ore (hay que venerar a Dios más con el espíritu que con la boca).¹⁷ Finalmente es interesante una observación que Santo Tomás introduce así sin más, como si fuera evidente: “La Iglesia no utiliza instrumentos para alabar a Dios (...), para que no parezca que hemos vuelto al juda-

16. Gracian, Decr. I d 92 c 2; Tomás d. A. q 91 a 2 opp.3; véase PL 77, 1335 A-B (Apendix, V Decreta sancti Gregorii Papae I).

17. Q 91 a I opp. 2. Véase la profunda exposición de esta línea de la tradición en H. Hüschén, op. cit., pp. 31-36.

ísmo.”¹⁸ La música instrumental se suprimió de la liturgia sin discusiones porque era una forma de “iudaizare”; la música instrumental del templo judío se consideraba como una muestra de la dureza y la carnalidad de aquel pueblo. Lo que el Antiguo Testamento dice sobre el tema no tenía validez directamente, sino que se debía interpretar alegóricamente, transpasándolo al terreno espiritual. Santo Tomás no podía saber que el rechazo de la música instrumental y la estricta limitación a la música vocal expresa precisamente la continuidad del judaísmo primitivo por parte de la Iglesia. Como resultado de su asociación a la sinagoga, y con ésta al puritanismo de los fariseos, rechazaron radicalmente la música instrumental.¹⁹ Esta decisión de la Iglesia fue coherente, porque una relación directa con el

18. Q 91 a 2 opp. 4. El octavo libro de la Política de Aristóteles, cuya explicación había necesitado Santo Tomás seguramente para un análisis más profundo de esta cuestión, ya no está comentado, lamentablemente por el propio maestro; el comentario que se atribuyó a Santo Tomás procedía de uno de sus alumnos, Pedro de Auvernia (Cf. H.J. Burbach, op. cit., 14) y se limita en gran medida a parafrasear el texto sin hacer un análisis objetivo del problema. Santo Tomás intenta adaptar en cierta medida la idea (políticamente influida) de la música de Aristóteles a la nueva situación (creada por la Iglesia) de la música de la Edad Media) en su comentario sobre el salmo 32,2. Pero no tuvo en cuenta el diferente significado de la tonalidad (dórica –frigia– “hipódica”, como él escribe), así que tampoco en este texto se desarrolla suficientemente el problema. Véase H.-J. Burbach, op. cit., pp. 50-58; Mennessier, p. 393; sobre Aristóteles en este estudio las notas 27 y 44.

19. Véase E. Werner, op. cit. (nota 14), pp. 25 ss.

templo era imposible y la liturgia de la Iglesia sólo se pudo desarrollar al principio como prolongación de la liturgia sinagoga y no del culto en el templo. Santo Tomás (o aun más en la tradición que él aceptó) dio a tal decisión fáctica una importancia decisiva: la música instrumental se somete al yugo de la ley, que no tiene validez literal, sino sólo si se interpreta desde lo espiritual; la problemática de la música sacra queda así ligada a la problemática sobre la ley y el Evangelio, oposición que ofrece el marco teológico desde el que se analiza la cuestión. El confinamiento de la música instrumental al ámbito de la ley cobra significado en la práctica, porque en la tradición exegética platónica de los Padres se identifica en gran medida el antagonismo de ley y el Evangelio con el antagonismo filosófico de lo sensible y lo espiritual; entonces la música (sobre todo la instrumental) se incluye en el ámbito de lo sensible, mientras la espiritualización del Evangelio tiene que interpretarse más o menos como un abandonar la realidad sensible de los tonos musicales a favor de lo puramente espiritual, de la mera palabra.

2. Motivos y antecedentes de la crítica teológica de la música

Partiendo de la cuestión sobre la “Auctoritates” hemos llegado a otra más importante. Tenemos que

reflexionar ahora sobre los motivos objetivos de la cuestión que nos ocupa para poder apreciar también el significado y las limitaciones de la teología positiva de la música sacra, que construyó Santo Tomás por oposición a las “auctoritates” negativas. Analizando los textos que critican o incluso se oponen tajantemente a la música, de los que existen no pocos entre los padres de la Iglesia, se pueden constatar claramente dos motivos principales siempre presentes:

a) En primer lugar se encuentra una visión espiritual unidimensional de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre la ley y el Evangelio. Es verdad que el paso de Israel a la Iglesia de los gentiles, histórica e espiritualmente, fue preparado de forma decisiva por las corrientes en las que la fe judía coincidía con la religiosidad filosófica: el pensamiento griego había abandonado el politeísmo y sus cultos y pudo compenetrarse, debido a su anhelo mono-teísta y su interioridad, con el espíritu judaico, que por su parte se vio obligado en la diáspora a preguntarse por su forma universal, pero que también en la propia Palestina, ante la importancia creciente de la sinagoga y el avance de movimientos críticos del templo, se inclinó por la espiritualización de sus contenidos históricos.²⁰ Esta tendencia a la espiritualiza-

20. Véase el material de C. K. Barret, *Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen*, Tübingen, 1959. Para una orientación clara sobre el

ción fue sin duda alguna un requisito previo para la “alegoría”, en la que San Pablo expresó la libertad respecto a la Ley (Gál 4,24). Leer el Antiguo Testamento desde Cristo significa para San Pablo leerlo espiritualmente.²¹ Sin embargo, la cristianización del Antiguo Testamento no es simplemente espiritualización, significa también una encarnación.²² En principio, los padres de la Iglesia eran muy conscientes de esto; la lucha contra el gnosticismo, pero también la lucha contra Ario, pretenden combatir una visión meramente “espiritual” del cristianismo, por la cual la fe concreta se convertía en una filosofía de la religión.

ámbito judío ver también M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, Einsiedeln, 1964; Sobre toda la problemática también H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers I*, Cambridge, Mass. 1956; O. Gigon, *Die Antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1966, así como la rica presentación de material de Hüschen, op. cit., pp. 31-36.

21. Para esta cuestión véase H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln, 1952; donde encontramos también un análisis de los términos alegoría, tipología, sentido espiritual. Además: Lubac, *Geist und Geschichte*, Einsiedeln, 1971. Sobre la recepción y desarrollo del problema en Santo Tomás, sobre todo: M. Arias-Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln, 1968. Más sobre esta cuestión en mis consideraciones en *Internat. Theologenkommission*, “Die Einheit des Glaubens und der theologischen Pluralismus”, Einsiedeln, 1973, pp. 22-29.

22. *Internat. Theologenkommission*, op. cit., p. 26; allí hay más referencias bibliográficas. En este sentido el valioso libro de Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Maguncia, 1965, no me parece del todo satisfactorio, en la medida en que enfatiza de modo unidimensional la espiritualización. Por el contrario, la perspectiva específicamente cristiana se desarrolla en J. Daniélou, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern*, Munich, 1963.

Aun así tenemos que decir a posteriori que tampoco los Padres pudieron escapar sin más del clima espiritual reinante en su tiempo y le rindieron un tributo que iba más allá de lo necesario y adecuado desde una perspectiva cristiana. Una vez más constatamos que existió y existe una comunicación legítima del cristianismo con el platonismo. La “alegoría” del Antiguo Testamento, en la que se basa el cristianismo, guarda una estrecha relación con la “alegoría” procedente del pensamiento platónico, o por decirlo de una manera más simple: en cuanto camino de espiritualización, el movimiento de la cristiandad coincide en gran medida con el movimiento en el que se sustenta el platonismo. Pero la “espiritualización” cristiana no es simplemente lo opuesto al mundo de los sentidos, como la mística del platonismo, sino un ir hacia el Señor “que es Espíritu” (2 Cor 3,17; compárese con 1 Cor 15,45). Por eso el cuerpo va incluido en esa espiritualización: el Señor es el “Espíritu” ya que es precisamente Aquél cuyo cuerpo no se corrompe (Sal 15,9 ss. LXX = He 2,26), sino que fue inundado de la fuerza de vida del Espíritu. La cristología marca la diferencia fundamental respecto a la doctrina platónica de la espiritualización; pero entre sus antecedentes está la teología de la creación, cuya unidad interna se ve confirmada, y no anulada, por la cristología.

Esto implica algo más. Como ya hemos visto, la liturgia cristiana se ha unido objetiva e histórica-

mente, a la sinagoga y no al templo. Y así quedó ligada a un tipo litúrgico más o menos puritano. Esto fue inevitable en un principio, porque sólo así se pudo expresar la distancia fundamental que la separaba de la ley, que encontraba su manifestación más clara en la liturgia del templo. Que el culto cristiano no era una mera reproducción del templo, sino que suponía una ruptura que llevaba a un nuevo ámbito, sólo se pudo demostrar con una ruptura de hecho también en la forma institucional. A esto hay que añadir que en las primeras décadas del movimiento cristiano ya existía el templo con todas sus regulaciones y que la participación de los judeo-cristianos en la vida del templo estaba bien vista; simplemente por esta situación no se pudo considerar una imitación del templo bajo unas condiciones que no eran sino las de la sinagoga. Objetivamente hay que preguntarse sin embargo, en qué medida forzó un texto tan central como Jn 2,13-22, con la promesa de levantar un nuevo templo “en tres días” (2, 19; véase Mc 14,58; Mt 26,61), a entender el cristianismo, siguiendo una exigencia interna de éste, desde el templo y la aceptación de su realidad.²³ Esta pregunta es de gran relevancia para el problema del

23. Véase el minucioso análisis de Y. Congar, *Le mystère du temple*, París, 1957. Referencias valiosas sobre la cuestión del sacerdocio, relacionada con este tema, se hallan en A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*, París, 1972.

ministerio sacerdotal. ¿Significa la unión fáctica de la Iglesia originaria con la sinagoga una ruptura definitiva y seria con la idea del sacerdocio, o bien tiene que continuar también, mediante la transformación cristológica, la verdadera herencia del templo? Este es uno de los ejemplos en los que se hace patente, que el problema de determinar una relación adecuada entre los Testamentos no está ni mucho menos resuelto. Otro ejemplo, que cobra cada vez mayor actualidad, es la cuestión de la legitimidad de la construcción de la Iglesia, de la obra “sagrada”. También se puede nombrar aquí el tema de las imágenes, en el que la historia de la Iglesia ha sufrido más de un terremoto iniciado en su propio epicentro.

Ahora bien, la teología patrística ha tomado la idea del templo para lo cristiano y la ha establecido como categoría necesaria para comprender dicho fenómeno.²⁴ Pero esto sucedió de manera puramente “alegórica” en una estricta teología de la espiritualización; sólo en la cuestión de los iconos la pasión de la iglesia griega por la imagen condujo a una ruptura, por la que por una vez —con toda la razón— el rumbo histórico de lo cristiano toma una dirección completamente opuesta: de la carencia de imágenes del Antiguo Testamento a la glorificación de Dios en

24. Vid. por ejemplo mis comentarios en J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, 1954.

la imagen.²⁵ En la Iglesia posvaticana se cuestiona con frecuencia esta decisión y se propaga la carencia de imágenes como lo único admisible. Ambos fenómenos responden a la misma actitud que pretende suprimir la “música sacra verdadera” en la Misa. Igualmente muestran lo cerca que se encuentran las cuestiones de entonces de las actuales, si se llega hasta la raíz del problema.

Y así se llega a unos resultados de asombroso parecido. La idea de que sólo se puede alabar a Dios en el corazón no le concede un valor propio en el acto de alabanza (en la manera cristiana de la adoración) a la expresión en alto de dicha alabanza por la música. Pero como el carácter oral de la alabanza a Dios y los cantos en Misa siguieron siendo un hecho, hubo que situarlos en una esfera de importancia secundaria. San Agustín constituye un buen ejemplo. Su sensibilidad musical se convirtió en un tormento bajo el dominio de una teología de la espiritualización que pretende atribuir los sentidos al Antiguo Testamento, al hombre viejo, al viejo mundo. San Agustín teme “pecar de modo reprimible” cuando “la música le mueve más que la reali-

25. Vid. P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée De Brouwer, 1970; Chr. Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Friburgo, 1976; hay también comentarios muy valiosos en St. Harkiniakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, München, 1975, pp. 75-88.

dad a la que se canta”, entonces, escribe, “prefiere no oír cantar”. El recuerdo del profundo estremecimiento espiritual que le produce el primer encuentro con la música sacra milanesa dulcifica afortunadamente su rigurosidad, y aun cuando no se atreve a decidir de un modo definitivo, sí que “se inclina más a aprobar la práctica de cantar en la Iglesia: el espíritu todavía débil debe ir introduciéndose en el mundo de la piedad mediante el placer del oído”.²⁶ Santo Tomás vió en esta afirmación, no sin razón, una coincidencia con la teoría de la música de Boecio y resumió su justificación de la música sacra en la siguiente frase: “para que el sentido de los débiles se sienta llamado en mayor medida a la piedad”.²⁷ De este modo se situó la música en el ámbito de lo útil desde un punto de vista pedagógico y empezó a medirse en la práctica según su utilidad.

26. Confesiones X 33, 50; Santo Tomás, q 91 a 2 resp.

27. Santo Tomás, *ibid*; vid. Boecio, *De institutione música*, Prol. PL 63, 1168. Santo Tomás se apoya con cierta razón en el octavo libro de la política aristotélica, por supuesto sin llegar a expresar toda la riqueza que contiene el texto de Aristóteles. Basta con pensar que Aristóteles le dedica casi todo el libro octavo de su Política a la música, para comprender la importancia que le concede a ésta en su filosofía de la comunidad. Entre las cuatro disciplinas que constituyen para Aristóteles la base de la formación —escritura (γραμματά), gimnasia, música y pintura (γραφική) (VIII 3, Bekker II 1337 b, 24ss.)— a la música le otorga un papel privilegiado. Ésta no va ligada, como las otras tres actividades, a un negocio ni a un objetivo, sino que enseña a los hombres la verdadera musa, que no necesita ninguna justificación externa, sino que porta en sí misma su objetivo: “ταύτας τὰς μαθησεις εὐαντων χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ... χάριν ἄλλων” (VIII 3; 1338a, 12 ss). Asimismo la preciosa frase: “Buscar en todo

Ya veremos como Santo Tomás y San Agustín harán otras aportaciones, diferentes entre sí, para la cuestión que nos ocupa. Pero al menos ya hemos expuesto experiencias e ideas que nos ayudan a entenderla con más claridad. Únicamente el esquema de la espiritualización, que había preguntado por la relación entre los dos Testamentos y sobre la especificidad de lo cristiano, impidió que tales ideas se impusieran consecuentemente.

b) Antes de retomar esta idea es necesario tratar un segundo grupo de motivos que dificultaron una valoración positiva de la música sacra. Sólo revelando los motivos de su negación, podrán imponerse los

la utilidad no es propio del hombre sereno y libre” (1338b,2 ss). En la filosofía de la música de la Política aristotélica se hace visible una cara de lo griego con frecuencia olvidada, a la que H. I. Marrou remite con especial énfasis: “Debido a nuestra formación clásica, los griegos se nos muestran sobre todo como poetas, filósofos y matemáticos; cuando los admiramos como artistas, vemos en ellos sobre todo arquitectos y escultores; ¡nuestra formación y nuestras clases le dedican menos atención a la música que a la cerámica!, y sin embargo ellos pretendían ser en primer lugar músicos!” (*Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Friburgo-Múnich, 1957, p. 68.) El purismo de Platón (Politeia III 398a-400a) no obstante introduce una nueva línea que en la Antigüedad Tardía se pudo asociar sin dificultad al puritanismo de la sinagoga, vid. nota 44. Es una pena que Santo Tomás, influido por la autoridad patristica, no adoptara este esquema aristotélico para lo cristiano, de modo que el Aristóteles *christianus* en el asunto de la música sacra todavía esta por descubrir. Si pensamos que la Iglesia, debido al lugar en que se formó, hizo suya, en muchos aspectos, la actitud de la polis clásica, la asociación aristotélica de polis y música habría supuesto un punto de partida ideal para la cuestión de la música sacra. Una breve exposición sobre el desarrollo y la formación de la música griega se encuentra en *Der kleine Pauly* III, pp. 1458-1496.

aspectos positivos. Lo que queremos comentar aparece sobre todo en un artículo fundamental de Santo Tomás sobre el carácter oral de la alabanza de Dios, especialmente en la frase: “La alabanza oral es necesaria no para Dios mismo, sino para el que lo alaba”²⁸ Aquí se muestra de qué manera el antiguo concepto de la inmutabilidad y intangibilidad absolutas de Dios se introdujo en el cristianismo a través de la filosofía griega, actuando como una barrera contra una teología liberadora, no sólo respecto a la música sacra, sino también a la propia oración. En Aristóteles esta imagen de Dios había llevado a identificar piedad con cuidado del yo, o más exactamente, cuidado de aquello que más le gusta a los dioses: la razón.²⁹ La teología cristiana, bajo el dominio del postulado de la inmutabilidad, no ha logrado liberarse de la sombra de esta idea; la vuelta a una teoría de la oración, para la que todo consiste en activar las fuerzas del hombre que se consideran mejores, está

28. Q 91 a I resp.

29. Nik. Ethik X 9 Bekker II 79a, pp. 24 ss. Véase el comentario de F. Dirlmeier (*Aristoteles, Nikomanische Ethik*, Darmstad, 1956, pp. 598 ss.), que señala tanto el valor filosófico de este texto por la transformación sublimante del *do ut des*, de modo que Aristóteles, a pesar del axioma del amor a sí mismos de los dioses, llega a la impresionante idea de la amistad del sabio con Dios. Para la problemática del postulado sobre la inmutabilidad de Dios en la teología cristiana véase: W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis vom griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn, 1974. Véase para toda la cuestión la primera contribución del presente libro.

tomando hoy en día una dimensión preocupante. La teología clásica está con toda seguridad muy lejos de ese racionalismo y se sabe, en Cristo, la Palabra de Dios, libre para hablar con Dios; pero en la construcción filosófica no se llega a soltar el lastre del concepto antiguo de Dios y así permanece en la teoría de la liturgia una sombra racionalizante.

3. *Fundamentos teológicos de la música sacra*

Si hay que definir la vinculación al esquema de espiritualización y al concepto de Dios de la Antigüedad como el lastre de la tradición teológica, ésta adquiere sin embargo su libertad y su alcance de dos fuentes propiamente cristianas: de la experiencia litúrgica viva y de la teología de los salmos. El canto cultural surgió en el paso de la sinagoga a la iglesia; a los salmos se unieron canciones desde muy pronto.³⁰ A diferencia de la teología, los salmos siguieron causando efecto con su alborozo musical tan poco puritano, a pesar de las contenciones que impuso el método alegórico. El hecho de que esos cantos de

30. A estos cantos se hace alusión en 1 Cor, 14,25.26; Col 3,16; Ef 5, 15ss. En el NT se conservan toda una serie de Himnos del primer cristianismo, por ejemplo: Flp 2,5ss.; Ef 2,14-16; 2 Tim 2,11-13. Ver la recopilación de H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, Friburgo 1971, pp. 212ss.; Véase también S. Corbin, “Grundlagen und erste Entwicklung der christlichen Kultmusik”, en Fellerer, *Geschichte*, pp. 16-21. He intentado presentar minuciosamente estas cuestiones en mi artículo: “Theologische Probleme der Kirchenmusik”, en *Internat. kath. Zeitschr.* 9, 1980, pp. 148-157.

Israel se siguieran rezando y cantando en la Iglesia supuso que toda la riqueza emotiva de Israel continuó estando presente. Y así Santo Tomás concluye sus reflexiones sobre el carácter oral de la oración con las palabras del salmo, que van mucho más allá que todas la reflexión anterior: “... ¡Siempre en mi boca su alabanza! (...) ¡Oíganlo los humildes y alégrese! Engrandeced conmigo a Yavé”.³¹ La alegría en el Señor aparece aquí como algo bonito y repleto de sentido. Alegrarse en la alabanza comunitaria de Dios y descubrir que Él es merecedor de esa alabanza por la música festiva son hechos que por sí mismos otorgan esa justificación buscada, más allá de cualquier teoría. Con la aceptación de estas palabras del salmo, Santo Tomás dice realmente sí a la alegría, que se expresa, y al expresarse une, involucra también y sobre todo a los que “escuchan”. Pero su expresión se manifiesta como una presencia de magnificencia, que es Dios: respondiendo a esta magnificencia, la alegría misma forma parte de ella. No sería muy difícil profundizar en este tema de la “glorificación”, que se estableció con la teología de la creación en el Antiguo Testamento, desde un punto de vista cristológico (Cristo como la magnificencia de Dios accesible a nosotros) y neumatológico (el neuma

31. Sal 33,2-4; Thomas, q 91 a 1 resp. Véase también el comentario de Santo Tomás al salmo 33 (1-4), que desarrolla estas ideas.

habla, suspira, agradece en nosotros).³² Frente a una estrecha y racionalista teoría de la proclamación habría que recordar esa idea de la proclamación cósmica, expresada en el salmo 19: Los cielos anuncian la gloria de Dios. La gloria del creador no puede darse sólo en la palabra, sino que tiene que expresarse en el lenguaje de la música de la creación y en su transformación espiritual por los hombres que creen y ven. Debería recordarse encarecidamente que los salmos, como oración de los pobres, como oración del justo crucificado, son en gran medida también una queja –pero también aquí vuelven a recoger la queja de la creación, que supera todas las palabras, que las transforma en acordes, en los cuales la queja se vuelve ruego suplicante y al mismo tiempo señal de esperanza, forma de pasión de la glorificación–.

La “glorificación” es el motivo central por el que la liturgia cristiana tiene que ser liturgia cósmica, tiene que entonar el misterio de Cristo junto a las voces de la creación.³³ Los otros motivos que se encuentran en la tradición representada por Santo

32. La dimensión trinitaria de la música sacra está muy bien explicada en el importante artículo de F. Haberl, “Zur Theologie der Kirchenmusik”, en *Musica Sacra* 91, 1971, pp. 213-219; Vid. *ibid.*, “Die humane und sakrale Bedeutung der Musik”, en H. Lonnendonker, *In caritate et veritate. Festschrift für Joh. Overath*, Sarrebruck, 1973, pp. 17-23.

33. Véase el gran esbozo de una estética teológica de H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I-III 2, Einsiedeln, 1961-1969; *ibid.*, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Trévedis, 1988(3).

Tomás se pueden enmarcar en este contexto básico, que a su vez desarrollan. Por ejemplo, cuando Santo Tomás escribe: “Por la alabanza divina el hombre se eleva a Dios”.³⁴ Alabar es movimiento, es un camino; es más que comprender, saber, hacer; es “ascender”, tocar a Aquel que vive en el cántico encomiástico de los Ángeles. Santo Tomás introduce además un nuevo aspecto, cuando dice que ese ascender aleja a los hombres de todo aquello contrario a Dios. Quien haya experimentado el poder transformador de la gran liturgia, del gran arte, de la gran música, lo sabrá. La alabanza cantada nos lleva al temor reverencial, continúa Santo Tomás,³⁵ y despierta al hombre interior.³⁶ Precisamente eso fue lo que había experimentado San Agustín en Milán, cuando la vivencia de la Iglesia cantando le produjo una conmoción profunda en todo su ser y provocó que él, el pensador que apreciaba el cristianismo como filosofía, pero que veía la Iglesia con un cierto recelo, como algo vulgar, se acercara a ésta.³⁷ A

34. ...homo per divinam laudem affectu ascendit in Deus: q 91a 1 resp.

35. ...ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamur: ibid.

36. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis: q 91 a 1 ad. 2.

37. Véase la bella descripción en Conf IX 6,14: “¡Cómo lloré con tus himnos y cánticos, profundamente conmovido por las voces de tu iglesia cantando suavemente! Las voces penetraban en mi oído y con su corriente iba goteando la verdad en mi corazón, se despertó el sentimiento de

partir de aquí lo demás, lo pedagógico, el “involucrar a los otros en la alabanza de Dios”³⁸ adquiere sentido y se hace comprensible. Si además consideramos lo que la pedagogía significaba para los antiguos –camino hacia lo verdadero, proceso de salva-

Dios, se me caían las lágrimas pero me sentía muy bien”. Para el término “suave” ver la aportación de E. Werner en Fellerer, *Geschichte*, p. 26: del cantor se esperaba una voz “suave”, es decir, lírica, de tenor. Las otras declaraciones de San Agustín sobre la música sacra, a la sombra de su teoría de la espiritualización, ocupan un lugar muy inferior a este testimonio de su experiencia. Junto a Conf X 33,50 hay que mencionar la epístola 55 a Januarius (hay que seguir la costumbre de aquella Iglesia a la que hay que alabar, cuando sirve a la debilidad de los más pequeños); Este principio se basaba en el cántico de himnos y salmos autorizados por el ejemplo del Señor y los apóstoles. Es interesante la referencia de que los donatistas criticaban el puritanismo musical de los católicos africanos, lo que hacía a algunos católicos aun más escépticos frente a la música sacra: XVIII, 34 CSEL 34,2, pp. 208 ss. De aquí se puede deducir, teniendo en cuenta el colorido del donatismo de tono nacional-africano, que hubo una gran incorporación de la cultura musical autóctona en la liturgia donatista, de modo que en la reserva de San Agustín hacia la música sacra podría influir no sólo su filosofía de la espiritualización, sino también la antítesis católico-donatista. En II in ps 18,1 (C Chr XXX-VIII) San Agustín diferencia el canto de los hombres del canto de los pájaros: los pájaros cantan sin entender. “Nosotros sin embargo, que hemos aprendido a cantar las palabras divinas en la Iglesia, tenemos que reflexionar sobre lo que está escrito: Bienaventurado el pueblo que festeja con inteligencia. Por eso, queridos hermanos, tenemos que comprender y mirar con un corazón que ve lo que hemos cantado al unísono.” Sobre San Agustín y la liturgia milanesa véase B. Baroffio, en Fellerer, *Geschichte*, p. 192. Sobre el camino de San Agustín de lo académico al cristianismo de la Iglesia: F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Colonia, 1951, pp. 25 ss.; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, pp. 1-12.

38. Santo Tomás de Aquino, q 91 a 1 ad 2: ...ad provocandum alios ad laudem Dei.

ción y liberación— no se podrán dejar a un lado sin más estas reflexiones.³⁹

4. *El significado positivo de la crítica musical teológica*

Si nos proponemos resaltar y seguir reflexionando sobre los motivos positivos de la tradición, no podemos menos que plantearnos también qué puede haber de verdad en sus críticas. Simplemente la extensión de este elemento de la tradición y las razones objetivas que hemos encontrado a pesar de todas las limitaciones, nos impelan a hacerlo. Hemos visto que el motivo principal que fundamenta todas las observaciones críticas es la idea de la espiritualización, en la que quedaba expresada el paso del Antiguo al Nuevo Testamento y con él el rumbo de lo cristiano. Tuvimos que establecer que este motivo se interpretó erróneamente cada vez que se llegó a negar “el mundo de los sentidos”, la corporeidad del hombre, y a olvidar la plenitud de la creación. Sin

39. La profundidad religiosa del concepto de “paideia” fue analizada extensamente en primer lugar por G. Greshake, “Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte”, en L. Scheffczyk, *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo, 1973, pp. 76 ss. Efectivamente la teoría de la música, que Aristóteles desarrolla en su *Política* VIII, está fuertemente influida por la idea de “paideia”, que, en la educación musical, va más allá de lo necesario y de lo útil, y pretende capacitar para emplear bien el tiempo libre, transformándose así en una educación para la libertad y la belleza: “... ἔστι παιδεία τις ἢν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον ..., ἀλλ’ ὡς ἐλευθερίου χάρι χαλῆν”, (VIII 3, Bekker 1338a, 30 ss.).

embargo fue bien interpretado cuando el movimiento de la espiritualización se desarrolló en la creación, en la acogida de la creación en el modo de ser del Espíritu Santo y en la transformación de la creación por su acogida en el Espíritu, igual que un día se desarrolló en el Cristo crucificado y resucitado. En este sentido, la acogida de la música en la liturgia tiene que ser acogida en el espíritu, una transformación que signifique al mismo tiempo muerte y resurrección. Por eso la Iglesia tuvo que ser crítica con la música que existía en algunos pueblos; no se podía acoger sin ninguna transformación en el ámbito de lo sagrado. La música de culto de las religiones paganas ocupa un lugar y un valor diferente en la existencia humana que la música de la glorificación de Dios por la creación. Aquella pretende en muchos casos, a través del ritmo y la melodía, provocar el éxtasis de los sentidos, y de este modo no acoge los sentidos en el espíritu, sino intenta envolver el espíritu en los sentidos y liberarlo por dicho éxtasis. En este tipo de distracción de los sentidos, que vuelve en la música rítmica actual, “Dios”, lo sagrado del hombre, está situado en un sitio muy diferente al que ocupa en la fe cristiana. La red de coordenadas de la existencia, el cosmos como un todo, está ordenado de otra manera, es más, de manera contraria. Aquí la música se puede volver de verdad “tentación”, que conduce a los hombres al lugar erróneo; no es puri-

ficación sino más bien anestesia. El hecho de que restos de música africana pagana hayan pasado tan fácilmente a la música poscristiana-pagana puede deberse aparentemente al parecido de los elementos formales más importantes. Pero la razón más profunda consiste en la semejanza de actitudes espirituales básicas, de la visión de la realidad, que en medio del iluminismo de un mundo dominado por la tecnología puede ser en definitiva "pagana" y por tanto muy primitiva. Una música que quiere ser el medio de la adoración necesita una purificación. Sólo así puede a su vez purificar y "elevar".

En toda la historia de la Iglesia se ha luchado por esta espiritualización bien entendida; y si bien el puritanismo de los teólogos ha sido con frecuencia poco acertado en lo que a la música respecta, la gran música sacra occidental, más aún, la música occidental en general, ha surgido como fruto de esa lucha. Las obras de Palestrina o de Mozart serían impensables sin este proceso dramático, en el que la creación se hizo instrumento del espíritu, pero también el espíritu se convirtió en tono y sonido en la creación material, alcanzando así una altura que no podría haber alcanzado como puro espíritu. La espiritualización de los sentidos es la verdadera espiritualización del espíritu. Al principio de este camino nadie podía prever o presentir que frutos daría. Por eso es imposible en el ámbito de la música, estable-

cer criterios a priori que esa espiritualización requiere o excluye, si bien es cierto que lo negativo es más fácil de redactar que lo positivo. Por eso el Concilio Vaticano II hizo bien al fijar sólo criterios muy generales: la música deberá corresponder al espíritu de la acción litúrgica;⁴⁰ deberá ser adecuada (o poder adecuarse) al uso sagrado;⁴¹ deberá corresponder a la dignidad de la casa de Dios y promover verdaderamente la edificación de la fe.⁴² La tradición, que Santo Tomás representa, es aquí mucho más clara. En el texto analizado hemos encontrado dos limitaciones: Santo Tomás pide, siguiendo una tradición al parecer incuestionada hasta entonces, el estricto carácter vocal de la música sacra. Tras el alboroto de San Jerónimo se oculta la ardua polémica de la antigua Iglesia con la fascinación por el teatro antiguo y su distancia respecto a su música. San Jerónimo no objetaba el carácter extático de la música del culto antiguo, sino la vanidad y el efectismo en la manera de presentarse de los artistas. En este punto hay que dar toda la razón a los padres de la Iglesia. La música sacra tiene que ser humilde; su objetivo no es el aplauso sino la "edificación". El hecho de que el intérprete permanezca anónimo en la disposición del

40. Art. 116, Párrafo 2.

41. Art. 120, Párrafo 2.

42. Ibid.

coro de la casa de Dios, a diferencia de en la sala de conciertos, responde exactamente a la naturaleza de la música sacra. Pero, ¿qué se debe decir sobre la opción decidida de la tradición por la música vocal? De las reflexiones hechas hasta ahora deberá haber quedado claro que la manera exclusiva en que Santo Tomás la defiende se basa histórica y objetivamente en un malentendido. Por otro lado, me pareció problemático rechazar una tradición tan enraizada como si no tuviera ningún sentido. Tendremos que afirmar que la liturgia de la palabra encarnada está necesariamente orientada por la palabra de manera específica. Esto no conlleva un apoyo de ese racionalismo banal de la época posconciliar, que sólo considera digno de la liturgia lo que se puede poner en práctica de modo racional para todo el mundo, llegando así a una proscripción del arte y una banalización progresiva de la palabra; contra tales interpretaciones erróneas se alza el epílogo de la Quaestio sobre la música de Santo Tomás: éste había tenido que hacer frente a la objeción de que cuando algo se canta “los otros lo entienden mucho peor que cuando se proclama sin cantar”. A lo que Santo Tomás responde: “Aunque los oyentes no entiendan lo que se canta, sí entienden para qué se canta: para alabar a Dios. Y eso basta para despertar a los hombres a Dios.”⁴³ Pero lo que

43. Q 91 a 2 opp.5 y ad 5.

queda es una relación fundamental con la palabra; quizá hay que añadir también que el distanciarse del espíritu resulta más fácil con un instrumento que con la voz; que el tono puede escaparse del espíritu o volverse contra él tanto más cuanto más se aleje del hombre. Esto significaría a la inversa que cuando se emplean instrumentos hay que pensar con cautela en el proceso de la purificación, de la acogida en el espíritu. Pero por otro lado, también en este punto hay que reconocer que esa necesidad de purificación, a partir de la que surgieron los instrumentos de la música occidental, ha regalado a la humanidad sus más preciados dones, que ésta vuelve a recuperar en la medida en que abandona los sentidos a favor del espíritu de la fe. La lucha de la fe con la música mundana ha sido fructífera.⁴⁴

44. Una polémica parecida se encuentra en Aristóteles, quien diferencia la música dórica, a la que denomina música “ética” de la música frigia, a la que considera “orgiástica y patética” y a la que excluye de la educación (VIII 7, Bekker, pp. 1341 ss.), para ello se sirve significativamente del mito del rechazo de la flauta por Atena; para él esa música está en contradicción con la humanidad espiritualizada simbolizada por Atena (VIII 6, Bekker 1341b, pp. 2 ss.). Aquí se pone de manifiesto el eco de antiguos antagonismos culturales y religiosos. Por el contrario la música lidia es para Aristóteles pedagógicamente idónea, porque unifica la sensibilidad estética y el contenido educativo (VIII 7 Bekker 1342b, pp. 31ss.). Propio de su actitud abierta y de amplias miras es el hecho de que admita también la música frigia para la relajación (catársis). Con esta actitud tolerante Aristóteles se opone de modo consciente al Platón de la “Politeia”, que quería excluir de su estado ideal el tono lídico, lídico mixto, lídico solemne (“syntonolydisti”) y el tono jónico y admitir sólo la música dórica y frigia.

Conclusión: principios en la crisis del presente

Al final de esta reflexión quiero plantear algunas tesis, en las que intentaré poner en relación las ideas obtenidas del diálogo con la historia y los problemas del presente, que explicamos al comienzo de este capítulo.

1. La liturgia es para todos. Tiene que ser “católica”, es decir, comunicable a todos los creyentes independientemente de su lugar, de su origen, de su formación. Por eso tiene que ser “sencilla”. Pero lo sencillo no equivale a lo barato. Existe la sencillez de lo banal y la sencillez como expresión de madurez. En la Iglesia sólo debe tener cabida la segunda, la sencillez verdadera. Con ella se logra el mayor esfuerzo del espíritu, la mayor purificación, la mayor madurez. La exigencia de sencillez no es, bien mirado, sino la exigencia de pureza y madurez, que se pueden dar en muchos grados, pero nunca se encuentran en la simpleza anímica.

2. Catolicidad no significa uniformidad. El énfasis puesto en la función especial de la catedral en la Constitución Litúrgica del Concilio Vaticano II no

En la ciudad deberían existir sólo la lira y la cítara, quedando una especie de zampoña sólo para el campo. También aquí se oculta, tras esa deducción filosófica, un motivo mítico-religioso: “No hacemos nada nuevo, querido, al reconocer la supremacía de Apolo y sus instrumentos sobre Marsia y los suyos” (República III 399e, para el asunto en general: III 398d-400a).

carece de fundamento. La catedral puede y debe representar la festividad y la belleza de la Misa de una manera más imponente que una iglesia parroquial, y también aquí el nivel de inclusión del arte será diferente según el motivo de la celebración y otras circunstancias. Cada persona no tiene que ser el todo, que sólo podemos alcanzar todos juntos. Curiosamente el pluralismo posconciliar sólo parece haberse puesto de acuerdo en un punto: en no permitir un nivel determinado de expresión. Por eso hay que restituir el derecho de la diversidad de posibilidades en la unidad de la liturgia católica.

3. Una de las palabras claves de la reforma litúrgica conciliar era con razón la “*participatio actuosa*”, la participación activa de todo el “pueblo de Dios” en la liturgia. Pero este concepto ha experimentado después del Concilio una simplificación fatal. Daba la impresión de que sólo existía participación activa allí donde se daba una actividad externa constatable (hablar, cantar, predicar, asistir al sacerdote en la liturgia). Es posible que los artículos 28 y 30 de la Constitución Litúrgica, que definen la participación activa, hayan inducido a esa simplificación al acentuar sobre todo acciones externas. Aún así se nombra en ellos el silencio como forma de “*participatio actuosa*”. Partiendo de esta base habría que preguntar: ¿por qué razón sólo se considera actividad el hablar, y no el escuchar, el acoger con los sentidos y el espí-

ritu, el acompañamiento espiritual? El atender, recibir, conmoverse ¿no es algo activo?, ¿no estamos ante una simplificación del hombre, que queda reducido a la pura expresión oral, aunque hoy en día sabemos que lo que aparece en la superficie de modo racional no es más que la punta del iceberg, comparado con toda la realidad del ser humano? Vamos a concretar aún más: es posible que haya más personas que canten mejor “con el corazón” que “con la boca”, pero el cantar con la boca de los que están dotados para ello puede hacer cantar sinceramente el corazón de los otros, de manera que estos últimos cantan también con los primeros y el escuchar agradecido y el cantar se hacen uno en la alabanza a Dios. ¿Hay que obligar a cantar a los que no saben, para que hagan callar su corazón y el de los demás? Con esto no decimos nada en contra del canto de todo el pueblo creyente, que posee una función indiscutible en la Iglesia, pero sí contra un reduccionismo que no se puede justificar ni por la tradición ni por las circunstancias.

4. Una Iglesia que sólo hace “música de uso” cae en la inutilidad y se vuelve ella misma inútil. A la Iglesia se le ha encomendado algo más elevado: debe ser —como se dijo del templo en el Antiguo Testamento— el lugar de la “gloria” y por tanto también lugar en el que las quejas de la humanidad lleguen a oídos de Dios. No se puede conformar con lo utilitario y lo usual. Tiene que despertar la voz del cosmos

y, glorificando al creador, hacer brotar la magnificencia del cosmos, hacerlo adorable, hermoso, habitable, amable. El arte que ha creado la Iglesia es, junto a los Santos que crecieron en ella, la única verdadera “apología” que puede hacer de su propia historia. La gloria que surgió por la Iglesia es lo que acredita al Señor, no los juiciosos pretextos que la teología encuentra para los horrores, de la que por desgracia dicha historia está llena. Si la Iglesia tiene que mejorar, transformar, “humanizar” el mundo, ¿cómo va a poder hacerlo renunciando a la belleza, que se encuentra tan unida al amor, y con ella al consuelo verdadero, que es la mejor forma de aproximarse al mundo de la resurrección? La Iglesia tiene que seguir siendo exigente; tiene que ser la morada de lo bello, tiene que desarrollar la polémica sobre la “espiritualización”, sin que la tierra se convierta en el “primer círculo del infierno”. Por eso la cuestión de lo “apropiado” es siempre también la cuestión de lo “digno” y además un reto para buscar eso que es “digno”.

5. La Constitución Litúrgica contiene la recomendación de “valorar la tradición musical de algunos países, especialmente los de misión”, sobre todo en aquellos en los que tal tradición “posee gran importancia en la vida religiosa y cultural”.⁴⁵ Esto responde a la idea de catolicidad del Concilio, que

45. Art. 119.

pretende no sólo que no se destruya, sino que se sane, se eleve y se perfeccione “todo lo bueno que existe en el corazón y el alma humanos o también en los ritos y tradiciones culturales enraizadas en los pueblos”.⁴⁶ Estas afirmaciones han sido con razón bien recibidas en la teología y la pastoral, si bien se ha pensado poco en que esas palabras no dispensan del esfuerzo por la “purificación”. Lo curioso es que con frecuencia, en medio de esa justificada alegría por la apertura a otras culturas, parece haberse olvidado que los países de Europa también poseen una tradición musical, que tiene “gran importancia en la vida religiosa y cultural”, es más, que aquí existe una música que ha surgido en el seno de la Iglesia y de la propia fe. Es cierto que no se puede decretar sin más la música europea como la música de la Iglesia y tampoco se puede declarar concluída la historia a causa de la grandeza de esta música. Eso es tan imposible como lo sería establecer el magisterio de la Iglesia exclusivamente a partir de las grandes figuras de la teología latina, o considerarlas como la forma definitiva de la teología. Pero igual de cierto es que la Iglesia tiene que conservar esa riqueza surgida de la fe, que es al mismo tiempo riqueza de toda la humanidad.⁴⁷ ¿O es que el temor reverencial y un

46. Ad gentes I 9.

“lugar apropiado” en la liturgia (art. 119) son sólo propios de las tradiciones no cristianas? Ante una lógica tan absurda se alza afortunadamente el propio Concilio, que exige “la conservación y el cuidado” de ese “tesoro” (art. 114). Pero conservar y cuidar verdaderamente lo que esa música significa sólo es posible si continúa siendo plegaria sonora, gesto de adoración; si se toca allí donde nació: en la celebración litúrgica de la Santa Iglesia.

47. Véase la bella expresión de F. Haberl, “Zur Theologie der Kirchenmusik”, op. cit. 218: “La música sacra debe ser arte tradicional y avanzado”. Véase para esta cuestión también la valiosa aportación de J. F. Doppelbauer, “Kompositorische Fragen und Aufgaben” (en J. Overath, *Magna gloria Domini*, Altötting, 1972, pp. 148-156); artículo en el que yo veo desarrollado desde la perspectiva de la música, lo que aquí se pretendía explicar con fuentes teológicas.

¿QUÉ SIGNIFICA CORPUS CHRISTI PARA MÍ?

TRES MEDITACIONES

I

¿Qué significa Corpus Christi para mí? Bueno, lo primero el recuerdo de días festivos, en los que se tomaba al pie de la letra la expresión que acuñó Santo Tomás de Aquino en uno de sus himnos eucarísticos: “Quantum potes tantum aude” –atrévete cuanto puedas a alabarle como merece–. Estos versos recuerdan además una palabra que el mártir Justino ya había pronunciado en el siglo II. En su explicación de la liturgia cristiana escribe que el sacerdote debe, en la celebración eucarística, elevar oraciones y plegarias de acción de gracias “con toda la fuerza de la que dispone”.¹ El día de Corpus Christi toda la comunidad se siente llamada a cumplir esa tarea: atrévete cuanto puedas. Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y el abedul fresco, los ornamentos en las ventanas de las

1. Apol. I 67, 5.

casas, los cantos, los estandartes; todavía oigo la música de los instrumentos de viento en el pueblo, que en aquel día a veces se atrevía con más de lo que podía; y oigo el ruido de los morteretes con los que los muchachos expresaban su barroca alegría de vivir, pero saludando a Cristo en las calles del pueblo como a una autoridad de la ciudad, como a *la* autoridad suprema, como al Señor del mundo. La presencia perpetua de Cristo era saludada en ese día como una visita oficial, que ni el más pequeño pueblo deja pasar por alto.

Corpus Christi es un recuerdo de las preguntas que la renovación litúrgica, con su aportación teológica, ha abandonado. ¿Estará bien de verdad –nos preguntábamos– celebrar la Eucaristía una vez al año como si fuera una visita oficial del Señor del mundo, con todos los símbolos de alegría triunfal? Se nos recordó que la Eucaristía se instituyó en la Última Cena y que en ella alcanzó su dimensión peremne. Los signos del pan y el vino, que el Señor escogió para sí, nos recuerdan su acogida. La manera correcta de dar las gracias por la institución del sacramento es, por tanto, la propia celebración eucarística, en la que solemnizamos su muerte y su resurrección y a partir de Él somos constituidos como Iglesia viva. Todo lo demás era al parecer una falsa interpretación de la Eucaristía. A esto se sumó una alarmante resistencia a todo aquello que sonara a triunfalismo: no

parecía compatible con la conciencia de pecado de los cristianos ni con la trágica situación del mundo. Por eso la celebración del Corpus Christi se hizo embarazosa. El manual más influyente de ciencia litúrgica, publicado en dos volúmenes en 1963 y 1965, ni siquiera nombra el Corpus Christi en su exposición del año litúrgico. Sólo contiene una tímida alusión de algo más de una página, que lleva el título de “Meditaciones Eucarísticas”. Intenta salir al paso de esta situación violenta haciendo la propuesta más bien absurda de concluir la procesión del Corpus Christi con una comunión para los enfermos, pues en realidad la comunión de enfermos sería el único caso en el una procesión, un recorrido con la Sagrada Forma, tendría un sentido funcional.² El Concilio de Trento fue en este aspecto mucho menos rígido. Había dicho que el Corpus Christi existía para suscitar en todos la acción de gracias y el recuerdo del Señor³. En tan pocas palabras encontramos tres razones diferentes. El Corpus Christi debe salir al paso a la mala memoria del hombre; tiene que hacerle agra-

2. A. G. Martimort (Hg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, I Friburgo, 1963, p. 489, nota 15.

3. “Aequissimum est enim, sacros aliquos statutos esse dies, cum Christiani omnes singulari ac rara quadam significatione gratos et memores testentur animos erga communem Dominum et Redemptorem pro tam ineffabili et plane divino beneficio, quo mortis eius victoria et triumphus repraesentatur.” *Decr. de Sc. Eucharistia* (Sesio XIII, 11, 10, 1551), cap. 5; DS 1644.

decido y, por último, tiene que ver con lo comunitario, con la fuerza unificante que proviene de la mirada al Señor. Podríamos hablar muchísimo sobre este asunto. ¿No nos hemos vuelto enormemente irreflexivos y desmemoriados precisamente en la era de los ordenadores, de las reuniones y de las agendas (que incluso son utilizadas por los escolares)?

Los psicólogos nos dicen que la conciencia racional que sale a la luz no es sino la superficie de toda nuestra alma. Pero estamos tan cautivados por este primer plano que no dejamos hablar a lo más profundo de nosotros. El hombre acaba enfermando porque ya no escucha lo auténtico; no vive por sí mismo, sino dominado por la casualidad y la superficialidad. Con éstas está estrechamente relacionada nuestra noción del tiempo. Nuestra relación con el tiempo consiste en olvidar. Vivimos sólo el momento presente. Incluso *queremos* olvidar, porque negamos la vejez y la muerte. Pero ese querer olvidar es en realidad una mentira y por eso se transforma en un grito agresivo hacia el futuro, que pretende destrozarse el tiempo. Sin embargo, también este romanticismo del futuro, que no quiere someterse al tiempo, es una mentira que destruye a los hombres y el mundo. La única manera de vencer verdaderamente al tiempo es el perdón y el agradecimiento, que recibe el tiempo como un don y lo transforma en gratitud.

Pero volvamos a Trento. Allí se afirma sin ningún reparo que el día de Corpus Christi se celebra la victoria de Cristo sobre la muerte, su triunfo. De la misma manera que nuestra tradición bávara hacía honores a Crito como a la visita de Estado más importante, en esa frase se alude a la antigua costumbre romana de reverenciar al jefe del ejército que volvía victorioso a casa con una marcha triunfal. Su campaña militar estaba dirigida contra la muerte, que parte el tiempo en pedazos, y que nos fuerza a refugiarnos en esa mentira que pretende olvidar o destruir el tiempo. Sólo si existe una respuesta a la muerte, el hombre tiene de que reírse; y también al contrario: si hay una respuesta, *ésta* es la única y definitiva autorización para la alegría, aquello en lo que puede basarse verdaderamente una fiesta. La Eucaristía constituye en su esencia la respuesta a la pregunta por la muerte, el encuentro con el amor que es más fuerte que la muerte. El Corpus Christi es la respuesta a ese núcleo del misterio eucarístico. Una vez al año la alegría triunfal por esa victoria ocupa el centro y se acompaña al vencedor en marcha triunfal por las calles. Por eso la celebración del Corpus Christi no atenta contra la primacía de la acogida, expresada en los dones del pan y el vino. Al contrario, saca a la luz a la perfección lo que significa acoger realmente: dar al Señor el recibimiento que merece el vencedor. Recibirlo significa adorarlo; reci-

birlo supone decir: “Quantum potes tantum aude” (atrévete cuanto puedas).

El Concilio de Trento concluye sus reflexiones sobre el Corpus Christi con una frase que hace daño a nuestros oídos ecuménicos, y que sin duda alguna ha contribuido a que esta fiesta caiga en descrédito entre nuestros hermanos evangélicos. Pero si a esta expresión se le quita un poco la pasión con la que fue escrita en el siglo XVI, encontramos sorprendentemente algo muy positivo e importante. Pero escuchemos simplemente lo que se dice. El texto del Concilio sostiene que Corpus Christi tiene que manifestar el triunfo de la verdad de tal forma que “ante tanto esplendor y tanta alegría de la Iglesia entera sus enemigos bien (...) se disuelvan lentamente o bien entren finalmente en razón llenos de vergüenza”.⁴ Dejando a un lado los aspectos polémicos, esta frase significa: la fuerza con la que la verdad se impone tiene que ser la alegría, que es su expresión más clara. La unidad no se consigue mediante la polémica ni tampoco mediante teorías académicas, sino con la irradiación de la alegría pascual; ella nos lleva al núcleo del credo cristiano: Jesús ha resucitado; nos lleva al mismo centro de la humanidad, que espera

4. “...ut eius adversarii, in conspectu tanti splendoris et in tanta Ecclesiae laetitia positi, vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.” Ibid.

esa alegría con toda la fuerza de su ser. Y así la alegría pascual es caracterizada como el elemento esencial del hecho ecuménico y misional; por ella deberían apostar juntos los cristianos y en ella deberían darse a conocer al mundo. Para eso existe el Corpus Christi. Y este es el significado profundo de la expresión “quantum potes tantum aude”: utiliza todo el esplendor de la belleza cuando quieras expresar la alegría de todas las alegrías. El amor es más fuerte que la muerte, Dios está en Jesucristo en medio de todos nosotros.

II

Si se piensa en el Corpus Christi se recuerda sobre todo la procesión de ese día. Cuando se introdujo la fiesta en 1246 todavía no existía tal procesión. Los primeros indicios de esta procesión se remontan al año 1277 en Colonia y nueve años más tarde la encontramos también en Benediktbeuren. Desde esa fecha pasó a formar parte, en los territorios alemanes, de la celebración de este día, aún más, llegó a ser su rasgo definitorio. Pero después del Concilio no se quería saber nada precisamente de esta procesión. “¿Qué necesidad hay de pasear la Sagrada Forma?” —preguntaban. Sólo se podía concebir *una única* forma de procesión: el peregrinar desde un sólo sitio o desde sitios distintos para acabar con una celebración eucarística, es decir una procesión *hacia* la

Eucaristía, no *con* la Eucaristía. Pero de esta manera queda excluido lo especial de la procesión del Corpus Christi. La razón era que sólo se quería considerar verdadera liturgia la liturgia romana antigua, o sea todo lo que se desarrolló en los primeros siglos en torno a la ciudad de Roma. Por el contrario, todo lo que surgió en la Edad Media y al norte de los Alpes era visto como decadencia e interpretación errónea. Ahora tenemos que volver a aprender que la Iglesia siempre permanece viva y que no se puede dar por finalizada su evolución a partir de un momento determinado, como si después no hubiera podido surgir nada fructífero o válido. Es cierto que debe prevalecer el tiempo fundacional, en el que el cristianismo fue desarrollando las características permanentes de su identidad. Pero la riqueza interior que se albergaba en esa identidad no se agotó ahí, sino que se ha ido desplegando y lo seguirá haciendo a lo largo de los siglos.

¿Cómo debemos entender entonces esta procesión? A mí me ha ayudado mucho conocer algo sobre sus raíces. En primer lugar existe una premisa general humana, que ha hecho surgir procesiones en todas las religiones: la relación con Dios no requiere solo interioridad, sino también expresividad. Esta expresividad consiste no sólo en hablar, cantar y callar, estar de pie, sentados o de rodillas, sino también en caminar juntos de manera festiva, en la

comunidad de los creyentes, en la comunidad con el Dios en el que se cree. En la propia liturgia cristiana se pueden reconocer dos orígenes internos de la procesión del Corpus Christi.⁵ En la liturgia de la Semana Santa, en la que la Iglesia rememora el drama de la última semana de Jesús, existen dos recorridos procesionales que nos vienen dados por la historia sagrada: la del día de Ramos y la subida de Cristo al Monte de los Olivos, después de haber instaurado la Eucaristía, es decir, la entrada triunfal en la Ciudad Santa y la salida en oración hacia la oscuridad de la noche, hacia la traición y la muerte. Ambas procesiones se complementan: Jesús entra en la ciudad para purificar el templo, lo que supone una ruptura simbólica del templo que provocará su muerte, y que es, al mismo tiempo, la condición previa para que Él en la institución de la Eucaristía se reparta a sí mismo, fundando así el nuevo templo de su amor. Esta entrega personal de la Eucaristía es a su vez una anticipación de la muerte y un testimonio de resurrección. Pero el paso de la ciudad a la noche de Pascua es también el paso de la esfera protegida de lo sagrado al ámbito de la muerte.⁶ La liturgia celebró desde

5. Véase J. Pascher, *Das liturgische Jahr*, München, 1963, pp. 269ss.

6. H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München, 1977, III, donde se interpreta esa salida "de las casas de Jerusalén, que constituían una única esfera de salvación y protección frente a ... todo mal" desde la perspectiva de la tradición pascual.

muy pronto ambas procesiones de manera festiva. En el siglo XI, en algunas regiones de Francia, se transportaba al Santísimo en la procesión del día de Ramos; no se pretendía celebrar exclusivamente el recuerdo histórico, sino entrar de manera triunfal con Cristo, el vencedor, en su casa y "devolvérsela" a Él. La procesión del Jueves Santo es por definición acompañamiento de la Sagrada Forma, caminar junto al Señor que se entrega por nosotros. Pero en la Semana Santa todo esto puede permanecer en un segundo plano. El día de Corpus Christi pone en el centro esos elementos del misterio pascual y los convierte en una gran fiesta. Todo aquello que en el Domingo de Ramos quedó ambiguo, ensombrecido por la oscuridad de la cruz, tiene que celebrarse, en el Corpus Christi, públicamente y a lo grande, en la alegría de la resurrección: la marcha triunfal del Señor, al que también reconocemos Señor públicamente, al que entregamos nuestras calles y plazas.

A esto hay que añadir una segunda raíz. Son las rogativas. Esto se ve en nuestros cuatro altares, en los que antiguamente se cantaban los cuatro Evangelios. El número cuatro ha sido simbólico en toda la historia de la religión. Aquí simboliza los cuatro extremos de la tierra, o sea todo el universo, el mundo en que vivimos. Se daba la bendición en los cuatro puntos cardinales, para ponerse bajo la protección del Señor Eucarístico. También los cuatro Evangelios ex-

presaban lo mismo. Se considera que han sido inspirados por el Espíritu Santo y el hecho de que sean cuatro expresa la fuerza universal de la palabra y el Espíritu de Dios. El principio es el todo; cuando se le nombra se pone el aliento del Espíritu Santo frente a las cuatro paredes, para que las transpase y las purifique. El mundo se declara ámbito de la palabra creadora de Dios y se somete la materia al poder de su Espíritu. También la materia es parte de la creación y por ello ámbito de su poder misericordioso. Igualmente el pan de la tierra lo recibimos en definitiva de sus manos. ¿No es bonito ver como aquí entran en contacto el pan cotidiano y el pan eucarístico? El pan eucarístico se convierte en bendición del pan cotidiano y cada trozo de pan cotidiano alberga una alusión silenciosa a aquel que quiso ser el pan de todos nosotros. De este modo la liturgia penetra en en lo cotidiano, en nuestra vida y preocupaciones terrenales; se sale del ámbito de la Iglesia porque abarca verdaderamente cielo y tierra, presente y futuro. ¡Cuanto necesitamos esta señal! La liturgia no es un deporte de ocio privativo de algún grupo, ella encierra lo que unifica al cielo y la tierra, la humanidad y toda la creación. En la procesión del Corpus Christi se representa de un modo, por así decirlo, corporal esta relación de la fe con la tierra, con toda la realidad, mediante este movimiento circular, ese atravesar nuestra tierra; Joseph Pascher

observa acertadamente que ese caminar está emparentado con el rito sencillo y elocuente de la imposición de manos.⁷ Sólo que ese día no son nuestras manos, esas manos que tan a menudo saquean y ultrajan el mundo, las que imponemos a la tierra, sino al propio Señor. Transportamos sobre la tierra al creador, que se quiso donar a sí mismo en los frutos del trigo y la viña. Por eso no hay contradicción entre las plegarias en el interior de la iglesia y la procesión del sacramento, que surgió de la liturgia de Semana Santa; ambas se funden el día de Corpus Christi en un único testimonio festivo de la fuerza universal del amor salvador de Jesucristo. Y por eso, cuando caminamos con el Señor por las calles en Corpus Christi, no tenemos que pensar temerosos si todo es correcto y compatible con nuestras teorías teológicas, sino que podemos abrirnos, libres y generosos a la alegría de los salvados: "sacris sollemniis iuncta sint gaudia" —que las fiestas sagradas se celebren con alegría—.

III

¿Qué significa Corpus Christi para mí? Cuando recuerdo el Corpus Christi no me viene a la mente sólo lo litúrgico, sino que de hecho es un día en el

7. Op. cit., 286.

que entran en juego el cielo y la tierra. Ante mis ojos se presenta aquel tiempo en el que la primavera va dando paso al verano; el sol está alto en el cielo, la cosecha, madurando en campos y praderas. La fiesta de la Iglesia conmemora el Misterio de Cristo, pero ya que Jesucristo estaba inmerso en la fe de Israel, estas fiestas tienen que ver también, como las de los judíos, con los ciclos del año, el tiempo de la siembra y la cosecha. No podría ser de otra manera en una liturgia que tiene como centro la señal del pan, el fruto de la tierra y del cielo. Ese fruto, el pan, sólo lo puede llevar Aquél en el que el cielo y la tierra, Dios y el hombre se hicieron uno. Por eso el establecer las fiestas de la Iglesia en función de las estaciones del año no es algo impuesto desde fuera. Así que tenemos que preguntarnos cuál es el ritmo interno del año espiritual, y cuál el puesto que el Corpus Christi ocupa en él. En primer lugar constatamos que nace a partir del misterio pascual y pentecostal: la resurrección y la venida del Espíritu Santo son las condiciones previas intrínsecas. Pero también está directamente relacionado con la fiesta de la Trinidad, ya que en ésta se hacen patentes la razón interior y la relación existente entre Pascua y Pentecostés. Sólo porque Dios mismo es diálogo eterno del amor, puede hablar y se puede hablar con Él; sólo porque Él mismo es relación, se puede mantener una relación con Él; sólo porque Él mismo es amor, puede

amar y ser amado; sólo porque es trino, puede ser grano de trigo muerto y pan de la vida eterna. Por eso el Corpus Christi es en última instancia testimonio de Dios y del amor: testimonio de que Dios es amor. Todo lo que se dice y se hace el día de Corpus Christi no son sino variaciones sobre el tema del amor, lo que el amor es y lo que el amor crea. Santo Tomás de Aquino lo expresó de una manera muy bonita en uno de sus himnos de Corpus Christi: *nec sumptus consumitur* (el amor no se consume), sino que dona y al donar, recibe. Al donarse no se agota, sino que se renueva. Puesto que el Corpus Christi es testimonio del amor, el misterio de la transustanciación constituye el aspecto central de ese día. El amor es transformación. El día de Corpus Christi nos dice: sí, el amor existe y como existe, también existe la transformación, así que podemos tener esperanza. La esperanza nos da la fuerza para vivir, para afrontar el mundo. Quizás ha sido positivo que tuviéramos dudas sobre el sentido de la fiesta del Corpus Christi. De esta manera hemos podido redescubrir esta fiesta, que necesitamos hoy más que nunca.

OBSERVACIONES SOBRE EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN DE LA CELEBRACIÓN

Actualmente casi no se discute sobre la cuestión de la orientación de la celebración. Con seguridad no sería adecuado, después de la intranquilidad de los últimos años, volver a forzar modificaciones externas. Sin embargo sí que resulta necesaria una educación litúrgica, que conduzca a un desarrollo interno apropiado, y dote a la Eucaristía de la orientación que ésta requiere. Al mismo tiempo hay que prestar atención a posibles actitudes erróneas que podrían darse fácilmente como consecuencia de una falsa interpretación de la reforma. Como se trata de una cuestión importante, queremos reproducir aquí, si bien con ciertas modificaciones y ampliaciones, una carta que trata este asunto.

Everett A. Diederich SJ expuso en una valiosa contribución, publicada en la revista católica internacional "Communio", sobre "la actualización de la presencia de Cristo en la Eucaristía" (*Das Gegenwartigwerden Christi bei der Feier der Eucharistie*). En ella explicaba certeramente la dinámica interna de la

liturgia, y su progreso gradual en la representación de Cristo (1978, N. 71, pp. 498-508). Este artículo observaba además que la Misa se había celebrado en dirección al altar según el rito antiguo, es decir, en dirección al Santísimo. Esto me llevó a hacer la siguiente corrección:

Celebrar en dirección al Santísimo nunca fue el objetivo de la posición de la celebración existente hasta ahora (que tampoco se puede caracterizar con “volverse hacia el altar”). Esto iría contra toda lógica teológica, puesto que el Señor se hace presente durante la Misa en las ofrendas eucarísticas, pero del mismo modo sigue presente en las ofrendas guardadas tras la Misa en el tabernáculo. La Eucaristía se celebraría así orientando una Sagrada Forma hacia la otra, lo que claramente no tiene ningún sentido. La orientación interior de la Eucaristía sólo puede ser una determinada: desde Cristo en el Espíritu Santo hacia el Padre. La cuestión es ahora cómo expresar esto de la mejor manera posible en los rituales litúrgicos.

Lo positivo de la antigua posición de la celebración no era por tanto su orientación hacia el tabernáculo. Residía en un doble aspecto. Lo que hoy en día llamamos “dar la espalda al pueblo por parte del sacerdote”, era originariamente (como ha señalado repetidas veces J. A. Jungmann) un volverse tanto el

sacerdote como el pueblo¹ hacia el acto común de la adoración trinitaria, tal y como lo hacía en la liturgia por ejemplo San Agustín: después del sermón tras el rezo introductorio de la oración “*conversi ad Dominum*”. Esta reorientación de todos hacia el exterior tenía como punto de referencia común el Oriente, es decir, incorporaba el simbolismo cósmico en la celebración comunitaria. Este movimiento reviste gran importancia. El verdadero espacio y el verdadero marco de la celebración eucarística es todo el cosmos. Mediante la “orientación” se hacía patente la dimensión cósmica de la Eucaristía en los ritos litúrgicos. El oriente —“*oriens*”— era, como es sabido, además del símbolo del sol naciente también el símbolo de la resurrección (y por tanto no sólo una afirmación cristológica, sino una muestra del poder del Padre y del obrar del Espíritu Santo), así como una representación de la esperanza en la parusía. Volverse comunitariamente en esa dirección implica, además de la posición cósmica, una manera de entender la Eucaristía desde la perspectiva de la teología de la resurrección, y de la trinidad, así como una interpretación “parusial”, una teología de la esperanza, en la que cada Misa es un caminar hacia la venida de

1. Véase la recensión de J.A. Jungmann sobre la obra de O. Nußbaum, “Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000”, 2 volúmenes, Bonn, 1965, en: *ZkTh* 88, 1966, pp. 445-450.

Cristo. En pocas palabras podríamos decir: lo que P. Diederich llama "volverse hacia el altar" era en realidad la expresión de una visión cósmico-parusial de la celebración eucarística.

Es necesario añadir que, según las indicaciones de E. Peterson², esta orientación de la oración hacia el oriente, que convierte el cosmos en una señal de Cristo transformándolo en un espacio de oración, era reforzada además, en los lugares de reunión de los cristianos, con una cruz en la pared que daba al este. Ésta era interpretada en un principio como señal del regreso de Cristo, más adelante fue asociándose cada vez más al recuerdo de la pasión real del Señor y casi desapareció por completo la idea escatológica en la iconografía de la cruz. Aun así la prescripción rubricista del pasado que exige poner una cruz encima del altar tiene su origen en esta tradición cristiana inicial. La cruz del altar es un resto, que ha pervivido hasta nuestros días, de aquella orientación hacia el este. En la cruz del altar se conservó la antigua tradición de pedir ante el símbolo

2. E. Peterson, "Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung" en *ibid. Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959, pp. 1-14; *ibid.*, "Das Kreuz und die Gebetsrichtung nach Osten" *ibid.*, 15-35. Sobre la evolución de la imagen de la cruz: E. Dinkler, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingia, 1967; *ibid.*, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Opladen, 1964; P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Joh. Chrysostomus*, Múnich, 1966.

de la cruz al Señor que iba a regresar, lo que en su día estuvo unido estrechamente al símbolo cósmico del oriente. Por eso, si se quiere hablar de algún punto de referencia concreto en la orientación de la celebración previa al Concilio, no se puede decir que se celebraba hacia el altar, ni siquiera hacia el Santísimo, pero sí se puede mantener que se celebraba de cara al símbolo de la cruz, que alberga en sí toda la teología del "oriens". En este sentido existiría una continuidad que remitía al umbral de la era apostólica.

Ahora bien, hay que reconocer que, por lo menos a partir del siglo XIX, no sólo había desaparecido el significado de la orientación cósmica de la liturgia, sino que además apenas se entendía el contenido de la imagen de la cruz como punto de referencia cristiana. Así que la antigua orientación de la celebración había perdido su mensaje; sólo por eso pudo surgir el comentario de que el sacerdote celebra "de cara a la pared", o incluso la idea de que celebraba hacia el tabernáculo. Sobre la base de este malentendido no es de extrañar el éxito triunfal de la nueva orientación de la celebración, que se ha impuesto sin mandato expreso y a pesar de ello (o quizá por ello) con una unanimidad y una velocidad, que no serían concebibles de no haberse perdido el significado originario en la liturgia preconiliar.

En los mejores trabajos de la ciencia litúrgica, como en la citada contribución de P. Diederich, se interpreta la nueva orientación como un caminar gradual hacia el Señor, que surge de la dinámica interna del acto litúrgico, y se intenta incorporar la esencia de la herencia cristiana originaria en la orientación de la celebración actual. Pero la opinión general va por otros caminos. Está condicionada por el carácter comunitario, fuertemente sentido, de la celebración eucarística, en la que el sacerdote y la comunidad se encuentran frente a frente en una relación de diálogo. También esto es *una* dimensión de la Eucaristía. El peligro está en el hecho de que lo comunitario convierte a la comunidad en un círculo cerrado y no percibe la explosiva dinámica trinitaria, que otorga a la Eucaristía su grandeza. Contra esta idea de una comunidad autónoma y autosuficiente habrá que luchar por todos los medios en la educación litúrgica. La comunidad no dialoga consigo misma, sino que va colectivamente al encuentro del Señor. Voy a hacer tres propuestas para dicha educación:

1. Hoy en día, inmersos como estamos en una crisis del antropocentrismo, de un mundo creado todo por el hombre, vamos redescubriendo (y tenemos que seguir haciéndolo) el significado de la creación. De la misma manera, tendríamos que volver a despertar la idea de que la liturgia incluye el cosmos, de que la liturgia cristiana es liturgia cósmica, un

canto y una oración común con todo lo que existe “en el cielo, sobre la tierra y bajo la tierra” (Fil, 2,10), al unísono también con el himno de alabanza del sol y los astros. Por eso en la construcción de las iglesias debería tenerse en cuenta que no debe satisfacer exclusivamente la funcionalidad terrenal de los hombres, sino que dicha construcción forma parte del cosmos y debe dejar entrar al sol, para que sea señal de la alabanza de Dios y del misterio de Cristo. Me parece muy deseable un redescubrimiento de la orientación hacia el este para la recuperación de una religiosidad que acoja en su seno también la dimensión de la creación.

2. En la tradición, el oriente y la imagen de la cruz, es decir la orientación cósmica e histórico-salvífica de la devoción, estaban fundidas. En la cruz, a su vez, se expresaba, pasado el momento inicial de significado puramente escatológico, el memorial del sufrimiento, la fe en la resurrección y la esperanza en la parusía, es decir, toda la tensión del concepto cristiano del tiempo, en el que el tiempo de los astros se ha transformado en el tiempo del hombre y en el tiempo de Dios (en tiempo que no es Dios, pero que Él tiene para nosotros). La mirada a la cruz resume de alguna manera toda la teología de los iconos, que es una teología de la encarnación y la transfiguración; frente a la ausencia de imágenes del Antiguo

Testamento (y del Islam), el Nuevo Testamento marca la imagen de Dios mediante la encarnación de su Hijo: Dios sale al encuentro de los sentidos. Se puede representar en el hombre que es su Hijo.³ La época posconciliar ha supuesto una pérdida de la imagen, que se debe a diversos motivos. No podemos quedarnos tan tranquilos. ¿No se debería restablecer la imagen de la cruz como algo extremadamente importante, respondiendo así a la constante determinante de toda la tradición de la fe? Precisamente con la orientación actual de la celebración, la cruz se podría colocar en el altar de tal forma que la vean tanto el sacerdote como la comunidad. En el canon no se deberían mirar mutuamente sino mirar juntos a Aquél que ha sido traspasado (Zc 12,10); (Ap 1,7).

3. Siempre me impresiona el que nuestros hermanos evangélicos, en su transformación de las formas medievales, encontraran una relación muy equilibrada entre la posición del sacerdote hacia la comunidad, por un lado, y la orientación común hacia la cruz por otro. Desde sus comienzos le han dado al carácter comunitario de la celebración una gran importancia y por ello han puesto mucho énfasis en

3. Véase Chr. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques*, Friburgo, 1976.

las partes en las que el sacerdote y la comunidad se sitúan frente a frente, mientras que en la liturgia católica esta posición sólo existía en determinados momentos en los que el sacerdote se volvía para saludar e invitar a la oración. Pero en el verdadero acto de la oración se vuelven todos juntos hacia la imagen del crucificado. Pienso que deberíamos intentar seriamente aprender de ellos. En la oración no es necesario, y ni siquiera adecuado, estarse mirando mutuamente; tampoco cuando se toma la Santa Comunión. De las disposiciones locales dependerá la medida en que se observen todos estos puntos. Quizás las sugerencias hechas en el punto 2 puedan en muchos casos indicar una solución práctica. En un uso exagerado y mal interpretado de la "celebración hacia el pueblo" se han quitado sistemáticamente (incluso en la basílica de San Pedro en Roma) las cruces del centro del altar, para no impedir que se vean el celebrante y el pueblo. Pero la cruz del altar no es un obstáculo para verse, sino el punto de referencia común. Es el "iconostasio", que está descubierto, que no impide el acercamiento de los unos a los otros, sino que es el intermediario, y es para todos la imagen, que recoge y une nuestras miradas. Me atrevería a lanzar la tesis de que la cruz en el altar no sólo no es un obstáculo, sino que es requisito de la celebración *versus populum*. De esta manera que-

daría clara la diferencia entre liturgia de la palabra y canon. Mientras que la primera es predicación y, en consecuencia, atención directa, el segundo es adoración común, en el que hoy como ayer invocamos: “*Conversi ad Dominum*”: ¡volvámonos hacia el Señor, convirtámonos al Señor!⁴

4. Quiero referirme aquí a los comentarios, dignos de tener en cuenta, con las que F. J. Nüß ha reaccionado a mis reflexiones en: *Internat. kath. Zeitschr.* 8, 1979, pp. 573-575. Además no deberían olvidarse, con todas las críticas que quieran hacersele, la relevante investigación de Kl. Gamber. En especial las siguientes obras: *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche*, Ratisbona, 1976; *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik*, Ratisbona, 1979, pp. 46-52.

LA VIDA LITÚRGICA EN LAS COMUNIDADES PARROQUIALES QUINCE AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO

Sermón en la conferencia episcopal de Fulda

“La vida litúrgica en las comunidades quince años después del concilio” ha sido el tema fundamental de nuestra conferencia aquí en Fulda, cerca de la tumba de San Bonifacio. ¿Y cómo es entonces la vida litúrgica en nuestras parroquias? El que pregunte eso se sentirá hasta cierto punto dividido por dos sensaciones contradictorias. Por un lado, está la alegría por una nueva conciencia de responsabilidad común que se ha despertado; por una nueva experiencia de comunidad y de participación comunitaria en el misterio de la Eucaristía; por una nueva forma de entender la liturgia, que ha penetrado en la Iglesia de manera nueva, recuperando de la historia toda su sencillez y su grandeza. Pero, por otra parte, considerando la polémica y los desacuerdos que han surgido en torno a la liturgia y en la liturgia, tenemos también un sentimiento algo estremecedor debido a los excesivos discursos, los escasos silencios y la carencia de belleza; un recuerdo del poder arbitrario

de algunos, que llegan a ocultar la dignidad de la institución del Señor bajo la ridiculez de lo hecho a medida, por nosotros mismos, a nuestro gusto. Por eso hay motivos para estar agradecidos, pero no menos motivos para hacer un examen de conciencia y para ello me gustaría intentar esta tarde ofrecer algunas ideas.

Una primera reflexión: nuestro tema es la vida litúrgica en las comunidades. "Comunidad" es el nuevo descubrimiento de la época posconciliar. Hemos vuelto a recordar que Eucaristía en el lenguaje de la antigua Iglesia significa, entre otras cosas, "synaxis", asamblea. Ésta reúne a los hombres, los pone en contacto y los une, construye comunidad y viceversa: la comunidad experimenta la Eucaristía como su autorrealización, como centro de su vida, en el que participa activamente como un todo. Todo ello es correcto, pero tenemos que pensar que la expresión "synaxis" abarca un radio mucho mayor que el de una sola comunidad. Tras este término se encuentran las palabras del Evangelio de San Juan, que dicen que Jesús debía morir por el pueblo, pero no sólo por el pueblo, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). La asamblea que busca Jesucristo es la de todos los hijos de Dios. El Señor no convoca a la asamblea para encerrarla, sino para abrirla. Quien se deja reunir por el Señor, se ve inmerso en una corriente que supera continuamente

los límites de lo propio. Sólo se puede estar con el Señor si se quiere estar con Aquél que busca a todos los hijos de Dios. La Iglesia está en la comunidad, según una idea que está en voga en nuestros días, porque "siempre que dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo" —dice el Señor—. Pero también hay que decir, a la inversa, que la comunidad sólo está junto al Señor, y sólo se reúne en su nombre, cuando está también en la Iglesia, cuando forma parte del todo. Porque la liturgia cristiana, aunque se celebre solamente aquí y ahora, en un lugar concreto y exprese el sí de una comunidad determinada, es por naturaleza católica, proviene del todo y conduce al todo, en unidad con el Papa, con los obispos, con los creyentes de todas las épocas y lugares. Lo católico no es un elemento externo, una regularización que restringe el libre impulso de la comunidad, sino que procede directamente del Señor mismo, que busca a todos y los reúne. La liturgia no se "hace" en la comunidad, sino que la comunidad la recibe del todo y se recibe a sí misma como comunidad dentro de una globalidad. Sólo sigue siendo comunidad si regresa una y otra vez al todo. Aquí hay dos aspectos prácticos muy importantes: 1. La forma general de la Iglesia como marco común obligatorio no es un corsé para la vida de la comunidad, sino la expresión de la autenticidad de la liturgia y su grandeza. 2. La Eucaristía no puede ser nunca confirmación y auto-

exclusión de la propia comunidad. Su autenticidad y legitimidad se muestran precisamente cuando no toda "comunidad" existente tiene un sacerdote y una Misa propios. Sólo en este caso se ve claro si buscamos una Eucaristía exclusivamente para nosotros, como confirmación propia y medio de cohesión, o si nos dejamos buscar por el Señor, que se abre a nosotros, llevándonos mucho más allá de nuestros límites. La apertura de las comunidades, los encuentros entre ellas, la aceptación mutua son una manera de practicar a pequeña escala lo que significa la catolicidad: que no magnifica las propias tradiciones, sino que ve en la apertura de las fronteras la liberación en todos sus sentidos; liberación que anhela lo más profundo de nuestra alma.

Y un segundo punto: el Concilio nos ha recordado enérgicamente que la liturgia, en el lenguaje de la Iglesia, significa "Actio". Es una acción y por eso existe la "participatio actuosa", la participación activa de todos los creyentes. Pero a partir de ahí se ha sacado en muchas ocasiones, en mayor o menor medida, la conclusión de que la liturgia tiene que ser hecha por la comunidad, para que sea verdaderamente su propia obra. Y esto ha tenido como consecuencia, por decirlo de manera algo simple, que se ha empezado a medir su éxito por el nivel de entretenimiento. Tenía que ser muy emocionante, para animar a las personas que no participaban a salir de su aislamiento y a

hacerse comunidad. Pero con todo esto nos ha pasado algo muy extraño: precisamente así se ha perdido la emoción intrínseca de la liturgia. Porque ésta no procede de lo que hacemos *nosotros*, sino precisamente del hecho de que ocurre algo que nosotros, ni siquiera todos juntos, en ningún caso podemos hacer.

La liturgia se ha mantenido a lo largo de los siglos porque en ella actúa un poder, que no se puede otorgar nadie a sí mismo, porque acontece verdaderamente lo absolutamente-otro, y el absolutamente-otro está entre nosotros. Gregorio de Niza, en su exégesis del Cantar de los Cantares, ese poema genuinamente humano sobre los anhelos y la tragedia del amor, ha descrito al hombre como creatura, que pretende hacer estallar la cárcel de la finitud, salir del encierro de su propio yo y de nuestro mundo. Y así es, a los hombres se les queda pequeño el mundo, incluso aunque pueden ir a la luna y quizá algún día a marte. El hombre anhela lo otro, lo absolutamente-otro, que él mismo no puede darse. Aquí se esconde el ansia de vencer a la muerte. En todas sus fiestas, los hombres han buscado siempre una vida que sea más fuerte que la muerte. La autorización a la alegría que el hombre busca, por la que vaga confundido de sitio en sitio, sólo es auténtica si contiene la pregunta por la muerte. La Eucaristía significa que la resurrección del Señor nos entrega esa autorización que nadie más puede darnos. Por eso resulta demasiado

pobre llamar a la Eucaristía comida de la comunidad. Porque ha costado la vida del Señor y sólo de esa forma puede ser ofrenda de resurrección. De ahí que lo importante en la Eucaristía no sea la variedad introducida por nosotros. Toda la variedad tiene un límite y todo entretenimiento acaba aburriendo, cómo bien sabemos hoy. Se trata de que se haga presente ante nosotros lo que siempre perdura, lo auténtico y de que nosotros salgamos a su encuentro. Toda la participación y la organización externas no sirven para nada si no se convierten en participación en lo más profundo, en el camino del Señor, si no se transforman en participación en Dios. La liturgia quiere llevarnos por ese camino. También de aquí se derivan dos consecuencias para la práctica: en primer lugar, en la liturgia no es importante la variedad sino precisamente el experimentar, cada vez con mayor profundidad, aquello que no necesita cambios, porque es la respuesta verdadera que estamos buscando. Segundo, la liturgia no es sólo lo consciente, lo racional, algo que podamos entender bien en este instante, igual que se comprende el titular de un periódico. En la liturgia se apela a la profundidad radical del hombre, que va mucho más allá de nuestra conciencia cotidiana; hay realidades que sólo podemos entender con el corazón, y paulatinamente, también con la razón en la medida en que nos dejemos iluminar por el corazón.

Quiero solamente esbozar un tercer aspecto importante para la celebración correcta de la Eucaristía. Una de las manifestaciones alentadoras de la vida litúrgica posconciliar es que cada vez más personas celebran plenamente la Eucaristía, recibiendo el cuerpo del Señor, estando en comunión con Él, y en Él con toda la Iglesia de Dios. Pero a veces le invade a uno una cierta desazón al observar comunidades que comulgan en un círculo cerrado. ¿No sucede aquí lo que Pablo pedía encarecidamente a los Corintios: ¿“discernimos” actualmente el cuerpo del Señor (I Cor 11,29)? A veces uno tiene la impresión de que el comulgar se considera un ritual que es simplemente la expresión de la pertenencia a la comunidad y como tal se realiza. Tenemos que volver a tomar conciencia de que la Eucaristía también tiene valor, cuando no se comulga. Por comulgar indiscriminadamente no aumentamos la grandeza del acto de la comunión, sino que reducimos la ofrenda del Señor a la categoría de lo disponible usualmente, de lo cotidiano. Puesto que la Eucaristía no es una comida rutinaria, sino la oración común de la Iglesia, en la que el Señor reza con nosotros y se hace partícipe con nosotros, ésta sigue siendo grande y valiosa, verdadera ofrenda, aunque no podamos comulgar. Si fuéramos capaces de reconocer esto y volviéramos a ver la Eucaristía de manera correcta, perderían peso automáticamente muchos de los problemas de la

pastoral como, por ejemplo, la situación en la Iglesia de las personas divorciadas que se han vuelto a casar.

Para terminar una observación más: cuando hablamos de la vida litúrgica de las comunidades pensamos inmediatamente y sobre todo en la Eucaristía. Esto es la expresión de un empobrecimiento y una estrechez de miras preocupantes que se han producido en los últimos años. La Eucaristía es el núcleo central de nuestra vida litúrgica, pero para poder ser el núcleo necesita del todo que la envuelve. La Eucaristía presupone bautismo y también penitencia. El Santo Padre ha hecho hincapié en esto en la encíclica "Redemptor hominis". El señala que la primera frase de la Buena Nueva era: convertíos. "Cristo, que nos invita al banquete eucarístico, es siempre también el mismo Cristo que nos llama a la confesión, que repite ese "convertíos" (IV 20). Si desaparece la confesión no se discierne la Eucaristía, y se la destruye en cuanto Eucaristía del Señor. Pero la Eucaristía presupone también el matrimonio y el sacerdocio, la ordenación comunitaria y pública de la Iglesia. La Eucaristía presupone la oración personal, la oración en la familia y la oración fuera de la liturgia parroquial. Quiero señalar tan sólo dos de las oraciones más ricas y profundas de la cristiandad, que siempre nos vuelven a introducir en la corriente de la oración eucarística: el "via crucis" y el rosario. El que hoy en día nos veamos expuestos y al descu-

bierto a las promesas de prácticas religiosas (o aparentemente religiosas) orientales se debe en buena parte a que hemos olvidado estas oraciones. El rosario no requiere una atención forzada que haría imposible rezarlo, sino el sumergirse en el ritmo del silencio, que nos tranquiliza completamente y que pone nombre al silencio: Jesús, el fruto bendito de María. María, que en los silencios acumulados en su corazón albergó la palabra viva, pudiendo hacerse Madre de la Palabra Encarnada, es el ejemplo permanente de la verdadera vida eucarística, la estrella que brilla también bajo el cielo oscuro y nos guía. Que ella nos ayude a ir cumpliendo cada día más la más elevada misión de la Iglesia: La glorificación del Dios vivo del que proviene la salvación del hombre. Amén.

Faint, illegible text on the left page, possibly bleed-through from the reverse side.

Faint, illegible text on the right page, possibly bleed-through from the reverse side.