

Joseph Ratzinger

**OBRAS
COMPLETAS**

XI

Teología de la liturgia

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Este primer volumen que se publica de las **Obras completas** de **Joseph Ratzinger** recoge sus escritos sobre **liturgia**.

«Cuando, tras algunas vacilaciones, me decidí —escribe el Papa— a aceptar el proyecto de una edición de mis obras completas, me resultó claro que en ellas debía primar el orden de prioridades del Concilio y que, por tanto, el volumen de mis escritos sobre liturgia debía ir al principio. La liturgia de la Iglesia fue para mí, desde mi infancia, una realidad central en la vida, y luego, en la escuela de maestros como Schmaus, Söhngen, Pascher o Guardini, se convirtió también en el centro de mi trabajo teológico». Nada extraño si, según Ratzinger, «en el trato que le demos a la liturgia se decide el destino de la fe y de la Iglesia».



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

Plan general de la obra

- I. **Pueblo y casa de Dios en la eclesiología de san Agustín**
Tesis y otros estudios sobre san Agustín
- II. **Comprensión de la revelación y teología de la historia en san Buenaventura**
Texto íntegro de la Habilitación y otros estudios sobre san Buenaventura
- III. **El Dios de la fe y el Dios de los filósofos**
La relación circular entre *fides* y *ratio*
- IV. **Introducción al cristianismo**
Fe - Bautismo - Seguimiento
- V. **Origen y destino del hombre**
Creación - Antropología - Mariología
- VI. **Jesús de Nazaret**
Cristología espiritual
- VII. **Teología del Concilio**
Textos del Vaticano II
- VIII/1 **Iglesia. Signo entre los pueblos**
Escritos de eclesiología y de ecumenismo
- VIII/2 **Iglesia. Signo entre los pueblos**
Escritos de eclesiología y de ecumenismo
- IX. **Revelación - Escritura- Tradición**
Hermenéutica y principios de la enseñanza de la teología
- X. **Resurrección y vida eterna**
Contribuciones sobre escatología
- XI. **Teología de la liturgia**
- XII. **Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría**
Teología y espiritualidad del Orden
- XIII. **En diálogo con nuestro tiempo**
Entrevistas - Opiniones - Objeciones
- XIV. **Homilías para el Año litúrgico**
Meditaciones - Oraciones - Reflexiones
- XV. **Mi vida**
Textos autobiográficos
- XVI. **Bibliografía e índices**

Obras completas de
Joseph Ratzinger
XI

TEOLOGÍA DE LA LITURGIA

JOSEPH RATZINGER

Obras completas XI

TEOLOGÍA DE LA LITURGIA

La fundamentación sacramental
de la existencia cristiana

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2012

MADRID • 2012

Título de la edición original: *Joseph Ratzinger. Gesammelte Schriften. Theologie der Liturgie.*
Traducida del original alemán por: IRENE SZUMLAKOWSKI (parte A); ROBERTO H. BERNET (partes B y E) y PABLO CERVERA (partes C y D).

Comité científico de revisión de los textos: MANUEL AROZTEGUI, PABLO BLANCO, OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL y GABINO URIBARRI.

Edición preparada por PABLO CERVERA y CARLOS GRANADOS.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008
© Biblioteca de Autores Cristianos, 2012
© Don Ramón de la Cruz, 57. 28001 Madrid
© Tel. 309 08 62
© www.bac-editorial.com

Depósito legal: M-34488-2012
ISBN: 978-84-220-1608-3 (Obra completa)
ISBN: 978-84-220-1609-0 (Tomo XI)

Preimpresión: BAC
Impresión: Fareso, S. A. P.º de la Dirección, 5, Madrid
Encuadernación: Sucesores de Felipe Méndez, S. L. Carbón, 6 y 8. Pol. Ind. San José de Valderas II, Leganés (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Ilustración de cubierta: *Retrato de Benedicto XVI*, óleo de Nati Cañada (2012)
Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA, por Antonio M.ª Rouco Varela	XI
SOBRE EL VOLUMEN INAUGURAL DE MIS ESCRITOS, por Benedicto XVI	XIII
INTRODUCCIÓN DEL EDITOR ALEMÁN, por Gerhard Ludwig Müller	XVII
SIGLAS Y ABREVIATURAS	XXI

PARTE A

EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA

EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA. UNA INTRODUCCION	3
Prólogo	5
I. La esencia de la liturgia	7
1. Liturgia y vida: el lugar de la liturgia en la realidad	7
2. Liturgia - Cosmos - Historia	13
3. Del Antiguo al Nuevo Testamento: la forma fundamental de la liturgia cristiana determinada por la fe bíblica	20
II. El tiempo y el espacio en la liturgia	31
1. Cuestiones previas acerca de la relación de la liturgia con el espacio y el tiempo ...	31
2. Lugares sagrados. El significado del templo cristiano	36
3. El altar y la dirección de la oración en la liturgia	42
4. La reserva del Santísimo Sacramento	49
5. Tiempo sagrado	52
III. Arte y liturgia	65
1. La cuestión de las imágenes	65
2. Música y liturgia	77
IV. La figura litúrgica	91
1. El rito	91
2. El cuerpo y la liturgia	97
a) «Participación activa»	97
b) La señal de la cruz	101
3. Posturas	106
a) Arrodillarse (<i>Prostratio</i>)	106
b) Estar de pie y estar sentado. Liturgia y cultura	111
4. Gestos	116
5. La voz humana	119
6. Las vestiduras litúrgicas	125
7. La materia	127
V. Bibliografía	131

PARTE B

TYPOS - MYTERIUM - SACRAMENTUM

I. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana	139
1. Presupuesto: La crisis de la idea de sacramento en la conciencia moderna	139
2. La idea de sacramento en la historia de la humanidad	141
3. Los sacramentos cristianos	145
4. El sentido de los sacramentos hoy	149
II. Sobre el concepto de sacramento	153

PARTE C

LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA:
FUENTE Y CUMBRE DE LA VIDA CRISTIANA

I. El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano	169
1. ¿De qué se trata?	169
2. La teología del día del Señor	171
3. Sabbat y Domingo	174
a) El problema	174
b) La teología del Sabbat	177
c) La síntesis cristiana	179
4. Aplicaciones	180
a) Liturgias dominicales sin sacerdote	181
b) Cultura de fin de semana y domingo cristiano	183
II. ¿Es la Eucaristía un sacrificio?	185
1. Planteamiento del problema: el deseo de Lutero	185
2. El testimonio del Nuevo Testamento	188
a) Los textos	188
b) El tipo marcano de relato: teología veterotestamentaria del sacrificio	188
c) El tipo paulino: crítica profética del culto	189
d) El centro de convergencia: la idea de la sustitución	190
e) Sobre la cuestión de la presencia actual	192
III. El problema de la transustanciación y la cuestión del sentido de la eucaristía ..	195
1. El trasfondo de la problemática: la objeción de la Reforma	197
a) Calvino	197
b) Lutero	201
2. La problemática actual	206
a) El problema filosófico de la transustanciación	207
b) El significado teológico de la afirmación	212
Recensiones	217
IV. La eucaristía: centro de la Iglesia	223
Prefacio	223
1. El origen de la eucaristía en el misterio pascual	223
2. La eucaristía, centro de la Iglesia	232

3. Sobre la correcta celebración de la Santa eucaristía	240
4. La presencia real de Cristo en el sacramento de la eucaristía	251
V. Forma y contenido de la celebración eucarística	265
1. Planteamiento del problema: la categoría de «forma»	265
2. Desarrollo de la forma de la eucaristía en el devenir de la Iglesia	269
3. La forma definitiva	273
Apéndice 1	276
Apéndice 2	277
VI. El problema de la estructura de la celebración litúrgica	285
1. La esencia de la celebración litúrgica	286
2. La respuesta subjetiva a la naturaleza objetiva de la liturgia	290
VII. Eucaristía y misión	295
1. Consideración previa sobre eucaristía y misión	295
2. La teología de la cruz como presupuesto y fundamento de la teología eucarística ..	297
3. La teología eucarística en la primera carta a los Corintios	300
a) 1 Cor 5,6: la pascua cristiana	301
b) 1 Cor 6,12-19: unirse al Señor	301
c) 1 Cor 10,1-22: un cuerpo con Cristo, pero ninguna certeza salvífica mágica ..	303
d) 1 Cor 11,17-33: la institución de la eucaristía y su correcta celebración ..	304
4. Martirio, vida cristiana y ministerio apostólico como realización de la eucaristía ..	308
a) El martirio como proceso en el que el cristiano se hace eucaristía	308
b) El culto conforme al Logos: la vida cristiana como eucaristía	310
c) La misión como el servicio de la liturgia cósmica	312
5. Conclusión: la eucaristía como origen de la misión	313
VIII. Eucaristía, comunión y solidaridad	317
1. Eucaristía	318
2. Communio	320
3. Solidaridad	325
4. Conclusión: la eucaristía como sacramento de las transformaciones	328
IX. «Construida con piedras vivas». La casa de Dios y el modo cristiano de adorar a Dios	331
1. El mensaje bíblico sobre el templo de piedras vivas	331
a) La raíz veterotestamentaria	332
b) Cumplimiento en el Nuevo Testamento	334
2. ¿Cómo se llega al templo cristiano?	336
3. Consecuencias para el presente	340
X. Sobre la cuestión de la orientación en la celebración	345
1. Observaciones sobre la cuestión de la orientación en la celebración	345
2. Presentación de Uwe Michel Lang, <i>Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung</i> , 2003.	349
XI. Homilias	353
1. Sobre la cuestión del culto y el carácter sagrado de la eucaristía	353
2. El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal, en la eucaristía. Homilía sobre Dt 4,7	358

3. Estar ante el Señor - caminar con el Señor - arrodillarse ante el Señor. Sobre la fiesta del Corpus Christi	360
4. ¿Qué significa el Corpus Christi para mí? Tres meditaciones	365

PARTE D

TEOLOGÍA DE LA MÚSICA SAGRADA

I. El fundamento teológico de la música sagrada	375
1. Introducción: aspectos esenciales de la disputa posconciliar sobre la música sagrada	375
2. La música sagrada como problema teológico en la obra de Tomás de Aquino y de sus <i>Auctoritates</i>	378
a) La música sagrada puesta en discusión por las <i>Auctoritates</i> de la teología ...	379
b) Motivos y trasfondo de la crítica teológica a la música	381
c) Fundamentos teológicos de la música sagrada	386
d) El significado positivo de la crítica teológica a la música	389
3. Conclusión: principios generales en la crisis del presente	391
II. La imagen del mundo y del hombre propia de la liturgia y su expresión en la música de la Iglesia	395
1. ¿Superar el Concilio? Una nueva concepción de la liturgia	395
2. El fundamento filosófico de esta concepción y su problemática	398
3. El modelo antropológico de la liturgia eclesial	403
4. Consecuencias para la música litúrgica	405
a) Consideraciones fundamentales	405
b) Observaciones sobre la situación actual	407
5. Observación conclusiva: liturgia, música y cosmos	408
III. «Delante de los ángeles cantaré para ti». La tradición de Ratisbona y la re-reforma litúrgica	411
1. La liturgia terrena y celeste: la visión de los Padres	411
2. Un destello de luz sobre la disputa posconciliar sobre la liturgia	412
3. La cuestión sobre la naturaleza de la liturgia y sobre los criterios de la reforma	414
4. Fundamento y tarea de la música del culto divino	419
5. Coro y comunidad. La cuestión de la lengua	420
6. Cuestiones particulares: Sanctus - Benedictus - Agnus Dei	422
IV. La transposición artística de la fe. Problemas teológicos de la música sagrada ..	429
1. El panorama de los problemas	430
2. Fundación de la música sagrada en la naturaleza de la liturgia	436
V. «Cantad a Dios con maestría». Indicaciones bíblicas orientativas para la música sagrada	441
1. Consideraciones preliminares sobre la situación de Iglesia y cultura	441
2. El versículo de un salmo como espejo de las indicaciones bíblicas para la música en el culto divino	443
3. La recepción de las indicaciones bíblicas en la vida litúrgica de la Iglesia	449
4. Conclusiones para el presente	451

a) Contra el esteticismo que es fin en sí mismo	451
b) Contra el pragmatismo pastoral que es fin en sí mismo	452
c) Apertura al mañana en la continuidad de la fe	454
VI. La profesión del músico de iglesia como servicio litúrgico y pastoral	457

PARTE E

PERSPECTIVAS COMPLEMENTARIAS

I. Liturgia: ¿mutable o inmutable? Preguntas a Joseph Ratzinger	463
II. La vida litúrgica en las comunidades quince años después del Concilio. Sermón para la Conferencia Episcopal en Fulda	475
III. En memoria de Klaus Gamber	479
LA DISCUSIÓN SOBRE «EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA»	481
IV. La teología de la liturgia	483
1. La definición de liturgia en el Vaticano II	483
2. El debate actual sobre el problema del sacrificio	484
3. Una teología del sacrificio y de la liturgia	490
V. Balance y perspectivas	497
1. La fisonomía espiritual e histórica del Movimiento litúrgico	497
2. El problema de los ritos romanos en el rito romano	500
3. La «reforma de la reforma»	502
4. El futuro del Misal de san Pío V	504
VI. Respuesta a la carta abierta de Olivier Bauer	507
VII. Cuarenta años de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Retrospectiva y prospectiva	511
1. Sucedió hace cuarenta años	511
2. La determinación de la esencia de la liturgia en el texto conciliar	513
3. Las categorías fundamentales de la reforma: inteligibilidad, participación, sencillez	518
a) Inteligibilidad	518
b) Participación	521
c) Sencillez	522
VIII. El desarrollo orgánico de la liturgia	525
IX. «Despierta tu poder y ven»	531

APÉNDICE

Notas editoriales	537
1. Sobre el conjunto de la obra	537
2. Sobre el volumen XI de las JROC	540
Referencias bibliográficas originales	547
ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS	555
ÍNDICE ONOMÁSTICO	561

PREFACIO PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Con este volumen, dedicado a la Teología de la Liturgia, comienzan a publicarse en español las *Obras completas* de Joseph Ratzinger. El *Instituto Papa Benedicto XVI*, fundado en Ratisbona en 2008 por Gerhard Ludwig Müller —hoy Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, entonces obispo de aquella diócesis y antes catedrático de la Universidad de Múnich—, ha planeado esta obra magna en dieciséis volúmenes (algunos de ellos doble), la mitad de los cuales ya ha sido publicada en alemán.

La Biblioteca de Autores Cristianos emprende ahora la ingente tarea de ofrecer a los lectores de lengua española la obra completa de Joseph Ratzinger, siguiendo fielmente la mencionada edición alemana. Se trata de una empresa editorial de gran relieve, por la que le estamos muy agradecidos a nuestra querida BAC. Las obras principales de quien hoy se sienta en la cátedra de Pedro ya habían sido traducidas al español con mejor o peor fortuna. Quedaban ciertamente todavía por traducir multitud de escritos del prolífico profesor y pastor. Pero sólo los especialistas, capaces de acudir ellos mismos directamente al original alemán, habrían echado de menos tales escritos. Sin embargo, la traducción al español de las obras completas era muy necesaria y es un gran servicio editorial por diversos motivos.

Sólo la obra de grandes autores merece el esfuerzo que supone editar una obra tan voluminosa y compleja como ésta. No sabemos que se haya publicado la traducción española de la obra completa de ningún otro teólogo contemporáneo de rango. Joseph Ratzinger es el autor de una teología de cuño propio en la que confluyen, junto con un extraordinario saber histórico y exegético y con el rigor y la fuerza intelectual de una mente privilegiada, el amor a la fe de la Iglesia y la sintonía con el esfuerzo de ésta por responder a las exigencias de nuestro tiempo, en particular, por medio del Concilio Vaticano II. Pero Joseph Ratzinger, además de ser uno de los mejores teólogos contemporáneos, ha sido puesto por providencia especial de Dios al frente de la Iglesia católica como sucesor de Pedro. Por todo ello, es bueno y necesario que la integridad de su obra no quede reservada a los especialistas, sino que pueda ser leída por todos en español ahora y en el futuro. Tanto más cuanto que el español es hoy la lengua materna de la porción más numerosa del pueblo católico.

La obra del Papa teólogo ha de ser accesible en español para todos en su integridad. Pero también hay que decir que esta edición de las *Obras completas* no consigue sólo ese objetivo. Ofrece así mismo la ocasión de revisar las tra-

ducciones que ya circulaban y que, en algunos casos, eran muy mejorables. Y, sobre todo, permite a los lectores de lengua española disfrutar también de la concepción orgánica de la edición de todos sus escritos que el mismo Benedicto XVI ha diseñado y autorizado a los editores de la obra. Así lo atestigua el editor de la misma, monseñor Müller, en sus líneas de presentación que se pueden leer en las páginas siguientes. En efecto, esta magna obra no consiste sólo en una recopilación exhaustiva de todos los escritos de Joseph Ratzinger (bajo su nombre de pila ha querido el Papa que sean recogidos), sino que éstos han sido organizados por el autor de tal modo que resulte más fácil establecer la conexión entre los diversos temas tratados y obtener una exacta visión de conjunto de su teología. Las *Obras completas* son de Ratzinger tanto porque recogen todos y cada uno de los escritos que han salido de su pluma a lo largo de su vida, como porque ahora éstos han sido organizados por él para su publicación conjunta y sistemática. Era muy necesario tenerlos también así en español.

Este primer volumen que la BAC presenta de las *Obras completas* es el undécimo en el orden sistemático de las mismas. Así se había hecho también en la edición original alemana por voluntad expresa del Papa, como éste mismo explica en las líneas «Sobre el volumen inaugural de mis escritos», que se pueden leer aquí a continuación. También el Concilio Vaticano II había comenzado sus trabajos por la liturgia. «Primero Dios, es lo que nos dice el comienzo por la liturgia. Cuando la mirada hacia Dios no es lo determinante, todo lo demás pierde su orientación».

Estamos seguros de que la lectura, el estudio y la recepción cordial de las obras del Papa teólogo serán un impulso decisivo para la nueva evangelización, porque ayudarán a todos a reavivar la llama de la fe en Dios. El mundo de hoy está sediento del Dios vivo. Las esperanzas que lo mueven y los desalientos que padece son, en definitiva, expresiones del deseo de Dios.

La Conferencia Episcopal Española ha querido apoyar de diversos modos este gran proyecto editorial, consciente de su especial relevancia apostólica y cultural. Damos las gracias a la Biblioteca de Autores Cristianos por la obra emprendida y a todos los que le prestan su colaboración, como consultores, traductores y revisores. La BAC continúa así su larga y rica trayectoria de servicio a la Iglesia que peregrina en España y a todos los lectores de lengua española con ediciones esmeradas de las obras fundamentales del pensamiento católico.

Madrid, 14 de septiembre de 2012

Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz

ANTONIO MARÍA ROUCO VARELA
Cardenal Arzobispo de Madrid
Presidente de la Conferencia Episcopal Española

SOBRE EL VOLUMEN INAUGURAL DE MIS ESCRITOS

El Concilio Vaticano II comenzó sus trabajos con la deliberación sobre el «Esquema de la Sagrada Liturgia», que el 4 de diciembre de 1963 fue solemnemente aprobado, como primer fruto de la gran asamblea eclesial, con el rango de Constitución. Fue casi una casualidad, viendo las cosas desde fuera, que el tema de la liturgia estuviera al principio del trabajo del Concilio y que la respectiva Constitución fuera su primer resultado. El papa Juan había convocado la asamblea de obispos sobre todo con la voluntad felizmente compartida por todos de reactualizar el cristianismo en una época de cambios, pero no la había dotado de un programa fijo. Una larga serie de borradores fue presentada por las comisiones preparatorias. Pero faltaba una clave para encontrar el camino en este conjunto de propuestas. Entre todos los proyectos, el texto sobre la sagrada Liturgia parecía ser el menos controvertido. Así, pareció el más oportuno para empezar lo más pronto posible, casi como una forma de entrenamiento con el que los Padres pudieran ensayar un método para los trabajos conciliares. Lo que desde fuera podía parecer una casualidad, se comprobó como lo más adecuado, incluso partiendo de lo interior, a la vista del orden de importancia de los temas y trabajos del Concilio. Mediante este comienzo con el tema de la liturgia se ponía inequívocamente de manifiesto el primado de Dios y la primacía del tema Dios: Primero Dios, es lo que nos dice el comienzo por la liturgia. Cuando la mirada hacia Dios no es lo determinante, todo lo demás pierde su orientación. La sentencia de la regla benedictina: «Nada debe anteponerse al culto divino» (43,3), vale de un modo especial para el monacato, pero tiene también validez en cuanto al orden de prioridades para la vida de la Iglesia y la de cada uno en particular, según su estado. Quizá es útil recordar aquí, a este respecto, que en la palabra «ortodoxia», la segunda mitad, «doxa», no significa «opinión» sino «gloria»; no se trata de tener una «opinión» correcta sobre Dios, sino de la forma correcta de glorificarle, de responderle. Esta es efectivamente la pregunta fundamental que se formula el hombre que comienza a comprenderse correctamente: ¿cómo debo encontrarme con Dios? Por eso, el aprender la forma correcta de adoración —de ortodoxia— es el principal don que nos llega por la fe.

Cuando tras algunas vacilaciones me decidí a aceptar el proyecto de una edición de mis obras completas, me resultó claro que en ellas debía primar el orden de prioridades del Concilio y que, por tanto, el volumen de mis escritos sobre liturgia debía ir al principio. La liturgia de la Iglesia fue para mí, desde mi infan-

cia, una realidad central en la vida y se convirtió también, en la escuela de maestros como Schmaus, Söhngen, Pascher o Guardini, en el centro de mi esfuerzo teológico. Como materia de estudio escogí la teología fundamental, porque yo quería por encima de todo seguir la pista a la pregunta: ¿Por qué creemos? Pero en esta pregunta estaba la otra pregunta sobre la respuesta correcta a Dios y, por tanto, la pregunta sobre el culto divino estaba desde el principio implicada. A partir de aquí se comprenden mis trabajos sobre liturgia. Para mí no se trata de los problemas específicos de la ciencia litúrgica, sino siempre del anclaje de la liturgia en el acto fundante de nuestra fe y, así también, de su lugar en el conjunto de nuestra existencia humana.

Este volumen reúne ahora todos los pequeños y medianos trabajos con los que, en el curso de estos años, en diversas ocasiones y desde diversas perspectivas, he tomado postura sobre cuestiones litúrgicas. Después de todas las contribuciones, que así fueron apareciendo, me urgía presentar en último término una perspectiva de conjunto, que apareció en el año jubilar del 2000 bajo el título «El espíritu de la Liturgia. Una introducción» y que constituye el texto central de este libro. Desgraciadamente, casi todas las recensiones se han volcado sobre un solo capítulo: el del altar y la dirección de la oración en la liturgia. Los lectores que la recensionaban parecían suponer que, a fin de cuentas, toda la obra versaba solo sobre la orientación de la celebración, que su contenido tenía la pretensión de introducir nuevamente la celebración de la misa «de espaldas al pueblo». Ante esta desfiguración pensé durante algún tiempo en eliminar este capítulo —que consta de nueve páginas sobre un total de 200— para que pudiera expresarse finalmente lo que verdaderamente me interesaba y me interesa en el libro. Esto resultaba más fácil y más factible porque entretanto habían sido publicados dos excelentes trabajos en los que la cuestión de la orientación de la oración en la Iglesia de los primeros siglos se aclaraba de un modo convincente. Me refiero en primer lugar al importante librito de U. M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie christlichen Gebetsrichtung*¹ (Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2003) y muy especialmente a la gran contribución de S. Heid, «Gebetshaltung und Ostung in der frühchristlichen Zeit»² (*RAC* 72 [2006] 347-404), en la que se examinan las fuentes y la literatura sobre esta cuestión. El resultado es claro: la idea de que sacerdote y pueblo deben mirarse recíprocamente durante la oración se formó solo en la época moderna y es totalmente extraña al antiguo cristianismo. Sacerdote y pueblo no oran uno hacia el otro, sino hacia el único Señor. Por eso miran durante la oración en la misma dirección: hacia el este, como símbolo cósmico del Señor que llega, o, cuando esto no era posible, hacia la imagen de Cristo en el ábside, hacia una cruz o simplemente todos

¹ Ndt: Hay traducción española del original inglés: *Volverse hacia el Señor. Orientación en la plegaria litúrgica* (Cristiandad, Madrid 2007).

² Ndt: «Postura de la oración y orientación en la primera época cristiana».

hacia arriba, como hizo el Señor durante la oración sacerdotal en la noche antes de su pasión (Jn 17,1). Entre tanto, se impone afortunadamente cada vez más la sugerencia que hice al final del referido capítulo en mi libro: no hacer nuevas construcciones, sino colocar simplemente en medio del altar la cruz, hacia la que miran sacerdote y fieles a la vez, dejándose así conducir hacia el Señor, al que rezamos todos unidos.

Pero con ello he hablado nuevamente quizás demasiado sobre este punto, que es, sin embargo, solo un detalle de mi libro que podría también haber dejado aparte. La perspectiva esencial de la obra era la de presentar la liturgia, por encima de las cuestiones con frecuencia insignificantes sobre esta o aquella forma, en su gran marco de relaciones, que yo intentaba representar mediante tres círculos, presentes en todos los temas particulares. Está en primer lugar la correspondencia interna entre Antiguo y Nuevo Testamento; sin su relación con la herencia veterotestamentaria no se comprende en absoluto la liturgia cristiana. El segundo círculo es la relación con las religiones del mundo. Y finalmente viene el tercer círculo: el carácter cósmico de la liturgia, que significa más que el encuentro de un grupo mayor o menor de hombres. La liturgia se celebra en la anchura del cosmos, abarca creación e historia a la vez. Esto era lo que se expresaba al rezar hacia el oriente: que el Salvador, al que rezamos, es también el creador y que, por tanto, en la liturgia siempre está contenido también el amor a la creación y la responsabilidad hacia ella. Me alegraría que la nueva edición de mis escritos litúrgicos pudiera ayudar a que se hiciera visible la gran perspectiva de nuestra liturgia, y se situaran las pequeñas disputas sobre la forma externa en su lugar preciso.

Por último y sobre todo, tengo que agradecer. Mi gratitud se extiende en primer lugar al obispo de Ratisbona, Gerhard Ludwig Müller, que ha asumido personalmente el proyecto de las obras completas y ha posibilitado las condiciones personales e institucionales para su realización. Muy especialmente quiero mostrar también mi agradecimiento al Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, que ha invertido una extraordinaria cantidad de tiempo y esfuerzo en la recolección y revisión de mis escritos. Igualmente, mi agradecimiento al Dr. D. Christian Schaller, que ha trabajado activamente junto a él. Por último, mi más sincero gracias a la editorial Herder, que con gran amor y atención ha asumido esta difícil y trabajosa labor. Ojalá que todo sirva para que la liturgia sea cada vez más profundamente comprendida y dignamente celebrada. «El gozo del Señor es vuestra fuerza» (Neh 8,10).

Roma, en la solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo de 2008,

Benedictus PP XVI

INTRODUCCIÓN DEL EDITOR ALEMÁN

El papa Benedicto XVI es uno de los más grandes teólogos que se ha sentado en la silla de Pedro. En la larga serie de sus predecesores se impone la comparación con la excepcional figura del sabio papa del siglo XVIII, Benedicto XIV (1740-1758). Igualmente, se puede pensar en el papa León Magno (440-461), que formuló las claves decisivas para la confesión cristológica del concilio de Calcedonia (451).

El papa Benedicto XVI, en los largos años de su dedicación académica como profesor de teología fundamental y dogmática, ha llevado a cabo una obra teológica propia, que le sitúa en la serie de los teólogos más significativos de los siglos XX y XXI. Desde hace más de 50 años, el nombre de Joseph Ratzinger representa una original propuesta completa de teología sistemática.

Sus escritos vinculan los conocimientos científicos de la teología con la forma viva de la fe. Como ciencia, que tiene su lugar genuino dentro de la Iglesia, la teología nos puede descubrir el valor particular del hombre como criatura e imagen de Dios.

El papa Benedicto XVI ha podido recurrir siempre en sus trabajos científicos a un fabuloso conocimiento de la historia de la teología y de la dogmática, que él ha elaborado de tal modo, que resulta patente, como base de todo, la visión de Dios acerca del ser humano. El dominio que Joseph Ratzinger tiene de la palabra y de la lengua hace que eso resulte accesible para muchos. Los asuntos complejos no son sustraídos a la comprensión general mediante una complicada reflexión, sino que se hacen transparentes en su interior simplicidad. Se trata siempre de que Dios quiere hablar a cada hombre y de que su palabra es luz que ilumina a todo hombre (Jn 1,9).

Su carrera académica ha conducido al profesor de teología, Joseph Ratzinger, a las escuelas superiores y universidades de Frisinga, Bonn, Münster, Tübinga y finalmente a Ratisbona, donde trabajó desde 1969 hasta su nombramiento como arzobispo de Munich y Frisinga en 1977. También durante su largo periodo como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1982-2005), se sentía el cardenal Joseph Ratzinger vinculado con la ciudad y la diócesis de Ratisbona. Visitaba regularmente a su hermano Georg Ratzinger, director durante muchos años del célebre coro catedralicio de Ratisbona llamado «los gorriónes de la catedral» (1964-1994). Inolvidables son también sus sermones en la catedral de Ratisbona, que solía predicar con motivo de los más diversos días festivos. La tumba de sus padres, Josef y María

Ratzinger y de su hermana María se encuentra en el cementerio de Ratisbona-Ziegetsdorf. Sobre su lugar de residencia en Pentling, a las puertas de la ciudad episcopal de Ratisbona, dijo él una vez: Tras todos aquellos años agitados en diversos lugares de trabajo «estábamos de nuevo en casa».

Durante la visita pastoral de 2006 a su tierra de Baviera subrayó otra vez, en su *Lección de Ratisbona* —momento estelar no solo para la historia de la universidad alemana—, la relación interna entre fe y razón. Ni la razón ni la fe pueden ser pensadas independientemente la una de la otra, si se quiere entender lo que realmente son. Razón y fe son preservadas de peligrosas patologías gracias a una mutua corrección y purificación. El papa Benedicto XVI se vincula así a la gran tradición de las ciencias teológicas, que puede mostrarse en el todo del organismo de la universidad como el elemento que da unidad al conjunto.

Ratisbona se convierte así de algún modo en el *genius loci*, que quiere reunir y conservar el conjunto de la obra teológica de Joseph Ratzinger. La sede episcopal de Ratisbona, con sus grandes sabios obispos, san Alberto Magno (1260-1262) y Johann Michael Sailer (1821-1832), representa la unidad de la enseñanza episcopal y académica, que confirman la racionalidad de la fe y la fecundidad pastoral de la ciencia. Esta tradición fue prolongada por el arzobispo Michael Buchberger (1927-1961), bajo cuyo gobierno se llevó a cabo el *Lexikon für Theologie und Kirche*, que actualmente va, como obra estándar internacional, por su tercera edición.

Así, esta ciudad episcopal se ofrece finalmente también como lugar para un centro de investigación de la obra de Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Después de que el santo Padre me encargara, como obispo de Ratisbona, la edición de sus *Obras completas* en 16 volúmenes, fundé en Ratisbona para llevar a cabo este proyecto el *Instituto Papa Benedicto XVI*. Este debería ser un lugar en el que se documentara exhaustivamente la vida, el pensamiento y la obra del teólogo, obispo y papa Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Mediante la recolección y puesta a punto de todas sus obras, publicadas y no publicadas, mediante el esclarecimiento de sus contextos biográficos y teológicos, y mediante la formación de una biblioteca especializada, se han puesto las condiciones ideales para una investigación completa del conjunto de su obra teológica.

El conjunto del plan editorial ha sido elaborado en diálogo estrecho con el papa Benedicto XVI. Cada volumen particular ha sido aprobado por el mismo santo Padre, tanto en su concepción temática, como también en lo referente a la selección de los textos. Se ha buscado la exhaustividad. De algunos textos más pequeños se señala solo el lugar donde pueden ser encontrados. Es, por tanto, adecuado hablar de un testimonio vivo de la teología de Joseph Ratzinger / papa Benedicto XVI, pues el centro de la obra no es la mera recolección y archivo de textos, sino la exploración sistemática de un ámbito temático de la teología por medio de una ordenación nuevamente concebida, que facilita las correlaciones y posibilita una mirada de conjunto.

Por deseo personal del santo Padre, las *Obras completas* se publican bajo el nombre del autor, Joseph Ratzinger.

Expreso en este momento mi particular gratitud al director encargado Prof. Rudolf Voderholzer, de Tréveris, y a su sustituto, el Dr. Christian Schaller. Han colaborado en la edición de las *Obras completas* con amplios conocimientos, con atención y con una gran competencia teológica.

Quiero mostrar mi más sincero agradecimiento al santo Padre, el papa Benedicto XVI. La gran muestra de confianza que me ha dado con el encargo de publicar sus obras es para mí alegría y responsabilidad a la vez.

Ratisbona, en la solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo, 2008

+ Gerhard Ludwig

GERHARD LUDWIG MÜLLER
Obispo de Ratisbona

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a	Artículo (en la <i>Suma de Teología</i> de santo Tomás de Aquino).
a.c.	Artículo citado anteriormente.
Adv. haer.	IRENEO DE LYON, <i>Adversus haereses</i> .
AHAW.PH	<i>Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse.</i>
Apol.	JUSTINO, <i>Apologia</i> .
Art.	Artículo.
ATD	R. G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (eds.), <i>Das Alte Testament Deutsch</i> (Vandenhoeck & Ruprecht).
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
BEvTh	<i>Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen.</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift.</i>
CChr	Corpus Christianorum.
Comm. in	Comentario sobre...
Conc(D)	<i>Concilium</i> (alemán).
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
DS	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER (eds.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (Herder, Barcelona ³⁶ 1976).
ed.	Editor / edición.
FoKTh	<i>Forum Katholische Theologie.</i>
FS	Festschrift.
GdK	<i>Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft.</i>
Hom.	Homilia.
IgnEph.	IGNACIO DE ANTIOQUÍA, <i>Carta a los efesios</i> .
IKaZ	<i>Internationale Katholische Zeitschrift «Communio».</i>
IThS	<i>Innsbrucker Theologische Studien.</i>
JLW	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> (ab 1950 A [für Archiv LW]).
JROC	J. RATZINGER, <i>Obras completas</i> (esta edición).
KKD	<i>Kleine Katholische Dogmatik.</i>
KIBl	<i>Klerusblatt.</i>

LThK ³	W. KASPER (ed.) y otros, <i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> (Herder, Freiburg B. ³ 1993-2001).
LWQF	<i>Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen</i> .
LXX	Septuaginta (traducción griega de la Biblia hebrea).
MBTh	<i>Münsterische Beiträge zur Theologie</i> .
MThS.S	<i>Münchener Theologische Studien, Systematische Abteilung</i> .
Ndt	Nota del traductor.
N.F.	Neue Folge (Nueva serie).
nt.	Nota.
NTD	<i>Das Neue Testament Deutsch</i> .
o.c.	Obra citada anteriormente.
OR	<i>L'Osservatore Romano</i> .
P.	Padre.
PL	J.-P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Cursus completus. Series Latina</i> , 221 vols. (Paris 1841-1864).
q.	Cuestión (en la <i>Suma de Teología</i> de santo Tomás de Aquino).
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> .
RB	<i>Revue biblique</i> .
resp.	Respondeo.
RHPhR	<i>Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses</i> .
SC	CONCILIO VATICANO II, <i>Constitución Sacrosanctum Concilium</i> (4-12-1963).
SChr	Sources chrétiennes.
StANT	<i>Studien zum Alten und Neuen Testament</i> .
StdZ	<i>Stimmen der Zeit</i> .
S.Th.	TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa theologiae</i> .
ThGl	<i>Theologie und Glaube</i> .
ThJb (L)	<i>Theologisches Jahrbuch</i> (Leipzig).
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i> .
ThRv	<i>Theologische Revue</i> .
ThWAT	G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN - H.-J. FABRY (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> (Kohlhammer Verlag, 1973ss).
ThWNT	G. KITTEL y otros (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (Stuttgart-Berlin-Köln 1933ss).
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> .
TThS	<i>Trierer Theologische Studien</i> .
TThZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i> .
US	<i>Una Sancta</i> . (Circulares de encuentros interconfesionales).

WA
WdF
ZKTh
ZThK

Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers.
Wege der Forschung.
Zeitschrift für Katholische Theologie.
Zeitschrift für Theologie und Kirche.

PARTE A
EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA

El espíritu de la liturgia

Una introducción

PRÓLOGO

Una de mis primeras lecturas cuando comencé a estudiar teología a principios del año 1946 fue ese breve primer libro de Romano Guardini «Sobre el espíritu de la liturgia» («Vom Geist der Liturgie»), que se había publicado en la Pascua de 1918 como primera obra de la colección «Ecclesia Orans», editada por el abad Ildefons Herwegen, y que hubo que reimprimir en numerosas nuevas ediciones. Este pequeño escrito puede ser considerado, con razón, como el punto de arranque del movimiento litúrgico en Alemania. Ha contribuido de forma fundamental a que la liturgia, en su belleza, en su riqueza escondida, en su grandeza intemporal, fuera descubierta de nuevo como centro que anima la Iglesia y como centro de la vida cristiana. Ha conducido a un esfuerzo por celebrar la liturgia «más esencialmente» (palabra favorita de Guardini); se quería aprender a comprenderla desde su exigencia interior y desde su forma interior como la oración de la Iglesia, realizada y guiada por el mismo Espíritu Santo, en la que Cristo continuamente se hace de nuevo contemporáneo nuestro, entra en nuestra vida.

Quisiera arriesgarme a poner una comparación que, como toda comparación, es inexacta en muchos aspectos, pero que ayudará a comprender lo que quiero decir. Se podría afirmar que por entonces (en 1918) la liturgia se parecía en algunos aspectos a un fresco, que, aunque se había conservado intacto, estaba oculto casi completamente por un encalado posterior: en el misal con el que celebraba el sacerdote, estaba plenamente presente la forma litúrgica desarrollada desde los orígenes, pero para los creyentes estaba oculta en gran medida bajo indicaciones y oraciones de carácter privado. Gracias al movimiento litúrgico y de modo definitivo por obra del Concilio Vaticano II, el fresco quedó al descubierto, y, durante un tiempo, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y sus figuras. Pero desde entonces el fresco está amenazado tanto por las condiciones climáticas como por ciertas restauraciones o reconstrucciones y pelagra su integridad, si no se lleva a cabo rápidamente lo necesario para poner coto a estas influencias nocivas. Naturalmente no debe ser encalado de nuevo, pero se requiere una nueva reverencia en su trato, una nueva comprensión de su mensaje y de su realidad, para que el redescubrimiento no se convierta en el primer paso hacia su pérdida definitiva. Ayudar a esta renovada comprensión es el propósito del libro que presento aquí al público. En sus intenciones fundamentales coincide plenamente con lo que pretendía en su tiempo la obra de Guardini; por esto he elegido

intencionadamente un título que evoca inmediatamente ese clásico de la teología litúrgica. Únicamente había que trasladar lo que Guardini expuso a finales de la Primera Guerra Mundial, en un contexto histórico completamente diferente, a las relaciones actuales de nuestros planteamientos, esperanzas y peligros.

Al igual que Guardini, tampoco me preocupo de las discusiones o investigaciones científicas, sino de ofrecer una ayuda para la comprensión de la fe y para la correcta realización de su forma de expresión central en la liturgia. Si este libro pudiera impulsar de nuevo algo así como un «movimiento litúrgico», un movimiento hacia la liturgia que condujera a su correcta celebración, tanto externa como interna, se habría cumplido con creces la intención que me ha movido a realizar este trabajo.

Nota del editor: En el margen se señalan los número de página de la edición alemana (en redonda): *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (Freiburg ¹⁻⁴2000, ⁵2001, ⁶2002, Sonderausgabe 2006, ²2007); y de la traducción española (en negrita): *El espíritu de la liturgia* (Cristiandad, Madrid 2009).

I LA ESENCIA DE LA LITURGIA

1. Liturgia y vida: el lugar de la liturgia en la realidad

¿Qué es en realidad la liturgia? ¿Qué sucede en ella? ¿Qué tipo de realidad nos encontramos en ella? En la segunda década del siglo XX se propuso comprender la liturgia como un «juego»; el punto de comparación era en primer lugar que la liturgia, como el juego, tiene sus propias reglas, construye su propio mundo, que es válido en cuanto se entra en él y que, por supuesto, se disuelve de nuevo, en cuanto se acaba el «juego». Otro punto de comparación era que el juego, aun teniendo sentido propio, carece de propósito y por eso precisamente posee un efecto curativo e incluso liberador, porque nos saca del mundo de las intenciones y las obligaciones cotidianas para introducirnos en el de lo improductivo, liberándonos así por un tiempo de todo el peso de nuestro mundo del trabajo. El juego sería, por así decir, otro mundo, un oasis de libertad, en el que durante un tiempo podríamos dejar correr sin más nuestra existencia. Para poder soportar el peso de la cotidianidad necesitamos estos momentos de evasión de su dominio.

En todo esto hay algo de verdad, pero esta explicación no nos basta. Porque entonces, en el fondo, no tendría ninguna importancia *a qué* jugamos; todo lo dicho se puede aplicar a cualquier tipo de juego, cuyo necesario rigor interno en la sujeción a las reglas desarrolla enseguida sus propias imposiciones y conduce también a nuevas complicaciones: tanto si pensamos en el mundo del deporte actual, en las competiciones de ajedrez o en cualquier otro juego, percibimos en todas partes que el juego pasa rápidamente de ser algo opuesto o ajeno al mundo a ser una parcela del mundo con sus propias leyes, salvo que se pierda en un simple jugueteo vacío de contenido.

Hay que mencionar todavía un aspecto de esta teoría del juego que nos acerca más a la esencia particular de la liturgia. El juego de los niños aparece, en muchos aspectos, como una especie de anticipo de la vida, como una preparación para la vida posterior pero sin llevar en sí su peso y seriedad. De este modo la liturgia podría indicarnos que ante la verdadera vida, a la cual querríamos dirigirnos, todos en realidad seguimos siendo niños o, en todo caso, deberíamos seguir siéndolo. La liturgia sería entonces una forma de anticipo y de ejercicio preliminar totalmente distinto; sería el preludio de la vida futura, de la vida eterna, a propósito de la cual dice Agustín que, en contraposición con la actual, ya no está entramada por la carencia y la necesidad, sino enteramente por la libertad del regalar y el dar. La liturgia sería así un nuevo des-

pertar en nosotros de la verdadera infancia, de la apertura hacia una madurez futura que no se ha realizado aún realmente con la vida adulta; sería la forma tipificada de la esperanza, que vive ya anticipadamente la vida futura y auténtica, que nos entrena para la vida verdadera, la de la libertad, la de la presencia inmediata de Dios y de la pura apertura de uno para otro. De este modo, la liturgia imprimiría también en la vida cotidiana, aparentemente real, los augurios de la libertad, que deshacen constricciones y hacen que alumbre el cielo sobre la tierra.

53 Este giro de la teoría del juego eleva a la liturgia esencialmente por encima del juego común, en el que siempre vive el anhelo del verdadero «juego», de lo totalmente otro a un mundo en el que se funden orden y libertad. Este giro permite que se imponga así, frente a la superficialidad del juego común, que está sin embargo llena de finalidades o, por el contrario, carente del todo de humanidad, lo específico y lo particular del «juego» de la sabiduría, al que se refiere la Biblia, y que se puede relacionar con la liturgia. Pero todavía nos falta dar contenido a este desarrollo, porque la idea de la vida futura ha aparecido por ahora sólo como un vago postulado, y la visión de Dios, sin el cual la «vida futura» sería solo un desierto, resulta aún muy imprecisa. Por ello querría proponer un nuevo punto de partida, esta vez desde la concreción de los textos bíblicos.

13 En los relatos sobre la historia previa y sobre el mismo desarrollo de la salida de Israel de Egipto, aparecen dos metas diferentes para el éxodo. Una, que todos conocemos, es la entrada en la tierra prometida, en la que Israel podrá finalmente vivir en su propio territorio, dentro de fronteras seguras, como pueblo con su propia libertad e independencia. Pero junto a esta meta aparece repetidamente otra. El mandato original de Dios al Faraón era: «Deja salir a mi pueblo para que me rinda culto en el desierto» (Éx 7,16). Esta expresión «deja salir a mi pueblo para que me rinda culto» se repite con pocas variantes hasta cuatro veces, es decir, en todos los encuentros del Faraón con Moisés y Aarón (Éx 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). En el transcurso de las negociaciones con el Faraón la meta se concreta aún más. El Faraón se muestra dispuesto a llegar a un acuerdo. Para él la disputa consiste en la libertad de culto de los israelitas, que concede al principio con la siguiente expresión: «Id y ofreced sacrificios a vuestro Dios en esta tierra» (Éx 8,21). Pero Moisés insiste, según el mandato de Dios, en que es necesario el éxodo para el culto. Su lugar es el desierto: «Tenemos que ir tres jornadas por el desierto para ofrecer sacrificios al Señor, nuestro Dios, como nos ha ordenado» (8,23). Tras las sucesivas plagas, el Faraón amplía su oferta para llegar a un acuerdo. Autoriza ahora que el culto se dé según el deseo de la divinidad, es decir, en el desierto, pero sólo quiere dejar partir a los hombres, mientras que las mujeres y los niños, así como el ganado, deben permanecer en casa, en Egipto. El Faraón está así presuponiendo una práctica cultural frecuente, según la cual sólo los hombres eran los responsables activos en el culto. Pero Moisés no puede negociar con el go-

bernante extranjero sobre la modalidad del culto, no puede someter el culto a un tipo de compromiso político. La cuestión referida a la manera de dar culto no está entre las que se pueden resolver por medios políticos; tiene su propia medida, es decir, sólo puede ordenarse según la medida de la revelación, según Dios. Por este motivo también se rechaza la tercera oferta hecha por el soberano, que ahora va más allá y ofrece que estén autorizados a salir también las mujeres y los niños. «Pero dejad las ovejas y las vacas» (10,24). Moisés le replica que deben llevar consigo todo el ganado, pues «no sabemos 14 qué hemos de ofrecer al Señor hasta que lleguemos allá» (10,26). En todos 55 estos textos no se habla de la tierra prometida; como única meta del éxodo aparece la adoración, que debe llevarse a cabo sólo según la medida de Dios y que, por tanto, es ajena a las reglas de juego de los compromisos políticos.

Israel sale de Egipto no para ser un pueblo como todos los demás; sale para servir a Dios. La meta del éxodo es la montaña de Dios, todavía desconocida, el servicio a Dios. Se podría objetar que la concentración en el culto durante las negociaciones con el Faraón era de índole táctica. Que la verdadera y, en último término, única meta del éxodo no era el culto, sino la tierra, que constituye el auténtico contenido de la promesa hecha a Abrahán. No creo que con ello se haga justicia al tenor que domina los textos. En el fondo, la contraposición entre tierra y culto no tiene sentido, pues la tierra se concede para que sea un lugar de adoración al verdadero Dios. La mera posesión de la tierra, la mera autonomía nacional, rebajaría a Israel al mismo nivel de los demás pueblos. Esta orientación ignoraría lo específico de la elección. Precisamente, toda la historia de los libros de los Jueces y de los Reyes, retomada e interpretada de nuevo en las Crónicas, señala que la tierra, considerada como tal y en sí misma, es todavía un bien indeterminado, que sólo se convierte en el bien verdadero, en el auténtico don de la promesa, cuando Dios reina en ella, cuando no existe como un estado autónomo cualquiera, sino precisamente cuando es lugar de obediencia en el que se realiza la voluntad de Dios y se instaura así la forma auténtica de existencia humana. Pero la mirada al texto bíblico nos permite determinar de modo aún más preciso la relación entre ambas metas del éxodo. A pesar de lo que se le había anunciado en la conversación con el Faraón, el Israel peregrino no descubre pasados tres días qué tipo de ofrenda quiere Dios. Sin embargo, «a los tres meses de salir de la tierra de Egipto, aquel día, los hijos de Israel llegaron al desierto del Sinaí [...]» (Éx 19,1). Al tercer día, Dios 15 desciende a la cima del monte (19,16.20). Entonces Dios habla al pueblo, le da a conocer su voluntad en los diez mandamientos (20,1-17) y establece su alianza por medio de Moisés (Éx 24), que se concreta en una forma de culto minuciosamente reglamentada. De este modo se alcanza la meta de la marcha por el desierto, según lo expuesto ante el Faraón: Israel aprende a adorar al Señor en la forma querida por Él mismo. A esta adoración pertenece el culto, la liturgia en sentido propio; pero a ella pertenece también una vida

según la voluntad de Dios, que es una parte imprescindible de la verdadera adoración. «La gloria de Dios es el hombre que vive, pero la vida del hombre es la visión de Dios», dice san Ireneo (*Adv. haer.* IV 20,7) describiendo así precisamente lo que está en juego en el encuentro al pie del monte en el desierto. En último término la misma vida del hombre, del hombre que vive rectamente, es la verdadera adoración a Dios, pero la vida se convierte en vida verdadera sólo cuando recibe su forma a partir de la mirada dirigida a Dios. El culto existe para transmitir esta mirada y donar así una vida que sea para gloria de Dios.

Tres aspectos son importantes para nuestra cuestión. En el Sinaí el pueblo recibe no sólo indicaciones para el culto, sino un ordenamiento completo del derecho y de la vida. Sólo así es constituido como pueblo. Un pueblo no puede vivir sin un ordenamiento común del derecho. Se destruye a sí mismo en la anarquía, que es una parodia de la libertad; la abolición del derecho común se convierte en la pérdida del derecho de cada persona, que es la pérdida de su libertad. En segundo lugar, el ordenamiento de la alianza en el Sinaí entrelaza
57 indisolublemente los tres aspectos: culto, derecho y *ethos*. Ésta es su grandeza, pero también su límite, como se demostrará en la transición de Israel a la Iglesia de los gentiles, en la que este entrelazamiento será disuelto para dejar paso a múltiples formulaciones jurídicas y ordenamientos políticos. Pero tras esta necesaria desvinculación, que en la Edad Moderna condujo finalmente a una total secularización del derecho, que pretendía excluir del todo la referencia a Dios en la configuración del mismo, no debe olvidarse que existe de hecho
16 una relación interna esencial entre los tres órdenes. Un derecho que no esté fundado sobre la moral se convierte en injusticia; una moral y un derecho que no procedan de una referencia a Dios, degradan al hombre, porque le privan de su más alta medida y de su más alta posibilidad, le niegan la mirada hacia lo infinito y lo eterno. Con esta aparente liberación, el hombre queda sometido a la dictadura de la mayoría dominante, a las medidas humanas azarosas, que, al final, le harán necesariamente violencia. De este modo llegamos a una tercera constatación, que nos conduce de nuevo a nuestro punto de partida, es decir, a la pregunta sobre la esencia del culto y de la liturgia. Un orden de los asuntos humanos que no reconozca a Dios, empequeñece al hombre. Por ello, en último término, no se pueden separar totalmente culto y derecho. Dios tiene derecho a la respuesta del hombre, al hombre mismo, y donde desaparece por completo este derecho de Dios, se desintegra también el ordenamiento jurídico del hombre, porque le falta la piedra angular que mantiene unido el conjunto.

¿Que significa esto entonces para nuestra pregunta sobre las dos metas del éxodo, en la que se trata en definitiva de la pregunta sobre la esencia de la liturgia? Es evidente que lo que sucedió en el Sinaí, cuando se detuvieron tras la peregrinación por el desierto, es fundamental para comprender el sentido

de la conquista de la tierra. El Sinaí no es una estación intermedia, una especie de descanso en el camino hacia lo decisivo, sino que, en cierto modo, concede la tierra interior, sin la cual la exterior sería inhabitable. Sólo porque Israel ha sido constituido como pueblo mediante la alianza y el derecho divino contenido en ella, y porque ha recibido la forma común de la vida justa, puede recibir realmente la tierra como don. El Sinaí sigue presente en la tierra prometida; en la medida en que se pierda su realidad, se perderá desde dentro también la tierra, hasta llegar a la deportación, al exilio. Cada vez que Israel se aparta de la auténtica adoración de Dios, volviéndose de Dios a los ídolos (poderes y valores de este mundo), se desmorona también su libertad. Puede vivir en su propia tierra, pero estar sin embargo como en Egipto. La mera posesión de la propia tierra y del propio estado no garantiza la libertad, puede convertirse en una burda esclavitud. Cuando la ausencia de derecho es total, desemboca incluso en la pérdida de la tierra.

Si consideramos el Pentateuco en su conjunto, es fácil ver hasta qué punto el «servicio a Dios», que se presenta ante el Faraón como única meta del éxodo, es realmente lo auténtico, lo que está en juego en el Éxodo. El Pentateuco, que es el verdadero «canon dentro del canon», el corazón de la Biblia de Israel, transcurre todo él fuera de la tierra santa. Concluye en el límite del desierto, «al otro lado del Jordán», donde Moisés vuelve a repetir, a modo de resumen, el mensaje de Sinaí. Se hace patente así cuál es el fundamento de la existencia en la tierra, la condición para poder vivir en comunión y libertad: la permanencia en el derecho divino, que ordena rectamente los asuntos humanos, configurándolos a partir de Dios y orientándolos a Dios.

¿Y qué significa esto, nos preguntamos de nuevo, para nuestro tema? En primer lugar es obvio que el «culto», entendido en su verdadera amplitud y profundidad, va más allá de la acción litúrgica. Abarca, en última instancia, el orden de toda la vida humana, según la afirmación de Ireneo: el hombre es la gloria de Dios, es quien de algún modo lo saca a la luz (y esto es el culto), cuando vive orientando su mirada hacia Él. Y, al revés, el derecho y el *ethos* no se mantienen unidos si no están anclados en el fundamento litúrgico y son inspirados por él.

¿Qué tipo de realidad encontramos por tanto en la liturgia? Podemos decir en primer lugar que quien deja a Dios al margen del concepto de realidad, es sólo aparentemente realista. Hace abstracción de aquel «en quien vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Esto quiere decir que sólo cuando la relación con Dios es verdadera pueden estar en orden las demás relaciones del hombre (las relaciones con los otros hombres y el trato con el resto de la creación). El derecho, ya lo hemos visto, es constitutivo para la libertad y la comunidad; y la adoración, es decir, el modo correcto del comportamiento para con Dios, es a su vez constitutiva para el derecho. Podemos ampliar ahora esta conclusión dando un nuevo paso: la adoración, el modo correcto de culto, de

18 relación con Dios, es constitutiva para la verdadera existencia humana en el mundo; y lo es precisamente porque trasciende la vida cotidiana, nos hace participar en el modo de existencia del «cielo», en el mundo de Dios, y deja entrar con ello la luz del mundo divino en el nuestro. En este sentido el culto tiene en realidad (como dijimos en el análisis del «juego») carácter de anticipo. Se orienta hacia una vida más definitiva y con ello da su talla a la vida presente. Una vida en la que faltara este anticipo, en la que el cielo ya no se abriera, se haría plúmbea y vacía. Por eso no existen sociedades privadas por completo de culto. Pues también los sistemas más decididamente ateos y materialistas han creado nuevas formas de culto, que, a fin de cuentas, sólo pueden ser un artificio y que intentan en vano ocultar, con sus rimbombantes demostraciones de superioridad, su propia insignificancia.

Con esto llegamos a una última reflexión. El hombre no puede por sí mismo «hacer» sin más el culto; se aferra a algo vacío si Dios no se manifiesta. Cuando Moisés dice al Faraón: «No sabemos qué hemos de ofrecer al Señor» (Éx 10,26), expresa así realmente una ley fundamental de toda liturgia. Si Dios no se muestra, entonces el hombre puede ciertamente, a causa del presentimiento de Dios que está inscrito en su interior, construir altares «al Dios desconocido» (cf. Hch 17,23); puede tender hacia él con el pensamiento, intentar alcanzarlo a tientas. Pero la verdadera liturgia presupone que Dios responde y muestra cómo podemos adorarlo. A ella pertenece de una u otra manera algo similar a una «institución». No puede brotar de nuestra fantasía, de nuestra propia creatividad; en ese caso sería un grito en la oscuridad o se convertiría en mera autoafirmación. Presupone que hay alguien concreto enfrente que se nos muestra y señala la orientación de nuestra existencia.

A propósito de este carácter no arbitrario del culto hay una serie de testimonios muy impresionantes en el Antiguo Testamento. En ningún otro lugar resultan las circunstancias más dramáticas que en el episodio del becerro (o mejor: novillo) de oro. Este culto, dirigido por el sumo sacerdote Aarón, no pretendía, en modo alguno, servir a un ídolo pagano. La apostasía es mucho más sutil. No pasa abiertamente de Dios al ídolo, sino que, en apariencia, permanece por completo con el mismo Dios; se quiere glorificar al Dios que ha sacado a Israel de Egipto, y se pretende representar de forma correcta su misteriosa fuerza en la figura del novillo. En apariencia todo está en orden, tal vez, incluso, el ritual se ajusta a las prescripciones. Y, sin embargo, es apostar de Dios y volverse a la idolatría. Esta caída, en principio apenas perceptible, la provocan dos causas. Por un lado, se infringe la prohibición de las imágenes: no se soporta al Dios invisible, lejano y misterioso. Se hace descender a Dios aquí abajo, a lo real, a lo abarcable y a lo comprensible. De este modo el culto ya no es un ascenso hacia Él, sino un sometimiento de Dios a lo propio; Él tiene que estar ahí cuando se le necesita, y tiene que ser tal como se le

necesita. El hombre utiliza a Dios y, de este modo, aunque exteriormente no sea perceptible, se coloca en realidad por encima de Él.

Con ello se ha mencionado ya el segundo aspecto: se trata de un culto que parte del propio poder. Cuando Moisés tarda demasiado en bajar y con ello el mismo Dios resulta inaccesible, entonces se le obliga a venir. Este culto se convierte así en una fiesta que la comunidad se concede a sí misma para autoafirmarse de este modo a sí misma. La adoración de Dios se convierte en un dar vueltas sobre uno mismo: comer, beber, disfrutar. La danza alrededor del becerro de oro es la imagen de este culto que se busca a sí mismo, que se convierte en un modo de autosatisfacción banal. La historia del becerro de oro es una advertencia ante un culto que viene del propio poder y que se busca a sí mismo, en el que ya no se trata de Dios, sino de construirse uno mismo un pequeño mundo alternativo. La liturgia se convierte entonces realmente en un juego vacío. O peor aún: en una idolatría respecto al Dios vivo que se camufla bajo una cobertura sacra. Pero al final también queda la frustración, el sentimiento de vacío. Ya no se produce esa experiencia de libertad que sucede siempre donde se da un verdadero encuentro con el Dios vivo.

2. Liturgia - Cosmos - Historia

En la teología moderna se ha impuesto mayoritariamente la opinión, de que, para las denominadas religiones naturales, así como para las grandes religiones no teístas, el culto tenía una orientación cósmica, mientras que para el Antiguo Testamento y para el cristianismo la orientación es histórica; el Islam sólo conoce (de modo similar al judaísmo postbíblico) liturgia de la palabra, que recibe su carácter y orientación de la revelación acontecida en la historia, aun cuando, conforme a la tendencia universal de esta revelación, quiera ser significativa para el mundo en su conjunto. La idea de una diversa orientación del culto (la «cósmica» y la «histórica») no carece del todo de fundamento, pero es errónea cuando lleva a una contraposición excluyente. En ese caso se subestima la conciencia histórica que hay sin duda también en las religiones naturales y se limita el significado de la adoración cristiana; se olvida que la fe en la Redención no puede separarse de la creencia en el Creador. En el transcurso de este libro veremos la importancia que tiene esta cuestión hasta en aspectos aparentemente superficiales de la forma litúrgica.

Quiero intentar aclarar esto en varios pasos. En las religiones del mundo, el culto y el cosmos están siempre íntimamente unidos; la veneración a los dioses no es nunca una especie de acto de socialización de la comunidad en cuestión, que quiere cerciorarse, a través de símbolos, de su cohesión recíproca. Según una opinión extendida se trataría de un ciclo de dar y recibir: los dioses mantienen el mundo, pero los hombres deben sustentar y mantener a los

21

63 dioses mediante sus ofrendas de culto. Al ciclo de la existencia pertenecen ambas cosas: el poder de los dioses que sostiene el mundo, pero también la ofrenda de los hombres, que abastece a los dioses desde el mundo. Y esta idea llega hasta el punto de pensar que los hombres habrían sido creados en realidad para mantener a los dioses y serían así un elemento fundamental en el ciclo del universo. Por muy ingenua que pueda parecer esta idea, en ella se descubre, sin embargo, una profunda intuición sobre el sentido del hombre: el hombre existe para Dios, y de este modo sirve al conjunto. Ciertamente también acecha tras la puerta la inversión y el abuso: el hombre tendría también, de algún modo, poder sobre los dioses; en su comportamiento con ellos tendría, en buena parte, la llave de la realidad en su mano. Los dioses lo necesitan, pero, naturalmente, él también los necesita; si abusara de su poder podría perjudicarlos, pero también se destruiría a sí mismo.

En el relato veterotestamentario de la creación en Gén 1,1-2,4 se reconocen ciertamente estas concepciones, pero, al mismo tiempo, están transformadas. La creación se orienta al Sabbath, al día en el que el hombre y toda la creación participan del descanso de Dios, de su libertad. Directamente, no se habla de culto, y menos aún de que el Creador necesite los dones de los hombres. El Sabbath es visión de libertad: esclavo y señor son iguales en ese día; la «santificación» del sábado significa precisamente esto, que todas las relaciones de subordinación descansan y que todo el peso del trabajo se suspende por un tiempo. Pero si se quiere concluir de aquí que el Antiguo Testamento no unía creación y adoración, que conducía simplemente a la visión de la sociedad liberada como meta de toda la historia, que su orientación era desde el principio sólo antropológica, social e incluso revolucionaria, entonces se ignora el significado del Sabbath. Porque el relato de la creación y las disposiciones del Sinaí acerca del Sabbath proceden de la misma fuente; hay que leer además las reglamentaciones de la *Torá* acerca del Sabbath para entender correctamente el significado del relato de la creación. Y entonces es cuando se hace evidente que el Sabbath es el signo de la alianza entre Dios y el hombre, que compendia desde dentro la esencia de la alianza.

22 A partir de aquí podemos ahora definir la intención de los relatos de la creación del siguiente modo: la creación existe para ser el lugar de la alianza que Dios quiere establecer con el hombre. La meta de la creación es la alianza, la historia de amor entre Dios y el hombre. La libertad y la igualdad de los hombres, que tiene que lograr el Sabbath, no es una visión meramente antropológica o social; sólo es concebible teológicamente. Sólo cuando el hombre está vinculado por la alianza con Dios, es libre, aparece la igualdad y la dignidad de cada hombre. Y dado que todo depende de la «alianza» es importante notar que la alianza es una relación: el don que Dios hace de sí mismo al hombre, pero también la respuesta del hombre a Dios. La respuesta del hombre a un Dios que es bueno con él es el amor, y amar a Dios quiere decir adorarlo.

Si la creación está pensada como espacio para la alianza, como lugar para el encuentro entre Dios y el hombre, esto implica que está pensada como espacio de adoración. Pero ¿qué significa realmente adoración? ¿Qué hay aquí de diferente frente a la idea del ciclo del dar para recibir que caracterizaba mayoritariamente el mundo del culto precristiano?

Antes de abordar esta cuestión decisiva, quisiera hacer referencia al texto con el que el libro del Éxodo cierra la ordenación del culto. Este texto está estructurado según un paralelismo exacto con el relato de la creación. En siete ocasiones se dice, «y Moisés hizo todo conforme a lo que el Señor le había mandado», de modo que la construcción del templo en siete días aparece como copia de la obra en siete días de la creación. Finalmente el relato de la erección del templo acaba como una especie de visión sabática: «Así acabó la obra Moisés. Entonces la nube cubrió la Tienda del Encuentro y la gloria del Señor llenó la Morada» (Éx 40,33s). La conclusión de la tienda anticipa la culminación de la creación. Dios se instala en el mundo, el cielo y la tierra se unen. En este contexto se entiende que el verbo *bara* tenga en el Antiguo Testamento dos significados, y sólo dos. Por un lado, designa el proceso de la creación del mundo, la separación de los elementos, que hace surgir el cosmos del caos; por otro, designa el proceso fundamental de la historia de la salvación, es decir, la elección y la separación entre lo puro y lo impuro, por tanto el surgir de la historia de Dios con los hombres y con ello la creación espiritual, la creación de la alianza, sin la cual el cosmos creado sería sólo una carcasa vacía. De este modo creación e historia, creación, historia y culto están en una relación de intercambio. La creación está a la espera de la alianza, pero la alianza culmina la creación y no se desarrolla al margen de ella. Y si el culto, bien entendido, es el alma de la alianza, esto significa entonces que no sólo salva al hombre, sino que debe atraer a toda la realidad a la comunión con Dios.

Y con esto estamos de nuevo ante la pregunta: ¿Qué es en realidad la adoración? ¿Qué se realiza en el culto? En su centro aparece prácticamente en todas las religiones el sacrificio. Pero éste es un término cubierto por una verdadera montaña de escombros de equívocos. La opinión general afirma que el sacrificio tiene algo que ver con la destrucción. Significa la ofrenda a Dios de una realidad que, de algún modo, es valiosa para el hombre; pero la ofrenda presupone que esa realidad se sustraiga al uso del hombre y esto sólo puede suceder mediante una destrucción que impida que el hombre pueda disponer de ella. A todo esto hay que contraponer inmediatamente la siguiente pregunta: ¿Qué alegría puede tener realmente Dios en la destrucción? ¿Se le ofrece acaso algo mediante la destrucción? Se suele responder que detrás de la destrucción hay siempre un acto de reconocimiento de la soberanía de Dios sobre todas las cosas. Pero, ¿puede un acto formal como éste servir realmente para gloria de Dios? Evidentemente no. La verdadera ofrenda a Dios debe tener un aspecto totalmente diferente. Consiste (así lo ven los Padres de la Iglesia enlazando

con el pensamiento bíblico) en la unión del hombre y de la creación con Dios. La pertenencia a Dios no tiene nada que ver con destrucción o con dejar de ser, sino con un cierto modo de ser; significa salir del estado de separación, de
 24 aparente autonomía, de ser sólo para uno mismo y en uno mismo. Significa ese perderse a sí mismo que es la única manera posible de encontrarse a sí mismo (cf. Mc 8,35; Mt 10,39). Por eso san Agustín podía decir que el «sacrificio» verdadero es la *civitas Dei*, es decir, la humanidad convertida en amor, que diviniza la creación y que es la ofrenda del universo a Dios. Que Dios sea todo en todos (1 Cor 15,28) es la meta del mundo, es la esencia del «sacrificio» y del culto.

Podemos ahora afirmar que la meta del culto y la meta de toda la creación es la misma, a saber, la divinización, un mundo de libertad y de amor. Pero con ello descubrimos que en lo «cósmico» está ya lo histórico. El cosmos no es una especie de edificio ya completo, no es un recipiente apoyado en sí mismo, en el que, en el mejor de los casos, puede desarrollarse la historia. Es
 67 en sí mismo movimiento, que transcurre desde un origen hacia una meta final. En cierta manera es en sí mismo historia.

Esto se puede expresar de múltiples formas. Sobre el trasfondo de la cosmovisión evolucionista moderna, Pierre Teilhard de Chardin, por ejemplo, describió el cosmos como un proceso ascendente, como un camino de reunificación. Partiendo de lo más sencillo, este camino conduciría hasta unidades cada vez mayores y más complejas, en las que la diversidad no quedaría anulada, sino que se fundiría en una síntesis creciente, hasta llegar a la noosfera, en la que el espíritu y su entendimiento abarcarían todo, fundiéndose en una especie de organismo viviente. Partiendo de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, Teilhard contempla a Cristo como esa energía que hace avanzar hacia la noosfera, y que, finalmente, lo abarca todo en su «plenitud». A partir de aquí, Teilhard pudo reinterpretar a su manera el culto cristiano de un modo nuevo; para él, la hostia transubstanciada es el anticipo de la transformación de la materia y de su divinización en la «plenitud» cristológica. La Eucaristía marca para él, de algún modo, el sentido del movimiento cósmico; anticipa la meta y, con ello, a la vez la acerca.

25 La tradición más antigua parte, como es lógico, de otro modelo. Su imagen no es la de la flecha ascendente, sino que piensa más bien en un tipo de movimiento circular, cuyas dos trayectorias fundamentales se denominan *exitus* y *reditus*, salida y retorno. Este «paradigma» que comparten tanto la historia general de las religiones como la Antigüedad y la Edad Media cristianas, permite sin embargo diferentes formas de expresión. El círculo puede concebirse como un gran movimiento cósmico (es el caso de los pensadores cristianos); puede también (en el caso de las religiones naturales y de muchas filosofías no cristianas) entenderse como un movimiento que se repite continuamente.
 68

La oposición entre los dos puntos de vista no es, mirándolo bien, tan excluyente como podría parecer en un principio. Porque, también para la visión cristiana del mundo, en el único gran ciclo de la historia, que va del *exitus* al *reditus*, están inscritos los numerosos pequeños ciclos de la vida individual, que llevan en sí el gran ritmo del conjunto, lo realizan de un modo nuevo y de este modo le dan realmente el impulso de su movimiento. En el único gran ciclo están inscritos también los numerosos ciclos vitales de las diferentes culturas y comunidades históricas, en las que se desarrolla siempre de nuevo ese drama del inicio, del auge y del fin. En ellas se repite una y otra vez el misterio del comienzo; pero en ellas acontece también una y otra vez el fin del tiempo y el ocaso, que, a su manera, puede preparar el terreno para un nuevo arranque. La suma de los ciclos refleja el gran ciclo; y ambos, el grande y los pequeños, se remiten mutuamente y se entrecruzan. Y así, el culto tiene que ver también con las tres dimensiones de estos movimientos circulares: con la personal, con la social, con la universal.

Pero antes de intentar explicar esto con más detalle, debemos prestar atención a la segunda alternativa que se esconde en el esquema del *exitus* y el *reditus* y que es en muchos aspectos más importante que la anterior. Encontramos, en primer lugar, la concepción desarrollada por Plotino, filósofo de la
 69 antigüedad tardía, expuesta quizás por él de un modo más contundente, pero que es determinante también, de diferentes maneras, para un amplio número
 26 de cultos y religiones no cristianas. El *exitus*, mediante el cual aparece el ser no-divino, se entiende no como una salida, sino como un descenso, como una caída de la altura de lo divino, que conduce, conforme a las leyes de la gravedad, hacia profundidades cada vez más hondas, cada vez más alejadas de lo divino. Esto quiere decir que el ser no-divino es, en sí mismo y como tal, un ser caído; la finitud misma es ya una especie de pecado, algo negativo, que debe ser sanado mediante el retorno a lo infinito. La vuelta a casa (el *reditus*) consiste realmente, de este modo, en que la caída se detiene antes de la última profundidad y ahora la flecha se desplaza hacia arriba. El «pecado» de la finitud, del no-ser-Dios se disuelve finalmente, y, en este sentido, «Dios llega a ser todo en todos». El camino del *reditus* significa salvación, y la salvación significa liberación de esa finitud que es, en cuanto tal, la verdadera carga de nuestra existencia. El culto tiene que ver entonces con el giro que se da al movimiento; es la interiorización de la caída y, a la vez, el momento del arrepentimiento del hijo pródigo, es volver a mirar al origen. Dado que, según muchas de estas filosofías, el conocimiento y la existencia básicamente confluyen, la nueva mirada al origen es la vez un nuevo ascenso en esa dirección. El culto, en cuanto contemplación de aquel que existe antes y por encima de toda existencia, consiste esencialmente en conocimiento y, como conocimiento, es movimiento, regreso a casa, redención. Naturalmente, a partir de aquí las filosofías sobre el culto emprenden también caminos diversos.

Existe la teoría según la cual sólo los filósofos, sólo los espíritus capacitados para el pensamiento superior, son capaces de ese conocimiento que es camino. Sólo ellos serían capaces del ascenso, de la divinización completa, que es salvación y liberación de la finitud. Para los demás, para las almas más sencillas, que no son aún capaces de alzar la vista, están las diferentes liturgias, que tratan de ofrecer una cierta salvación, sin poder conducir del todo a la altura de la divinidad. Frecuentemente, estas diferencias encuentran un paliativo en la doctrina de la reencarnación, pues se ofrece así la esperanza de que en alguna de las reencarnaciones se alcance el punto en que se logre finalmente la salida de la finitud y de su tormento. Puesto que aquí el conocimiento (= *gnosis*) es el verdadero poder de salvación y con ello también la forma superior de elevación, es decir, de unión con la divinidad, se denomina «*gnosis*» a todos estos sistemas de pensamiento y de religión (que en los particulares son muy diferentes entre sí).

Para el cristianismo naciente, la confrontación con la *gnosis* significó la lucha decisiva por su identidad. Porque la fascinación de estos conceptos es grande y parecen fácilmente asimilables con el mensaje cristiano. El «pecado original», por ejemplo, que de otro modo es difícil de entender, se identifica con la misma caída en la finitud, y por eso se explica que afecte a todos los que están dentro del ciclo de la finitud. La salvación como liberación del peso de la finitud es convincente, etcétera. También hoy está nuevamente activa, de múltiples modos, la fascinación del gnosticismo; las religiones del Lejano Oriente llevan en sí el mismo diseño fundamental. Las formas que asumen sus enseñanzas aplicadas a la salvación resultan muy iluminadoras en este sentido. Los ejercicios de relajación corporal y de vacío espiritual se presentan como accesos a la salvación, se orientan a la liberación de la finitud e incluso llegan en ocasiones a anticiparla, produciendo por ello un efecto curativo.

El pensamiento cristiano, como ya se ha dicho, ha asumido ciertamente el esquema del *exitus* y el *reditus*, pero ha diferenciado en él dos movimientos. El *exitus* no es en primer lugar la caída desde lo infinito, la ruptura del ser y con ello la causa de todo el mal del mundo, sino que el *exitus* es, ante todo, algo positivo: el acto de creación libre del Creador, que quiere positivamente que exista lo creado como algo bueno ante él, desde donde pueda volver a él una respuesta de libertad y de amor. El ser no-divino no es por ello algo negativo en sí, sino por el contrario, el fruto positivo del querer divino. No se fundamenta en una caída, sino en una disposición de Dios, que es bueno y crea cosas buenas. El acto divino que da el ser, que da origen a la existencia creada, es un acto de libertad. De este modo, en la existencia misma está presente desde su mismo origen el principio de la libertad. El *exitus* o, mejor aún, el acto creador libre de Dios, se orienta realmente al *reditus*, pero con ello no se piensa en una negación de la existencia creada, sino en lo que hemos descrito anteriormente: en que la criatura que existe en sí misma vuelva-a-sí-misma y responda en libertad al amor de Dios, que acepte la creación como su mandato de amor

y que de este modo surja un diálogo de amor, esa unidad totalmente nueva que sólo el amor puede crear. En ella, el ser del otro no queda absorbido, no se disuelve, sino que precisamente al entregarse llega a ser plenamente él mismo. Surge esa unidad, que es superior a la unidad de la partícula elemental indivisible. El *reditus* es ahora también «vuelta a casa», pero no disuelve la creación, sino que le da su pleno carácter definitivo.

Esta es la idea cristiana de «Dios todo en todos». Pero es un «todo» que está vinculado con la libertad, y la libertad de la criatura hace posible ahora que el *exitus* positivo de la creación pueda cambiar su orientación, pueda fracasar degenerando en un no-querer-ser-dependiente, en un «no» al *reditus*. El amor es entendido entonces como dependencia y es rechazado; en su lugar se colocan la autonomía y la autarquía, el existir sólo desde sí y en sí mismo, ser un dios desde el propio poder. De este modo el arco del *exitus* al *reditus* se rompe. Ya no se quiere regresar, y el ascenso mediante las propias fuerzas resulta imposible. Si el «sacrificio», de acuerdo con su esencia, es sencillamente el retorno al amor y con ello la divinización, entonces en el culto debe incluirse un momento de sanación de la libertad herida, de expiación, de purificación y de rescate de la alienación. La esencia del culto, del «sacrificio» como proceso de asimilación, de transformación al amor y con ello de camino hacia la libertad permanece invariable. Solo que ahora asume en sí un momento de curación, de transformación amorosa de una libertad rota en la forma de una costosa reconciliación. A su esencia corresponde ahora —precisamente porque todo se había orientado a ser uno mismo, a no necesitar nada de los demás— el remitirse a aquel que debe liberarme de ese nudo que yo solo ya no puedo desatar.

La salvación necesita ahora al Salvador; los Padres han visto esto expresado en la parábola de la oveja perdida. Esta oveja, que está atrapada en la zarza y que ya no conoce el camino de vuelta, es para ellos una imagen del hombre, que no puede liberarse de su zarza y que no puede encontrar por sí mismo el camino hacia Dios. El pastor, que la recoge y la lleva de vuelta a casa, es para ellos el mismo Logos, la Palabra eterna, el sentido eterno del universo que reside en el Hijo de Dios; él mismo se pone en camino para salir a nuestro encuentro y carga la oveja sobre los hombros, es decir, asume la naturaleza humana, y, como hombre y Dios, lleva a la criatura humana de vuelta a casa. De esta forma es posible el *reditus* que permite el regreso al hogar. Con ello el sacrificio adopta naturalmente la forma de la cruz de Cristo, del amor que se entrega a la muerte, pero no para unirse a la destrucción, sino para producir una recreación que devuelve de nuevo la creación a su propio ser. Y todo el culto es ahora participación en esta «Pascua» de Cristo, en este «paso» de lo divino a lo humano, de la muerte a la vida, hacia la unidad entre Dios y el hombre. El culto cristiano es, por tanto, cumplimiento concreto y realización de las palabras que Jesús pronunció el primer día de la gran semana,

el Domingo de Ramos, en el templo de Jerusalén: «Cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32).

El círculo cósmico y el histórico mantienen su diferencia. El elemento histórico recibe su significado propio e irrevocable a partir del don de la libertad, centro de la existencia tanto divina como humana; pero no se separa por ello de lo cósmico. Ambos círculos forman, pese a su diferencia, el único círculo del ser. La liturgia histórica del cristianismo es y seguirá siendo cósmica, sin separación ni mezcla, y sólo así se realizará en su toda su grandeza. El cristianismo introduce una novedad sin par que, sin embargo, no rechaza la búsqueda de la historia de las religiones, sino que más bien asume en sí todos los motivos existentes en las religiones del mundo y, de este modo, permanece unido a ellas.

30 3. Del Antiguo al Nuevo Testamento: la forma fundamental 74 de la liturgia cristiana determinada por la fe bíblica

De acuerdo con nuestras reflexiones anteriores, podemos decir que la intención fundamental del culto en todas las religiones es llegar a la paz del universo mediante la paz con Dios, a la unión de lo de arriba con lo de abajo. Pero esta caracterización fundamental de los actos de culto está determinada concretamente por el reconocimiento de la caída y la alienación, y se realiza por tanto necesariamente bajo la forma de una lucha por la expiación, por el perdón, por la reconciliación. La conciencia de la culpa pesa sobre la humanidad. El culto es el intento, presente en toda la historia, de superar la culpa y reconducir así tanto el mundo como la propia vida al orden verdadero. Domina, sin embargo, en él un enorme sentimiento de impotencia, que constituye el lado trágico de la historia del culto. ¿Cómo puede el hombre ser capaz de volver a unir el mundo con Dios? ¿Cómo puede lograr la verdadera expiación? La verdadera ofrenda a Dios sólo podría ser la del propio ser; la conciencia de que cualquier otra cosa sería de algún modo demasiado poco, incluso sin sentido, es tanto mayor cuanto más desarrollada está la conciencia religiosa. Esta intuición de que falta algo, ha provocado el desarrollo, a lo largo de la historia, de formas de culto grotescas y crueles, especialmente los sacrificios humanos, que, aparentemente, ofrecen lo mejor a la divinidad y, sin embargo, vistos en profundidad, se muestran como la forma más cruel y por ello más condenable de escapar a la ofrenda del propio ser. Con el mayor desarrollo de las religiones, este terrible intento de reconciliación se fue excluyendo progresivamente, y, sin embargo, se hizo cada vez más evidente que, en cualquier culto, lo que se ofrece no es lo esencial, sino sólo una especie de sustitución. La esencia del sacrificio en las religiones del mundo, incluido Israel, se basa en la idea de la representación, pero ¿cómo pueden representar al hombre los sa-

crificios de animales o los dones de la cosecha, cómo pueden expiar por él? Todo esto no es verdadera representación, sino reemplazo, y un culto con reemplazo resulta ser él mismo un reemplazo del culto, en el que falta lo esencial.

¿En qué consiste entonces lo específico de la liturgia de Israel? Indudablemente, en primer lugar, en su destinatario. Otras religiones dirigen con frecuencia su culto a poderes penúltimos. No dan culto al Dios único y verdadero precisamente porque tienen conciencia de que a éste no le sirven para nada los sacrificios animales; los sacrificios están destinados a «fuerzas y poderes» con las que el hombre se enfrenta a diario, a las que debe temer, a las que conviene tener favorables y con las que debe reconciliarse. Israel no sólo negó la existencia de estos «dioses», sino que los consideró progresivamente como demonios, que alejan al hombre de sí mismo y del Dios verdadero: la adoración corresponde solo a Dios, este es el primer mandamiento. Se debe ciertamente venerar a este único Dios con el amplio número de sacrificios que regula cuidadosamente la *Torá*, pero si consideramos más detenidamente cómo se ha desarrollado la historia del culto de Israel, encontramos una segunda peculiaridad, que en último término, nos lleva consecuentemente a Jesucristo, al Nuevo Testamento. De una lectura teológica del culto se desprende precisamente que el Nuevo Testamento está en último término profundamente unido a la antigua alianza. El Nuevo Testamento es la mediación interna, correspondiente al drama interno del Antiguo Testamento, entre elementos que en un principio se contraponían, y que en la figura de Jesucristo, en su cruz y resurrección, encuentran una unidad. Precisamente lo que en principio aparece como ruptura, se muestra, mirándolo con detenimiento, como verdadero «cumplimiento», en el que se integran, de manera inesperada, todos los caminos precedentes.

Quien, por ejemplo, lea sólo el libro del Levítico en sí mismo (haciendo abstracción del capítulo 26 con la amenaza del destierro y con la promesa de un nuevo perdón) podría llegar a la conclusión de que aquí se establece una forma litúrgica eternamente válida, como orden permanente para un mundo que ya no puede tener más historia ante sí, pues en el ciclo de cada año se repiten continuamente de nuevo expiación, purificación y restauración. Pagaría que estamos ante un orden estático del mundo o, si se quiere, cíclico, que permanece siempre igual porque lleva en sí mismo sus correspondientes pesos y contrapesos. Ya el capítulo 26 quiebra esta apariencia hasta cierto punto; pero es más importante aún leer el Levítico en el conjunto de la *Torá* y de la Biblia.

Me parece significativo el hecho de que el Génesis y el Éxodo pongan en el principio de la historia del culto dos acontecimientos en los que se alude claramente al problema de la representación. Por un lado está el sacrificio de Abrahán. Abrahán, obedeciendo la orden divina que ha escuchado, quiere sacrificar a su único hijo Isaac, el portador de la promesa. Con él lo daría todo,

pues si no tiene descendencia, tampoco tiene sentido la tierra que le ha sido prometida a esa descendencia. En el último instante, Dios mismo le impide realizar este tipo de sacrificio; en sustitución se le da un cordero (un cordero macho), que puede ofrecer a Dios en lugar de su hijo. De este modo el sacrificio vicario es instituido por orden divina: Dios da el cordero que Abrahán devuelve por su parte como don. En este sentido dice también el Canon Romano: «Te ofrecemos, de los mismos bienes que nos has dado». La historia de Abrahán tenía que dejar una cierta desazón, una espera del verdadero «cordero», que viene de Dios y que, precisamente por ello, no es para nosotros sustitución, sino verdadera representación, en la que nosotros mismos somos llevados hasta Dios. La teología cristiana del culto, empezando por Juan el Bautista, ha reconocido en Cristo al «cordero» donado por Dios; el Apocalipsis nos describe ese cordero sacrificado, que está vivo después de haber sido inmolado, como centro de la liturgia celeste; el cordero presente ahora en el mundo a través del sacrificio de Cristo, que hace superfluas las liturgias de sustitución (Ap 5).

El segundo acontecimiento al que quiero referirme es el que sirve de fundamento a la liturgia pascual de Éx 12. Aquí el sacrificio del cordero pascual señala el centro del año litúrgico y de la memoria creyente de Israel, que es, a su vez, el fundamento permanente de su fe. El cordero aparece claramente como un rescate, mediante el cual Israel se libra de la muerte de los primogénitos. Pero este rescate tiene también un carácter referencial, remite en último término al mismo primogénito, sobre el que Dios reivindica un derecho: «Todo primer parto entre los hijos de Israel, sea de hombre o de ganado, es mío» (Éx 13,2). El cordero inmolado habla de la necesaria santificación del hombre y de la creación en su conjunto, apunta más allá de sí mismo; se podría decir que el sacrificio de la Pascua no se detiene en sí mismo, sino que compromete a los primogénitos y en ellos a todo el pueblo, a toda la creación. Desde aquí se debería comprender la insistencia con la que san Lucas designa a Jesús, ya desde los relatos de la infancia, como el «primogénito» (Lc 2,7); y también se debería entender la presentación que las cartas de la cautividad hacen de Cristo como el «primogénito de la creación», en quien se ha realizado esa santificación de la primogenitura que nos abarca a todos.

Pero permanezcamos aún en el Antiguo Testamento. Su concepción del sacrificio está siempre acompañada, y puesta en cuestión, por una inquietud profética. Ya en 1 Sam 15,22 encontramos una primitiva palabra profética que recorre el Antiguo Testamento con diferentes variaciones, hasta ser retomada por Cristo: «La obediencia vale más que el sacrificio, y la docilidad, más que la grasa de carneros». En Oseas esta afirmación aparece de la siguiente forma: «Quiero fidelidad a la alianza más que sacrificio, conocimiento de Dios más que holocausto» (6,6). En boca de Jesús adopta una forma muy sencilla y ele-

mental: «Quiero misericordia, no sacrificios» (Mt 9,13; 12,7). Así pues, el culto del templo estuvo siempre acompañado por una viva conciencia de su propia insuficiencia. «Si tuviera hambre, no te lo diría; pues el orbe y cuanto lo llena es mío. ¿Comeré yo carne de toros, beberé sangre de cabritos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza, cumple tus votos al Altísimo» (Sal 50[49],12-14). La crítica radical del templo, que, según el relato de Hch 7, expuso san Esteban en un discurso encendido, es ciertamente inusual en su forma, y está determinada por el nuevo *pathos* de la fe cristiana, pero no deja de tener sus antecedentes en la historia de Israel, donde siempre se puso en entredicho la forma concreta de concebir el sacrificio. Al fin y al cabo, Esteban toma prestada del profeta Amós la frase central de su crítica: «Aborrezco y rechazo vuestras fiestas, no acepto vuestras asambleas. Aunque me presentéis holocaustos y ofrendas, no me complaceré en ellos, ni miraré las ofrendas pacíficas con novillos cebados. Aparta de mí el estrépito de tus canciones, no quiero escuchar la melodía de tus cítaras [...]» (Am 5,21-23; Hch 7,42s, cita Am 5,25-27).

Todo el discurso de Esteban parte de la acusación que le hacen de haber dicho que «Jesús el Nazareno destruirá este lugar (es decir, el templo) y cambiará las tradiciones que nos transmitió Moisés». Esteban contesta sólo de forma indirecta a esta afirmación, destacando la línea crítica del propio Antiguo Testamento con respecto al templo y los sacrificios. Él lee la discutida crítica al culto de Am 5,25-27 (cuyo sentido original es difícilmente descifrable) en la versión de la Biblia griega, según la cual el culto de los cuarenta años del desierto se coloca en la misma línea que la adoración del becerro de oro, de modo que la liturgia de todo este periodo fundacional de Israel aparece como una prolongación de la primera caída: «¿Es que en el desierto durante cuarenta años me ofrecisteis a mí sacrificios y oblaciones, casa de Israel? Los sacrificios de animales aparecen aquí en sí mismos como una distorsión de la adoración al único Dios. A esta palabra profética, que debió suscitar en los oyentes una tremenda conmoción al ser citada por Esteban según la versión de los intérpretes alejandrinos, hubiera podido añadir también las palabras dramáticas del profeta Jeremías: «Cuando hice salir a vuestros padres de Egipto, nada les dije ni nada les prescribí sobre holocaustos y sacrificios» (7,22). Esteban renuncia a profundizar en estos textos que nos hacen intuir profundas discusiones internas en el Israel anterior al exilio, y, en su lugar, añade tres razonamientos más para hacer comprensible el sentido de su explicación del mensaje de Cristo.

Moisés, dice, hizo la tienda, conforme al mandato de Dios, según el modelo que había visto en el monte (7,44; Éx 25,40). Esto significa que el templo terreno es únicamente una copia, no es el templo verdadero; es imagen y símbolo, que apunta más allá de sí mismo. David, que había encontrado gracia ante Dios, pidió permiso para construir una tienda al Dios de Jacob. «Pero fue

Salomón el que le construyó la casa» (7,47). El paso de la tienda, con toda su provisionalidad, a la casa, que pretende alojar a Dios en un edificio de piedra, se ve ya como una apostasía, pues: «El Altísimo no habita en edificios». Finalmente Esteban subraya, junto a la idea de la provisionalidad, visible aún en la tienda, pero oculta en la casa, la dinámica interna de la historia veterotestamentaria, que debe esforzarse por ir más allá de lo provisional. Cita la profecía mesiánica que constituye, en cierto modo, el punto culminante del Deuteronomio (18,15) y que para Esteban proporciona la clave de interpretación de todo el Pentateuco: «El Señor hará surgir de entre vuestros hermanos un profeta como yo» (7,37). Si la obra fundamental de Moisés fue la erección de la tienda y la ordenación del culto, que constituía al mismo tiempo el núcleo de todo el ordenamiento jurídico y el orden moral, entonces está claro que el nuevo y definitivo profeta se sitúa fuera de la antigua época de la tienda con su provisionalidad, fuera de los sacrificios equivocados de animales, y que «destruirá» el templo, y de hecho «cambiará las costumbres» que había dado Moisés. La línea de los profetas que sucedieron a Moisés y que fueron los grandes testigos de la provisionalidad de todas estas costumbres, impulsó con su voz el avance de la historia hacia el nuevo Moisés. Esta línea culmina en el

81 Justo crucificado (7,51s).

Esteban no impugna las palabras que se le imputan; más bien intenta demostrar por qué en ellas se esconde una fidelidad profunda al mensaje del Antiguo Testamento, y también al mensaje de Moisés. Y es importante notar aquí

36 que la acusación contra el primer mártir de la historia de la Iglesia es casi idéntica, hasta en su formulación, a la acusación que juega un papel central en el proceso contra Jesús. Pues a Jesús se le acusaba de haber afirmado: «Destruiré este templo edificado por manos humanas, y en tres días construiré otro no edificado por manos humanas» (Mc 14,58). Es verdad que los testigos no se pusieron de acuerdo sobre los términos exactos de la profecía de Jesús (14,59), pero es evidente que esta afirmación jugó un papel fundamental en la disputa acerca de Jesús. Estamos, por lo tanto, en el centro de la cuestión cristológica, la cuestión sobre la identidad de Jesús; y, al mismo tiempo, estamos en el meollo de la cuestión sobre la esencia de la verdadera veneración a Dios.

Esta profecía sobre la destrucción del templo, atribuida a Jesús, remite por sí misma a la escena de la purificación del templo, narrada por los cuatro evangelistas. La purificación no podía ser interpretada únicamente como un arrebato de cólera contra abusos que se daban en todos los santuarios, sino que debía ser valorada como un ataque al culto del templo, al que pertenecían entonces tanto los animales para el sacrificio como la moneda especial del templo, que había que adquirir allí. Es verdad que ninguno de los sinópticos transmite, dentro de este marco, una sentencia de Jesús en tal sentido, pero san Juan sí nos la ofrece como consigna profética que explica su acción: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). Jesús no dice que *él* vaya a de-

truir el templo; esta versión de sus palabras fue un falso testimonio contra él. Lo que sí profetiza, sin embargo, es que sus acusadores harán precisamente

82 esto. Se trata de una profecía de la cruz; lo que deja entrever es que la destrucción de su cuerpo terrenal será a la vez la del templo. Con su resurrección comenzará un nuevo templo, el cuerpo vivo de Jesucristo, que estará ante el rostro de Dios y será el lugar de todo culto. En este cuerpo reúne a todos los hombres; es la tienda no edificada por manos humanas, el espacio de la verdadera adoración a Dios, que disipa la sombra y la sustituye por la realidad. Por su parte, la profecía de la resurrección, leída en su verdadera profundidad, es a la vez una profecía de la Eucaristía, pues se anuncia el misterio del cuerpo de

37 Cristo inmoldado y, precisamente así, vivo, que se nos comunica y nos introduce de este modo en la comunión real con el Dios vivo.

A esta misma temática remite también un apunte que se encuentra en los tres evangelios sinópticos. Los tres narran que en el momento de la muerte de Jesús el velo del templo se rasgó de arriba abajo (Mc 15,38; Mt 27,51; Lc 23,45). Con esto quieren decir que en el momento de la muerte de Jesús se extingue la función del antiguo templo. Queda «destruido». Ya no es el lugar de la presencia de Dios, el «escabel de sus pies», en el que se ha posado su gloria. La destrucción exterior del templo, que tendrá lugar pocos decenios después, se ha anticipado ya teológicamente. El culto de las imágenes, el culto de la sustitución se acaba en el momento en que se celebra el verdadero culto, la entrega del Hijo, que se ha hecho hombre y se ha convertido en «cordero», en «primogénito» que ahora reúne y asume en sí toda la adoración a Dios, que deja atrás las sombras y las imágenes para introducir la realidad de la unión del hombre con el Dios vivo. El gesto profético de la purificación del templo, de la renovación del culto a Dios en su forma verdadera ha llegado a la meta. La profecía vinculada con él se ha cumplido: «El celo de tu casa me devora» (Sal 69[68],10; Jn 2,18). Al final fue el «celo» de Jesús por la verdadera adoración lo que le llevó a la cruz. Precisamente así se abrió el camino para ese

83 verdadero templo «no hecho por mano humana» que es el cuerpo resucitado de Jesucristo. Así se cumple también la explicación que los sinópticos añaden al signo profético de Jesús: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Mc 11,17). Al destruirse el templo se inaugura un nuevo universalismo de adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23) que Jesús había anunciado en la conversación con la samaritana. Aquí, espíritu y verdad no deben ser interpretados en sentido ilustrado y subjetivista, sino tomando como punto de partida a Aquel que pudo decir de sí mismo: «Yo soy [...] la Verdad [...]» (Jn 14,6).

Antes de extraer alguna conclusión de estas observaciones esquemáticas sobre la dinámica interna de la idea de culto en el Antiguo Testamento, la íntima conciencia de la provisionalidad de los sacrificios en el templo y el anhelo de una novedad mayor e incluso indescriptible, debemos aún intentar escuchar

38

otras voces, de esa tendencia separada y esencialmente crítica frente a lo anterior que hemos desvelado antes, en las que ya se percibe la novedad. Si ya en el Israel anterior al exilio habían existido continuamente voces que prevenían al pueblo frente a una forma de sacrificio que se hacía cada vez más rígida o se desviaba hacia una pura exterioridad o hacia el sincretismo, el exilio asumió el reto de formular con claridad lo positivo, lo venidero. Ya no existía el templo, ni ninguna forma pública y comunitaria de culto divino que pudiera mantener lo prescrito en la Ley. Israel tuvo que sentirse infinitamente pobre y mísero con esta ausencia de culto; estaba ante Dios con las manos vacías. Ya no había expiación por los pecados y la alabanza de la «oblación perpetua» ya no se elevaba hacia Dios. En esta crisis se desarrolló cada vez más claramente la idea de que el sufrimiento de Israel por Dios y para Dios, el grito de su corazón apesadumbrado y su oración insistente ante el Dios que callaba eran ante este Dios como «sacrificios de animales cebados» e incienso; que precisamente las 84 manos vacías y el corazón lleno eran culto en sí mismos y podían valer como equivalente interior a los sacrificios del templo que faltaban.

En la época de la nueva represión del culto judío bajo Antíoco IV Epifanes (175-163), estas reflexiones alcanzaron nueva fuerza y profundidad, según lo que encontramos expuesto en el libro de Daniel. Y también conservaron su actualidad después de la renovación del templo llevada a cabo por los Macabeos, cuando se formó la comunidad de Qumrán que, en contraposición con la unión de sacerdocio y realeza promovida por los Macabeos, no quería reconocer aquel templo y se veía orientada de nuevo a un «culto espiritual».

A esto se une finalmente, en la zona de Alejandría, el contacto con la crítica al culto proveniente del mundo griego. Madura de este modo cada vez más el concepto de la *logike latreia* (*thysia*), que encontramos en la carta a los Romanos 12,1 como la respuesta cristiana a la crisis del culto en todo el mundo antiguo. La «palabra» es el sacrificio, la oración que sale del hombre y que lleva en su interior toda la existencia del hombre, para transformarle a él mismo en «palabra» (*logos*). El hombre, que se conforma con el Logos y se convierte en Logos a través de la fe es el sacrificio, la verdadera gloria de Dios en el mundo. Si ya a partir de la experiencia dolorosa del exilio y de la época helenística se puso en primer plano esa equivalencia entre la oración y los sacrificios exteriores, gracias a la palabra *logos* entra ahora en este pensamiento toda la filosofía de la palabra del mundo griego. El espíritu griego elevará finalmente lo anterior hasta la idea de una unión mística con el Logos, con el sentido mismo de todas las cosas. 39

Los Padres de la Iglesia han prolongado esta evolución espiritual, al definir la Eucaristía según su esencia como *oratio*, como sacrificio que se realiza en la palabra. De este modo han delimitado también el lugar del culto cristiano 85 en la lucha espiritual de la Antigüedad, en su búsqueda del verdadero camino del hombre y su encuentro con Dios. Cuando designan la Eucaristía simple-

mente como «oración», es decir, como sacrificio de la palabra, están añadiendo ciertamente algo con respecto a la idea griega del sacrificio del Logos y dando una respuesta a la pregunta que había quedado sin respuesta en la teología veterotestamentaria de la oración como equivalente al sacrificio. Los grandes avances veterotestamentarios hacia la idea de un culto que se realiza en la «palabra» contienen en sí mismos una llamativa escisión. Por un lado abren la puerta a una forma nueva y positiva de culto a Dios. Por otro lado, mantienen una insatisfacción. La mera palabra no basta, pues lo que Israel espera es la restauración del templo en una forma purificada. De este modo se aclaran aparentes contradicciones, como las que encontramos en el salmo 51 [50], donde por un lado vemos preciosamente desarrollada la nueva idea del culto: «los sacrificios no te satisfacen [...] el sacrificio agradable a Dios es un espíritu quebrantado»; y, sin embargo, por otro lado todo el conjunto finaliza con una visión de plenitud futura: «Entonces aceptarás los sacrificios rituales, ofrendas y holocaustos, sobre tu altar se inmolarán novillos» (v.18-21). La mística helenística del Logos, por el contrario, con toda su grandeza y hermosura, pierde la sustancialidad de lo corporal, es una pura esperanza de ascenso y de unión con el todo según el esquema gnóstico, del que hemos hablado antes. Le falta ciertamente algo. 40

La idea del sacrificio del Logos se realiza plenamente sólo en el *Logos incarnatus*, en la Palabra que se ha hecho carne y que arrastra «toda carne» a la glorificación de Dios. Ahora el Logos ya no es únicamente el «sentido» que está detrás y por encima de todas las cosas. Ahora ha entrado en la misma carne, se ha hecho corporal. Toma sobre sí nuestros sufrimientos y esperanzas, asume en sí la expectación de lo creado y eleva todo hacia Dios. Las dos líneas 86 que el salmo 50 no había podido llegar a reconciliar y que tienden ciertamente a converger en todo el Antiguo Testamento, pero sin llegar a unirse, se encuentran ahora verdaderamente. Ahora la «palabra» no es mera representación de otra realidad, de una sustancia corporal; ahora, en la entrega de sí mismo que hace Cristo en la cruz, se une a toda la realidad de la vida y el sufrimiento del hombre. Ya no es culto de sustitución, pues la representación vicaria de Cristo nos asume y nos introduce en la semejanza con Dios, en ese llegar a ser amor en que consiste la única adoración verdadera. De este modo la Eucaristía, partiendo de la cruz y la resurrección de Jesús, es la confluencia de todas las líneas de la Antigua Alianza, incluso de toda la historia de las religiones; es el verdadero culto siempre esperado y sin embargo siempre más allá de nuestra capacidad, la adoración «en espíritu y verdad».

El velo rasgado del templo es el velo rasgado entre el rostro de Dios y este mundo; en el corazón traspasado del Crucificado queda abierto el corazón mismo de Dios; en él vemos quién es y cómo es Dios. El cielo ya no está cerrado, pues Dios ha salido de su ocultamiento. Por eso san Juan resume el significado de la cruz y, a la vez, la esencia del nuevo culto divino, en la misteriosa

profecía del profeta Zacarías (12,10): «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37). Volveremos sobre estas palabras, que reaparecen con un nuevo significado en Ap 1,7. Entretanto podemos intentar resumir algunas conclusiones que se ponen de manifiesto en lo visto hasta ahora.

41 1. El culto cristiano, mejor aún, la liturgia de la fe cristiana, no se puede interpretar sin más como una forma cristianizada de la liturgia sinagoga, aunque en su configuración concreta le deba mucho. La sinagoga estaba siempre subordinada al templo y así permaneció también tras la destrucción del templo. 87 La liturgia de la palabra, que se lleva a cabo en ella con maravillosa profundidad, se comprende a sí misma como algo incompleto. En esto se diferencia de la liturgia de la palabra del Islam, que, unida a la peregrinación y al ayuno, conforma la totalidad del culto divino exigido por el Corán. La liturgia sinagoga es, al contrario, un culto en el tiempo en el que no existe el templo, y en espera de que sea restaurado.

El culto cristiano, en cambio, considera la destrucción del templo de Jerusalén como definitiva y teológicamente necesaria. En su lugar ha aparecido el templo universal de Cristo resucitado, cuyos brazos abiertos en la cruz están extendidos hacia el mundo, para introducir a todos en el abrazo del amor eterno. Ya hay un nuevo templo y también un nuevo y definitivo sacrificio: la humanidad de Cristo que se ha abierto en la cruz y en la resurrección; la oración del hombre Jesús está ahora fundida con el diálogo intratrinitario del amor eterno. En esta oración introduce Cristo a los hombres a través de la Eucaristía, que de este modo es la puerta siempre abierta de la adoración y el sacrificio verdadero, el sacrificio de la nueva alianza, el «culto divino adecuado al Logos».

42 En las discusiones teológicas de la Edad Moderna ha resultado funesta esa concepción del culto de la nueva alianza en clave puramente sinagoga, en estricta contraposición con el templo, que era considerado como la expresión de la Ley y, por tanto, como una fase totalmente superada de «religión». De este modo, el sacerdocio y el sacrificio dejaban de ser comprensibles; dejaba también de ser clara esa forma de «cumplimiento» que abarca la historia precristiana de la salvación, así como la unidad interna de los Testamentos. Una mirada más profunda debe reconocer que no sólo la sinagoga, sino también 43 el templo forman parte de la liturgia cristiana.

88 2. Esto significa que la universalidad pertenece también al culto cristiano. Es el culto del cielo abierto. No es nunca únicamente un acontecimiento de una comunidad que se encuentra en un lugar concreto. Celebrar la Eucaristía significa más bien entrar en una glorificación de Dios que implica la apertura del cielo y de la tierra y que se ha inaugurado con la cruz y la resurrección. La liturgia cristiana no es nunca un acto de un grupo determinado, de un círculo determinado o incluso de una iglesia local determinada. El camino de la humanidad al encuentro del único Cristo se encuentra con el ca-

mino de Cristo al encuentro de los hombres. Él quiere reunir a la humanidad y realizar así la única Iglesia, la asamblea divina de todos los hombres. La dimensión horizontal y la vertical, la unicidad de Dios y la unidad de la humanidad, la comunión de todos los adoradores en espíritu y en verdad, son realidades que van siempre de la mano.

3. A partir de aquí hay que considerar el concepto paulino de la «logike latreia», del culto divino adecuado al Logos, como la fórmula más apropiada para expresar la forma esencial de la liturgia cristiana. En este concepto confluyen tanto el movimiento espiritual del Antiguo Testamento como los procesos de purificación interior de la historia de las religiones, tanto la búsqueda humana como la respuesta divina. El Logos de la creación, el Logos en el hombre y el verdadero Logos eterno encarnado —el Hijo— se encuentran. Todas las demás determinaciones de su figura se quedan cortas. Si, por ejemplo, se describe la Eucaristía, partiendo del aspecto litúrgico, como «asamblea», o, partiendo de su acto fundacional dentro de la última Pascua de Jesús, como «banquete», sólo se captan elementos parciales, pero se malinterpreta el contexto histórico y teológico global. La palabra «Eucaristía», sin embargo, por remitir a la adoración, es decir, a esa forma universal de adoración que se realiza en la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesús, puede servir bien como fórmula breve para expresar la idea de la *logike latreia* y sirve, por ello, como una designación adecuada de la liturgia cristiana. 89

4. Finalmente todas estas conclusiones descubren una dimensión esencial de la liturgia cristiana sobre la que debemos reflexionar más en concreto 43 en el capítulo siguiente: la liturgia cristiana es, como hemos visto, la liturgia de la promesa cumplida, del movimiento de búsqueda de la historia de las religiones que ha llegado a la meta, pero sigue siendo liturgia de la esperanza. Lleva también en sí misma todavía la señal de la provisionalidad. El nuevo templo, no edificado por manos de hombre, ya está aquí, pero, al mismo tiempo, está aún en construcción. El gran gesto del abrazo, que parte del Crucificado, no ha llegado aún a la meta, sino que acaba de comenzar. La liturgia cristiana es liturgia en camino, liturgia de la peregrinación hacia la transformación del mundo, que se realizará cuando «Dios sea todo en todos».

1. Cuestiones previas acerca de la relación de la liturgia con el espacio y el tiempo

¿Pueden existir todavía, en el universo de la fe cristiana, espacios y tiempos particularmente sagrados? El culto cristiano es la liturgia cósmica, que abarca el cielo y la tierra. La carta a los Hebreos señala que Cristo padeció «fuera de las murallas» y añade la siguiente exhortación: «¡Salgamos pues en su busca, fuera del campamento, cargados con su oprobio!» (13,12). ¿No se ha convertido ya entonces todo el mundo en su santuario? ¿No se realiza la santificación precisamente en el día a día vivido con rectitud? ¿No consiste acaso nuestro culto divino en vivir la vida diaria en el amor para hacernos así semejantes a Dios, es decir, en acercarnos al verdadero sacrificio? ¿Puede haber otra sacralidad diferente a la del seguimiento de Cristo en la paciencia serena de la vida cotidiana? ¿Existe otro tiempo sagrado diferente al tiempo del amor al prójimo vivido cuando y como lo exijan los designios de nuestra vida?

Quien se hace estas preguntas aborda una dimensión decisiva del concepto cristiano de culto y adoración. Pero olvida, al mismo tiempo, algo esencial sobre la limitación permanente de la existencia humana en este mundo, olvida el «todavía no», que pertenece a la existencia cristiana, y da por hecho que ya han llegado el cielo nuevo y la tierra nueva. La venida de Cristo y el crecimiento de la Iglesia en todos los pueblos, el paso del sacrificio en el templo a la adoración universal «en espíritu y verdad», son importantes etapas iniciales, constituyen el paso hacia el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. Pero es evidente que la esperanza aún no ha llegado a realizarse por completo. Todavía no ha aparecido la nueva Jerusalén, que ya no necesita templo porque Dios, soberano del universo, y el mismo Cordero son su templo; no vemos todavía la ciudad iluminada con nueva claridad no ya por el sol y la luna, sino por la misma gloria de Dios y por su lámpara, el Cordero (Ap 21,22s). Por eso los Padres han descrito los estadios del cumplimiento no mediante la simple contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, sino en tres pasos: sombra - imagen - realidad. Con la Iglesia del Nuevo Testamento se ha sustituido la sombra por la imagen: «La noche está avanzada, el día está cerca» (Rom 13,12). Pero aún es sólo, como dice Gregorio Magno, el tiempo de la aurora, en el que se mezclan las tinieblas y la luz; está

levantándose el sol, pero aún no ha salido del todo. De este modo, el tiempo del Nuevo Testamento es un peculiar «entretanto», mezcla de un «ya» y un «todavía no», en el que las condiciones empíricas aún están vigentes y, sin embargo, ya están desbordadas y deben ser desbordadas siempre de nuevo, hasta alcanzar lo definitivo que ya ha comenzado en Cristo.

Desde esta comprensión del Nuevo Testamento como un tiempo intermedio, como imagen entre sombra y realidad, resulta la forma específica de la teología litúrgica. Nos resultará más clara si tenemos presentes los tres niveles que son esenciales para la constitución del culto cristiano. Hay un nivel intermedio, el propiamente litúrgico, que nos es conocido a todos; se manifiesta en las palabras y acciones de Jesús en la Última Cena. Éstas constituyen el núcleo de la celebración litúrgica cristiana, cuya estructura deriva, por lo demás, de una síntesis entre el culto de la sinagoga y el del templo. Lo que antes era la acción sacrificial del templo, es ahora la plegaria eucarística, como entrada en la acción eucarística de Cristo, y la distribución de los dones transformados. Pero este nivel propiamente litúrgico no se explica desde sí mismo; sólo tiene sentido porque está referido a un acontecimiento real y a una realidad que está, en su esencia, presente. De lo contrario sería como una moneda falsa, sin valor, sin contenido real.

El Señor sólo pudo decir que su cuerpo era «entregado», porque lo *entregó* de hecho; sólo pudo ofrecer su sangre en el nuevo cáliz como derramada por muchos, porque la *derramó* verdaderamente. En fin, este cuerpo no es el cadáver definitivamente muerto de un difunto, y esta sangre no es una sustancia vital que ahora carece de vida. Se trata más bien de una entrega que se convierte en don porque el cuerpo, entregado por amor, y la sangre, derramada por amor, entran mediante la resurrección en la eternidad del amor que es más fuerte que la muerte. Sin la cruz y la resurrección el culto cristiano es vano, y una teología de la liturgia que dejara al margen esta relación, hablaría realmente sólo de un juego vacío.

Si consideramos este fundamento de realidad sobre el que se apoya la liturgia cristiana, hay aún otro aspecto importante que resaltar. La crucifixión de Cristo, la muerte en cruz y, de un modo algo distinto, la resurrección del sepulcro, que otorga incorruptibilidad a lo corruptible, son acontecimientos históricos irrepetibles, que, en cuanto tales, pertenecen al pasado. Para ellos vale en sentido estricto el «semel» (*ephapax*), el «una vez», que la carta a los Hebreos destaca de forma tan insistente frente a la multitud de los sacrificios de la antigua alianza, que se repetían. Pero si fueran tan sólo hechos del pasado, como el resto de datos que aprendemos en los libros de historia, no sería entonces posible una contemporaneidad con ellos. Serían a fin de cuentas inalcanzables para nosotros. Ocurre, sin embargo, que al acto exterior de la crucifixión corresponde un acto interior de entrega (el cuerpo es «entregado por vosotros»): Nadie me quita la vida, yo mismo la entrego,

dice el Señor en el evangelio según san Juan (10,18). Este acto de entrega no es en modo alguno un acontecimiento puramente espiritual. Es un acto espiritual que asume en sí lo corporal, que abarca al hombre completo; es también, en definitiva, un acto del Hijo: la voluntad humana obediente de Jesús se ha introducido en el Sí permanente del Hijo al Padre, según la preciosa fórmula de Máximo el Confesor. Así, este «dar», en la forma pasiva del ser crucificado, encamina la pasión de la existencia humana a la acción del amor, y abarca todas las dimensiones de la realidad: cuerpo, alma, espíritu, logos. Igual que el dolor corporal se encamina hacia el pathos del espíritu y se convierte en el Sí de la obediencia, así el tiempo se encamina hacia aquello que va más allá del tiempo. El verdadero acto interior, que no existiría sin el exterior, supera el tiempo, pero, puesto que proviene del tiempo, dicho tiempo puede ser continuamente recuperado en él. Por ello es posible la contemporaneidad. A esto se refiere Bernardo de Claraval cuando dice que el verdadero «semel» (una vez) lleva en sí el «semper» (siempre): en lo que sucede una vez se realiza lo permanente.

En la Biblia, la Carta a los Hebreos acentúa muy fuertemente la expresión «una vez», pero quien la lea con atención descubrirá que su verdadero punto de vista se expresa con exactitud en la relación formulada por Bernardo. El *ephapax* (una vez) está unido al *aionios* (perpetuo). El «hoy» abarca todo el tiempo de la Iglesia. Y porque esto es así, en la liturgia cristiana no se parte sólo de lo pasado, sino que se da una contemporaneidad con aquello que fundamenta la propia liturgia. Éste es el núcleo auténtico y la verdadera grandeza de la celebración eucarística, que siempre es más que un banquete, es un ser arrastrado hacia la contemporaneidad con el misterio de la Pascua de Cristo, es decir, con el misterio de ese paso que va de la tienda transitoria a la presencia de Dios.

Volvamos a nuestro punto de partida. Hemos dicho que existe el nivel del acontecimiento fundante y, en segundo lugar, el de la actualización litúrgica, es decir, el nivel propiamente litúrgico. He intentado mostrar que ambos niveles están siempre entrelazados. Si el pasado y el presente se entrecruzan de este modo, si lo esencial del pasado no es quedar en el pasado, sino convertirse en una fuerza que va más allá de los sucesivos presentes, entonces esto significa que el futuro está también presente en el acontecimiento fundante y que éste, por tanto, tendrá que ser denominado, de acuerdo con su naturaleza, anticipación de lo venidero.

Pero no debemos precipitarnos en este punto. El pensamiento del eschaton, del Cristo que ha de venir de nuevo, se impone enseguida, y con razón. Pero hay que considerar otra dimensión: esta liturgia es, como hemos visto, no sustitución, sino representación. Lo que quiere expresarse con esta distinción resulta aquí patente. No se trata de sacrificar animales, es decir, «algo» que en definitiva queda fuera de mí. Esta liturgia se basa en la pasión sufrida por

un hombre que con su Yo llega a penetrar incluso en el misterio del Dios vivo, es decir, un hombre que es el «Hijo». Por tanto no puede ser una mera *actio liturgica*. Su origen lleva en sí su futuro, también en el sentido de que la representación incluye en sí a los representados, no queda como algo exterior, sino que los conforma.

La contemporaneidad con la Pascua de Cristo, que se da en la liturgia de la Iglesia es también, a fin de cuentas, una realidad antropológica. La celebración no es sólo rito, no es sólo «juego» litúrgico, sino que pretende ser *logike latreia*, transformación de mi existencia en Logos, contemporaneidad interior entre mi persona y la entrega de Cristo. Para que se consume la contemporaneidad y se produzca la semejanza con Dios, su entrega quiere ser la mía. Por ello en la antigua Iglesia el martirio era considerado como una verdadera celebración de la Eucaristía: realización exterior de la contemporaneidad con Cristo, del ser uno con él. La liturgia remite realmente a la vida cotidiana, a mí en mi existencia personal. Está orientada, como dice de nuevo san Pablo en el texto mencionado, a que «nuestros cuerpos» (es decir, nuestra existencia corporal terrena) se conviertan en «sacrificio vivo», unidos al «sacrificio» de Cristo (Rom 12,1). Sólo así se explica esa urgencia, tan característica de la liturgia cristiana, con que pedimos a Dios que acepte nuestro sacrificio.

Todo esto podría ser interpretado, por una teología que no contemple las relaciones consideradas hasta aquí, como una contradicción o un retroceso hacia lo precristiano, ya que el sacrificio de Cristo fue aceptado hace ya tiempo. Sí, es cierto, pero en su carácter de representación no está acabado. El *semel* (una vez) quiere alcanzar su *semper* (siempre). Este sacrificio estará completo sólo cuando el mundo sea el espacio del amor, tal y como lo contempla san Agustín en su «ciudad de Dios». Entonces se dará (ya nos referimos antes a ello) el culto perfecto, la culminación del acontecimiento del Gólgota. Por eso, cuando pedimos que se haga aceptable nuestra súplica, pedimos que la representación se haga realidad y nos envuelva. Por ello nos unimos en las oraciones del Canon Romano a los grandes oferentes de la historia antigua: Abel, Melquisedec, Abrahán. Todos ellos se encaminaban hacia Cristo, que había de venir, eran anticipaciones de Cristo o, como decían los Padres, «typoi» de Cristo. También los que le precedieron pudieron introducirse en esa contemporaneidad con él que imploramos para nosotros.

Podría asaltarnos la tentación de afirmar que esta tercera dimensión de la liturgia, es decir, el hecho de estar en tensión entre la cruz de Cristo y nuestra participación viva en aquel que nos ha representado y quiere ser «uno» con nosotros (Gál 3,18.28), expresa su exigencia moral. Y, sin duda, en el culto cristiano está incluida una exigencia moral, pero se trata aquí de algo que va mucho más allá de un simple moralismo. El Señor nos ha precedido, ha llevado a cabo todo lo que nos correspondía hacer, ha abierto el camino que nosotros no podíamos abrir porque nuestra fuerza no era suficiente para cons-

truir el puente hacia Dios. Él mismo se ha hecho puente. Y ahora se trata de que nos dejemos asumir en ese «ser para», que nos dejemos abrazar por sus brazos abiertos que nos elevan. Él, el Santo, nos santifica con una santidad que no habríamos podido jamás darnos a nosotros mismos. Somos introducidos en ese gran proceso histórico por el que el mundo se dirige hacia la promesa del «Dios todo en todos». En este sentido, lo que en principio parece la dimensión moral de la liturgia, es, a la vez, su dinámica escatológica; es la «plenitud» de Cristo, de la que hablan las cartas de la cautividad de san Pablo, que se hace realidad y, de este modo, hace que se consume el acontecimiento de la Pascua a lo largo de la historia, el «hoy» de Cristo que perdura hasta el fin (Heb 4,7s).

Si retomamos ahora las reflexiones ofrecidas hasta el momento en este capítulo, apreciaremos que en dos momentos, en contextos distintos, hemos encontrado un esquema en tres pasos. La liturgia, como hemos visto, se caracteriza por la misma tensión interior de la Pascua histórica de Jesús (cruz y resurrección), que es el fundamento último de su realidad. En esta singularidad ha adquirido forma algo permanentemente válido (primer paso), que entra en nuestro presente mediante la acción litúrgica (segundo paso), y desde ahí quiere abarcar la vida de los que celebran y finalmente la realidad histórica en su conjunto (tercer paso). Lo que sucede inmediatamente —la liturgia— sólo tiene sentido y es significativo para nuestra vida porque lleva en sí las otras dos dimensiones; pasado, presente y futuro se entrecruzan, de este modo, y tocan la eternidad. Hemos visto anteriormente que en la historia de la salvación había también tres pasos: la historia avanza —según la fórmula de los Padres de la Iglesia— desde la sombra, por la imagen hacia la realidad. Y vimos también que nuestro tiempo —el tiempo de la Iglesia— se encuentra en esa etapa intermedia del movimiento histórico. Ya se ha rasgado el velo del templo y se ha abierto el cielo gracias a la unión del hombre Jesús con el Dios vivo y, en él, la unión de todo ser humano con este Dios. Pero esta nueva apertura se nos transmite por ahora a través de los signos de la salvación. Necesitamos la mediación y aún no vemos al Señor «tal cual es». Si ahora dejamos que ambos esquemas tripartitos —el histórico y el litúrgico— se iluminen mutuamente, descubrimos enseguida que la liturgia es la expresión exacta de esta misma situación histórica, es decir, que es expresión del «entretanto» del tiempo de las imágenes en que nos encontramos. La teología de la liturgia es, de un modo especial, «teología simbólica», teología de los símbolos que nos unen con Aquél que está a la vez presente y escondido.

De todo esto resulta en definitiva una respuesta a la pregunta de la que hemos partido. Si el velo del templo ya se ha rasgado y el corazón de Dios está abierto para nosotros en el corazón atravesado del Crucificado, ¿necesitamos aún el espacio sagrado, el tiempo sagrado, los símbolos mediadores? Sí, los necesitamos, precisamente para aprender, a través de la «imagen», del signo, a

ver el cielo abierto; para ser capaces de reconocer el misterio de Dios en el corazón atravesado del Crucificado. La liturgia cristiana ya no es culto de sustitución, sino acercamiento del Representante a nosotros, es una participación en su representación que nos hace participar de la realidad misma. Participamos por tanto de la liturgia celeste, pero esta participación se nos transmite mediante los signos terrenos que el Redentor nos ha señalado como lugar de su realidad. En la celebración litúrgica se lleva a cabo la inversión del exitus en re-
 54 ditus, la salida se convierte en entrada, el descenso de Dios en ascenso nuestro. La liturgia introduce el tiempo terreno en el tiempo de Jesucristo y en su presente. Es el momento decisivo en el proceso de la redención: el pastor toma a la oveja perdida sobre sus hombros y la lleva de vuelta a casa.

55 2. Lugares sagrados. El significado del templo cristiano

102

Incluso los más decididos opositores de lo sacro, admiten, al referirse al lugar sagrado, que la comunidad cristiana necesita un lugar de reunión y, a partir de ahí, definen la función del edificio eclesial no en sentido sagrado, sino funcional, es decir, en cuanto posibilita la reunión litúrgica. Esta es indiscutiblemente una función clave del edificio eclesial cristiano, que lo diferencia además de la clásica estructura del templo en la mayoría de las demás religiones. En la Antigua Alianza, el rito expiatorio en el Sancta Sanctorum lo realizaba el sumo sacerdote solo, nadie más estaba autorizado a entrar allí; sólo él, una vez al año. Igualmente, los templos de todas las demás religiones no son espacios de reunión para los orantes, sino espacios de culto reservados a la divinidad. El hecho de que el edificio eclesial cristiano recibiese muy pronto el nombre de «domus ecclesiae» (casa de la «iglesia», asamblea del pueblo de Dios), y que la forma abreviada «ecclesia» (asamblea, iglesia) se empleara no sólo para referirse a la comunidad viva, sino también a la casa que la cobijaba, manifiesta una concepción distinta: Cristo mismo realiza el «culto» presentándose ante el Padre, él se convierte en culto para los suyos en cuanto éstos se reúnen con él y a su alrededor.

Esta diferencia esencial entre el lugar cristiano de culto divino y los «templos» no debe ser intensificada hasta una falsa contraposición, que fracturaría la continuidad interna de la historia religiosa de la humanidad. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento, tal continuidad, a pesar de todas las
 103 diferencias existentes, nunca ha sido eliminada. Cirilo de Jerusalén, en su catequesis 18 (23-25) observa con razón que la palabra «convocatio» (sinagoga-*ekklesia* = asamblea del pueblo de Dios convocado) está ordenada al culto ya desde su primera aparición en el Pentateuco, con motivo de la ordenación de Aarón. Señala que esto vale también para todos los demás pasajes de la *Torá* y que con el paso al Nuevo Testamento no se ha perdido esta vin-

culación. La convocación, la asamblea tiene una finalidad; esta finalidad es el culto, del que parte y al que se dirige la llamada. El culto une a los convocados y da a la reunión su dignidad y su significado, a saber, ser una sola cosa en esa «paz» que el mundo no puede dar. Esto es también evidente en la imagen primigenia de la *ekklesia* que nos transmiten el Antiguo y el Nuevo Testamento, es decir, en la comunidad al pie del Sinaí. Se reúne para escuchar la palabra de Dios y para sellarla mediante el sacrificio, de modo que nazca la «alianza» entre Dios y el hombre.

Pero, en lugar de proseguir con otras consideraciones generales, veamos con más detalle cómo se configura en concreto el espacio eclesial. Louis Bouyer —siguiendo sobre todo las investigaciones de Eliezer Lipa Sukenik— ha mostrado que la iglesia cristiana surge en total continuidad con la sinagoga, y que, sin rupturas dramáticas, recibe después su novedad específicamente cristiana a través de la comunión con Jesucristo, el crucificado y el resucitado. Esta estrecha conexión con la sinagoga, en cuanto a su forma arquitectónica y de culto, no contradice en absoluto lo que hemos dicho antes sobre el hecho de que la liturgia cristiana incluye también en sí el templo, y no está sólo en continuidad con la sinagoga. De hecho, la sinagoga misma se entendía como referida totalmente al templo. La sinagoga no era meramente un lugar de instrucción religiosa, una especie de aula de religión, según dice Bouyer, sino que estaba siempre orientada a la presencia de Dios. Pero esta presencia de Dios estaba (y está) para los judíos unida indisolublemente al templo. Así se explica que la sinagoga esté caracterizada por dos focos. Uno es la «cátedra de Moisés», de la que habla también el Señor en el Evangelio (Mt 23,2). El rabino no
 104 habla por sí mismo, tampoco es un profesor de academia, que analiza y reflexiona intelectualmente sobre la palabra de Dios; él hace presente esa palabra que Dios dirigió a Israel a través de Moisés y que le dirige hoy. Dios habla hoy a través de Moisés. La cátedra de Moisés existe para que el Sinaí no sea simplemente pasado, para que aquí no tenga lugar un discurso meramente humano sino que hable Dios.

Por ello la cátedra de Moisés no existe para sí ni en sí misma. Tampoco está orientada al pueblo, sino que el rabino mira —como cualquiera en la sinagoga— hacia el Arca de la alianza o, mejor dicho, hacia el arca de la *Torá*, que representa al Arca perdida de la alianza. El Arca fue hasta el exilio el único «objeto» que podía depositarse en el Sancta Sanctorum y que le daba su carácter especial. El Arca era entendida como ese trono vacío, sobre el cual se establecía la *Shekiná*, la nube de la presencia de Dios. Los querubines, que representan por así decir los elementos del mundo, figuran como «asistentes del trono»; ya no son divinidades con poder propio, sino expresión de las
 105 fuerzas de la creación que adoran al único Dios. «Tú que te sientas sobre querubines» es la aclamación al Dios que no abarcan los cielos, pero que ha elegido el Arca como «escabel de sus pies». En este sentido, el Arca representa

algo así como la presencia real de Dios entre los suyos; es al mismo tiempo una figura impresionante de la ausencia de imágenes en el culto veterotestamentario, que deja a Dios en su soberanía y le ofrece sólo el escabel de su trono. El Arca de la alianza se había perdido en el exilio, el Sancta Sanctorum estaba desde entonces vacío: así lo encontró Pompeyo cuando, tras atravesar el templo, rasgó la cortina con curiosidad y entró en el *Sancta Sanctorum* descubriendo allí, en ese espacio vacío, lo más característico de la religión bíblica. El *Sancta Sanctorum* vacío se había convertido también entonces en un acto de espera, de esperanza en que Dios mismo restauraría su trono.

Si la sinagoga alberga en el arca de la *Torá* una especie de Arca de la alianza, se 58 convierte, precisamente por eso, en el espacio de una especie de «presencia real», puesto que en ella se guardan los rollos de la *Torá*, la palabra viva de Dios, a través de la cual él reina en Israel, entre los suyos. Por eso, el arca de la *Torá*, estaba rodeada por los signos de veneración que corresponden a la presencia misteriosa de Dios: la protección de un velo delante del cual ardían las siete luces de la *Menorá*, el candelabro de siete brazos. Pero el hecho de haber dotado a la sinagoga con un «Arca de la alianza» no supone en ningún caso que la comunidad local se convierta ahora en autárquica, en autosuficiente, sino que la sinagoga es precisamente el lugar de la autotranscendencia de la comunidad hacia el templo, hacia 106 la comunión del único pueblo de Dios basada en el único Dios: la *Torá* es, en todo lugar, una y la misma. Así, el Arca apunta, más allá de sí misma, hacia el único lugar que Dios ha elegido para su presencia, hacia el *Sancta Sanctorum* en el templo de Jerusalén. Este *Sancta Sanctorum* del templo continuó siendo, como dice Bouyer, «el foco último del culto sinagoga» (34). «De este modo todas las sinagogas, en tiempos de nuestro Señor y a partir de entonces, están orientadas hacia él». El rabino y el pueblo miran hacia el «Arca de la Alianza, y de este modo se orientan hacia Jerusalén, hacia el Santo de los Santos del templo como lugar de la presencia de Dios para su pueblo. Así seguirá ocurriendo también después de la destrucción del templo. Si el Santo de los Santos vacío era ya expresión de una esperanza, ahora lo es el templo destruido, que espera el retorno de la *Shekiná*, su restauración por obra del Mesías que ha de venir.

Esta orientación hacia el templo y, con ella, la vinculación de la liturgia de la palabra de la sinagoga con la liturgia sacrificial del templo, se manifiesta en la forma de la oración. Las oraciones recitadas al desenrollar y preparar para su lectura los rollos de la Escritura evolucionaron a partir de oraciones rituales que, originariamente, estaban relacionadas con la presentación de sacrificios en el templo y que, ahora —de acuerdo con la tradición que surge cuando no hay templo—, podían ser consideradas ellas mismas como equivalentes al sacrificio. La primera de las dos grandes oraciones rituales de la sinagoga culmina con la recitación conjunta del *Quiddush*, al que pertenecen el himno de 59 los serafines de Is 6 y el himno de los querubines de Ez 3. Bouyer observa al respecto: «probablemente la asociación de los hombres a estos cánticos cele-

107
stiales en el culto del templo había sido un aspecto central de la ofrenda matutina y vespertina del sacrificio del incienso» (38). ¿Quién no recuerda a este propósito el *Trisagio* de la liturgia cristiana, el «tres veces santo» al comienzo del canon, en el que la comunidad no presenta sus pensamientos o sus composiciones poéticas propias, sino que es arrebatada por encima de sí misma y es autorizada a unirse a la alabanza cósmica de los querubines y serafines? La otra gran oración de la sinagoga culmina «en la recitación de la *Abodah* que, según los rabinos, en otro tiempo fue la oración de consagración del holocausto cotidiano en el templo» (38). La petición añadida de la llegada del Mesías y de la restauración definitiva de Israel podría, según Bouyer, interpretarse «como expresión de la esencia del culto sacrificial» (38). Recordemos en este punto el paso de los sacrificios de animales a la «adoración según el logos», que marca el camino del Antiguo al Nuevo Testamento. Finalmente, queda por mencionar que la sinagoga no creó ningún modelo arquitectónico propio; se servían de «un edificio típicamente griego reservado para las reuniones públicas: la basílica» (35), cuyas naves laterales, separadas por series de columnas, permitían la circulación de los que entraban.

Me he entretenido tanto tiempo describiendo la sinagoga porque las constantes esenciales del espacio de culto cristiano son ya perceptibles aquí y, de este modo, resulta de nuevo clara la unidad esencial de los Testamentos. No es de extrañar que la vinculación interna entre la sinagoga y el templo cristiano, como continuidad y a la vez innovación en lo espiritual, se conservara, según su forma originaria, en los edificios de la cristiandad semita, no griega, es decir, en el ámbito de las iglesias monofisitas y nestorianas del Oriente Próximo, que se separaron de la iglesia imperial bizantina a lo largo de las disputas cristológicas del siglo V. 108

Frente a la forma aquí esquematizada de la sinagoga, hay tres innovaciones 60 que caracterizan el perfil nuevo y específico de la liturgia cristiana, y que nacen de la propia esencia de la fe cristiana. La primera es que ya no se mira hacia Jerusalén; el templo destruido no se considera ya el lugar de la presencia terrena de Dios. El templo de piedra ya no expresa la esperanza de los cristianos; su velo se ha rasgado para siempre. Ahora se mira al este, hacia el sol naciente. No se trata de un culto al sol, sino de que el cosmos habla de Cristo. A él se aplica ahora el canto al sol del salmo 19 [18], donde se dice: «él (el sol) sale como el esposo de su alcoba [...]. Asoma por un extremo del cielo y su órbita llega al otro extremo [...]» (v.6s). Este salmo pasa sin solución de continuidad desde una alabanza de la creación a un encomio a la Ley. Este paso se entiende ahora desde Cristo, que es la palabra viva, el Logos eterno y, por ello, la verdadera luz de la historia, que ha amanecido en Belén, de la alcoba nupcial de la madre virgen, y ahora ilumina el mundo entero.

El oriente sustituye, como símbolo, al templo de Jerusalén; Cristo —representado por el sol— es ahora el lugar de la *Shekiná*, el verdadero trono del

Dios vivo. Con la encarnación, la naturaleza humana se ha convertido verdaderamente en el trono de Dios que, de este modo, permanece siempre unido a la tierra y accesible a nuestra oración.

La oración dirigida al oriente se consideró en la Iglesia antigua como una tradición apostólica. Aunque no podamos datar con precisión cuando comenzó este cambio de orientación, que consiste en dejar de mirar al templo y volverse hacia el oriente, es seguro, sin embargo, que se remonta a un tiempo muy antiguo y que siempre se ha considerado un rasgo esencial de la liturgia cristiana (como también el de la oración privada).

109 En esta «orientación» (*oriens* = este; orientación significa, por tanto, mirar hacia el oriente, mirar hacia el este) de la oración cristiana se unen distintos significados. La orientación expresa, en primer lugar, la mirada fija en
63 Cristo, como lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Expresa la forma fundamental de nuestra oración, que es cristológica. Pero el hecho de encontrar simbolizado a Cristo en el sol naciente remite también a una cristología que se define escatológicamente. El sol simboliza al Señor que volverá, en el amanecer definitivo de la historia. Orar hacia el oriente significa salir al encuentro de Cristo que viene. La liturgia orientada hacia el este lleva a cabo, por así decir, nuestra introducción en el curso de una historia que avanza hacia su futuro, hacia el cielo nuevo y la tierra nueva, que nos salen al encuentro en Cristo. Es oración de esperanza, orar caminando en la dirección que nos indica la vida de Cristo, su Pasión y su resurrección. Este hecho hizo que, en algunos sectores de la cristiandad, el oriente se marcara, ya desde muy pronto, con el signo de la cruz. Este modo de proceder pudo derivarse de una lectura combinada de Ap 1,7 y Mt 24,30.

En el Apocalipsis de san Juan se dice: «Mirad: viene entre las nubes. Todo ojo lo verá, también los que lo traspasaron. Por él se lamentarán todos los pueblos de la tierra. Sí, amén». El escriba del Apocalipsis se apoya en Jn 19,37, donde, en la escena de la crucifixión, se cita el misterioso texto profético de Zac 12,10, que adquiere ahora, de improviso, un sentido muy concreto: «Mirarán al que traspasaron». Por último en Mt 24,30 se transmite la siguiente sentencia del Señor: «Entonces [al final de los tiempos] aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre. Todas las razas del mundo harán duelo [Zac 12,10] y verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes del cielo [Dan 7,13] con gran
110 poder y gloria». El signo del Hijo del hombre, de «el que traspasaron», es la cruz, que se ha convertido en el signo de victoria del resucitado. De este modo el simbolismo de la cruz y el del oriente se sobreponen; ambos son expresión de la misma y única fe, en la que el recuerdo de la Pascua de Jesús se transforma en una presencia que introduce ese recuerdo en una dinámica de esperanza, para salir al encuentro del que viene. Pero esta orientación al este
62 significa, a fin de cuentas, que el cosmos y la historia de la salvación van unidos. El cosmos se une a la oración, también él espera la redención. Precisamente

esta dimensión cósmica es esencial en la liturgia cristiana, que no se realiza sólo en el mundo elaborado por el propio hombre, sino que es siempre liturgia cósmica. El tema de la creación es parte integrante de la oración cristiana, que pierde su grandeza cuando olvida esta relación. Por eso habría que retomar necesariamente de nuevo la tradición apostólica de orientar las iglesias y la misma celebración litúrgica hacia el este (allí donde sea posible). Volveremos sobre este tema cuando hablemos del ordenamiento de la oración litúrgica.

La segunda innovación respecto a la sinagoga consiste en que aparece un elemento totalmente nuevo, que no podía existir en la sinagoga. En el muro oriental, es decir, en el ábside, aparece ahora el altar, sobre el que se celebra el sacrificio eucarístico. La Eucaristía es —lo hemos visto— la entrada en la liturgia celestial, hacerse contemporáneo con ese acto de adoración de Jesucristo, en el que, mediante su cuerpo, él mismo asume el tiempo del mundo y lo lleva continuamente más allá de sí mismo, arrebatándolo fuera de sí mismo hacia la comunión del amor eterno. Por eso el altar significa que el oriente entra en la comunidad reunida y la comunidad sale de la cárcel de este mundo a través del velo, ahora ya abierto; significa la participación en la Pascua, en el «paso» del mundo a Dios que Cristo ha inaugurado. Está claro que el altar en el ábside mira al «Oriente» y al mismo tiempo es parte de él. Si en la sinagoga se miraba hacia Jerusalén, más allá de esa arca de la Palabra que era como el «Arca de la alianza», con el altar cristiano ha aparecido un nuevo centro de gravedad. En él está ahora nuevamente presente —repítámoslo— lo que antes significaba el templo. El altar nos ofrece así una contemporaneidad con el sacrificio del Logos. Introduce, de este modo, el cielo en la comunidad reunida, o, más bien, la conduce más allá de sí misma, hacia la comunión de los santos, de todo tiempo y lugar. También podríamos decir que el altar es en cierto modo el lugar del cielo abierto; no cierra el espacio eclesial, sino que lo abre hacia la liturgia eterna. Tendremos que hablar de las
6 consecuencias prácticas que se siguen del significado del altar cristiano, porque la cuestión sobre la correcta colocación del altar está en el centro de las discusiones postconciliares.

Pero antes de proseguir, debemos completar la serie de modificaciones de la sinagoga que proceden de la esencia de la fe cristiana. Observamos así, en tercer lugar, que el arca de la Palabra se mantiene también, incluso en lo que se refiere a su colocación, dentro del templo cristiano, pero necesariamente también hay aquí una innovación esencial. Junto a la *Torá* se añaden los Evangelios, que revelan el sentido de la *Torá*: «Moisés escribió acerca de mí» dice Cristo (Jn 5,46). El arca de la Palabra, el «Arca de la alianza» se convierte ahora en el trono del Evangelio, que ciertamente no suprime las «Escrituras», no las deja a un lado, sino que las interpreta, de modo que ellas también constituyen siempre las «Escrituras» de los cristianos, sin las cuales el Evangelio no tendría fundamento. La costumbre sinagoga de tapar el arca de la *Torá* con un velo, se mantiene. Y
112

así, resulta perfectamente natural que el nuevo y segundo lugar santo, el altar, esté también rodeado por un velo, a partir del cual se desarrolló en la iglesia de oriente el iconostasio. La dualidad de lugares sagrados fue significativa en el desarrollo de la liturgia. Durante la liturgia de la palabra la comunidad estaba reunida alrededor del arca de los libros sagrados, o bien, alrededor de la cátedra agregada a él, que por sí misma, pasó de ser la cátedra de Moisés a ser la sede del obispo. Igual que el rabino no hablaba por su propia autoridad, así tampoco el obispo. El obispo habla en nombre y por encargo de Cristo e interpreta la Biblia para que ésta deje de ser una palabra escrita y circunscrita al pasado, y vuelva a ser lo que es de verdad: la Palabra que Dios nos dirige en el momento presente.

Acabada la liturgia de la palabra, durante la cual los creyentes han estado en pie, alrededor de la sede del obispo, todos juntos peregrinan con el obispo hacia el altar y en ese momento resuena la llamada: «Conversi ad Dominum», dirigíos al Señor, es decir: mirad junto con el obispo hacia el oriente, según el sentido que tienen esas palabras en la carta a los Hebreos: «Fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe, Jesús [...]» (12,2). La liturgia eucarística se realiza con la mirada puesta en Jesús, *consiste en* levantar la mirada a Jesús.

La liturgia tiene, por tanto, en el primitivo templo cristiano dos lugares. En primer lugar, el de la liturgia de la palabra, en el centro del espacio, donde los creyentes se agrupan alrededor de la «bema», es decir, del espacio elevado en el que se encuentran el trono del Evangelio, la sede del obispo y el ambón. La celebración eucarística en sentido estricto tiene lugar en el ábside, junto al altar, que los creyentes «rodean», orientados junto con el celebrante hacia el oriente, hacia el Señor que viene.

Por último hay que mencionar una última diferencia entre la sinagoga y las primeras edificaciones cristianas: en Israel sólo la presencia de los hombres era constitutiva para el culto divino. El sacerdocio común, descrito en Éx 19, se refería exclusivamente a ellos. Por eso las mujeres en las sinagogas sólo podían situarse en tribunas o palcos. En la Iglesia de Cristo, ya desde los apóstoles y desde Jesús, no existió esa diferencia. Incluso aunque no se confiara a las mujeres el servicio público de la palabra, estaban sin embargo, al igual que los hombres, implicadas en el conjunto del culto. Por ello ahora tenían su lugar —ciertamente, separadas de los hombres— en el mismo recinto sagrado, tanto alrededor de la *bema* como alrededor del altar.

3. El altar y la dirección de la oración en la liturgia

Nos hemos referido hasta ahora a una transformación de la sinagoga en el culto cristiano que permite percibir muy claramente —como hemos dicho—

la continuidad y la innovación entre Antiguo y Nuevo Testamento, también en el plano arquitectónico. Es así como se formó el espacio apto para expresar el culto propiamente cristiano, que consiste en la celebración de la Eucaristía acompañada por la liturgia de la palabra. Está claro que los desarrollos posteriores no sólo eran posibles, sino necesarios. El bautismo tenía que encontrar su espacio adecuado. El sacramento de la penitencia recorrió un largo camino de evolución, cuyo resultado final tenía que incorporarse a la forma del edificio eclesial. La religiosidad popular, en sus diferentes formas, dejó también necesariamente expresiones propias en el espacio del culto. Había que aclarar la cuestión de las imágenes e integrar la música sacra dentro de la estructura de este espacio. Pero ni tan siquiera el canon arquitectónico de la liturgia de la palabra y del sacramento, que conocemos, era inamovible; ciertamente, en todos los desarrollos e innovaciones hay que plantear siempre la siguiente pregunta: ¿qué corresponde con la esencia del culto divino y qué nos aleja de ella? A este respecto, la forma que asumió el espacio litúrgico en la cristiandad de lengua y pensamiento semita, que hemos considerado antes, estableció normas irrenunciables. Pero sobre todo, en medio de todas las variaciones, hubo una cuestión clara para toda la cristiandad hasta muy entrado el segundo milenio: la orientación de la oración hacia el oriente es una tradición originaria y una expresión fundamental de la síntesis cristiana de cosmos e historia, del arraigo en la unicidad de una historia de salvación y marcha al encuentro del Señor que viene. Se expresan en este gesto tanto la fidelidad a lo que se ha recibido, como la dinámica de algo por recorrer.

El hombre de hoy es poco sensible a este asunto de la «orientación». Mientras que para el islam y el judaísmo, hoy como ayer, es evidente que se reza orientándose hacia el lugar central de la revelación —hacia Dios que se nos ha mostrado, como y donde él se ha mostrado—, en el mundo occidental domina un pensamiento abstracto, que, hasta cierto punto, es incluso fruto del desarrollo cristiano. Dios es espiritual y Dios está en todas partes: ¿no quiere decir esto que la oración no está sometida ya a un lugar y a una orientación? Efectivamente, podemos orar en todas partes y Dios se hace accesible en cualquier parte. Esta universalidad del concepto de Dios es consecuencia de la universalidad cristiana, de la mirada cristiana al Dios que está sobre todos los dioses, que abarca el cosmos y es más interior a nosotros que nosotros mismos. Pero el conocimiento de esta universalidad es fruto de la revelación: Dios se nos ha manifestado. Sólo por esta razón lo conocemos, sólo por esta razón podemos dirigir en todo lugar nuestra oración hacia él llenos de confianza. Y precisamente por esto sigue siendo apropiado, también hoy, que en la oración cristiana se exprese la entrega al Dios que se nos ha revelado. Y dado que Dios ha asumido un cuerpo, y ha entrado en el espacio y el tiempo terrestre, es justo que en la oración —al menos en la liturgia comunitaria— nuestra conversación con Dios esté «encarnada», que sea cristológica, que a través de la me-

116 diación de quien se ha hecho hombre se dirija al Dios trinitario. El símbolo cósmico del sol naciente expresa, por un lado, esa universalidad que supera todo lugar, manteniendo, a la par, la concreción de la revelación divina. De este modo, nuestra oración se incorpora a la procesión de todos los pueblos hacia Dios.

67 Pero, ¿que sucede con el altar? ¿En qué dirección oramos en la liturgia eucarística? Mientras que en las construcciones bizantinas se mantuvo a grandes rasgos la estructura descrita anteriormente, en Roma se fue desarrollando una disposición algo diferente. La sede del obispo se trasladó al centro del ábside y el altar, por consiguiente, se desplazó hacia la nave de la Iglesia. Así parecen haber estado dispuestas la basílica de Letrán y la de Santa María la Mayor hasta el siglo IX. Por el contrario, en la basílica de San Pedro, en tiempos de Gregorio Magno (590-604), el altar se acercó más a la sede del obispo porque debía estar lo más encima posible de la tumba de san Pedro. De este modo se expresaba muy gráficamente el hecho de que el sacrificio del Señor se celebra en esa comunión de los santos que abarca todos los tiempos. La costumbre de erigir el altar sobre las tumbas de los mártires es probablemente muy antigua y responde al mismo motivo: los mártires continúan la entrega de Cristo a través de la historia. Ellos son, en cierto modo, el altar vivo de la Iglesia, que no está hecho de piedras, sino de hombres que se han convertido en miembros de Cristo y expresan con ello el nuevo culto; el sacrificio es la humanidad que con Cristo se convierte en amor. Parece que la disposición de la iglesia de San Pedro se imitó después en muchas iglesias romanas.

117 Pero la discusión más particular de este proceso no es aquí esencial para nosotros. Ha sido otra innovación la que ha desatado, más bien, la disputa actual. Partiendo de la situación topográfica de la basílica de San Pedro se ha deducido que miraba al oeste. Por lo tanto, si el sacerdote celebrante quería mirar al este —como lo exige la tradición orante cristiana—, se tenía que colocar detrás del pueblo y, en consecuencia, miraba hacia el pueblo. En todo caso, se puede observar que, bajo el influjo directo de San Pedro, esta disposición se impuso en toda una serie de Iglesias. La renovación litúrgica de nuestro siglo ha hecho suya esta disposición y, a partir de ella, ha desarrollado una nueva idea de la forma del culto: la eucaristía debe celebrarse *versus populum* (de cara al pueblo); el altar debe —como se puede ver en la configuración normativa de San Pedro— estar colocado de tal modo que el sacerdote y el pueblo se den la cara y formen conjuntamente el círculo de los celebrantes. Solo esta forma correspondería con el sentido de la liturgia cristiana y con el compromiso por una participación activa. Solo esta forma se ajustaría a la imagen originaria de la Última Cena. Estas conclusiones resultaron finalmente tan convincentes que después del Concilio (que no habla de una «orientación de cara al pueblo») fueron erigidos nuevos altares por todas partes. La orientación de la celebración *versus populum* parece ser hoy directamente el verda-

dero fruto de la renovación litúrgica del Vaticano II. De hecho es la consecuencia más visible de una reforma que no implica sólo una nueva distribución exterior de los espacios litúrgicos, sino que incluye también una nueva idea de la esencia de la liturgia como banquete comunitario.

Con ello se ha equivocado, ciertamente, el sentido de la basílica romana y 118 de la disposición de su altar. Y, en cuanto a la Última Cena de Jesús, se ha caído, cuando menos, en una imprecisión. Oigamos al respecto a Louis Bouyer: «La idea de que la celebración cara al pueblo haya podido ser una celebración primitiva, y en especial la de la Cena, no tiene otro fundamento que una concepción errónea de lo que era una comida en la antigüedad, ya fuera cristiana o no. El presidente de una asamblea de comensales no estaba nunca frente a los demás participantes en ninguna comida de principios de la era cristiana. Todos ellos estaban sentados o recostados sobre el lado convexo de una mesa en forma de sigma o de una mesa que tenía más o menos la forma de una herradura [...]. De modo que, en la antigüedad cristiana, no hubiera podido surgir de ninguna parte la idea de ponerse «cara al pueblo» para presidir una cena. El carácter comunitario de la cena se acentuaba más bien por la disposición contraria: por el hecho de que todos los participantes se encontraban en el mismo lado de la mesa» (60s).

A este análisis de la «forma del banquete» hemos de añadir también que el concepto de «banquete» no sirve para describir sin más el significado cabal de la eucaristía cristiana. Porque aunque el Señor instituyera la novedad del culto cristiano en el marco del banquete pascual judío, sólo encomendó que se repitiera lo nuevo, no el banquete como tal. Lo nuevo se desvinculó por 69 ello muy pronto del antiguo contexto y encontró una forma propia que le resultaba adecuada, la misma que estaba ya anticipada por el hecho de que la eucaristía remite a la cruz y, con ello, a la transformación del sacrificio del templo en el culto adecuado al Logos. Así, resultó ahora que la liturgia de la palabra de la sinagoga, renovada y profundizada desde el cristianismo, se fundió con la memoria de la Pasión y resurrección de Cristo y, precisamente así, la fidelidad al mandato «Haced esto» se llevó a cumplimiento. Esta nueva 119 forma en su conjunto no podría haberse derivado sin más, como tal, del banquete, sino de la relación entre templo y sinagoga, palabra y sacramento, dimensión cósmica e histórica. Esto es lo que expresa la forma que encontramos en la estructura litúrgica de las primeras iglesias de la cristiandad semita. Y, por supuesto, también continuó siendo fundamental en Roma. A este respecto, cito de nuevo a Bouyer: «Nunca y en ninguna parte tenemos antes de esta fecha (antes del siglo XVI) ninguna señal de que se le haya dado ninguna importancia ni se le haya prestado la menor atención al hecho de que el sacerdote celebre con el pueblo delante o detrás de él. Como ha demostrado recientemente el profesor Cyrille Vogel lo único en lo que se ha insistido de verdad o se ha mencionado es que el sacerdote debía recitar la oración eucarística

y todas las demás oraciones mirando hacia el Oriente [...]. Incluso cuando la orientación de la iglesia permitía que el celebrante rezara volviéndose hacia el pueblo cuando estaba en el altar, hay que recordar que en ese caso no era sólo el sacerdote quien se volvía hacia Oriente: la asamblea entera lo hacía al mismo tiempo que él» (61-62).

Con la llegada de la edad moderna, estas correlaciones se oscurecieron o incluso quedaron olvidadas, tanto a la hora de construir iglesias como en la celebración litúrgica. Sólo así se explica que ahora la celebración en la que sacerdote y pueblo se orientan juntamente hacia el este se denomine «celebrar de cara a la pared» o «dar la espalda al pueblo», y que, de este modo, resulte necesariamente absurda y totalmente inaceptable. Sólo así se explica que el banquete —pensado además de acuerdo con imágenes contemporáneas— se convirtiera en la idea normativa para la celebración litúrgica de los cristianos. En realidad se ha producido con ello una clericalización que nunca había existido antes. Ahora el sacerdote —el presidente, como se le llama ahora— se convierte en el verdadero punto de referencia del conjunto. Todo depende de él. Hay que mirarle a él, participar en su acción, responderle a él; su creatividad lo sostiene todo. Es comprensible que se haya intentado enseguida recortar el papel que se le había dado poco antes, repartiendo numerosas tareas y confiando la preparación «creativa» de la liturgia a grupos que quieren y deben «aportarse a sí mismos». Cada vez Dios está menos en el horizonte, cada vez se vuelve más importante lo que hacen los hombres que se reúnen ahí y que ni siquiera quieren someterse a «un esquema previo». El sacerdote vuelto de cara al pueblo confiere a la comunidad la forma de un círculo cerrado en sí mismo. Ya no está —en cuanto a la forma— abierta por delante ni por arriba, sino que se cierra en sí misma. La dirección común hacia oriente no era «celebración de cara a la pared», no significaba que el sacerdote «diera la espalda al pueblo», no se le daba tanta importancia al sacerdote. Igual que en la sinagoga todos miraban hacia Jerusalén, así aquí todos miran «hacia el Señor». Se trataba más bien —usando la expresión de uno de los padres de la Constitución sobre la liturgia del Vaticano II, Josef Andreas Jungmann— de una misma orientación del sacerdote y del pueblo, que sabían que estaban juntos en la procesión hacia el Señor. No se cerraban en círculo, no se miraban mutuamente, sino que estaban en marcha, como pueblo de Dios peregrino, hacia Cristo que viene y nos sale al encuentro.

Pero ¿no será todo esto demasiado romántico, simple nostalgia de lo pasado? ¿Nos puede decir todavía hoy algo esa forma primitiva de la oración cristiana? ¿No tendremos más bien que encontrar hoy nuestra forma, la forma para nuestro tiempo? Naturalmente no podemos pretender imitar, sin más, lo pasado. Cada tiempo debe encontrar de nuevo lo esencial y expresarlo. Se trata de descubrir eso que es esencial a través de sus manifestaciones cambiantes. Sería sin duda equivocado rechazar en bloque las nuevas configuraciones de

nuestro siglo. Era conveniente acercar de nuevo el altar hacia el pueblo pues a menudo estaba demasiado lejos de los fieles, aunque en la catedrales se podía recurrir de todos modos a la tradición de situar el altar en el crucero, que se encontraba entre el presbiterio y la nave. También era importante destacar de nuevo el lugar de la liturgia de la palabra frente a la liturgia eucarística propiamente dicha, porque en la primera se trata realmente de un anuncio y una respuesta, y por ello tiene sentido que los que lo proclaman estén frente a los oyentes, que asimilan lo que han escuchado en el salmo, lo interiorizan y lo transforman en oración, de modo que se convierta en respuesta. Por el contrario sigue siendo esencial la orientación de la asamblea hacia el este durante la plegaria eucarística. No se trata aquí de algo accesorio, sino de algo esencial. Lo importante no es mirar al sacerdote, sino mirar conjuntamente al Señor. No se trata ya de un diálogo, sino de la adoración común, de ponerse en camino hacia el que viene. El círculo cerrado no expresa adecuadamente la esencia de lo que sucede, sino ese ponerse juntos en camino que se expresa en la dirección común.

Angelus Häußling ha formulado algunas objeciones a la opinión que acabo de exponer. He aludido ya a la primera: estas ideas serían, para él, impresiones románticas de tiempos anteriores, nostalgia frustrada de tiempos pasados. Es significativo, sigue, que yo solo hable de la antigüedad cristiana y me salte todos los siglos posteriores. Se trata de una objeción más destacable por provenir de un experto en liturgia, pues precisamente veo que la problemática de gran parte de la ciencia litúrgica moderna consiste en que sólo quiere reconocer lo antiguo como conforme a los orígenes y, por ello, normativo; y considera como apostasía todo lo posterior, lo que se desarrolló en la Edad Media y a partir de Trento. De este modo se llega a reconstrucciones dudosas de lo más antiguo, a normas cambiantes y, con ello, a propuestas de configuración continuamente nuevas, que, en definitiva, descomponen esa liturgia que ha ido creciendo como realidad viva. Frente a esto es importante y necesario notar que lo antiguo no debe ser tenido en sí y por sí como lo normativo, y que lo que ha venido después no debe ser automáticamente rebajado a algo ajeno a los orígenes. Puede tratarse, ciertamente, de un desarrollo vivo, en el que madura la semilla del origen y da fruto. Volveremos enseguida sobre esta idea. Sin embargo, volviendo al caso que nos ocupa, aquí no se trata, como ya he mostrado, de una huida romántica a lo antiguo, sino del redescubrimiento de lo esencial, en lo que la liturgia cristiana expresa su dirección constante. Häußling opina desde luego que ya no se puede intentar introducir en la liturgia la orientación hacia el oriente, hacia el sol naciente. ¿De verdad que no? ¿Ya no nos incumbe el cosmos? ¿Estamos hoy realmente tan irremediabilmente encerrados en nuestro propio círculo? ¿No es importante, precisamente hoy, orar con toda la creación? ¿No es importante, precisamente hoy, abrir espacios a la dimensión del futuro, de la esperanza ante el Señor que ha de venir? ¿No

es importante reconocer de nuevo y vivir, como forma esencial de la liturgia, esa dinámica que se orienta hacia la nueva creación?

123 Otra objeción más es que no hace falta mirar a oriente ni a la cruz, sino que cuando el sacerdote y los fieles se miran mutuamente, ven en el hombre precisamente la imagen de Dios, y, por ello, la orientación correcta de la oración sería la mirada recíproca. Me resulta difícil creer que este famoso crítico haya formulado en serio esta objeción, pues no es tan fácil ver en el hombre la imagen de Dios. «La imagen de Dios» en el hombre no es lo que se puede fotografiar o lo que se puede ver con la mera visión fotográfica. Ciertamente se puede ver, pero sólo con la mirada nueva de la fe. Se puede ver como se puede ver en un hombre la bondad, la honradez, la verdad interior, la humildad, el amor, todo aquello que le hace semejante a Dios. Pero precisamente para eso hay que aprender a mirar de un modo nuevo y también para esto existe la eucaristía.

Es más importante una objeción práctica. ¿Deberíamos entonces volver a cambiarlo todo? No hay nada más dañino para la liturgia que revolverlo continuamente todo, incluso aunque parezca que se trata de verdaderas renovaciones. Veo una solución en la referencia que se anotaba antes como conclusión a las observaciones de Erik Petersen. La orientación hacia el este, como hemos oído, estaba en relación con «la señal del Hijo del hombre», con la cruz que anuncia el regreso del Señor. De este modo se vinculó pronto el oriente con el signo de la cruz. Allí donde no fuera posible la orientación de todos hacia el este, la cruz podría servir como oriente interior de la fe. Debería estar en el centro del altar y ser el punto de mira común para el sacerdote y para la comunidad orante. De este modo responderíamos a la antigua llamada a la oración, que estaba en el umbral de la eucaristía: «Conversí ad Dominum», dirigíos hacia el Señor. Así, miramos juntos a Aquel cuya muerte rasgó el velo del templo, a Aquel que intercede por nosotros ante el Padre y nos toma entre sus brazos, convirtiéndonos en templo vivo y nuevo. Considero uno de los más absurdos fenómenos de los últimos decenios el hecho de que se ponga la cruz a un lado, para dejar libre la visión del sacerdote. ¿Estorba la cruz en la eucaristía? ¿Es el sacerdote más importante que el Señor? Se debería corregir este error tan pronto como sea posible; y es posible sin nuevas reformas del edificio. El Señor es el punto de referencia. Es el sol naciente de la historia. Por ello se puede colocar tanto una cruz de Pasión, que haga presente al Cristo sufriente que por nosotros se dejó atravesar el costado del que brotan sangre y agua —eucaristía y bautismo—, como una cruz triunfante, que exprese la idea del regreso y oriente la mirada hacia él. Será siempre el único Señor: «Cristo ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8).

4. La reserva del Santísimo Sacramento

Las iglesias del primer milenio no tenían sagrario. En su lugar estaba, en un primer momento, el arca de la Palabra, después, sobre todo, el altar como tienda sagrada. Unos escalones conducían hasta el altar, y lo protegían un «ciborio» y un baldaquino de mármol, del que colgaban lámparas encendidas. Con ello se destacaba su carácter sagrado. Entre las columnas del ciborio se desplegaba un velo (Bouyer 56-57). El sagrario, como tienda sagrada, como lugar de la *Shekiná*, de la presencia del Dios vivo, no se desarrolló hasta el segundo milenio, como fruto de una serie de clarificaciones teológicas logradas con sufrimiento, en las que resaltaba con gran claridad la presencia permanente de Cristo en la hostia consagrada. En este punto nos encontramos con la teoría de la decadencia, con la canonización de los orígenes y con el romanticismo del primer milenio. La transubstanciación (transformación de la esencia del pan y el vino), la adoración del Señor en el Sacramento, el culto eucarístico con la custodia y las procesiones serían, se nos dice, errores medievales. Errores de los que habría que despedirse de una vez por todas. Los dones eucarísticos están para comerlos, no para contemplarlos. Estas y otras sentencias parecidas escuchamos. La ligereza con la que se hacen tales afirmaciones sólo puede asombrarnos, después de las densas discusiones, teológicas, ecuménicas y de historia del dogma que han ocupado a grandes teólogos en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Todo eso parece ahora olvidado.

El propósito de este pequeño libro no es entrar con detalle en estas cuestiones teológicas. Para san Pablo es ya evidente que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, que el mismo, el Resucitado, está ahí y se nos da para que le comamos. El énfasis con que Jn 6 resalta la presencia real podría ser difícilmente superado. Y tampoco entre los Padres de la Iglesia, desde los primeros testigos —pensemos en el mártir Justino o en Ignacio de Antioquía—, hay duda alguna ni sobre el gran misterio de esta presencia que se nos regala, ni sobre la transformación de los dones en la plegaria eucarística. Ni siquiera un teólogo tan inclinado a lo espiritual como Agustín, ha dejado duda alguna al respecto; en sus obras se puede ver cómo la confesión de la encarnación y de la resurrección, íntimamente relacionada con la fe eucarística en la presencia corporal del Resucitado, ha transformado el platonismo. Alcanzaron así una nueva dignidad «la carne y la sangre», que entraron en la esperanza cristiana de la eternidad.

A menudo se malinterpreta una importante aportación que debemos a Henri de Lubac. La meta de la eucaristía —esto estuvo siempre claro— es nuestra propia transformación, es decir, que nos convirtamos en «un cuerpo y un espíritu» con Cristo (cf. 1 Cor 6,17). Esta referencia, es decir, que la eucaristía quiere transformarnos a nosotros, transformar la misma humanidad en el templo vivo de Dios, en el cuerpo de Cristo, se expresó, hasta principios de la

Edad Media, mediante la pareja de términos «corpus mysticum» y «corpus verum». En el lenguaje de los Padres, «mysticum» no tiene el significado de «místico» en sentido actual, sino que significa lo perteneciente al misterio, al ámbito del sacramento. Con la expresión «corpus mysticum» se hacía referencia al cuerpo sacramental, a la presencia corporal de Cristo en el sacramento. Según los Padres, éste se nos da para que nosotros mismos lleguemos a ser «corpus verum», cuerpo real de Cristo. Las modificaciones en el uso del lenguaje y en las formas de pensar llevaron a que en la Edad Media se invirtieran los significados. Se consideraba entonces que el «corpus verum» (el cuerpo verdadero) era el Sacramento, y la Iglesia, sin embargo, era el «corpus mysticum», «cuerpo místico», donde «místico» ya no se entendía en el sentido de «sacramental», sino de «místico», es decir, misterioso. A partir de este cambio, descrito cuidadosamente por de Lubac, algunos han deducido que en la doctrina de la eucaristía se introdujo un realismo hasta entonces desconocido, incluso un naturalismo, y que la gran visión de los Padres se abandonó para siempre en favor de una idea estática y unilateral de la presencia real.

Es verdad que este cambio lingüístico expresa también un cambio espiritual, que no puede, en todo caso, describirse de un modo tan unilateral como pretenden las tendencias apenas referidas. Hay que reconocer ciertamente que se perdió o al menos se ensombreció algo de la dinámica escatológica y del carácter del «nosotros» de la fe eucarística. No estaba ya tan vivo como antes el hecho de que el mismo sacramento, como hemos visto, tiene en sí mismo una dinámica que aspira a la transformación de la humanidad y del mundo en un cielo nuevo y una tierra nueva, en la unidad con el cuerpo resucitado de Cristo. No es que se hubiera olvidado sin más que la eucaristía no está orientada en primer lugar al individuo y que el personalismo eucarístico impulsa al mismo tiempo hacia la unidad, hacia la superación de la ruptura entre Dios y hombre, entre el yo y el tú en el nuevo nosotros de la comunión de los santos, pero todo esto ya no estaba tan claramente presente en la conciencia como antaño. Como se ve, es verdad que hubo pérdidas en la conciencia cristiana que hoy debemos intentar compensar, pero también hubo un aspecto beneficioso en todo ello. Ciertamente, el cuerpo eucarístico del Señor quiere reunirnos para que todos nos convirtamos en «su verdadero cuerpo». Pero el don eucarístico es capaz de realizar esto sólo porque el Señor nos regala en él su verdadero cuerpo; sólo el verdadero cuerpo del Sacramento puede construir el verdadero cuerpo de la nueva ciudad de Dios. Esta perspectiva da unidad a ambos periodos y hay que tomarla como punto de partida.

Siempre había habido conciencia, también en la Iglesia antigua, de que el pan una vez transformado permanece transformado. Por este motivo se reservaba para los enfermos; por este motivo se mostraba hacia él un profundo respeto, como sucede aún hoy en la Iglesia Oriental. Pero en la Edad Media se profundizó esta conciencia: el don *está* transformado. El Señor ha atraído

hacia sí definitivamente este fragmento de materia, y en él no se encuentra ya un don material, sino que está presente él mismo, el Indivisible, el Resucitado, con carne y sangre, con cuerpo y alma, con divinidad y humanidad. Todo Cristo está ahí. En los primeros tiempos del movimiento litúrgico se pensó que era necesario distinguir entre la «interpretación objetiva» de la eucaristía, en tiempos de los Padres, y la personalista, a partir de la Edad Media. La primera de ellas no entendía la presencia eucarística como presencia personal, sino como presencia de un don distinto de la persona. Pero esto es absurdo. Quien lea los textos no podrá encontrar en ningún sitio apoyo para esta teoría. ¿Cómo podría además el cuerpo de Cristo convertirse en una «cosa»? Sólo existe la presencia completa de Cristo. Y recibir la eucaristía no quiere decir comer un don «material» (¿cuerpo y sangre?), sino llevar a cabo la mutua compenetración de una persona en otra persona. El Señor que vive se me regala, entra en mí y me invita a entregarme a él, de modo que «vivo, pero no soy yo el que vive» (Gál 2,20). Sólo así comulgar es un acto verdaderamente humano, un acto que eleva y transforma a la persona.

Esta conciencia de que «Él, él mismo está ahí y permanece ahí» se desarrolló en el cristianismo de la Edad Media con una intensidad totalmente nueva. A ello contribuyó decisivamente la profundización del pensamiento teológico, pero más importante aún que esta profundización del pensamiento fue la nueva experiencia de los santos, que se desarrolló especialmente en el movimiento franciscano y en la nueva evangelización desarrollada por los Hermanos predicadores dominicos. Todo esto no se basa en que el medioevo haya malinterpretado una idea marginal. Se trata más bien de la apertura, motivada por la experiencia de los santos y apoyada e iluminada por el pensamiento de los teólogos, de una nueva dimensión de la realidad cristiana, que sin embargo estaba a la vez en íntima continuidad con lo que se creía hasta entonces. Repitémoslo de nuevo: una conciencia más madura de la fe toma plena conciencia de que en la forma transformada está Él y en ella permanece. Donde esto se experimenta con todas las fibras del corazón, del entendimiento y de los sentidos, la consecuencia es forzosa: hay que encontrar para esa presencia el lugar que le corresponde. Y de este modo se desarrolla paulatinamente la forma del sagrario, que cada vez más, y cada vez más naturalmente ocupa el lugar que antiguamente le correspondía al «Arca de la alianza» (ya desaparecida). Efectivamente, en el sagrario, de hecho, se ha realizado aquello para lo que antaño existía el Arca de la alianza. Es el lugar del «Santísimo». Es la tienda de Dios, el trono, donde él está entre nosotros; su presencia (*Shekiná*) vive ahora realmente entre nosotros —tanto en la más mísera iglesia como en la mayor de las catedrales—. El templo definitivo no existirá hasta que el mundo se convierta en la nueva Jerusalén, pero aquello hacia lo que apuntaba el templo de Jerusalén se hace presente aquí del modo más sublime. La nueva Jerusalén se anticipa en la humildad de la forma de pan.

Que nadie diga ahora: la eucaristía es para comer, no para contemplar. No es en absoluto un «pan corriente», como destacan continuamente las más antiguas tradiciones. Comerla es, como acabamos de decir, un proceso espiritual, de todo el hombre. «Comerlo» a él significa adorarlo. «Comerlo» significa dejarle entrar en mí, de modo que mi yo sea transformado y se abra al gran nosotros, de modo que seamos «uno sólo» en él (Gál 3,28). Así, la adoración no se opone a la comunión, ni tampoco corre en paralelo a ella, sino que la comunión alcanza su verdadera profundidad sólo cuando está sostenida y rodeada por la adoración. La presencia eucarística en el sagrario no supone otro concepto de eucaristía que está al margen o en contra de la celebración eucarística, sino que significa su plena realización. Pues esta presencia hace precisamente que en la iglesia siempre haya eucaristía. La iglesia no es nunca un espacio muerto, sino que está siempre vivificada por esa presencia del Señor que procede de la celebración eucarística, que nos conduce a ella y nos hace participar siempre de la eucaristía cósmica. ¿Qué persona creyente no ha experimentado esto? Una iglesia sin presencia eucarística está en cierto modo muerta, aunque invite a la oración. Pero una iglesia en la que brilla sin cesar la lámpara del sagrario está siempre viva, es siempre algo más que un edificio de piedra: en ella el Señor siempre me está esperando, me llama, quiere hacer «eucarística» mi vida. De este modo me prepara para la eucaristía, me pone en camino hacia su segunda venida.

El giro que se produjo en la Edad Media trajo consigo pérdidas, pero también nos legó una formidable profundización espiritual al desplegar la grandeza del misterio inaugurado en el Cenáculo y dejarnos así experimentarlo con una nueva plenitud. ¡Cuántos santos —precisamente también santos del amor al prójimo— se alimentaron de esta experiencia y fueron conducidos al encuentro del Señor! No podemos perder esta riqueza. Para que la presencia del Señor nos afecte en concreto, el sagrario debe encontrar un sitio adecuado en la arquitectura de la iglesia.

80 5. Tiempo sagrado

132

Al preguntarnos ahora por el significado del tiempo sagrado en la estructura de la liturgia cristiana, hemos de dar por supuestas todas las reflexiones adelantadas en el primer capítulo de esta sección sobre el significado del tiempo y el espacio en el culto cristiano. Todo tiempo es tiempo de Dios. La Palabra eterna, al asumir en la encarnación la existencia humana, ha asumido también la temporalidad, ha introducido el tiempo en el espacio de la eternidad. Cristo mismo es el puente entre el tiempo y la eternidad.

Si en principio no parece posible que pueda haber relación entre el siempre de la eternidad y el tiempo que pasa, ahora el eterno ha atraído hacia sí

incluso el tiempo; en el Hijo coexiste el tiempo con la eternidad. La eternidad de Dios no es sin más ausencia de tiempo, negación del tiempo, sino dominio sobre el tiempo, que se realiza en el ser-con y ser-en el tiempo. En el Hijo encarnado, que seguirá siempre siendo hombre, este ser-con se hace corporal y concreto. 133

Todo tiempo es tiempo de Dios. Pero, por otro lado, la estructura particular del tiempo de la Iglesia, que hemos reconocido antes como un «entretanto», entre la sombra y la realidad pura, exige un signo, un tiempo especialmente elegido y señalado, que debe arrastrar todo el tiempo hacia las manos de Dios. Esto es lo que caracteriza precisamente el universalismo bíblico, que no se apoya en la condición común y trascendental de todo hombre, sino que quiere llegar al conjunto partiendo de una elección. Pero entonces hay que plantear la siguiente pregunta: ¿qué es en realidad el tiempo? Es evidente que no podemos aquí explorar en toda su profundidad esta pregunta, que ha ocupado a los grandes pensadores de todos los tiempos. Pero alguna breve indicación es, con todo, imprescindible para que la relación de la liturgia con el tiempo sea comprensible en su particularidad. 81

El tiempo es en primer lugar una realidad cósmica. La rotación de la tierra alrededor del sol (o, como pensaban los antiguos, del sol alrededor de la tierra) da un ritmo al ser que llamamos tiempo —de hora en hora, de la mañana a la tarde, de la primavera a través del verano y del otoño hasta el invierno—. Junto a este ritmo solar está el de la luna que es más corto —desde su lento crecer hasta su desaparición en la luna nueva y su vuelta a empezar—. Ambos ritmos han creado dos medidas, que en la historia de la cultura se han manifestado en combinaciones diversas. Ambos expresan la vinculación del hombre con el universo: el tiempo es en primer lugar un fenómeno cósmico. El hombre convive con los astros; la órbita del sol y de la luna marcan su propia vida.

Pero junto a éste y por debajo de él hay también otros ritmos con la medida propia de otros niveles del ser: la planta tiene su tiempo; los anillos de crecimiento anual de los árboles, por ejemplo, muestran el tiempo interior y propio del árbol, que por supuesto está inseparablemente unido al tiempo cósmico. El hombre tiene igualmente su propio tiempo en su recorrido de maduración y decaimiento. Se podría decir que el latido del corazón es algo así como el ritmo interior de su propio tiempo. En él, el nivel orgánico y el anímico-espiritual forman una síntesis misteriosa que está inmersa en la grandeza del universo, pero también en el espacio común de la historia. El camino del hombre que llamamos historia es una forma particular de tiempo. 134

Todo esto se hace presente en la liturgia y en su forma propia y peculiar de referirse al tiempo. El espacio sagrado del culto cristiano está ya en sí mismo abierto al tiempo: su orientación significa que la oración está dirigida hacia el sol naciente, que se ha convertido en portador de un significado histórico. Remite al misterio pascual de Jesucristo, a la muerte y al nuevo inicio. Remite al

82 futuro del mundo y a la culminación de toda la historia en la venida definitiva del Redentor. De este modo, en la oración cristiana se entrelazan tiempo y espacio; el mismo espacio se ha hecho tiempo y el tiempo se hace, de algún modo, espacial, entra en el espacio. E igual que espacio y tiempo se entrelazan, así también historia y cosmos. El tiempo cósmico, determinado por el sol, se convierte en representación del tiempo humano y en representación del tiempo histórico, que se dirige a la unidad de Dios y mundo, de historia y universo, de materia y espíritu, en una palabra: hacia la «nueva ciudad», cuya lámpara es Dios mismo, de modo que el tiempo se hace eternidad y la eternidad se comunica al tiempo.

En la religiosidad veterotestamentaria encontramos una doble articulación del tiempo. Por un lado, la que sigue el ritmo semanal, que se orienta al Sabbath, por otro, la de las fiestas, que están organizadas, en parte, según el orden de la creación —siembra y recolección, además de las fiestas de tradición nómada—, y en parte por el recuerdo de la actuación histórica de Dios. Con frecuencia ambos orígenes se unen. Esta estructura básica sigue siendo válida en el cristianismo, que mantiene, también en la disposición del tiempo, una profunda continuidad interna con su herencia judía. En el cristianismo, por otro lado, se asume también la herencia de las demás religiones y se le ofrece al único Dios que la purifica e ilumina.

Comencemos con el ritmo semanal. Hemos visto que el Sabbath introduce el signo de la alianza en el tiempo, une creación y alianza entre sí. Esta ordenación fundamental, que entró también en el decálogo, se mantuvo, naturalmente, como tal en el cristianismo. Pero ahora, a través de la encarnación, la cruz y la resurrección, la alianza ha sido elevada a un nuevo nivel, tanto que se debe hablar ya de una «nueva alianza». Dios ha actuado otra vez y de un modo nuevo, para dar a la alianza su amplitud universal y su forma definitiva. Pero esta actuación tenía que ver con el ritmo semanal; su punto culminante, al que se orientaba todo lo demás, era la resurrección de Jesús al «tercer día». En nuestras reflexiones sobre la Última Cena hemos visto que la Cena, la cruz y la resurrección van unidas, que la entrega de Jesús hasta la muerte otorga su realismo a las palabras de la Última Cena, pero que esta entrega carecería de sentido si la muerte hubiera tenido la última palabra. De este modo, sólo gracias a la resurrección se cumple la nueva alianza: ahora el hombre está unido para siempre con Dios. Ahora están unidos entre sí de forma realmente indisoluble. Así, el día de la resurrección es el nuevo Sabbath. Es el día en que el Señor se hace presente entre los suyos, los invita a su «liturgia», a su glorificación de Dios, y se entrega a ellos. La mañana del «tercer día» se convierte en la hora del culto cristiano.

San Agustín ha mostrado, partiendo de la relación entre Cena, cruz y resurrección, cómo, por esta íntima unidad, la Cena se convirtió naturalmente en sacrificio matutino y, precisamente de este modo, se cumplió el mandato re-

cibido durante la Cena. El paso de la antigua a la nueva Alianza se hace patente justo en el paso del Sabbath al día de la resurrección, como nuevo signo de la alianza. Con ello, el domingo hace propio el sentido del Sabbath. Este día se va a denominar de tres formas diversas. Visto desde la cruz es «el tercer día»; el tercer día se consideraba en el Antiguo Testamento el día de la teofanía, el día de la entrada de Dios en el mundo tras el tiempo de la expectación. Visto desde la estructura semanal sería «el primer día de la semana». Pero aquí los Padres añadieron también la idea de que visto desde la semana completa ya transcurrida sería «el octavo día».

De este modo se entrelazan tres simbolismos, de los cuales el más importante es ciertamente el del primer día de la semana. En el mundo mediterráneo, en el que se ha formado el cristianismo, el primer día de la semana era el día del sol, mientras que los demás días estaban distribuidos entre los diferentes planetas conocidos por entonces. El día del culto cristiano estaba determinado por la memoria de la actuación de Dios, a partir de la fecha de la resurrección de Jesús. Pero ahora resultaba de pronto que esa fecha tenía el mismo simbolismo cósmico que determinaba la orientación de la oración cristiana. El sol anuncia a Cristo; el cosmos y la historia hablan conjuntamente de él. A esto se añadió todavía algo más: el primer día es el día del comienzo de la creación. La nueva creación asume la antigua creación. El domingo cristiano es también una fiesta de la creación, es el agradecimiento por el don de la creación, por el «hágase» mediante el cual Dios ha dispuesto la existencia del mundo. Es acción de gracias porque Dios no permite que la creación sea destruida, sino que la restaura después de todos los actos destructivos del hombre. En el primer día de la semana está contenida la idea paulina de que la creación espera la revelación de los hijos de Dios (Rom 8,19). Igual que la creación es destruida por el pecado (¡podemos verlo!), así también es salvada cuando aparecen los «hijos de Dios». El domingo interpreta así el mandato del relato de la creación: «¡Someted la tierra!» (Gén 1,28). No quiere decir: ¡Esclavizadla! ¡Explotadla! ¡Haced con ella lo que queráis! Sino que quiere decir: ¡Reconocedla como don de Dios! Cuidadla y protegédla, como hijos que cuidan la herencia del padre. Cuidadla para que se convierta en un verdadero jardín de Dios y se cumpla su sentido interior, es decir, que también en ella Dios sea «todo en todo».

Precisamente a esta orientación aludían los Padres cuando denominaban octavo día al día de la resurrección. El domingo no dirige sólo la mirada hacia atrás, sino hacia delante. Mirar hacia la resurrección significa mirar hacia la consumación. Con el día de la resurrección, al día siguiente del Sabbath, Cristo ha superado el tiempo y ha hecho que se eleve por encima de sí mismo. Los Padres relacionaban todo lo anterior con la idea de que la historia del mundo puede verse, en cierto modo, como una semana cuyos siete días son las edades del hombre. El octavo día significa, por tanto, el tiempo nuevo que ha co-

menzado con la resurrección. Es un día que transcurre ya mismo, al paso de nuestra historia. En la liturgia lo llegamos ya a alcanzar. Y, sin embargo, está a la vez más allá de nosotros mismos puesto que es signo del mundo definitivo de Dios en el que sombra e imagen serán superadas por la comunión definitiva de Dios con su criatura. Basándose en este simbolismo del octavo día, los bap-

85 tisterios —las iglesias bautismales— se construyeron con forma octogonal, con ocho lados, para interpretar el bautismo como un nacimiento orientado al octavo día, a la resurrección de Cristo y al nuevo tiempo inaugurado con ella.

El domingo es, por consiguiente, para el cristiano la medida verdadera del tiempo, la medida temporal de su vida. No se apoya en una convención que se puede cambiar arbitrariamente, sino que contiene en sí una síntesis única del recuerdo histórico, de la memoria de la creación y de la teología de la esperanza. Es, para los cristianos, la fiesta repetida semanalmente de la resurrección, que no elimina sin embargo el recuerdo específico a la Pascua de Jesús. Del propio Nuevo Testamento se desprende claramente que Jesús se dirigía conscientemente a su «hora». La expresión «la hora de Jesús», destacada por el evangelio de san Juan, tiene ciertamente un significado múltiple. Pero en primer lugar se refiere a una fecha: Jesús no quería morir en una fecha cualquiera. Su muerte era significativa para la historia, para la humanidad, para el mundo.

139 Por ello tenía que estar entrelazada con una hora cósmica e histórica muy determinada. Está íntimamente ligada a la Pascua de los judíos, tal y cómo se presenta y decreta en Éx 12. Especialmente san Juan y la carta a los Hebreos muestran que también asume el contenido de otras fiestas, sobre todo del Día de la expiación. Pero su verdadera fecha de referencia es la Pascua: su muerte no es un accidente, es una «fiesta», que culmina lo que la Pascua había inaugurado simbólicamente, que conduce —como hemos visto— del sucedáneo a la realidad, a ese servicio que es su entrega vicaria.

La Pascua es la «hora» de Jesús. Precisamente al vincularse con esta fecha, la muerte de Jesús manifiesta su significado histórico y universal. La Pascua fue en un primer momento una fiesta nómada; desde Abel hasta el Apocalipsis el cordero sacrificado es una prefiguración del Redentor, de la entrega perfecta. No es necesario investigar aquí en profundidad el significado que tuvo el nomadismo en el origen de la religión bíblica. Para explicar el surgimiento del monoteísmo es significativo el hecho de que no podía surgir en las grandes ciudades ni en los países fértiles a orillas de los grandes ríos. Solo pudo germinar en el desierto, donde se hallan enfrente, sin más, el cielo y la tierra; donde el caminante no encuentra una morada y no diviniza por tanto ningún lugar, sino que continuamente tiene que apoyarse en el Dios que camina con él.

86 Recientemente se está insistiendo también sobre el hecho de que la fecha de la fiesta pascual cae en el periodo de la constelación de Aries, el cordero. Pero este dato tuvo para la fijación de la fecha de la Pascua un significado marginal, si es que tuvo alguno. Lo esencial fue la referencia a la fecha de la muerte

y resurrección de Jesús, que, por sí misma, estaba vinculada con el calendario festivo judío. Ciertamente, esta vinculación, en la que estaba nuevamente en juego la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento y la novedad del cristianismo, trajo consigo también un germen de discordia que condujo en el siglo II a la disputa sobre la festividad de la Pascua. Tal disputa solo pudo ser zanjada por el Concilio de Nicea (325), al menos para la Iglesia universal. Estaba, por un lado, la tradición existente en Asia menor, que se orientaba según el calendario judío y celebraba la Pascua cristiana el 14 de Nisán, en la «pascua de los judíos». Por otro lado, estaba la tradición desarrollada especialmente en Roma, que consideraba clave el domingo como día de la resurrección, y celebraba por ello la Pascua cristiana siempre en el domingo posterior al primer plenilunio de la primavera. El concilio de Nicea impuso esta última preferencia. Con tal regulación el calendario solar y el lunar se entrelazaron; estas dos grandes expresiones del orden cósmico del tiempo quedaron ligadas a partir de la historia de Israel y el destino de Jesús.

Pero volvamos de nuevo a la imagen del cordero (del carnero, Aries). En el siglo V se abrió una controversia entre Roma y Alejandría sobre la cuestión de la última fecha posible en que se podía celebrar la Pascua. Según la tradición alejandrina era el 25 de abril. El papa León Magno (440-461) criticó esta fecha tan tardía, observando que la Pascua, según la consigna bíblica, debía caer en el primer mes. Con ello no se refería al mes de abril, sino al tiempo en que el sol atraviesa el primer fragmento del zodiaco, es decir, la constelación de Aries. Esta constelación celeste parecía hablar por adelantado y para siempre del «cordero de Dios», que quita el pecado del mundo (Jn 1,29), de aquel, que recapitula en sí todos los sacrificios de los inocentes y les da sentido. La misteriosa narración del carnero, que estaba atrapado en la maleza y que ocupó el lugar de Isaac como víctima designada por el mismo Dios, es entendida ahora como profecía de Cristo, esa horquilla de madera en la que Él cuelga es imagen del signo del zodiaco Aries, y éste, por su parte, es una prefiguración celeste del Cristo crucificado. A este respecto hay que añadir todavía que según la tradición judía el sacrificio de Abrahán tuvo lugar el 25 de marzo. Pero este día era considerado también —según tendremos ocasión de ver con detalle enseguida— como el día de la creación del mundo, como el día en que dijo Dios: «¡Hágase la luz!». Pronto fue visto también, en fin, como el día de la muerte de Cristo y, finalmente, como el día de su concepción. A esta serie de correlaciones podría aludir quizás una expresión de la primera carta de san Pedro, que habla de Cristo, en cuanto cordero «inmaculado» exigido en Éx 12,5, como «previsto ya antes de la creación del mundo» (1,20); la misteriosa expresión de Ap 13,8 sobre el «cordero degollado desde la creación del mundo» podría comprenderse también a partir de aquí —si bien son posibles otras traducciones que debilitan la paradoja—. Es innegable que, partiendo de estas imágenes cósmicas, el significado universal de Cristo se hacía,

para los cristianos, perfectamente comprensible, y, con ello, se entendía también la grandeza de la esperanza prefigurada por la fe. Me parece evidente que también nosotros debemos recuperar esta perspectiva cósmica, si queremos comprender y vivir el cristianismo en toda su amplitud.

Quiero añadir aún dos indicaciones acerca de la fiesta de la Pascua. Hemos visto en nuestras reflexiones hasta qué punto el cristianismo es consciente de lo que debe al simbolismo del sol. La datación de la Pascua, que fue definitiva tras Nicea, introdujo la fiesta en el calendario solar, pero no eliminó la relación con el calendario lunar. En el mundo de las religiones, la luna, con sus fases cambiantes, aparece con frecuencia como símbolo de lo femenino, pero especialmente como símbolo de la caducidad. Así, el simbolismo cósmico de la luna corresponde al misterio de la muerte y la resurrección, que se celebra en la Pascua cristiana. Si el domingo después del primer plenilunio de la primavera se presenta como la fecha de la Pascua, es porque se unen el simbolismo del sol y el de la luna: lo caduco es introducido en lo perenne. La muerte se convierte en resurrección y desemboca en vida eterna.

Pero debemos también tener en cuenta todavía que incluso para Israel la Pascua no es sin más una fiesta cósmica, sino que está orientada esencialmente por un recuerdo histórico: es la fiesta de la salida de Egipto, la fiesta de la liberación de Israel, con la que comienza su propio camino como pueblo de Dios en la historia. La Pascua de Israel es memoria de una acción de Dios que supuso liberación y, de este modo, creó la comunidad. También este contenido festivo ha entrado a formar parte de lo cristiano, y ha ayudado a entender la profundidad de significado que tiene la resurrección de Cristo. Jesús había vinculado conscientemente sus últimos pasos con la Pascua de Israel, la había determinado como su «hora». Por ello tiene que haber una relación interna entre el memorial israelítico y el nuevo acontecimiento del Santo Triduo cristiano. La última amenaza del hombre es la muerte. El hombre será totalmente libre sólo cuando esté libre de la muerte. De hecho la opresión de Israel en Egipto fue una especie de muerte, que debía y quería destruir al pueblo como tal. Todos los descendientes varones estaban condenados a muerte. La noche de la Pascua, sin embargo, el ángel de la muerte recorre el pueblo egipcio y mata a sus primogénitos. La liberación es liberación para la vida. Cristo, el primogénito de la creación, toma sobre sí la muerte y en la resurrección aplasta el poder de la muerte; la muerte ya no tiene la última palabra. El amor del Hijo se muestra más fuerte que la muerte, pues une a los hombres con el amor de Dios, que es su mismo ser. De este modo, con la memoria de la resurrección de Cristo no se evoca solo un destino individual. Él está ahí, ahora, permanentemente presente porque está vivo. Nos convoca para que vivamos: «Yo vivo y vosotros viviréis» (Jn 14,19). A partir de la Pascua, los cristianos se comprenden como «vivos», como los que han podido salir de una existencia que es más muerte que vida, como quienes han descubierto la verdadera

vida: «esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

La liberación de la muerte es a la vez liberación de la prisión del individualismo, del cautiverio del yo, de la incapacidad de amar y de comunicarse. Así la Pascua se convierte en una gran fiesta bautismal, en la que el hombre, en cierto modo, atraviesa el Mar Rojo y sale de su antigua existencia para entrar en comunión con Cristo, el Resucitado, y, de este modo, en comunión con todos los que le pertenecen. La resurrección crea comunidad. Constituye al nuevo pueblo de Dios. El grano de trigo, que ha muerto solo, no queda solo, sino que da mucho fruto. El Resucitado no se queda solo, sino que atrae la humanidad hacia sí y crea, de este modo, la nueva comunión universal de los hombres. Todo el sentido de la Pascua judía está presente en la Pascua cristiana. En ella no se trata del recuerdo, en sí irreplicable, de un acontecimiento pasado, sino —como hemos visto— del «una vez» que se convierte en un «para siempre»: el Resucitado está vivo y da vida, vive y crea comunión, vive y abre futuro, vive y muestra el camino. Pero no olvidemos tampoco que esta fiesta histórico-salvífica, abierta hacia un porvenir, hacia un futuro, tiene sus raíces en un suceso cósmico y no renuncia a estas raíces: la luna que muere y vuelve a nacer se convierte en el signo cósmico de la muerte y la resurrección; el sol del primer día, en el mensajero de Cristo que «sale como el esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino» hasta los confines del espacio y el tiempo (Sal 19[18],6s). Por ello las fiestas cristianas no pueden manipularse arbitrariamente en cuanto al tiempo de su celebración; la «hora» de Jesús se nos descubre siempre, una y otra vez, en la unidad del tiempo cósmico y del histórico. A través de la fiesta penetramos en el ritmo de la creación y en la ordenación de la historia de Dios con los hombres.

Surge aquí una cuestión que querría examinar brevemente antes de pasar al ciclo de las fiestas de Navidad. El simbolismo cósmico antes referido tiene su campo preciso de aplicación sólo en el ámbito del Mediterráneo y del Oriente Próximo, en el que han surgido las religiones judía y cristiana. En general es válido para todo el hemisferio norte del globo terráqueo. Pero en el hemisferio sur es todo lo contrario: la Pascua cristiana no cae en primavera, sino en otoño, la Navidad no coincide con el solsticio de invierno, sino en mitad del verano. Se plantea así, en toda su radicalidad, la cuestión de la «inculturación» litúrgica. Si el simbolismo cósmico es tan importante, ¿no habría que invertir también allí el calendario? Gerhard Voß ha respondido con razón al respecto, que rebajaríamos entonces el misterio de Cristo a una mera religión cósmica, supeditaríamos lo histórico a lo cósmico. Pero lo histórico no está al servicio de lo cósmico, sino lo cósmico al de lo histórico. Solo desde lo histórico adquiere el cosmos un centro y una meta. La encarnación significa precisamente también la vinculación al origen histórico en su unicidad y en su —hablando humanamente— contingencia. Ésta es precisamente nuestra

145 garantía de que no estamos apoyándonos en mitos, sino que Dios ha obrado realmente a favor de nosotros, que ha tomado nuestro tiempo en sus manos, y que sólo por el puente de este «una vez» podemos entrar en el «siempre» de sus misericordias. Hay que valorar, sin embargo, el alcance del símbolo y el alcance de la acción histórica de Dios. Voß ha resaltado muy hermosamente los aspectos «otoñales» del misterio pascual, que ahondan y amplían nuestra comprensión de la fiesta y pueden concederle su fisonomía específica en el otro hemisferio. Por lo demás, tanto la Escritura como la misma liturgia nos
91 ofrecen indicios para delimitar internamente el alcance de los simbolismos.

He llamado ya la atención sobre el hecho de que el evangelio de san Juan y la carta a los Hebreos no interpretan sólo la Pasión de Jesús a partir de la fiesta de la Pascua, que coincide desde el punto de vista temporal con su «hora», sino que la interpretan también a partir del rito del Día de la expiación, que se celebraba el décimo día del «séptimo mes» (septiembre-octubre). La Pascua de Jesús hace coincidir, por decirlo así, la Pascua judía (primavera) y el día de la expiación (otoño). Une la primavera y el otoño del mundo: el otoño del tiempo que acaba se convierte en un nuevo comienzo, pero también la primavera, como hora de su muerte, se convierte en referencia al final de los tiempos, al otoño del mundo, en el que, según los Padres, vino Cristo. Antes de la reforma postconciliar se reconocía en el calendario litúrgico un peculiar entrelazamiento temporal, que, desde luego, hacía tiempo que ya no se entendía y se comprendía muy superficialmente. Según cayese, más pronto o más tarde, la fecha de la Pascua, había que alargar o acortar el tiempo después de Epifanía. Los domingos que no se habían celebrado eran trasladados al final del año litúrgico. Quien examine atentamente las lecturas

146 propuestas para estos domingos, verá que se trata en gran parte de textos referidos al tema de la siembra, convertida en parábola de la semilla del Evangelio que hay que sembrar. Precisamente por ello, estos textos y los domingos correspondientes pueden encontrar un lugar propio tanto en primavera como en otoño, pues en ambos momentos es tiempo de siembra. En primavera el labrador siembra para el otoño; en otoño, para el año siguiente. La siembra nos conduce siempre hacia delante, corresponde tanto al año que empieza como al que termina, porque también el año que acaba anuncia un nuevo futuro. Está en juego, en ambos momentos, el misterio de la esperanza, que alcanza precisamente su mayor profundidad en ese año que declina y que a través del ocaso conduce a un nuevo comienzo. Clarificar estas perspectivas e introducir las en la conciencia común de los cristianos de ambos hemisferios sería una gran obra de inculturación, en la que el sur nos podría ayudar a los del norte
92 a descubrir nuevos aspectos de la anchura y profundidad del misterio. De este modo, unos y otros podríamos acoger su riqueza de una forma nueva.

Nos detendremos ahora —más brevemente— en el segundo momento central del año litúrgico, el ciclo de Navidad, que tardó en configurarse algo

más que el orden del tiempo anterior y posterior a la Pascua. El domingo es —como también la orientación al oriente de la oración cristiana— un dato originario de la cristiandad, firmemente estable desde el principio, y tan determinante para establecer la forma de la existencia cristiana que Ignacio de Antioquía dice: «Ya no vivimos según el Sabbat, sino que somos del domingo [...]» (*Ign Magn.* 9,1). Pero ya en el Nuevo Testamento la mirada de los cristianos se remonta desde el acontecimiento pascual hacia la encarnación de Cristo en el seno de la Virgen María. En el evangelio de san Juan, síntesis conclusiva de la fe neotestamentaria, la teología de la encarnación está al mismo nivel que la teología de la Pascua, o, mejor dicho, la teología de la encarnación y la teología de la Pascua no están una al lado de otra, sino que se manifiestan como los dos ejes centrales, inseparables, de la única fe en Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre y el Redentor. La cruz y la resurrección presuponen la encarnación. Sólo porque el Hijo, y, en él, Dios mismo, «ha descendido» realmente y «se ha encarnado de María Virgen», son muerte y resurrección de Jesús acontecimientos contemporáneos para todos nosotros, que nos afectan a todos, que nos arrancan de un pasado marcado por la muerte y nos abren un presente y un futuro. Y, al revés, la encarnación se dirige a que esta «carne», esta existencia terrena y caduca, llegue a su forma imperecedera, es decir, entre en la transformación de la Pascua. Una vez que la encarnación había sido reconocida como un momento central de la fe en Cristo, era necesario que encontrara también su expresión propia en la celebración litúrgica, que se representara también en el ritmo del tiempo sagrado. Es difícil saber con precisión hasta dónde se remontan las raíces de la fiesta de Navidad. Adquirió su forma definitiva en el siglo III.

Más o menos a la vez aparecen en Oriente la fiesta de la Epifanía, el 6 de enero, y en Occidente la fiesta de Navidad, el 25 de diciembre. Ambas, ciertamente, con acentos distintos que provienen del distinto contexto religioso y cultural en que ambas surgieron, pero, en definitiva, con un significado común: la celebración del nacimiento de Cristo como el surgir de la nueva luz, del verdadero sol de la historia. Los detalles precisos, complejos y a veces discutidos sobre la progresiva conformación de ambas fiestas desbordan los límites de nuestro libro. Sólo querría aquí indicar lo que me parece útil para la comprensión de las dos celebraciones.

El origen para fijar la fecha del nacimiento de Jesús lo encontramos, sorprendentemente, en la fecha del 25 de marzo. Por lo que sé, la referencia más antigua al respecto se encuentra en un escritor eclesiástico, Tertuliano (aprox. 150-207), que presupone a su vez una tradición ya conocida, según la cual Cristo habría padecido la muerte en cruz el 25 de marzo. En la Galia se mantuvo hasta el siglo VI esta fecha como fecha inamovible de la Pascua. En un escrito del año 243, de procedencia también africana, sobre el cómputo de la fecha de la Pascua, encontramos, en relación con la creencia de que el 25 de

marzo fue el día de la creación del mundo, un cálculo curioso del día del nacimiento de Jesús. Según el relato de la creación el sol fue creado el cuarto día de la creación, es decir, el 28 de marzo. Y por ello, este día debería ser considerado como el día del nacimiento de Cristo, el día de la salida del verdadero sol de la historia. Esta idea llegará hasta el siglo III con la variante de que ahora se hacen coincidir el día de la Pasión y el día de la concepción de Cristo y, por eso, se celebraba el 25 de marzo la Anunciación del ángel y la Concepción del Señor por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen. La fiesta del nacimiento de Cristo el 25 de diciembre —nueve meses después del 25 de marzo— tomó forma en Occidente a lo largo del siglo II. En Oriente, probablemente por una diferencia de calendarios, el día del nacimiento de Cristo se celebraba originariamente el 6 de enero. Se respondía así, al mismo tiempo, a una fiesta pagana del nacimiento de una divinidad que se celebraba en Alejandría ese mismo día.

94 Hoy día ya no se sostienen las antiguas teorías de que el 25 de diciembre se habría formado en Roma en contraposición al mito de Mitra, o también como respuesta cristiana al culto del sol invicto, que era exigido por los emperadores romanos del siglo II como intento de una nueva religión imperial. Lo decisivo para la fecha del 25 de diciembre fue probablemente la relación 149 entre creación y cruz, entre creación y concepción de Cristo. Tomando como punto de partida la «hora de Jesús», estas fechas incluían el cosmos, interpretaban el cosmos como una manifestación previa de Cristo, el primogénito de la creación (Col 1,15), sobre el que habla la creación y a través del cual se descifra su mudo anuncio. Partiendo del primogénito de la creación, que ha entrado ahora en la historia, el cosmos adquiere su verdadero sentido; a partir de él queda establecido que la aventura de la creación, de la existencia propia del mundo, como libre y distinta de Dios, no acaba en el absurdo ni en la tragedia, sino que es positiva en medio de todas sus conmociones y desastres. La aprobación divina de la creación en el séptimo día es auténtica y se ha ratificado para siempre.

Partiendo de este contenido, originariamente cósmico, de las fechas de la concepción y del nacimiento, se podía aceptar luego el desafío del culto solar e incorporarlo de modo positivo en la teología de la fiesta. En los Padres se acumulan textos magníficos, que expresan esta síntesis. San Jerónimo, por ejemplo, dice en una homilía de Navidad: «Incluso la criatura da la razón a nuestra predicación, el cosmos es testigo de la verdad de nuestras palabras. Hasta este día crecen los días de penumbra, a partir de esta día disminuye la oscuridad [...]. Crece la luz, se retira la noche». San Agustín predica en Navidad a sus fieles de Hipona: «Alegrémonos también nosotros, hermanos. Por mucho que quieran gozarse los paganos, este día no nos lo consagra el sol visible, sino su creador invisible». Los Padres insisten una y otra vez en el pasaje ya mencionado sobre el sol, en el salmo 18 (19), que para la Iglesia antigua se había

convertido en un verdadero salmo de Navidad: «Él [el sol, es decir, Cristo] sale como el esposo de su alcoba». El misterio de María resonaba en este salmo, 95 que se interpretaba como profecía de Cristo.

Entre las dos fechas, el 25 de marzo y el 25 de diciembre, se introdujo posteriormente la fiesta del precursor, Juan el Bautista, el 24 de junio, el día del solsticio de verano. La relación entre las fechas se descubre ahora como la expresión litúrgica y cósmica de las palabras del Bautista: «Él [Cristo] tiene que crecer y yo tengo que disminuir». La fecha del nacimiento de san Juan coincide con la fecha en que el día comienza a decrecer, mientras que la fecha del nacimiento de Cristo es el inicio de una nueva aurora. El armazón de esta fiesta es puramente cristiano, sin un modelo directo en el Antiguo Testamento, pero está en continuidad con la síntesis de cosmos e historia, de memoria y esperanza, que era ya característica de las fiestas del Antiguo Testamento y que lo fue también, de un modo nuevo, en el calendario festivo cristiano. La íntima correspondencia entre encarnación y resurrección se hace palpable precisamente en la relación singular y, al mismo tiempo, común con el ritmo solar y su simbolismo. 150

Quiero solamente mencionar de forma breve la fecha de la Epifanía —6 de enero— que está vinculada estrechamente con la Navidad. Dejemos a un lado todos los detalles históricos y también los numerosos y excelentes textos patrísticos que existen al respecto. Intentemos comprender la fiesta simplemente partiendo de la forma que ha adoptado entre nosotros, en Occidente. La celebración interpreta la encarnación del Logos desde la antigua categoría de la «Epifanía», es decir, la autorrevelación de Dios, que se muestra en la criatura. Desde este punto de vista, reúne en sí epifanías diversas: la adoración de los Magos, es decir, el comienzo de la Iglesia de los gentiles con la procesión de todos los pueblos hacia el Dios de Israel, según Is 60; el bautismo de Jesús en el Jordán, en el que una voz de lo alto proclama públicamente a Jesús como Hijo de Dios; las bodas de Caná, en las que manifiesta su gloria. La narración de la adoración de los Magos llegó a ser importante en el pensamiento cristiano, porque muestra la conexión interna entre la sabiduría de los pueblos y la promesa de la Escritura; también porque muestra cómo el lenguaje del cosmos y el pensamiento humano, que busca la verdad, conducen a Cristo. La misteriosa estrella podría ser símbolo de estas conexiones y subrayar nuevamente que el lenguaje del cosmos y el lenguaje del corazón humano proceden ambos de la «palabra» del Padre, que en Belén ha salido del silencio de Dios y ha reconstituido en unidad los fragmentos de nuestro conocimiento humano. 151 96

Las grandes fiestas que estructuran el año de la fe son fiestas de Cristo y, precisamente por ello, están orientadas hacia el único Dios que se había revelado a Moisés en la zarza ardiente y había elegido a Israel como mensajero para confesar su unicidad. Si junto al sol, como imagen de Cristo, aparece la luna, que no tiene luz propia, sino sólo la claridad que proviene del sol, se está así

indicando que los hombres necesitamos constantemente también las «pequeñas» lámparas, cuya luz prestada nos ayuda realmente a reconocer y amar la luz creadora, el Dios uno y trino. Por ello, ya desde los primeros tiempos, las fiestas de los santos forman parte del año cristiano. Ya hemos encontrado antes a María, cuya figura está tan íntimamente ligada al misterio de Cristo, que la configuración del ciclo de Navidad debía aportar necesariamente una nota mariana al año litúrgico. Se hizo así visible la dimensión mariana de las fiestas de Cristo. Junto a ella aparece después la memoria de los apóstoles, de los mártires y finalmente el recuerdo de los santos de todos los siglos. Se podría también decir que los santos son como las nuevas constelaciones cristianas, en las que se refleja la riqueza de la bondad de Dios. Su luz, que proviene de Dios, nos permite reconocer mejor la riqueza interior de la gran luz de Dios, que no podríamos percibir en el resplandor único de su gloria pura.

III

ARTE Y LITURGIA

1. La cuestión de las imágenes

Leemos en el primer mandamiento del decálogo, que pone de manifiesto la unicidad de Dios como el único digno de adoración, la siguiente advertencia: «No te harás ninguna talla, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra» (Éx 20,4; cf. Dt 5,8). Esta prohibición de las imágenes tiene una salvedad que se encuentra, además, en el mismo centro del Antiguo Testamento y afecta a su lugar más santo, al propiciatorio de oro que cubría el Arca de la alianza y que constituía el lugar de la expiación. «Allí me encontré contigo» dice Dios a Moisés (Éx 25,22). «Te comunicaré todo lo que tienes que ordenar a los hijos de Israel». Moisés recibe las siguientes indicaciones sobre la forma del propiciatorio: «Harás dos querubines cincelados en oro para los extremos del propiciatorio [...] Los querubines extenderán sus alas por encima [...], uno frente al otro, mirando al centro del propiciatorio» (Éx 25,18-20). Los seres misteriosos que cubren y protegen el lugar de la revelación de Dios pueden ser representados, precisamente, para velar el misterio de la presencia del mismo Dios. Como ya hemos oído, Pablo consideraba al propio Cristo crucificado como verdadero y vivo «propiciatorio», a quien el *kapporet* (el «propiciatorio»), perdido desde la época del exilio, sólo podía prefigurar. En él, Dios había, por así decir, descubierto su rostro.

En la Iglesia oriental, el icono de la resurrección establece esta conexión interna entre el Arca de la Alianza y la Pascua de Cristo, mostrando a Cristo de pie sobre una tabla cruzada, que representa no sólo la tumba sino también el *kapporet* de la antigua Alianza. Cristo está flanqueado por los querubines; las mujeres, que han ido a la tumba para embalsamarlo, se vuelven hacia él. La imagen de fondo del Antiguo Testamento persiste, pero se conforma de un modo nuevo a partir de la resurrección y adquiere un nuevo centro: el Dios que ya no se oculta totalmente, sino que se muestra en la figura del Hijo. Con esta transformación del Arca de la alianza en una imagen de la resurrección, se está apuntado ya en realidad lo esencial sobre la evolución de la Antigua a la Nueva Alianza. Pero para entender el conjunto correctamente debemos ocuparnos con más detalle de las grandes líneas de esta evolución.

La prohibición de las imágenes se interpretó de modo radical en el islam y también en el judaísmo, al menos a partir del siglo III o IV después de Cristo. De este modo, sólo las representaciones no figurativas, geométricas, eran autorizadas para ornamentar el lugar sagrado. El judaísmo de tiempos de Jesús, sin embargo, hasta bien entrado el siglo III, había desarrollado una interpretación mucho más liberal de la cuestión de las imágenes. Resulta paradójico que esa misma continuidad entre sinagoga e iglesia que hemos reconocido antes, al tratar del espacio litúrgico, se reconozca también precisamente en las imágenes de la salvación.

Como fruto de las investigaciones arqueológicas sabemos actualmente que las antiguas sinagogas estaban ricamente decoradas con representaciones de escenas bíblicas. Estas escenas no eran, de ningún modo, meras imágenes de acontecimientos pasados, como una especie de clase de historia en imágenes; eran una narración (*haggada*) que actualizaba una presencia al recordarla. En las fiestas litúrgicas, las acciones pasadas de Dios se hacen presentes. Las fiestas son una participación de la acción de Dios en el tiempo; y las imágenes, que son memoria hecha forma, participan en la actualización litúrgica. Las imágenes cristianas, como las que encontramos en las catacumbas, remiten sin más al canon de imágenes establecido por la sinagoga, pero le añaden un nuevo modo de presencia. Cada acontecimiento es referido ahora a los sacramentos cristianos y al mismo Cristo. Tanto el arca de Noé como el paso del Mar Rojo se convierten en referencias al bautismo; el sacrificio de Isaac y el banquete de los tres ángeles con Abrahán hablan del sacrificio de Cristo y de la eucaristía. Acontecimientos de liberación como el de los tres jóvenes en el horno y el de Daniel en el foso de los leones dejan entrever la resurrección de Cristo y también la nuestra.

Más todavía que en la sinagoga es evidente aquí que las imágenes no hablan del pasado, sino que introducen en el sacramento los acontecimientos de la historia. En la historia pasada, es Cristo mismo con sus sacramentos quien está en camino a través de los tiempos. Nosotros somos introducidos en los acontecimientos. Y los acontecimientos, por su parte, superan el tiempo pasado y se hacen presentes entre nosotros mediante la acción sacramental de la Iglesia. La concentración cristológica de toda la historia es, al mismo tiempo, mediación litúrgica de esta historia y expresión de una nueva experiencia del tiempo, en la que pasado, presente y futuro entran en contacto, porque están inmersos en la presencia del Resucitado. La presencia litúrgica —ya lo hemos visto y lo vemos ahora confirmado de nuevo— lleva siempre en sí, al mismo tiempo, una esperanza escatológica. Igual que todas estas imágenes son, en cierto modo, imágenes de la resurrección, es decir, historia releída partiendo de la resurrección, así son también, precisamente por ello, imágenes de esperanza, que nos transmiten la certeza del

mundo venidero, de la venida definitiva de Cristo. Por muy pobres que puedan ser las imágenes de los orígenes desde un punto de vista artístico, es evidente que en ellas se ha llevado a cabo un extraordinario proceso espiritual, que está, sin duda, en profunda unidad con la pretensión de las representaciones artísticas sinagogaes. La historia, vista desde la resurrección, cobra una luz nueva y se entiende ahora, de este modo, como un camino de esperanza al que las imágenes nos conducen. En este sentido, las obras de arte de la Iglesia primitiva tienen una dimensión de misterio, tienen significado sacramental, y van mucho más allá del elemento didáctico de la transmisión de historias bíblicas.

Ninguna de estas imágenes de los primeros tiempos trata de ofrecer algo así como un retrato de Cristo. Se quiere representar, más bien, el significado de Cristo mediante imágenes «alegóricas». Aparece así como el verdadero filósofo, que nos comunica el arte de vivir y de morir; como el maestro; pero sobre todo aparece bajo la figura del pastor. Esta imagen, tomada de la Sagrada Escritura, fue muy apreciada entre la cristiandad primitiva porque el pastor era al mismo tiempo una alegoría del Logos. El Logos, por quien fue creado todo, que, por así decir, lleva en sí las imágenes originarias de todo lo que existe, es el guardián de la creación. En la encarnación toma sobre sus hombros a la oveja perdida, a la naturaleza humana, a la humanidad en su conjunto y la conduce a casa. La imagen del pastor resume así toda la historia de la salvación: la entrada de Dios en la historia, la encarnación, la búsqueda de la oveja perdida y el camino de vuelta a casa, a la Iglesia de judíos y gentiles.

Una transformación de importancia capital en la historia de las imágenes de fe comienza con la aparición, por vez primera, de un *acheiropoiotos*, es decir, una imagen de la que se decía que no había sido pintada por mano humana y que representaba el mismo rostro de Cristo. Dos imágenes de este tipo, «no pintadas por mano humana», aparecieron casi al mismo tiempo a mediados del siglo VI en Oriente: la conocida como *Kamulianum* —la impresión de la imagen de Cristo en el vestido de una mujer— y la que después se llamó *Mandyllion*. Esta última fue llevada, según parece, desde Edesa de Siria hasta Constantinopla y algunos investigadores actuales la identifican con la Sábana Santa de Turín. En ambos casos se trataba —como en la Sábana Santa— de una imagen misteriosa, que no podía ser pintura humana, sino que estaba impresa en el tejido de un modo inexplicable y que parecía mostrar, por eso mismo, el verdadero rostro de Cristo, el Crucificado y Resucitado. La aparición de esta imagen produjo una inmensa fascinación. Ahora se podía ver el rostro, antes oculto, del Señor y con ello se veía cumplida la promesa: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9). Parecía así que se abría la posibilidad de ver al Dios-hombre y, a través de él, ver a Dios mismo. El anhelo griego de contem-

plar al eterno parecía cumplido. Formalmente, el icono debía ocupar así el rango de un sacramento, pues permitía una comunión no menor de la que se daba en la eucaristía. Se pensó incluso en un modo de presencia real de Aquel que estaba representado en la imagen. La imagen, en sentido pleno, tal y como se realizaba en la imagen no hecha por mano humana, era una participación en la misma realidad, era irradiación y presencia del que se daba en la imagen. Es fácil de comprender por qué las imágenes que reproducían el *acheiropoietos* se convirtieron en el centro de todo el canon de imágenes que, entretanto, se había constituido y estaba en vías de desarrollo.

160 Pero es evidente que aquí también acechaba un peligro, la falsa sacramentalización de la imagen que parecía poder conducir más allá del sacramento y de su carácter oculto, hacia la inmediatez de una presencia divina visible. Y, por ello, es también indudable que la novedad que aquí despuntaba debía conducir a oposiciones violentas, a la negación radical de la imagen, a lo que denominamos «iconoclasia» (odio hacia las imágenes, ruptura de imágenes). La iconoclasia basaba su celo, por un lado, en motivos netamente religiosos, en los innegables peligros de una especie de adoración de la imagen, pero, a la vez, también en consideraciones de tipo político. Para los emperadores bizantinos era importante no provocar innecesariamente a los judíos y a los musulmanes. La supresión de las imágenes podía ser provechosa para la unidad del imperio y para la relación con los vecinos musulmanes. La tesis era que Cristo no debía ser representado. Sólo el signo de la cruz (sin imagen) podía ser su sello; cruz o imagen, he aquí la alternativa. En esta controversia maduró la verdadera teología del icono, cuyo mensaje nos afecta profundamente, también hoy en occidente, en plena crisis de las imágenes.

El icono de Cristo —de esto se ha tomado conciencia ahora con todas sus consecuencias— es icono del Resucitado. No existe un retrato del Resucitado. Los discípulos, de hecho, no le reconocen al principio. Tienen que ser reconducidos a una nueva manera de ver, de forma que se les abran paulatinamente los ojos desde dentro y puedan reconocerlo de nuevo para 104 exclamar: «¡Es el Señor!». Probablemente la historia más significativa es la de los discípulos de Emaús. Primero su corazón es transformado, para que luego puedan reconocer en todos los acontecimientos exteriores de la Escritura su centro interior, del que todo procede y al que todo tiende: la 161 cruz y la resurrección de Jesucristo. Entonces tienen que retener al misterioso compañero de camino y ofrecerle hospitalidad para que, en la fracción del pan, les suceda, con un significado contrario, lo mismo que a Adán y Eva al comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal: se les abran los ojos. Ya no ven únicamente lo exterior, sino que ven lo que no aparece a los sentidos pero que se transparenta a través de los sentidos:

es el Señor, que vive de un modo nuevo. En el icono, no cuentan tanto precisamente estos rasgos faciales (aunque se ajusten en sus líneas básicas a la figura del *acheiropoietos*); en él se trata, más bien, de un nuevo modo de ver. El icono mismo tiene que proceder de una apertura de los sentidos interiores, de una capacidad nueva de visión que supera la superficie de lo empírico y contempla a Cristo en la luz del Tabor, como dice la teología tardía del icono. De este modo, el icono lleva al espectador, a través de la visión interior que ha tomado forma en el icono, a que vea en lo sensible algo que va más allá de lo sensible y que, sin embargo, ha entrado en el mundo de los sentidos.

El icono, como dice bellamente Evdokimov, presupone un «ayuno de la mirada». Los autores de iconos —dice— deben aprender el ayuno con los ojos, y prepararse a través de un largo camino de ascesis, que marca el paso del arte al arte sacro (161). El icono procede de la oración y conduce a la oración; libera de esa obturación de los sentidos, que lleva a percibir sólo lo externo, la superficie material y a no apreciar la transparencia del espíritu, la transparencia del Logos en la realidad. En el fondo, lo que está en juego aquí es simplemente el salto que lleva a la fe; está presente toda la problemática del conocimiento de la Edad Moderna. Si no se da una apertura interior en el hombre, que le haga ver más de lo que se puede medir y 162 pesar y darse cuenta del resplandor de la divinidad en la creación, Dios quedará siempre fuera de su campo visual. El icono, entendido correctamente, nos aleja de esa errónea búsqueda de un retrato que puedan captar los sentidos, y, de este modo, nos permite reconocer el rostro de Cristo y, en él, el del Padre. Así, en el icono actúa esa misma orientación espiritual que hemos ya reconocido al destacar que la liturgia se dirige hacia el oriente, es decir, que quiere introducirnos en un camino interior, en el camino al encuentro del «Oriente», de Cristo que vuelve. Su dinámica coincide con la dinámica de la liturgia en su conjunto. Su cristología es trinitaria. El Espíritu Santo es quien nos hace capaces de ver, y su actuación produce siempre un movimiento hacia Cristo. «Embriagados del Espíritu bebemos a Cristo», dice san Atanasio (Evdokimov, 176). Ese modo de mirar, que nos enseña a ver a Cristo no «según la carne», sino según el 105 Espíritu (2 Cor 5,16), nos concede, a la vez, la visión del Padre mismo.

Sólo cuando se ha captado esta orientación interior de los iconos, puede comprenderse correctamente porque el segundo concilio de Nicea, y todos los sínodos que han abordado la cuestión de los iconos, ven en él una confesión de la encarnación y consideran la iconoclasia como negación de la encarnación, como suma de todas las herejías. La encarnación significa en primer lugar que Dios, el Invisible, entra en el espacio de lo visible, para que los que estamos ligados a lo material lo podamos reconocer. En este sentido, la encarnación está siempre llegando a nosotros, tanto en la ac-

163 ción histórico-salvífica como cuando Dios habla en la historia. Pero este descenso de Dios se da para introducirnos en un proceso de ascenso. La encarnación tiende a nuestra transformación por medio de la cruz y a la nueva corporeidad de la resurrección. Dios nos busca allí donde estamos, pero no para que nos quedemos allí, sino para que lleguemos a donde está él, para que nos superemos a nosotros mismos. Por esto la reducción de la figura de Cristo a un «Jesús histórico», perteneciente al pasado, deforma el sentido de su figura, deja de lado la esencia de lo que está en juego en la encarnación. No hay que despojarse de los sentidos, hay más bien que ampliarlos hasta su máxima capacidad. Vemos verdaderamente a Cristo
106 cuando decimos con Tomás: Señor mío y Dios mío.

Igual que hace un momento hemos constatado la dimensión trinitaria del icono, así debemos ahora comprender toda la extensión de su esencia. El Hijo de Dios pudo hacerse hombre y encarnarse porque el hombre había sido ya proyectado en previsión de él, como imagen de aquél que es, a su vez, la imagen de Dios. La luz del primer día y la luz del octavo día se tocan en el icono, como dice otra vez acertadamente Evdokimov. En la misma Creación brilla ya esa luz que, en el octavo día, en la resurrección del Señor y en el mundo nuevo, llegará a su total claridad permitiéndonos ver el resplandor de Dios. Sólo se comprende bien la encarnación enmarcándola en esa tensión más amplia que se da entre creación, historia y nuevo mundo. Es entonces precisamente cuando resulta evidente que los sentidos forman parte de la fe, que la nueva visión no los elimina, sino que los conduce a su destino originario.

La iconoclasia se apoya, a fin de cuentas, en una teología unilateralmente apofática, que sólo conoce al Dios que es totalmente otro y está más allá de toda idea y palabra, de modo que finalmente también la revelación
164 se concibe sólo como un reflejo humano e insuficiente del Dios que es siempre imperceptible. De esta forma, se viene abajo el edificio de la fe. El modo en que concebimos hoy día el mundo sensorial, incapaz de captar la transparencia del espíritu en los sentidos, lleva consigo casi necesariamente la huída hacia una teología puramente «negativa» (apofática): Dios está más allá de todo pensamiento y, por ello, todas las afirmaciones sobre él y todas las formas de las imágenes de Dios son en definitiva indiferentemente válidas o inválidas. Esta aparente humildad extrema ante Dios se convierte casi por sí misma en soberbia, que no deja decir a Dios ni una palabra, que no le permite entrar realmente en la historia. Por un lado se absolutiza la materia y, al mismo tiempo, se la declara totalmente impermeable a Dios, simple materia, despojándola así de su dignidad. Pero, como dice Evdokimov, hay también un sí apofático, no sólo un no apofático, que rechaza
107 toda semejanza. Con Gregorio Palamas, señala también que Dios es radicalmente trascendente en su esencia, pero en su existencia quiso y pudo

presentarse como viviente. Dios es el totalmente Otro, pero es, a la vez, suficientemente poderoso para poder mostrarse. Y ha creado a su criatura de modo que sea capaz de «verle» y amarle.

Con estas reflexiones alcanzamos ya nuestro presente y abordamos así también la evolución de la liturgia, del arte y la fe en el mundo occidental. ¿Es verdadera y, por consiguiente, válida también para nosotros esta teología del icono que se desarrolló en Oriente, o es sólo una variante oriental del cristianismo? Partamos de nuevo de los hechos. En el arte del cristianismo primitivo y hasta el ocaso del arte románico, es decir, hasta el umbral del siglo XIII, no hay ninguna diferencia *esencial* entre Oriente y Occidente en lo que se refiere a la cuestión de las imágenes. Ciertamente en Occidente —pensamos en Agustín o en Gregorio Magno— se destacó con cierta ex-
165 clusividad la función didáctica y pedagógica de la imagen. Los denominados *Libri Carolini* así como los sínodos de Fráncfort (794) y París (824) reaccionan contra una mala comprensión del séptimo concilio ecuménico, el segundo de Nicea, que canonizaba la superación de la iconoclasia y la fundamentación del icono a partir de la encarnación. Frente a ello, insisten en la función meramente instructiva y educativa de las imágenes: «Dios no nos ha redimido a través de la pintura», dicen (Evdokimov, 144).

Pero la temática y la orientación fundamental del arte siguieron siendo las mismas, aunque en el Románico se introdujeran también las artes plásticas, que en Oriente no habían tenido acogida. Siempre es —también en la cruz— Cristo resucitado, al que la comunidad mira como el verdadero oriente. Y el arte está siempre caracterizado por la unidad entre creación, cristología y escatología: desde el primer día hasta el octavo, que asume en sí el primero. El arte está dirigido hacia el misterio que se hace presente en la liturgia. Está orientado hacia la liturgia celeste. Las figuras de ángeles en el arte románico no se diferencian esencialmente de las de la pintura bizantina; y ellas muestran, precisamente, que estamos participando en la alabanza del Cordero junto con los querubines y serafines, junto con todas las potencias celestiales; muestran cómo en la liturgia se descorre el velo que separa cielo y tierra, de modo que somos incorporados a la liturgia que abarca todo el cosmos.

Con el comienzo del gótico asistimos a un cambio paulatino. Se mantienen, naturalmente, muchas cosas, sobre todo la fundamental correspondencia interior entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que es, a su vez, siempre una referencia a lo que está por venir. Pero la imagen central cambia. Ya no se
166 representa el Pantocrátor, el soberano del mundo que nos introduce en el octavo día. Esta imagen es sustituida por la del crucificado en su dolorosa Pasión y su muerte. Se relata el proceso histórico de la Pasión; ya no se hace visible la resurrección. Lo histórico-narrativo pasa al primer plano; se ha llegado a decir que la imagen del misterio cede su lugar a la imagen de devoción.

Numerosos factores han podido influir en este cambio de perspectiva. Evdokimov opina que el cambio del platonismo al aristotelismo, producido en Occidente durante el siglo XIII, tuvo su importancia. El platonismo ve las cosas sensibles como sombras de las ideas eternas; en ellas podemos y debemos reconocer las ideas eternas y elevarnos a estas por medio de aquellas. El aristotelismo rechaza la doctrina de las ideas. La realidad, compuesta de materia y forma, existe por sí misma; a través de la abstracción yo puedo reconocer el género al que pertenece. En el lugar de la visión, que contempla lo trascendente en lo sensible, aparece la abstracción. La relación entre lo espiritual y lo material se transforma y, con ella, la actitud del hombre ante la realidad que se le aparece. Para Platón era determinante la categoría de la belleza: la belleza y el bien, en definitiva Dios, coinciden para él. Gracias a la aparición de lo bello somos heridos en lo más íntimo, y esta herida nos hace salir de nosotros mismos, alza en vuelo la nostalgia, y nos conduce así hacia el encuentro de lo verdaderamente bello, del mismo bien. En la teología del icono, ha permanecido vivo algo de este fundamento platónico, aunque la idea platónica de lo bello y de la contemplación se haya transformado ahora a la luz del Tabor; también se transforma profundamente la concepción platónica gracias a la relación entre creación, cristología y escatología, que otorga a lo material una nueva dignidad y un nuevo valor.

Este platonismo, reformado desde la encarnación, desaparece en gran parte de Occidente, a partir del siglo XIII, de modo que el arte intenta representar, en primer término y ante todo, acontecimientos históricos, tomando la historia de la salvación menos como sacramento que como historia transcurrida en un tiempo. De este modo, cambia también la relación con la liturgia; ésta se considera ahora, en cierto modo, como una imitación simbólica del acontecimiento de la cruz. La devoción reacciona centrándose en la contemplación de los misterios de la vida de Jesús. El arte encuentra su inspiración más en la piedad popular que en la liturgia, y la piedad popular, a su vez, se alimenta, cada vez más, de las imágenes de la historia, en las que puede contemplar el camino que conduce hacia Cristo, el propio camino de Jesús y su prolongación en la vida de los santos. La separación que se produjo entre Oriente y Occidente en lo que se refiere a las imágenes, consumada a partir del siglo XIII, fue sin duda muy profunda; se mezclan motivos varios con diferentes consecuencias espirituales. Una devoción a la cruz, más centrada en la historia, sustituye a una orientación hacia el Oriente, hacia el Resucitado que nos abre un camino.

Pero no hay tampoco que sobrevalorar esa diferencia que se ha ido progresivamente acentuando. La representación de Cristo en cruz, muriendo en medio del dolor, es ciertamente nueva, pero nos pone, sin embargo, ante Aquel que ha cargado con *nuestros* dolores y cuyas llagas *nos* han curado. Es una expresión máxima de dolor que representa, no obstante, el amor re-

dentor de Dios. La crucifixión del retablo de Isenheim, obra de Matthias Grünewald, radicalizando al máximo el realismo del dolor, es, sin embargo, una imagen de consolación, que permitía a los enfermos de peste, atendidos por los Antonianos, reconocer que Dios se identificaba con su destino. Les permitía, de este modo, ver que Dios había descendido a su dolor, y que su dolor estaba escondido en Él. Hay un retorno decidido al lado humano e histórico de Cristo, que está, a fin de cuentas, alimentado por el hecho de que el sufrimiento humano pertenece al misterio. Las imágenes consuelan porque hacen palpable la superación de nuestras penas en la presencia compasiva del Dios hecho hombre y, de este modo, llevan en sí el mensaje de la resurrección. También estas imágenes proceden de la oración, proceden de la meditación interior del camino de Cristo; son identificación con Cristo, que a su vez se fundamenta por el hecho de que Dios se ha identificado con nosotros en Él. Desvelan el realismo del misterio, pero no se salen del mismo. Y lo que la misa significa como presencia de la cruz, ¿no puede entenderse, a partir de estas imágenes, con una agudeza mayor? El misterio se despliega en su concreción más exterior, y la piedad popular puede así alcanzar, de un modo nuevo, precisamente el núcleo de la liturgia. Tampoco estas imágenes muestran únicamente la «epidermis», el mundo exterior sensible; también ellas quieren conducirnos, a través de lo que es pura apariencia, y abrir nuestra mirada al corazón de Dios.

Lo que se ha indicado aquí sobre la imagen de la cruz vale también para las demás imágenes «narrativas» del arte gótico. ¿Qué fuerza de interiorización se hace presente en las imágenes de la Madre de Dios! Se muestra en ellas la nueva humanidad de la fe. Tales imágenes invitan a la oración, porque están inundadas desde dentro por la oración. Nos muestran la verdadera imagen del hombre, tal y como fue pensado por el creador y renovado por Cristo. Nos introducen en el verdadero modo de ser hombre. ¡Y no olvidemos en fin el maravilloso arte de la vidriera gótica! Las ventanas de las catedrales góticas detienen la luz deslumbrante del exterior, la modelan y permiten que se transparente en ella toda la historia de Dios con el hombre desde la creación hasta la segunda venida. El mismo muro, jugando con el sol, se convierte en imagen, en el iconostasio de Occidente, que da al espacio un carácter sagrado tal que puede conmover incluso el corazón del no creyente.

El Renacimiento dio desde luego un paso totalmente novedoso. «Emancipó» al hombre. Surge entonces lo estético, en el sentido moderno de la palabra, una contemplación de la belleza que ya no quiere remitir más allá de ella misma, sino que, a fin de cuentas, se basta a sí misma como belleza de lo que aparece. El hombre adquiere experiencia de toda su grandeza y su autonomía. El arte habla de esta grandeza del hombre, está realmente sorprendido de ella; no necesita buscar ninguna otra belleza. Entre las re-

presentaciones de los mitos paganos y la historia cristiana no se percibe a menudo ninguna diferencia. El trans fondo trágico presente en la antigüedad se olvida, solo se percibe ahora su belleza divina, y surge así la añoranza de los dioses, del mito, de un mundo sin miedo al pecado y sin el dolor de la cruz, que quizás se había destacado con demasiada insistencia en las imágenes de la Edad Media tardía. Siguen representándose todavía, evidentemente, motivos religiosos, pero este tipo de «arte religioso» no es ya arte sacro en sentido estricto. No se acomoda a la humildad del sacramento ni a su dinámica que va más allá del tiempo. Quiere disfrutar del hoy y alcanzar la salvación mediante la misma belleza. Quizás hay que entender la iconoclasia de la Reforma también en este trasfondo, aunque sin duda tiene raíces mucho más profundas.

170 El arte del Barroco, que sigue al Renacimiento, tiene aspectos muy diversos y modos varios de realización. Su forma más lograda es la que se funda en la reforma de la Iglesia, que se había puesto en marcha a partir del Concilio de Trento. El Concilio destacaba de nuevo solamente —siguiendo la tradición occidental— el carácter didáctico y pedagógico del arte, pero, siendo el principio de una renovación interior, condujo también a un nuevo modo de ver, desde dentro y hacia dentro. El retablo es como una ventana a través de la cual el mundo de Dios llega a nosotros. Se levanta el telón de la temporalidad y podemos vislumbrar el interior del mundo de Dios. Este arte nos conduce de nuevo a la liturgia celeste, y reconocemos siempre una iglesia barroca por ese tono único y vibrante de alegría, como un aleluya que se ha convertido en imagen. La expresión veterotestamentaria «El gozo del Señor es vuestra fuerza» (Neh 8,10), expresa bien el sentimiento fundamental del que se alimenta esta iconografía. Con la Ilustración, la fe fue arrinconada en una especie de ghetto intelectual y social; la cultura actual se apartó así de la fe y siguió otro camino, de modo que la fe o bien se refugió en el historicismo, en la imitación de lo pasado, o bien intentó adaptarse, o bien se perdió en la resignación y el retraimiento cultural. Todo ello condujo a una nueva iconoclasia que, frecuentemente, se consideró como un mandato directo del Concilio Vaticano II. Esta iconoclasia moderna, cuyos primeros signos en Alemania se remontan al segundo decenio del siglo XX, ha hecho desaparecer muchos elementos indignos y de mal gusto, pero al final nos ha dejado un vacío, cuya pobreza volvemos a percibir hoy día muy claramente.

171 ¿Cómo deberíamos seguir ahora adelante? Actualmente no padecemos sólo una crisis del arte sacro, sino una crisis del arte en general, de dimensiones no conocidas hasta ahora. Esta crisis del arte es, además, síntoma de una crisis del hombre, que ha caído, precisamente cuando más alto era su dominio material del mundo, en una ceguera frente a las cuestiones sobre el sentido del hombre, que superan lo puramente material. Puede decirse

que estamos ante una ceguera del espíritu. Ya no hay respuestas comunes a las preguntas sobre cómo debemos vivir, cómo debemos afrontar la muerte, si nuestra existencia tiene este sentido o aquel. El positivismo, formulado en nombre de una objetividad científica, reduce el horizonte a lo demostrable, a lo que se puede probar en un experimento. El mundo se vuelve así opaco. Ciertamente, que está regulado todavía por la matemática, pero el Logos, que es el presupuesto de esta matemática y de su aplicabilidad, ya no aparece. De este modo, nuestro mundo de imágenes ya no es capaz de superar lo que aparece a los sentidos, y la marea de imágenes que nos rodean significa a la vez el final de la imagen. No hay ningún tipo de visión que esté más allá de lo que se puede fotografiar. Pero con esto no sólo se hace imposible el arte de los iconos, el arte sacro, que se fundamenta en una mirada trascendente; sino que el arte mismo, que había experimentado de nuevo, con el impresionismo y el expresionismo, las posibilidades más extremas de visión de lo sensible, queda sin objeto en sentido estricto. El arte se convierte en una experimentación con los mundos creados por el propio sujeto, en una «creatividad» vacía, que ya no percibe al *Creator Spiritus*, al Espíritu creador. Intenta ocupar su lugar propio y, con ello, lo único que consigue producir son obras arbitrarias y vacías, que solo sirven para recordarle al hombre lo absurdo de su acción creadora.

Repitamos de nuevo la pregunta: ¿Cómo deberíamos seguir ahora adelante? Tratemos de resumir lo anterior para reconocer cuáles deberían ser los principios fundamentales de un arte ordenado a la liturgia:

1. La ausencia total de imágenes no es compatible con la fe en la encarnación de Dios. Dios, en su acción histórica, ha entrado en nuestro mundo sensible, para que éste se haga transparente a él. Las imágenes de lo bello, en las que se hace visible el misterio del Dios invisible, pertenecen al culto cristiano. Es verdad que siempre se dará un vaivén en los tiempos, subidas y bajadas, es decir, que habrá también tiempos de una cierta pobreza de imágenes. Pero no pueden faltar nunca del todo. La iconoclasia no es una opción cristiana.

2. El arte sacro recibe sus contenidos de las imágenes de la historia de la Salvación, empezando por la creación, el primer día, y terminando por el octavo, es decir, el día de la resurrección y de la segunda venida en el que se completará el círculo de la historia. A este arte pertenecen en primer lugar las imágenes de la historia bíblica, pero también las historias de los santos como desarrollos de la historia de Jesucristo, como fruto maduro, a lo largo de toda la historia, del grano de trigo que cae en tierra y muere. «No luchas únicamente contra los iconos, luchas contra los santos», le había replicado Juan Damasceno al emperador iconoclasta León III. En esta misma línea, el papa Gregorio III introdujo en Roma, por este tiempo, la fiesta de Todos los Santos (Evdokimov, 141s).

3. Las imágenes de la historia de Dios con los hombres no muestran únicamente una sucesión de acontecimientos del pasado, sino que, en ellos, muestran la unidad de la acción de Dios. De este modo, no solo hacen referencia al sacramento —sobre todo bautismo y eucaristía—, sino que están también contenidas en el sacramento y apuntan hacia él, de manera que
173 apuntan al presente. Tienen así una relación muy estrecha con la acción litúrgica. Pero la historia se hace sacramento en Cristo, que es fuente de todos los sacramentos. Por ello la imagen de Cristo es el centro del arte sagrado. El centro de la imagen de Cristo es el misterio pascual: Cristo es representado como Crucificado, como Resucitado, como Aquel que ha de venir y que ya reina de modo oculto. Toda imagen de Cristo debe contener estos tres aspectos esenciales del misterio de Cristo, debe ser, en este sentido, una imagen pascual. Evidentemente, son posibles aquí modulaciones diversas: la imagen puede resaltar más la cruz, la Pasión y, en ella, los sufrimientos de nuestro tiempo presente; puede también poner en primer plano la resurrección o la segunda venida. Nunca debe, en todo caso, quedar aislado un aspecto; debe aparecer siempre, con sus insistencias propias, el misterio pascual completo. Una representación de la cruz en la que no resplandeciera nada de la Pascua, sería tan desacertada como una imagen pascual que olvidara las llagas y, con ellas, la presencia del dolor. En cuanto imagen centrada en la Pascua, la imagen de Cristo es siempre icono de la eucaristía, es decir, remite a la presencia sacramental del misterio pascual.

4. La imagen de Cristo y las imágenes de los santos no son fotografías. Su esencia es trascender lo constatable desde un punto de vista puramente material, es despertar los sentidos interiores y enseñar a mirar de un modo nuevo, capaz de percibir lo invisible en lo visible. El carácter sacro de la imagen consiste precisamente en que proviene de una mirada interior y conduce, por ello, a una mirada interior. Tiene que ser fruto de una
115 contemplación interior, de un encuentro creyente con la nueva realidad del Resucitado; y tiene que conducir, de este modo, nuevamente a la contemplación interior, al encuentro orante con el Señor. La imagen está al servicio de la liturgia. La oración y la contemplación en la que se forman imágenes tiene que ser por tanto un orar con y un contemplar en la fe de la Iglesia que contempla. Esta dimensión eclesial pertenece a la esencia del arte sacro y, con ella, también su vinculación interior con la historia de la fe, con la Escritura y con la Tradición.

5. La Iglesia de Occidente no tiene que renegar de su camino específico, que ha recorrido casi desde el siglo XIII. Pero tiene que acoger plenamente el contenido del séptimo concilio ecuménico, el segundo concilio de Nicea, que determinó el significado fundamental y el lugar teológico de la imagen en la Iglesia. No es necesario que se someta a todas esas normas que se desarrollaron sobre la cuestión de las imágenes en los siguientes con-

cilios y sínodos de Oriente, y que alcanzaron una cierta organización en 1551, en el concilio de Moscú, el concilio de los cien cánones. Pero sí que debería valorar las líneas fundamentales de esta teología de la imagen como normativas, también para ella. Es cierto que no debe haber normas rígidas; la nuevas experiencias religiosas y los dones de las nuevas intuiciones deben encontrar su espacio en la Iglesia. Pero hay que mantener una diferencia entre el arte sacro (referido a la liturgia, correspondiente al espacio eclesial) y el arte religioso en general. El arte sacro no puede regirse por la pura arbitrariedad. Las formas de arte que niegan la presencia del Logos en la realidad y que fijan la atención del hombre en la apariencia sensible, son irreconciliables con el sentido de la imagen en la Iglesia. De la subjetividad aislada no puede provenir ningún arte sacro. Éste presupone, por el contrario, un sujeto formado interiormente en la Iglesia y abierto a la comunión. Sólo así el arte hace visible la fe común y habla de nuevo al corazón creyente. La libertad del arte, que debe existir también en el ámbito más delimitado del arte sacro, no es arbitrariedad. Sólo puede desplegarse
175 dentro del marco indicado en los cuatro primeros puntos de estas conclusiones finales, que son un intento de resumir las constantes de la tradición creyente de las imágenes. Sin fe no hay ningún arte adecuado a la liturgia. El arte sacro está bajo el imperativo apuntado en la segunda carta a los Corintios: mirando hacia el Señor «nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor» (3,18).

¿Qué significa esto en la práctica? El arte no puede ser «producido», como se encarga y produce un aparato tecnológico. Es siempre un regalo. No se puede forzar la inspiración, hay que recibirla, gratuitamente. No se llevará a cabo una renovación del arte en la fe mediante dinero o mediante comisiones. Presupone ante todo el don de una nueva mirada. Por eso tendríamos que esforzarnos denodadamente por recuperar esa fe capaz de contemplar. Donde exista, el arte encontrará también su verdadera expresión.

2. Música y liturgia

La importancia que tiene la música en la religión bíblica puede percibirse simplemente por el hecho de que la palabra *cantar* (con las correspondientes palabras *canto*, etc) es una de las más empleadas en la Biblia: en el Antiguo Testamento aparece 309 veces; en el Nuevo Testamento 36 veces. Cuando el hombre entra en contacto con Dios, ya no le basta simplemente con hablar. Se despiertan dimensiones de su existencia que por sí mismas se convierten en canto. El propio ser del hombre se queda corto para expresar lo que debe expresar, de modo que invita a toda la creación a convertirse en canto con él: «Despierta, gloria mía; despertad, cítara y

arpa; despertaré a la aurora. Te daré gracias ante los pueblos, Señor; tocaré para ti ante las naciones: por tu bondad, que es más grande que los cielos; por tu fidelidad, que alcanza las nubes» (Sal 57,9.11).

La primera referencia a un canto en la Biblia, la encontramos tras el paso del Mar Rojo. Israel acaba de ser definitivamente liberado de su esclavitud y ha experimentado, de un modo imponente, la fuerza salvadora de Dios en una situación desesperada. Como Moisés, de niño, fue sacado del Nilo y, de este modo, le fue verdaderamente regalada la vida, así también Israel se siente, por así decir, sacado de las aguas, libre, devuelto a sí mismo por la mano de Dios. La reacción del pueblo ante este acontecimiento fundamental de salvación se describe en el relato bíblico con una frase: «Creyeron en el Señor y en Moisés, su siervo» (Éx 14,31). Pero, a continuación, viene una segunda reacción, que brota de la primera con un ímpetu arrebatador: «Entonces Moisés y los hijos de Israel entonaron este canto al Señor [...]» (15,1). En la fiesta de la noche pascual los cristianos entonan este cántico año tras año; lo cantan como un cántico propio, porque también ellos se saben «sacados del agua» por el poder de Dios, liberados por Dios para la verdadera vida. El Apocalipsis de san Juan amplía todavía un poco más el marco. Después de que los últimos enemigos del pueblo de Dios han aparecido en el escenario de la historia —la trinidad satánica constituida por la Bestia, su imagen y el número de su nombre—, cuando todo parece ya perdido para el santo Israel de Dios ante la potencia desbordante del mal, se le concede al vidente la visión de los vencedores: «Estaban de pie sobre el mar cristalino; tenían en la mano las cítaras de Dios. Y cantan el cántico de Moisés, el siervo de Dios, y el cántico del Cordero [...]» (Ap 15,3). La paradoja de antaño se hace aún más llamativa: no vencen las enormes bestias feroces con su potencia mediática y su poder técnico; vence el Cordero sacrificado. Y así resuena de nuevo, definitivamente, el cántico del siervo de Dios, Moisés, que se convierte ahora en el cántico del Cordero.

El canto litúrgico está enmarcado en esta gran tensión histórica. Para Israel, este acontecimiento salvífico que tuvo lugar junto al Mar Rojo fue siempre el motivo básico de su alabanza a Dios, el tema fundamental de su canto ante Dios. Para los cristianos, el verdadero éxodo era la resurrección de Cristo, que había atravesado el «Mar Rojo» de la muerte, había descendido al mundo de las sombras y había abierto de golpe las puertas de la prisión. Este éxodo se hacía siempre presente de nuevo en el bautismo. El bautismo es ser introducido en una contemporaneidad con Cristo, en el descenso de Cristo a los infiernos, en su ascensión que nos eleva con Él a la comunión de la vida nueva. Al día siguiente de la alegría del éxodo, los israelitas se dieron cuenta de que ahora estaban expuestos al desierto y a sus peligros, y que el estar en camino hacia la Tierra Prometida no había puesto fin a las amenazas. Pero siempre se renovaban las acciones poderosas de Dios, que les permitían can-

tar de nuevo realmente el cántico de Moisés, y que mostraban cómo Dios no es un Dios del pasado, sino del presente y del futuro.

Es verdad que en cada cántico nuevo estaba también la experiencia de su provisionalidad y el deseo del cántico definitivo, de una salvación a la que no sucediera ya ningún momento más de miedo, sino únicamente la alabanza. Quienes creían en la resurrección de Cristo, reconocían entonces realmente la salvación definitiva, y sabían que los cristianos, que se encontraban en la «Nueva Alianza», cantaban ya plenamente el cántico nuevo, que era definitiva y verdaderamente «nuevo», a la vista de algo radicalmente diverso que se había realizado en la resurrección de Cristo. Lo que hemos oído en la primera parte acerca del «entretanto» de la realidad cristiana —que ya no es sombra, pero todavía no es realidad plena sino «imagen»— es válido también de nuevo aquí: el cántico definitivamente nuevo ha comenzado, pero todos los sufrimientos de la historia tienen todavía que realizarse, tiene que reunirse todo el dolor y ser introducido en el sacrificio de alabanza, para ser transformado allí en cántico de alabanza.

Está así indicado el fundamento teológico del canto litúrgico. Ahora es preciso aproximarse más a su realidad práctica. Entre los diversos testimonios que se encuentran en las Sagradas Escrituras sobre el canto individual y el canto comunitario en Israel, así como sobre la música en el templo, el libro de los Salmos constituye el verdadero fundamento en que podemos apoyarnos aquí. Aunque no sea posible, por la falta de una anotación musical, reconstruir la «música sacra» de Israel, este libro nos da una idea de la riqueza de los instrumentos y de los modos diversos de canto que se practicaban en Israel. Su poesía orante nos descubre toda la amplitud de las experiencias que se han convertido en oración y canto ante Dios. Aflicción, lamento, incluso acusación, temor, esperanza, confianza, agradecimiento, alegría —toda la vida queda aquí reflejada desplegándose en diálogo con Dios—. Es llamativo que incluso el lamento en una situación desesperada termine casi siempre con una palabra de confianza, con una especie de anticipo de la acción salvadora de Dios. En realidad, todos estos «cánticos nuevos» podrían verse, en cierto sentido, como variaciones del cántico de Moisés. El cántico ante Dios se eleva, por un lado, frente a una situación desesperada, de la que ningún poder terreno puede salvarnos, y ante la que sólo Dios queda como refugio; pero el cántico proviene también de esa confianza que comprende, incluso en la más grande oscuridad, que el acontecimiento del Mar Rojo es una promesa que tiene siempre la última palabra en la vida y en la historia. Finalmente, es importante tener en cuenta que aun cuando los salmos procedan con frecuencia de experiencias muy personales de sufrimiento y de escucha, siempre conducen a la oración comunitaria de Israel, y se nutren de ese fundamento común de acciones pasadas de Dios.

180

Por lo que se refiere a la Iglesia que canta, podemos aquí observar la misma relación de continuidad e innovación que hemos visto realizarse en la construcción de los edificios, en las imágenes y, más en general, en la esencia misma de la liturgia. El salterio se convierte por sí mismo en el libro de oraciones de la Iglesia naciente, y ella misma se convirtió así también en una Iglesia que reza cantando. Esta relación de continuidad e innovación se aplica en primer lugar al salterio, que se reza ahora juntamente con Cristo. Si en el canon de Israel los salmos se atribuían en su mayor parte al rey David y, con ello, recibían una determinada interpretación salvífica y teológica, ahora, para los cristianos, resulta claro que Cristo es el verdadero David, que David ora en el Espíritu Santo, por Cristo y con Cristo, que estaba llamado a ser Hijo de David y, al mismo tiempo, Hijo único de Dios.

121

181

Con esta nueva clave entraron los cristianos en la oración de Israel sabiendo que así precisamente la convertían en cántico nuevo. Notemos que con ello se ofrecía también una interpretación trinitaria de los salmos: el Espíritu Santo había inspirado a David su canto y su oración y le hacía hablar de Cristo, incluso le convertía a él en la boca de Cristo; y, de este modo, en los salmos nosotros hablamos por Cristo al Padre en el Espíritu Santo. Pero esta interpretación pneumatológica y cristológica de los salmos no afecta sólo al texto, sino que incluye también el elemento musical. El Espíritu Santo es quien enseña a cantar a David, primero, y luego, a través de él, a Israel y a la Iglesia. El canto, como superación del habla común, es, en cuanto tal, un acontecimiento pneumático. La música sacra surge como «carisma», como don del Espíritu; ésta es la verdadera «glosolalia», el nuevo «don de lenguas» que procede del Espíritu. Aquí es donde se realiza la «sobria embriaguez» de la fe. Es embriaguez, porque se superan todas las posibilidades de la mera racionalidad. Pero es a la vez sobria esta «embriaguez», porque Cristo y el Espíritu van unidos, porque este lenguaje ebrio se mantiene completamente en la disciplina del Logos, en una nueva racionalidad que, más allá de todas las palabras, está al servicio de la única palabra originaria que es el fundamento de toda razón. Tendremos que volver más adelante sobre estas ideas.

Ya hemos reconocido anteriormente, en el Apocalipsis, cuando el cántico de los vencedores recibe el nombre de Cántico de Moisés, siervo de Dios, y del Cordero, cómo la confesión de Cristo implica una ampliación de horizontes. Con ello se manifestaba entonces también otra dimensión del canto ante Dios. En la Biblia de Israel hemos observado hasta el momento dos motivos principales para cantar ante Dios: una situación de necesidad o de alegría, de sufrimiento o de salvación. La relación con Dios estaba probablemente tan determinada por la veneración ante el poder eterno del creador, que nadie se hubiera atrevido siquiera a considerar los cantos al Señor como canciones de amor. Y, sin embargo, en esa confianza que impregna

interiormente todos los textos, está últimamente escondido el amor, aunque sea un amor que se manifiesta todavía tímido e incluso escondido.

La correspondencia entre el amor y el canto ha entrado en el Antiguo Testamento de un modo que, en principio, puede resultar extraño: mediante la inclusión del Cantar de los Cantares en el canon. El Cantar era, en cuanto tal, una recopilación de canciones de amor humano. Pero su inclusión en el canon puso en juego, casi con seguridad, una interpretación de mayor alcance. Estos bellísimos poemas amorosos de Israel podían ahora entenderse como palabras inspiradas de la Sagrada Escritura, porque existía la convicción de que en este amor humano que se cantaba en ellos traslucía el misterio de amor de Dios a Israel. Los profetas habían hablado del culto a los dioses extranjeros como una prostitución (lo cual tenía un sentido muy concreto, porque a los cultos de fertilidad correspondían por lo general ritos de fertilidad y de prostitución sagrada). La elección de Israel se representa, por el contrario, como la historia del amor de Dios con su pueblo. La alianza se interpreta mediante la imagen del compromiso y del matrimonio, como vínculo de amor de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De este modo, el amor humano podía convertirse en imagen real de la actuación de Dios con Israel.

Jesús retomó esta línea de la tradición de Israel al darse a conocer a sí mismo como el esposo en una de sus primeras comparaciones. Cuando le preguntan por qué sus discípulos, a diferencia de los de Juan y los de los fariseos, no ayunaban, él responde: «¿Es que pueden ayunar los amigos del esposo, mientras el esposo está con ellos? Mientras el esposo está con ellos, no pueden ayunar. Llegarán días en que les arrebatarán al esposo, y entonces ayunarán en aquel día» (Mc 2,19). Estamos ante una profecía de la Pasión, pero también ante el anuncio de las bodas, que luego retornará en las parábolas de Jesús sobre el banquete de bodas y se convertirá en tema central del último libro del Nuevo Testamento, el Apocalipsis; en él, todo tiende, por medio de la Pasión, hacia las bodas del Cordero. Dado que estas bodas parecen continuamente anticiparse en las visiones de la liturgia celestial, los cristianos entendieron que la eucaristía era la presencia del novio y, por ello, anticipo del banquete de bodas de Dios. En ella se realiza esa comunión, que corresponde a la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: igual que ellos se convierten en «una sola carne», así también todos nosotros, en la comunión, nos convertimos en un «pneuma», una unidad con él. El misterio nupcial de la unión de Dios con el hombre, anunciado en el Antiguo Testamento, tiene lugar en el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, precisamente a través de su Pasión, de un modo totalmente real (cf. Ef 5,29-32; 1 Cor 6,17; Gál 3,29). El cántico de la Iglesia procede finalmente del amor. El amor crea, en última instancia, el canto. «Cantare amantis est», dice san Agustín: cantar es cosa de amor.

Con ello estamos de nuevo en la interpretación trinitaria de la música sacra: El Espíritu Santo, que es el amor, crea el canto. Él es el Espíritu de Cristo, que nos introduce en el amor a Cristo y nos conduce, de este modo, al Padre.

De nuevo tenemos que pasar de estas consideraciones sobre las fuerzas motrices internas de la música sacra a las cuestiones más prácticas. La expresión que los salmos emplean para «cantar», pertenece, según su raíz, al acervo común de las antiguas lenguas orientales, y designa un canto apoyado por instrumentos (probablemente por instrumentos de cuerda), que está referido claramente a un texto y que está siempre ordenado a expresar un cierto contenido. Se trataba, al parecer, de un canto vocal, que sólo al principio y al final permitía, supuestamente, variaciones melódicas. La Biblia griega ha traducido la palabra hebrea *zamir* por *psallein*, que en griego significaba «puntear» (sobre todo en referencia al sonido de los instrumentos de cuerda), pero que se empleó luego para referirse al modo específico de hacer música del culto judío y, después, designó también el canto de los cristianos. Muy frecuentemente se le añade un complemento, cuyo significado permanece velado, pero que en cualquier caso manifiesta que se trata de un canto artístico, ordenado. La fe bíblica había creado con ello una forma de cultura propia en el ámbito de la música, una expresión adecuada a su misma esencia, que fijaba el criterio de todas las demás inculturaciones.

La pregunta de hasta dónde debía llegar la inculturación se planteó ya en la primera cristiandad de un modo muy práctico y, precisamente, en el ámbito de la música. Las comunidades cristianas se habían desarrollado a partir de las sinagogas, y habían asumido de ellas junto con el salterio, interpretado ahora de modo cristológico, también su modo de cantarlo. Muy pronto surgieron nuevos himnos y cánticos cristianos; los primeros, sobre una base que era aún totalmente veterotestamentaria, como el Benedictus y el Magnificat; luego, textos concebidos de modo totalmente cristológico, entre los que destacan el prólogo de san Juan (1,1-18), el himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,6-11) y el cántico a Cristo de 1 Tim (3,16). San Pablo nos ofrece, en la primera carta a los Corintios, información interesante sobre el modo en que transcurría la liturgia de los primeros cristianos: «Cuando os reunís, uno tiene un salmo (*psalmón*), otro tiene una enseñanza, otro tiene una revelación, otro tiene don de lenguas, otro tiene una interpretación: hágase todo para edificación» (14,26).

A través del escritor romano Plinio, que informaba al emperador sobre el culto de los cristianos, sabemos que a principios del siglo II, el canto para glorificar a Cristo en su divinidad pertenecía al núcleo de la liturgia cristiana. Podemos suponer que los nuevos textos cristianos producirían también una ampliación del repertorio de cantos conocido hasta entonces, y que surgirían nuevas melodías. Parece que el desarrollo de la fe en Cristo

se llevó a cabo precisamente también mediante composiciones poéticas, que surgían en este tiempo en la Iglesia como «dones del Espíritu». Lo cual era motivo de esperanza, pero era también peligroso. Cuando la Iglesia se separó de sus raíces semitas y pasó al mundo griego, se produjo a gran escala, casi espontáneamente, una amalgama con la mística griega del Logos, con su poesía y su música, que en definitiva amenazaba con disolver el cristianismo desde dentro, transformándolo en una mística confusa. Precisamente el ámbito de los himnos y de la música fue la puerta de entrada de la gnosis, esa tentación mortal que comenzó a desintegrar el cristianismo desde dentro. Así se comprende que, en su lucha por la identidad de la fe y por su arraigo en la figura histórica de Jesús, las autoridades eclesiales recurrieran a una decisión drástica. El canon 59 del Concilio de Laodicea prohíbe el uso de composiciones sálmicas de carácter privado y de textos no canónicos en la liturgia; el canon 15 limita el canto de los salmos al coro de los salmistas, mientras que «los demás en la Iglesia no deben cantar». De este modo, se perdieron casi todas las composiciones himnicas postbíblicas. Se dio una vuelta rigurosa a la forma de cantar heredada de la sinagoga, de tipo estrictamente vocal. Hay que lamentar, ciertamente, la pérdida cultural que se produjo con ello, pero fue una resolución necesaria para preservar un bien mayor aún, pues el retorno a una aparente pobreza cultural salvó la identidad de la fe bíblica y permitió que se abriera hacia el futuro, mediante el rechazo de una falsa inculturación, el panorama cultural del cristianismo.

El itinerario histórico de la música sacra puede situarse en estrecho paralelismo con el desarrollo de la cuestión de las imágenes. El Oriente, al menos en el ámbito bizantino, se ha limitado a la música estrictamente vocal. En la zona eslava —quizá también por influencia occidental— se ha ampliado esta restricción, convirtiéndose en polifonía, con coros masculinos que, por su dignidad sacra y su energía contenida, tocan el corazón y convierten la eucaristía en la fiesta de la fe. En Occidente, la «salmodia» tradicional se desarrolló en la coral gregoriana llegando a cotas de una altura y pureza nueva, que constituyen un criterio permanente para la música sacra, es decir, la música que acompaña el culto en la Iglesia. En la Edad Media tardía se desarrolla la polifonía y se introducen nuevamente instrumentos en la liturgia —con toda razón, pues, como ya hemos visto, la Iglesia no sólo prolonga así lo que se hacía en la sinagoga, sino que asume también la realidad de la Pascua de Cristo representada en el templo—. Aparecen así dos nuevos factores en la música sacra: una libertad artística que reivindica cada vez más derechos también en la liturgia; una música sacra que tiene una inspiración común con la música profana, como se ve con claridad especial en las llamadas misas espectáculo, en las que el texto de la misa se subordinaba a un tema musical del ámbito de la música pro-

fana, que a los oyentes incluso les podía sonar como una canción popular.

Es evidente que esta apertura a la creatividad artística y la adopción de temas profanos implicaba también nuevos riesgos: la música no nace ya de la oración, sino que, dominada por esa pretendida autonomía de lo artístico, se desliga del ámbito de la liturgia para convertirse en un fin autónomo o abre la puerta a otro tipo de experiencias o sentimientos muy diversos; todo ello distancia a la liturgia de su verdadera esencia.

126 Llegados a este punto, el Concilio de Trento intervino en la disputa cultural que comenzaba para restablecer de nuevo la normatividad de la palabra en la música litúrgica y, por tanto, para limitar sustancialmente el uso de instrumentos, dejando, al tiempo, bien clara la diferencia entre música sacra y música profana. El papa Pío X intervino también, una segunda vez, en este mismo sentido, a comienzos del siglo XX. El barroco encontró de nuevo (si bien con formas distintas en ámbito católico y protestante) esa asombrosa unidad entre música profana y música sacra en la liturgia, y consiguió poner al servicio de la gloria de Dios toda la potencia luminosa de la música que había surgido en este momento cumbre de la historia de la cultura. Si escuchamos a Bach o a Mozart en una Iglesia, percibimos en ambos casos, de un modo extraordinario, lo que quiere decir *gloria Dei*, la gloria de Dios. Se hace presente el misterio de la belleza infinita, que nos hace experimentar la presencia de Dios de un modo más vivo y verdadero de lo que podríamos alcanzar con muchas homilias. Pero ya se anuncian también los peligros. Es verdad que el ámbito de lo subjetivo, que despierta lo pasional, está todavía como contenido por el orden del universo musical, en el que se refleja el orden de la creación divina. Pero ya se percibe la amenazante irrupción del virtuosismo y la exaltación de la propia habilidad, que ya no está al servicio del conjunto, sino que se quiere poner a sí misma en primer plano.

En el siglo XIX, el siglo de la subjetividad emancipada, se llevó a cabo, en muchos casos, esa extinción de lo sagrado por lo operístico, haciendo de nuevo presentes los peligros que, en su momento, habían obligado a intervenir al Concilio de Trento. De un modo similar intentó entonces Pío X alejar de la liturgia la música operística, declarando que la coral gregoriana y la gran polifonía de los tiempos de la renovación católica (con Palestrina como figura simbólica destacada) eran normativas para la música litúrgica. Era necesario distinguir claramente esta música litúrgica de la música religiosa en general, igual que ocurre con las artes plásticas, cuyos criterios litúrgicos difieren de los del arte religioso en general. El arte en la liturgia implica una responsabilidad muy específica y, precisamente así, es continuamente origen de una cultura, que se debe, en definitiva, al culto.

188 Hoy, tras la revolución cultural de los últimos decenios, nos encontramos ante un reto que no es ciertamente inferior al de los tres momentos de cri-

sis apenas señalados en nuestro recorrido histórico, es decir, al de la tentación gnóstica; al de la crisis del final de la Edad Media y del principio de la Edad Moderna; y al de la crisis de principios del siglo XX, que significó el preludio de las cuestiones que al presente se han vuelto aún más radicales.

Tres fenómenos recientes caracterizan la problemática que se debe plantear la Iglesia en la cuestión de la música sacra. Por un lado, está el universalismo cultural que la Iglesia debe proponer si quiere superar definitivamente los límites del espíritu europeo; es la cuestión de la forma que debe adoptar la inculturación en el ámbito de la música sacra, para que, por un lado, se mantenga la identidad de lo cristiano y, por otro, llegue a desarrollarse su universalidad. Luego están también dos fenómenos de la música en cuanto tal, que comenzaron en Occidente, pero que afectan ya desde hace tiempo a toda la humanidad, dentro de esta cultura mundial que se está formando. La que ahora se denomina «música clásica» se ha ido reclusando, en gran medida, a un ghetto elitista, al que acceden sólo especialistas e incluso ellos mismos con sentimientos tal vez muy diversos. Se ha desligado totalmente de la música de las masas, que sigue ahora un camino distinto. En él nos encontramos, por un lado, con la música pop, que ya no es, desde luego, la música del «pueblo» (pop), en sentido antiguo, sino que está orientada por un fenómeno de masas, es producida de modo industrial y, en definitiva, está marcada por un culto a lo banal. El «rock» es, al contrario, una expresión de las pasiones básicas, que en los festivales de rock adquiere el carácter de un culto; un culto que es, sin duda, contrario al culto cristiano. Trata, en cierto modo, de liberar al hombre de sí mismo mediante la experiencia de la masa y de la conmoción, mediante el ritmo, el ruido y los efectos de luz; pretende que el hombre caiga en el éxtasis de la ruptura de todo límite y que se funda, por así decir, con la fuerza originaria del cosmos. La música de la sobria embriaguez del Espíritu Santo parece tener pocas opciones allí donde el yo se ha convertido en una prisión y el Espíritu en una cadena. La ruptura con ambos se presenta como la verdadera promesa de liberación, que se cree poder saborear al menos por un instante.

128 ¿Qué podemos hacer? No es posible recurrir a recetas teóricas. No lo era en el caso de las artes figurativas, y aquí, tal vez con más razón, tampoco lo es. Es necesaria una renovación desde dentro. En todo caso, quiero intentar resumir como conclusión los criterios que han ido apareciendo en nuestra reflexión sobre los fundamentos internos de la música sacra cristiana.

La música de la liturgia cristiana está referida al Logos en tres sentidos:

1. Se refiere a las acciones de Dios testimoniadas por la Biblia y presentes en el culto. Estas acciones continúan en la historia de la Iglesia, pero tienen su centro inmutable en la Pascua de Jesucristo —cruz, resurrección, ascensión—, que asume en sí tanto la historia veterotestamentaria de salvación como las experiencias de salvación y las esperanzas de la historia de

las religiones, interpretándolas y llevándolas a plenitud. En la música litúrgica que se apoya en la fe bíblica hay un claro dominio de la palabra; es una forma superior de la proclamación. Brota, en último término, de un amor que responde al amor hecho carne en Cristo, al amor que por nosotros se ha entregado a la muerte. Dado que la cruz no es, tampoco después de la resurrección, un acontecimiento del pasado, este amor está determinado siempre también por el dolor ante el ocultamiento de Dios, por el grito que se eleva desde lo profundo de la necesidad —*Kyrie eleison*—, por la esperanza y la súplica. Pero, dado que ese amor puede ya experimentar anticipadamente la resurrección como verdad, también pertenece a él la alegría de la experiencia de ser amado —esa alegría por la que Haydn se decía invadido cuando ponía música a los textos litúrgicos—. La referencia al Logos significa por tanto, en primer lugar, referencia a la palabra. De aquí se sigue que haya en la liturgia una primacía del canto sobre la música instrumental (que, en cualquier caso, no debe ser excluida). Se comprende así que los textos bíblicos y litúrgicos sean las palabras normativas que deben orientar la música litúrgica. Esto no se opone en modo alguno a la creación de «cánticos nuevos»; más bien los inspira y asegura el fundamento y la fiabilidad del ser amado por Dios, es decir, de la redención.

2. San Pablo nos dice que nosotros no sabemos pedir lo que conviene, pero que el Espíritu intercede por nosotros con «gemidos inefables» (Rom 8,26). La oración, en general, y particularmente el don del canto, vocal o instrumental, que va más allá de la palabra, es un regalo del Espíritu, que es amor, produce en nosotros amor y, de este modo, nos hace cantar. Pero, por ser el Espíritu de Cristo, «que recibirá de lo mío» (Jn 16,14), ese don que procede de él, más allá de la palabra, está precisamente referido a la Palabra, al sentido que crea y sostiene la vida, Cristo. Las palabras son superadas, pero no la Palabra, el Logos; esta es la segunda forma, más profunda, de referencia al Logos en la música litúrgica. A esto nos referimos cuando se habla en la tradición eclesial de la sobria embriaguez que produce en nosotros el Espíritu Santo. Hay una sobriedad última que permanece, una racionalidad más profunda, que nos libra de caer en lo irracional y lo desmesurado.

Lo que esto significa en la práctica, puede concretarse a partir de una referencia a la historia de la música. Lo que Platón y Aristóteles han dejado escrito sobre la música, muestra que el mundo griego de su tiempo vacilaba entre dos tipos de culto, entre dos tipos de imagen de Dios y del hombre y, más en concreto, entre dos tipos fundamentalmente diversos de música. Por un lado está la música que Platón atribuye mitológicamente a Apolo, el dios de la luz y de la razón; una música que atrae los sentidos hacia el interior del espíritu y conduce, de este modo, a la persona hacia su plenitud; música que no suprime los sentidos, sino que los introduce en la

unidad de la criatura humana. Eleva el espíritu precisamente vinculándolo con los sentidos; y eleva los sentidos unificándolos con el espíritu. De este modo, expresa la posición privilegiada del hombre en la pirámide jerárquica del ser. Está, por otro lado, la música que Platón atribuye a Marsias y que podríamos también denominar, desde el punto de vista de la historia del culto, música «dionisiaca». Arrebata al hombre hacia el éxtasis de los sentidos; pisotea la racionalidad y somete el espíritu a los sentidos. La forma en que Platón (y más radicalmente Aristóteles) atribuye los instrumentos y las tonalidades a uno u otro tipo está ciertamente superada, y nos puede parecer sorprendente en muchos aspectos. Pero la alternativa, como tal, atraviesa toda la historia de las religiones y está hoy nuevamente ante nosotros de un modo muy real. La liturgia cristiana no admite sin más cualquier tipo de música; establece más bien un criterio, y ese criterio es el Logos. Para discernir si estamos ante el Espíritu Santo o ante el espíritu del mal, san Pablo nos da el siguiente criterio: sólo el Espíritu Santo nos hace decir «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3). El Espíritu Santo nos conduce al Logos, nos conduce a una música que está bajo el signo del *sursum corda*, de la elevación del corazón. El criterio de la música adecuada al Logos, la forma de la *logike latreia*, a la que nos hemos referido en la primera parte de este libro, es la integración del hombre hacia lo alto y no la disolución en un éxtasis sin forma o en la mera sensibilidad.

3. La Palabra hecha carne en Cristo —el Logos— no es únicamente la fuerza que da sentido a cada individuo o a la sola historia, sino que es el sentido creador, del que procede el universo y que está reflejado en el universo, en el cosmos. Por ello esta palabra nos saca de nuestra soledad y nos introduce en la comunión de los santos, que abarca todos los tiempos y lugares. Este es el «camino ancho» (Sal 31,9), el horizonte redentor en que nos sitúa el Señor. Pero su radio de acción es aún mayor. La liturgia cristiana es siempre también liturgia cósmica, como ya hemos dicho. ¿Qué significa esto para nuestro tema? La primera parte de la Plegaria Eucarística, el Prefacio, finaliza normalmente asociándonos al canto de los querubines, los serafines y todos los coros celestiales con el «santo, santo, santo». La liturgia hace aquí referencia a la visión narrada en Is 6. El profeta ve en el *Sancta Sanctorum* del templo el trono de Dios, protegido por los serafines, que se gritan unos a otros el *Sanctus*: «santo, santo, santo es el Señor del universo, llena está la tierra de su gloria» (Is 6,1-3). La celebración de la Santa Misa nos inserta en esta liturgia que siempre nos precede. Nuestro canto es una participación en el canto y la oración de la gran liturgia que abarca toda la creación.

San Agustín ha sido sobre todo, entre los Padres, el que ha tratado de unir esta visión propia de la liturgia cristiana con la cosmovisión de la antigüedad greco-romana. En sus obras tempranas sobre la música se percibe aun su de-

pendencia de la teoría musical pitagórica. Para Pitágoras, el cosmos estaba construido en forma matemática, como un gran sistema de números. Las ciencias naturales modernas, que comienzan con Kepler, Galileo y Newton, han recurrido a esta visión, y, mediante la interpretación matemática del universo, han hecho posible también el aprovechamiento técnico de sus recursos. Para los pitagóricos este orden matemático del universo (¡«cosmos» quiere decir orden!) coincidía, en realidad, con la esencia de lo bello. Lo bello surge de un orden interior lleno de sentido. Y esta belleza no era para ellos únicamente de naturaleza visiva, sino también musical.

Goethe, con su referencia al certamen coral de las esferas fraternas, alude a esta idea, es decir, al hecho de que el orden matemático de los planetas y de sus movimientos contiene un sonido oculto, que es la forma originaria de la música. Las órbitas son, por así decir, melodías; las series numéricas son el ritmo; las relaciones entre las diferentes órbitas dan lugar a la armonía. La música que hace el hombre debe nacer de una escucha atenta de esa música interna del universo y de su orden interno, enraizada en el «canto fraterno» de las «esferas fraternas». La belleza de la música depende de su concordancia con las leyes rítmicas y armónicas del universo. La música humana es tanto más «hermosa» cuanto más se adapte a las leyes musicales del universo.

194 San Agustín había retomado en un primer momento esta teoría para después profundizar en ella. Su trasplante en una visión creyente del mundo trajo consigo, a lo largo de la historia, una doble personificación. Ya los pitagóricos habían comprendido la matemática del universo de un modo no únicamente abstracto. Los actos inteligentes presuponían, según 132 la visión de los antiguos, una inteligencia que los causara. Los movimientos inteligentes, matemáticos, de los astros no se explicaban de un modo meramente mecánico, sino que sólo eran comprensibles si se presuponía que los astros estaban animados y que eran, por tanto, inteligentes. Para los cristianos, resultaba natural pasar de las divinidades astrales a los coros de los ángeles, que rodean a Dios e iluminan el universo. La escucha de la «música cósmica» se convierte así en la escucha atenta del canto de los ángeles; y la relación con Is 6 se deduce por sí misma. Pero debía darse todavía un paso más, que parte de la fe trinitaria, la fe en el Padre, el Logos y el Pneuma. La matemática del cosmos no existe sin más por sí misma y tampoco puede explicarse —esto se comprende ahora— recurriendo a divinidades astrales. Tiene un fundamento más profundo que es el Espíritu creador; procede del Logos, en quien están contenidos, por así decir, todos los arquetipos del orden cósmico, que Él infunde en la materia mediante su Espíritu. Por ello, partiendo de su función creadora, el Logos es llamado también *Ars Dei*, arte de Dios (*jars = techne!*). El propio Logos es el gran artista, en quien existen originariamente todas las obras del arte, toda la

belleza del universo.

Cantar asociándose al canto del universo significa, por tanto, rastrear al Logos y acercarse a él. Toda verdadera obra de arte humana es una aproximación al «Artista», a Cristo, al Espíritu creador. La idea de la música cósmica, del canto junto con los ángeles, desemboca, una vez más, en la referencia del arte al Logos. Pero esta referencia se amplía y profundiza ahora 195 en su componente cósmica, que da al arte en la liturgia una medida y un horizonte: la mera «creatividad» del sujeto nunca podrá abarcar el inmenso marco del universo y su mensaje sobre la belleza. Adaptarse a esta medida no significa, por tanto, una disminución de la libertad, sino una ampliación de su horizonte.

De aquí se deduce una última indicación. La interpretación cósmica de la música siguió viva hasta principios de la Edad Moderna con algunas variaciones. El siglo XIX se apartó de ella, porque le parecía que la «metafísica» estaba superada. Hegel intentó entonces explicar la música exclusivamente como expresión del sujeto y de la subjetividad. Pero si en Hegel 133 actúa todavía la idea fundamental de la razón como origen y meta de todo, en Schopenhauer se produce una auténtica inversión que tiene gravísimas consecuencias para el desarrollo posterior. El mundo, en su fundamento, ya no es razón, sino «voluntad e imaginación». La voluntad precede a la razón. Y la música es la expresión más originaria del ser humano, la expresión pura de la voluntad que precede a la razón y crea el mundo. Por ello la música no debe estar sometida a la palabra y sólo en casos excepcionales debe estar vinculada con la palabra. Dado que es únicamente voluntad, es más originaria que la razón, y nos conduce a un lugar anterior a ella, al verdadero fundamento original de la realidad. Recordamos aquí la transformación que hace Goethe del prólogo de san Juan: ya no sería «En el principio existía la palabra» sino «en el principio existía la acción».

El siglo XX ha prolongado esta línea con su intento de sustituir la «ortodoxia» por la «ortopraxis»; ya no existe una fe común (porque la verdad es inalcanzable), sino sólo una praxis común. Frente a esta opinión, 196 Guardini ha afirmado con insistencia, en su libro «El espíritu de la liturgia», que el Logos tiene siempre, para la fe cristiana, una primacía frente al Ethos. Cuando este orden se invierte, el cristianismo como tal queda sacado de sus quicios. Frente a este doble cambio de coordenadas introducido por la modernidad —la música como pura subjetividad; la música como expresión de la mera voluntad—, se alza el carácter cósmico de la música litúrgica: cantamos junto con los ángeles. Pero este carácter cósmico se fundamenta, al fin y al cabo, en la referencia al Logos de todo el culto cristiano. Echemos sólo un vistazo al tiempo presente. La disolución del sujeto, que experimentamos hoy bajo formas radicales de subjetivismo, ha conducido al deconstructivismo, a la teoría de la anarquía en el arte. Todo esto puede

134 ayudar, tal vez, a que se supere esa exagerada valoración del sujeto y a que se reconozca de nuevo que es precisamente la referencia al Logos, que existe desde el principio, lo que salva al sujeto, es decir a la persona, situándola en su verdadera relación con esa comunidad que, en definitiva, está fundada en el amor trinitario.

197 El contexto actual de nuestra época implica sin duda, como hemos visto en los dos capítulos anteriores, un reto difícil para la Iglesia y para la cultura de la liturgia. No hay, sin embargo, razón alguna para el desánimo. Por un lado, la gran tradición cultural de la fe tiene una enorme fuerza de actualización: la liturgia transforma en presente siempre nuevo lo que en los museos sería sólo testimonio de un pasado contemplado con nostalgia. Pero nuestro mismo presente no está condenado al silencio en la fe. Quien mire con atención, percibirá que precisamente también en nuestro tiempo han surgido y surgen, a partir de la inspiración que proviene de la fe, importantes obras de arte, tanto en el ámbito de la imagen como en el de la música (y en el de la literatura). La alegría provocada por Dios y el contacto con su presencia en la liturgia constituyen, también hoy, una fuente inagotable de inspiración. Los artistas que se comprometen en esta tarea, no tienen por qué considerarse como una retaguardia de la cultura. Escapan de una libertad vacía, que se cansa de sí misma. El humilde sometimiento a algo que nos precede, saca a la luz la libertad auténtica y nos conduce a la verdadera altura de nuestra vocación como seres humanos.

IV

LA FIGURA LITÚRGICA

1. El rito

La palabra rito no tiene buena prensa. El «rito» aparece como una expresión de rigidez, de atadura a formas preestablecidas; se contrapone a la creatividad y al dinamismo de la inculturación, gracias a los cuales surge la liturgia realmente viva, en la que cada comunidad puede realmente expresarse a sí misma. Antes de entrar en la cuestión que aquí se plantea, tenemos que preguntarnos qué es realmente el rito en la Iglesia, qué ritos existen y cómo se relacionan entre sí. El jurista romano (no cristiano) Pomponio Festus definió en el siglo II el rito como «costumbre probada en la administración del sacrificio» (*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*). Con esta fórmula expresó, de modo muy exacto, una constante de toda la historia de las religiones: el hombre busca siempre el modo adecuado de adorar a Dios, una forma de la oración y de culto comunitario que agraden a Dios y sean adecuadas a su naturaleza.

En este contexto cabe recordar que la palabra «ortodoxia» no significa en su origen, como se cree hoy casi en general, «recta doctrina». La palabra «doxa» quiere decir en griego, por un lado, «opinión, apariencia»; por otra parte, sin embargo, en el lenguaje cristiano, significa «verdadera apariencia», es decir, «gloria de Dios». La ortodoxia significa, según esto, el modo adecuado de glorificar a Dios y la forma adecuada de la adoración. En este sentido la ortodoxia es ya en sí misma «ortopraxis». La contraposición moderna se disuelve así en su mismo origen y por sí misma. La ortodoxia no consiste, por tanto, en teorías sobre Dios, sino en el modo correcto de encontrarse con él. Por ello, se considera como el gran don de la fe cristiana el hecho de que sepamos ahora cuál es el culto legítimo con el que debemos glorificar verdaderamente a Dios (al compartir, con nuestra oración y nuestra vida, el camino pascual de Jesucristo, al realizar con Él su «eucaristía», que conduce de la encarnación a la resurrección por el camino de la cruz). Podríamos decir, modificando una expresión de Kant, que la liturgia recibe todo de la encarnación y lo refiere a la resurrección, pero por el camino de la cruz. El «rito» es, por tanto, para los cristianos, esa configuración que, por encima del tiempo y del espacio, concreta en la comunidad el modelo fundamental de adoración, recibido gracias a la fe y que incluye siempre, por su parte —como hemos visto anteriormente—, toda la práctica de la vida. El rito tiene, por tanto, su lugar

137

201

202

138

primigenio en la liturgia, pero no sólo en ella. Se expresa también en un cierto modo de hacer teología, en la forma de la vida espiritual y en los ordenamientos jurídicos de la vida eclesial.

Debemos ahora, según lo que hemos anunciado antes, ofrecer al menos una panorámica general, sucinta, de los ritos fundamentales que se han formado en la Iglesia. ¿Qué ritos hay? ¿De dónde proceden? Son cuestiones que suscitan, en sus particulares, una larga serie de problemas que no discutiremos aquí. Para ofrecer una panorámica de conjunto puede ser útil leer el canon VI del Concilio de Nicea, que se refiere a las tres sedes primaciales que hay en la Iglesia: Roma, Alejandría y Antioquía. No nos interesa ahora detenernos en el hecho de que las tres sedes están en relación con tradiciones petrinas. En cualquier caso, las tres son lugares en que cristaliza la tradición litúrgica. Debemos añadir aún que desde el siglo IV (poco después de Nicea) aparece también Bizancio como otro punto de referencia para la vida eclesial (y también litúrgica, por tanto). Bizancio se convierte, tras el traslado del Imperio al Bósforo, en una nueva Roma y asume prerrogativas de Roma, adquiriendo también mayor importancia por la caída de Antioquía, cuyas funciones en buena parte recaen sobre Bizancio. Podríamos hablar así de cuatro grandes núcleos de tradición litúrgica, teniendo en cuenta que, por un lado, las relaciones entre Roma y Alejandría eran al principio relativamente estrechas, y que, por otro lado, Bizancio y Antioquía están muy vinculadas.

Sin entrar en pormenores que superarían los límites de este libro, tenemos, sin embargo, que concretar un poco más. Antioquía debía transformarse en núcleo central de la tradición litúrgica, tanto por el hecho de que fue el lugar de procedencia del cristianismo pagano, donde surgió el nombre de «cristianos» (Hch 11,26), como por tratarse de la capital de Siria, es decir, del área cultural y lingüística en el que había tenido lugar la revelación. Dado que Siria fue al mismo tiempo lugar de grandes disputas teológicas sobre de la verdadera fe cristiana, no es de extrañar que este lugar, culturalmente tan dinámico, se convirtiera también en punto de partida de diferentes tradiciones litúrgicas. Están, por un lado, los ritos siro-occidentales, entre los que destaca el rito malabar, que se ha mantenido vivo en India, y que se remonta al apóstol Santiago. También se puede incluir en este ámbito de ritos siro-occidentales el rito maronita. De otra parte, están los denominados ritos caldeos (siro-orientales o «asirios»), cuyo origen hay que buscarlo en las grandes escuelas teológicas de Nisibe y Edesa. Estos ritos tenían una extraordinaria práctica misionera; se extendieron hasta la India, Asia Central y China. En la temprana Edad Media se podrían contar unos 70 millones de fieles en este ámbito litúrgico, que sufrió pérdidas irreparables a causa del Islam y de las invasiones de los mongoles. Se mantiene, con todo, en India la iglesia malabar. El ámbito ritual «caldeo» se remonta al apóstol Tomás y a sus discípulos, Addai y Mari. Ha conservado sin duda tradiciones muy antiguas, y la información de que el após-

tol Tomás evangelizó la India hay que tomarla, desde luego, en serio desde un punto de vista histórico.

En el área de Alejandría se incluyen sobre todo el rito copto y el etiópico. La liturgia de san Marcos, surgida en Alejandría, está fuertemente impregnada de influencias bizantinas; una cuestión sobre la que tendremos que volver. Tiene una relevancia particular el rito armenio, que la tradición remonta hasta los apóstoles Bartolomé y Tadeo; su verdadero fundador fue Gregorio el Iluminador (260-323); por lo que respecta a su forma sigue, en gran parte, la liturgia bizantina.

Así llegamos finalmente a las dos más grandes familias rituales: la bizantina y la romana. Como hemos visto, Bizancio recibe, en un primer momento y sobre todo, la tradición antioquena. La liturgia de san Juan Crisóstomo lleva la herencia antioquena a Bizancio, pero también se asimilan influencias de Asia Menor y de Jerusalén, de modo que confluye allí una rica herencia de territorios evangelizados por apóstoles. Gran parte del amplio mundo eslavo adoptó la liturgia bizantina, que, de este modo, entró en la comunión de oración de los Padres y los Apóstoles. En Occidente se podían distinguir, en principio, tres grandes regiones por formas litúrgicas: junto a la liturgia romana, que era en gran parte similar a la latino-africana, estaban la liturgia de la antigua Galia («galicana»), que, a su vez, estaba emparentada estrechamente con la celta, y la liturgia hispánica antigua («mozárabe»). Estas tres regiones eran, en principio, muy similares, pero España y la Galia, al contrario que la Roma conservadora y más bien arcaica y sobria en lo litúrgico, se abrieron a las influencias orientales y las asimilaron de forma diferente. Frente a la brevedad severa de Roma, la liturgia galicana se caracteriza por su exuberancia poética. Más o menos desde el cambio de milenio, Roma hace suyos muchos elementos galicanos y el rito galicano desaparece como instancia independiente, aunque sobreviven algunos de sus valiosos elementos dentro del rito romano.

Con la reforma litúrgica posterior al Concilio Vaticano II, y a causa del esfuerzo por restaurar el rito romano en su pureza, desapareció, en gran parte, la herencia galicana. Fue entonces también cuando se llevó a cabo la unificación radical de la liturgia, si bien ya antes, en el siglo XIX, habían desaparecido paulatinamente los ritos especiales de lugares y órdenes religiosas que aún subsistían. Este proceso inicial de uniformización se ha transformado entretanto en su contrario, es decir, en la creciente y amplia disolución del rito, que pretende ser sustituido por la «creatividad» de las comunidades.

Antes de entrar a debatir la cuestión fundamental, que aplazamos así nuevamente, sobre el sentido y la validez del rito, debemos sacar algunas consecuencias de este bosquejo, quizás algo tedioso, sobre la panorámica de ritos existentes. En primer término, es importante notar que cada rito se remite a alguno de los lugares apostólicos originarios del cristianismo y busca, con ello, su anclaje en el lugar y el tiempo del acontecimiento de la revelación. También

aquí es válido que el «una vez» y el «siempre» van unidos, que la fe cristiana no puede separarse nunca de la superficie terrena del acontecimiento sagrado, de esa elección de Dios, que, en un lugar determinado y en un tiempo determinado, quiso hablarnos, hacerse hombre, morir y resucitar. Sólo del «una vez» puede proceder el «para siempre». La Iglesia no ora en la atemporalidad característica del mito; no puede abandonar sus raíces. Reconoce la verdadera palabra de Dios, precisamente, en la concreción de su historia, en el lugar y el tiempo elegidos por Él para vincularse a nosotros y vincularnos, así, unos con otros. El elemento diacrónico pertenece al rito, la oración con los Padres y con los Apóstoles, que implica también un aspecto local, que se extiende desde Jerusalén hasta Antioquía, Roma, Alejandría y Constantinopla. Los ritos no son sólo producto de la inculturación; por mucho que hayan incorporado elementos de diferentes culturas. Son formas de la tradición apostólica y de su desarrollo en las grandes áreas de la tradición.

Un segundo elemento se añade a lo anterior. Los ritos no están delimitados rigurosamente. Se dan intercambios y enriquecimientos mutuos. Donde más claramente se demuestra esto es en los dos lugares clave de la formación de ritos: Bizancio y Roma. La mayoría de los ritos orientales, en su forma actual, han quedado claramente marcados por la influencia bizantina. Por el contrario, Roma fue unificando cada vez más los diferentes ritos de occidente en un rito romano común. Mientras que Bizancio dio forma a la adoración a Dios en la mayor parte del mundo eslavo, Roma marcó litúrgicamente a los pueblos germánicos, a los latinos y a una parte del mundo eslavo. En el primer milenio había aún intercambio entre oriente y occidente; después los ritos se consolidaron en esa forma definitiva que apenas dejaba lugar a ulteriores enriquecimientos mutuos.

Lo importante es notar que las grandes formas rituales abarcan muchas culturas, no llevan en sí sólo el elemento diacrónico, sino que crean comunidad entre diferentes culturas y lenguas. Escapan al control de un individuo, una comunidad o un sector eclesial; el hecho de que no sean arbitrarias le es esencial. En ellas se manifiesta que lo que aquí me sale al encuentro no es algo que yo mismo he creado, sino que entro en una realidad más grande; realidad que, en definitiva, procede de la revelación. Por eso en Oriente la liturgia se denomina «liturgia divina». Se expresa así que no es algo de lo que el hombre pueda disponer. En Occidente, por el contrario, se ha experimentado cada vez con mayor fuerza el elemento histórico; por eso Jungmann ha intentado resumir la concepción occidental con la fórmula «liturgia en realización», para indicar así que este desarrollo continúa aún en un crecimiento orgánico, no como una acción arbitraria. De este modo, la liturgia no se puede comparar a un artefacto técnico, que se puede elaborar, sino a una planta, a un ser orgánico que crece y cuyas leyes de crecimiento determinan las posibilidades del posterior desarrollo. En Occidente se añadió ciertamente el hecho de que el

Papa, con su autoridad petrina, recurría cada vez más ampliamente a la reglamentación litúrgica y, de este modo, se fue constituyendo una instancia jurídica para la posterior formación de la liturgia. Cuanto más se acentuaba el primado, tanto más debía agudizarse la cuestión de los límites y la amplitud de su poder; cuestión sobre la que, sin duda, no se reflexionó en cuanto tal.

Tras el Vaticano II tomó forma esa opinión de que el Papa lo puede todo en asuntos de liturgia, especialmente si actúa por encargo de un Concilio Ecu-
menico. De este modo, se perdió en la conciencia de un amplio sector del Occidente la idea de que la liturgia nos precede, que no está al arbitrio de nuestra libre disposición. Pero, en realidad, el Vaticano I no había definido al Papa, de ningún modo, como un monarca absoluto, sino, al contrario, como el garante de la obediencia a la palabra revelada; sus poderes están vinculados a la tradición de la fe, y esto es válido también en el ámbito de la liturgia. Esta no es «elaborada» por las autoridades. Incluso el Papa debe ser únicamente un humilde servidor de su recto desarrollo y de su permanente integridad e identidad. También aquí reconocemos nuevamente, como en la cuestión de los iconos y de la música sacra, las características particulares de Occidente, distintas de Oriente. Y sigue siendo cierto, también en este punto, que no podemos condenar sin más el camino propio de Occidente, que ha dado cabida a la libertad y a la historia en su desarrollo. Lo cual no obsta para señalar que este camino conduciría realmente a una ruptura con el fundamento de la identidad cristiana si olvidara las intuiciones fundamentales de Oriente, que son las intuiciones fundamentales de la Iglesia primitiva. La autoridad del Papa no es ilimitada; está al servicio de la sagrada Tradición. Pero todavía con menos razón podría conciliarse una genérica «libertad» de acción, que se mueve por ello en el campo de la arbitrariedad, con la esencia de la fe y la liturgia. La grandeza de la liturgia consiste precisamente —vamos a tener que repetirlo aún muchas veces— en su carácter no arbitrario.

Nos preguntamos nuevamente: ¿qué es el rito dentro de la liturgia cristiana? La respuesta es: la expresión hecha forma del carácter eclesial y comunitario, que supera la historia, de la oración y de la acción litúrgica. En el rito, se hace concreta la conexión de la liturgia con ese sujeto vivo que es la Iglesia, y que, a su vez, se caracteriza por su vinculación con la forma de la fe nacida en la tradición apostólica. Esta vinculación con el único sujeto eclesial admite diferentes configuraciones y permite, por tanto, un desarrollo vivo, pero excluye igualmente la arbitrariedad. Esto afecta tanto al individuo, como a la comunidad, a la jerarquía y a los laicos. La «liturgia divina» (como la denomina Oriente), de acuerdo con el carácter histórico de la acción de Dios, ha adquirido forma, igual que la Escritura, por medio de hombres y a través de su sensibilidad. Pero participa, en su interpretación esencial de la herencia bíblica que va más allá los ritos particulares, en la normatividad propia de la forma fundamental de la fe de la Iglesia.

La validez de los ritos puede compararse con la de las grandes confesiones de fe de la Iglesia antigua. Igual que éstas, los ritos han ido desarrollándose bajo la guía del Espíritu Santo (Jn 16,13). Lo trágico del esfuerzo reformador de Lutero fue que coincidió con una época en la que la forma esencial de la liturgia permanecía en gran medida oculta e incomprensible. A pesar de la radicalidad de su recurso a la «sola Scriptura», Lutero no cuestionó la validez de las confesiones de fe de los antiguos cristianos y, con ello, creó ciertamente una tensión interna que se ha convertido en la problemática fundamental de la historia de la Reforma. La Reforma, sin lugar a dudas, habría evolucionado diversamente si hubiera podido aceptar el carácter vinculante que tiene, de forma análoga, la gran tradición litúrgica, su conciencia de la presencia sacrificial y de la participación en la acción vicaria del Logos. Al radicalizarse, el método histórico-crítico ha puesto hoy de manifiesto que la «sola Scriptura» no puede ofrecer un fundamento para la Iglesia y para la comunidad de fe. La Escritura solo es Escritura cuando vive en el sujeto vivo de la Iglesia. Resulta todavía más absurda la pretensión actual de algunos que pretenden construir nuevamente la liturgia a partir de la «sola Scriptura» e identifican, para estas reconstrucciones, la Escritura con las opiniones dominantes de los exegetas, confundiendo, de este modo, la fe con las opiniones. La liturgia que se «hace» de este modo, se basa en palabras y opiniones humanas; está construida sobre arena, vacía de contenido, por mucho que se la quiera adornar con arte humano. Sólo el respeto a esa liturgia que nos precede y a su carácter fundamentalmente no arbitrario, puede concedernos lo que esperamos de ella: la fiesta en la que nos sale al encuentro algo más grande que nosotros, que no hemos creado nosotros sino que recibimos como un regalo.

Esto significa que la «creatividad» no puede ser una categoría auténticamente litúrgica. Esta palabra se ha desarrollado, por lo demás, en el ámbito de la cosmovisión marxista. Creatividad significa que en un mundo sin sentido, engendrado por la ciega evolución, el hombre crea ahora un mundo nuevo y mejor. En las teorías modernas del arte se alude así a una forma nihilista de creación: el arte no debe imitar nada; la creación artística es una acción libre del hombre, que no se sujeta a ninguna norma ni a ninguna finalidad y que tampoco puede someterse a ninguna pregunta por el sentido. En este tipo de perspectivas se percibe el clamoroso anhelo de libertad que, en un mundo ordenado totalmente por la técnica, se convierte en un grito de socorro. El arte así entendido aparece como el último refugio de la libertad. Y es cierto que el arte tiene que ver con la libertad. Pero la libertad así concebida está vacía, no salva, sino que hace aparecer la desesperación como la última palabra de la existencia humana.

En la liturgia no hay lugar para este tipo de creatividad. La liturgia no vive de las ocurrencias de un individuo o de algún tipo de grupo organizador. Por el contrario, es la irrupción de Dios en nuestro mundo que libera verdadera-

mente. Sólo Él puede abrir la puerta de la libertad. La liturgia será tanto más perpetuamente «nueva» y tanto más personal y verdadera se volverá, cuanto más se entreguen humildemente los sacerdotes y los fieles a esta irrupción de Dios. Así es, la liturgia no se hace más personal, verdadera y nueva gracias a invenciones banales o juegos de palabras, sino mediante el valor de ponerse en camino hacia esa grandeza que nos precede siempre a través del rito y que nunca alcanzamos del todo.

¿Es necesario volver a repetir que esto no tiene nada que ver con la rigidez? Mientras que el Corán es, para el Islam, pura palabra de Dios sin mediación humana, el cristiano sabe que Dios ha hablado a través de los hombres y que, por ello, el factor humano e histórico pertenece a la acción de Dios. Por eso, la palabra bíblica llega a su plenitud sólo en esa respuesta de la Iglesia que llamamos Tradición. Por eso, los relatos bíblicos de la Última Cena encuentran su concreción sólo cuando la Iglesia que celebra los hace propios. Por eso, puede haber un desarrollo en la «liturgia divina», que se lleva a cabo, por supuesto, sin prisa y sin violencia, casi espontáneamente (cf. Mc 4,28). Dado que cada una de las familias de ritos ha surgido, como hemos visto, en lugares centrales de la tradición apostólica, a partir de «sedes apostólicas», y dado que esta vinculación con los orígenes apostólicos es parte de lo que los define, no cabe esperar que se puedan formar ritos totalmente nuevos. Pero son posibles, sin duda, variaciones en las familias de ritos. Occidente se ha caracterizado, precisamente, hasta bien entrada la Edad Moderna, por este tipo de formas variables sobre la base de una forma fundamental de rito que abarcaba todas las demás. Me parece que un ejemplo de este posible desarrollo es el misal que el Zaire (Congo) ha conseguido a modo de prueba: es un rito romano «al modo zaireño». Sigue estando en esa gran comunidad, enraizada en los apóstoles, del rito romano, pero ha sido transformado, por así decir, al estilo congoleño, con la incorporación también de elementos orientales; todo lo cual, por cierto, me parece sin duda bastante razonable. Por ejemplo, el signo de la paz no se intercambia antes de la comunión, sino, siguiendo Mt 5,23-25, antes de la procesión de ofrendas; un cambio que sería oportuno también para todo el ámbito del rito romano, si quiere mantenerse el signo de la paz en cuanto tal.

2. El cuerpo y la liturgia

a) «Participación activa»

El Concilio Vaticano II nos ha propuesto como idea clave de la celebración litúrgica la expresión *participatio actiosa*, la participación activa de todos en la obra de Dios («opus Dei»), es decir, en la acción litúrgica. Y con razón,

pues el Catecismo de la Iglesia Católica advierte que la palabra «liturgia» se refiere al servicio común, es decir, se refiere a todo el pueblo santo de Dios (CEC 1069). Pero, ¿en qué consiste esta participación activa? ¿Qué hay que hacer? Desgraciadamente, la expresión se ha desvirtuado muy pronto, interpretándola sólo en un sentido externo, es decir, concluyendo que era necesaria una actuación general, como si todo consistiera en poner en marcha al mayor número posible de gente y con la mayor frecuencia. Pero la palabra «participación» se refiere a una acción principal en la que todos deben tomar parte. Si se quiere descubrir de qué tipo de acción se trata hay que averiguar, en primer término, cuál es la verdadera acción («actio») central, en la que deben participar todos los miembros de la comunidad.

El estudio de las fuentes litúrgicas nos permite dar una respuesta que, en principio, puede resultar sorprendente pero que, sin embargo, partiendo nuevamente de los fundamentos bíblicos que hemos considerado en la primera parte, es de sentido común. El término «actio» en el campo litúrgico se refiere, en las fuentes, a la plegaria eucarística. La verdadera acción litúrgica, el auténtico acto litúrgico es la «oratio», esa gran plegaria que es el centro de la celebración eucarística, y a la que por ello los Padres denominan «oratio». Esta definición era correcta ya simplemente a partir de la misma forma litúrgica, puesto que en la «oratio» tiene lugar lo esencial de la liturgia cristiana, ya que es su centro y su forma fundamental. Al llamar a la eucaristía «oratio» se dio después una respuesta fundamental tanto a los paganos como a los intelectuales inquietos. Porque con ello se decía a quienes buscaban respuestas: los sacrificios y todo eso que teníais y tenéis con vosotros no puede satisfacer a nadie, está superado. En su lugar se ha establecido el sacrificio de la Palabra. Nosotros somos la religión espiritual, en la que tiene lugar verdaderamente la liturgia propia de la palabra; ya no se sacrifican carneros o bueyes, sino que la palabra, como vehículo de nuestra existencia, se dirige a Dios y se une con la palabra por excelencia, con el Logos de Dios, que nos introduce en la verdadera adoración. Quizás sea útil señalar aquí que la palabra «oratio» no significa en su origen «oración» (para ello existía el término «prex»), sino un discurso público solemne, que ahora ciertamente adquiriría el grado mayor de dignidad por el hecho de dirigirse a Dios, con la conciencia de que, en cuanto tal, proviene de Dios mismo y es posible gracias a Él.

Pero con todo esto, todavía hemos sólo aludido al punto central. La «oratio» —la plegaria eucarística, el «canon»— es ciertamente más que un discurso, es «actio» en su sentido más elevado. Ocurre en ella que la acción humana (según la habían llevado a cabo anteriormente los sacerdotes de las diferentes religiones) queda en segundo lugar y deja espacio a la «actio divina», a la acción de Dios. En esta oración, el sacerdote habla con el «yo» del Señor —«esto es mi Cuerpo», «esta es mi sangre»—, consciente de que ya

no habla por sí mismo, sino que, en virtud del sacramento que ha recibido, se convierte en la voz de Otro que ahora habla y actúa. Esta acción de Dios, que se realiza a través del hablar humano, es la verdadera «acción» que espera toda la creación. Los elementos terrestres son trans-sustanciados, son arrancados, por así decir, de su arraigo creatural, asumidos en lo más profundo de su ser y transformados en el cuerpo y la sangre del Señor. Se anticipan así el cielo nuevo y la tierra nueva. La verdadera acción litúrgica, en la que todos debemos tomar parte, es la acción del mismo Dios. Esto es lo nuevo y lo peculiar de la liturgia cristiana, el hecho de que es Dios mismo quien actúa y que él realiza lo esencial; él introduce la nueva creación, se hace él mismo accesible, de tal manera que podamos comunicarnos con él personalmente, a través de las cosas de la tierra, mediante nuestros dones.

Pero, ¿cómo podemos «tomar parte» nosotros en esta acción? ¿Acaso no son Dios y el hombre totalmente inconmensurables? ¿Puede el hombre, finito y pecador, cooperar con Dios, infinito y santo? Pues bien, puede hacerlo precisamente porque Dios se ha hecho hombre, porque se ha hecho carne y aquí, a través de su cuerpo, se dirige siempre de un modo nuevo a nosotros, que vivimos en el cuerpo. Todo el acontecimiento de la encarnación, la cruz, la resurrección y la segunda venida gloriosa está presente como la forma en la que Dios atrae al hombre para que se haga cooperador suyo. En la liturgia todo esto se expresa, como ya hemos visto, por el hecho de que a la «oratio» pertenece también la oración de aceptación. Ciertamente, el sacrificio del Logos es aceptado siempre. Pero nosotros debemos pedir que se convierta en *nuestro* sacrificio, que nosotros mismos, como hemos dicho, seamos «logificados», conformados con el Logos y, de este modo, nos convirtamos en el verdadero cuerpo de Cristo; de esto se trata. Y esto es lo que hay que pedir. Y esta petición es, en sí misma, un camino, poner nuestra existencia en camino hasta insertarnos en la encarnación y la resurrección.

En esta verdadera «acción», en este acercamiento orante a la participación no hay diferencia entre sacerdotes y laicos. Ciertamente, dirigir la «oratio» al Señor en nombre de la Iglesia y hablar, en su punto culminante, con el «yo» de Jesucristo, sólo puede suceder en virtud del poder del sacramento. Pero el hecho de participar en esta «acción» que no realiza ningún hombre, sino única y exclusivamente el mismo Señor, es para todos igual. Para todos nosotros se trata, conforme a las palabras de 1 Cor 6,17, de «adherirse al Señor y hacerse uno con Él en el espíritu». Se trata, al fin y al cabo, de superar la diferencia entre la acción de Cristo y la nuestra. De que haya *una única* acción, que sea a la vez suya y nuestra —nuestra también, porque hemos llegado a ser con Él «un solo cuerpo y un sólo espíritu»—. La singularidad de la liturgia eucarística consiste precisamente en que Dios mismo actúa y nosotros somos introducidos en ese actuar de Dios. Todo lo demás es secundario comparado con esto.

Obviamente, se pueden también distribuir de forma conveniente las acciones externas —lectura, canto, ofrendas—. A este respecto, es necesario distinguir la participación que se da en la liturgia de la Palabra (lectura, canto), y la que se da en la celebración sacramental propiamente dicha. En este último caso, debe quedar muy claro que las acciones externas son enteramente secundarias. El actuar debe quedar totalmente relegado cuando se acerca lo auténtico: la «oratio». Y debe ser visible que sólo la «oratio» es lo auténtico y lo verdaderamente importante porque da paso a la «actio» de Dios. Quien ha comprendido esto, entiende fácilmente que no se trata ya de mirar o dejar de mirar al sacerdote, sino que se trata de mirar conjuntamente al Señor y salir a su encuentro. Esas entradas, casi teatrales, de diversos actores, que contemplamos hoy día especialmente en la procesión de ofrendas, están pasando de largo ante lo esencial. Cuando las acciones externas particulares (que no son muchas, pero que se incrementan artificialmente) se convierten en lo esencial de la liturgia, y ésta se degrada a una actuación sin más, entonces se malogra el verdadero carácter teodramático de la liturgia reduciéndola casi a una parodia. La verdadera educación litúrgica no puede consistir en aprender actividades exteriores y ensayarlas, sino en conducirnos a esa acción esencial que constituye la liturgia, a ese poder transformante de Dios que, mediante el acontecimiento litúrgico, quiere transformarnos a nosotros mismos y al mundo. En este sentido, sin duda, la formación litúrgica tanto de sacerdotes como de laicos es deficitaria todavía hasta extremos preocupantes. Queda, ciertamente, mucho por hacer.

Llegados a este punto, quizá se pregunte el lector: ¿Y el cuerpo? Con la idea del sacrificio mediante la palabra (*oratio*), ¿no queda todo transferido únicamente al espíritu? Tal objeción podría ciertamente aplicarse a la idea pre-cristiana de la «liturgia del Logos», pero no a la liturgia del Dios hecho hombre. Él se nos ofrece en su cuerpo y en su sangre, corporalmente, es decir, en su nueva corporeidad de resucitado que, sin embargo, sigue siendo verdadera corporeidad y que, por ello, se nos da en los signos materiales del pan y del vino. Esto significa que somos interpelados por el Logos y para el Logos precisamente en nuestro cuerpo, en nuestra existencia corporal de la vida cotidiana. Al ser la verdadera acción litúrgica una acción de Dios, la liturgia de la fe va más allá del acto de culto y entra en la vida cotidiana, que debe hacerse ella misma «litúrgica», servicio para la transformación del mundo. Al cuerpo se le pide mucho más que transportar utensilios o cosas similares. Se le demanda un compromiso total en la cotidianidad de la vida. Se le exige que llegue a ser «capaz de resucitar», que se oriente a la resurrección, a ese Reino de Dios que se formula brevemente con las palabras «hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». Donde se realiza la voluntad de Dios, la tierra se convierte en cielo. Lo que comienza en la liturgia y debe desplegarse luego más allá de ella es nuestra introducción en la acción de Dios para hacernos colabora-

dores suyos. La encarnación debe conducirnos a la resurrección, al reinado del amor que es el Reino de Dios, pasando por la cruz (por la transformación de nuestra voluntad en comunión de voluntad con Dios). El cuerpo debe, por así decir, «ejercitarse» en ese camino hacia la resurrección.

Debemos recordar a este respecto que la palabra «ascesis», hoy caída en desuso, significa, traducida sin más al inglés, «training», entrenamiento. Hoy día nos entrenamos con afán, perseverancia y grandes renunciaciones para ciertas cosas, ¿por qué no entrenarse para Dios y su Reino? «Yo entreno mi cuerpo y lo someto a servidumbre», dice san Pablo (1 Cor 9,27). Por cierto, ya el mismo Pablo ponía la disciplina deportiva como ejemplo para el entrenamiento de la propia vida. Este entrenamiento, que forma parte esencial de la vida diaria, debe encontrar su sustento interior en la liturgia, en su «orientación» hacia Cristo resucitado. Es, por decirlo de otro modo, un ejercicio para aprender a aceptar al otro en su alteridad, un entrenamiento para el amor, para aceptar al totalmente Otro, a Dios, para dejarse formar y emplear por Él. La implicación del cuerpo en la liturgia de la palabra encarnada se expresa en la misma liturgia, en una cierta disciplina del cuerpo, en gestos que han madurado partiendo de la misma exigencia interior de la liturgia y que, por así decir, hacen visible su esencia. Estos gestos pueden variar en sus particulares, según los diversos ámbitos culturales, pero en su forma esencial pertenecen a la cultura de la fe, que se ha formado a partir del culto; por ello superan, como lenguaje expresivo común, los ámbitos culturales. Intentemos aproximarnos a ellos.

b) *La señal de la cruz*

El gesto cristiano de oración por antonomasia es y será la señal de la cruz. Es una confesión, expresada corporalmente, de Cristo crucificado según la sentencia programática de san Pablo: «Predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados —judíos o griegos—, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23s). Y más adelante: «Nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y este crucificado» (2,2). Hacer la señal de la cruz es dar un sí visible y público a aquel que ha sufrido por nosotros; a aquel que hizo visible en su cuerpo el amor de Dios hasta el extremo; un sí al Dios que no gobierna mediante la destrucción, sino mediante la humildad de la carne y del amor, que es más fuerte que todo el poder del mundo y más sabia que toda la inteligencia calculadora de los hombres. La señal de la cruz es una confesión de fe: creo en aquel que ha sufrido por mí y ha resucitado; en aquel que ha transformado la señal del oprobio en signo de esperanza y de amor actual de Dios por nosotros. Esta confesión de fe es una confesión de esperanza: creo

en aquel que, en su debilidad, es todopoderoso; en aquel que, a pesar de su aparente ausencia y de su aparente impotencia, puede salvarme y me salvará. Haciendo la señal de la cruz, nos ponemos bajo la protección de la cruz y, en cierto modo, la ponemos ante nosotros, como un escudo que nos protege en las tribulaciones de cada día y que nos da valor para continuar. La tomamos como guía del camino, que nos orienta: «Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mc 8,34). La cruz nos muestra el camino de la vida: el seguimiento de Cristo.

La señal de la cruz está vinculada para nosotros con la confesión del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo. De este modo se convierte en recuerdo del bautismo; recuerdo que se hace especialmente explícito cuando empleamos además agua bendita. La cruz es un signo de la Pasión y es, a la vez, signo de la resurrección; es, por así decir, el báculo de salvación que Dios nos ofrece, el puente que nos permite atravesar el abismo de la muerte y todas las asechanzas del mal para, finalmente, llegar a Él. Se hace presente en el bautismo, por el cual nos hacemos contemporáneos con Cristo en su cruz y su resurrección (Rom 6,1-14). Cada vez que hacemos la señal de la cruz renovamos nuestro bautismo; Cristo nos conduce, por así decir, desde la cruz hacia Él (Jn 12,32) y, de este modo, hacia la comunión con el Dios vivo. Al fin y al cabo, el bautismo y la señal de la cruz, que lo resume y a la vez lo actualiza, son ante todo un acontecimiento de Dios: el Espíritu Santo nos conduce a Cristo y Cristo nos abre la puerta hacia el Padre. Dios ya no es el Dios desconocido; tiene un nombre. Podemos llamarle y Él nos llama.

De este modo, podemos decir que la señal de la cruz con la invocación trinitaria resume la esencia toda del cristianismo, representa lo específicamente cristiano. Y, sin embargo, a pesar de esto último, o, más bien, precisamente por ello, nos descubre también el horizonte amplio de la historia de las religiones y del mensaje divino de la creación. Ya en 1873 se descubrieron en el Monte de los Olivos inscripciones griegas y hebreas, más o menos de la época de Jesús, que estaban precedidas por el signo de la cruz, de modo que los arqueólogos se vieron forzados a suponer que se trataba de cristianos de primerísima hora. En torno al 1945 se hicieron numerosos hallazgos de tumbas judías con el signo de la cruz, que se podían remontar, más o menos, al siglo I después de Cristo. Estos hallazgos ya no permitían suponer que se trataba de cristianos de primera generación; más bien hubo que reconocer que el signo de la cruz estaba ya presente en el mundo judío. ¿Cómo hay que entender esto? La clave está en el texto de Ez 9,4ss. En la visión aquí descrita, Dios mismo dice a su mensajero, vestido de lino, que tiene la cartera de escriba a la cintura: «Recorre la ciudad y marca con una tau la frente de quienes giman y se lamentan de las acciones detestables que se cometen en la ciudad». En la tremenda catástrofe que se avecina, quienes no se sumen al pecado del mundo, sino que sufran por él ante Dios —sufran impotentes, pero alejándose del pecado—,

deben ser marcados con la última letra del alfabeto hebreo, la tau, que se escribía con la forma de una cruz (T o bien, +, o bien X). La tau, que de hecho tenía forma de cruz, se convierte en el sello de pertenencia a Dios. Responde al deseo de Dios y al sufrimiento del hombre por Dios, y, de este modo, toma al hombre bajo la protección especial de Dios.

Erich Dinkler ha podido mostrar que la estigmatización cáltica —en las manos o en la cabeza— está prevista en diversos momentos en el Antiguo Testamento y que esta costumbre era también conocida en la época del Nuevo Testamento; Ap 7,1-8 retoma en el Nuevo Testamento la idea fundamental de la visión de Ezequiel. Los hallazgos en las tumbas muestran, en relación con textos contemporáneos, que en determinados círculos del judaísmo la tau estaba extendida como señal divina —como señal de la confesión del Dios de Israel y, a la vez, como señal de esperanza en su protección—. Dinkler resume sus resultados afirmando que en la tau con forma de cruz «se concentra, en un solo signo, una confesión de fe completa», «las realidades creídas y esperadas han confluído en una imagen visible. Una imagen que es, ciertamente, más que un simple espejo, una imagen de la que se espera más bien una fuerza salvadora [...]» (24). Los cristianos, hasta donde podemos saber, no se vincularon en un primer momento a esta simbología judía de la cruz, sino que encontraron la señal de la cruz desde lo profundo de su fe y pudieron reconocer en ella la suma de toda su fe. Pero, la visión de Ezequiel de la tau salvadora y toda la tradición que parte de ella, ¿no debió ser acaso para ellos como un preludio de lo que estaba por venir? ¿No se «desvelaba» (cf. 2 Cor 3,18) ahora lo que esa señal misteriosa había querido evocar? ¿No era ahora evidente a quién se refería y de quién provenía su fuerza? ¿No podían acaso ver en todo ello un camino hacia la cruz de Cristo, que ahora verdaderamente había convertido la tau en poder de salvación?

Otro descubrimiento afectó aún más directamente a los Padres del ámbito cultural griego. Encontraron en Platón una imagen sugestiva: la cruz marcada en el cosmos (*Timaios* 34 A/B y 36 B/C). Platón había tomado esta representación de las tradiciones pitagóricas, que, por su parte, estaban relacionadas con tradiciones del antiguo oriente. Se trata, en primer lugar, de una afirmación astronómica: los dos grandes movimientos astrales que conocía la antigua astronomía —la elíptica (el gran círculo en la esfera celeste sobre el que discurre el movimiento aparente del sol) y la órbita terrestre—, se cortan y forman conjuntamente la letra griega *ji*, que, a su vez, se representa en forma de cruz (es decir, como una X). El signo de la cruz está inscrito en la totalidad del cosmos. Platón, siguiendo de nuevo tradiciones más antiguas, puso esto en relación con la imagen de la divinidad: el demiurgo (el creador del mundo) había «extendido a través de todo el universo» el alma del mundo.

El mártir san Justino, el primer Padre filósofo, que era originario de Palestina y murió hacia el año 165, descubrió estos textos de Platón y no dudó en

156 ponerlos en relación con la doctrina del Dios trino y su acción salvífica en Jesucristo. Justino considera la idea del demiurgo y del alma del mundo como un prelude, necesitado de corrección pero también apto para ser corregido, del misterio del Padre y del Hijo. Lo que Platón dice sobre el alma del mundo le parece una referencia a la venida del Logos, del Hijo de Dios. Y, de este modo, puede decir que la figura de la cruz es el símbolo mayor del señorío del Logos, sin el cual la creación entera carecería de orden alguno (1 *Apol.* 55). La cruz del Gólgota está prefigurada en la misma estructura del cosmos; el instrumento de tortura sobre el que murió el Señor está inscrito en la estructura del universo. El cosmos nos habla de la cruz, y la cruz nos descifra el cosmos. Es la verdadera clave de toda realidad. La historia y el cosmos están unidos. Si abrimos los ojos, podemos leer el mensaje de Cristo en el lenguaje del universo, y, al revés, Cristo hace que podamos comprender el mensaje de la creación.

224 Desde san Justino, esta «profecía de la cruz» de Platón y la relación entre cosmos e historia que se reconoce en ella, pertenecen a los pensamientos fundamentales de la teología de los Padres. Para ellos, tuvo que ser un descubrimiento impresionante que el filósofo, que resumía e interpretaba las tradiciones más antiguas, hubiera hablado de la cruz como sello del universo. San Ireneo de Lyon (muerto hacia el año 200), verdadero fundador de la teología dogmática en su forma católica, dice, en su escrito apologético *Demostración de la predicación apostólica*, que el crucificado «es, Él mismo, la Palabra de Dios omnipotente, que con su presencia invisible penetra nuestro universo. Y por eso abarca todo el mundo, su anchura y longitud, su altura y profundidad; pues a través de la Palabra de Dios todas las cosas reciben su orden. Y el Hijo de Dios está crucificado en ellas pues está, en forma de cruz, impreso en todas ellas» (1,3).

157 Este texto del gran Padre de la Iglesia alude a un texto bíblico que tiene una gran importancia para la teología bíblica de la cruz. La carta a los Efesios nos exhorta a estar enraizados en el amor y fundamentados en él, para que, junto con todos los santos, seamos capaces de «abarcarnos lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo, comprendiendo el amor de Cristo, que trasciende todo conocimiento» (3,18). No hay duda de que esta carta, de la escuela de san Pablo, alude aquí a la cruz cósmica, y asume probablemente tradiciones religiosas que hablan del árbol cósmico, en forma de cruz, que mantiene unido al universo. Es una representación religiosa que, por cierto, era también conocida en la India. San Agustín ofreció una fabulosa interpretación existencial de esta importante cita paulina. Ve representadas en el texto bíblico las dimensiones de la vida humana, en referencia a la figura de Cristo crucificado, cuyos brazos abarcan el mundo, cuyo camino llega hasta los abismos del infierno y hasta la misma altura de Dios (*De doctrina Christiana* II 41,62 CChr XXXII, 75 s). Hugo Rahner ha recopilado los más hermosos textos de época patristica que

se refieren al misterio cósmico de la cruz. Quiero añadir aquí sólo dos más. En Lactancio (muerto aproximadamente hacia el 325) leemos: «En su dolor, Dios extendió sus brazos y abarcó de este modo la esfera terrestre, para anunciar ya entonces que desde la salida del sol hasta su ocaso se reuniría, en el futuro, un pueblo, para refugiarse bajo sus alas» (81). Un griego desconocido del siglo IV, contrapone la cruz y el culto al sol, y afirma que ahora Helios (el sol) ha sido vencido por la cruz, «y el hombre, al que el sol creado en el cielo no podía instruir, vedlo, ahora, inundado por los rayos de la luz solar de la cruz e iluminado (en el bautismo)». Este autor desconocido, recoge luego una frase de san Ignacio de Antioquía (muerto hacia el 110), que había definido la cruz como palanca (*mechane*) del cosmos para el ascenso al cielo (*IgnEph.* 9,1), y dice: «¡Oh, sabiduría verdaderamente divina! ¡Oh cruz, tú, palanca que eleva al cielo! Mirad cómo se ha instaurado la cruz y la idolatría ha sido destruida. No es un madero común, sino el madero del que Dios se sirvió para la victoria» (87s).

En su discurso escatológico Jesús había anunciado que al final de los tiempos «aparecerá en el cielo el signo del Hijo del hombre» (Mt 24,30). La visión de fe podía ahora reconocer su signo inscrito en el cosmos, desde el principio, y, así, veía en el cosmos confirmada la fe en el Redentor crucificado. Al mismo tiempo, los cristianos reconocieron, de este modo, que los caminos de la historia de las religiones se dirigen a Cristo, que esa espera manifestada en muchas imágenes lleva a Él. Lo cual quiere decir, a la inversa, que la filosofía y la religión otorgaron a la fe las imágenes y las ideas con las que ella se pudo comprender a sí misma de modo pleno.

«Serás una bendición», le había dicho Dios a Abrahán al comienzo de la historia de la salvación (Gén 12,2). En Cristo, hijo de Abrahán, esta palabra se ha cumplido del todo. Él es una bendición; y es una bendición tanto para la creación entera como para cada hombre. La cruz, que es su señal en el cielo y en la tierra, tenía que convertirse, por ello, en el verdadero gesto de bendición de los cristianos. Trazamos sobre nosotros la señal de la cruz y, de este modo, nos situamos bajo el poder de la bendición de Cristo; la trazamos sobre las personas a las que deseamos bendecir; la trazamos también sobre cosas que nos acompañan en la vida y que a la vez queremos recibir de un modo nuevo de manos de Jesucristo. Mediante la cruz podemos convertirnos en transmisores de bendición unos para otros. Nunca olvidaré con qué unción y recogimiento mi padre y mi madre nos santiguaban, cuando éramos niños, con agua bendita, en la frente, la boca y el pecho, cuando partíamos y especialmente si se trataba de una ausencia más prolongada. Esta bendición era una guía por la que nos sabíamos conducidos; era la manifestación visible de la oración de los padres, que iba con nosotros; era la certeza de que esta oración estaba apoyada en la bendición del Redentor. La bendición además implicaba para nosotros la exigencia de no salirnos de su propio ámbito. Bendecir es un gesto sacer-

dotal y, de este modo, experimentábamos en esta señal de la cruz el sacerdocio de los padres, su especial dignidad y poder. Creo que el acto de bendecir, como expresión totalmente válida del sacerdocio común de todos los bautizados, debería entrar de nuevo, con mucha más fuerza, en la vida cotidiana e impregnarla con esa energía del amor que proviene del Señor.

159 3. Posturas

a) *Arrodillarse* (Prostratio)

Existen corrientes, de no poco influjo, que tratan de disuadirnos de que nos arrodillemos. Dicen que no se adapta bien a nuestra cultura (pero, ¿a cuál se adapta?); que no es propio del hombre maduro, al cual le corresponde más bien estar en pie ante Dios; o incluso que no es una postura adecuada para el hombre redimido que ha sido hecho libre por Cristo y que, por ello, ya no necesita arrodillarse. Si contemplamos la historia, podemos constatar que los griegos y los romanos rehusaban ponerse de rodillas. Su actitud estaba del todo justificada si tenemos en cuenta el partidismo y el enfrentamiento que existía en su panteón (al menos según lo que reflejan los mitos). Resultaba patente que esos dioses no eran Dios, incluso aunque el hombre dependiera de su veleidoso poder y le fuera necesario estar a bien con ellos. Se decía que arrodillarse era cosa indigna para un hombre libre, que no encajaba con la cultura griega, que era cosa de bárbaros. Plutarco y Teofrasto definen el ponerse de rodillas como un acto de superstición; Aristóteles lo describe como una forma de comportamiento propia de los bárbaros (*Retórica* 1361 a 36). San Agustín le da en cierto modo la razón: los falsos dioses sólo son disfraces de los demonios, que han sometido a los hombres a la adoración del dinero y de la egolatría y, de este modo, los han hecho «serviles» y supersticiosos. La humildad de Cristo y su amor, que le llevó a la cruz, nos han liberado —dice san Agustín— y nos arrodillamos ante esta humildad. Efectivamente, el hecho de arrodillarse no es para los cristianos una forma de inculturación en unas costumbres existentes, sino que, por el contrario, es la expresión de la cultura cristiana, que transforma la cultura existente a partir de un conocimiento y una experiencia de Dios nuevos y más profundos.

El hecho de arrodillarse no es fruto de una cultura cualquiera, tiene su origen en la Biblia y en su comprensión de Dios. La importancia central del arrodillarse en la Biblia puede reconocerse en concreto por el hecho de que sólo en el Nuevo Testamento aparece 59 veces la palabra *proskynein*, 24 de ellas en el Apocalipsis, el libro de la liturgia celeste, que se propone a la Iglesia como norma de la liturgia. Si consideramos la cuestión más de cerca, podemos distinguir tres posturas muy parecidas. Está, en primer lugar, la «prostratio», el

postrarse rostro en tierra ante el poder abrumador de Dios; luego está, especialmente en el Nuevo Testamento, el caer a los pies; y, finalmente, el ponerse de rodillas. Es cierto que ni siquiera en el lenguaje son siempre fáciles de distinguir estas tres posturas. Pueden unirse entre sí y entremezclarse.

Por motivos de brevedad, sólo quiero mencionar, a propósito de la *prostratio*, un texto del Antiguo y otro del Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento recordamos la aparición de Dios a Josué antes de la conquista de Jericó. Este episodio ha sido conscientemente estructurado por el escritor bíblico en paralelo con la manifestación de Dios a Moisés, junto a la zarza ardiente. Josué ve al «general del ejército del Señor» y, una vez que reconoce su identidad, cae rostro en tierra ante él. En ese momento oye esas mismas palabras que le fueron dichas en otro tiempo a Moisés: «Quítate las sandalias de los pies, porque el lugar que pisas es sagrado» (Jos 5,14s). Es el mismo Dios escondido quien habla a Josué en esa misteriosa figura del «general del ejército del Señor» y ante Él se postra rostro en tierra. Es hermosa la interpretación que Orígenes da de este texto: «¿Acaso hay otro general del ejército del Señor que Nuestro Señor Jesucristo?». Josué adora, por tanto, al que había de venir, al Cristo venidero.

Entre los textos del Nuevo Testamento, fue especialmente relevante para la piedad cristiana, a partir de los Padres, la oración de Jesús en el Huerto de los Olivos. Según Mateo (26,39) y Marcos (14,35), Jesús se postra, cae rostro en tierra (Mt); Lucas, sin embargo, que es de un modo especial en toda su obra —el evangelio y los Hechos de los Apóstoles— el teólogo de la oración de rodillas, nos cuenta que Jesús oraba de rodillas (Lc 22,41). Esta oración, como oración que introduce la Pasión, es ejemplar tanto en su gesto como en su contenido. El gesto: Jesús asume, en cierto modo, la caída del hombre, se deja caer en su fragilidad, ora al Padre desde lo más profundo del abandono humano y de la necesidad. Pone su voluntad en la voluntad del Padre: que no se haga mi voluntad, sino la tuya. Pone la voluntad humana en la voluntad divina. Asume toda la negación de la voluntad humana y la padece; precisamente, esta conformación de la voluntad humana con la voluntad divina es el núcleo de la redención. Esto es así, porque la caída del hombre se fundamenta en una oposición de voluntades, en esa contraposición de la voluntad humana y la voluntad divina, que el tentador consigue vender al hombre como condición para su libertad. Solamente la voluntad propia, autónoma, que no se somete a ninguna otra, sería libertad. No se haga mi voluntad, sino la tuya; ésta es la palabra de la verdad, ya que la voluntad de Dios no es una voluntad opuesta a la nuestra, sino su fundamento y su condición de posibilidad. Sólo permaneciendo en la voluntad de Dios se transforma auténticamente nuestra voluntad en verdadera voluntad, llegando a ser así libre. El sufrimiento y la lucha del Huerto de los Olivos es la lucha por esta verdad redentora, por esta unificación de lo dividido, por esta unificación que es comunión con Dios. Así debemos entender también que en este lugar se pronuncie el apelativo ca-

riñoso del Hijo al Padre: Abba (Mc 14,36). San Pablo ve esta exclamación como la oración que el Espíritu pone en nuestra boca (Rom 8,15; Gál 4,6) y de este modo cimienta nuestra oración pneumática en la oración de Jesús en el Huerto.

En la liturgia de la Iglesia la *prostratio* se realiza actualmente en dos ocasiones: en el viernes santo y en las ordenaciones. El viernes santo, el día de la crucifixión del Señor, este gesto expresa adecuadamente nuestra conmoción ante el hecho de que nuestros pecados nos hacen cómplices de la muerte de Cristo en la cruz. Nos postramos y tomamos parte en su angustia, en su descenso a lo profundo de la miseria. Nos postramos y reconocemos, de este modo, dónde estamos y qué somos: seres caídos que sólo él puede levantar. Nos postramos como Jesús ante el misterio de la presencia poderosa de Dios, sabiendo que la cruz es la verdadera zarza ardiente, el lugar de la llama del amor de Dios, que arde, pero no destruye. En las ordenaciones, este gesto expresa nuestra conciencia de absoluta incapacidad para desempeñar, por nosotros mismos, el encargo sacerdotal de Jesucristo, para hablar con su «yo». Mientras los candidatos al orden sacerdotal están postrados en el suelo, toda la asamblea reunida canta las letanías de los santos. No se me olvidará la postración de mi ordenación sacerdotal y episcopal. Cuando fui ordenado obispo, el sentimiento punzante de mi insuficiencia, de mi propia incapacidad ante la grandeza de la tarea, era aún mayor que en la ordenación sacerdotal. El hecho de que todos los santos fueran convocados por la Iglesia orante, el hecho de que la oración de la Iglesia me rodeara y arropara formalmente, era tremendamente consolador. Frente a la propia incapacidad, que se expresa corporalmente en la postración, la oración de la Iglesia, esa presencia de todos los santos, de los vivos y de los difuntos, era una fuerza maravillosa, y sólo ella, en cierto modo, me podía alzar y sólo su compañía podía hacer que fuera posible el camino que estaba ante mí.

En segundo término, hay que mencionar el gesto de echarse a los pies, que en los Evangelios se describe cuatro veces (Mc 1,40; 10,17; Mt 17,14; 27,29) mediante el verbo *gonypetein*. Tomemos Mc 1,40. Un leproso se acerca a Jesús y le pide ayuda; cae de rodillas ante él y le dice: «Si quieres, puedes limpiarme». Es difícil valorar aquí el alcance del gesto. Ciertamente, no se trata de un acto de adoración en sentido estricto, sino de una ferviente expresión corporal de la petición, en la que se manifiesta también la confianza en un poder que va más allá de lo meramente humano.

Ocorre algo bien distinto en el caso del término clásico empleado para la adoración de rodillas: *proskynein*. De nuevo elegiré dos ejemplos para ilustrar el problema ante el que se encuentra el traductor. En primer lugar, el relato en el que Jesús, tras la multiplicación de los panes, permanece en el monte, con el Padre, mientras los discípulos luchan en vano en el lago por vencer al viento y a las olas. Jesús les sale al encuentro caminando sobre las aguas; Pedro

corre hacia él y el Señor le salva antes de que se hunda. Entonces Jesús sube a la barca y el viento cesa. El texto continúa: los discípulos en la barca «cayeron de rodillas ante Jesús» y dijeron: verdaderamente tú eres el Hijo de Dios (Mt 14,33). Las traducciones más antiguas decían: los discípulos en la barca «adoraron» a Jesús y dijeron... Ambas traducciones son correctas; ambas destacan un aspecto del proceso: las nuevas, la expresión corporal; las antiguas, el proceso interior. En realidad, la estructura misma de la narración evidencia con claridad meridiana que el gesto del reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios es adoración. Nos encontramos con una problemática similar en el evangelio de san Juan, en el relato de la curación del ciego de nacimiento. Esta historia, de estructura verdaderamente teodramática, termina con un diálogo entre Jesús y el hombre curado que es el prototipo del diálogo de la conversión. En realidad, todo este relato debe ser entendido como una interpretación del significado existencial y teológico del bautismo. En el diálogo final, Jesús pregunta al hombre si cree en el Hijo del hombre. El ciego de nacimiento responde: ¿Quién es, Señor? Y a la respuesta de Jesús: «el que está hablando contigo, ése es», sigue la confesión de fe: «Creo, Señor». «Y se postró ante él» (Jn 9,35-38). Traducciones anteriores decían: «Y lo adoró». De hecho, toda la escena apunta al acto de fe y a la adoración de Jesús que se sigue de él; ahora ya no están abiertos sólo los ojos del cuerpo, sino también los del corazón. El hombre ha llegado a ser, de verdad, vidente. Para la interpretación del texto es importante notar que la palabra *proskynein* aparece once veces en el evangelio de Juan, nueve de ellas en el diálogo de Jesús con la samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4,19-24). Este diálogo está completamente dedicado al tema de la adoración, y es indiscutible que en él, como en general en el evangelio de Juan, este verbo tiene el significado de «adorar». También este diálogo, por cierto, como el de la curación del ciego de nacimiento, acaba con la autorrevelación de Jesús: Soy yo, el que está hablando contigo.

Me he entretenido tanto en estos textos porque sale a relucir en ellos algo importante. En los dos pasajes analizados aquí con más detalle, no es posible separar el significado espiritual del verbo *proskynein* de su significado corporal. El gesto corporal tiene, en sí mismo, un sentido espiritual, a saber, el de la adoración, sin la cual no tendría sentido; y el acto espiritual, por su parte, tiene que expresarse necesariamente, en virtud de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, en el gesto corporal. Ambos aspectos se funden en la misma palabra porque están intrínsecamente entreverados. Si el gesto de arrodillarse se transforma en mera exterioridad, en puro acto corporal, deja de tener sentido; y, viceversa, si alguien intenta reducir la adoración sólo a lo espiritual, sin hacerla corporal, se desvanece el acto de adoración, porque la pura espiritualidad no responde al ser del hombre. La adoración es uno de esos actos fundamentales que afectan al ser humano en su totalidad. Por eso es indispensable doblar las rodillas en presencia del Dios vivo.

Con ello hemos llegado ya a la postura típica de arrodillarse con una o ambas rodillas. En el hebreo del Antiguo Testamento, a la palabra «berek» (rodilla) corresponde el verbo «barak», «arrodillarse». La rodillas eran consideradas por los hebreos como la expresión de la fuerza; doblar las rodillas resulta así ser un modo de someter nuestra fuerza ante el Dios vivo, reconocer que todo lo que somos lo recibimos de él. Este gesto aparece en momentos clave del Antiguo Testamento para expresar la adoración. Salomón, en la consagración del templo, «se arrodilló en presencia de toda la asamblea de Israel» (2 Crón 6,13). Después del exilio, cuando el pueblo que regresa del extranjero y aún carece de templo experimenta la carestía, Esdras repite este gesto a la hora del sacrificio vespertino: «Me arrodillé, extendí las palmas de mis manos hacia el Señor, mi Dios, y exclamé» (Esd 9,5). El gran salmo de la Pasión, el 22 («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), finaliza con la promesa: «Ante él se postrarán los que duermen en la tierra, ante él se inclinarán los que bajan al polvo» (versículo 30). El pasaje de Is 45,23, relacionado con éste, lo tenemos que analizar en relación con su contexto neotestamentario.

- 165 Los Hechos de los Apóstoles nos relatan la oración de rodillas de san Pedro (9,40), de san Pablo (20,36) y de toda la asamblea cristiana (21,5). Para nuestra cuestión es de especial relevancia la narración del martirio de san Esteban.
- 235 El protomártir es presentado en su sufrimiento como la imagen perfecta de Cristo; en el martirio del testigo se repite la Pasión de Cristo hasta en sus pequeños detalles. Esteban, por ejemplo, arrodillado, hace suya la misma petición de Cristo crucificado: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» (Hch 7,60). Recordando que Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos, había presentado al Señor orando de rodillas en el Huerto de los Olivos, descubrimos ahora que Lucas, al presentar al protomártir de rodillas, quiere darnos a entender que su oración es un introducirse en la oración de Jesús. Arrodillarse no es únicamente un gesto cristiano, sino cristológico. El pasaje más importante para esta teología del arrodillarse es y seguirá siendo para mí el gran himno cristológico de Flp 2,6-11. En este himno prepaulino oímos y contemplamos la oración de la Iglesia apostólica y reconocemos su confesión de fe en Cristo; pero escuchamos también la voz del apóstol, que se introdujo en esta oración y nos la ha transmitido; entendemos, por ende, la profunda unidad interna del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como la amplitud cósmica de la fe cristiana. El himno describe a Cristo en contraposición con el primer Adán: mientras que éste busca, con sus propias fuerzas, ser como Dios, Cristo no se aferra a esa condición divina, que le es propia, «como a un botín codiciable», sino que se humilla hasta la muerte en cruz. Precisamente esta humildad, que proviene del amor, es lo verdaderamente divino y le otorga «el nombre sobre todo nombre», «de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo [...]». El himno de la Iglesia apostólica recoge aquí la palabra profética de Is 45,23: «Yo juro por mí mismo, de mi boca sale

una sentencia: ante mí se doblará toda rodilla [...]». En esta conjunción de Antiguo y Nuevo Testamento comprendemos que Jesús, precisamente como el Crucificado, tiene el «nombre sobre todo nombre», el nombre del Altísimo, y que él mismo es de naturaleza divina. Por medio de él, del Crucificado, se cumple ahora la atrevida promesa de la Antigua Alianza: todos doblan su rodilla ante Jesús, el que ha ascendido; todos se inclinan, de este modo, ante el único Dios verdadero que está sobre todos los dioses. La cruz se ha convertido en el signo universal de la presencia de Dios. Es necesario que recordemos ahora todo lo que hemos referido antes acerca de la cruz histórica y cósmica. La liturgia cristiana es precisamente liturgia cósmica porque dobla la rodilla ante el Señor crucificado y exaltado. Éste es el centro de la verdadera «cultura», de la cultura de la verdad. El humilde gesto con el que caemos a los pies del Señor nos introduce en la verdadera órbita de vida del universo.

Se podrían añadir aún muchas cosas, por ejemplo, la conmovedora historia que nos refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* como tradición que se remonta a Hegesipo (siglo II), según la cual Santiago, «el hermano del Señor», el primer obispo de Jerusalén y «jefe» de la Iglesia judeocristiana, tenía una especie de piel de camello en sus rodillas, porque siempre estaba de rodillas, orando a Dios y suplicando el perdón para su pueblo (II 23,6). O el relato de las sentencias de los Padres del desierto, que narra cómo el diablo fue obligado por Dios a mostrarse a un cierto abad, Apolón, en figura espantosa, negra, de miembros macilentos y, sobre todo, sin rodillas. La incapacidad de arrodillarse es, por así decir, la esencia misma de lo diabólico.

Pero no quiero entrar en demasiados detalles. Sólo quisiera añadir una observación: la fórmula con la que san Lucas describe el arrodillarse de los cristianos (*theis ta gonata*) es desconocida en el griego clásico. Se trata de una expresión específicamente cristiana. Con esta observación se cierra el círculo, enlazando con el comienzo de nuestras consideraciones. Puede ser que el arrodillarse resulte extraño en la cultura moderna, en la medida en que se trata de una cultura alejada de la fe, que ya no conoce a Aquél ante quien doblar la rodilla es un gesto legítimo, un gesto, incluso, interiormente necesario. Quien aprende a creer, aprende también a arrodillarse; y una fe o una liturgia que desconociera el acto de arrodillarse estaría mortalmente enferma. Allí donde se ha perdido este gesto, debemos aprenderlo de nuevo, de modo que sigamos orando en la comunión de los apóstoles y mártires, en la comunión de todo el cosmos, en unidad con el mismo Jesucristo.

b) *Estar de pie y estar sentado. Liturgia y cultura*

Acerca de estas dos posturas podemos ser mucho más breves, porque actualmente apenas se discuten y el significado propio de cada una de ellas es

también fácil de entender. El estar de pie es la clásica postura de oración en el Antiguo Testamento. Nos conformaremos con un ejemplo, la oración de la mujer estéril, Ana, que a través de su oración llega a ser madre de Samuel; Lucas describirá en el Nuevo Testamento a Isabel, la madre de Juan el Bautista, con matices que recuerdan a Ana. Tras destetar al pequeño Samuel, la feliz madre regresa al templo para entregar el hijo de la promesa al Señor. Le recuerda al sumo sacerdote Elí lo sucedido entonces diciendo: «Yo soy aquella mujer que estuvo aquí en pie ante ti, implorando al Señor» (1 Sam 1,26). Una serie de textos neotestamentarios nos muestran que en tiempos de Jesús el estar de pie era para los judíos la postura habitual de oración (Mt 6,5; Mc 11,25; Lc 18,11s). Entre los cristianos el estar de pie era sobre todo la forma pascual de orar; el canon XX del Concilio de Nicea prescribe que los cristianos, durante el tiempo pascual, no deben arrodillarse, sino estar de pie. Es el tiempo de la victoria de Cristo, el tiempo de la alegría, en el que mostramos la victoria pascual del Señor también con la postura de nuestra oración. Esto nos trae nuevamente a la memoria la pasión de san Esteban que, ante el furor de sus enemigos, mira al cielo y ve a Jesús en pie a la derecha del Padre. Estar de pie es el gesto del vencedor. Jesús está en pie en presencia de Dios; está en pie porque ha derrotado a la muerte y al poder del maligno. En esta lucha él es quien se mantiene firme, quien queda en pie. Este estar en pie es también expresión de disponibilidad: Cristo ha ascendido a la diestra de Dios para salir a nuestro encuentro. No se ha retirado, intercede por nosotros, y nosotros, particularmente en la hora de la angustia, debemos estar seguros de que saldrá a nuestro encuentro, igual que salió una vez de su oración con el Padre y se acercó a los suyos caminando sobre las aguas, cuando la barca que los conducía no podía ya afrontar el viento y el oleaje. Al estar en pie nos sabemos unidos a la victoria de Cristo, y cuando escuchamos el Evangelio puestos de pie, expresamos con este gesto veneración: no podemos permanecer sentados ante esta palabra, ella misma nos anima a levantarnos. Reclama a la vez veneración y valor, la voluntad de ponerse en marcha para cumplir su llamada, para llevarla a nuestra vida y a nuestro mundo.

Puede ayudarnos todavía en este punto otro recuerdo. En las pinturas de las catacumbas podemos reconocer la imagen de la Orante, una figura femenina que ora de pie con las manos extendidas. Según los estudios más recientes, la Orante no representa a la iglesia suplicante, sino al alma que ha entrado en la gloria celeste y que está en pie intercediendo ante el rostro de Dios. A este respecto nos importa señalar dos cosas. Primero, que el alma se representa casi siempre en forma femenina porque lo específico del ser humano ante Dios se expresa en la figura de la mujer, en el elemento nupcial referido a las bodas eternas y, además, en la acogida dispuesta de la gracia que se nos otorga. Lo segundo, que aquí no se representa la liturgia terrena, la liturgia de la peregrinación, sino la oración en la gloria. De este modo, a partir de la Orante, se evi-

dencia de nuevo que la oración en pie es un anticipo del futuro, un anticipo de la gloria que ha de venir; nos quiere orientar hacia ella. En la medida en que la oración litúrgica anticipa la promesa, le es propio el estar en pie; pero en la medida en que permanece también en el «entre tanto» de nuestra vida, le es indispensable el arrodillarse, como expresión de nuestro ineludible ahora.

Por último, la liturgia conoce también la postura de estar sentado durante las lecturas, durante la homilía y en la asimilación meditativa de la palabra (canto del salmo, etc.). Dejo aquí sin abordar la cuestión de si es también la postura adecuada durante la presentación de ofrendas. Esta postura se introdujo en tiempos recientes, a partir de una cierta comprensión de esta parte de la sagrada liturgia, a la que se quería privar de su carácter sagrado, para considerarla como una acción puramente pragmática. No discutiremos este asunto aquí; son necesarias nuevas reflexiones, también en el sentido de una comparación de los ritos desde la teología. El estar sentado debe ayudar al recogimiento; el cuerpo debe estar relajado para facilitar la escucha y la asimilación.

Hoy día (y, probablemente, ya antes de formas diversas) observamos una extraña mezcla entre las diferentes posturas. El estar sentado se iguala, aquí y allá, a la postura de la flor de loto propia de la religiosidad hindú, que se considera como la verdadera postura para la meditación. Pues bien, no quiero descartar de entrada que un cristiano pueda emplear esta postura, que de hecho en la práctica se emplea entre nosotros, pero, en todo caso, es un gesto que no pertenece a la liturgia cristiana. Es precisamente al tratar de comprender el lenguaje interior de los gestos, cuando comprendemos también su origen y su orientación espiritual. Al arrodillarse el hombre se inclina, pero su mirada se dirige hacia delante y hacia arriba; al estar en pie, se dirige hacia quien está delante. Nos orientamos así hacia Aquel que nos contempla y al que queremos contemplar, según la palabra de la Carta a los Hebreos: «fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe, Jesús» (12,2; cf. 3,1). Un consejo clave en la doctrina de oración de los Padres era mantener fija la mirada en Jesús; con ello retomaban el motivo veterotestamentario de la «búsqueda del rostro de Dios». El orante mira, por encima de sí mismo, a aquel que está por encima de él y que sale a su encuentro; mira a aquel que trata de alcanzar con su oración contemplativa para, de este modo, llegar a la unión nupcial con él. En la forma de sentarse de la meditación oriental se trata de algo diferente. El hombre mira dentro de sí. No se aleja de sí saliendo al encuentro del otro, sino que quiere hundirse en su propio interior, en esa nada que es a la vez el todo. Ciertamente también la tradición cristiana conoce al Dios que es más interior a nosotros que nosotros mismos, al Dios a quien buscamos precisamente rompiendo con nuestra errante dispersión en lo exterior y entrando en nuestro interior para allí, en nuestra intimidad, encontrarnos a nosotros mismos y encontrar también nuestro fundamento más íntimo. En este sentido, existen vínculos, sin duda, entre una y otra postura. Precisamente hoy, en nuestro

mundo empirista y pragmático que olvida el alma, tenemos motivos para aprender de Asia. Pero por mucho que la fe cristiana esté y deba estar abierta a la sabiduría asiática, hemos de mantener la diferencia entre una concepción personal y otra impersonal de Dios. Teniendo esto en cuenta, hemos de decir que arrodillarse y estar en pie son, de modo único e insustituible, las posturas de la oración cristiana, las que nos orientan al rostro de Dios y al rostro de Jesucristo, pues viéndole a Él podemos ver al Padre (Jn 14,9).

La danza no es una forma de expresión litúrgica cristiana. Los círculos gnóstico-docetas la intentaron introducir en la liturgia, por ejemplo, en el siglo III. Para ellos la crucifixión era sólo apariencia: Cristo habría abandonado antes de la Pasión ese cuerpo que, realmente, nunca llegó a asumir, y, de este modo, la liturgia de la cruz debía ser sustituida por la danza, ya que la cruz sólo había sido apariencia. Las danzas culturales de las distintas religiones tienen finalidades diversas: conjuro, magia analógica, éxtasis místico; ninguna de estas formas corresponde a la orientación interior de la liturgia del «sacrificio de la palabra». Es absurdo intentar hacer más «atractiva» la liturgia introduciendo pantomimas en forma de danza (si es posible, incluso, ejecutadas por grupos profesionales) que, con frecuencia, concluyen con aplausos, lo cual es normal si de lo que se trata es de premiar el talento artístico. El aplauso ante la acción humana en la liturgia nos está indicando claramente que se ha perdido del todo la esencia de la liturgia, y que se ha sustituido por una especie de entretenimiento con intención religiosa. Este atractivo no dura mucho tiempo; en el mercado de las ofertas para el ocio, que incorpora cada vez más formas religiosas para estimular la curiosidad, no podemos competir. Yo mismo asistí a una ceremonia en la que el acto penitencial se sustituyó por un espectáculo de danza, que por supuesto fue muy aplaudido. ¿Es posible alejarse más de lo que es en realidad la penitencia? La liturgia sólo podrá atraer a los hombres si deja de mirarse a sí misma y mira a Dios; si le deja entrar y actuar. Entonces sucede algo verdaderamente único, que no admite competencias, y los hombres perciben que aquí hay algo más que una actividad de ocio.

Ningún rito cristiano conoce la danza. Lo que en la liturgia etíope o en la forma de la liturgia romana del Zaire se denomina danza es un caminar rítmico y solemne, acorde a la dignidad de la celebración, que asume la disciplina interior de la liturgia, ordenando sus diferentes caminos, para darles belleza y, sobre todo, esa dignidad propia de lo divino. La cuestión se plantea de un modo diverso cuando ya no se trata de la liturgia, sino de la piedad popular. Aquí se han integrado con frecuencia en el universo de la fe formas antiguas de religiosidad, que, en cuanto tales, no se adaptaban a la liturgia. La piedad popular tiene un significado especial como puente entre la fe y las culturas particulares. Por sí misma, se debe de forma inmediata a una cultura particular. Amplía el universo de la fe y le concede vitalidad en cada circunstancia vital. Es menos universal que la liturgia, pues ésta vincula entre sí, en la uni-

dad de la fe, los grandes espacios, abarcando las diferentes culturas. Las formas particulares de la piedad popular están, por tanto, más alejadas entre sí que las liturgias, pero, aún así, encarnan la humanidad concreta del hombre, que, por encima de la diversidad cultural, es siempre el mismo. En Europa tenemos como ejemplo muy conocido la procesión de primavera de Echternach. En el norte de Chile pude asistir una vez, en un pequeño santuario en medio del desierto, a un oficio mariano, al que siguió una danza al aire libre en honor de la Virgen, con unas máscaras que me parecieron más bien aterradoras. Seguramente subyacían en esta danza antiquísimas tradiciones precolombinas. Lo que en otros tiempos estaba impregnado de esa severidad que provocaba miedo ante el poder de los dioses, había sido liberado, se había convertido en veneración a la humilde mujer que puede ser llamada Madre de Dios, y que es el fundamento de nuestra esperanza. Es también diversa la circunstancia cuando la alegría experimentada en la liturgia se transforma, al término de la misma, en una fiesta «mundana» que se expresa en una comida y un baile en común. Con ello no se pierde de vista la razón de la alegría, que da también orientación y medida a la fiesta. Esta unión de liturgia y gozosa mundanidad («la misa y la mesa») se ha considerado siempre como típicamente católica y, efectivamente, lo es.

A este respecto es procedente una breve observación sobre el tema de la liturgia y la inculturación, que no puede ser tratado aquí en toda su extensión y profundidad, pero que tampoco podemos pasar completamente por alto. Hoy la liturgia parece ser en todas partes un campo de pruebas para los ensayos de inculturación. Cuando se habla de inculturación se piensa casi exclusivamente en la liturgia, que, por ello mismo, se ve obligada a sufrir a menudo tristes adulteraciones, de las que protestan muchas veces los participantes, cuando son ellos mismos la causa de que sucedan. Una inculturación que sea solamente, de hecho, un cambio en las formas externas, no es inculturación, sino más bien confusión. Además, ofende con frecuencia a comunidades culturales y religiosas, de las que se toman prestadas, de forma demasiado superficial y exterior, estas formas litúrgicas. La primera y más importante forma de inculturación es el desarrollo de una cultura cristiana en sus diferentes dimensiones: una cultura de la comunión, de la asistencia social, del respeto al débil, de la superación de las diferencias de clase, de la preocupación por el que sufre y el moribundo; una cultura que ofrezca una educación del entendimiento y del corazón en una justa correspondencia; una cultura política y jurídica; una cultura del diálogo, del respeto profundo a la vida, etc. Esta verdadera inculturación del cristianismo crea entonces cultura en el sentido propio de la palabra, es decir, conduce a la obra artística, que interpreta el mundo de un modo nuevo a la luz de Dios. La cultura es ante todo —y en esto tenían mucha razón los griegos— educación, entendiendo esta palabra en su sentido profundo, es decir, como esa apertura interior del hombre a todas sus posibi-

173 lidades, que le permite después desarrollar sus capacidades exteriores según los talentos que haya recibido. En el aspecto religioso, la cultura se mostrará ante todo en el crecimiento de una auténtica piedad popular.

La profundidad con que la fe cristiana ha arraigado en Latinoamérica en muchas almas, a pesar de todas las deficiencias de la evangelización y a pesar de todo lo que está por hacer, se demuestra en esa piedad popular que hace el misterio de Cristo muy cercano a los hombres, que convierte a Cristo verdaderamente en algo de ellos. Pensemos en la devoción a la Pasión de Cristo, gracias a la cual estos pueblos sufrientes, escapados de dioses temibles, han reconocido con agradecimiento al Dios misericordioso como la respuesta a su
245 más íntima esperanza; pensemos en la piedad mariana, que nos permite experimentar en profundidad todo el misterio de la encarnación, de la ternura de Dios y de la participación del hombre en la misma esencia de Dios, en la esencia del actuar divino. La piedad popular es el humus sin el cual la liturgia no puede desarrollarse bien. Por desgracia, después del Concilio ha sido a menudo despreciada e incluso vilipendiada en sectores del movimiento litúrgico. En lugar de eso hay que amarla, purificándola y reconduciéndola ciertamente donde sea necesario, pero aceptándola siempre con profundo respeto, como la apropiación de la fe en el corazón de los pueblos, incluso allí donde parezca extraña o sorprendente. Es raigambre segura de la fe; allí donde se seca, el racionalismo y las sectas tienen campo fácil. Es posible también que ciertos elementos ya comprobados de la piedad popular pasen a la celebración litúrgica, en un proceso paciente y medurado de crecimiento integral. Por lo demás, la liturgia ha transmitido siempre por sí misma, a través de la forma de celebrar, una impronta cultural propia. Una eucaristía en un pueblo de la alta Baviera tiene un aspecto totalmente distinto a la misa mayor de una catedral francesa; y ésta es, a su vez, muy diferente de una misa en una parroquia del sur de Italia o de la celebración en un pueblo de montaña de los Andes; y así sucesivamente. El adorno y la disposición del altar y de la iglesia, el servicio litúrgico,
174 el modo de cantar y de rezar, todo ello dio a la liturgia esa impronta particular por la que cada uno se sentía en ella de verdad como en casa. Y, sin embargo, siempre se podía experimentar que se trataba de una y la misma comunión de fe. La unidad del rito otorga la experiencia real de la «communio». Allí donde el rito se respeta cordialmente y, al mismo tiempo, se considera
246 una realidad viva, diversidad y unidad no se contraponen.

4. Gestos

El gesto más antiguo de oración en la cristiandad son las manos extendidas, la «postura de la Orante», que hemos señalado antes brevemente. Es éste un gesto primitivo del hombre que clama a Dios, que encontramos prác-

ticamente en toda la historia de las religiones. Es, en primer lugar, expresión de que no hay intenciones violentas, es un gesto de paz: el hombre abre sus manos y, con ello, se abre al otro. Es también un gesto de búsqueda y de esperanza: el hombre busca a tientas al Dios oculto, tiende los brazos hacia él. También se han vinculado las manos extendidas con la imagen de las alas: el hombre busca la altura, quiere, de algún modo, ser elevado por Dios sobre las alas de la oración. Para los cristianos, los brazos extendidos tienen al mismo tiempo un significado cristológico: nos recuerdan las manos extendidas de Cristo en la cruz. El crucificado ha dado así al primitivo gesto de oración una hondura nueva. Extendiendo los brazos queremos orar con el crucificado, hacer nuestros sus «sentimientos» (Flp 2,5). En los brazos desgarrados de Cristo en cruz los cristianos han reconocido dos significados: en él, precisamente en el crucificado, encontramos la forma radical de adoración, la unidad de la voluntad humana con la voluntad del Padre; pero, a la vez, estos brazos están abiertos hacia nosotros, son el gran abrazo con que Cristo quiere atraernos hacia sí (Jn 12,32). Confluyen en este gesto la adoración a Dios y el amor al prójimo —contenido del mandamiento principal, en que se resumen la Ley y los Profetas—. Vemos así cómo la apertura a Dios, el abandono
175 completo a él, es, al mismo tiempo, inseparable de la donación al prójimo. Esta fusión de ambas direcciones, que está contenida en el gesto de Cristo en cruz, manifiesta corporalmente, de modo visible, la nueva hondura de la oración cristiana y, de este modo, expresa también la ley interior de nuestra oración.
247

El gesto de las manos juntas se desarrolló más tarde, probablemente a partir del sistema feudal; quien recibía el feudo ponía sus manos juntas entre las manos del señor, en un gesto de extraordinario valor simbólico: pongo mis manos en las tuyas, dejo que queden contenidas en las tuyas. Se expresa así confianza y fidelidad. En la ordenación sacerdotal se ha mantenido este gesto. El recién ordenado recibe la misión sacerdotal, por decirlo así, como una investidura feudal. No es sacerdote por sí mismo ni por su propia capacidad y fuerza, sino por un don del Señor, que permanece siempre como don y nunca se convierte simplemente en posesión suya, en facultad propia. El nuevo sacerdote acoge el don y la misión sacerdotal como un don que procede de otro —de Cristo— y sabe que él puede y debe ser solamente «un administrador de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1), «un buen administrador de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10). Debe poner en juego toda su existencia para llegar a serlo. Y esto sucede sólo en la común «casa de Dios» (Heb 3,2-6), en la Iglesia, en la que el obispo, representante de Cristo, acoge a cada uno en el sacerdocio, en la relación de fidelidad a Cristo. Cuando el candidato al sacerdocio pone sus manos juntas en las manos del obispo y le promete respeto y obediencia, se entrega así en servicio a la Iglesia como el cuerpo vivo de Cristo, pone así sus manos en las de Cristo, se confía a él y le da sus propias

248 manos para que sean las de Cristo. Lo que en el sistema feudal podía ser cues-
 176 tionable —igual que lo es cualquier forma de poder humano y solo puede jus-
 tificarse como representación y expresión de fidelidad al verdadero Señor—
 recibe su verdadero sentido en la relación del creyente con Cristo, el Señor.
 Cuando juntamos las manos para orar expresamos precisamente esto: pone-
 mos nuestras manos en las suyas, y con nuestras manos ponemos nuestro des-
 tino en su mano; confiando en su fidelidad le prometemos nuestra fidelidad.

Hemos hablado anteriormente sobre el arrodillarse como gesto de ora-
 ción. Para completar lo dicho, querría referirme ahora al gesto de inclinarse.
 Una de las oraciones sobre las ofrendas del Canon Romano (Plegaria Euca-
 rística I) comienza con las palabras: «*supplices* —es decir, profundamente in-
 clinados— te pedimos». El gesto corporal y el acontecimiento espiritual se
 identifican otra vez de forma inseparable. Se trata del gesto del publicano, que
 se sabe incapaz de sostener la mirada de Dios y, por ello, se inclina. Y, con
 todo, pedimos en esta oración que nuestro sacrificio se presente ante el rostro
 de Dios, ante su mirada y se convierta así para nosotros en bendición. Desde
 el fondo de nuestra insuficiencia se eleva nuestra voz hacia Dios, para que él
 nos levante, nos haga capaces de contemplarlo, y dignos también de ser con-
 templados por él. El «*supplices*» (profundamente inclinados) es, de alguna
 forma, la expresión corporal de lo que se llama en la Biblia humildad (Flp 2,8:
 se humilló).

249 La humildad era para los griegos una postura servil, que rechazaban. La
 inversión de valores que trajo el cristianismo, vio en ella algo diferente. La hu-
 mildad, como adecuación al propio ser, como correspondencia con la verdad
 del hombre, se convirtió ahora en la actitud fundamental de la existencia cris-
 tiana. San Agustín ha construido toda su cristología, diría incluso, su entera
 apología del cristianismo, sobre el concepto de la *humilitas* (humildad). Para
 247 ello, pudo remontarse a la sabiduría del mundo antiguo, en particular al
 mundo greco-romano, que consideraba la *hybris* —la soberbia autosufi-
 ciente— el pecado por antonomasia, según lo que nos narra de modo ejem-
 plar el relato de la caída de Adán. La soberbia, que es la mentira del ser, por la
 que el hombre se hace dios, es vencida gracias a la humildad de Dios, que se
 hace a sí mismo siervo, que se inclina abajándose hasta nosotros. Quien quiera
 acercarse a Dios tiene que poder mirar hacia arriba; esto es esencial. Pero tam-
 bién tiene que aprender a inclinarse, porque Dios mismo se ha inclinado: en
 el gesto del amor humilde, en el lavatorio de los pies, cuando se arrodilla a
 nuestros pies; allí lo encontramos. Vemos, de este modo, que el *supplices* es un
 gesto de gran calado; nos recuerda corporalmente esa actitud espiritual que es
 clave en la fe. Es sorprendente que muchas traducciones modernas hayan omi-
 tido sin más el *supplices*. Quizás consideraban poco importante la expresión
 corporal, que, de esta forma, ha desaparecido de hecho; quizás también pen-
 saban que era poco adecuada para el hombre moderno. Ciertamente, es im-

propio del hombre inclinarse ante otros seres humanos para alcanzar su favor.
 Pero inclinarse ante Dios no es nunca cosa de tiempos pasados, porque co-
 rresponde a la verdad de nuestro ser. Y si el hombre moderno ha olvidado esta
 práctica, entonces es más urgente nuestra tarea como cristianos de volver a
 aprenderla y enseñársela a nuestros contemporáneos.

Partiendo del relato, ya mencionado, del fariseo y el publicano (Lc 18,9-
 14) se ha incorporado al cristianismo otro gesto: golpearse el pecho. En África
 del Norte, en tiempos de san Agustín era por lo visto un gesto muy popular y
 se practicaba de forma algo exagerada y exterior, hasta tal punto que el obispo
 de Hipona exhortaba a sus fieles con fina ironía a moderar algo ese «pavi-
 mentado de pecados». Pero este gesto con el que, por una vez, no señalamos
 a los demás como pecadores, sino a nosotros mismos, sigue siendo un gesto
 250 lleno de sentido. Porque necesitamos reconocernos y confesarnos continua-
 mente pecadores para poder pedir así también perdón. En el «*mea culpa*»
 («por mi culpa»), entramos, de algún modo, dentro de nosotros mismos,
 nos ocupamos de nuestros asuntos y podemos, de este modo, con razón, pedir
 perdón a Dios, a los santos y a los que están congregados en torno a nosotros,
 ante quienes somos culpables. En el *Agnus Dei* (Cordero de Dios) contem-
 plamos a aquel que es pastor y se hizo cordero por nosotros; a aquel que, como
 cordero, llevó sobre sí nuestras culpas. Es justo que también en este momento
 nos golpeemos el pecho para recordar así, también corporalmente, que nues-
 tras culpas pesaron sobre sus hombros, que «hemos sido sanados por sus car-
 denales» (Is 53,5).

5. La voz humana

251 Está claro que en la liturgia del Logos, de la Palabra Eterna, la palabra y
 con ella también la voz humana tiene una importancia esencial. En este pe-
 queño libro, que no pretende introducir a la práctica litúrgica sino compren-
 der el espíritu de la liturgia, no necesitamos examinar todas las formas diver-
 sas con las que la voz humana se emplea en la liturgia. Hemos visto ya algunas
 en capítulos anteriores, especialmente al abordar la cuestión de la música sacra.
 Tenemos en primer lugar la «oratio», la plegaria sacerdotal, en la que el sa-
 cerdote, en nombre de toda la comunidad, se dirige al Padre a través de Cristo
 en el Espíritu Santo. Luego están las diferentes formas de anuncio: las lectu-
 ras («los profetas y los apóstoles», según se decía en la Iglesia antigua, en-
 tendiendo todo el Antiguo Testamento como profecía), el Evangelio (que se
 canta en las misas solemnes) y el comentario de la palabra, que corresponde en
 sentido estricto al obispo y luego también al sacerdote y al diácono. Luego la
 asamblea da su respuesta (*Ant-Wort*) para expresar su recepción y acogida de
 la palabra (*Wort*). La estructura palabra-respuesta (*Wort-Antwort*) es esencial

en la liturgia, reproduce, en cuanto tal, la estructura del proceso de la revelación, en el que se corresponden palabra y respuesta, el hablar de Dios y la escucha receptiva de la Esposa, la Iglesia.

La respuesta tiene diferentes formas en la liturgia; por ejemplo, la aclamación, que era de gran importancia en la antigua concepción jurídica. La aclamación confirma que la palabra ha sido acogida y completa verdaderamente el proceso de la revelación, de la entrega que Dios hace de sí mismo en la palabra. Aquí se incluyen el *amén*, el *aleluya*, el *Et cum spiritu tuo*, etc. Es un logro importante de la renovación litúrgica el hecho de que sea el pueblo quien responde realmente con la aclamación, sin tener que confiarla a un suplente, el acólito. Sólo así se restablece la verdadera estructura litúrgica, que, por su parte, como acabamos de ver, no es más que una concreción, en el culto, de la estructura fundamental de la acción de Dios: El Dios que se revela no quiso quedarse en el *solus Deus, solus Christus* (solo Dios, solo Cristo), sino que quiso hacerse un cuerpo y encontrar una esposa; busca, por tanto, una respuesta. Para esto, en realidad, fue enviada la palabra. Junto a la aclamación están otras formas diversas de acogida meditativa de la palabra, especialmente, el canto del salmo (pero también los himnos) cuyas modalidades diversas (responsorial y antifonal) no necesitamos examinar aquí. Y luego está el «cántico nuevo», el gran canto de la Iglesia como una incorporación en la música del cielo nuevo y la tierra nueva. Por eso, conforme al espíritu de la liturgia cristiana, deben tener también su lugar en ella, junto al canto de la comunidad, el coro y los instrumentos, que ningún purismo del canto en común debe disputarles. Naturalmente, las posibilidades de concretar esto serán en cada lugar muy distintas, pero el hecho de que la Iglesia en su conjunto debe aspirar a lo máximo para Dios, a una cultura que sea también punto de referencia para toda cultura mundana, se sigue de la esencia misma de la celebración litúrgica con ineludible necesidad.

Cada vez comprendemos con más claridad que el silencio pertenece también a la liturgia. Respondemos al Dios que nos habla cantando y orando, pero este gran misterio, que supera toda palabra, nos llama también al silencio. Ciertamente debe ser un silencio lleno, algo más que la ausencia de discurso y acción. De la liturgia esperamos precisamente esto, que nos conceda el silencio positivo, en el que nos encontremos con nosotros mismos; ese silencio que no sea una simple pausa, en la que nos asaltan miles de pensamientos y deseos, sino recogimiento, que nos dé paz interior, que nos permita respirar, que libere lo sustancial que estaba oculto. Por eso no se puede «hacer» silencio sin más, es decir, ordenarlo como una acción entre las demás. No es casual que haya hoy día por todas partes tanto interés en los ejercicios de introspección y en la espiritualidad del vaciamiento: sale así a la luz una necesidad interior del hombre a la que evidentemente, en la forma actual de la liturgia, no se da la justa importancia.

Para que el silencio sea fructífero es necesario —como ya hemos dicho— que no sea sin más una pausa en la liturgia, sino un verdadero componente interno de su acontecer. ¿Cómo es esto posible? En los últimos tiempos se han intentado introducir dos tiempos breves de silencio en la liturgia, para hacer que nazca nuestra respuesta: por un lado, se propone una breve pausa meditativa después de la homilía; por otro, se brinda también el tiempo que viene después de comulgar como posibilidad para el recogimiento interior. El silencio tras la homilía ha resultado poco satisfactorio; parece artificial y, en el fondo, sólo se espera cuánto tiempo va mantenerlo el celebrante. A menudo la homilía suscita también más preguntas o contradicciones que estímulos para salir al encuentro del Señor. En general debería finalizar con una invitación a la oración, que diera contenido a la breve pausa. Pero incluso en este caso sigue siendo una pausa en la liturgia que no llega a convertirla en liturgia del silencio. Es más útil, y está más justificado internamente, el silencio después de la comunión; éste es de hecho el momento para un diálogo interior con el Señor, que se nos ha donado, para la necesaria «comunión», es decir, la entrada en ese proceso de comunicación, sin el cual la recepción exterior del Sacramento se convertiría en un mero rito estéril. Por desgracia también aquí surgen obstáculos que pueden enturbiar este momento, tan valioso en sí. La distribución de la comunión continúa, con el consiguiente barullo de idas y venidas; dado que a veces dura demasiado en comparación con el resto de la acción litúrgica, el sacerdote tiene necesidad de continuar rápidamente con la liturgia, para que no haya tiempos vacíos de espera y de intranquilidad interior, mientras algunos se preparan ya para marcharse. Este silencio después de la comunión debería, en todo caso, aprovecharse del mejor modo posible, y dar a los fieles además orientaciones para su oración interior.

Por último, también el momento del ofertorio se presenta como tiempo de silencio en algunos lugares. Esto es muy sensato y fructífero si el ofertorio no se comprende sólo como un acto externo, sino como un proceso esencialmente interior, si se considera que la verdadera ofrenda en el «sacrificio de la palabra» somos nosotros mismos, o deberíamos serlo a través de nuestra inserción en ese acto, al que ya nos hemos referido en la primera parte, por el que Cristo se ofrece a sí mismo al Padre. Así, este silencio no es una simple espera hasta que se lleve a cabo un acto exterior, sino un proceso exterior que corresponde a otro interior, con nuestra propia preparación; nos ponemos así en camino, nos presentamos ante el Señor; le pedimos que nos prepare para la transformación. Estar juntos en silencio es entonces oración comunitaria, acción en común; es ponerse en camino desde nuestra vida cotidiana al encuentro del Señor, para hacernos contemporáneos con Él. La formación litúrgica debería considerar tarea propia ayudar a que se dé este proceso interior, para que la comunión del silencio se convierta verdaderamente en un acontecimiento litúrgico y, por tanto, en un silencio lleno de contenido.

La misma estructura de la liturgia prevé otros momentos de silencio. En primer lugar está el silencio que hay justo después de la consagración, cuando se elevan las especies consagradas. Este silencio nos invita a dirigir la mirada hacia Cristo, a contemplarle desde nuestro interior, en una mirada que funde el agradecimiento, la adoración y también la súplica por nuestra propia transformación. Existen algunas objeciones de moda que pretenden disuadirnos de que mantengamos este silencio en la transubstanciación. La ostensión de los
 255 dones sería un error medieval, que interrumpe la estructura de la plegaria eucarística; sería, por tanto, expresión de una piedad errónea, concebida de un modo excesivamente tosco y material, incompatible con la orientación interior de la eucaristía. No se trataría en este momento de adorar a Cristo, pues a quien invocamos en el canon es más bien al Padre, a través del cual oramos a Cristo. No es necesario examinar aquí en detalle estas críticas. Hemos ofrecido ya la respuesta fundamental al hablar, en la segunda parte, sobre la veneración de la santa eucaristía y sobre la legitimidad interna de los desarrollos medievales, que explicitaron lo que había estado siempre presente en la fe de la Iglesia. Es cierto que el canon está estructurado de forma trinitaria y que su movimiento de conjunto va, por tanto, «por Cristo en el Espíritu Santo al
 182 Padre». Pero la liturgia no conoce al respecto fijaciones rígidas. El mismo misal reformado de 1970 pone en nuestros labios el saludo a Jesús: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven, Señor Jesús». A quien participa en la eucaristía con actitud creyente y orante le estremecerá profundamente este momento en que el Señor desciende y transforma el pan y el vino, convirtiéndolos en su cuerpo y su sangre. No podemos por menos que caer de rodillas y saludar este acontecimiento. La transubstanciación es el gran momento de la «actio» de Dios en este mundo, por nosotros. Eleva nuestra mirada y nuestro corazón. En este instante, el mundo calla, todas las cosas callan, y en ese silencio se realiza el contacto con el Eterno; por un instante salimos del tiempo y entramos en la comunión del Dios que está con nosotros.

Otro momento, establecido por la propia liturgia, para un silencio meditativo, que no interrumpe la acción litúrgica sino que forma parte de ella, son las oraciones en silencio del sacerdote. Desde una cierta visión sociológica y pragmática de la misión sacerdotal en la eucaristía, se han reprobado estas oraciones y se han tratado de suprimir, en la medida de lo posible. El sacerdote se define, desde este punto de vista sociológico y funcional, como el «presidente» de la celebración litúrgica; y esta última se concibe como un tipo de
 256 asamblea. De este modo, el sacerdote debe actuar siempre en función de la asamblea. Pero la misión sacerdotal en la eucaristía es más que la presidencia en una asamblea. El sacerdote es el pre-sidente en el encuentro con el Dios vivo y está también como persona en camino hacia Él. Las oraciones sacerdotales en silencio invitan a una personalización de su tarea, a que él también se entregue con su propio yo al Señor. Al mismo tiempo, son una forma de des-

acar que cada uno, de forma totalmente personal y, sin embargo, en conjunto, sale al encuentro del Señor. El número de estas oraciones sacerdotales se ha reducido mucho en la reforma litúrgica, pero gracias a Dios siguen existiendo como antes y deben existir.

En primer lugar, está una breve oración preparatoria antes de la proclamación del Evangelio. Debería ser rezada por el sacerdote en actitud de auténtico silencio y recogimiento, con la conciencia de la responsabilidad que supone proclamar correctamente el Evangelio; sabiendo que, para ello, tenemos necesidad de purificar los labios y el corazón. Si el sacerdote cumple con esto, la comunidad podrá también ser introducida en la dignidad y la grandeza del Evangelio, y reconocerá la maravilla que supone el hecho de que la Palabra de Dios esté en medio de nosotros; se creará así un clima de reverencia y de escucha. Es imprescindible, una vez más, la formación litúrgica para reconocer el sentido del acto y para que en este momento todos se pongan en pie no sólo corporalmente, sino también elevándose interiormente para abrir los oídos del corazón al Evangelio. Ya hemos hablado del significado de la preparación de las ofrendas, que no está claro en la nueva liturgia. Hay dos hermosas y profundas oraciones que preceden a la recepción de la comunión y entre las que ahora —para evitar un silencio demasiado largo— se debe elegir una. Pero aunque ahora tenga que rezar sólo una de ellas, el sacerdote debería rezarla realmente en un silencio más recogido, como una preparación personal para recibir al Señor, que lleve también a los demás al silencio ante la sagrada presencia, de manera que el camino para recibir la comunión no se quede en mera exterioridad. Esto es más necesario porque en la ordenación actual el saludo de la paz origina con frecuencia gran alboroto en la asamblea, que choca de forma excesivamente brusca con la invitación a contemplar al Cordero de Dios. Si en un instante de silencio todos dirigen verdaderamente los ojos del corazón al Cordero, este momento puede convertirse en un tiempo bendito de silencio.

También tras recibir la comunión hay dos oraciones de acción de gracias que el sacerdote reza en secreto, mientras que los fieles, cada uno a su manera, pueden y deben acompañarle. Quiero observar a este respecto que en los antiguos devocionarios, junto a algunas cursilerías, hay un valioso patrimonio de oración, que ha nacido de una experiencia interior profunda y que también hoy puede convertirse en una escuela de oración. Lo que dice san Pablo en la Carta a los Romanos, acerca de que no sabemos pedir lo que conviene (8,26) es hoy aún más válido: con frecuencia estamos sin palabras ante Dios. Ciertamente, el Espíritu Santo nos enseña a orar y nos concede las palabras, como dice san Pablo, pero se sirve también de mediaciones humanas. Las oraciones que han surgido en los corazones de personas creyentes bajo la acción del Espíritu Santo, son una escuela que nos ofrece el Espíritu Santo para que poco a poco se vaya abriendo nuestra boca muda, para enseñarnos a orar y a llenar el silencio.

Para disgusto de muchos liturgistas dije en una ocasión, en 1978, que no es en absoluto cierto que se *deba* pronunciar siempre en voz alta todo el canon. Después de haber reflexionado, quisiera repetirlo de nuevo *enérgicamente*, con la esperanza de que después de veinte años sea posible encontrar más aceptación para esta tesis. Entretanto, los liturgistas alemanes, en sus esfuerzos por reformar el misal, han puesto expresamente de manifiesto, ellos mismos, que el punto culminante de la celebración eucarística, la Plegaria eucarística, es precisamente su verdadero punto crítico. Desde la reforma del misal se ha hecho un esfuerzo por enmendarla, sobre todo con la invención incesante de nuevas plegarias que no han hecho sino banalizarla cada vez más. Ha resultado así evidente, en este tiempo, que la multiplicación de las palabras no es de ayuda. Los liturgistas proponen ahora formas diversas de ayuda, que contienen sin duda elementos dignos de consideración. Pero hasta donde soy capaz de entender, siguen negando, ahora como antes, la posibilidad de que también el silencio, precisamente el silencio, pueda contribuir a crear esa comunión de los que se reúnen delante de Dios. No es, sin embargo, indiferente el hecho de que en Jerusalén, ya desde muy antiguo, se hayan rezado partes del canon en silencio, y que en Occidente el silencio durante el canon, en parte acompañado con cantos meditativos, fuera normativo. Quien interpreta todo esto solo como el fruto de comprensiones deficientes, obra con excesiva ligereza. No es en absoluto cierto que la recitación completa e ininterrumpida de toda la plegaria eucarística en voz alta sea condición para la participación de todos en este acto central de la celebración eucarística. Mi propuesta de entonces era la siguiente. Por un lado, la formación litúrgica debe conseguir que los creyentes comprendan el significado esencial y la orientación fundamental del canon. Por otro, deberían pronunciarse en alto las primeras palabras de cada oración, como invitación, en cierto modo, a toda la asamblea reunida, de modo que después la oración en silencio de cada uno prolongue lo que se ha entonado y lleve así lo personal a lo comunitario y lo comunitario a lo personal. Quien haya presenciado el rezo silencioso del canon en una comunidad eclesial, habrá experimentado realmente lo que es un silencio lleno de contenido; un silencio que es, al mismo tiempo, grito y clamor insistente hacia Dios, una oración llena de espíritu. Aquí todos rezan verdaderamente el canon en común, si bien lo hacen vinculándose con el oficio particular del ministerio sacerdotal. Aquí todos están unidos, atraídos por Cristo, introducidos por el Espíritu Santo en la oración común ante el Padre; éste es el verdadero sacrificio: el amor que reconcilia y une al mundo con Dios.

6. Las vestiduras litúrgicas

Las vestiduras litúrgicas que lleva el sacerdote durante la celebración de la sagrada eucaristía deben, en primer lugar, manifestar que no está ahí como persona particular, como uno cualquiera, sino en el lugar de Otro, de Cristo. Su carácter privado e individual debe desaparecer para dar cabida a Cristo. «No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» —esta frase con la que san Pablo expresa la novedad del hombre bautizado desde su experiencia personal de Cristo (Gál 2,20), tiene una especial vigencia para el sacerdote que celebra—. No es él quien importa, sino Cristo. No es él quien se comunica a los hombres, sino Cristo. Se convierte en un instrumento de Cristo, no obra por propia iniciativa, sino como enviado, como presencia de Otro, «in persona Christi», como dice la tradición litúrgica. La vestidura litúrgica nos trae inmediatamente a la memoria esos textos en los que san Pablo habla de revestirse de Cristo: «Cuanto habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo», dice en la carta a los Gálatas (3,27). En la carta a los Romanos la imagen sirve para contraponer dos modos de vida. Frente a quienes despilfarran su vida en comer y beber sin moderación, en fornicar y dedicarse al libertinaje, san Pablo muestra el camino cristiano: No obréis así, sino «revestíos del Señor Jesucristo, y no deis pábulo a la carne siguiendo sus deseos» (13,14). En la carta a los Efesios y a los Colosenses retoma el mismo pensamiento más radicalmente en referencia a la antropología del hombre nuevo: «Revestíos de la nueva condición humana creada a imagen de Dios: justicia y santidad verdaderas» (Ef 4,24). «Os habéis revestido de la nueva condición que, mediante el conocimiento, se va renovando a imagen de su Creador, donde ya no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo y libre, sino Cristo, que lo es todo, y en todos» (Col 3,10s).

Se ha dicho que la imagen del revestirse de Cristo se habría desarrollado, tal vez, en analogía con el empleo de máscaras culturales de determinadas divinidades en los ritos de iniciación de ciertos cultos místicos. Pero en san Pablo ya no se trata de máscaras ni de ritos, sino de un proceso de transformación interior, que tiene como meta la renovación del hombre desde dentro, el llegar a ser realmente semejantes a Dios y, de este modo, también la unidad de los hombres, la superación de barreras que han aparecido y seguirán apareciendo en la historia de pecado de los hombres. La imagen del revestirse de Cristo es, por ello, una imagen dinámica, que se aplica a la transformación del hombre y del mundo, a la nueva humanidad. Esto precisamente, nuestra transformación en Cristo y la nueva comunión que debe surgir de ella, es lo que nos recuerda la vestidura litúrgica. Es una invitación al sacerdote a que se introduzca en la dinámica de una salida del enclaustramiento del propio yo, para nacer de nuevo desde Cristo y por Cristo. Les recuerda también a los participantes el camino nuevo que han comenzado con el bautismo y que continúa

en la eucaristía; el camino hacia el mundo venidero que, a partir del sacramento, se debe vislumbrar ya en nuestra vida cotidiana.

San Pablo ha desarrollado más en sus dos cartas a los Corintios la orientación escatológica que se descubre en esta imagen del vestido. En la primera carta a los Corintios dice: «Es preciso que esto que es corruptible se vista de incorrupción, y esto que es mortal se vista de inmortalidad» (1 Cor 15,53). En el quinto capítulo de la segunda carta a los Corintios, el Apóstol nos brinda una visión todavía más profunda de sus luchas y sus esperanzas. San Pablo llama al cuerpo de esta vida temporal «tienda terrena» que se desmorona y anticipa una morada eterna en el cielo, no construida por mano de hombre. Le da miedo la destrucción de esta tienda, tiene miedo ante la «desnudez» en que se encontrará entonces. Su esperanza es no ser desvestido sino «revestido», recibir la «morada divina» —el cuerpo definitivo— como nuevo vestido. El apóstol no quiere perder el cuerpo, no quiere quedar privado del cuerpo. No quiere que su alma huya de la «cárcel del cuerpo», según la concepción de la tradición pitagórica asumida por Platón. No quiere huida, sino transformación. Espera la resurrección. La teología del vestido se convierte así en una teología del cuerpo. El cuerpo es más que el ropaje exterior del hombre; forma parte del ser del hombre, de su consistencia esencial. Y, con todo, el cuerpo se descompone, es sólo una tienda. Es pasajero. Al mismo tiempo, sin embargo, es anticipo del cuerpo definitivo, de la forma definitiva y plena del ser humano. El vestido litúrgico lleva también en sí este mensaje. Es un ser «sobrevestido», no un «ser desvestido», y la liturgia nos conduce por el camino de este revestimiento, por el camino de la salvación de nuestro cuerpo en el cuerpo resucitado de Jesucristo, que es la nueva «morada eterna en el cielo, no construida por mano humana» (2 Cor 5,1). El cuerpo de Cristo, que recibimos en la eucaristía, al que somos incorporados en la eucaristía («un cuerpo con él», cf. 1 Cor 6,12-20), nos salva de la «desnudez»; de esa desnudez que nos impedía permanecer ante Dios.

Desde esta perspectiva paulina, me ha dado siempre una especial devoción la antigua fórmula de distribución de la eucaristía: «El cuerpo de Cristo guarde tu alma para la vida eterna». Esta fórmula convierte en oración la doctrina de 2 Cor 5,1-10. El alma sola sería un triste fragmento. Pero ya antes de la resurrección común de todos, entra en el cuerpo de Cristo, que, de algún modo, será nuestro cuerpo, como nosotros debemos ser su cuerpo. El cuerpo (de Cristo) guarda el alma para la vida eterna. Esta afirmación, que hubiera sido para la mentalidad griega una paradoja sin solución, se ha convertido, a partir de Cristo resucitado, en una esperanza viva. Los ornamentos litúrgicos remiten más allá del significado de los vestidos exteriores, son un anticipo del nuevo vestido, del cuerpo resucitado de Cristo, un anticipo de esa novedad que nos espera, cuando se destruya esta «tienda», para darnos una «morada» (cf. Jn 14,2: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas»; la pala-

bra «morada» señala precisamente el carácter definitivo, la necesidad de morar allí).

Reflexionando sobre la teología del vestido, los Padres han hecho referencia a dos textos más que, precisamente por eso, queremos introducir en nuestras consideraciones para comprender mejor el significado de los ornamentos litúrgicos. En primer lugar, está el relato del hijo pródigo, según el cual, el padre, tras abrazar al que ha vuelto a casa da la siguiente orden: «Sacad enseguida el mejor vestido [...]» (Lc 15,22). El texto griego dice: el «primer» vestido, y así es como lo han leído y escuchado los Padres. El primer vestido es para ellos el vestido en el que fue creado Adán y el que perdió por su deseo de ser como Dios. Todos los vestidos que el hombre lleva desde entonces son sólo un miserable sucedáneo de la luz de Dios que viene del interior, y que era su verdadera «vestidura». Por eso los Padres leían en la historia del hijo pródigo y su retorno a casa, la historia de la caída de Adán, de la caída del hombre (cf. Gén 2,7), y entendían también la parábola de Jesús como el anuncio de la vuelta a casa y la reconciliación del hombre; el que vuelve a casa por la fe recibe de nuevo el primer «vestido», es vestido nuevamente de la misericordia y del amor de Dios, que son su verdadera belleza. El vestido blanco que se entregaba durante el bautismo, debía evocar estas referencias históricas y, al mismo tiempo, anticipar la vestidura blanca de la eternidad, a la que se refiere el Apocalipsis (19,8), en cuanto expresión de la pureza y la belleza del Resucitado. El gran arco que va de la creación y la caída de Adán a la vestidura blanca de la eternidad está incluido en el simbolismo de los ornamentos litúrgicos, y todo ello está sostenido por la clave cristológica: revestíos de Cristo, sed, ya ahora, uno con él, ya desde ahora, miembros de su cuerpo.

7. La materia

La liturgia católica es liturgia de la Palabra encarnada, encarnada para la resurrección. Y es liturgia cósmica, como hemos visto. Resulta por tanto evidente que en ella no sólo tienen importancia el cuerpo humano y los signos del cosmos, sino que también le pertenece la materia de este mundo. La materia entra en la liturgia de dos maneras: por un lado bajo la forma de numerosos símbolos: el fuego santo de la noche de Pascua, la vela y, de nuevo, la llama que arde en ella, los diferentes utensilios litúrgicos, la campana, el paño del altar, etc. Romano Guardini, en su pequeño libro «Signos sagrados» ha desplegado para nuestro mundo actual de un modo nuevo la comprensión de este universo simbólico; el obispo Kapellari de Klagenfurt nos ha regalado hace poco un nuevo libro con muchas imágenes, en el que prolonga, profundiza y actualiza las conclusiones de Guardini. No es necesario, por ello, hablar de todo eso aquí.

La segunda manera, aún más importante, que tiene la materia de este mundo para entrar en la liturgia, la encontramos en los sacramentos, las acciones sagradas que se remontan al mismo Jesús y que, en sentido propio, constituyen la liturgia cristiana (precisamente porque no han sido inventadas por hombres, sino que, en su núcleo esencial, han sido establecidas por el mismo Señor). Tres de los siete sacramentos se refieren directamente al hombre como persona en puntos cruciales muy determinados de su vida y por ello no necesitan ninguna otra «materia» que el hombre mismo en la situación a la que el sacramento está orientado. Aquí se incluye, en primer lugar, la penitencia, en la que nosotros, como pecadores, pedimos la palabra de perdón y renovación; luego, el orden sacerdotal, en que el Señor, mediante la imposición de manos del obispo, da la misión y el poder para prolongar el ministerio apostólico; y está, por último, el matrimonio, en que dos personas se donan mutuamente para entregarse uno al otro de por vida y, con ello, se convierten en imagen real, vivida y actual de la alianza de Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,27-32).

Pero luego están los cuatro sacramentos —bautismo, confirmación, eucaristía, unción de enfermos—, en los que las cosas materiales son portadoras de la acción de Dios en favor nuestro. No se trata en este pequeño libro de desarrollar una teología de los sacramentos. Sólo quiero destacar aquellos elementos que entran a formar parte de la liturgia como mediación de la acción divina. Los elementos que ha elegido el Señor son muy significativos y hay que meditar sobre ellos, como tales, para poder comprender mejor el espíritu de la liturgia. Se trata del agua, del aceite (de oliva), del pan (de trigo) y del vino. Recordemos aquí, entre paréntesis, que de los cuatro elementos principales del mundo antiguo —agua, aire, fuego, tierra—, los tres primeros resultan ser símbolos del Espíritu Santo, mientras que la tierra representa al hombre, que viene de la tierra y vuelve a ella. El fuego y el hálito son simbolismos presentes de muchas maneras en la liturgia, pero sólo el agua, que viene de arriba, por un lado, y, sin embargo, pertenece a la tierra, por otro, se ha convertido, como elemento originario de la vida, en materia sacramental en sentido estricto.

La tradición eclesial distingue un doble simbolismo en el agua. El agua salada del mar es símbolo de muerte, de amenaza y de peligro; recuerda al Mar Rojo, que resultó mortal para los egipcios y del cual fueron librados los israelitas. El bautismo es una especie de paso del Mar Rojo. Contiene en sí un acontecimiento de muerte. Es más que un baño o un lavatorio, toca el fundamento de la existencia llegando hasta la profundidad misma de la muerte. Es comunión en la cruz con Cristo; esto es precisamente lo que quiere decir la imagen del Mar Rojo, que es una imagen de muerte y resurrección (cf. Rom 6,1-11). Por el contrario, el agua que mana de la fuente es expresión de esa fuente de la que mana toda la vida, es el símbolo de la vida por excelencia. Por eso en la Iglesia antigua estaba prescrito que el bautismo se debía administrar con

«agua viva», con agua de manantial, de tal modo que el bautismo se experimentase como el comienzo de una nueva vida. Los Padres leían, como trasfondo de esta temática, el final del relato de la Pasión, como lo narra san Juan: del costado abierto de Jesús manan sangre y agua; el bautismo y la eucaristía brotan del corazón traspasado de Cristo. Él se ha convertido en la fuente viva que hace que nosotros estemos vivos (Jn 19,34s; 1 Jn 5,6). En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús había profetizado que quien fuera a él y bebiera, de sus entrañas brotarían corrientes de agua viva; «decía esto refiriéndose al Espíritu Santo, que habían de recibir los que creyeran en Él» (Jn 7,38). El bautizado se convierte, él mismo, en manantial. Si pensamos en los grandes santos de la historia, de quienes han surgido verdaderamente corrientes de fe, de esperanza, de caridad, entendemos esta expresión y comprendemos entonces algo de la dinámica del bautismo, de la promesa y la tarea que contiene.

Si consideramos ahora los otros tres elementos de los sacramentos de la Iglesia —el aceite de oliva, el pan de trigo y el vino— salta a la vista una diferencia característica con respecto al don del agua. Mientras que el agua es un elemento vital común para todos los hombres y, por eso mismo, es apta para ser en cualquier lugar la puerta de entrada en la comunión con Cristo, en el caso de los otros tres elementos se trata de dones típicos del ámbito mediterráneo. Esta tríada la encontramos expresamente en el maravilloso salmo 104, de la creación, cuando el orante da gracias a Dios por brindar al hombre el alimento de la tierra «y el vino, que alegra el corazón del hombre, y el aceite que da brillo a su rostro y el pan que le da fuerzas» (versículos 14s). Estos tres elementos de la vida mediterránea valen como expresión de la riqueza de la creación, en la que reconocemos la bondad del propio Creador. Y ahora se convierten en dones de una riqueza mayor, una riqueza que hace resplandecer nuestro rostro de modo nuevo, a semejanza del «Ungido» del Señor, su amado Hijo Jesucristo; de una bondad que transforma el pan y el vino de la tierra en cuerpo y sangre del Redentor, de modo que a través del Hijo hecho hombre entramos en comunión con el mismo Dios, uno y trino.

En este punto se ha introducido hoy día la objeción de que estos dones sólo tienen fuerza simbólica como tales en el ámbito mediterráneo; en otras regiones deberían ser sustituidos por los elementos propios que allí les correspondan. Estamos, de nuevo, ante la misma problemática que hemos encontrado al hablar de la inversión de los símbolos en el ciclo anual del hemisferio sur. Y vuelve a ser cierto, de nuevo, que en la confrontación entre historia y cultura, la historia tiene la prioridad. En ella ha actuado Dios directamente y a través de ella ha dado sentido a los dones de la tierra; los elementos materiales se convierten en sacramentos por su vinculación con la irrepetible historia de Dios con los hombres en Jesucristo. Repitémoslo de nuevo: encarnación no significa arbitrariedad, sino todo lo contrario, nos vincula a la historia de entonces, que puede parecer casual exteriormente, pero que, sin embargo, es la forma de his-

toría querida por Dios y es para nosotros la huella fiable que él ha dejado impresa en la tierra; la garantía de que no es todo una invención nuestra, sino que realmente hemos sido tocados por Él y hemos entrado en contacto con Él. Precisamente a través de la particularidad de algo único, del aquí y ahora, nos alejamos de la abstracción del mítico «siempre y nunca». Con este rostro particular, con esta forma humana particular sale Cristo a nuestro encuentro y, precisamente así, nos hace hermanos por encima de todas las fronteras. Precisamente así le reconocemos: Es el Señor (Jn 21,7).

V BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía general sobre el tema de la liturgia

- ADAM, Adolf - BERGER, Rupert, *Pastoralliturgisches Handlexikon* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980) (nueva edición: 1999).
- CORBON, Jean, *Liturgie de Source* (Cerf, Paris 1980).
- KUNZLER, Michael, *Die Liturgie der Kirche* (Bonifatius, Paderborn 1995).
- *Porta orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie* (Bonifatius, Paderborn 1993).
- LANG, Bernhard, *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes* (C. H. Beck, München 1998).
- MARTIMORT, Aimé Georges (ed.), *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie. Édition nouvelle*, I-IV (Desclée, Paris 1983-1984).
- MEYER, Hans Bernhard - AUF DER MAUR, Hansjörg - FISCHER, Balthasar - HÄUSSLING, Angelus Albert - KLEINHEYER, Bruno (eds.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* (Pustet, Regensburg 1984).
- NICHOLS, Aidan, *Looking at the Liturgy. A critical view of its contemporary form* (Ignatius Press, San Francisco 1996).
- RATZINGER, Joseph, *Das Fest des Glaubens* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1981) [ver las referencias editoriales en el apéndice de JROC XI, partes C y D] [trad. española: *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2005)].
- *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995) [trad. española: *Un canto nuevo para el Señor* (Sígueme, Salamanca 2005)].
- SARTORE, Domenico - TRIACCA, Achille Maria (ed.), *Nuovo dizionario di liturgia* (Paoline, Milano 1983) [trad. esp.: *Nuevo diccionario de liturgia* (Madrid 1987)].
- Es fundamental la presentación de la teología de la liturgia en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC), 1077-1112 [ver las referencias editoriales en el apéndice de JROC XI, partes C y D].

Sobre el apartado I.1

Sobre el tema del «juego» se debe remitir especialmente a Johan HUIZINGA, *Homo ludens. Proeve eener bealing van het spel-element der cultuur* (Tjeenk Willink, Haarlem 1938) [trad. española: *Homo ludens* (Alianza, Madrid 2000)], así como al precioso y pequeño libro, construido sobre el pen-

samiento de los Padres, de Hugo RAHNER, *Der spielende Mensch* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1952).

Romano GUARDINI, en su obra *El espíritu de la liturgia*, ha desarrollado la esencia propia de la liturgia partiendo en gran medida del concepto de juego, pero en este pequeño libro, a partir de la cuarta y quinta edición (Herder, Freiburg 1920), se introdujo un nuevo capítulo, «La seriedad de la liturgia», que delimitaba claramente la idea de juego.

Sobre el apartado I.2

Sobre el esquema del *exitus-reditus* debo remitir a:

RATZINGER, Joseph, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (Schnell & Steiner, München-Zürich 1959) [trad. española: *La teología de la historia de san Buenaventura* (Encuentro, Madrid 2004)].

SECKLER, Max, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Kösel, München 1964).

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à St. Thomas d'Aquin* (Éditions Universitaires, Fribourg 1993).

Sobre el apartado I.3

La perspectiva aquí presentada del camino desde el Antiguo al Nuevo Testamento y la esencia de la liturgia se ha desarrollado en mí durante largos años en contacto con la Escritura y la Liturgia. Se pueden encontrar esbozos de esta perspectiva con la correspondiente bibliografía, en las dos obras mencionadas anteriormente: *La fiesta de la fe* y *Un canto nuevo para el Señor* así como en el ensayo traducido a muchas lenguas «Eucaristía y misión» (JROC XI, 295-315).

Sobre el apartado II.1

Sobre «La Iglesia entre los dos Testamentos» remito a Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (EOS, St. Ottilien 1992) 304-308 [trad. española: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2012)].

Sobre «Semel quia Semper»: BERNARDO DE CLARAVALL, *Sermo 5*, en M. BALLANO et al. (eds.), *Obras completas de san Bernardo. III: Sermones litúrgicos*. I (BAC, Madrid 2005) 95-99.

Sobre el apartado II.2

Mi presentación se orienta en gran medida en la línea de Louis BOUYER, *Architecture et liturgie* (Cerf, Paris 1991) [trad. española: *Arquitectura y li-*

turgia (Grafite, Bilbao 2000)]. Los números de página indicados entre paréntesis se refieren a esta edición española.

Entre la abundantísima literatura sobre el tema, querría solamente mencionar: NORMAN, Edward Robert, *The house of God. Church architecture, style and history* (Thames and Hudson, London 1990).

WHITE, Lloyd Michael, *Building God's House in The Roman World* (Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1990).

Sobre el apartado II.3

Remito aquí nuevamente a BOUYER y a *La fiesta de la fe* [ver las referencias editoriales en el apéndice de JROC XI, partes C y D]. Allí se encontrará más bibliografía.

Sobre el apartado II.4

Sobre la fe en la presencia real y su desarrollo teológico remito a:

BETZ, Johannes, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, I (Herder, Freiburg 1961).

— *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979).

GERKEN, Alexander, *Theologie der Eucharistie* (Kösel, München 1973).

LUBAC, Henri DE, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen âge* (Aubier, Paris 1949).

SAYES, José Antonio, *La presencia real de Cristo en la eucaristía* (BAC, Madrid 1976).

Sobre el apartado II.5

Como siempre, se deben consultar los ya mencionados manuales de liturgia; sobre el domingo, también mi obra *Un nuevo canto para el Señor*; remito además a: Gerhard VOß, «Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum», I-II, sobre todo II: *KNA, Ökumenische Information* 24-9 (junio 1998) 5-10.

FEDALTO, Giorgio, *Quando festeggiare il 2000? Problemi di cronologia cristiana* (Edizioni San Paolo, Milano 1998).

RAHNER, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (WBG, Darmstadt 1957) (Herder, Freiburg 1993) [trad. esp.: *Mitos griegos en interpretación cristiana* (Herder, Barcelona 2003)]. Las citas de los Padres están tomadas de este libro.

SCHADE, Herbert, *Lamm Gottes und Zeichen des Widders. Zur kosmologisch-psychologischen Hermeneutik der Ikonographie des »Lammes Gottes«* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998).

WEIGL, Eduard, «Die Oration "Gratiam tuam, quaesumus, Domine". Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie», en Josef OSWALD - Anton MAYER - Joseph BLINZIFR (eds.), *Passauer Studien. Festschrift für Bischof Simon Konrad Landersdorfer* (Passavia, Passau 1953) 57-73.

Sobre el apartado III.1

AA.VV., *Arte e liturgia. L'arte sacra a trent'anni dal concilio* (Edizioni San Paolo, Milano 1983).

EVDOKIMOV, Paul, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Desclée, Paris 1970). Los números de página están tomados de esta traducción.

ONASCH, Konrad, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche* (Böhlau, Wien-Köln-Graz 1981).

VAN DER MEER, Frederik, *Die Ursprünge christlicher Kunst* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982).

Sobre el apartado III.2

FELLERER, Karl Gustav (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, I-II (Bärenreiter, Kassel 1972-1976).

JASCHINSKI, Eckhard, *Musica sacra oder Musik im Gottesdienst? Die Entstehung der Aussagen über die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum concilium« (1963) und bis zur Instruktion »Musicam sacram« (1967)* (Pustet, Regensburg 1990).

RAVASI, Gianfranco, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia* (Piemme, Casale Monferrato 1990).

FORTE, Bruno, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica* (Morcelliana, Brescia 1999), especialmente 85-108.

Tengo que remitir especialmente también a mis correspondientes contribuciones en *La fiesta de la fe* y *Un canto nuevo para el Señor* [ver las referencias editoriales en el apéndice de JROC XI, partes C y D].

Sobre el apartado IV.1

Ofrecen un buen recorrido por los ritos orientales:

BUX, Nicola, *Il quinto sigillo. L'unità dei cristiani verso il terzo millennio* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997).

VAZHEEPARAMPIL, Prasanna, *The Making and Unmaking of Tradition. Towards a theology of the liturgical renewal in the Syro-Malabar Church* (Mar Thoma Yogam, Rome 1998), sobre todo el diagrama de ritos en p.57.

Para conocer el mundo más amplio de las iglesias orientales no bizantinas es

importante la gran obra de Mahmoud ZIBAWI, *Orienti cristiani. Senso e storia di un'arte tra Bisanzio e l'Islam* (Jaca Book, Mailand 1995).

Quiero remitir también al artículo «Liturgien», en LThK³ VI, 972-987 (Autores: Andreas HEINZ, Hans-Jürgen FEULNER, Karl-Heinrich BIERITZ, Teresa BERGER).

Sobre el apartado IV.2

CORDES, Paul Josef, *Actuosa participatio - tätige Teilnahme. Pastorale Annäherung an die Eucharistiefeier in kleinen Gemeinschaften* (Bonifatius, Paderborn 1995).

DINKLER, Erich, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1967) especialmente 1-76.

RAHNER, Hugo, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, o.c., 192.

Es de ayuda la síntesis de testimonios patrísticos que ofrece Vinzenz PFNÜR, «Das Kreuz. Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens», en Maria Barbara VON STRITZKY - Christian UHRIG (eds.), *Garten des Lebens. Festschrift für Winfrid Cramer* (Oros, Altenberge 1999) 203-222.

La parte referente al arrodillarse se basa mucho en: Michel SINOIR, *La prière à genoux dans l'Écriture Sainte* (Tequio, Paris 1997).

Muchas referencias de las secciones particulares de este apartado se encuentran en el libro ya anteriormente mencionado [JROC XI, p.134], *Arte e liturgia*, especialmente 139-209.

KAPELLARI, Egon, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag* (Styria, Graz-Wien-Köln 1997).

PARTE B

TYPOS - MYTERIUM - SACRAMENTUM

I

LA FUNDAMENTACIÓN SACRAMENTAL DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

1. **Presupuesto: La crisis de la idea de sacramento en la conciencia moderna**

Quien emprenda la tarea de comprender el fundamento sacramental de la existencia cristiana en nuestra actual circunstancia espiritual, se encontrará enseguida con una notable paradoja de la vida espiritual del tiempo presente. Por un lado, se ha llamado a nuestra época el siglo de la Iglesia; podría haberse llamado también, con justicia, el siglo del movimiento litúrgico y sacramental, pues el descubrimiento de la Iglesia, que tuvo lugar en el periodo que medió entre las dos guerras mundiales, se apoya en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la antigua liturgia cristiana y en el descubrimiento del principio sacramental. La idea teológica que ha sido quizá más fecunda en nuestro siglo, la teología de los misterios de Odo Casel, pertenece al ámbito de la teología sacramental y podríamos decir sin exagerar que, desde el final del tiempo de los Padres, la teología de los sacramentos no ha tenido un florecimiento tan pujante como el que se ha dado en este siglo, en vinculación con las ideas de Casel. Ideas que, a su vez, solo pueden entenderse a partir del trasfondo del movimiento litúrgico y su redescubrimiento de la antigua liturgia cristiana.

Pero todo esto no es más que una cara de la moneda, pues nuestro siglo, el del movimiento litúrgico y la renovación de la teología sacramental, vive al mismo tiempo una crisis de lo sacramental, un extrañamiento frente a la realidad de los sacramentos tan severo y agudo dentro del cristianismo, como pocas veces antes había tenido que superar. En una época en la que nos hemos habituado a ver solo lo material en la constitución de las cosas, en la que, dicho brevemente, el mundo se ve como materia y la materia como material, no hay en principio lugar para esa transparencia simbólica de la realidad a lo eterno sobre la que descansa el principio sacramental. Se podría decir esto mismo más breve y simplificada de la siguiente forma: la idea de sacramento presupone una comprensión simbólica del mundo, pero la comprensión actual del mundo es funcional, ve las cosas *solo* como cosas, en función del trabajo y del rendimiento humano. Si se asume este punto de partida resulta imposible comprender cómo un «sacramento» puede nacer de una «cosa». Digámoslo de un modo más práctico: el hombre de hoy se interesa mucho por la pregunta sobre Dios, también el problema cristológico le ocupa; pero los sacra-

mentos son para él algo demasiado eclesiástico, excesivamente atado a un momento pasado de la fe como para que pueda encontrar útil entrar en una discusión acerca de ellos. ¿No es acaso un atrevimiento imaginarse que bañar a un hombre con un poco de agua deba significar para él algo existencialmente decisivo? ¿O la imposición de manos de un obispo que llamamos confirmación? ¿O la unción con un poco de aceite bendecido, que la Iglesia confiere al enfermo como último acompañamiento para el camino? Y también los sacerdotes comienzan aquí y allá a preguntarse si la imposición de manos del obispo, que se llama ordenación sacerdotal, puede realmente implicar un compromiso irrenunciable de la vida hasta su última hora, o si no habremos sobrevalorado aquí el significado del rito, al que no puede subordinarse en último término la existencia en su acontecer diariamente nuevo, con su futuro siempre abierto, con sus imponderables y la confluencia de situaciones nuevas.

La idea de un sello imborrable, de que ciertos sacramentos impriman carácter en el alma, resulta para el hombre de hoy fruto de una filosofía mística bastante extraña. Para él, la existencia del hombre es algo siempre abierto, que se desarrolla en las elecciones y que no puede ser determinado para siempre por un único rito. Ideas semejantes se presentan también naturalmente a la hora de comprender el sacramento del matrimonio, e igualmente la eucaristía no es ajena al planteamiento de estas mismas preguntas. En efecto, el concepto de sustancia, que aparece estrechamente vinculado con la idea de la transustanciación, parece que ha quedado totalmente fuera de lugar, particularmente el pan se presenta, visto en sentido puramente físico-químico, como una mezcla de materiales heterogéneos, formados a su vez por un número ilimitado de átomos, que nuevamente se descomponen en innumerables pequeños elementos, los cuales finalmente se resuelven en esa polaridad de componentes de materia y ondas que ya no pueden ser considerados un sólido soporte sustancial. ¿Qué debe significar entonces «transustanciación»? ¿Cómo y dónde deberían poder hacerse presentes aquí la carne y la sangre de Cristo? Y, ¿qué debería aquí uno sobreentender cuando se dice que el hombre come la carne y bebe la sangre de Cristo? ¿No aparece aquí acaso el pensamiento mitológico de que el hombre puede ser influido espiritualmente a través del alimento terreno, es decir, la representación mágico-mística que entra totalmente en conflicto con nuestros conocimientos psicológicos y fisiológicos?

Finalmente, todo esto se prolonga irremediabilmente llegando a poner en cuestión el sentido general de la liturgia cristiana. ¿Por qué debo, a fin de cuentas, ir a la Iglesia para encontrarme con Dios? ¿Está Dios entonces atado a un rito y a un espacio? ¿Acaso puede lo espiritual ser mediado por o vinculado a lo material y ritual? El hombre de hoy, ubicado en la altura satisfecha de los conocimientos actuales, afirma que todo esto puede tranquilamente dejarse a quien quiera y a quien viva todavía en este nivel, tal vez porque lo necesita, y

está por ello plenamente convencido de que hay todavía hombres que viven según los niveles de conocimiento propios de la existencia del hombre medieval, antiguo o incluso del hombre primitivo. Pero este hombre no se dejará vincular por niveles de conocimiento que él considera, con una firme convicción, reliquias del pasado, que el futuro dejará totalmente de lado, incluso aunque no pueda eliminar totalmente esa corriente de pensamiento primitivo. De esta forma, la humanidad tendrá que consistir prácticamente siempre en una coexistencia de niveles diversos de conocimiento.

¿Qué debemos decir a esto? ¿Será acaso la conservación de los sacramentos en nuestro tiempo una simple concesión al pasado, a esa insuperable condición primitiva de una parte de la humanidad? ¿Será un embellecimiento estético procedente del espíritu de un mundo pasado que el hombre de hoy con su conocimiento crítico debería todavía consentir? ¿O es una permanente exigencia y una realidad que fundamenta la existencia también hoy? Una renovación litúrgica que no plantee estas cuestiones fundamentales estará necesariamente quedándose en la superficie y difícilmente podrá evitar el riesgo de llegar a ser un asunto puramente estético. Para dar una respuesta a la pregunta por la relación entre sacramento y existencia humana habría que plantear dos preguntas, que se expresan en el doble sujeto de la formulación de nuestro tema: ¿qué es un sacramento? Y, ¿qué es la existencia humana? Las dos preguntas están tan íntimamente relacionadas entre sí que bastará con analizar la primera pregunta sobre el sacramento para que en ella, a la vez, escuchemos constantemente la pregunta sobre la existencia del hombre y así podamos aportar una respuesta a ambas preguntas.

2. La idea de sacramento en la historia de la humanidad

¿Qué es un sacramento? El alcance de esta pregunta es muy amplio; varía según se plantee la pregunta desde la historia de las religiones o desde la teología, y dentro de la teología hay una diferencia significativa según se asuma un punto de vista histórico o dogmático, pues la palabra sacramento ha tenido significados diversos en los distintos periodos de la historia cristiana. Tratemos de ponderar cabalmente los tres aspectos de la pregunta, pues en sentido estricto los tres pertenecen a la cuestión del sacramento y la respuesta podrá ser tanto más completa cuanto menos exclusivamente determinemos el alcance de la pregunta.

Por lo que respecta a la historia de la humanidad en general, podemos comprobar que existe en ella algo parecido a unos sacramentos originarios que, con una especie de necesidad interior, emergen siempre ahí donde los hombres viven juntos y que, a través de múltiples transformaciones, alcanzan incluso al mismo mundo técnico desacramentalizado. Podríamos denominarlos sacra-

mentos creacionales, y se originan en puntos nodales de la existencia humana, permitiendo, por eso mismo, reconocer una imagen de la esencia del hombre y de su forma de relación con Dios. Estos puntos nodales son el nacimiento y la muerte, la comida y la unión sexual. Se trata, como podemos ver, de realidades que no provienen propiamente del ser espiritual del hombre, sino de su naturaleza biológica; son los puntos esenciales de su ser biológico, que se realiza y se renueva de continuo en la alimentación y en la unión sexual, y en el nacimiento y la muerte encuentra, sin embargo, misteriosamente, su límite, experimenta su contacto con lo indisponible, lo más grande, lo Otro, a partir de lo cual continuamente se eleva y que, sin embargo, parece devorarlo sin cesar. Estos datos biológicos, las actualizaciones propias de ese torrente de la vida del que el hombre forma parte, reciben, sin embargo, en el hombre, en cuanto criatura que supera lo biológico, una nueva dimensión. Se transforman —tomando palabras de Schleiermacher— en las ranuras por las que lo eterno se asoma a la uniformidad de la cotidianidad humana. Precisamente porque estos procesos son biológicos y no espirituales, el hombre experimenta en ellos el sometimiento a una fuerza que no puede convocar ni dominar, que precede y abraza sus elecciones con anterioridad.

Con esto se significa también algo más. Lo biológico contiene en el hombre, como ser de existencia espiritual, un nuevo significado y una nueva profundidad. La comida tiene para el ser humano un sentido algo diverso del alimento para los animales. El hecho de comer alcanza su forma humana cuando se transforma en banquete. Pero el banquete implica experimentar la exquisitez de las cosas en las que los dones del poder fecundador de la tierra se hacen presentes al hombre; y celebrar un banquete supone experimentar también, en esta acogida de toda la exquisitez de la tierra, la compañía de los demás hombres. La comida crea comunidad; el acto de comer está completo cuando se da en compañía, y la compañía alcanza su plenitud en la comunión del alimento, que une a todos al estar juntos para recibir los dones de la tierra. Pero de este modo la comida adquiere un profundo carácter interpretativo de lo que es el ser del hombre, de lo que es esa existencia humana sobre la que queríamos detener nuestra atención, a la par que abordamos la pregunta sobre los sacramentos. Al comer el hombre experimenta que él mismo no funda su propio ser, sino que vive en acto de recibir. Se experimenta como quien recibe un don, como quien vive de la gracia inmerecida de una fecundidad que parece a la par estar continuamente a su espera. Más aún, experimenta que su existencia se funda en una comunión con el mundo, en cuyo torrente vital está inmerso, y que se funda también en una comunión con los hombres, sin la que su propia naturaleza humana perdería todo apoyo. El hombre no encuentra su fundamento en sí mismo, sino que está cimentado sobre un doble «con»: comunión con las cosas y comunión con el hombre; el hombre puede existir, por tanto, solamente en plural.

En este doble «con» se esconde a la vez un tercer elemento que no es menos fundamental: su espíritu existe solo en comunión con su cuerpo, del mismo modo que su cuerpo, su ser biológico consiste solo en ser a partir de lo espiritual. Pero la comunión del espíritu con el cuerpo implica también que el hombre está sumergido en el torrente cósmico de la vida, y expresa así el modo de existencia esencialmente vinculada y corporativa de todos esos seres que debemos llamar humanidad. Este es el punto de partida de la profunda comunidad a la que alude el texto bíblico cuando designa a toda la humanidad como un único Adán. Sobre esta profunda vinculación, creada por el *bios común*, se funda a la vez, sin embargo, una honda separación de los hombres entre sí, en cuanto queda obstaculizado de este modo en último término que un espíritu exista en otro espíritu y se consiga así la plena comunidad. Sobre este punto habremos de volver todavía.

El fenómeno del banquete nos ha conducido inesperadamente a un primer boceto de respuesta a la pregunta «¿Qué es el hombre?», aunque la hayamos realmente captado tratando de ilustrar uno de los sacramentos originarios de la historia de las religiones. Pero en realidad las dos cuestiones están contenidas una en la otra y la referencia a la existencia humana, a la que ahora hemos sido conducidos, es esa misma referencia sobre la que descansa la idea de sacramento. Podemos efectivamente decir ahora, en un primer acercamiento, que la transformación de la comida en banquete realiza a la vez esa transformación originaria propia de lo sacramental: la comida convertida en banquete lleva en sí misma aspectos sacramentales. El hombre, que en el banquete no realiza solo un acto biológico de alimentación ajeno a lo espiritual, sino que lleva a cabo lo biológico de un modo espiritual; ese hombre, para el que lo humano inseparablemente y, por tanto, también lo biológico, es humano; ese hombre, digo, experimenta en el banquete la transparencia de lo sensible a lo espiritual, experimenta esa compenetración entre lo biológico y lo espiritual que constituye su ser más íntimo. Experimenta que las cosas son más que cosas, que son signos cuyo significado se eleva por encima de su potencialidad inmediatamente sensible. Y cuando percibe en el banquete el fundamento mismo de su existencia, comprende que las cosas le dan más de lo que ellas mismas tienen y son. Pero entonces el banquete se convierte para él en signo de lo divino y lo eterno, signo de lo que le sostiene a él mismo y sostiene también todas las cosas y los hombres, de lo que es el fundamento más auténtico de su propio ser. Pero el hombre sabe también que, siendo él mismo un espíritu encarnado y un cuerpo animado a partir de un espíritu, lo divino no podrá salirle al encuentro sino en ese lugar en que se encuentra su humanidad, es decir, por medio de la comunidad humana y de su corporeidad sin la cual tendría forzosamente que dejar de ser hombre.

El sacramento, en su forma genérica presente en la historia de las religiones, es, por tanto, en primer lugar, la expresión de esta experiencia de que Dios

encuentra al hombre al modo humano. Le sale al encuentro en signos de su común humanidad y en la transformación de lo meramente biológico en algo humano, lo que en la celebración religiosa experimenta su transformación en una tercera dimensión, la inhabitación de lo divino en lo humano.

No sería difícil formular ya en este lugar una primera respuesta a la crisis del pensamiento sacramental, de la que hemos partido, descubriendo la fragmentación antropológica sobre la que descansa. Pero es mejor posponer por el momento estas reflexiones para prolongar el desarrollo del concepto de sacramento que habíamos emprendido. Bien mirado, el hecho con el que nos hemos topado contiene algo llamativo: Las formas sacramentales originarias de la historia de las religiones no se vinculan con procesos específicamente espirituales o religiosos, sino con la densidad de lo biológico que pertenece a lo humano; estas formas sacramentales constituyen, en realidad, al mismo tiempo una experiencia de la transparencia de lo biológico a lo espiritual y a lo eterno. El ámbito de lo específicamente humano y espiritual ha desarrollado también en el curso de la historia otros importantes elementos sacramentales. Destacamos aquí sobre todo dos. El primero surge a partir de la experiencia humana originaria de la culpa. El hombre, que no construye por sí mismo su propio ser, sino que vive de lo que le es dado, experimenta, a la par, sus obligaciones, el hecho de que se encuentra bajo una forma dada cuya falsificación le hace culpable. Pero de aquí resulta que hay una especie de sacramento de la penitencia desde los tiempos originarios de la historia de la humanidad. San Buenaventura, ese gran teólogo franciscano del medioevo, no estaba del todo equivocado cuando sugería que hay dos sacramentos que estaban ya establecidos desde el principio de la historia y son por tanto tan antiguos como el hombre mismo: el sacramento del matrimonio y el de la penitencia. En las religiones de los pueblos todo esto se hace muy presente mediante las formas más exuberantes, como el culto de las abluciones, los medios de purificación o el traspaso de la culpa a animales o esclavos. En todos estos ritos, que resultan a veces repulsivos, a veces disparatados, se capta, sin embargo, algo así como el balbuceo de una conciencia sobre el hecho de que el hombre al humillarse bajo la verdad de su culpa experimenta la cercanía de Dios, y en ese intento por purificar lo espiritual con medios corporales nos encontramos, aun con toda la absurdidad que se le quiera atribuir a estos procesos, ante el conmovedor grito de purificación que dichos ritos contienen.

Encontramos una segunda forma de esta estructura sacramental en la función de los reyes y los sacerdotes. Sus oficios, los más importantes dentro de la comunidad, remiten nuevamente al fundamento de lo humano en cuanto tal, no se agotan en sus obligaciones sociales, sino que expresan la transparencia de lo humano a lo divino y, al mismo tiempo, expresan la conciencia de que la comunidad humana solo está sólidamente anclada cuando no depende

exclusivamente de sí misma, sino que está fundada en algo que es mayor que ella misma.

Aquí debemos hacer todavía otra observación, que nos introduce a la vez en la problemática cristiana. El primer grupo de formas sacramentales en el que nos hemos detenido, se funda en la relación entre lo biológico y lo espiritual y, desde ahí, hace de la permanente relación del hombre con el cosmos un signo de la relación entre lo divino y lo humano. El segundo grupo, por su parte, se refiere a elementos específicamente humanos del hombre, a partir de los cuales se desarrolla su historia individual y colectiva; una historia que manifiesta su peculiaridad e individualidad frente a la uniformidad continua de los ciclos cósmicos de nacimiento y muerte. En este segundo grupo, podría haberse constituido otra forma fundamental de sacramento distinta de la que habíamos observado antes, que consideraría ahora la historia como algo fundamental para la existencia del hombre y experimentaría en lo histórico la mediación de lo eterno. Pero esto último, a pesar de todo, considerando las cosas en su conjunto, no ha llegado a realizarse en el ámbito no cristiano. Más bien, la comunidad histórica se ha experimentado continuamente como una reproducción del cosmos y la mediación de lo divino, que está en ella, se ha reducido finalmente a una idea cósmica y natural.

3. Los sacramentos cristianos

Llegados a este punto podemos finalmente plantear la pregunta que desde nuestras primeras reflexiones nos urge ineludiblemente: ¿qué es lo específicamente cristiano? ¿Dónde reside su particularidad en medio de un mundo que estaba desde antaño marcado totalmente por la idea del sacramento? Para decirlo desde el principio: no creo que el grito de protesta de Karl Barth sea justo. Barth considera que la fe y la religión están en estricta contraposición, de forma que la fe sería solo lo absolutamente otro, lo totalmente discontinuo con respecto a toda la historia religiosa de la humanidad. Pero tampoco estoy de acuerdo con esa simplificación de la idea de los cristianos anónimos, que ahora de pronto querría declarar que todo el mundo ha sido ya siempre anónimamente cristiano. La realidad es más complicada de lo que puedan conceder estas simplificaciones.

¿Qué es un sacramento cristiano? Como hemos notado ya antes, esta palabra no ha tenido desde el principio ese significado claramente definido que hoy le atribuimos. En la Iglesia antigua se entendían por sacramento tanto eventos históricos como pasajes de la Sagrada Escritura o realidades de la liturgia cristiana con una relación de transparencia hacia la acción salvadora de Jesucristo, que hacen brillar lo eterno en medio de lo temporal, es decir, permiten que se haga presente la auténtica realidad fundante. Por ejemplo, la his-

toria del Diluvio puede llamarse sacramento, según el lenguaje de los Padres, porque en ella se manifiesta claramente algo del misterio del nuevo inicio, realizado a través de la destrucción. Es decir, en ella se manifiesta esa estructura que se prolonga en la muerte de Jesucristo en la cruz; en la cruz, las aguas de la muerte le cubren totalmente, pero al hundirse lo antiguo se abre camino a la resurrección, su presencia perpetua en medio de los que creen en él; la misma estructura se prolonga nuevamente luego en la historia, gracias al bautismo, por el cual el hombre deja que pasen sobre él las aguas de la muerte para entrar en ese nuevo inicio que ha comenzado con Cristo. Otro ejemplo es el de las bodas de Caná. Son también sacramento porque en la transformación del agua en vino se transparenta el misterio del nuevo vino con el que Cristo en su pasión quiso llenar las tinajas de la humanidad. Y así se podrían dar otros muchos ejemplos.

Si meditamos sobre lo dicho hasta ahora, podemos reconocer muchas similitudes con la idea general, humana de sacramento. Pero a la vez observamos también indicios claros de esa singularidad propia de lo cristiano que se deriva simple y directamente, por propia necesidad, a partir de la clarificación del concepto de Dios. Sobre la identidad de Dios ya no pesa un velo de oscuridad; Dios ya no aparece como ese numen cósmico insondable y genérico, sino como el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; más aun, como el Dios de Jesucristo; como el Dios que está ahí para los hombres y que se define precisamente por el hecho de estar con ellos. En una palabra, Dios aparece como el Dios personal que es conocimiento y amor y que es, por tanto, para nosotros palabra y amor. La palabra que nos llama y el amor que une.

Con este presupuesto, se descubre ahora, en este nuevo lugar, la validez de nuestras anteriores reflexiones. Si eventos históricos, palabras de la Escritura o realidades del culto pueden denominarse sacramento, resulta entonces que el concepto de sacramento de la antigüedad cristiana encierra una interpretación del mundo, del hombre y de Dios; interpretación anclada en la firme convicción de que las cosas no son solamente cosas y materiales de nuestro trabajo, sino que son a la vez signos, que remiten más allá de sí mismos, del amor de Dios, del cual se hacen transparencia para el observador. El «agua» no es solamente H_2O , un compuesto químico que podríamos transformar adecuadamente en otro compuesto para poder emplearlo como mejor convenga. En el agua de la fuente, que el caminante sediento encuentra en el desierto, se manifiesta algo del misterio de ese gozo que, en medio de la duda, crea una vida nueva; en las aguas formidables de la tormenta, sobre cuyas crestas del oleaje se refleja el resplandor del sol, se manifiesta algo del poder y del señorío del amor creador y también algo de esa fuerza mortal con la que dicho amor puede golpear al hombre que se interpone en su camino. En la majestad del mar se refleja algo de ese misterio al que solemos aludir con la categoría de «eternidad». Se trata solo de un ejemplo para ilustrar lo que quere-

mos decir cuando afirmamos que las cosas son más que cosas. No se conocen en su ultimidad por el hecho de conocer su composición química o física, porque incluso entonces siempre se pierde toda una dimensión de su realidad: su transparencia al poder creador de Dios, del que provienen y hacia el que quieren caminar. La idea de sacramento de la Iglesia antigua es expresión de una comprensión simbólica del mundo que no pone en duda en absoluto la realidad terrena de las cosas, sino que reconoce a la vez un contenido que permanece oculto al análisis químico y que, sin embargo, no deja de ser verdadero, la dimensión de lo eterno que se hace visible y presente en medio de lo temporal.

De nuevo es evidente que con esto se dice también algo decisivo sobre el hombre. Al igual que las cosas no son meras cosas, producto material del trabajo humano, así tampoco el hombre es un ser puramente funcional que opera con las cosas, sino que precisamente en esa transparencia del mundo a su eterno fundamento originario, experimenta también el hombre quién es él: un ser llamado por Dios y para estar con Dios. Precisamente, la llamada de lo eterno constituye al hombre como hombre. Podríamos por esto mismo definirlo como el ser capaz de Dios. Lo que la teología trata de describir con el concepto de «alma» no es otra cosa sino el hecho de que el hombre es conocido y amado por Dios de una manera diversa a como lo son el resto de los seres por debajo de él; conocido para que a su vez reconozca, amado para que a su vez ame. Esta forma de estar en la memoria de Dios es lo que hace al hombre vivir eternamente, pues la memoria de Dios no termina nunca; esto es lo que hace que el hombre sea hombre y se diferencie de las bestias; si esto se elimina, tendríamos en vez de un hombre solo una bestia altamente evolucionada. Con todo lo dicho no hemos hecho sino dejar aun más claro en qué sentido es necesario hablar de la fundamentación sacramental de la existencia humana. Si el hecho de ser llamado por Dios no solo produce sino que es la misma existencia humana del hombre, entonces resulta que también la transparencia del mundo a lo eterno, que representa la base del principio sacramental, pertenece a la fundamentación de la existencia humana. Entonces, la comunicación sacramental con lo eterno le funda a él mismo.

Debemos ahora dar todavía un paso más, pues los sacramentos cristianos no significan solo que nos introducimos en un cosmos transido por la presencia de Dios —lo cual puede encontrarse ya ampliamente, en cierto sentido, como hemos visto, en el ámbito precristiano— sino que significan también que nos introducimos en la historia que parte de Cristo. El hecho de sumar la dimensión de lo histórico representa la transformación propiamente cristiana de la idea de sacramento, dando al simbolismo natural su exigencia concreta y su carácter vinculante, liberándolo de toda ambigüedad y transformándolo en garantía segura de la cercanía del único Dios verdadero, que no es solo esa profundidad última del universo llena de misterio, sino el Señor y el Creador.

Esta especificidad de lo cristiano, que hemos podido rastrear, constituye precisamente el auténtico escándalo para el hombre de hoy, que estaría incluso dispuesto a reconocer en el cosmos un numen divino, pero que no puede entender correctamente de qué manera la contingencia de un recorrido histórico debería poder abrazar la determinación de su propio destino humano. Y, sin embargo, esto no tendría que ser tan difícil de concebir, pues el hombre está radicalmente ligado a la historia; su *esencia* es precisamente ser *histórico*. No es posible, sin falsificar radicalmente al ser humano, establecer una contraposición entre su naturaleza, que permanecería ajena al tiempo, y el cambio y la contingencia de la historia, pues la historia y la naturaleza están en el hombre mutuamente implicadas y una solo es real en la otra.

Digámoslo todavía de forma más concreta: mi humanidad se realiza en la palabra, en el lenguaje que acuña mis pensamientos y me inserta en la comunidad humana, que acuña mi propia humanidad. Pero el lenguaje, que podríamos designar de este modo como el medio esencial de la realización de la existencia humana, no lo creo yo mismo; alcanza su sentido precisamente a través de y en el hecho de unirme con los hombres que están a mi alrededor y con los hombres que están ante mí. El lenguaje es expresión de la continuidad del espíritu humano en el desarrollo histórico de su naturaleza. Pero de este modo queda claro que el hecho de ser hombre excluye esa autonomía del yo aislado que quiere bastarse a sí mismo. Mi existencia humana recibe en primer lugar su fundamento y su espacio de posibilidad y realización a través de la historia, y solo desde ella y en ella puede darse. Esa aparente contingencia de la historia es esencial para el hombre (por decirlo de nuevo); el hombre puede ciertamente grabar su cuño personal, en mayor o menor medida, dentro del modelo colectivo en el que se inserta, y resultar así culpable o salvado, pero no puede saltarse la historia y abandonarla bajo una supuesta naturaleza pura que no es sino una utopía en la que él mismo se desconoce.

Con todo esto, podemos retornar nuevamente a los sacramentos cristianos, cuyo sentido no es sino introducir al hombre en el contexto histórico que proviene de Cristo. Recibir los sacramentos cristianos significa introducirse en la historia que parte de Cristo, con la fe en que esa es la historia salvadora que abre a los hombres al contexto histórico que les permite vivir verdaderamente y les conduce hacia su verdadera singularidad, hacia la unidad con Dios que es su futuro definitivo. De este modo, podemos ahora, resumiendo, determinar en qué sentido los sacramentos son fundamentales para la existencia cristiana. Expresan, en primer lugar, la dimensión vertical del ser humano; remiten a la llamada de Dios que hace verdaderamente hombre al hombre. Pero remiten, por encima de esto, a la dimensión horizontal de la historia de fe que proviene de Cristo, pues el ser humano en su forma concreta se apoya sobre esta horizontalidad, está históricamente mediado y solo llega a ser él mismo en estas mediaciones históricas. En el laberinto de la historia humana que pa-

rece a primera vista encerrar al hombre en el carácter irreparable de la culpa, los sacramentos le conducen hacia el contexto histórico de aquel hombre que era a la vez Dios, y crean en él de este modo, en medio de su vinculación insuperable con la historia y precisamente a través de ella, la unidad liberadora con el amor eterno de Dios, que se ha introducido en esta horizontalidad y ha abierto con ello nuestra prisión. La cadena de la horizontalidad, que ata al hombre, se ha hecho en Cristo cable conductor de salvación, que nos arrastra hacia el puerto de la eternidad de Dios.

Notemos todavía una cosa más. Sin darnos cuenta, nos hemos introducido precisamente con este análisis de la dimensión sacramental del cristianismo, en el concepto estrictamente dogmático de sacramento de la actual teología, cuyas líneas esenciales aprendimos ya a su tiempo en el catecismo: instituidos por Jesucristo - signo visible - gracia invisible. Deberá haber quedado ahora bastante más claro en qué medida estas tres características están íntimamente relacionadas y cómo construyen la realidad del «sacramento». Las cosas visibles, que ya por su misma naturaleza creada manifiestan una clara permeabilidad al Dios creador, adquieren ahora un nuevo significado decisivo para la existencia, son introducidas en el contexto de la historia de Cristo y son transformadas en instrumentos para la mediación de este nuevo contexto histórico. En la medida en que han asumido ahora la función de situar al hombre en este espacio histórico, se han convertido también en transmisoras de su sentido histórico y de su poder espiritual y así también en auténticas fuerzas de salvación, prenda de la gloria que ha de venir.

4. El sentido de los sacramentos hoy

Tal vez nuestras anteriores reflexiones han sido un poco áridas. No podía ser de otro modo, en todo caso, pues se trataba de desescombrar el cúmulo de prejuicios que nos separa a nosotros, hombres de hoy, de ese enfoque cuya expresión más vital son los sacramentos cristianos. No sería ahora difícil ir penetrando en el significado de cada sacramento y concretar así el enfoque general al que nos han conducido nuestras reflexiones anteriores. Renunciamos a ello para aclarar ahora, resumiendo nuevamente, el tipo de empobrecimiento en la perspectiva que aleja al hombre de hoy, es decir, a nosotros, de los sacramentos y para aclarar también qué busca verdaderamente un cristiano cuando celebra su liturgia bajo la forma de recepción de sacramentos, es decir, según la manera propia de la Iglesia de Jesucristo.

Creo que la situación de alejamiento con respecto a los sacramentos, que caracteriza la mentalidad corriente del hombre actual, se debe a un doble error antropológico que, a partir de los presupuestos de nuestro tiempo (es decir, a partir de una previa concepción de la historia que hemos recibido), ha calado

hondo en la conciencia común. Continúa aquí ejerciendo su permanente influjo, en primer lugar, esa incompreensión idealista de la naturaleza humana, que alcanzó en Fichte su más alta expresión, según la cual cada hombre sería un espíritu autónomo, que se desarrolla totalmente a partir de sus propias elecciones y es totalmente el producto de sus propias decisiones —nada como esa voluntad y libertad, que no soporta nada no espiritual, sino que se da forma totalmente a sí misma—. El yo creador de Fichte descansa, dicho suavemente, sobre una confusión del hombre con Dios y una nivelación de ambos, que él realiza en la práctica. Esta es una expresión consecuente de su planteamiento y es también en realidad su propia condena categórica, pues el hombre no es Dios. Para comprenderlo basta solamente en el fondo con ser uno mismo hombre.

Siendo este idealismo en último término tan absurdo, está sin embargo todavía arraigado profundamente en la conciencia europea (al menos en la alemana). Cuando Bultmann afirma que el espíritu no puede ser alimentado por cosas materiales y opina, por tanto, que el principio sacramental está acabado, opera todavía en último término bajo esa misma concepción ingenua de la autonomía espiritual del hombre. Ocurre precisamente con relativa frecuencia que justo los periodos que creen haber descubierto de nuevo la corporeidad del hombre, que piensan haber comprendido nuevamente que el hombre no puede ser espíritu más que en la forma corporal, suscitan, o bien se levanta entonces con pleno poder, una metafísica del espíritu que descansa sobre la negación de esta correlación.

Para ser justos, debemos admitir desde luego que la metafísica cristiana ya antes de Fichte había asumido en sí una fuerte dosis de idealismo griego y con ello había preparado en gran medida este malentendido. También ella contempló ya las almas humanas ampliamente atomizadas, desarrollándose en una libertad ahistórica; y así, esta metafísica apenas podía explicar esa declaración de fe cristiana sobre el pecado original y la salvación, que está determinada totalmente por la historia. Se veían los sacramentos, que son expresión del vínculo histórico entre los hombres, como alimento espiritual para el alma individual que existe en sí misma; de modo que uno podía preguntarse realmente por qué Dios no había elegido un camino más sencillo para encontrar al espíritu del hombre como espíritu y para permitirle recibir su gracia. Si se tratara solo de que el alma individual en cuanto individual fuera tocada por su Dios y recibiera la gracia, entonces sería de hecho imposible comprender que debería significar verdaderamente, en este proceso de profunda intimidad totalmente interior y espiritual, la intervención de la Iglesia y de los medios materiales de los sacramentos. Pero si la autonomía del espíritu humano no es tal, si el hombre no es un átomo espiritual privado de toda relación, sino que, en cuanto hombre, solo puede vivir corporalmente, comunitariamente e históricamente, entonces la pregunta se plantea desde el principio de otra forma.

Entonces su relación con Dios, siempre que pretenda ser una relación humana con Dios, debe darse según el ser que el hombre ya tiene, es decir, en forma corporal, comunitaria, histórica. De otro modo no existirá. El error del idealismo enemigo de lo sacramental consiste en querer convertir al hombre ante Dios en un espíritu puro. En vez del hombre, lo que queda aquí es solo un fantasma, que no existe, y una religiosidad que pretende construir sobre semejantes fundamentos, ha construido sobre arenas movedizas.

A la herejía idealista (si se la quiere llamar así) se ha vinculado hoy también, con su forma específica, la marxista, a propósito de la cual dijo Heidegger ingeniosamente que el materialismo no consiste verdaderamente en decir que todo el ser es materia, sino en considerar toda la materia como puro material para el trabajo humano. De hecho, es aquí ya, en la prolongación antropológica de la concepción ontológica, donde reside el verdadero núcleo de la herejía: en la reducción del hombre a un *homo faber*, que no tiene relación con las cosas en sí mismas, sino que las considera solo en función de un trabajo del que él mismo se ha convertido en funcionario. Con esto cae la perspectiva del simbolismo y la capacidad humana para contemplar lo eterno; el hombre está prisionero en su mundo del trabajo, y su única esperanza es que futuras generaciones puedan obtener condiciones de trabajo más cómodas que las suyas, cuando él se haya esforzado lo bastante para crear dichas condiciones. ¡Un consuelo verdaderamente pobre para una existencia que se vuelve miserablemente estrecha!

Con estas perspectivas hemos vuelto nuevamente de forma totalmente natural al punto de partida de nuestras reflexiones. ¿Qué hace verdaderamente —podríamos preguntarnos ahora de nuevo— el hombre que participa en la liturgia de la Iglesia, en los sacramentos de Jesucristo? Este hombre no se está entregando a esa concepción ingenua de que Dios, el Omnipresente, habitaría ahora en ese espacio particular que está señalado por el sagrario en la Iglesia. Esto contradiría sin más el conocimiento más superficial del estado de las afirmaciones dogmáticas, pues lo específico de la eucaristía no es la presencia de Dios en general, sino la presencia del hombre Jesucristo, que remite al encuentro de Dios con el hombre desde su carácter horizontal, vinculado a la historia. Quien va a la iglesia y participa en la celebración de sus sacramentos, no lo hace tampoco, si comprende correctamente todo el conjunto, porque crea que el Dios espiritual necesita medios materiales para tocar el espíritu del hombre. Lo hace más bien porque sabe que él mismo, en cuanto hombre, solo puede encontrar a Dios de forma humana; pero de forma humana significa: en la forma de la comunidad humana, de la corporeidad, de la historicidad. Y lo hace, porque sabe que él mismo, en cuanto hombre, no puede disponer por sí mismo sobre cuándo, cómo y dónde Dios se le quiera revelar; porque sabe que él es más bien el receptor, que está necesitado de un poder que le es dado y que él no produce con su propia fuerza,

un poder que representa el signo de la libertad soberana de ese Dios que determina él mismo la forma de su presencia.

No hay duda de que nuestra devoción ha sido aquí frecuentemente un tanto superficial y ha dado lugar así a muchos malentendidos. En este sentido, la crítica de la conciencia moderna podría suponer un desafío para una saludable purificación en la autocomprensión de la fe.

Bastará para acabar poner todavía un ejemplo en el que la crisis se manifiesta claramente y en el que el sentido de la necesaria purificación puede volver de nuevo, en resumen, a ponerse de manifiesto. La adoración eucarística o la visita silenciosa a la Iglesia no pueden ser una simple conversación con ese Dios a quien se piensa como alguien presente de un modo localmente circunscrito. Expresiones como «Aquí vive Dios» y todas las formas de hablar que se fundan en un Dios pensado localmente, manifiestan un desconocimiento del misterio cristológico y del concepto de Dios que naturalmente escandalizará al hombre pensante, que sabe de la omnipresencia de Dios. Si alguien pretendiera fundar el hecho de ir a la iglesia argumentando que se debe encontrar al Dios que está solo allí presente, estaría de hecho empleando una justificación que no tiene ningún sentido y que sería rechazada con razón por el hombre moderno.

La adoración eucarística está en verdad referida al Señor, que se hizo, a través de su vida y su pasión histórica, «pan» para nosotros, es decir, que a través de su encarnación y su entrega a la muerte se hizo accesible a nosotros. Esta oración está por tanto referida al misterio histórico de Jesucristo, a la historia de Dios con los hombres que nos alcanza en los sacramentos. Y está referida al misterio de la Iglesia. En cuanto está referida a la historia de Dios con los hombres, lo está también a todo el «cuerpo de Cristo», a la comunidad de los creyentes, pues en ella y a través de ella Dios viene a nosotros. De este modo, orar en la iglesia y en la cercanía del sacramento eucarístico es insertar nuestra relación con Dios en el misterio de la Iglesia como lugar concreto en el que Dios nos sale al encuentro. Y este es a fin de cuentas el sentido cabal de ir a la iglesia: la inserción de mi propio ser en la historia de Dios con los hombres, la única en la que yo en cuanto hombre tengo mi verdadera existencia humana, la única que me abre por tanto también el verdadero lugar de mi encuentro con el amor eterno de Dios. Efectivamente, este amor no busca solo un espíritu aislado, que sería solo (como hemos señalado anteriormente) un fantasma en relación con la realidad del hombre, sino que busca al hombre todo, en el cuerpo de su historicidad, y le regala, en los signos sagrados de los sacramentos, una garantía de la respuesta divina en la que la pregunta abierta de la existencia humana alcanza su meta y su cumplimiento.

II

SOBRE EL CONCEPTO DE SACRAMENTO

El de sacramento sigue siendo todavía hoy un concepto enteramente usual para el cristiano, que lo encuentra de continuo en la vida cristiana. Aun así, este concepto está muy alejado de la forma de sentir la vida y del estado de conciencia del hombre actual. El sacramento le parece algo extraño, que él tiende a asignar, como inferior, a la edad mágica o mítica de la humanidad; en un mundo racional y técnico, su lugar ya no resulta bien determinable. Estamos, pues, ante el dilema de que esta realidad es central para la conciencia cristiana, pero marginal para la conciencia normal de la vida cotidiana en la actualidad, con lo cual se hace visible de manera ejemplar en este asunto la ruptura que existe en la conciencia cristiana actual. Si, dadas estas condiciones, queremos intentar rescatar de nuevo el concepto de sacramento, es conveniente preguntarnos antes qué presupuestos y parámetros humanos comunes de comprensión contiene, para poder alcanzar desde allí lo específicamente cristiano.

Al hacerlo nos encontramos con dos cosas. En primer lugar, nos encontramos con una forma fundamental del entendimiento humano y de la comunicación humana que ha hallado su expresión cristiana en el sacramento: el símbolo. Para comprender la esencia del sacramento, su validez permanente y su modo de dar acceso a la realidad habría que preguntar, entonces, qué es un símbolo, de qué modo puede el símbolo crear comunidad entre los individuos y crearla en la percepción común de la realidad, y en qué medida el símbolo es, en general, una posibilidad de obtener acceso a la realidad¹. Quien pregunta de esta manera da por sí mismo un segundo paso. Quien estudia el «funcionamiento» de los símbolos se encuentra necesariamente con el ambiente vital en que este fenómeno humano primordial está concretamente afincado. En efecto, los símbolos no están, por así decirlo, simplemente disponibles en cuanto tales para que se use de ellos a discreción. Los símbolos se

¹ Al respecto resulta importante la discusión de Jean Daniélou con René Guénon, a quien corresponde el mérito de haber puesto de relieve y prestigiado el conocimiento simbólico en su modo propio de ser frente al conocimiento científico, en: Jean DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte* (Stuttgart 1955) 144-170 [trad. esp.: *El misterio de la historia* (Dinor, San Sebastián 1960)]. Para la conformación del concepto cristiano de símbolo y de sacramento son importantes los trabajos de Hans Urs von Balthasar sobre el concepto de misterio en Orígenes, de los años 1936 y 1937, que están disponibles de forma reelaborada en su obra *Parole et Mystère chez Origène* (Paris 1957). De la literatura más reciente menciono aquí solamente: Horst Jürgen HELLE, «Symbol und Gottesdienst», en Heinz G. SCHMIDT (ed.), *Zum Gottesdienst morgen* (Wuppertal 1969) 24-32; ID., «Symboltheorie und religiöse Praxis», en Jakobus WOESSNER (ed.), *Religion im Umbruch* (Stuttgart 1972) 200-214; ID., *Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels* (Köln - Opladen 1969); Ingrid JORISSEN - Hans Bernhard MEYER, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst* (Innsbruck 1977).

dan y actúan solamente en el acontecer sostenido por el poder de la comunidad, un acontecer que el individuo no puede provocar simplemente por sí mismo. Este acontecer comunitario es la fiesta. La fiesta como acontecimiento de índole especial es el espacio que sostiene y vivifica el símbolo. Ambos constituyen el horizonte humano en el que ha de entenderse el sacramento. También el sacramento cristiano es, por su propia esencia, un acontecimiento-símbolo. En tal sentido, es indudable que, de muy diferentes formas, cada sacramento contiene en sí algo de una fiesta: el proceso comunitario de la fiesta es el punto de referencia sobre el cual se basa el sacramento.

Con la mirada puesta en estas raíces del sacramento comunes a todos los hombres, se abre la posibilidad de hacer más cercano a nuestra comprensión este fenómeno, que es en apariencia puramente propio del cristianismo y profundamente alejado de la racionalidad actual, y de formar un concepto de sacramento que permita comprender lo específicamente cristiano como asunción y despliegue de lo universalmente válido para el hombre. Aunque de ese modo parece en principio convincentemente delimitado el curso metodológico de nuestras consideraciones, se nos plantea ahora, ciertamente, una objeción que quisiera obstruirnos este camino como una senda fatalmente equivocada. Karl Barth ha visto en la inserción de lo cristiano dentro de la común analogía de lo humano la esencia de la apostasía católica, una apostasía que somete de nuevo la índole única, desvinculada e inderivable del nuevo actuar de Dios en Cristo bajo lo propio nuestro: así, ahora, en consecuencia, lo divino es inferido a partir de lo nuestro, de lo humano, y así se escamotea justo lo propio del cristianismo². Ahora bien, esta objeción ya no nos impresiona tan dramáticamente como hace treinta años, pues, al contrario que entonces, hoy vivimos de nuevo en una fase antropológica, también de la teología, y hace ya largo tiempo que nos hemos cansado del purismo barthiano. Pero como, de todos modos, la búsqueda de la verdad implica que uno se enfrente también con lo no evidente, lo desagradable y aquello que, desde la perspectiva de la situación de la época, parece descaaminado, haremos bien, igualmente, en recordar esta objeción y en detenernos por de pronto en considerarla.

De hecho, esta objeción ha hallado también una nueva forma que nos apremia de manera inmediata, por ejemplo, en dos breves conferencias del teólogo sistemático evangélico Eberhard Jüngel³, de Tübinga. En este autor, la idea de Barth ya no aparece simplemente como la protesta de lo estrictamente teológico contra lo meramente humano, sino como la necesaria crítica de la exégesis a la dogmática, que, para él, es al mismo tiempo la crítica de la Re-

² Cf. al respecto en especial Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951) 15-181; Gortlieb SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie* (München 1952) 235-264 [trad. esp.: *La unidad en teología* (Guadarrama, Madrid 1964)].

³ Eberhard JÜNGEL - Karl RAHNER, *Was ist ein Sakrament?* (Freiburg B. 1971).

forma, que piensa desde la Escritura, a la Iglesia católica, que se apropia de la Escritura en la tradición. Y no cabe duda de que, hoy en día, estamos muy alerta ante semejantes objeciones de la razón histórica y de la Reforma contra la tradición y contra la Iglesia de la tradición. Jüngel parte en sus reflexiones del hecho incontestable de que, en los padres de la Iglesia, la palabra *sacramentum* es la traducción del vocablo griego *mysterion*. De este hecho, Jüngel extrae la consecuencia —que es también del todo convincente— de que la exactitud del concepto de sacramento puede probarse en la medida en que se haga un seguimiento del significado de la palabra *mysterion* en el Nuevo Testamento. Ahora bien, tal empresa conduce a Jüngel a una extraordinaria constatación. Según él constata —y se trata de algo históricamente indiscutible—, la palabra *mysterion* es, en primer lugar, infrecuente en el Nuevo Testamento, y, en segundo lugar —lo que es aún más importante—, allí donde aparece, expresa relaciones cristológicas y escatológicas, pero en ninguna parte muestra una relación con el culto, con la liturgia, ni menos aún con los cultos místéricos, con las acciones sacramentales del mundo no cristiano. Tal vez sea interesante agregar aquí, entre paréntesis, que Odo Casel, el gran teólogo del movimiento litúrgico en el período de entreguerras, era de la opinión de que los cultos místéricos paganos eran el recipiente preparado por la Providencia para el concepto cristiano de sacramento, que no posee precursor alguno en el Antiguo Testamento⁴. Pues bien, Jüngel no impugnaría probablemente la existencia de esta relación en la Iglesia antigua, pero vería justamente en ella su apostasía del Nuevo Testamento y de la Biblia en su conjunto, vería la helenización de lo cristiano. En efecto, él complementa su constatación de que la palabra *mysterion* no tiene que ver, en el Nuevo Testamento, con cultos místéricos ni con acciones sacramentales, con la ulterior afirmación de que, a la inversa, esta palabra está ausente cuando en el Nuevo Testamento se habla de acciones litúrgicas, por ejemplo, del bautismo y la eucaristía. Según esto, Jüngel afirma: «Allí donde pueden reconocerse tales referencias (p. ej., en los textos sacramentales) no se encuentra el concepto de *mysterion*; y donde se encuentra el concepto, no aparecen (= las referencias a acciones culturales)»⁵. Al agregar ahora Jüngel que la Iglesia antigua ha establecido precisamente esta relación no creada por el Nuevo Testamento, y ha desarrollado los sacramentos en competencia con los misterios paganos y tomándolos como base, queda clara la dirección a la que apunta su tesis (que, como hasta ahora no contiene nada históricamente sospechoso, resulta, al parecer, incontestable): aun cuando él no quiere eliminar el concepto de sacramento en cuanto tal, ve sin embargo tan cuestionable la comprensión católica de sacramento, desarro-

⁴ Cf. Theodor FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947) 73-80; Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg² 1948) 60s. [traducción española: *El misterio del culto cristiano* (Dinor, San Sebastián 1953)].

⁵ JÜNGEL - RAHNER, *Was ist ein Sakrament?*, o.c., 30.

llada en la Iglesia antigua, que le parece ineludible una reinterpretación radical (como la que él reconoce en Lutero).

Una tesis de este alcance requiere ser verificada. Con ella se pone en duda la legitimidad de la vinculación antropológica de la que habíamos partido antes sin problemas, pero, con ella se plantea también la cuestión de la relación entre lo humano y lo cristiano, es decir, del modo de la universalidad cristiana en general. En ella se manifiesta la diferencia entre la concepción católica y protestante de sacramento como pregunta fundamental sobre la tradición y su interpretación de la Escritura; en ella se plantea también la pregunta por el culto cristiano en cuanto tal. En esta disputa es aconsejable seguir por de pronto el camino metódico de Jüngel y recorrer en cierta medida la historia del término *mysterion-sacramentum*. No obstante, después tendremos que ver si es correcto desarrollar toda la cuestión a partir del análisis del significado de una palabra o si no es necesario presentar otra trama de realidades como ámbito originario del desarrollo histórico.

Al planteamiento de toda pregunta neotestamentaria corresponde en primer lugar dirigir la mirada a la raíz veterotestamentaria. Si lo hacemos, se pone de manifiesto que la palabra misterio no aparece en los escritos clásicos del Antiguo Testamento. Solo se presenta en los escritos tardíos, y aquí, ahora sí, en cada uno de los tres grupos en que se dividen: dentro de la literatura apocalíptica en Daniel, en la literatura sapiencial (Sabiduría y Eclesiástico), y en la novelística religiosa edificante, es decir, en Tobías, Judit y en el Segundo libro de los Macabeos. Se confirma, asimismo, que no hay aquí un contexto cultural: la palabra *mysterion* designa simplemente algo así como una cosa secreta. No obstante, en la apocalíptica, que trata sobre el desvelamiento del futuro, hay algo más que sale a la luz: allí significa una revelación velada por medio de símbolos, un anuncio velado de los misterios futuros determinados por Dios⁶. Estas ideas encuentran una variación significativa en la teología rabínica, o sea, en la teología que ya se encontraba en desarrollo en tiempos de Jesús, aun cuando los testimonios con que contamos son más recientes. En ella se habla de los «misterios de la *Torá*» (de los cinco libros de Moisés). La *Torá* aparece como el ropaje «del misterio de la creación de Dios, que sostiene todo lo que existe, que se deja alcanzar mediante la interpretación mística»⁷. De modo que, según los rabinos, las muchas palabras de la ley tienen un centro misterioso, un sentido misterioso que no se encuentra sin más a la vista pero que es propiamente, en primer lugar, desvelamiento de la realidad.

Esto mismo es lo que nos trae a la memoria una expresión de Jesús que encontramos en Marcos 4,11. La expresión está precedida por la escena en que los discípulos no entienden las parábolas narradas por Jesús y le preguntan por su significado. La respuesta de Jesús reza: «A vosotros se os ha dado

el misterio (*mysterion*) del reino de Dios; en cambio a los de fuera todo se les presenta en parábolas». Esta frase es muy difícil de interpretar, pero, a pesar de ello, de su contenido queda claro lo siguiente: detrás de la parábola narrativa con la que Jesús se presenta ante los hombres anida un fundamento oculto que conduce hacia la hondura de la realidad misma. Lo que este fundamento es, no se enuncia, y tampoco es posible enunciarlo en la forma de un discurso narrativo normal. Resulta claro que este fundamento no se puede hacer igual de presente que la parábola narrativa. Solo puede darse como *realidad* a través del discurso. Este fundamento significa el descubrimiento de la realidad misma; tiene que ver con la persona del interpelado y del que habla, Jesucristo.

Dejemos en principio esta intuición ahí y volvámonos hacia el resto del Nuevo Testamento. Entonces se pone de manifiesto que la palabra *mysterion* solo tiene una amplitud de uso digna de mención en los escritos paulinos: concretamente, veintiuna veces, pero, también aquí, concentrada en tres textos: 1 Corintios, Efesios y Colosenses. Esta concentración muestra que la expresión tampoco es para nada propia de Pablo, sino que proviene del diálogo con los destinatarios de su palabra, es decir, que él la hace propia tomándola del discurso de los otros. Esto significa que tal expresión se encuentra todavía en un proceso abierto de desarrollo, de modo que solo podemos intentar apreciar los contextos del desarrollo en la medida en que se hacen visibles en el Nuevo Testamento. De esta búsqueda resulta que el rabí Pablo enlaza con la interpretación rabínica. En efecto, la pregunta rabínica por los misterios de la *Torá* era también su propia pregunta. Él sabe ahora que esa pregunta ha obtenido respuesta. Ha conocido «el *mysterion*»: el *mysterion* de la *Torá* y de todas las parábolas se ha hecho visible para él en Cristo crucificado. Él es el contenido, hasta ese momento oculto, que se encuentra detrás de las múltiples palabras y sucesos de la Escritura, el misterio de Dios que subyace a todo ser. En él se pone de manifiesto la proveniencia, la razón y el destino de la creación y del hombre. En él se desvela el eje de una trayectoria, que trasciende la Escritura; en él Dios se ha interpretado a sí mismo y ha dado la interpretación auténtica de la Escritura, el acceso auténtico a ella. Por eso puede denominarse a Cristo simplemente como «el *mysterion* de Dios» (1 Cor 2,1; cf. 2,7 en relación con 1,23; Col 2,2; cf. 1,27; 4,3).

Por consiguiente —¡y se trata de un resultado importante!—, el concepto de *mysterion* pertenece a la pregunta por la recta interpretación de la Escritura; es un concepto hermenéutico. Pero, al mismo tiempo, a partir de aquí, se hace posible también para Pablo dar una respuesta a los cultos místicos de Corinto. Él recibe de ellos nuevamente esta palabra a fin de elevarla, por supuesto, a una altura totalmente nueva. Al misticismo de una sabiduría elitista, de un cristianismo de iniciados para quienes el cristianismo eclesial es demasiado poco y que, por eso, quieren trascenderlo hermenéuticamente, se le

⁶ Günter BORNKAMM, «μυστήριον», en ThWNT IV, 80-834, p.821.

⁷ Ibid., 823.

opone *el mysterion*, que es justamente el sencillo escándalo de Cristo crucificado, lo más íntimo y lo más profundo, lo más oculto y lo más elevado. No hay iniciación que pueda conducir más hondo ni hermenéutica que pueda llevar más alto. No hay una fórmula intelectual que pueda extraerse por vía de interpretación, sino el mero acontecimiento en sí mismo: el Crucificado al que se refiere el sencillo kerygma, este es precisamente el *mysterion*.

Pablo acepta en este marco los esquematismos y el lenguaje de las religiones místicas. En efecto, el *mysterion* de las religiones místicas implica ocultamiento, es elitista: no puede verlo cualquiera, hay que pasar por iniciaciones. Pablo dice al respecto: también *este mysterion* tiene su carácter oculto, y está precisamente oculto para la «sophia», es decir, para la sabiduría elitista, para el afán de conocimiento hermenéutico; y se manifiesta justamente a los que no afanan el conocimiento, a los no iniciados, a los ingenuos: al *moros*, dice él, es decir, a aquel que, para la elite hermenéutica ilustrada, es un «necio».

El *mysterion* traza su frontera exactamente al revés del modo en que trazan las fronteras los hombres. Pone a un lado todos los «misterios» al dar él lo que estos prometen pero no son: el acceso a los pensamientos más íntimos de Dios, el cual manifiesta al mismo tiempo el fundamento de vida más íntimo del mundo y del hombre. Este fundamento se manifiesta justamente cuando se permanece en la sencillez y, en tal sentido, está ordenado de manera especial a los espíritus sencillos, y no a los elitistas. Retengamos, pues, como algo digno de nota el hecho de que Pablo toma también terminología y representaciones de las religiones místicas, pero que, desde lo cristiano, las convierte justamente en su contrario. El kerygma ingenuo, no cuestionado, la realidad histórica acontecida de la muerte y resurrección de Jesucristo: justamente esta es la sabiduría más íntima; y quien cuestiona, quien se cree iniciado, es justamente quien se hunde en lo «psíquico» y en lo ajeno al espíritu. Aquel que permanece y vive en la sencillez de la unidad de la Iglesia común es el iniciado. Precisamente en el hecho de que los nuevos sabios están divididos en controversias de grupos se muestra que ellos, creyendo ser totalmente espirituales, son «carneles», carentes de sabiduría.

El horizonte que supera la visión estrecha, solo histórico-salvífica, para abrirse al de una teología de la creación, al de lo humano, está ya dado en la componente rabínica del enfoque paulino. En efecto, la *Torá*, cuyo sentido pleno demuestra ser Jesús, es al mismo tiempo y en lo más profundo palabra de la creación. Esta visión se desarrolla de forma totalmente explícita en la carta a los Efesios, cuyo concepto de *mysterion* puede describirse brevemente más o menos como sigue: al hablar de Jesús, la Biblia de los judíos habla de la salvación de los paganos, y este es su auténtico sentido. Quien lee correctamente el libro de los judíos, encuentra que habla de la salvación de los paganos y de los judíos, porque habla de Jesús, que es la salvación de todos, la unidad de la creación. El sentido de la creación, que aparece en Jesús como

desvelamiento de la Escritura, es unidad, en la que destella y resplandece la plenitud de Dios.

Tenemos todavía que prestar atención expresamente a un texto que parece más bien secundario, pero que puede hacernos dar un importante paso hacia delante. Me refiero al conocido pasaje de Efesios 5,32. Aquí se retoma el final de la historia de la creación, donde se dice de Adán y Eva: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne». El autor de la carta a los Efesios agrega a esa cita del Antiguo Testamento la anotación: este es un gran misterio, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia. ¿Qué significa este versículo para nuestra cuestión? Ante todo, el versículo se encuentra totalmente en la línea de lo que hemos considerado hasta ahora. El autor aplica a un texto determinado la idea fundamental de que Jesús es el misterio de la *Torá*. Dado que Jesús es, en última instancia, el sentido de todas las palabras de la Escritura, esto puede, naturalmente, aplicarse del mismo modo a palabras determinadas. La frase citada remite al mismo centro al que remiten todas las frases: habla de Cristo y de la Iglesia, en la que se introduce no solamente a Israel, sino a todos los hombres en la unidad del amor que conduce a una fusión indisoluble en una única existencia. Hasta aquí, esto es simplemente una aplicación de la idea fundamental genérica del misterio de la *Torá*. Pero se prolonga más allá, en cuanto que aquí ya no se interpreta simplemente de forma «tipológica», esto es cristológica, una *palabra* de la Biblia, sino una *realidad* de la creación: el matrimonio, la unión del varón y la mujer en la comunidad conyugal. Este acontecimiento creacional, que la Escritura asume, contiene en sí mismo, como la misma Escritura muestra, un misterio, lleva en sí mismo transparencia cristológica. Con ello, el «misterio» no es ya el mero sentido de las palabras de un *texto*, como lo conocíamos hasta ahora, sino que es el sentido de un acontecimiento, habita en el acontecimiento que llega hasta la hondura del centro de la creación y hasta la altura del más íntimo y definitivo querer de Dios. Con ello nos encontramos ante una doble realidad que reviste gran importancia para la formación del concepto de sacramento:

1) De acuerdo con la visión de Pablo, el misterio de la *Torá*, de la Biblia como totalidad, es, como hemos escuchado, Cristo. Pero esto implica que las diferentes palabras particulares son misterios, reflejos de lo grande en lo pequeño, de modo que, detrás de cada una de ellas, se hace visible Cristo. De aquí se concluye, a su vez, que no solo las palabras, sino también las realidades por ellas descritas son misterios, referencias con carácter de signo que remiten a Cristo. Y esto puede regir tanto acerca de realidades de la creación como de realidades de la historia de Israel. Traducido al latín, esto significa que la Escritura en su conjunto es *sacramentum*. Por eso, está en sus particulares llena de *sacramenta*, que pueden ser el sentido de las palabras o el sentido de los acontecimientos, sean acontecimientos de la creación o de la historia de la salvación. De acuerdo con esto, podemos decir ahora, haciendo un poco de

clarificación, que en el horizonte de la interpretación paulina de la Escritura aparecen tres tipos de sacramentos: sacramentos de palabra, sacramentos de acontecimiento y sacramentos de creación. Con esta constatación reconocemos ya plenamente el concepto de sacramento de la Iglesia antigua, si bien el principio exegético fundamental de tal concepto solo se clarificará por completo cuando agreguemos la segunda realidad que se hace inteligible y visible desde la carta a los Efesios.

2) Partiendo de la convicción de que las palabras particulares de la Escritura son *Mysteria*, como reflejos y realizaciones de su sentido integral, se interpretan palabras escriturísticas como referidas, más allá de sí mismas, a Cristo. Se convierten, según la fórmula paulina, en *typoi tou mellontos*, tipos de aquel que ha de venir. Son tipos. En latín, esto mismo se dice «sacramentum futuri», sacramento (tipo) del futuro. En el uso del lenguaje del Nuevo Testamento, y más aún en el de los Padres, la palabra *typos* adquiere un significado casi idéntico al de *mysterion*, al de *sacramentum*.

En el entorno del pensamiento paulino, considerar la Escritura como misterio, igual que hacían los rabinos, significa considerarla cristológicamente como un contexto de referencia múltiple a Cristo. Pero si misterio, sacramento y tipo significan lo mismo, interpretar «cristológicamente» e interpretar «tipológicamente» significan lo mismo, es decir, que lo que se dice en la Escritura es tipo, signo que remite a Aquel que vendrá.

En este sentido, podemos constatar ahora que el concepto cristiano de *sacramentum*, tal como se conformó en la Iglesia antigua desde Pablo, se basa en la mezcla de los conceptos de *mysterion* y *typos* en el Nuevo Testamento. La palabra *sacramentum* traduce la fusión de ambos conceptos tal como surgió a través de la comprensión cristológica de la Escritura propia de san Pablo. En este sentido, esta palabra de la Iglesia antigua, *sacramentum*, es un producto puro del pensamiento neotestamentario, una nueva formación que surgió a partir de esta historia. Por supuesto, esto significa también que el concepto católico de *sacramentum* se basa en la interpretación «tipológica» de la Escritura, en una interpretación que está en referencia a Cristo; pierde su contenido allí donde esta referencia se ha perdido por completo. Pero donde acontece esto se abandona también la misma comprensión de la Escritura del Nuevo Testamento, pues todo lo que dice el Nuevo Testamento no quiere originar en absoluto una nueva Escritura, sino dar instrucciones para comprender el contenido cristológico del Antiguo. Quien considera ilícito este modo de referirse a la Biblia podrá obtener, tal vez, una comprensión literal del Antiguo Testamento, pero con ello rechaza de raíz el Nuevo Testamento y la comprensión que este tiene del Antiguo⁸.

⁸ Cf. al respecto especialmente Henri DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Aubier, París 1950); Id., *Der geistige Sinn der Schrift* (Christ heute 5/2; Einsiedeln 1952) [prólogo de Hans Urs VON BALTHASAR]; Jean DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur*

Esta es mi tesis central, que esclarece ante todo el fundamento de la crisis del catolicismo en la Edad Moderna. En efecto, entre los elementos de pensamiento que la constituyen se cuenta el reemplazo del pensar tipológico —es decir, de una interpretación que lee los textos desde su futuro y hacia su futuro— por un pensar histórico-literario —es decir, por una interpretación que lee los textos hacia atrás y quiere fijarlos en su sentido inicial, más antiguo—. Este es exactamente el giro al que conduce la Edad Moderna con su nueva comprensión de la historia y de los textos históricos; rechaza una interpretación de los textos orientada hacia aquello que proviene de ellos, del futuro que está interpretado en ellos, y cree poder interpretar correctamente un texto solo si lo sitúa de nuevo en su pasado, si lo fija en ese pasado y lo delecta según la forma más antigua. Con mi tesis, sin embargo, queda en principio desatado el doble nudo de la objeción de Jüngel, de la que habíamos partido. En efecto, la hipótesis de que el sacramento de la Iglesia antigua se opone a la Escritura cae, porque con la fusión de *Mysterium* y *Typos* se toma precisamente el camino del Nuevo Testamento. La oposición al vínculo del sacramento con lo humano universal y lo creacional desaparece, porque el sacramento de la palabra es siempre un sacramento de la creación —por supuesto, de una creación purificada y restaurada en la palabra—.

Pero con ello nos encontramos solo en la Iglesia antigua y con una constatación formulada en términos muy generales. Hay todavía dos dificultades considerables que obstaculizan el camino hacia una solución definitiva del dilema formulado al comienzo, dificultades con las que hemos de enfrentarnos ahora en un último paso de nuestra reflexión. La primera cuestión es esta: ¿Cómo se llega de este concepto de sacramento vigente en la Iglesia antigua, de base muy amplia y, al mismo tiempo, tan sencillo, a la comprensión específica de sacramento en el sentido de los siete sacramentos, con la que estamos familiarizados? Dicho de otro modo: ¿Cómo es que, un día en el siglo XII o XIII, se distinguió, dentro de este campo tan amplio y sencillo, entre sacramentos en sentido estricto y lo que se designó, a partir de entonces, como sacramentales? ¿No hay aquí una ruptura? La segunda cuestión es esta: Si el concepto de sacramento está inseparablemente unido a una interpretación de la Escritura hacia adelante, hacia la interpretación cristológica o tipológica de la Escritura, ¿no ha perdido tal concepto su fundamento en una era determinada por lo histórico, en la era de la interpretación estrictamente literal?

Ambas preguntas son fundamentales y, en mi opinión, permiten reconocer una vez más el gran alcance y la importancia de este tema. Por eso es también imposible responderlas por completo, pero alguna indicación sobre su sentido sigue siendo necesaria. En lo que respecta a la primera pregunta, tenemos que

les origines de la typologie biblique (París 1950) [trad. esp.: *Tipología bíblica. Sus orígenes* (Paulinas, Buenos Aires 1964)]; Maximino ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen* (Einsiedeln 1971).

considerar más de cerca un asunto que ya se ha mencionado de pasada. Hemos dicho que las palabras de la Escritura son *sacramenta futuri*, esbozos anticipados con carácter de signo de lo que habrá de venir, un encaminarse hacia lo futuro. Los acontecimientos son *sacramenta* del futuro. Esto implica que también los actos litúrgicos de la Antigua Alianza hablan a aquel que los ve a partir del futuro, sobre Cristo, y que, por tanto, son *sacramenta* —un tema que desarrolla ampliamente la carta a los Hebreos, pero que para nada es ajeno al pensamiento paulino—⁹. Desde aquí podemos dar un nuevo paso. En efecto, si sostenemos que, junto con las palabras y los acontecimientos, también los actos de culto del Antiguo Testamento son referencias a Cristo, es decir, son *sacramenta*, aparece una fractura en el concepto de sacramento que es idéntica a la diferencia entre promesa y cumplimiento, entre preparación y presencia, entre Antigua y Nueva Alianza. Las acciones del Nuevo Testamento no son ya simplemente *sacramentum futuri*, esbozos de lo que ha de venir, sino representaciones del presente, expresión y fruto del acontecimiento de la vida, pasión y resurrección de Jesucristo. Los *sacramenta* del Antiguo Testamento son en su totalidad un movimiento hacia lo aún inexplorado, son una invitación a un camino; uno los acoge adecuadamente solo cuando se pone en marcha, cuando se pone en camino con los *sacramenta* hacia lo que vendrá, hacia aquello que ellos mismos aún no son. Pero, en el momento en que Cristo ha sufrido ya su pasión y está para siempre junto a nosotros desde el Padre, algo nuevo ha acontecido, está presente aquella realidad hacia la que todo se dirigía. Por tanto, el sacramento es ahora representación de lo dado, traspaso a lo ya sucedido. La teología medieval expresó esto más tarde con la contraposición, tan malinterpretada desde entonces, entre *ex opere operato* y *ex opere operantis*. Originalmente, esta distinción corresponde a la contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre promesa y cumplimiento. La fórmula no reza originalmente, sin más, *ex opere operato*, sino *ex opere operato Christi*¹⁰. Es decir, los sacramentos ya no operan ahora remitiendo y requiriendo, sino que lo hacen desde aquello que ya ha acontecido, y en ello se muestra el acto de liberación realizado por Cristo. El hombre ya no es remitido a su propia acción y andadura hacia un porvenir aún inexplorado, sino que debe entregarse a aquella realidad que ya lo espera y que viene a él como ya acontecida.

⁹ Cf. Rom 3,25s; 1 Cor 5,7; Rom 15,16; Flp 2,17; 1 Cor 1,30; Col 1,14, etc. Además, habría que agregar también la referencia al Apocalipsis, el libro de cuño más litúrgico del Nuevo Testamento. Sobre la interpretación de la muerte de Jesús desde *typoi* culturales véase Gerhard DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Göttingen 1972); Karl KERTELGE, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Freiburg B. 1976); Heinz SCHURMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick* (Freiburg B. 1976) [trad. esp.: *¿Cómo entendió vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámica* (Sígueme, Salamanca 1982)].

¹⁰ Cf. Venicio MARCOLINO, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Haló* (Münster 1970) 201-208.

Con esta idea de que el concepto de sacramento está fracturado por la diferencia entre promesa y cumplimiento se vinculó, de forma totalmente lógica y ya desde muy temprano, el motivo de la liberación. Liberación significa al mismo tiempo simplificación, purificación y profundización. En lugar del complicado entramado cultural de antaño aparece la pura sencillez de la eucaristía del Resucitado. Este alivio de la opresiva multiplicidad de lo que todavía no era diáfano hacia la liberadora simplicidad de lo cristiano, se reconoce también por el hecho de que los ritos realizados antaño, todavía ante el muro opaco del futuro, se hacen ahora transparentes, «rationabilia», abiertos a la razón, como decían los Padres de la Iglesia. Ya no existe la mera obligación cuyo sentido está aún pendiente —esto es lo que constituye el legalismo—; con el descubrimiento del *mysterion* antes oculto, la obligación de la ley ha sido reemplazada por el conocimiento y su libertad. Para los Padres estaba claro que simplicidad, libertad y comprensibilidad, como aquellos elementos que se dan necesariamente en el momento del cumplimiento, de la apertura del velo, significan también abreviación y ajuste, y que, por tanto, frente a la multiplicidad que necesariamente se acumulaba en el tiempo de la expectación, y en el que, por así decir, se tanteaban siempre caminos nuevos, están los pocos *sacramenta* de la Nueva Alianza, la simplicidad del cumplimiento. Por supuesto, no se dio una sistematización. Pero con esta visión fundamental se prepara claramente la delimitación medieval del concepto cristiano de sacramento. Está claro en todo ello que el número de siete que fijó después tal delimitación se debe nuevamente a consideraciones tipológicas: surge de un a priori teológico y no por un recuento a posteriori de algo que estaba ya dado¹¹. Pero el recuento corresponde también a la estructura del conjunto y está en conformidad objetiva con el punto de partida del conjunto. Con ello debería quedar respondida la primera pregunta: ¿Cómo se llega del amplio concepto de sacramento de los Padres al específico del dogma de Trento? Ahora podemos decir al respecto que, ya para los Padres, el concepto de sacramento estaba articulado entre la multiplicidad veterotestamentaria y su meta, la simplicidad neotestamentaria. En tal sentido, la delimitación medieval se presenta solamente como una sistematización del punto de partida de la Iglesia antigua.

Con ello hemos llegado al mismo tiempo a la segunda cuestión, a saber, la de la legitimidad y posibilidad permanente de una tal interpretación global de la Escritura como *sacramentum futuri*. Es la cuestión que planteó por primera vez de forma totalmente nítida Lutero. Según él, pueden reconocerse claramente dos dimensiones del problema que, en cuanto al contenido, siguen

¹¹ Véase la esclarecedora investigación de Michael SEYBOLD, «Die Siebenzahl der Sakramente»: *MThZ* 27 (1976) 113-138; Josef FINKENZELLER, «Die Zählung und die Zahl der Sakramente», en Leo SCHEFFCZYK - Werner DETTLOFF - Richard HEINZMANN (eds.), *Wahrheit und Verkündigung (Festschrift Michael Schmaus)*, II (München 1967) 1005-1033.

siendo todavía actuales para nosotros. En primer término está el hecho de que la Iglesia como institución y la Iglesia como magnitud teológica, espiritual están separadas. Pero si esto es así, entonces el culto de la Iglesia ya no puede garantizar en cuanto tal la coherencia de la historia de la salvación; la Iglesia como institución no puede ser ya el vehículo que asegura el origen de todo a partir de Jesucristo. Necesariamente, el individuo se verá confrontado al desnudo con la palabra de la Escritura; en lugar de la unidad de la historia tipológica aparece la reconstrucción histórica y lo que ella puede reconocer. El sacramento ya no se encuentra contenido en la institución de la Iglesia, sino que es remitido a la historia. Esto significa, en segundo lugar, que, ahora, la interpretación tipológico-sacramental de la Escritura se presenta como una alienación introducida por la Iglesia, y que a esta alienación eclesiástica de la Escritura hacia lo tipológico-sacramental se contraponen el texto puro separado de la Iglesia, el sentido histórico puro como lo único originario. También este proceso tenía, visto históricamente, el carácter de un movimiento de liberación. Si, en otro tiempo, el paso de la ley a la fe y al culto de la Iglesia fue el gran acto de liberación, posibilitado y mediado por la tipología, gracias al cual se podía conservar todo el Antiguo Testamento sin estar atado a su letra, ahora el recurso a la letra en contra de la Iglesia se convierte en acto de liberación de la carga de la Iglesia y de su culto. Esta es, por así decir, la racionalidad histórica que tiene este acontecimiento. Pero con ello se plantea de forma ineludible la pregunta sobre el modo en que se puede introducir en la nueva liberación el contenido de la antigua. En efecto, ahora surge un problema totalmente nuevo: si la Biblia solo tiene vigencia de forma literal, el Antiguo Testamento se convierte en un problema. En los Padres de la Iglesia estaba claro: puedo poseer todo el Antiguo Testamento sin estar atado a la letra, porque todo es previo a Cristo y, naturalmente, lo anterior ha sido superado y, aun así, me es propio si estoy junto al mismo Cristo. Si ya no me está permitido pensar de esa manera tipológico-sacramental, sino que rige solo y estrictamente la interpretación histórica, o sea, la letra sin la Iglesia como unidad de pasado, presente y futuro, entonces esta liberación de la exigencia de la ley ha quedado sin efecto. Esto ha repercutido, dicho sea de paso, en toda la historia de la interpretación. Por ejemplo, el hecho de que, de pronto, los textos sobre la creación se convirtieran en un problema y, en su literalidad, entraran en controversia con las ciencias naturales, se basa en que, ahora, los textos no tienen vigencia en el entramado dinámico de la interpretación, sino en la literalidad del pasado. Tal contradicción no hubiera podido surgir mientras estaba claro que todo debía ser leído en Cristo, más allá de la letra, de modo que, desde allí, había libertad frente a la letra. Esto queda dicho solo al margen. Nuestra pregunta reza: ¿Qué pasa con el Antiguo Testamento después de la pérdida de lo eclesial-sacramental, es decir, de la exégesis «tipológica»? En realidad, solo quedan dos posibilidades: seguir reconociendo el Antiguo

Testamento como Biblia y volver a atenerse a él al pie de la letra, o bien quitarlo del canon. Sobre esta cuestión había luchado la Iglesia antigua con Marción y con grandes sectores del gnosticismo, que no reconocían la tipología, que no querían un vínculo a la ley y solo veían la posibilidad de considerar el Antiguo Testamento como Biblia de un dios enemigo¹². Lutero sintió muy fuertemente este problema y procuró dar como respuesta que él veía actuar en la Escritura la dialéctica entre ley y evangelio. El lugar de la analogía de la fe pasaba así a ser ocupado por la dialéctica entre ley y evangelio: el evangelio como poder de salvación, la ley como acusación y condena¹³.

Considerar esto en detalle excedería ampliamente nuestro tema. Pero tampoco es preciso que lo hagamos, porque, en el fondo, lo que aquí importa ya está a la vista. En efecto, ahora podemos decir que tampoco Lutero podía sostener la pura literalidad de lo histórico como última palabra. También él necesita un centro de comprensión que la trascienda, como también lo necesita cualquier otro que quiera reconocer en ese texto algo presente, una posibilidad de vida presente, y algo más que constataciones sobre cosas pasadas. No es posible reconstruir la fe a partir de la mera historia, por importante que sea el método histórico. Quien quiera, a partir de la Escritura, recibir el presente, es decir, la fe, no puede permanecer en la mera historia, que solo constata cosas del pasado. La fe es una comprensión, y la comprensión trasciende siempre la pura facticidad. Por eso, el método histórico no excluye un centro hermenéutico, sino que incluso lo exige. En este sentido, un *sola Scriptura* que fuese mera facticidad histórica supondría una contradicción en sí mismo. La palabra remite por su propia estructura interna al sacramento. Remite a la comunidad viviente de aquellos que la viven. Está estructurada de tal modo que se trasciende a sí misma y lleva en su seno la dimensión del *sacramentum*. Palabra y sacramento no son opuestos, sino que se condicionan y se remiten mutuamente. Y ambos no son contrarios a la creación y a lo humano, sino su unidad, su purificación y su cumplimiento.

¿A qué resultados nos han llevado nuestras reflexiones? Intento resumirlos en cuatro puntos.

1) La comprensión de los sacramentos presupone una determinada relación con la Escritura. Presupone que aprendamos de nuevo a leer la Escritura no solo hacia atrás, para fijarla retrospectivamente en su estadio más antiguo —aunque se trate, ciertamente, de un proceso importante—, sino que, al mismo tiempo, aprendamos a leerla hacia delante, desde la dimensión del futuro, orientados hacia su totalidad y unidad, en la diferencia y unidad de pro-

¹² Cf. Réal TREMBLAY, *La manifestation et la Vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon* (Münsterische Beiträge zur Theologie 41; Münster 1978) 49-65; Kurt RUDOLPH (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF 262; Darmstadt 1975).

¹³ Cf. Wilfried JOEST, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen 1967); Theobald BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Leipzig 1974).

mesa y cumplimiento. Creo que, en última instancia, es aquí donde se decide si es posible una teología católica basada en la idea de la unidad de la Escritura.

2) Por eso, la comprensión de los sacramentos presupone la continuidad histórica del actuar de Dios y, como su lugar concreto, la comunidad viva de la Iglesia, que es el sacramento en los sacramentos. Es decir: la palabra bíblica solo puede sostener y brindar presencia si no se limita a ser palabra, sino que posee un sujeto vivo; si pertenece a un contexto de vida que es determinado por ella y que ella misma sostiene.

3) Los sacramentos son acontecimientos de culto de la Iglesia en los que la Iglesia está comprometida en cuanto Iglesia, es decir, en los que ella no solo actúa como una asociación sino en virtud de lo que no ha hecho ella misma, y en los que da más de lo que por sí misma puede dar: la incorporación del hombre en el don que ella misma recibe. Esto significa que en el sacramento está presente toda la continuidad de la historia: pasado, presente y futuro. Tiene que llegar, como memoria, hasta las raíces de la historia de la humanidad en su conjunto, encontrar así al hombre en su presente y darle un presente de salvación cuya esencia consiste en que abre el futuro más allá de la muerte.

4) Así, los sacramentos son la novedad cristiana y, al mismo tiempo, lo primigenio humano; novedad de lo cristiano y unidad de lo humano no se contradicen. En Jesucristo la creación ha sido asumida y purificada, y justamente de ese modo él ha demostrado ser aquel que da al hombre respuesta y es su salvación. Los símbolos de la creación son referencias a Cristo, y Cristo es el pleno cumplimiento no solo de la historia, sino también de la creación: en él, el «Misterio» de Dios, todo llega a su unidad.

Parte C

LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA: FUENTE Y CUMBRE DE LA VIDA CRISTIANA

I

EL SIGNIFICADO DEL DOMINGO PARA LA ORACIÓN Y LA VIDA DEL CRISTIANO

«Vivimos observando el día del Señor,
en el que también resucitó nuestra vida»
(Ignacio de Antioquía)

1. ¿De qué se trata?

Era el año 304, durante la persecución de Diocleciano, cuando funcionarios romanos sorprendieron a unos cincuenta cristianos celebrando la eucaristía dominical en el norte de África, para arrestarlos. Se ha conservado el protocolo del interrogatorio. El procónsul dijo al presbítero Saturnino: «Has actuado contra la orden de los Emperadores y Césares al congregar aquí a toda esta gente». El redactor cristiano añade aquí que la respuesta del presbítero vino de la inspiración del Espíritu Santo. Sonó así: «Despreocupados de eso (*securi*, con toda seguridad), hemos celebrado lo que es del Señor». «Lo que es del Señor»: así he traducido la palabra latina «dominicus». Es difícilmente traducible por su polisemia. Ante todo designa el día del Señor, pero remite luego al mismo tiempo a su contenido, al sacramento del Señor, a su resurrección y a su presencia en el acontecimiento eucarístico. Volvamos al protocolo: el procónsul insiste pidiendo explicaciones; sigue a continuación la respuesta serena y magnífica del sacerdote: «Lo hemos hecho porque no se puede obviar lo que es del Señor». Aquí se expresa inequívocamente la conciencia de que el Señor está por encima de los señores. Dicha conciencia dio a este sacerdote la «seguridad» (como dice él mismo), en el momento en que era evidente la total inseguridad y desamparo externo de la pequeña comunidad cristiana.

Casi son más impresionantes aún las respuestas que dio Emérito, el dueño de la casa, en cuyos locales tuvo lugar la celebración dominical de la eucaristía. A la pregunta de por qué permitió en su casa la reunión prohibida, contestó primero que los reunidos eran hermanos a los que no podía cerrar la puerta. El procónsul insiste de nuevo. Y entonces queda claro, en la segunda respuesta, lo que de verdad le ha movido y motivado. «Debías haberles negado la entrada», había dicho el procónsul. «No podía hacerlo» — responde Emérito — «Quoniam sine dominico non possumus»: porque no podemos existir sin el día del Señor, sin el misterio del Señor. Frente a la voluntad de los Césares está el claro y decidido «no podemos» de la conciencia cristiana ¹.

¹ Los textos patrísticos sobre la cuestión del Sabbat y el domingo aparecen recopilados en Willy

Enlaza con el «no podemos callar», con el deber del anuncio cristiano que habían argüido Pedro y Juan para replicar a la orden de silencio impuesta por el sanedrín (Hch 4,20).

«No podemos existir sin el día del Señor». No es una obediencia ardua a un mandato de la Iglesia sentido como externo; es expresión de un deber interior y de un querer al mismo tiempo. Es un indicador de lo que se ha convertido en centro de la propia existencia, de todo el ser. Indica algo que ha llegado a ser tan importante que se debe realizar incluso con riesgo de la vida, desde una gran seguridad y libertad interior. A los que hablaban así les parecería obviamente absurdo comprar la supervivencia y la tranquilidad externa con la renuncia a este fundamento vital. Ellos no pensaban en una casuística que, ponderando la opción entre el deber dominical y el deber ciudadano, entre el precepto de la Iglesia y la amenaza de condena a muerte, pudiera dispensar del culto como algo de menor relevancia. Para ellos no se trataba de elegir entre un precepto y otro, sino de la elección entre el sentido que sostiene la vida y una vida sin sentido. Desde aquí se hace comprensible la frase de san Ignacio de Antioquía que figura como lema de estas reflexiones: «Vivimos conforme al día del Señor, en el que también resucitó nuestra vida. ¿Cómo podríamos vivir sin él?»².

Tales testimonios de primera hora en la historia de la Iglesia pueden dar lugar a consideraciones nostálgicas si los comparamos con el cansancio dominical de los cristianos centroeuropeos de hoy. Ciertamente, la crisis del domingo no es algo nuevo, que haya comenzado en nuestros días. Está presente desde el momento en que ya no se experimenta el deber interno del domingo —«no podemos sin el domingo»— y el deber dominical aparece sólo como precepto positivo eclesiástico impuesto, como una necesidad externa que, como todas las obligaciones que vienen del exterior, se va estrechando cada vez más hasta que sólo queda la obligación de tener que asistir media hora a un ritual que se hace cada vez más extraño. La pregunta sobre cuándo y por qué se puede dispensar del precepto, llega a resultar, con el tiempo, más importante que la pregunta sobre por qué es preciso cumplirlo normalmente, de modo que al final se impone la salida de dejar de asistir incluso sin justificación alguna.

Puesto que el significado del domingo se ha degradado tanto en una exterioridad de carácter positivista, nosotros mismos nos preguntamos si el día del Señor es realmente en nuestra época un tema importante, si en nuestro mundo, lacerado por el peligro de guerras y problemas sociales, no hay también para los cristianos, y sobre todo para ellos, temas mucho más importan-

tes. A veces nos preguntamos nosotros mismos, en secreto, si acaso no buscaremos con ello simplemente la supervivencia de nuestra «asociación», la justificación de nuestra propia profesión.

Detrás está la pregunta, más profunda, de si la Iglesia es realmente «nuestra asociación» o si es la primera idea de Dios, de cuya realización depende el destino del mundo. Por otra parte, la comparación nostálgica entre el entonces y el hoy no hace justicia ni al testimonio de los mártires ni a la realidad actual. Con toda la necesaria autocritica, no debemos pasar por alto que, también hoy, hay muchos cristianos que responderían desde la más íntima convicción: sin el día del Señor no podemos; lo que es del Señor no puede omitirse. Y sabemos, a la inversa, que ya en la época del Nuevo Testamento (Heb 10,25) había que lamentar la deficiente «asistencia a la asamblea»; y en los padres de la Iglesia esta queja es recurrente. Creo que en la continua agitación de la industria del ocio contemporánea, en la huida de la cotidianidad y en la búsqueda de lo totalmente diferente, el verdadero motor, aunque incomprendido y generalmente ignorado, es el deseo de lo que los mártires llamaban «dominicus», es decir, el anhelo de encontrarnos con lo que anima nuestras vidas, la búsqueda de lo que los cristianos recibieron y reciben el domingo. Nuestra pregunta es, ¿cómo podemos mostrarlo a las personas que precisamente lo buscan y cómo podemos reencontrarlo nosotros mismos? Antes de preguntarnos por recetas y aplicaciones, que sin duda son también muy necesarias, creo que debemos recuperar una comprensión interior de lo que es el día del Señor.

2. La teología del día del Señor

Comencemos por lo más sencillo. Ante todo, el domingo es un día determinado de la semana, el primer día según el cómputo judío asumido por los cristianos. En seguida topamos con algo que parece positivista y exterior, y preguntamos: ¿por qué no celebrar en viernes en los países islámicos, en sábado entre mayorías hebreas o en cualquier otro día, según los lugares? ¿Por qué, en realidad, no puede escoger cada uno su día según el ritmo de su trabajo y de su estilo de vida? O, ¿cómo se llegó a fijar este día? ¿Es un mero acuerdo para, al menos, poder festejarlo en común? ¿O se trata de algo más?

Tras el domingo, primer día de la semana, hay ante todo otra fórmula de datación del Nuevo Testamento que entró también en el Credo de la Iglesia: «Al tercer día resucitó, según las Escrituras» (1 Cor 15,4). La tradición primitiva indicó el tercer día, conservando con ello la memoria del descubrimiento del sepulcro vacío y de las primeras apariciones del Resucitado³. Al

RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (Zürich 1972) [traducción española: *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la iglesia cristiana* (Marova, Madrid 1971)]. El texto citado de *Acta ss Saturnini, Datiui et aliorum plurimorum martyrum in Africa* (304) en el n.109, p.176s.

² IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Magnesios*, 9,1.2: en RORDORF, *Sabbat*, o.c., n.78, p.134.

³ Cf. Josef BLANK, *Paulus und Jesus* (München 1968) 154-156. Blank resume así en p.156 el resultado de sus rigurosos análisis: «La expresión "al tercer día" es una datación acorde con la primi-

mismo tiempo —y por ese motivo se añade «según las Escrituras»— se recuerda que el tercer día era el día anunciado por las Escrituras, es decir, por el mismo Antiguo Testamento, para este acontecimiento fundamental de la historia del mundo o, más bien, no de la historia universal, sino de la salida de la historia del mundo, de la salida de la historia de muerte y de muertos, de la irrupción y del inicio de una nueva vida.

Con la indicación «tercer día» la memoria de la fecha concreta es, al mismo tiempo, interpretada. En las narraciones veterotestamentarias sobre las estipulaciones de la Alianza del Sinaí, el tercer día es siempre el día de la teofanía, es decir, el día en el que Dios se muestra y se manifiesta⁴. Según eso, con la indicación cronológica «al tercer día» la resurrección de Jesús se caracteriza como acontecimiento definitivo de la alianza, como la entrada real y definitiva en la historia de Dios, que en medio de nuestro mundo se deja tocar, que llega a ser «un Dios al alcance de la mano», como se diría hoy. Resurrección significa que Dios ha conservado su poder en la historia, que no lo ha cedido a las leyes de la naturaleza. Significa que no se ha vuelto impotente en el mundo de la materia y de la vida condicionada por la materia. Significa que la ley de todas las leyes, la ley universal de la muerte, no es el poder ul-

tima tradición cristiana en los evangelios, y se refiere al descubrimiento del sepulcro vacío; «según las Escrituras» se refiere, como en la afirmación sobre la muerte de Jesús, a Is 53,10s». Por eso es infundada, desde el punto de vista exegético y teológico, la acusación de «fundamentalismo bíblico ingenuo» que reprocha al *Catecismo de la Iglesia católica* Richard HEINZMANN, «Was ist der Mensch? Anfragen an das Menschenbild des "Katechismus der katholischen Kirche"», en Ehrenfried SCHULZ (ed.), *Ein Katechismus für die Welt* (Düsseldorf 1994) 86s, por considerar el tercer día, ante todo y en primer lugar, como una medida del tiempo histórico desde la sepultura de Jesús hasta el descubrimiento del sepulcro vacío. En su polémica con el *Catecismo*, Heinzmann se apoya sin razón en Karl LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Freiburg² 1969). Lehmann trató de aclarar el contenido teológico de la datación «al tercer día» a partir de las fuentes, a lo cual exhorta el mismo Pablo cuando dice que al tercer día tuvo lugar la resurrección «según las Escrituras», afirmando así expresamente dos cosas: una fecha real y un contenido teológico de esta fecha. Semejante conjunción de hechos y significado sólo es contradictoria para aquel que no puede ver en el hecho un significado y en el significado lo realizado fácticamente, y por tanto considera la historia como pura realidad empírica, sustraída a que Dios la conduzca. Por lo demás, la datación del tercer día como momento del descubrimiento del sepulcro vacío y de las primeras apariciones del Resucitado, la ofrecen unánimemente los relatos de los cuatro evangelios, —a pesar de todas sus diferencias en otros detalles—, en formas lingüísticas totalmente diversas y en perspectivas distintas. Porque todos transmiten como día de la muerte de Jesús el viernes, víspera del gran sábado; todos mencionan el descanso sabático (obvio en el ámbito judío); todos dicen que el primer día de la semana tuvo lugar la vuelta al sepulcro, el descubrimiento del sepulcro vacío y los primeros encuentros con Cristo, el Resucitado. Mientras que los anuncios de la Pasión de Jesús (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34; Lc 8,23; 24,7) y 1 Cor 15,4 emplean la fórmula del tercer día, en estos relatos se habla del primer día de la semana. A partir de esta datación se desarrolló ya en época apostólica la asamblea dominical de la Cena del Señor. Quien quita aquí la fecha volatilizándola en lo puramente «teológico», no sólo priva de su base al domingo cristiano, sino que desencarna la resurrección y destruye así el fundamento de la fe cristiana en general.

⁴ Cf. especialmente Ex 19,11.16. He tratado de exponer estas conexiones más detalladamente en mi librito *Der Gott Jesu Christi* (München 1976) 76-78 [traducción española: *El Dios de Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1979)]; cf. también ID., *Suchen, was droben ist* (Freiburg 1985) 40-47 [traducción española: *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico* (Herder, Barcelona 2008)].

timo del mundo ni su última palabra. El Último es y sigue siendo aquel que es también el Primero.

Hay una teofanía real en el mundo. Lo afirma esta fórmula del «tercer día». Y sucedió de tal manera que Dios mismo restableció el derecho dañado e hizo justicia, no sólo para los vivos o para una generación futura todavía incierta, sino justicia más allá de la muerte, derecho para el Muerto y para los muertos, para todos. La teofanía ha consistido en que uno ha regresado de la muerte o, más exactamente, ha ido más allá de la muerte. Aconteció por el hecho de que también el cuerpo fue acogido en la eternidad, también él se mostró capaz de eternidad y capaz de Dios. Jesús no murió entrando de alguna cierta manera en Dios, según la fórmula con la que hoy, a veces con actitud sólo aparentemente edificante, se disimula la desesperación con respecto al poder real de Dios y a la resurrección efectiva de Jesús. Pues detrás de esta fórmula está, efectivamente, el miedo a contradecir a las ciencias naturales, si se incluye el cuerpo real de Jesús en el obrar poderoso de Dios, a considerar que el tiempo real está tocado por la fuerza de Dios.

Si esto fuera así, se privaría de capacidad de redención a la materia. Y entonces se la negaríamos también al ser humano, que es, de hecho, la penetración de espíritu y materia. Me parece que las teorías que subrayan con aparente magnanimidad la totalidad del hombre y, en consecuencia, hablan de muerte total y de vida corporal totalmente nueva, son en realidad dualismos apenas encubiertos, que inventan una materia desconocida para erradicar la realidad misma del ámbito de la teología, es decir, del ámbito del hablar y del actuar de Dios. Pero la resurrección significa que Dios dice un «sí» a la totalidad, y que puede hacerlo. En la resurrección, Dios lleva hasta el final su visto bueno del séptimo día. El pecado del hombre, en efecto, intentó hacer pasar a Dios por mentiroso. Afirmó que su creación no era buena en absoluto, que, en realidad, sólo servía para la muerte. Resurrección significa que Dios supera los estragos del pecado y dice definitivamente con más poder que él: «Esto es bueno». Dios dice su definitivo «bueno» a la creación, asumiéndola en sí mismo y transformándola, más allá de toda caducidad, en lo permanente.

En este punto se entiende ahora la vinculación entre domingo y eucaristía. Si las cosas son así, entonces la resurrección no es un acontecimiento más en el flujo de otros, uno después del cual viene el siguiente, y que poco a poco desaparece progresivamente en el pasado. La resurrección es, pues, el comienzo de un presente que ya no se acaba nunca más. A menudo vivimos muy alejados de este presente. Nos alejamos de él a medida que nos apegamos a lo meramente pasajero, que vivimos distantes de lo que se manifestó en la cruz y en la resurrección como el auténtico presente en medio de lo pasajero: el amor que, al perderse, se encuentra a sí mismo. Ese amor sigue presente. La eucaristía es el presente del Resucitado que sigue dándose en los signos de la entrega, y es, así, nuestra vida. Por eso, la eucaristía misma en cuanto tal es el día del Señor: «do-

minicus», como dijeron los mártires del norte de África en una sola palabra. Al mismo tiempo, aparece aquí la conexión entre el domingo cristiano y la fe en la creación. El tercer día después de la muerte de Jesús es, en efecto, el primer día de la semana, el día de la creación, en el que Dios dijo: «¡Hágase la luz!». Donde la fe en la resurrección mantiene su integridad y concreción neotestamentarias, el domingo, el significado del domingo, no puede ser encerrado en lo puramente histórico, en la historia de la comunidad cristiana y de su pascua. Está en juego la materia, está en juego la creación, el primer día, que los cristianos llaman entonces al mismo tiempo el octavo: la restauración de todo. No es posible separar el Antiguo y el Nuevo Testamento, precisamente no en la interpretación del domingo. La creación y la fe no pueden disociarse una de otra, y menos aún en el centro de la confesión cristiana ⁵.

Por múltiples razones hay a menudo en la teología una especie de reserva ante el tema de la creación. Pero este miedo lleva a un encogimiento de la fe, a una especie de ideología comunitaria, a una pérdida del mundo por parte de la fe, y a un abandono de Dios por parte del mundo, que pone al mundo y a la fe en peligro de muerte. Donde la creación se reduce a medio ambiente, el hombre y el mundo ya no están en su sitio. Pero precisamente el lamento que se eleva cada vez más perceptible desde una creación degradada a medio ambiente debería recordarnos que, en efecto, la creación desea vivamente la manifestación de los hijos de Dios.

3. Sabbat y Domingo

a) *El problema*

En este punto surge la pregunta sobre la relación entre el Sabbat (sábado) y el domingo. Se trata de una controversia que no encuentra una respuesta unitaria en el Nuevo Testamento. Sólo a lo largo del siglo IV y principios del V fue cristalizando progresivamente una solución que luego fue aceptada comúnmente, pero que hoy vuelve a ser intensamente discutida. Jesús mismo, según el testimonio unánime de la tradición sinóptica, entró repetidamente en conflicto con la praxis judía del sábado. La combatió como una mala comprensión de la Ley divina. Pablo retomó esta línea; su lucha por la libertad frente a la ley judía fue también una lucha contra las constricciones del calendario judío de

⁵ Sobre el simbolismo patrístico del primer, tercer, séptimo y octavo día, cf. Jean DANIELOU, *Liturgie und Bibel* (München 1963) 225-305 [original francés: *Bible et Liturgie* (Paris 1951)]; Karl-Heinz SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Bonn 1966) (muy instructivo por lo que se refiere a la visión patrística del nexo entre creación e historia de la salvación); breve información también en Hansjörg AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit* (Regensburg 1983) 26-49; referencias interesantes también en Willi RORDORF, «Le dimanche — source et plénitude du temps liturgique chrétien»: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984) 1-9.

las fiestas, incluidas las obligaciones sabáticas. Un eco de esta lucha lo encontramos en el texto de san Ignacio de Antioquía que nos guía, cuando dice: «El que ha pasado de la vida basada en los antiguos preceptos a lo nuevo, a la esperanza, ya no es un sabatiano, sino que vive según el día del Señor». El ritmo sabático y la «vida según el día del Señor» se contraponen aquí como dos estilos de vida esencialmente diversos, como el estar instalado en unos determinados raíles normativos y el vivir desde el futuro, desde la esperanza.

¿Cómo se produjo en concreto el tránsito desde la observancia del Sabbat a la celebración del domingo? Podemos considerar comprobado que ya en la era apostólica se impuso con evidencia el día de la resurrección como día de la asamblea cristiana: este era el «día del Señor» (Ap 1,10), en el que apareció en medio de los suyos y los suyos se encontraron con él. La reunión en torno al Resucitado significaba que él partía de nuevo el pan a los suyos (cf. Lc 24,30.35). Era un encuentro con el Cristo presente, un encaminarse hacia su regreso y, a la vez, un hacer presente la cruz como su verdadera exaltación, como acontecimiento de su amor que se distribuye como un don. Tanto el Nuevo Testamento como los escritos más antiguos del siglo II lo confirman muy claramente: el domingo es el día de culto de los cristianos ⁶. Ha integrado el significado cultural del Sabbat y designa a la vez la transformación del antiguo culto en el nuevo, que se ha verificado mediante la cruz y la resurrección. Pero también el nexo con la temática de la creación, que para el Sabbat es esencial, se dio de forma nueva con la fecha del primer día de la semana, es decir, del día de inicio de la creación. La resurrección unió principio y fin, creación y restauración. En el gran himno cristológico de la carta a los Colosenses se llama a Cristo tanto primogénito de la creación (1,15) como primogénito de los muertos (1,18), por medio del cual Dios quiso reconciliar a todos consigo. Aquí reconocemos exactamente la síntesis que yacía oculta en la fecha del primer día y que iba a marcar en el futuro la teología del domingo cristiano. En este sentido, todo el contenido teológico del Sabbat pudo pasar de modo nuevo a la celebración cristiana del domingo; así es el paso del Sabbat al domingo refleja exactamente la continuidad y la novedad de lo cristiano.

Por supuesto, el principal distintivo práctico del Sabbat no pasó de momento al domingo: su función social como día de descanso y de liberación del trabajo externo. Dado que el cristianismo fue considerado en los tres primeros siglos, según el derecho público como religión no permitida, no era posible esa celebración externa del domingo. En el entorno judeocristiano se conservó esta función del Sabbat, y se siguió observando el descanso sabático. No conocemos en detalle cómo se presentó a este respecto la situación en el mundo pagano. Sorprende el hecho de encontrar en diversas fuentes, después del giro constantiniano por tanto en el siglo IV, la celebración de ambos días.

⁶ Cf. los textos citados en RORDORF, *Sabbat*, o.c., 27-87.

Querría señalar como ejemplo de ello dos textos de las llamadas *Constituciones apostólicas*. Un texto dice: «Pasad el Sabbat y el día del Señor en alegría festiva, porque uno es conmemoración de la creación y el otro, de la resurrección»⁷. Algo más adelante dice: «Yo Pablo y yo Pedro disponemos: los esclavos trabajen cinco días; pero el Sabbat y el día del Señor deben tener tiempo a causa de la instrucción de fe en la Iglesia. Porque el Sabbat tiene su fundamento en la creación, y el día del Señor en la resurrección»⁸. Quizá el mismo redactor que habla aquí bajo el seudónimo «yo Pedro y yo Pablo», se amparó también en el nombre de san Ignacio de Antioquía y publicó una edición ampliada de la *Carta a los Magnesios*, de la que proviene nuestro lema. Dicho autor trata de suavizar el cambio radical frente a los «sabatianos». Así escribe bajo el nombre del gran obispo de Antioquía: «No observemos ya el Sabbat al modo judío ni disfrutemos de la inacción, pues “el que no trabaja, que no coma” (2 Tes 3,10) [...] Cada uno de vosotros más bien ha de guardar el Sabbat de un modo espiritual. Debe disfrutar del estudio de la ley y no del reposo del cuerpo. Debe admirar la creación de Dios y no comer lo rancio, ni beber lo tibio, ni andar por camino apartado o deleitarse con el baile y el ruido insensato»⁹. En qué medida tales textos son representativos de la situación de la cristiandad en su conjunto es algo que puede quedar abierto. En cualquier caso, después de las primeras luchas por lo distintivo de lo cristiano, por su novedad y grandeza, se advierte un esfuerzo, por una parte, por destacar lo específico de ambos días, Sabbat y domingo, pero también, por otra parte, por hacer evidente la compatibilidad de las dos tradiciones y por darles a ambos espacio en la vida del cristiano. La misma orientación básica encontramos en Gregorio de Nisa cuando dice que los dos días «se han hermanado»¹⁰. De la afinidad de sentido entre ambos Gregorio extrae por supuesto conclusiones diversas a las de las *Constituciones apostólicas*: ya no hay ninguna razón que obligue a distribuir el contenido fraternal-espiritual en dos días diversos; puede tener cabida en un único día, con lo cual el día de Jesucristo, que es a la vez el tercero, el primero y el octavo, expresión de la novedad cristiana y de la síntesis cristiana de todas las realidades, debe tener necesariamente la primacía¹¹.

Otro elemento decisivo para la elaboración de esta síntesis es el hecho de que el Sabbat es parte integrante del decálogo. También en Pablo, a pesar de

⁷ *Constituciones apostólicas*, VII, 23,3; cf. RORDORF, *Sabbat*, o.c., n.58, p.100. Las *Constituciones apostólicas* son una recopilación que data del siglo IV; cf. Hugo RAHNER, LThK² I, 759.

⁸ *Ibid.*, VIII, 33, 1; cf. RORDORF, *ibid.*

⁹ PSEUDO-IGNACIO, *Ad Magnesios*, 9; cf. RORDORF, *Sabbat*, o.c., n.59, p.102.

¹⁰ GREGORIO DE NISA, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt*: PG 46,309B-C; RORDORF, *Sabbat*, o.c., n.52, p.92-93: «¿Con qué ojos contemplas entonces el día del Señor, tú que no observaste el sábado? ¿O no sabes que ambos días son hermanos (ἀδελφαί)?».

¹¹ Cf. la bella fórmula con la que una homilía anónima (atribuida a Atanasio), de finales del siglo IV, resume el fruto de la lucha patrística en torno a la relación entre Sabbat y Domingo, y hace constar expresamente: «μετέθηκε δὲ ὁ κύριος τὴν τοῦ σαββάτου ἡμέραν εἰς κυριακὴν»: el Señor trasladó el Sabbat a su día; RORDORF, *Sabbat*, o.c., n.64, p.110-111.

su polémica contra la ley, quedó siempre claro que el decálogo como expresión del doble precepto del amor seguía plenamente vigente, y que a través de él los cristianos mantenían la ley y los profetas en su integridad, en su verdadera profundidad¹². Por otro lado, estaba claro que también el decálogo debía ser leído de manera nueva desde Cristo, que debía ser entendido en el Espíritu Santo. Esto permitió que se diera la libertad de hacer desaparecer el Sabbat como fecha para insertarlo en el día del Señor. Debía darse la libertad de entender su sentido y su figura más profundamente de lo que había hecho la casuística combatida por Jesús y por Pablo. Pero debía incluirse también la necesidad de abarcar y cumplir su contenido real.

b) *La teología del Sabbat*

Así, se nos plantea también a nosotros con cierta urgencia la pregunta: ¿Cuál es, entonces, el contenido auténtico, válido del sábado? Para contestar adecuadamente se deberían analizar con detenimiento los textos fundamentales del Antiguo Testamento sobre el Sabbat, por tanto no sólo el relato de la creación (Gén 2,1-3), sino también los textos legales del Éxodo (20,8-11; 31, 12-17) y del Deuteronomio (p.ej., 5,15; 12,9), así como la tradición profética (p.ej., Ez 20,12). Todo esto no se puede pretender aquí; así, querría sólo tratar de poner de relieve brevemente tres elementos principales.

1. Es fundamental que el Sabbat pertenezca al relato de la creación. Podría decirse incluso que la imagen de la semana de siete días fue elegida para el relato de la creación a causa del Sabbat. Al desembocar este relato en el signo de la alianza del Sabbat, da a entender claramente que la creación y la alianza desde el principio van juntas, que el Creador y el Redentor sólo pueden ser un único y mismo Dios. Muestra que el mundo no es un contenedor neutral donde entran los hombres por azar, sino que la creación existió desde el principio para que fuera un lugar para la alianza, y que a su vez la alianza sólo puede subsistir si se ajusta a la medida de la creación. Una mera religión histórica, una mera historia de la salvación sin metafísica, es tan impensable desde esta perspectiva como una piedad sin cosmos, que se contentara con la felicidad privada, con la salvación privada del alma o el refugio en una comunidad placenteramente activa.

El Sabbat invita así, sobre todo, a la reverencia y a la gratitud hacia el Creador y su creación. Si el relato de la creación representa de algún modo la fundamentación del culto, ello significa necesariamente que el culto está referido, tanto en su forma como en su contenido, a la creación. Significa que Dios dispone de las cosas creadas, y que nosotros podemos y debemos pedírselas. Sig-

¹² Cf. Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie* (München 1977) 54-84; hay aquí importantes consideraciones sobre el significado veterotestamentario genuino del Sabbat y sobre su recepción por parte de Jesús; cf. también RORDORF, *Sabbat*, o.c., p.XIII.

nifica también, a la inversa, que nuestro uso de las cosas del mundo no debe olvidar este auténtico derecho de propiedad de Dios. Y significa que las cosas se nos han confiado, no para ejercer sobre ellas un dominio arbitrario, sino un dominio de servicio, desde la medida del verdadero soberano y propietario. Donde se honran el Sabbat o el domingo, se honra también la creación.

2. A esta consideración se une un segundo elemento. El Sabbat es el día de la libertad de Dios y el día de la participación del hombre en la libertad de Dios. La idea de la liberación de Israel de la casa de esclavitud está en el núcleo de la motivación del Sabbat, pero es mucho más que un recuerdo. El Sabbat no es mero recuerdo de lo pasado, sino un ejercicio activo de la libertad. De este contenido básico nace, en cierto modo, la exigencia del reposo laboral para el hombre y el animal, para amos y esclavos. La legislación del año jubilar indica que se trata de mucho más que de una simple regulación del tiempo libre. En el año jubilar, todas las relaciones de propiedad vuelven a su origen, terminan todas las formas de subordinación que el tiempo había establecido ¹³.

El gran Sabbat del año festivo muestra cuál es la finalidad de cada Sabbat: anticipar una sociedad libre de opresión, anunciar la ciudad futura. En el Sabbat no hay amos ni esclavos, sino sólo la libertad de todos los hijos de Dios y el respiro de toda la creación. Lo que para el teórico social es sólo la utopía de un mundo irrealizable, en el Sabbat es una exigencia concreta: la libertad fraterna e igualdad de todas las criaturas. El Sabbat es así el núcleo de una legislación social. Si en el primer día o en el séptimo cesan todas las subordinaciones sociales, si al ritmo de los siete veces siete años se revisan todos los ordenamientos sociales, entonces están siempre referidos a la libertad común y a la propiedad común. El libro de las Crónicas nos enseña incluso que el destierro de Israel se produjo por haber transgredido Israel el orden jubilar y el gran orden sabático, y con ello la ley fundamental de la creación y del creador. Todos los demás pecados resultan secundarios en esta visión retrospectiva frente a la infidelidad básica, frente al encierro en el propio mundo laboral, que niega la soberanía de Dios ¹⁴.

3. Aquí se abre el tercer elemento de la teología del Sabbat: su dimensión escatológica. Es un anticipo de la hora mesiánica. No lo es sólo en ideas y deseos; lo es en el acto concreto. Viviendo desde la forma de la era mesiánica, se abren las puertas del mundo para la hora del Mesías. Nos ejercitamos en el modo de vida del mundo futuro. Ireneo diría: nos habituamos al modo de vida de Dios, tal como él se habituó a nosotros en su vida humana.

Las dimensiones cultural, social y escatológica se compenetran recíprocamente. El culto enraizado en la fe bíblica no es una imitación a escala reducida

¹³ Cf. Th. MAERTENS, *Heidnisch-jüdische Wurzeln christlicher Feste* (Mainz 1965) 114-147, 150-159. Maertens destaca en todo caso unilateralmente el aspecto de «espiritualización» en el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento y olvida que la «espiritualización» cristiana es encarnación, concentración cristológica.

¹⁴ 2 Crón 36,21.

del curso del universo —como lo son básicamente todos los cultos de la naturaleza—, es imitación de Dios mismo y, así, ejercicio preparatorio del mundo futuro. Sólo así se entiende correctamente la peculiaridad del relato bíblico de la creación. Los relatos paganos de la creación, sobre los que en parte está construido, están encaminados en último término a fundamentar el culto, pero el culto queda ahí dentro del círculo del «do ut des». Los dioses crean a los humanos para ser alimentados por ellos; los humanos necesitan de los dioses para que mantengan el curso del mundo en orden. En cierto sentido, también el relato bíblico de la creación debe entenderse —ya lo he dicho—, como una fundamentación del culto. Pero culto significa aquí liberación del hombre mediante la participación en la libertad de Dios y, en consecuencia, liberación de la creación misma hacia la libertad de los hijos de Dios.

c) *La síntesis cristiana*

Si a la luz de estos datos se interpreta la disputa de Jesús sobre el Sabbat o la polémica de Pablo al respecto, entonces resultará claro que no se impugna en ella este contenido auténtico del Sabbat. Se trata más bien, de defender el sentido esencial del Sabbat como fiesta de la libertad contra una praxis que lo había convertido en día de no-libertad. Pero si Jesús no abolió el Sabbat en su contenido auténtico, sino que quiso salvarlo, entonces una teología cristiana que quisiera separarlo del domingo no está en el camino correcto. Willy Rordorf sostiene en sus investigaciones fundamentales sobre el Sabbat y el domingo la opinión de que el nexo entre Sabbat y domingo es obra del giro constantiniano, con lo cual queda ya pronunciado un juicio sobre esta síntesis. Mantiene que, salvo algunas excepciones, las Iglesias cristianas quedaron encalladas en el hechizo de la síntesis posconstantiniana, y añade: «Habrá que preguntarse si hoy, cuando han de abandonar, para bien o para mal, las viejas tradiciones de la "era constantiniana", tendrán el valor de liberarse de las cadenas de la síntesis Sabbat-Domingo...». Más radicales aún suenan otras posturas católicas recientes. Así, Luca Brandolini, por ejemplo, afirma que el domingo nació en estricta contraposición al Sabbat judío, pero que desde el siglo IV comenzó un movimiento inverso que llevó a la gradual sabatización del domingo y, con ello, a una concepción naturalista, legalista e individualista del culto ¹⁵. Por eso, la reforma sería hoy difícil, y más cuando la Iglesia ha quedado estancada en el medioevo y, a pesar de los esfuerzos de renovación del Concilio Vaticano II, muestra poca capacidad de cambios ¹⁷.

¹⁵ RORDORF, *Sabbat*, o.c., XX.

¹⁶ Cf. Luca BRANDOLINI, «Domenica», en Domenico SARTORE - Achille M. TRIACCA (eds.), *Nuovo dizionario di liturgia* (Roma 1984) 377-395 [trad. esp.: «Domingo», en Domenico SARTORE - Achille M. TRIACCA (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia* (Madrid 1997) 594-613].

¹⁷ Cf. *ibid.*, 379 y 386 [ed. española: 594s y 602s].

De semejantes consideraciones es verdad que el domingo cristiano no está ligado al reconocimiento estatal de un día libre del trabajo profesional. En modo alguno equivale a un fenómeno sociopolítico que sólo se puede alcanzar en unas condiciones muy determinadas de la sociedad. En este sentido es lícito luchar para que se perciba este núcleo más profundo, que es independiente del cambio de situaciones externas. Pero allí donde se deduce de este hecho una contraposición total entre el contenido espiritual del Sabbath y el del domingo, se produce una profunda tergiversación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. La espiritualización del Antiguo Testamento, que pertenece a la esencia del Nuevo, es al mismo tiempo una encarnación siempre nueva. No es un retirarse de la sociedad ni un retirarse de la creación, sino un modo nuevo y más profundo de compenetrarlas. La cuestión de una correcta relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento resulta aquí fundamental, como en todas las grandes cuestiones de la teología.

La teología actual oscila con frecuencia entre un marcionismo que quería liberarse completamente del lastre del Antiguo Testamento y replegarse en lo exclusivamente propio de lo intracristiano, por una parte, y un retorno a la situación previa al giro neotestamentario, hacia una interpretación meramente política y social de la herencia bíblica, por otra ¹⁸. La síntesis de los Testamentos que fue elaborada en la Iglesia antigua corresponde únicamente a la línea fundamental de la afirmación neotestamentaria, y sólo ella puede dar al cristianismo su propia fuerza histórica. Si con el Antiguo Testamento —en este caso con el Sabbath— se rechaza la dimensión de la creación y la componente social, el cristianismo se convierte en un teatrillo de una asociación y la liturgia en un entretenimiento que resulta entonces pasado de moda aunque se presente con todo tipo de ornamentación avanzada. Con semejante desmundanización se pierde el punto de partida de la doctrina cristiana sobre la libertad y se falsifica así también la idea cristiana de culto, que ve en la estructura semanal del relato de la creación su paradigma esencial, que sólo a través de la pascua de Cristo cobró su contenido dramático. Pero esta pascua de Cristo no elimina la perspectiva del relato de la creación, sino que le confiere su plena concreción. El culto cristiano es un anticipo de la libertad comunitaria, en la que el ser humano imita a Dios, se hace «imagen de Dios». Pero dicha libertad puede ser anticipada sólo porque la creación fue ideada desde el principio con vistas de ella.

4. Aplicaciones

Al final, las cuestiones prácticas piden la palabra nuevamente con gran urgencia. Pero nunca deberíamos perder de vista que la reflexión misma sobre la

¹⁸ Cf. lo que dice sobre la inversión de los símbolos la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, del 6-8-1984 (BAC, Madrid 1984).

verdad teológica es ya algo absolutamente práctico. Romano Guardini expuso de modo conmovedor en sus apuntes autobiográficos, que el hacer presente la verdad le parecía, en último término, la tarea más concreta y también la más urgente de su tiempo ¹⁹. Con esta actitud entró en conflicto, durante sus años de Berlín, con destacados interlocutores de la época, con el entonces presidente de la asociación de académicos, Dr. Münch, y el gran capellán de estudiantes de Berlín, Dr. Sonnenschein. Hay que decir, con mirada retrospectiva, que cada uno de estos tres percibió una tarea necesaria y representó así una parcela de la atención pastoral. Pero si desde la distancia del tiempo podemos conciliar lo que entonces era conflictivo, hemos de reconocer no obstante sin exclusivismos que el esfuerzo apasionado y desinteresado de Guardini por hacer hablar a la verdad en medio del reino de la mentira tuvo la mayor influencia y ha demostrado su total practicidad hasta en las decisiones del Concilio Vaticano II. Nuestra influencia será más duradera si no nos centramos principalmente en nuestras propias obras, sino en la fuerza interior de la verdad, que debemos aprender a ver para luego dejarla hablar.

Como conclusión de estas reflexiones querría abordar brevemente dos de los temas prácticos más apremiantes, partiendo de las consideraciones teológicas apenas desarrolladas.

a) *Liturgias dominicales sin sacerdote*

Dos principios deben, como consecuencia de lo considerado, guiar nuestra acción en la praxis.

1. Se impone la primacía del sacramento sobre la psicología. Se impone la primacía de la Iglesia sobre el grupo.

2. Con el presupuesto de este orden jerárquico, las Iglesias locales deben buscar la respuesta correcta a cada situación sabiendo que su verdadera misión es la salvación de los hombres (la *salus animarum*). En esta orientación de todo su trabajo están incluidos tanto su compromiso como su libertad.

Consideremos más de cerca ambos principios. En países de misión, en la diáspora, en situaciones de persecución, no es nada nuevo que sea imposible

¹⁹ Romano GUARDINI, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen* (Düsseldorf 1984) 109-113 [trad. esp.: *Apuntes para una autobiografía* (Encuentro, Madrid 1992) 161-167]. Cf. especialmente p. 109 [ed. española: 161]: «A medida que pasaba el tiempo menos me importaba el efecto inmediato. Lo que desde un principio pretendía, primero por instinto y luego cada vez más conscientemente, era hacer resplandecer la verdad. La verdad es una fuerza, pero sólo cuando no se exige de ella ningún efecto inmediato». También es conmovedora la declaración de p. 114s [edición española: 169s]: «Aquí [con ocasión de las conferencias pronunciadas en la Iglesia de san Pedro Canisio, en Charlottenburg] experimenté con intensidad lo que antes dije sobre la fuerza de la verdad. Pocas veces he sido tan consciente como en aquellas tardes de la grandeza, originalidad y vitalidad del mensaje cristiano-católico. Algunas veces parecía como si la verdad estuviese delante de nosotros como un ser concreto». Algo parecido en p. 110 [ed. española: 162].

la celebración de la eucaristía en domingo y que uno tenga que tratar en la medida de lo posible de sumarse al domingo de la Iglesia. Entre nosotros, el retroceso de las vocaciones sacerdotales hace que se den cada vez más tales situaciones, que no eran habituales hasta ahora. Por desgracia, la búsqueda de la respuesta adecuada ha quedado muchas veces cubierta por ideologías de lo comunitario que estorban la exigencia real, en lugar de estar a su servicio. Se ha dicho, por ejemplo: todas las iglesias que antes contaban con un párroco o, en cualquier caso, con una liturgia dominical regular, deberían seguir siendo el lugar de reunión dominical de la comunidad local. Sólo así la iglesia seguiría siendo el punto central del pueblo; sólo así la comunidad seguiría estando viva como comunidad. Por ese motivo sería más importante que la comunidad se reuniera allí y escuchara y celebrara la palabra de Dios, en lugar de participar en la celebración eucarística en alguna iglesia próxima.

Esta argumentación encierra muchos elementos iluminadores y también, indudablemente, buenas intenciones. Pero se olvidan las valoraciones fundamentales de la fe. La experiencia de estar juntos, el cuidado de la comunidad del pueblo está, en esta forma de ver las cosas, por encima del don del sacramento. Sin duda la vivencia de la comunidad es más inmediatamente accesible y más fácil de explicar que el sacramento. Es natural entonces desviarse de la dimensión objetiva de la eucaristía a la subjetiva de la experiencia, desviarse de la dimensión teológica a lo sociológico y lo psicológico. Pero las consecuencias de anteponer la experiencia comunitaria a la realidad sacramental son graves: ahora la comunidad se celebra a sí misma. La Iglesia se convierte en vehículo de una finalidad social; además, de este modo, sirve a un romanticismo que es casi anacrónico en nuestra sociedad móvil. Ciertamente, al principio las personas, llenas de alegría, se sienten confirmadas al celebrar ahora ellas en su iglesia; al poder «hacerlo por sí mismas». Pero pronto se dan cuenta de que ahora sólo hay algo que es hechura propia, que ya no reciben nada, sino que se expresan a sí mismas. Pero entonces todo es superfluo, ya que la celebración dominical no trasciende radicalmente lo que se hace siempre y en todas partes. No toca ya un orden diverso; es sólo lo propio. Así es imposible que el culto entrañe esa «obligación» incondicional de la que la Iglesia había hablado siempre. Pero esta valoración se extiende luego, por lógica interna, a la celebración real de la eucaristía. Porque si la Iglesia parece tener que expresarse a sí misma, la reunión es más importante que la eucaristía, entonces la eucaristía será también sólo una «reunión»; de lo contrario no sería posible tal equiparación. La Iglesia entera se diluye entonces en lo que es hechura propia, y da razón a la triste visión de Durkheim de que la religión y el culto son sólo formas de estabilización social mediante la autorepresentación de la sociedad. Pero apenas se es consciente de ello, ya no funciona la estabilización, que se produce sólo cuando se piensa que hay en ella algo más en juego. Quien eleva la comunidad a un fin en sí mismo, acaba

socavando sus fundamentos. Lo que al principio parece tan piadoso y plausible es, en realidad, una inversión que toca la raíz de las valoraciones y los órdenes, y mediante la cual, con el paso del algún tiempo, se logra lo contrario de lo deseado. Sólo si el sacramento mantiene su incondicionalidad y su primacía absoluta sobre todos los fines comunitarios y sobre todas las intenciones de edificación del alma, construye también la comunidad y «edifica» al hombre. Incluso un culto sacramental psicológicamente menos pleno, subjetivamente considerado más bien deslucido y aburrido (si se puede uno expresar de modo tan utilitarista) es, a la larga, «socialmente» más eficaz que una autoedificación de la comunidad psicológica y sociológicamente hábil. Pues se trata de la pregunta fundamental de si aquí acontece algo que no viene de nosotros mismos, o si somos nosotros los que planeamos y formamos la comunidad. Si no existe la «obligación» superior del sacramento, la libertad se vuelve banal, porque ha sido despojada de su contenido.

Las cosas son completamente distintas cuando se trata de un caso de verdadera necesidad. Entonces la celebración sin sacerdote no entra en lo meramente propio, sino que es el gesto común con el que los fieles tienden al «dominicus», al domingo de la Iglesia. Entonces, con esta acción se adhieren al deber y al querer común de la Iglesia, y así al Señor mismo. La pregunta decisiva es: ¿por dónde discurre la frontera entre el propio interés y la necesidad real? Este límite no hay que trazarlo de forma abstractamente unívoca, y debe ser constantemente flexible en cada caso. Hay que descubrirlo en las situaciones singulares partiendo del tacto pastoral de los afectados en armonía con el obispo. Hay reglas que pueden ser útiles. El que un sacerdote no pueda celebrar en domingo más de tres veces no es una prescripción positiva del derecho canónico, sino que responde al límite de lo realmente factible. Esta es una reglamentación referida al celebrante; en referencia a los fieles hay que plantearse la cuestión sobre la razonabilidad de las distancias y la accesibilidad de las celebraciones en un tiempo prudencial. No conviene hacer excesiva casuística prefabricada, sino dejar margen a la decisión en conciencia en vista de las necesidades. Es esencial que se distribuyan correctamente las cargas y que la Iglesia no se celebre a sí misma, sino al Señor, al que ella recibe en la eucaristía; a cuyo encuentro sale en las situaciones en las que la comunidad sin sacerdote anhela su donación.

b) *Cultura de fin de semana y domingo cristiano*

Mucho más realista es, a mi juicio, en nuestras latitudes la pregunta inversa: ¿qué hacemos cuando nuestras comunidades el viernes por la tarde o el sábado abandonan en masa sus lugares de residencia, y regresan cuando ya se ha terminado hace tiempo la última celebración dominical? ¿Cómo podemos

compaginar la cultura del fin de semana y el domingo? ¿Cómo relacionar de nuevo el tiempo libre con la libertad superior en la que quiere ejercitarnos el día del Señor? Creo que a este respecto debemos ser más imaginativos de lo que lo hemos sido hasta ahora; por un lado, en flexibilidad en la cura de almas y en apertura recíproca de las comunidades entre sí; por otro, en maneras de lograr que la comunidad parroquial sea, en torno al culto, un hogar interior que frene la fuga típica de la sociedad industrial y le proponga otra meta. Pues soy de la opinión de que todas estas huidas, de las que somos testigos, buscan ciertamente el cambio, el descanso, el encuentro y la liberación de la servidumbre de lo cotidiano, pero que detrás de tales deseos, plenamente justificados, hay un anhelo aún más profundo: la nostalgia de un verdadero hogar en una comunión fraterna, de la experiencia del contraste real, el anhelo, por tanto, de lo «totalmente otro» frente a toda la saturación provocada por la escala desmedida de lo hecho por uno mismo.

A eso tendría que responder la liturgia dominical. Mal hará si pretende competir con el negocio del espectáculo. Un sacerdote no es un *showmaster*, y la liturgia no es un espectáculo de *variété*. Mal hará también si pretende ser una especie de amena tertulia de café. Todo esto podrá darse quizá a continuación de ella y a partir de encuentros que puedan crecer ahí. Pero ella misma debe ser más. Debe quedar claro que se abre aquí una dimensión de la existencia que todos buscamos secretamente: la presencia de lo que no se puede fabricar, la teofanía, el misterio y, dentro de él, la bendición de Dios que domina sobre el ser y es el único capaz de repararlo, de forma que podamos acogerlo en medio de las tensiones y sufrimientos ²⁰.

Debemos encontrar el justo medio entre un ritualismo donde la acción litúrgica es realizada de modo ininteligible y aislado por parte del sacerdote, y un afán de comprensibilidad que al final lo disuelve todo en obra humana, privándole de la dimensión católica y la objetividad del misterio. La liturgia debe, a través de la comunidad de los que creen y, creyendo, entienden, poseer su propio poder iluminante que se convierte luego, incluso para el que no cree y, por eso, no entiende, en llamada y esperanza. Como «opus dei», debe ser el lugar donde culminan y se subliman todas las *opera hominum*, y donde se alza así una nueva libertad que en vano buscamos en los libertinajes de la industria recreativa.

De esta manera la liturgia, de acuerdo con el sentido esencial del domingo, podría volver a ser un lugar de libertad, que es algo más que tiempo libre y libertad de movimientos. Esta libertad auténtica es lo que todos anhelamos.

²⁰ Por eso es también falsa la teoría, difundida en versiones diversas, según la cual el culto divino sólo puede celebrarse con un sacerdote al que conocemos y en una comunidad de gente que se conoce. De este modo la liturgia degenera claramente en rito social. La grandeza del catolicismo consiste en que ningún fiel es extraño al otro, y que allí donde hay fe, el creyente se siente como en casa.

II

¿ES LA EUCARISTÍA UN SACRIFICIO?

1. Planteamiento del problema: el deseo de Lutero

La pregunta sobre el carácter sacrificial de la eucaristía no se encuentra hoy en el primer plano de controversia dentro del diálogo de la teología, pero forma parte de las divergencias decisivas que, en el siglo de la Reforma, dieron a la división de la Iglesia su impronta, su calado espiritual y teológico. En este punto adquiere toda su agudeza y su concreción el problema de la justificación, en el que Lutero percibe de modo nuevo la pregunta sobre la esencia de la fe cristiana y por el que se ve forzado a considerar la forma católica de la fe como una desviación de su verdadero centro: mientras se trate de la discusión en torno a la fe y las obras, el sentido de la cuestión resulta difícilmente comprensible para el cristiano individual, que tiene que vivir de la fe de todos modos, es decir, que sólo en la fe puede realizar la llamada de Dios, pero que, en la fe, debe también realizarla. Aquí, en cambio, donde se decide la forma de adoración cristiana, las cosas alcanzan su comprensibilidad inmediata. Para Lutero, la misa —es decir, la eucaristía entendida como sacrificio— constituye una idolatría, una abominación, porque supone una recaída en la estructura sacrificial pagana anterior a la novedad cristiana; para el católico es la forma cristiana de glorificación comunitaria a Dios por medio de Cristo en la Iglesia.

Para Lutero, en efecto, la controversia en torno a la misa constituye sólo una aplicación práctica del problema fundamental de la justificación; cuando ve en ella pervertida la esencia auténtica de la fe cristiana, cuando cree que el cristianismo en su mismo centro está destruido y vuelto del revés, es porque se expresa aquí, en definitiva, su esfuerzo por lograr aquella inteligencia fundamental de la fe en torno a la cual gira siempre su teología. En última instancia, para Lutero sólo existen dos formas contrapuestas de relacionarse con Dios: la forma de la ley y la forma de la fe. El camino de la ley significa que el hombre pretende reconciliarse con Dios desde sí mismo, ya que él ofrece a Dios obras y méritos, con lo cual quiere satisfacer y procurarse la salvación. El acontecimiento de Cristo, del cual el Nuevo Testamento da testimonio, significa, por el contrario, que Dios pone fin a todos estos intentos en último término inútiles, que Él nos regala por su propia iniciativa, a través de Cristo, la salvación, que el hombre no puede merecer jamás por sus propias obras y sacrificios. Pero de este modo la orientación de la fe es exactamente opuesta a la de la ley: consiste en acoger la benevolencia divina, no en ofrecer los propios

dones. Consecuentemente, el culto cristiano sólo puede ser según su naturaleza un mero recibir, no un dar; es una aceptación agradecida de la acción salvífica de Dios realizada suficientemente de una vez para siempre en Jesucristo. Pero esto significa entonces que, cuando se introduce la ofrenda en lugar de la acción de gracias, el culto cristiano queda adulterado en su naturaleza, convertido en lo contrario de lo que debía ser. Pues entonces la ley ocupa de nuevo el lugar de la gracia, es negada la suficiencia de la acción salvadora de Jesucristo y el hombre cae nuevamente en la tentación de la autorredención, del mérito y del poder autónomo. Desde esta perspectiva puede entenderse que Lutero viera en la idea del sacrificio de la misa la negación de la gracia, la rebelión del poder autónomo del hombre, la caída desde la fe al plano de la ley contra la que Pablo luchó con todas sus fuerzas ¹.

No es posible ignorar el grave peso teológico de estas reflexiones, sobre todo porque sería posible deducir consecuencias parecidas, aun prescindiendo de Lutero, a partir del propio Nuevo Testamento, sobre todo de la carta a los Hebreos, que acentúa con el énfasis más enérgico la unicidad irreplicable del sacerdocio y del sacrificio de Jesucristo contraponiéndola a los reiterados sacrificios del Antiguo Testamento. Por ello una teología del sacrificio de la misa no debería pasar por alto, de un modo superficial, estos problemas; por supuesto, tampoco se hace nada con desplazar vergonzantemente la cuestión hacia una esquina, limitándose a destacar el carácter de banquete propio de la eucaristía: silenciar meramente las cuestiones no contribuye en nada al avance de la teología ni sirve para la plena realización existencial del creyente. Por tanto, ¿qué podemos decir? No es fácil, ciertamente, hallar una respuesta, y será necesaria todavía mucha discusión honesta para aproximarnos a ella por ambas partes.

Creo que se camina hacia la solución cuando se comienza adquiriendo conciencia de que la apasionada polémica de Lutero, cuyo contenido he intentado bosquejar, contiene no sólo negaciones, sino también decisiones positivas, que podrían formularse quizá en las siguientes proposiciones:

¹ No es necesario citar aquí en detalle la amplia bibliografía acerca de Lutero; cf. una presentación sintética del problema en Reinhold SEEGER, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. IV/1 (Darmstadt: 1953) 396-407, sobre todo p.405-407; Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962). La investigación de Hans Bernard MEYER, *Luther und die Messe* (Paderborn 1965), se centra únicamente en la historia de la liturgia. Acerca de la actual situación del debate de la teología sobre el carácter sacrificial de la eucaristía, cf. Erwin ISELOH - Peter MEINHOLD, *Abendmahl und Opfer* (Stuttgart 1960), y especialmente el trabajo de gran escala de Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Paderborn 1966). Además, por parte católica, cf. Wilhelm BREUNING, «Die Eucharistie in Dogma und Kerygma»: *ThLZ* 74 (1965) 129-150; por parte protestante, Gottfried VOIGT, «Christus sacerdos. Zum ökumenischen Gespräch über das Altarsakrament»: *ThLZ* 90 (1965) 482-490; a todo ello añadamos el bello trabajo de Max THURIAN, *Eucharistie* (Mainz 1963) [*L'Eucharistie* (Neuchâtel 1959); trad. esp. *La Eucaristía* (Sígueme, Salamanca 1965)].

A) La acción salvadora de Cristo es el sacrificio que basta de una vez para siempre, en el que Dios mismo nos ofrece a nosotros, frente a la inutilidad de nuestro culto, el sacrificio verdadero, propiciatorio: esta gran idea-guía de la carta a los Hebreos está en la base de las tesis de Lutero.

B) El culto cristiano no puede, por tanto, consistir ya en el ofrecimiento de los propios dones, sino que, por su naturaleza, es la aceptación de la obra salvífica de Cristo dispensada una vez, es decir, es acción de gracias: eucaristía.

Ahora podemos afirmar, sin caer en una falsa apologética, que en estas dos tesis, correctamente consideradas, se encierra al mismo tiempo un doble punto de partida para un concepto de sacrificio auténticamente cristiano y para una comprensión de la eucaristía como sacrificio teológicamente legítima y llevada a cabo en el seno de la fe neotestamentaria.

a) Queda excluida absolutamente la idea de la Misa como un sacrificio autónomo e independiente. Pero entonces se impone con mayor insistencia el pensamiento de si la eucaristía, por ser entrega del don de Cristo a los suyos, no debería implicar de algún modo una presencia de este don, una presencia de la acción salvífica de Jesucristo. Precisamente la teología de Lutero, que tanto destaca el «para mí» como contenido de la fe, que no reduce la acción salvífica a un mero «en sí» propio de la historia ya pasada, sino que la considera en su relación conmigo, como imputada y sólo entonces como realidad que ha adquirido su sentido, debería reparar en esta idea. Lutero dice, en efecto: «... mientras no me sea imputada es como si no hubiese sucedido para mí... Pues sólo es derramada para mí, cuando me es imputada...» ². Aquí se perfila muy claramente la idea de que aquello que sucedió una vez «en sí» se hace presente «para mí» en la celebración sacramental. El acto de recibirlo no se refiere a algo que es absolutamente pasado, sino que lo pasado es recibido como un regalo presente.

b) A partir de aquí se impone la idea de que la recepción agradecida constituye la forma cristiana de sacrificio en cuanto que éste significa la presencia del sacrificio de Cristo y nuestra plenificación por él. De hecho, Melancton había iniciado los primeros pasos hacia esta concepción, pero luego la restringió de tal manera, a causa de la polémica, que Trento no encontró en sus afirmaciones ningún principio válido para una formulación suficiente del carácter sacrificial de la Misa ³.

Al llegar a este punto interrumpimos de momento nuestras reflexiones con objeto de estudiar directamente el testimonio de la Sagrada Escritura!

² WA 18, 205; cf. SEEGER, *Lehrbuch*, o.c., 404; ISELOH - MEINHOLD, *Abendmahl*, o.c., 53.

³ *Apología de la Confesión de Augsburgo*, XXIV, 19, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1952) 354. Habría que contrastar, sobre nuestro problema, todo el artículo XXIV, «Sobre de la Misa». Sobre la recusación, por parte del Tridentino, de la idea de un mero sacrificio de acción de gracias: cf. DS 1753.

2. El testimonio del Nuevo Testamento

a) Los textos

Toda teología de la Última Cena encuentra su norma inmutable en las palabras de la institución pronunciadas por el Señor, que deberán ser siempre el centro de toda afirmación y de todo pensamiento en torno a este tema. Su riqueza inagotable ha ofrecido materia suficiente para innumerables monografías científicas de manera que puede parecer presuntuoso valorar aquí, en pocas líneas, este texto en relación con nuestra cuestión. Por consiguiente, hemos de limitarnos aquí a presuponer todo ese trabajo exegetico más amplio, que requeriría un estudio más profundo. Intentaremos afrontarlo en su último estadio, recogiendo de una forma esquemática el núcleo principal de aquello que nos importa para la problemática de la Última Cena y el sacrificio⁴.

Partimos del hecho siguiente: las cuatro narraciones de la Última Cena que nos ha transmitido el Nuevo Testamento (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-26) se dividen en dos tipos: uno representado por Mateo-Marcos y otro por Lucas-Pablo. Las diferencias principales entre estas dos formas de la tradición consisten, por una parte, en la omisión del mandato de la anamnesis en Mt-Mc y, por otra, en la distinta fórmula del cáliz. En Mt-Mc la fórmula dice: «Esta es mi sangre de la alianza», mientras que en Lc-Pb reza: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre». Si se analizan ambas fórmulas se podrán constatar dos diferencias fundamentales por las que, a pesar de su parecido externo, se distinguen claramente. En uno de los casos (Mt-Mc) el don es designado *in recto* como «sangre»; en el otro, el don como tal es «la alianza» (Lc-Pb). A ello hay que añadir que en Mt-Mc se habla sólo de «alianza», mientras que en el tipo paulino se habla de «nueva alianza».

b) El tipo marcano de relato: teología veterotestamentaria del sacrificio

La auténtica profundidad de estas distinciones —que, a primera vista, se presentan como una pura diferencia de formulación— se hace evidente si tenemos en cuenta que ambos grupos de textos pretenden expresar de esta manera una concepción veterotestamentaria distinta en cada caso, ofreciéndonos —por así decirlo— una diversa teología neotestamentaria del Antiguo

⁴ De toda la abundantísima bibliografía sólo citaremos aquí: Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen 1960) [trad. esp.: *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 2003)]; Paul NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (München 1960); Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II/1 (Freiburg 1961); Heinz SCHURMANN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22, 7-38* (Leipzig³ 1960) (recopilación de otros trabajos más extensos del autor); Franz-Jehan LEENHARDT, *Le sacrement de la Sainte Cène* (Neuchâtel-Paris 1948); Pierre BENOIT, «Le récit de la cène dans Luc XXII, 15-20»: *RB* 48 (1939) 357-393.

Testamento. La sorprendente riqueza de las palabras de la institución de la Última Cena se basa en el hecho de que conservan amplios ecos de la tradición veterotestamentaria de tal modo que, junto con el único acorde que pulsan, evocan simultáneamente en la memoria toda una sinfonía colocándola bajo un nuevo signo que sólo entonces le da su configuración definitiva. Detrás de la expresión «sangre de la alianza» tomada de Éx 24,8 se encuentra toda la teología de la alianza del Éxodo, y con ella también la teología del sacrificio, la idea del culto de los libros del Pentateuco. La confrontación de «cuerpo» y «sangre», que se contiene en esta redacción de las palabras de la Cena, re-toma terminología sacrificial del Antiguo Testamento. El verdadero centro de la *Torá*, la idea de la alianza y su realización cultica, desemboca así en las palabras de la institución, y recibe de ellas un nuevo sentido. La Última Cena se presenta en paralelismo con el acontecimiento de la alianza en el Sinaí y con su ratificación cultural, que desde aquel momento atraviesa toda la historia de Israel, si bien ahora con un nuevo sentido: el nuevo Moisés —Jesús— es quien ofrece al mismo tiempo la sangre del pacto en esta nueva liturgia de la alianza. No es preciso que nos detengamos aquí a reflexionar sobre las amplias perspectivas que resultan del paralelismo entre el acontecimiento del Sinaí y la Última Cena, la cual aparece como la conclusión de la alianza, y por ello, como la fundación del pueblo de Dios. Es importante para nosotros que, a través del concepto «sangre de la alianza», la idea de sacrificio entra necesariamente en el acontecimiento de la Última Cena: la liturgia de la vida y la muerte de Jesucristo es interpretada como sacrificio de la alianza que recoge el dinamismo iniciado por Moisés, lo sitúa en un plano superior y lo conduce a su auténtico sentido.

c) El tipo paulino: crítica profética del culto

Una atmósfera totalmente distinta nos rodea cuando dirigimos nuestra atención al trasfondo veterotestamentario que sirve de base a las palabras de la institución del tipo paulino. Si acabamos de constatar que las raíces esenciales veterotestamentarias del texto de Mt-Mc se encuentran en la *Torá*, es decir, en los libros de la Ley, Lc-Pb enlazan con la otra gran corriente de la tradición del Antiguo Testamento: la teología de los profetas. La expresión «nueva alianza» nos recuerda sobre todo la promesa contenida en Jeremías: «Ya llegan días —oráculo del Señor— en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No será una alianza como la que hice con sus padres [...] Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones...» (Jer 31,31s). Detrás de esta promesa está toda la teología profética de la alianza y su contraste con la concepción sacerdotal de la alianza reflejada en la *Torá*. Si para la *Torá* la alianza y el culto constituyen una unidad —ya que el concepto de

alianza es concebido de un modo cúllico, y viceversa—, la teología de la alianza en los profetas se basa en una crítica vigorosa que cuestiona desde su fundamento la autosuficiencia de las funciones cúllicas: «Quiero misericordia y no sacrificio» (Os 6,6; cf. 1 Sam 15,22; y también Mt 9,13). El verdadero culto está constituido por una vida que nace de la fe en Yahvé y del amor a los hermanos, sin lo cual el culto exterior se convierte en una farsa vacía, más aún, repugnante (cf. Sal 40[39],7s; 50[49],8s; 51[50],18s; Is 1,11s; Jer 6,20; 7,22s). Con la fórmula de Nueva Alianza, en la que la palabra de Dios deberá ser cumplida y no utilizada para una ostentación hueca y fría, resuena toda esta línea de pensamiento veterotestamentario. La enérgica antítesis que se opone a la teología cúllica de la *Torá* se incorpora a las palabras de la institución de la Última Cena dejando aparecer su significado con una luz completamente nueva. La Cena del Señor se presenta ahora como la culminación de esta línea espiritual, igual que en el caso anterior había sido interpretada como la plenitud de la ley. Aparece como la superación del culto y de las instituciones sacrificiales por medio de aquel que no ofrece toros y machos cabríos, sino que se ofrece verdaderamente a sí mismo: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, me abriste el oído» (Sal 40[39],7), o según la cita de la carta a los Hebreos: «No quisiste sacrificios ni ofrendas, pero me formaste un cuerpo...» (10,5). En lugar del sacrificio de las cosas aparece la oblación del yo de Jesucristo; la crítica del culto ha alcanzado su meta, el templo resulta ya superfluo.

d) *El centro de convergencia: la idea de la sustitución*

¿Significa todo esto que entre el aspecto cúllico de Mt-Mc y el profético de Lc-Pb se abre un abismo infranqueable? La respuesta se nos da si atendemos a otro aspecto de la teología veterotestamentaria que es común a los cuatro textos, aunque su configuración sea diversa en cada uno. Según Mt-Mc, Jesús dice que la sangre de la alianza será derramada «por muchos». Lc actualiza esta, en principio, ilimitada universalidad, que se halla contenida en el concepto veterotestamentario de los muchos, al referirla a la asamblea cúllica presente. Y así, partiendo de la certeza contenida en aquella universalidad, dice refiriéndose concretamente a la comunidad: «por vosotros». Esto no significa, como acabamos de decir, la negación de la universalidad, sino su aplicación práctica *hic et nunc*. Pablo conserva el «por vosotros» en relación con la fórmula del pan (cosa que también sucede en Lc, quien la repite dos veces), mientras que lo omite en la fórmula del cáliz. Esta expresión del servicio «por muchos» introduce el núcleo esencial de los cánticos del Siervo de Yahvé, del Deútero-Isaías, en las palabras de la Última Cena. Del Siervo de Yahvé se afirma que cargará con los pecados de muchos (53,12), librándolos

asi de la culpa (53,11). El concepto del Siervo de Yahvé, que se presenta de este modo en la teología de la Última Cena, está en Isaías íntimamente vinculado a la noción de alianza (Is 42,6; 49,8). Mediante esta vinculación, el concepto de alianza adquiere en los profetas una profundidad mayor. La futura alianza no aparece ahora basada simplemente en una interiorización de la Ley, sino en el amor vicario de aquel que sufre por todos. La idea del «por» comunica al mensaje profético un nuevo centro nunca pensado ni contemplado con tanta profundidad como en los cantos del Siervo de Yahvé.

Demos un paso más para preguntarnos por la conexión existente entre este conjunto de vinculaciones y la ambigüedad de culto y crítica del culto a la que ya hemos aludido. Podemos inmediatamente constatar que la figura del Siervo de Yahvé es expresión de una teología que nace en Israel en la época del destierro en el exilio, cuando el pueblo carecía de templo y de culto. En este período, en el que parece que Dios ha abandonado a su pueblo, en el que el culto se ha extinguido y por ello es superflua la crítica del mismo, comienza a madurar la idea de que Israel por sí mismo, en su destierro, en su destino de pueblo maltrecho y expulsado, representa el sacrificio de la humanidad ante la presencia de Dios. Es la historia del sufrimiento del propio pueblo, y no un rito cualquiera, lo que constituye el culto y el sacrificio ante Dios. Israel aprende así a conocer una forma de sacrificio nueva y más profunda que la que podía ofrecer en el templo: el martirio, que representa la superación del sacrificio ritual sustituido por la autodonación del hombre mismo⁵. Heinz Schürmann ha hecho notar que las fórmulas «dar su cuerpo», «dar su alma» son términos técnicos para designar la muerte del mártir. «En este caso, pues, Jesús caracteriza probablemente su muerte próxima como la muerte de un mártir»⁶. Jesús retoma la idea del Siervo de Yahvé, y explica desde esta idea el sentido de su vida y de su muerte, dando así al concepto del culto su sentido definitivo. Él se describe a sí mismo como el Siervo de Yahvé en el que se compendia y manifiesta definitivamente aquel destino contemplado en visión; esto significa que todas las teorías rituales del sacrificio han sido superadas y que la Nueva Alianza es realizada y sellada por un sacrificio verdaderamente nuevo: se hace patente que Jesús, el hombre que hace entrega de sí mismo, representa el verdadero culto y la auténtica glorificación de Dios. En la confesión de este único culto, que no consiste en ritos, sino en el holocausto de aquel que se ha entregado al Padre por los hombres, los cuatro relatos de la institución tienen un punto de encuentro. La idea del Siervo de Yahvé es el centro unificador que vincula ambas concepciones, la Ley y los Profetas. Con Johannes Betz podemos afirmar, resumiendo, que el sacrificio de Jesús no ha de ser «considerado

⁵ Cf. Joseph RATZINGER, «Stellvertretung», en Heinrich FRIES (ed.), *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, II (München 1963) 566-575 [trad. española: *Conceptos fundamentales de la teología*, II (Cristiandad, Madrid 1966)].

⁶ SCHÜRMANN, *Der Abendmahlsbericht*, o.c., 35.

primariamente en el sentido técnico de culto sacrificial..., sino como martirio, como oblación total de la persona»⁷.

De este modo llegamos al verdadero núcleo del concepto sacrificial neotestamentario presente en las palabras de la institución. En este concepto, la Ley y los Profetas, el culto y la crítica del culto, han alcanzado simultáneamente su objetivo, han sido «cumplidos». Es nuevamente la carta a los Hebreos la que, del modo más profundo, elabora y desarrolla teológicamente la grandiosa síntesis conseguida, no partiendo aquí de conceptos, sino de la realidad de la pasión de Jesús. En el testimonio de la vida y la muerte de Jesús se ha recogido el verdadero intento del culto veterotestamentario que —como todo culto en general— se basa en la idea de sustitución: el sacrificio humano es abolido y declarado indigno e inadecuado ante Dios; entonces el hombre quiere hacerse representar por dones, pero debe reconocer siempre que no hay ninguna cosa que baste para sustituirle; que por mucha cantidad de sacrificios solemnes de animales y frutos que ofrezca, éstos siempre serán considerados insuficientes. El hombre no puede rescatarse a sí mismo (cf. Mc 8,37 y paralelos). De este modo, la situación del hombre, que no puede entregarse a sí mismo ni puede encontrar tampoco algo que le sustituya, parece no tener salida. Todo el culto se presenta como algo inútil. En el hombre Jesús —que se coloca a sí mismo en el platillo de la balanza— el significado del culto ha llegado a su cumplimiento, siendo suprimido al mismo tiempo el culto anterior: él mismo es el culto, y en esta concepción, la Cena es un sacrificio que nosotros recibimos agradecidos, que cuando lo conmemoramos se hace verdadera presente entre nosotros.

e) Sobre la cuestión de la presencia actual

Con esto se da un último paso, entrando en la cuestión del carácter de presencia de la Última Cena. Desgraciadamente deberá bastar aquí con una breve alusión al respecto. Esta cuestión se evoca también en las palabras bíblicas de la institución de la Última Cena, en el mandato de repetirla: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25.26). Hans Lietzmann creyó en su momento haber encontrado en estas palabras la clave del origen helenístico de la Cena sacramental; partiendo de dichas palabras, pensaba poder demostrar que la Cena era una institución paulina en conexión con los banquetes helenísticos conmemorativos de los difuntos⁸. Hoy es evidente para nosotros —sobre todo por las investigaciones de Joachim Jeremias, reelaboradas totalmente por Max Thurian— que nos encontramos aquí precisamente con un

⁷ BETZ, *Die Eucharistie*, o.c., 40.

⁸ Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 223; cf. también el comentario de Lietzmann a la primera carta a los Corintios.

tema fundamental de la teología veterotestamentaria⁹. El «memorial» es una categoría central de la institución sacrificial del Antiguo Testamento; este concepto ancla nuevamente la Cena en aquellas realidades espirituales a las que nos hemos referido anteriormente, esclareciéndolas más aún. El «memorial» es también sobre todo (e inseparablemente de lo dicho antes) una categoría de actualización: cuando Israel recuerda la historia de la salvación, la recibe como presente, entra en esa historia y se hace partícipe de su realidad. Podría llegar a decirse incluso que la diferencia decisiva entre el culto de Israel y el de los demás pueblos circundantes consiste en la noción del hacer memoria y en la inclusión de todo el culto dentro de la idea de «memorial»: mientras que el culto de los pueblos limítrofes se centraba en el «morir y renacer» del cosmos, incesantemente repetido —es decir, en la transposición del mito del eterno retorno a la estructura ritual—¹⁰, el culto de Israel se refiere a la obra histórica de Dios con los padres y con Israel, es una inserción en esta historia y por ello es esencialmente «memorial» que crea un presente. El culto cósmico y la fe histórica se distinguen mutuamente por el concepto de memoria. Finalmente desearíamos añadir que «memorial» no sólo tiene que ver con el presente y el pasado, sino también —y sobre todo— con el futuro: es recuerdo, por parte del hombre, de la acción salvífica de Dios; pero precisamente por ello es también recuerdo, por parte de Dios, de aquello que aún no se ha cumplido: un grito de esperanza y de confianza hacia lo que está por venir¹¹.

En la misma dirección se sitúa el pasaje con que Pablo completa y explica el mandato de la institución: «Cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). El «anuncio» del que aquí se habla es algo más que un mero discurso, una comunicación teórica sin contenido real; se trata de una afirmación, una proclamación que, en la palabra de la conmemoración y del anuncio, crea realidad¹². Esto es muy importante, porque se hace así patente la íntima conexión entre el acontecimiento de la palabra y el sacrificio, y se evidencia cómo el sacrificio cristiano, en cuanto «memorial», se realiza también en el anuncio, que es, al mismo tiempo, acción de gracias y confesión de una esperanza. Ese principio demuestra igualmente que no puede hablarse de antítesis entre palabra y sacramento; antítesis que, posteriormente y con demasiada frecuencia, ha servido para desfigurar la naturaleza de ambos. Los Padres de la Iglesia habían partido precisamente de esta realidad y habían desarrollado el concepto de sacri-

⁹ JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte*, o.c., 229-246 (extensa confrontación con la obra de Lietzmann); THURIAN, *Eucharistie*, o.c., especialmente p.15-26, 125-167.

¹⁰ Cf. Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris 1949) [*El mito del eterno retorno* (Emecé, Buenos Aires 2001)].

¹¹ El carácter de memorial orientado hacia el futuro ha sido elaborado por JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte*, o.c.

¹² Cf. Heinrich SCHLIER, *Die Zeit der Kirche* (Freiburg²1958) 249s; ID., *Wort Gottes* (Würzburg 1958) 65s; Julius SCHNIEWIND, «καταγγέλλω», en ThWNT I, 68-71, aquí p.70s.

ficio eucarístico desde la idea del «sacrificio de la palabra», que está vinculado, en un primer momento, más a la palabra que a los elementos sacramentales. De este modo venimos a parar nuevamente al punto de partida. Creemos, en todo caso, que ha quedado bastante claro cómo, en la perspectiva del Nuevo Testamento, la acción de gracias y el sacrificio no se encuentran en mutua oposición, sino que, por el contrario, se definen mutuamente. Con todo lo expuesto, naturalmente, no puede decirse que hayamos ofrecido una teoría dogmática completa acerca de la eucaristía como sacrificio, pero quizá hemos logrado presentar un punto de arranque del que podría y debería partir aquel estudio y en el que quizá los cristianos separados podrían encontrarse y comprenderse.

III

EL PROBLEMA DE LA TRANSUSTANCIACIÓN Y LA CUESTIÓN DEL SENTIDO DE LA EUCARISTÍA

Todavía hace algunos años parecía que el tema de la transustanciación, incluso en la teología católica, suscitaba ya poco interés. No se contestaba el dogma tridentino, pero en la discusión teológica se prefería evitarlo rodeándolo respetuosamente desde lejos, y esto por múltiples motivos. Ya la sola palabra parecía suscitar demasiado el recuerdo de un tipo de teología próxima a transformarse en mera filosofía olvidando, por luchas sobre discusiones de distinguos conceptuales, su verdadera tarea: la asimilación de la Palabra revelada mediante su comprensión, al servicio del anuncio del mensaje de salvación. Además, con la palabra «transustanciación», afloraba el recuerdo de aquella autoalienación de la doctrina eucarística que ha dominado hasta bien entrado el siglo XX. Con dicha autoalienación, el punto de gravedad interior del sacramento se desplazó desde un estar activamente con el Señor resucitado que nos ofrece el convite de la comunión con él mismo, hasta una visión estático-ontológica a partir de la cual, en una actitud espiritual de fuerte color monofisita y dejando de lado la humanidad de Jesucristo, la hostia fue interpretada simplemente como el lugar de la presencia de Dios, como el trono terrenal de Dios, ante el cual se realiza el acto de adoración, casi olvidando, en contraposición con el signo originario de la institución, la invitación a la comunión convivial.

A estas reservas propias de la teología frente al tema de la «transustanciación», se añadió (y se añade) para nosotros hombres de hoy, hijos, como somos, de una época con una mentalidad basada en las ciencias naturales, una dificultad ulterior: ¿tiene todavía hoy verdaderamente sentido —al margen de las propias delimitaciones que derivan de la fe misma— la palabra transustanciación? ¿O bien esta afirmación originaria se ha convertido en un miserable anacronismo con esa disolución del concepto medieval de sustancia cuya consecuencia ha sido que el pan, para nosotros, ya no tiene nada de «sustancia» unitaria, sino que presenta una estructura química compleja y artificial? De la combinación de los dos grupos de preguntas parece que resulta una situación que hoy no raramente se presenta también ante los que trabajan en el campo teológico: la protesta, que brota de la simplicidad de una fe constantemente fiel a su origen y que por eso es contraria a mezclarse con una mentalidad mundana, se encuentra con las preguntas de la razón crítica dirigidas a una teología que se ha mezclado demasiado pronto con una ciencia o filosofía cualquiera y, de ese modo, ha comprometido la apertura de la fe.

Si se reflexiona sobre lo dicho se deberá admitir que existen motivos suficientes para no poner demasiado de relieve la palabra transustanciación en la teología contemporánea; por eso, es justo desplazarla de esa posición central que había ostentado injustificadamente en una teología demasiado orientada por la filosofía. Pero también se debe añadir que hay motivos igualmente suficientes para afrontar el tema, que tiene ahora dimensiones más modestas, y para confrontarse con las cuestiones que plantea. Pasarlas en silencio o evitarlas contrastaría con esa honestidad intelectual que es de necesidad vital para la fe. Por tanto, correspondía plenamente a la lógica de las cosas, que tras los años de silencio, de actualización de los equilibrios en la doctrina eucarística y de nueva focalización en torno al acto de la celebración de la eucaristía, el tema de la transustanciación haya vuelto a adquirir, ya desde hace algunos años, una importancia cada vez mayor. La contribución aquí propuesta fue concebida independientemente de la discusión que se ha provocado recientemente, y fue llevada a término en todas sus partes esenciales antes del inicio de aquélla. Por eso tampoco busca ocuparse de los nuevos intentos de solución surgidos entretanto, sino que se mantiene en su redacción de entonces, independiente de ellos ¹.

Por tanto, la intención y el punto de partida de esta reflexión, aun teniendo ciertamente una afinidad interior con el nuevo debate, están sin embargo orientados de modo diverso: los nuevos planteamientos desarrollados especialmente en Holanda parten principalmente de la problemática del concepto de sustancia según el punto de vista de las ciencias naturales y de la filosofía, y tratan de dar una respuesta esforzándose por explicar la cuestión de la transustanciación no ya filosóficamente, sino a partir del contexto del acontecimiento litúrgico y de la orientación que imprime a la eucaristía. El punto débil de estos esfuerzos puede radicar en el hecho de que buscan entretener entre sí dos niveles que en absoluto convergen: no se puede clarificar una cuestión filosófica (y ésta es la cuestión de la transustanciación) a partir de razonamientos litúrgicos; aunque el pensamiento en categorías litúrgicas deberá contribuir ciertamente a fijar y delimitar el campo posible de la pregunta filosófica. En esta incongruencia entre pregunta y respuesta y, en última instancia, en la confusión de los niveles del problema, me parece que está la verdadera debilidad de los intentos surgidos hasta ahora. Pero, como ya he dicho, este no es el argumento que aquí debemos afrontar. Trataremos más bien sólo de llamar la atención sobre el punto de partida totalmente diverso de las ideas que aquí se presentan. Estas reflexiones parten del contraste, suscitado dentro de la teología, por la doctrina de la transustanciación durante la Reforma. La pro-

¹ Cf. a este respecto la contribución de Wolfgang BEINERT, «Die Enzyklika "Mysterium fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie»: *ThQ* 147 (1967) 159-178. Espero poder afrontar en un trabajo sucesivo una confrontación detallada entre mi opinión y los intentos de interpretación de la transustanciación aparecidos en los últimos años. Me ha parecido inoportuno insertar en esta conferencia independiente en sí misma.

testa de los reformadores se refería justo de forma totalmente esencial al desarrollo católico de la piedad eucarística y de la fe eucarística, y se focalizaba aquí en torno a dos puntos cruciales: la idea del sacrificio y, precisamente, la doctrina de la transustanciación. Si se tiene presente este hecho se dará una cuenta de que aquí la teología católica debe sencillamente resolver una deuda histórica: las dos cuestiones de la reforma continúan estando pendientes y si, a causa de los progresos verificados por ambas partes, han perdido algo de su aspereza, continúan, sin embargo, siendo tareas. Por tanto, querría intentar describir brevemente, ante todo, la objeción de la Reforma en su doble expresión —Lutero y Calvino— para poder luego, en base a ello, profundizar el significado originario de la doctrina de la transustanciación e indicar su verdadera colocación dentro del conjunto de la realidad eucarística. La respuesta a la pregunta filosófica (que debe resolverse de modo filosófico y precisamente así puede servir a la teología) emergerá por sí misma.

1. El trasfondo de la problemática: la objeción de la Reforma ²

No es necesario señalar expresamente que no podremos aquí realizar un análisis histórico detallado de las afirmaciones de Calvino y de Lutero sobre el tema de la transustanciación. Se trata sólo de tomar nota de los motivos centrales que les impulsaron a protestar contra la doctrina católica de la transustanciación y de la actitud de fondo por la que se opusieron a ella.

a) Calvino

Mientras que Zwinglio llegó a reducir los sacramentos casi a puros símbolos, e incluso más tarde, cuando aprendió a hablar con mayor cautela, admitió en la eucaristía sólo una *presentia in mente*, Calvino se esforzó por renovar la doctrina eucarística de Agustín del modo más fiel posible. Precisamente su intento muestra, bajo un examen más atento, que no es posible una simple renovación del pasado: no se puede actuar como si no hubieran transcurrido miles de años de historia; no se puede volver atrás a la época que precedía a las problemáticas una vez que han surgido. Por dos datos la doctrina calvinista sobre la eucaristía se distingue claramente de hecho, desde el principio, de la de Agustín:

² La siguiente exposición, en la que no se trata de clasificar los fenómenos históricos sino únicamente y sólo de establecer los límites del ámbito del problema, sigue bastante de cerca en lo que respecta al material (y parcialmente también a la valoración) a Peter PFEIFFER, «Die Thesen der Konfessionen zur Anbetung des Altarsakramentes»: *US* 17 (1962) 225-266.

a) Calvino transformó la doctrina eucarística de Agustín, abierta y no sistematizada, en un sistema cerrado. Con esto fue privada de su riqueza y de su diversidad.

b) Calvino da respuestas explícitas a preguntas que en Agustín todavía no se han planteado y con esto propicia necesariamente ampliaciones respecto de la doctrina de Agustín.

El punto de partida de Calvino reside en una fuerte acentuación de la humanidad real de Jesús, acentuación que en él se expresa en una *teología de la Ascensión* muy vigorosa y concebida esencialmente también en sentido local. Cristo está sentado a la derecha del Padre y en ningún otro lugar; porque es verdadero hombre no puede estar simultáneamente en todas partes. Puesto que Calvino obviamente había conocido la doctrina de la presencia real, sobre todo en su forma luterana como doctrina de la ubicuidad del hombre Jesús, se sintió obligado, precisamente por el hecho de sostener la humanidad de Jesús, a desaprobare semejante doctrina: Cristo está a la derecha del Padre y no sobre nuestros altares. A pesar de todo esto, existe también, según Calvino, una unión real con Cristo en la degustación de los dones eucarísticos, es decir, por el hecho de que Jesús nos *arrastra a lo alto* hacia sí mediante el Espíritu Santo.

En esta concepción del sacramento de la eucaristía existen dos cosas que se deben valorar positivamente:

1. En Calvino, el carácter pneumatológico del culto cristiano y de la celebración eucarística se ve nuevamente de modo claro. El culto cristiano es acontecimiento en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el ámbito en el que se despliega el culto cristiano.

2. En cuanto a la estructura teológica que opera aquí, se podría hablar de una dialéctica entre teología de la Encarnación del Señor, que se da completamente en nuestras manos, y Ascensión del Señor, que permanece, sin embargo, como el totalmente Otro, en su soberanía superior no vinculable por nada ni por nadie. El misterioso conjunto de presencia y no-presencia de Jesucristo, de su ser siervo y ser señor, se manifiesta de manera sorprendente en esta dialéctica.

Desde su planteamiento fundamental, apenas aludido, Calvino deduce que la dirección del culto cristiano va hacia *lo alto*. La palabra decisiva de la liturgia eucarística es para él, con Agustín, el *Sursum cor*. La eucaristía tiene como objetivo atraernos hacia el Señor que no está aquí abajo, sino allá arriba. El contenido central de la celebración eucarística es mantener en alto el corazón, ser elevados y dejarse llevar hacia el Señor.

En este punto se hace evidente también el lado peligroso de esta interpretación del sacramento. El sacramento es reducido al acto de elevación por obra del Espíritu Santo. No posee ninguna realidad *aquí abajo*, en medio de nosotros. Es solamente *dynamis*, movimiento de tránsito hacia lo alto. Esto significa que en la dialéctica entre teología de la Ascensión y teología de la En-

carnación la primera ha obtenido una victoria unilateral: ya no hay una entrada real del Señor en la realidad terrena. En la interacción dialéctica entre presencia y no-presencia, la presencia corre el riesgo de ser prácticamente anulada. El aquí deja de tener significado respecto al allí. Este estado de cosas aparece con grandísima claridad en dos afirmaciones de Calvino.

a) Al participar en la eucaristía tiene lugar ciertamente una unión con Cristo gracias al Espíritu Santo, que nos atrae hacia lo alto, pero algo parecido sucede en cualquier otro encuentro con el Señor: al leer la Sagrada Escritura, al escuchar la predicación, igual que, más en general, al poner en práctica diariamente la fe. En esta completa dinamización ya no hay un claro *proprium* de la eucaristía. «Cristo es la sustancia y la materia tanto de la predicación y la oración como del bautismo y de la Santa Cena»³. Ciertamente no se pueden forzar estas afirmaciones; frente a ellas hay otras declaraciones de la fe real en el sacramento; pero tampoco se deben minusvalorar: la comprensión completamente pneumático-dinámica del culto suscita necesariamente ideas de ese tipo que, sin excluir una cierta forma de presencia real eucarística, la hacen equivalente, sin embargo, a la común presencia real en la fe.

b) Esto queda confirmado por el hecho de que Calvino (apoyándose en Agustín) asegura con gran firmeza que los devotos de la Antigua Alianza habrían recibido el cuerpo y la sangre de Cristo de manera tan real como nosotros y que, inversamente, Cristo estaría tan poco *en el pan* y *en el vino* de la Santa Cena como lo estaba *en los* animales sacrificados en la Antigua Alianza⁴.

De esta concepción del sacramento orientada completamente hacia lo alto deriva también, a continuación, el distanciamiento decisivo con respecto a la conclusión más incisiva que, en el campo de la piedad, la Iglesia medieval había sacado de la presencia real, es decir, con respecto a la adoración de las especies eucarísticas y del Señor, al que se creía presente en ellas. Semejante comportamiento se hace aquí imposible. Para Calvino esto es idolatría, porque, según él, el sentido del sacramento reside únicamente en la *actio* del cumplimiento sacramental que nos orienta rigurosamente hacia lo alto.

Si se mira todo esto en su conjunto, se deberá decir que las tendencias dominantes de la doctrina eucarística de Calvino, consideradas sobre el trasfondo del desplazamiento de la acentuación de la fe eucarística iniciada en el alto Medioevo, que se hizo luego muy discutible, y sobre el trasfondo de la piedad correspondiente a esta fe, son muy comprensibles; es necesario reexaminarlas seriamente en esta perspectiva como cuestión y tarea para la reflexión actual de la teología católica.

a) A una mentalidad que lleva a Dios y a Cristo completamente dentro de la dimensión terrena, como se ve en el bajo Medioevo, se contraponen una

³ PFEIFFER, «Die Thesen», a.c., 240.

⁴ Ibid., 241. Cf. Wilhelm NIESEL, «Vom Abendmahl Jesu Christi», en H. ASMUSSEN (ed.), *Abendmahlsgemeinschaft?* (Kaiser, München 1937) 52.

teología radical de la Ascensión; al «aquí» no dialéctico (en el sagrario, en la custodia) se contraponen un firme «no-aquí» en el que, sin embargo, el «aquí» casi siempre se pierde.

b) A la concepción medieval de la eucaristía, que se hizo totalmente estática (la hostia «es» Cristo, de lo cual se sigue como consecuencia: exposición, contemplación y oración como verdadero centro de la eucaristía) se contraponen una comprensión dinámica extrema para la cual sólo en la *actio sacramentalis*, sostenida por el Espíritu Santo, se verifica el acercamiento de Cristo al hombre o también el ser arrastrado hacia lo alto hasta Cristo.

c) A la tendencia monofisita de la doctrina eucarística medieval, que de manera distinta continuó luego en la posición de Lutero, se opone una acentuación radical de la humanidad también del Señor elevado.

d) Frente a una piedad de adoración localizada de manera no dialéctica, nos encontramos con una concepción dinámica del acto de adoración, interpretado como la elevación del corazón, una adoración que podría confrontarse con la focalización de la celebración eucarística sobre la elevación de la hostia y, por lo tanto, con el hecho de centrarse en una concepción estática de la adoración. Aquí, por el contrario, el *Sursum cor* aparece como el centro marcadamente pneumático de la celebración sacramental. A pesar de semejantes orientaciones legítimas, con las que Calvino retoma la gran herencia de Agustín para una época que se había alejado mucho de ella y permanentemente para cualquier momento de la cristiandad, no se puede negar que él mismo se ha convertido en víctima de la tendencia, que le era propia, a la sistematización, en la que el misterio cae víctima del resultado completo del sistema y la eucaristía, al final, no conserva ya nada de específico respecto a otros modos de encuentro con el Señor elevado. Sin embargo, precisamente con esto se pierde también ese planteamiento de fondo que para Agustín constituye la verdadera atmósfera de su modo de hablar y reflexionar sobre la eucaristía, ese planteamiento en el que él es al mismo tiempo un simple testigo de la fuerza inquebrantable del origen. Se pierde el nexo central entre *corpus Christi verum* y *corpus Christi mysticum*, que, a pesar de todos los cambios de terminología desde Pablo hasta el primer medievo, determinó el lugar interior de la eucaristía y que permite hacer mucho más visible su peculiaridad insustituible. Aquí Calvino paga su tributo al medievo, combatido por él, y en su doctrina eucarística adopta, sin darse cuenta, la misma postura fundamental individualista del medievo frente al sacramento, llevándola a sus extremas consecuencias. Así, a pesar de todos sus valiosos puntos de vista, se le escapó, en último término, junto con la *ecclesia* también el *sacramentum ecclesiae*.

b) Lutero

Los textos oficiales de la Confesión luterana parten, como Lutero mismo, de la fe en la presencia real que interpretan junto con él —a diferencia de Calvino que piensa de manera totalmente dinámico-actual y por lo tanto anti-sustancial— como presencia *sustancial*. Este reconocimiento de la categoría de sustancia para determinar qué tipo de realidad es la realidad eucarística resulta, sin embargo, al mismo tiempo, paralelo a un rechazo simultáneo de la categoría de la transustanciación. Esta separación de los conceptos, en apariencia puramente filosófica, tiene un determinante sentido teológico: supone admitir que *cum pane et vino substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus et sanguinem Christi*⁵; se rechaza, sin embargo, una unión perdurable de la especie con el cuerpo y la sangre de Cristo y, por lo tanto, una presencia del Señor *extra usum*⁶. Con ello se hace al mismo tiempo evidente el verdadero motivo para el rechazo de la transustanciación. El simple concepto de sustancia, como definición más precisa de lo que se entiende por presencia real, se puede vincular todavía dinámicamente mediante un *cum* con el pan y el vino, e insertarlo así en el contexto dinámico del *exhiberi* y del *sumi*. Pero sostener la transustanciación significa recurrir a la ontología de manera mucho más radical; implica necesariamente un acontecimiento que perdura y que, por lo tanto, comporta por íntima necesidad la prolongación de la eucaristía y de su realidad más allá del momento de la celebración sacramental. La conclusión inevitable parece ser que la ontología impone su ley al sacramento, es decir, que es ella y no ya el mandato de la institución o la tradición eclesiástica la que se convierte en norma de la piedad. En efecto, desde la idea de la presencia eucarística duradera, lógicamente implicada en el concepto de transustanciación, se sigue necesariamente la adoración del Señor presente también fuera de la celebración, o sea, una nueva dimensión de la eucaristía, desconocida por la antigüedad cristiana: ahora la eucaristía ya no existe simplemente como celebración de la comunidad reunida, sino también, en una segunda dimensión, como punto de referencia para formas de adoración independientes de la celebración misma.

Pero nos hemos anticipado. Hemos dejado todavía abierta la cuestión sobre la delimitación precisa de la «presencia sustancial» eucarística en la visión de Lutero, que encontramos indicada en las palabras *extra usum*. ¿Qué significa esto? En la *Solida declaratio*, la palabra *usus* es traducida como «Nießung» [gozo, fruición], o sea, se limita al momento en el que se recibe

⁵ *Solida Declaratio* VII 14: *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1952) 977.

⁶ *Ibid.*, VII 15 (977): «Nam extra usum, cum reponitur aut asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentiunt non adesse corpus Christi». Cf. el rechazo de la adoración eucarística en: *Konkordienformel, Epitome* VII, XIX, *ibid.*, 803 § 40. Ulteriores referencias en PREIFFER, «Die Thesen», a.c., 246s.

la eucaristía. Esta idea, en efecto, ha marcado luego decididamente la conciencia del cristianismo luterano. Parece, sin embargo, que aquí hay ya una cierta asimilación del pensamiento calvinista, una asimilación que se aleja un poco de la intención originaria de Lutero. Parece que su concepto de *usus* fue más amplio y no coincidía simplemente con el momento de la *sumptio*, del recibir. Algunos textos demuestran que Lutero conoció una cierta presencia real más allá del momento inmediato de la *sumptio* y que en absoluto discutió la posibilidad de una conservación para la comunión de los enfermos. Así, de modo quizá más correcto, se podría afirmar (junto con Peter Pfeiffer) que el *extra usum*, para Lutero, quiere decir *extra institutionem Christi*. Esto significaría que para él la presencia real cesa allí donde se abandona el contexto de la institución dado por Cristo, es decir, allí donde la eucaristía es separada del nexo con el «Tomad, comed» y se hace independiente. Aquí, para Lutero, el *usus* se convierte en *abusus*, el uso en abuso, y la adoración se convierte en idolatría. «No instituyó el sacramento para que lo adoremos, sino para que nos alimentemos de él»⁷. Por esto, Lutero condena la elevación de las especies transformadas. Y por esto rechaza con fuerza la fiesta del *Corpus Christi*, y rechaza el sagrario y la custodia: en todo esto la eucaristía, según él, está *extra usum* y así, lo que sucede aquí, no es para él culto de Dios, sino de un ídolo.

El motivo conductor que se encuentra tras la doctrina eucarística de Lutero es fácil de reconocer: dejando aparte toda filosofía y toda voluntad arbitraria de sistematización y explicación, él quiere volver a la pura simplicidad de la Biblia, a la pureza originaria de la institución por parte del Señor, ponerla plenamente de relieve contra todas las añadiduras posteriores. Con esto hemos llegado nuevamente al rechazo de la doctrina de la transustanciación, que debe comprenderse a partir de aquí y puede ser reconducida, en particular, a dos puntos de vista fundamentales:

a) Ante todo, la negación del concepto y de la idea de transustanciación forma parte de la polémica general de Lutero contra el dominio de la filosofía dentro de la teología, contra el sometimiento de la fe bajo el arbitrio de la razón humana, que él siempre reprocha a los escolásticos.

b) Como acabamos de ver, en este caso el rechazo de la filosofía está todavía más alimentado por las consecuencias que derivan del pensamiento filosófico, es decir, por el hecho de que la cuestión de la transustanciación podía llegar a ser incluso la prueba evidente de los peligros que resultan del dominio improcedente de la filosofía dentro de la teología. En efecto, transustanciación significa presencia duradera; si se la aprueba, haría falta otro milagro para anular nuevamente la presencia sustancial del Señor una vez que ésta ha te-

⁷ «Non ideo instituit sacramentum, ut adoretur, sed ut vesceremur»: WA 11,449; PFEIFFER, «Die Thesen», a.c., 253.

nido lugar. De ahí se sigue obviamente la consecuencia de la adoración eucarística; sin embargo, de ese modo, el pensamiento filosófico parece alzarse como criterio de la fe. Mientras que el concepto de «sustancia» puede ser positivamente valorado todavía como un vehículo para la comprensión que no afecta a la fe, sino que ayuda a comunicarla, y la filosofía permanece así en sus propios límites, con el caso de la transustanciación, en cambio, parece que se ha dado un paso más allá, de la comprensión a la normativización y, por tanto, al vuelco de las relaciones. No hay necesidad aquí de demostrar expresamente que no fue el concepto de transustanciación el que creó la posibilidad de la adoración eucarística y que ésta, por tanto, nunca se basó sólo en él. De todas maneras, para Lutero la estrecha conexión entre los dos hechos era obvia y constituyó un motivo forzoso para rechazar decididamente la idea de transustanciación.

c) Las investigaciones de Ewing Iserloh⁸ han clarificado que ni siquiera Lutero pudo eludir la necesidad del pensamiento filosófico y que, en efecto, junto a estas razones intrínsecamente teológicas, hubo también un motivo filosófico significativo para él. En el desarrollo filosófico de la escolástica tardía, debido a la amplia modificación de las categorías aristotélicas, que se había llevado a cabo casi inadvertidamente en las escuelas dominantes, el concepto tomista de transustanciación se había convertido en algo lógicamente insostenible e intrínsecamente contradictorio. Se había iniciado ya muy pronto, después de Tomás, ese proceso sobre el que se basa el desarrollo de la física contemporánea: la equiparación entre sustancia y cantidad, entre sustancia y «masa», como diríamos hoy. Pero, dado que en la celebración eucarística en el orden cuantitativo evidentemente no cambia nada, el término transustanciación, ante la nueva comprensión de sustancia, perdió su sentido. A pesar de esto, de acuerdo con un modo de proceder típico de la escolástica tardía y del nominalismo, se continuó atendiendo al uso, ahora de manera puramente verbal, de la palabra transustanciación. Se decía que el concepto, aun siendo absurdo desde un punto de vista natural, debía, sin embargo, ser aceptado en la fe, incluso contra este punto de vista. Esta doble contabilidad, en la que la fe ya no era elaborada mediante la reflexión racional y el pensamiento, al margen de ella, tomó su camino independientemente, en la que las fórmulas de la teología eran conservadas de manera formal, aunque se hubieran vuelto intrínsecamente contradictorias o absurdas, esta especie de doble contabilidad es decisiva para explicar la fragilidad interior que dominaba cada vez más la situación de la fe y de la Iglesia en la baja Edad Media. Frente a esta situación del

⁸ ERWIN ISERLOH, *Die Eucharistie im der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vor-tridentinischen Kontroverstheologie über das Messopfer* (Münster 1950); ÍD., *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther* (Münster 1952); ÍD., *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* (Wiesbaden 1956); ERWIN ISERLOH - PETER MEINHOLD, *Abendmahl und Opfer* (Stuttgart 1960).

pensamiento algunos teólogos habían abandonado el concepto de transustanciación y lo habían sustituido por el de consustanciación. Lutero, que filosóficamente pertenecía sin duda al nominalismo de la baja Edad Media, no hizo otra cosa que sacar las consecuencias de dicha situación intelectual cuando se lanzó por el mismo camino. Sin embargo, en él, debido a la resolución con que afrontó las consecuencias ulteriores para la forma eclesial del sacramento y los límites de la doctrina de la Iglesia, este paso se transformó en algo completamente nuevo; aquí los límites de la doctrina teológica se abandonaron y se puso en discusión a la misma Iglesia, que se había implicado profundamente en esta doctrina y en su aplicación como base de la piedad.

Ciertamente en este punto se hacen evidentes también los límites del procedimiento de Lutero, un procedimiento que, en su aspiración por remontarse sin compromisos a la situación originaria, tiene consigo algo de profundamente conmovedor. Pero, precisamente por esto, no carece tampoco de su particular lado trágico. En efecto, la rueda de la historia —como lo hemos visto ya en el presunto puro agustinismo de Calvino— no se puede hacer girar en sentido opuesto. Cuando surge una vez alguna cuestión ya no se puede renunciar a ella; el estado de cosas precedente resulta superado de modo irrecuperable. Una vez que se ha planteado la cuestión de la transustanciación ya no se puede hablar de la eucaristía como si dicha cuestión todavía no existiera. Incluso cuando se intenta volver al estadio anterior ya no se hace simplemente lo mismo, como si dicha cuestión no se hubiera planteado todavía. Así, también Lutero habló y tuvo que hablar a su modo sobre la eucaristía —ya lo hemos visto brevemente— en el horizonte del problema de la transustanciación; sobre dicha base dijo algo efectivamente nuevo sobre la eucaristía y no restableció simplemente, como deseaba, la situación originaria. Esto resulta evidente en dos hechos.

a) Lutero, como ya se ha referido, sostuvo la teoría de la consustanciación, vinculándose con Pierre d'Ailly, que a su vez se sitúa en una línea de tradición que se remonta, aunque interrumpida en el siglo XIII, hasta la primera escolástica: pan y vino siguen siendo enteramente lo que son; no son cambiados ni anulados por las palabras sacramentales. Más bien, cuerpo y sangre de Cristo se hacen presentes «en, con y bajo» el pan y, respectivamente, el vino.

b) A partir del año 1525 aproximadamente, es decir, desde el inicio de las discusiones con Karlstadt y los simbolistas, aparece otra línea de pensamiento que se vincula a Ockham. Ockham, conforme a su concepción voluntarista del mundo, había intentado hacer comprensible la presencia real del Señor en la eucaristía partiendo de la idea de la multipresencia: es verdad que el cuerpo de Cristo no está omnipresente, pero la voluntad divina tiene el poder de hacerlo presente donde quiera. Lutero radicalizó esta idea en el sentido de la omnipresencia por excelencia, de la «ubicuidad», incluso del hombre Jesús y, por tanto, también de su cuerpo. Para él semejante concepción —radicalmente contrapuesta a la rigurosa teología de la Ascensión de Calvino— deriva

de su forma de entender la comunicación de idiomas, es decir, esa gramática de la cristología que se desarrolló definitivamente en la Edad Media, y que fácilmente corre el riesgo de derivar hacia modelos monofisitas de pensamiento. «Donde tú puedes decir: aquí está Dios, tú debes también poder decir: por tanto, está presente también el hombre Cristo. Y si mostraras un lugar donde estuviera Dios y no el hombre, la persona estaría ya dividida [...]»⁹. La diestra de Dios, donde Cristo se encuentra, no puede ser pensada, por tanto, lógicamente —nuevamente se impone la contraposición a Calvino— como un «trono de oro» al lado del Padre, sino que la diestra de Dios es la «fuerza omnipotente de Dios» que está en todas partes, «en la hoja de árbol más pequeña», en «lo más íntimo», en «lo más exterior». En este sentido, el cuerpo de Cristo está en todas partes, incluso en cualquier piedra, en el fuego y en el agua. Sin embargo, nosotros podemos encontrarlo y tocarlo sólo donde él nos lo indica con su palabra: «Una cosa es que Dios está presente, y otra, que él está presente para ti»¹⁰. Así, las palabras de la institución nos enseñan a buscar y encontrar el cuerpo de Cristo —presente de por sí en cualquier parte y por lo tanto también en cualquier pan— en un pan particular.

Con esto se ha producido un estrechamiento en la comprensión de la eucaristía, que conduce lejos de la comprensión de la eucaristía de la Iglesia primitiva. Resulta de ello una nueva polarización de la eucaristía en un doble sentido: el acento se desplaza desde las ofrendas a la palabra como el único elemento distintivo verdadero, y se desplaza de modo decisivo sobre el yo del creyente: la presencia de Cristo aquí se me asigna a mí. «Como ahora todos los que están todavía en el pecado tienen necesidad del cuerpo y la sangre de Cristo, sigue siendo verdadero que esto es dado para ellos porque, aunque el hecho histórico ha sucedido, mientras que no se me haya asignado a mí, es como si para mí no hubiera ocurrido todavía [...]. En efecto, es derramado por mí, cuanto a mí se me distribuye y asigna [...]»¹¹. El significado de la eucaristía coincide muy ampliamente con el significado de la palabra que anuncia: buscar consuelo en el sacramento quiere decir buscar consuelo no en la cruz, no en el pan y el vino, no en el cuerpo y la sangre, «sino en la palabra que en el sacramento me presenta, regala y da el cuerpo y la sangre de Cristo como dado y derramado por mí». Comer se convierte en algo secundario respecto a escuchar; el significado del sacramento es fortalecer la fe y hacer que el yo caído en tentación esté cierto de la remisión de los pecados.

Con esta triple reducción del hecho eucarístico a la palabra, al *pro me*¹² y a la certeza del perdón de los pecados, se vincula, sin embargo, ahora también

⁹ WA 26,332s.; cf. Reinhold SEEGER, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, IV/1 (Darmstadt 1953) 466s.

¹⁰ WA 23,151; 19,492. SEEGER, *Lehrbuch*, o.c., 469s.

¹¹ WA 18,205; SEEGER, *Lehrbuch*, o.c., 404.

¹² Para el problema fundamental de la teología luterana que con ello se ha tocado, cf. Paul HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966); sobre la cuestión de la eucaristía, p.219-233.

un poner profundamente en duda el sacramento en general, aunque sea involuntariamente. Y se hace evidente lo problemático de ese intento de volver a la simplicidad bíblica en un momento en que el espíritu humano había abandonado irrevocablemente esa simplicidad y podía conservar lo que es antiguo y originario sólo actuándolo en lo que era nuevo. La historia no permite ningún retorno y esto se hace evidente precisamente en la doctrina eucarística de Lutero.

De este modo, no se puede negar que hay en la concepción de la eucaristía propia de Lutero una notable discrepancia. Por una parte, se presenta como simple repetición de la fe bíblica con un sí escueto e indivisible a la presencia real, que además es caracterizada, junto con la Iglesia medieval, como presencia sustancial; aparece así como un reenvío enfático al significado originario, a la pura *institutio* frente a los múltiples desarrollos de la Edad Media. Por otra parte, no se puede dejar de ver que dicha concepción está sostenida y determinada por un nuevo modo de pensar, por una nueva relación con la realidad, que ciertamente no anula la primera intención, pero que de todas maneras la modifica de manera muy profunda.

2. La problemática actual

Toda la exposición desarrollada hasta ahora debía servir para poner de relieve el problema *teológico* que se esconde detrás del concepto, en apariencia puramente *filosófico*, de transustanciación, y para manifestar al mismo tiempo tanto los límites de la cuestión filosófica como su carácter de tarea ineludible. Con esto debería haber quedado en cierta medida delimitado el campo en que debe moverse el estudio sobre la cuestión de la transustanciación, así como también debería resultar clarificada la pregunta sobre qué contextos más amplios se deben tener presentes si se quiere hablar de nuestro tema de manera conforme al argumento y a su significado. Por otra parte, sin embargo, si tratamos de establecer en sentido positivo el significado de la transustanciación, no podemos dejar de examinar también el segundo frente ante el cual esta idea se debe justificar: el pensamiento filosófico y nuestro conocimiento de la estructura de lo real a la luz de las ciencias naturales. La tesis, de hecho, según la cual el pan y el vino están sujetos a una «transformación de sustancia», es la formulación filosófica de un hecho que pertenece a la fe y que, a su vez, limita directamente con las afirmaciones de la física. Así, dicha tesis implica no solamente (como hemos constatado hasta ahora) consecuencias *teológicas* de relieve, sino que debe también dar prueba de su sensatez frente al pensamiento filosófico. A este respecto, se presenta una dificultad por el hecho de que la doctrina de la transformación de la sustancia fue desarrollada por el pensamiento de los siglos XII y XIII, en base a la concepción del mundo de entonces;

por tanto, es inevitable preguntarse si esta doctrina, como explicación sensata del sacramento, que pudo acaso valer en el marco de la antigua concepción del mundo, no habrá quedado superada para nosotros una vez superada dicha concepción.

a) El problema filosófico de la transustanciación

— Sobre la historia del concepto de sustancia y transustanciación

La situación intelectual en la que se encuentra hoy el discurso sobre la sustancia puede ser mejor visualizada quizá con una formulación de Bernhard Bavink según el cual la física moderna, tanto en el contexto de la teoría relativista como en el de la física cuántica, ya no estaría dispuesta a hacer una «distinción entre la sustancia que de por sí sólo llena el espacio, y el proceso que se realiza en el tiempo» sobre la sustancia. Igualmente aquello que distingue el mundo de la nada sería para la física moderna ser y acontecer, materia y energía, de modo que la distinción entre sustancia y accidente parece perder su significado cuando se refiere al fundamento¹³. Uno se acuerda de la convertibilidad recíproca entre materia y energía; de la dualidad entre corpúsculo y onda, como los dos modos en los que se manifiesta la realidad material.

Ciertamente quien conoce el pensamiento del siglo XIII debe en este punto objetar rápidamente que con estas ideas sólo se reconoce el concepto de sustancia de la física clásica, aun cuando éste se remonte al Medievo. Para ella, como se sabe, la sustancia era la última unidad indivisible del ser corpuscular; como tal se consideraron inicialmente los átomos y más tarde las partículas elementales encontradas en ellos. Dichas partículas parecían los últimos portadores del ser material, como «los cubitos de la realidad» con los que el mundo se construye. Se consideraron así como las sustancias sobre las cuales tienen lugar accidentalmente los diversos procesos energéticos. La prueba de que, en principio, la materia es transformable en energía ha disuelto esta idea de sustancia. La materia no es algo que existe como sólido núcleo de la realidad. Las partículas últimas no son una «masa» que se encuentra rígidamente ante la energía. Con ello, el concepto de sustancia de la física clásica de la baja Edad Media resulta, de hecho, disuelto.

El concepto de sustancia del siglo XIII, tal como está formulado de modo clásico en Tomás de Aquino, es y se apoya en algo totalmente diverso. Para la alta escolástica es *accidens* no sólo el *quando*, sino también el *ubi*; es decir, *accidens* no es sólo el proceso que se desarrolla en el tiempo, sino también la realidad física que existe en la dimensión del espacio. Dicho con otras palabras:

¹³ Bernhard BAVINK, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (Zürich 1949) 210; cf. todo el capítulo «Der Substanzbegriff in der heutigen Physik», p. 194-218.

no sólo la *qualitas*, sino también la *quantitas* se considera *accidens*. Es ésta una constatación importante. Con ello, en efecto, se pone de relieve el peculiar ámbito de la metafísica tal como la comprendió el alto Medievo y, al mismo tiempo, se clarifica el núcleo de ese vuelco de la concepción de la realidad que se convirtió en el presupuesto de la física clásica de la época moderna. Para la alta Edad Media la «materia» como *materia prima* es una entidad pre-física o, mejor dicho, meta-física; es pura potencialidad que, en cuanto tal, no se hace tangible en ningún lugar; es la raíz, sólo accesible conceptualmente, metafísicamente, del ser material, que aparece físicamente. Lo mismo vale para la «sustancia», que significa la realidad metafísica del ser en cuanto existente en sí mismo, pero no lo que aparece en cuanto aparece. Desde el bajo Medievo comienza la identificación, que se hace definitiva con Descartes, de *materia = quantitas*, sustancia = *quantitas*, que ahora equipara la materia con la cantidad material que aparece y es físicamente perceptible y mensurable. Sin embargo, este proceso estaba esencialmente suscitado por la intrínseca oscuridad de las afirmaciones metafísicas incluso de la alta escolástica, en las cuales la separación entre concepto metafísico y fenómeno físico, querida en última instancia, no había sido mantenida de modo consecuente en ninguna parte. Pero, según la intención del pensamiento, podemos decir: la alta escolástica, al concebir la *quantitas* como *accidens*, adscribe *todo* el ámbito de lo que es objeto de la física a la esfera de lo que el metafísico llama *accidens*: a la esfera de lo fenoménico, de las cosas que se «manifiestan», no de lo nouménico. No nos resulta difícil ver cómo esta clasificación coincide completamente con la idea positivista y no metafísica que la física tiene hoy de sí misma, una idea que aquí, en un sentido más profundo, se hace comprensible precisamente también como metafísicamente correcta. Pero esto significa también que la «sustancia» de la que habla el metafísico designa una realidad totalmente pre-física y no-física; significa que sería insensato y metodológicamente absurdo querer hacerla físicamente aferrable por alguna parte en los átomos y en las partículas elementales. Pero esto quiere decir también que un cambio sustancial según la concepción metafísica no puede representar *un* fenómeno físico.

— Intento de una nueva visión del problema

En este punto, ciertamente, se hace evidente que nuestra cuestión incluye todo el problema de base de la filosofía e impone el interrogante fundamental de todo el pensamiento filosófico: ¿Qué es propiamente la «metafísica»? ¿Cuál es, en última instancia, el tipo de realidad de la que ella habla y con qué derecho puede hacerlo? Frente a esta pregunta, el pensamiento escolástico que, respecto al pensamiento de la filosofía moderna y de la física que le corresponde, acabamos de encontrar bajo muchos aspectos más crítico, es decir, más capaz de distinguir, nos puede parecer pre-crítico en un triple sentido:

pre-crítico, ante todo, porque de hecho no habría logrado efectuar consecuentemente la separación crítica, querida por principio, entre física y metafísica, entre fenómeno y noumeno. Pre-crítico, a continuación, porque todavía no habría advertido claramente la reflexión crítica desarrollada por Kant sobre los límites de la facultad cognoscitiva humana. Pre-crítico, por último, porque todavía no habría afrontado la crisis, evidenciada por Lutero, de la filosofía en la teología. En este sentido, aquí se haría evidente una cuestión fundamental que toca del mismo modo teología, filosofía y física; nos encontramos en uno de esos puntos nucleares en los que los tres modos esenciales con que el hombre percibe la realidad y se sitúa ante ella colisionan entre sí y deben dar cuenta de sus respectivos límites y su posible reciprocidad. Si hoy día, en la perspectiva de una teología de la imposibilidad-de-objetivación, se puede estar inclinado a considerar por principio semejante contraste como prueba de la existencia de un callejón sin salida teológico, es necesario oponerse a ello decididamente en nombre de la pretensión de totalidad de la fe. Si la fe implica realmente a la totalidad del hombre entonces debe haber puntos de encuentro recíproco; el hecho de que la teología de la imposibilidad-de-objetivación trate de eliminarlos completamente indica más bien la peligrosa pérdida de realidad que la amenaza. Ciertamente no hay que minusvalorar tampoco el peligro opuesto de que la fe supere sus límites, y también contra este peligro se deberá dirigir la batalla en dichos puntos.

Es obvio que el problema fundamental que nos urge aquí no se puede desarrollar y elaborar en toda su amplitud; ello requeriría toda una teología fundamental cuya necesidad se manifiesta aquí nuevamente. Podemos sólo intentar decir sintéticamente, partiendo de nuestra cuestión específica, hacia dónde debería conducir semejante reflexión. Con este objetivo, podemos recurrir a nuestro anterior resultado, que nos ha llevado a reconocer que «cambio de sustancia» no puede significar un proceso físico si se presupone la concepción metafísica de sustancia que estaba en vigor cuando se acuñó el concepto de transustanciación. Ello significa entonces, en referencia concreta a nuestro caso, que la transformación eucarística de la sustancia no es un hecho físico, porque la «esencia», la «sustancia» de la que aquí se habla, está fuera del ámbito de la física y de lo que aparece físicamente. La física es por su naturaleza «positiva», es decir, hace referencia al nivel de lo que aparece, de lo que se puede hacer perceptible como impresión sensorial a través del experimento. Dicho de otra forma: el físico, en cuanto físico, es positivista y debe serlo dentro de su disciplina. No se ocupa de la esencia de las cosas, sino de la impresión que ofrecen a nuestra percepción y a nuestra observación. Trata y puede tratar solamente sobre la impresión de las cosas en nosotros, el modo en que ellas nos aparecen; éste es su nivel. La transformación eucarística, sin embargo, *per definitionem*, no hace referencia a lo que aparece, sino a lo que nunca puede aparecer. Se realiza fuera del ámbito físico. Expresado de una ma-

nera muy clara, significa que desde el punto de vista físico y químico, en las ofrendas no se realiza absolutamente nada, ni siquiera en un eventual nivel microscópico. Consideradas física y químicamente son exactamente, tras la transformación, la misma cosa de antes. Sólo una gran ingenuidad mental y una valoración completamente equivocada de lo que el pensamiento de la fe entiende por transustanciación podría contestar esta afirmación ¹⁴.

Con esto, sin embargo, se impone más imperiosamente la pregunta: pero, ¿qué sucede en realidad donde física y químicamente no sucede nada? Aquí, ciertamente, se hace evidente la fatalidad que condiciona la época moderna, por la cual el positivismo se ha convertido de método (legítimo) en un axioma insuperable a causa del cual sólo lo que es físico, el fenómeno, aparece como real aun cuando deba admitir en el fondo que lo que aparece no puede ya significar el ser mismo. Al mismo tiempo se evidencia que, como en la época de los Padres de la Iglesia, la fe debe construir hoy su propia filosofía, porque recurrir al ser, más allá del aparecer, no es posible sin una decisión en favor del ser, que nunca resultará del sólo método de la constatación. Saltamos nuevamente las cuestiones fundamentales, con las que nos encontramos aquí de nuevo, para afirmar respecto a nuestra cuestión: física y químicamente en la eucaristía no sucede nada. No es éste su nivel de realidad. Pero la actitud de fe incluye al mismo tiempo frente a la realidad la convicción de que la física y la química no agotan la totalidad del ser y que, por tanto, no se puede decir: si físicamente no ha sucedido nada, entonces no ha sucedido nada en absoluto. Al contrario: lo esencial se encuentra más allá de la dimensión física.

Pero ¿qué es lo esencial? Está claro que la pregunta puede ser afrontada sólo en el contexto de un concepto de sustancia críticamente purificado. El concepto de sustancia de la alta escolástica se basa demasiado en la visión dualista del mundo, propia de Aristóteles —la composición de materia y forma en todos los seres—, y presupone también un enlace demasiado estrecho entre metafísica y física para que pueda resultar suficiente. Pero si el concepto aristotélico de sustancia se ha formado en base a la visión fundamental del mundo tal como lo concebía Aristóteles —es decir, la del dualismo de materia y forma—, ¿desde donde podría desarrollarse una concepción de la sustancia conforme a la fe, si no desde la fe en la creación? Partiendo de esta fe se podrá afirmar una doble sustancialidad del ser creatural. Primero, la común sustancialidad de lo creado, es decir, la de un ser-derivado-de-otro y, sin embargo, existente-en-sí-mismo y que, por ello, en cuanto criatura, no es Dios, sino que ha sido puesto en la autonomía de un ser específico no divino

¹⁴ Cf. Carlo COLOMBO, «Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione», *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 89-124 (contra Filippo SELVAGGI, «Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica»: *Gregorianum* 37 [1956] 16-33); cf. también Jakob FELLERMEIER, «Das Dogma der Transsubstantiation und die Krise des Substanzbegriffes in der modernen Naturwissenschaft»: *Die neue Ordnung* 3 (1949) 163-168; Hermann LAIS, *Problem einer zeitgemäßen Apologetik* (Wien 1956) 68.

que existe en sí. Luego, junto a esta sustancialidad común de lo creado, existe el modo particular de la autoconciencia, que es propia del ser dotado de espíritu, de la persona.

Si aplicamos este concepto de sustancia, desarrollado aquí a grandes líneas partiendo de la comprensión fundamental cristiana de la realidad, a nuestra cuestión, podremos decir: pan y vino participan ante todo de la autonomía común del ser creatural, es decir, participan de la fundamental «sustancialidad» que toca a lo creado como ser en sí autónomo junto al ser divino. Transustanciación significa, sin embargo, que estas cosas pierden su autonomía creatural, dejan de ser simplemente en sí mismas en el modo que toca a la criatura, y se convierten, en cambio, en *puros* signos de su presencia en medio de nosotros ¹⁵. La palabra sacramental no opera una transformación física (ésta debería ser obrada mediante operaciones físicas), sino que, mediante la gracia potente de Dios, hace que las cosas se conviertan, de realidades en sí mismas, en simples signos que han perdido su autonomía creatural y ya no existen en sí mismos, sino sólo para Él, a través de Él, en Él ¹⁶. En su *esencia*, en su ser, son ahora *signos* igual que antes, en su esencia, eran *cosas*. Y en esto son verdaderamente «transformadas en la sustancia», tocadas en lo que hay en ellas de más profundo y de más propio, en su ser, en su verdadero en-sí. Lo que aquí ha sucedido no se refiere al *fainómenon* físico en cuanto tal, sino que revela la provisoria de lo puramente físico como «accidens» y remite a lo esencial que aquí ha sido afectado y que ahora, ciertamente, confiere también a los elementos físicos un significado completamente nuevo y un nuevo valor. Lo que, en principio, es intrínseco a todas las criaturas, es decir, que pueden y deben ser signos de Su presencia, se convierte aquí, por medio de la palabra sacramental, en realidad en el grado más alto.

De estas reflexiones se desprende ahora inmediatamente también un conocimiento que para el diálogo de controversia teológica podría ser de una cierta importancia: se hace evidente que «transustanciación» no significa en absoluto algo contrapuesto a «consustanciación», si esta última expresión es entendida en el sentido de que el pan y el vino, en cuanto realidades físico-químicas, permanecen inmutados. Ciertamente se deberá añadir, considerando esto último como algo obvio, que el modelo de la consustanciación, es decir, de una coexistencia de dos sustancias, cada una de las cuales se podría y

¹⁵ Esta solución es algo similar a la propuesta hecha en 1960 por Bernhard WELTE (ahora reimpressa bajo el título «Zum Verständnis der Eucharistie», en ID., *Auf der Spur des Ewigen* [Freiburg 1965] 459-467); fue concebida, sin embargo, independientemente de ella y se diferencia de ella sobre todo por la elaboración ontológica del pensamiento, que aquí se ha pretendido.

¹⁶ La auténtica afirmación de fe consiste en que no se trata sólo de un cambio de valor de una cosa en un símbolo concordado humanamente y, por lo tanto, en última instancia, también revocable por los hombres (en este sentido el pensamiento de Welte se bloquea, quizá, de modo excesivo); sino en que la palabra del hombre está habitada por la palabra de Dios y así el cambio de valor que ha tenido lugar no se da simplemente en lo que el hombre alcanza a estimar, sino que se refiere al mismo ser.

debería llamar en el mismo sentido «sustancia», sigue siendo filosófica y teológicamente demasiado epidérmico y superficial. La realidad de la carne y la sangre de Cristo no significa una sustancia suplementaria, del mismo tipo que el pan y el vino, que se asociaría como segunda a la primera, más o menos en el mismo nivel. La presencia de Jesucristo significa algo esencialmente diverso respecto a la presencia de realidades físicas y, por tanto, no compite con ellas. Significa la implicación del pan y del vino en la potente presencia del Señor, presencia que toca las cosas en lo más profundo de su ser, renovándolas y transformándolas así en esta profundidad suya escondida y verdaderamente metafísica.

b) *El significado teológico de la afirmación*

Con esto, el análisis filosófico remite inmediatamente a la cuestión teológica y posibilita también un discurso más adecuado sobre el modo de la presencia de Cristo. Tomás de Aquino dice al respecto que sería una presencia *secundum substantiam*¹⁷. Eso significa, a la luz de lo dicho hasta ahora, que Cristo está presente según su propio ser esencial, en el que él mismo implica a la criatura haciéndola signo de su presencia. Está presente su amor, que ha pasado a través de la cruz, y en el que él se nos ofrece a sí mismo (la «sustancia» de sí mismo): su Tú, marcado por la muerte y por la resurrección, se nos ofrece como realidad operante de salvación.

De este modo hemos ganado una posición desde la cual podemos superar tanto la unilateralidad de la doctrina de la ubicuidad y de la doctrina calvinista de la presencia local a la diestra de Dios, como la de la exagerada posición de la contrarreforma, captando al mismo tiempo sus intenciones esenciales.

— ¿Omnipresencia de Cristo?

Frente a la simple idea de ubicuidad constataremos que el nuevo modo de ser del Señor resucitado no puede significar una simple ubicuidad natural, es decir, que no debe ser entendida de ningún modo *secundum modum naturae*, según el modo de las cosas naturales, sino *secundum modum personae*: el Señor no está presente como una cosa natural, sino de modo personal y en relación con personas. Semejante consideración, de por sí, sería para tomar en consideración ya por lo que respecta a la omnipresencia divina. Dios es persona; la densidad de su presencia depende de la densidad en la que él se hace percibir y en la que es percibido. Quien habla de cercanía y lejanía de Dios sabe que la presencia de Dios no es como la de una piedra que simplemente se encuentra

¹⁷ S.Th. III, q.76 a.5.

ahí; sabe que la cercanía y lejanía de Dios son más bien condiciones de orden personal. Esto vale más todavía en el ámbito de la historia de la salvación y en el ámbito sacramental. Cristo el Señor está presente para la historia no en una ubicuidad natural, sino mediante el ofrecimiento de su cercanía, de su ágape dirigido a nosotros. Que semejante estar-ahí no sea de carácter evidente, natural, significa positivamente que se debe entender a partir del único modo en que el amor puede estar presente: como libre ofrecimiento y entrega de un yo a un tú; pero este proceso de donación se realiza, partiendo de Cristo, en el *sacramentum ecclesiae*, igual que, por otro lado, sólo partiendo de aquí, en el fondo, podría ser definido lo que es verdaderamente un sacramento.

Puesto que se trata de algo importante, tratemos también de entender todo esto desde la analogía de nuestra vida cotidiana. Chocamos aquí con un estado de cosas parecido al que constatamos cuando dos personas están apretujadas una junto a otra en un tranvía lleno de gente y, sin embargo, están infinitamente distantes la una de la otra. Inversamente, dos personas pueden estar lejos una de otra miles de kilómetros y, sin embargo, estar muy cerca una de otra: en lo íntimo de su núcleo personal se tocan superando toda distancia. Lo que podemos constatar así, ya en las limitaciones de nuestro mundo de carne (*sarx*), lo registra en sentido radical y total el Resucitado, que ha hecho saltar las restricciones de la *sarx*, de la fijación de límites históricos, y posee la potencia de hacerse accesible por todas partes, estar realmente presente en toda su plenitud para el tú de los hombres: precisamente esta apertura hacerse accesible en todos los lugares y espacios constituye la esencia de la existencia resucitada que ha pasado a través de la muerte. Mediante la resurrección, Cristo ha entrado en esa libertad que le permite ofrecer su tú donde él quiere; y él se hace accesible a través de la oración de acción de gracias de la Iglesia reunida en su nombre. En este sentido, se hace aquí evidente una justa intención escondida de la doctrina de la ubicuidad: el Señor, que como resucitado ha superado las fronteras de la existencia histórica, puede hacerse accesible cuando y donde quiere. Frente al planteamiento naturalista del pensamiento que tiende al monofisismo, se hace evidente, en cambio, que su presencia en la historia no es simplemente un «estar ahí», sino que se realiza donde la libertad de su amor ha elegido ella misma el lugar de su presencia, de modo prioritario y en profundidad extrema en el sacramento de su cuerpo y sangre.

Si se ha entendido esta nueva condición específica del ser resucitado y su libertad respecto de las dimensiones naturales, se hace superflua una multiplicidad de complicadas distinciones filosóficas. Ya no hay necesidad de preguntarse cómo pueden existir accidentes sin sustancia y sustancias sin accidentes, o si en la actuación de la presencia real se trata de «producción» o de «aducción», o cómo están las cosas en lo que se refiere a la cantidad del cuerpo de Cristo, cómo puede existir el único cuerpo en muchos lugares y allí, de nuevo, en cada hostia, etc. Todo esto se resume en la simple afirmación: el

Señor vivo ofrece a los hombres en los signos sacramentales su propio ser, la participación en la realidad de su amor.

— ¿Presencia natural-local de Cristo?

Pero de nuestras reflexiones se deriva ahora una corrección a Calvino en su concepción local del ser del Señor; igual que, por otra parte, podemos conservar ese elemento que, con razón, lo mantuvo lejos de un simple asentimiento a la doctrina de la ubicuidad formulada por Lutero. A Cristo, diremos ahora, ciertamente no se le puede atribuir ninguna ubicuidad natural; así lo mantuvo justamente Calvino contra Lutero. Pero tampoco le corresponde una delimitación local en un imaginario lugar celeste. En ninguna parte el Resucitado tiene un lugar asignable, físicamente delimitado. Él, como resucitado, ha entrado en un mundo nuevo de existencia y participa de la potencia de Dios en virtud de la cual puede darse a los suyos siempre cuando y donde quiere.

— Clasificación teológica de la doctrina de la transustanciación

Con esto se abre ahora, a modo de conclusión, la perspectiva sobre la situación teológica en general de lo que se entiende por transustanciación. Habíamos definido la concepción de Calvino como una teología de la Ascensión a la que, sin embargo, a pesar de algunos intentos en esta dirección, le falta la necesaria conexión dialéctica con la teología de la Encarnación, de modo que la realidad cristiana carece de un aquí, y es remitida completamente al allá, es decir, al cielo, al más allá. Peter Pfeiffer, en referencia a la postura de Van de Pol, ha intentado explicar la doctrina católica de la eucaristía como teología de la Encarnación tomada radicalmente en serio: como el sí a la vinculación de Dios con las realidades terrenas; Dios no sólo ha entrado en la historia, sino que incluso se ha entregado a ella, se ha ligado a las cosas terrenas. El estar clavado de Jesús aparece como el símbolo del hecho de que Dios se ha vinculado a nuestra historia trabándose con ella. La encarnación resultaría así verdaderamente confirmada en su permanente significado estructural por la realidad cristiana, que se prolonga más allá del acontecimiento de la Navidad¹⁸.

Se puede estar en gran parte de acuerdo con este modo de pensar. Pero necesita ser completado. Quien se ha hecho carne es quien ha pasado a través de la cruz y la resurrección y sólo así ha llegado a ser aquel que está abierto hacia nosotros y nos procura la salvación. Por esto, la encarnación, como afirmación teológica, no se puede separar de cruz y resurrección igual que, inversamente, estos acontecimientos pascales pueden conservar su verdadero sig-

¹⁸ Cf. Willem Hendrik VAN DE POL, *Das reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung* (Einsiedeln 1956) 259-312.

nificado sólo sobre la base de la encarnación. Mantengo que en este sentido (es decir, con la explícita inclusión de la encarnación) se puede afirmar que la concepción que acabamos de esbozar sobre la presencia real expresa en definitiva simplemente una teología de la resurrección, por la que la fe en la encarnación llega a su meta. Resurrección y ascensión del Señor no significan un traslado desde un determinado lugar de Palestina a otro lugar determinado, el cielo, sino entrar en el nuevo modo de existencia caracterizado por la apertura de Dios hacia los hombres: «Cristo, en virtud de la ascensión, no es el ausente del mundo, sino quien está presente en él de una manera nueva, y en el cual se concreta el reinado de Dios sobre el mundo»¹⁹. La fe en la transformación de las ofrendas, por una parte, está así relacionada indudablemente con la realidad de la encarnación, con la atracción de lo creado hacia la presencia escondida del Señor y con la inserción del Señor, en un acto de auto-donación, en la historia terrena humana. Pero este sí a la encarnación se consuma en la dimensión de la resurrección, en virtud de la cual el Señor puede conceder y concede a los suyos su cercanía. Con esto él eleva al mismo tiempo las ofrendas eucarísticas a signo escatológico, que remite al mundo futuro, en el que todo el universo se convertirá en *praeclarus calix*, el cáliz precioso de su cercanía. En este sentido, se puede hablar aquí realmente de una dialéctica entre aquí y no-aquí, entre ya y todavía-no, entre abajo y arriba: Cristo está presente y, sin embargo, es el Escondido; él es el Cercano y, sin embargo, el totalmente Otro, aquel que se da y del cual, sin embargo, no se puede disponer, aquel que más bien dispone de nosotros. Así, al final de estas reflexiones, aunque hayan sido fragmentarias e insuficientes en los particulares, quizá podría resultar de todas maneras evidente que «transustanciación», precisamente en base al significado originario del término, se debe entender de un modo que ni es conceptualmente insostenible ni constituye motivo de separación entre las Iglesias. Ciertamente, nadie podrá negar que en nombre de este concepto se haya pecado bastante, que no raramente se haya convertido en expresión de una mezcla casi insufrible de fe, filosofía y física. Justamente entendido, en cambio, es expresión de la distinción crítica de los límites y, en el respeto de tales límites, de la apertura hacia la amplitud de una verdadera comprensión —*fides quaerens intellectum*—, y, por tanto, expresión de un movimiento que es tan irrenunciable como interminable²⁰.

¹⁹ Joseph RATZINGER, «Himmelfahrt»: en LThK² V,361 (donde se desarrollan un poco más detalladamente los presupuestos de la teología de la resurrección a los que aquí se ha aludido).

²⁰ La cuestión de la plegaria eucarística, estrechamente vinculada con el problema de la transustanciación, es de tal amplitud que no ha parecido sensato afrontarla en el contexto de esta relación. Espero poder tomar posición sobre ello, en su momento, de manera específica.

RECENSIONES

- a) Edward SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, traducido del holandés por Hugo Zulauf (Theologische Perspektiven; Düsseldorf 1967); trad. española: *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Fax, Madrid 1970).

Tras muchas exposiciones de segunda mano sobre la discusión holandesa en torno a la transustanciación estamos contentos de tener ahora un libro sobre dicha cuestión de uno de los teólogos preeminentes del área lingüística holandesa y, por lo tanto, finalmente una información de primera mano. Es verdad que en la discusión precedente Schillebeeckx no había estado en primera línea; habían llamado la atención sobre todo los intentos del P. Schoonenberg, L. Smits y S. Trooster. Pero precisamente esto hace que Schillebeeckx sea adecuado para superar el estadio experimental, de prueba, y para reconducirnos de nuevo al esfuerzo por afrontar la cuestión sometiéndonos a las más severas reglas del método científico. Llama la atención en el libro de Schillebeeckx, ante todo, el espíritu de responsabilidad con el cual se desarrolla su trabajo y la conciencia de cuán amplia y difícil hace esta responsabilidad la dimensión pública en la que hoy se encuentra inserta la teología. En esta perspectiva quizá sería necesario tomar nuevamente conciencia de que una reducción de la publicidad del trabajo teológico no deja a menudo de ser ventajosa para su objetividad, que podría sufrir un perjuicio si el trabajo teológico buscara situarse demasiado como *theologia publica*. Al mismo tiempo, sin embargo, llama también la atención la sobriedad y la paciencia con la que son expuestos y examinados los múltiples aspectos de la cuestión, tanto los históricos como los filosóficos. Uno de los componentes mejores del libro es, ciertamente, la profusa ilustración del debate tridentino, que contiene una serie de observaciones preciosas; sobre todo merece ser estudiada a fondo la indicación en la página 46 referente al posible origen del concepto patristico de sustancia en el texto del Padrenuestro de la Biblia latina (*panis supersubstantialis*). Es muy útil también la mirada de conjunto (p.58-81) sobre el desarrollo que ha llevado a los nuevos intentos realizados en ambiente holandés, cuya continuidad con el trabajo de las últimas décadas se hace del todo evidente. Aquí se echa de menos un poco la falta de una alusión al camino seguido por la teología alemana que, al contrario de la de los países de matriz latina casi no conoció, entre las guerras mundiales y hasta el umbral del Vaticano II, un debate sobre la transustanciación; y, sin embargo, conoció una intensa renovación de la doctrina eucarística en la que la concepción de este sacra-

mento fue desarrollada completamente a partir del acto de la celebración litúrgica, y la temática ontológica, aunque no fue suprimida, fue remitida de todas maneras a un segundo plano y, por lo tanto, casi excluida totalmente del discurso. Quizá la situación específica de la disputa holandesa sobre la eucaristía se deriva también del hecho de que el impulso de esta teología sacramental-litúrgica se ha vinculado de modo demasiado poco reflejo a las discusiones más filosóficas del ambiente de matriz latina. Deja un poco de insatisfacción la parte bíblica demasiado sumaria (p.81-84) y esto tanto más por el hecho de que el mismo Schillebeeckx ve claramente que es aquí, y no «inmediatamente» en la fenomenología, donde se debe buscar «el principio orientativo» (p.84). La respuesta personal de Schillebeeckx, basada en la distinción de tres niveles —el de la fe, el ontológico y el de la filosofía natural— está preparada con precisión; se preocupa por tomar en consideración y elaborar todos los factores de la discusión. Se pone de relieve, de modo convincente, que una concepción puramente fenomenológica no es suficiente y que la cuestión se refiere en cambio al nivel de la dimensión ontológica. La importancia de esta afirmación fundamental está, sin embargo, atenuada por la ambigüedad en la que queda al final la relación entre fenomenología y ontología, una ambigüedad que, al mismo tiempo, deja una cierta oscuridad sobre la solución personal de Schillebeeckx, aun cuando había alcanzado, especialmente en la argumentación sobre la trascendencia a través de la interioridad (p.53s), puntos de vista convincentes.

Nos permitimos todavía un par de preguntas específicas que provoca casi necesariamente un libro de esta densidad y de esta riqueza de pensamiento y de materiales. Parece problemática la asignación del concepto de sustancia al campo de la filosofía natural (p.41.90: «naturalista-ontológico»). ¿No se debería decir acaso, más justamente, que en este concepto se expresa una intención metafísica bajo una imagen coloreada de filosofía natural? También me parece problemática la distinción que aparece en la p.63 y en otros lugares, entre «metafísico» y «sacramental». ¿No nos deberíamos acaso preguntar también qué «es» el sacramento? El rechazo de esta pregunta (rechazo que Schillebeeckx, por lo demás, no mantiene hasta el fondo), ¿no significa acaso esa fuga desde la ontología hacia la fenomenología a la que el autor justamente se resiste? ¿Qué quiere decir cuando en p.72, a propósito de Baciocchi, se dice que él habría hablado «tan solo objetivamente» de transfuncionalización, de transfinalización, de transignificación? ¿Habla de ello entonces tan solo objetivamente o también terminológicamente? Me parece que el «tan solo» aquí no tiene sentido. La presentación del pensamiento de Schoonenberg y Smits (p.79s) queda poco clara; sólo en p.92 se encuentra una expresión contra Smits, sin que, sin embargo, se mencione su nombre. La posición de Schillebeeckx habría ganado en claridad si se hubiera desarrollado una discusión más directa. El concepto de anamnesis, aludido en p.85, es insuficiente y no

reconoce la función principal de la *palabra* en la «eucaristía», que ha recibido su nombre, precisamente, de una oración y no de una comida. En la omisión de este factor (ya en el análisis exegético, especialmente en la p.83) está uno de los principales puntos débiles de gran parte de la reciente teología de la eucaristía. Me causa perplejidad el concepto indiferenciado de misterio que aparece repetidamente en las p.86s y que se encuentra en un extraño contraste con el discurso paralelo sobre el «mundo secularizado» (p.54s). Es del todo incomprensible para mí el sentido de la afirmación enunciada en p.90, nota 52, según la cual el pan que Jesús usaba cada día tendría, según los historiadores, poco que ver con el pan de trigo, «que el mundo occidental conoció sólo desde el siglo XVI». No sé a qué historiadores se quiere aludir aquí; del amplio material que presenta, por ejemplo, el artículo *Brot* (pan) en RAC (II 611-620: Klauser - Haussleiter - Stuibler) resulta un estado de cosas completamente diverso. Es insostenible, en la forma expuesta, la idea desarrollada en p.94 de una presencia recíproca de Cristo para la Iglesia y de la Iglesia para Cristo; con eso se ignora de modo preocupante el absoluto *prius* de la cristología respecto de la eclesiología, de Cristo en relación con su Iglesia. Se malinterpreta el pensamiento de Agustín cuando a partir de sus formulaciones drásticamente exacerbadas dirigidas al pueblo durante sus homilías, como «Os recibís a vosotros mismos», etc., se deduce una presencia real de Cristo y de la Iglesia en la eucaristía. El significado de los textos en cuestión es marcadamente cristológico; quieren decir que la comunidad ya se ha transformado completamente en Cristo, de modo que, en el fondo, está presente sólo Cristo. El peligro de dichos textos está en el cristomonismo; su tendencia no va ciertamente en la dirección de la presencia equivalente de Cristo y de la Iglesia. Me parece muy problemática la reducción del acto cognitivo a la sola percepción que (como consecuencia de una mezcla entre fenomenología y ontología) se efectúa prácticamente en p.98s., sobre todo cuando luego se dice (sin mantenerlo consecuentemente hasta el final) que la cosa percibida no sería «ninguna cualidad objetiva de la realidad» (p.95). Esto me parece expresado de un modo verdaderamente poco matizado. Se espera, a continuación, que la especificidad de la ontología respecto a la pura fenomenología se haga evidente, pero lo que resulta es una gran decepción por el hecho de que en p.103 todo se confunde de nuevo: «No digo, pues, que esta realidad (la eucarística) esté detrás de lo fenoménico, sino que por la conciencia del creyente aparece precisamente *en* lo fenoménico». Si se permanece fiel al concepto filosófico de fenoménico (y no se cambia subrepticamente bajo la idea de la epifanía cultural), hay que recusar decididamente esta frase.

Todas estas observaciones sólo pretenden impulsar la discusión; no cambian nada de la conformidad de principio respecto a las intenciones que guían a Schillebeeckx, y sobre todo no cambian nada de la gratitud hacia el trabajo esmerado que ha realizado.

- b) Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 19; Paderborn 1967).

Con el final de la era liberal y la consecuente atención renovada hacia la Iglesia y la liturgia, la cuestión de la Santa Cena adquirió una significativa importancia en el pensamiento reformado de las últimas décadas; en este contexto se ha debatido vivamente también el problema suscitado por el catolicismo sobre el carácter sacrificial de la eucaristía. Averbek se ha sometido a la fatigosa tarea de ilustrar la trama ya casi inextricable de la discusión sobre este tema en los teólogos evangélico-luteranos alemanes en el período entre 1917 y 1958. El año 1917 —descrito por P. Brunner como una «incisión profunda» (p.3) por la publicación del libro de Rudolf Otto, *Das Heilige*, y por *Stimuli et clavi* de Heinrich Hansen, aparecido también entonces, así como por otros acontecimientos— puede constituir, igual que el año de la publicación de la tesis de Arnoldshain (1958), sólo un límite aproximativo; también la limitación solamente a teólogos alemanes no se podía aplicar rigurosamente. A pesar de ello, el espacio de tiempo indicado define una unidad en sí misma. Sólo hoy, que miramos a este período como algo ya concluido, nos damos plenamente cuenta de hasta qué punto en los años 50 se ha concluido una época, que había comenzado aproximadamente en 1917-18 y encontró una forma totalmente específica en el ámbito lingüístico germano. Una visión de conjunto sobre la discusión extremadamente rica y fecunda de esas cuatro décadas debe resultar por tanto cuanto menos deseable; los elementos ampliamente dispersos aquí y allá se hacen así accesibles como un todo y pueden ser así nuevamente fecundos.

La fuerza de esta investigación está en la riqueza de detalles y la impresionante precisión del minucioso trabajo realizado, que no deja sin observar fase alguna del proceso así trabado e interroga las afirmaciones de cada autor con inagotable paciencia para hacerlas comprensibles en su colocación dentro de la trama global. Averbek ha hecho ya algo meritorio con el solo hecho de haber entendido los límites abiertos de su trabajo de un modo tan verdaderamente amplio como lo exigía el objeto. Además, como introducción, ha ofrecido una excelente presentación sintética del estado de la cuestión en los Reformadores mismos y ha recorrido la historia a grandes líneas hasta el mismo comienzo de su tema. De ello ha resultado una obra de una riqueza de información verdaderamente impresionante, que será útil de modo insustituible para cualquier trabajo ulterior en este campo. Aun en la precisión con la que se han cuidado los detalles, en absoluto se ha perdido la mirada de conjunto. Averbek ha renunciado (a mi parecer justamente) a sacar de los materiales individuales algo así como una línea de desarrollo, pero ya simplemente gracias a la presentación —que clasifica y concentra el itinerario de la discusión—

se clarifica el proceso del pensamiento que tras un fuerte impulso hacia una renovación litúrgica, tiende nuevamente a los puntos de partida de Lutero, y parece empujar cada vez más a aquellos que se mantienen en la opción positiva por el carácter sacrificial, hacia pequeños círculos que fácilmente son tachados de «catolicizantes».

La necesaria sobriedad de la relación informativa que no permitía a Averbek reflexiones teológicas personales, se infringe en la conclusión, en la que el autor elabora sutilmente el verdadero punto central de la discusión, es decir, la cuestión de una cristología puramente catabática. De esta manera, al final, de modo retroactivo, da al conjunto una transparencia de cara a un trabajo ulterior sistemático y dicha transparencia asegura al libro, además del carácter de relación informativa, la importancia de un trabajo autónomo de investigación teológica. Naturalmente, frente a una obra como ésta, que tenía que desenredar un material disperso, para luego ordenarlo estructurándolo, se pueden plantear también algunas preguntas. Así (solamente por poner un ejemplo) habría sido quizá posible presentar la lucha por una agenda litúrgica incluso más sintéticamente, de manera que resultara más claro, en las conexiones y en las diferencias, el trabajo del movimiento de Berneuchen, de la *Michaelbruderschaft* y de la VELKD [*Vereignete Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland* = Iglesia Unida Evangélico-Luterana de Alemania]. Habría sido útil quizá añadir aquí una sinopsis de los textos, que habría agilizado y hecho más transparente la investigación. La pregunta de si acaso no era posible una reducción de la obra, que por su extraordinaria amplitud puede fácilmente descorazonar al lector, es una pregunta que, según mi información, el autor mismo se planteó repetidamente; pero si la obra debía conservar su valor informativo, su profundidad y su credibilidad, reducciones significativas eran efectivamente casi imposibles.

En definitiva, se puede decir que Averbek, con su fatigoso trabajo de seis años, ha creado una mina preciosa por la cual sólo se le puede estar agradecido.

IV LA EUCARISTÍA, CENTRO DE LA IGLESIA

Prefacio

En la crisis de fe que atravesamos aparece cada vez más como punto candente la recta celebración y la correcta comprensión de la eucaristía. Por ello voy a aprovechar con mucho gusto la invitación a predicar las cuatro charlas cuaresmales, que me hizo el P. Wagner, SJ, de la Iglesia de San Miguel (1978) de Múnich, para desarrollar una catequesis fundamental sobre este sacramento, en la que se aborden tanto los problemas principales de la forma litúrgica y su reforma, como las cuestiones dogmáticas centrales. De esta manera se pondrá el acento en las cuestiones necesarias para nuestro tiempo. Sin embargo, espero que no se pase por alto ninguno de los temas fundamentales de una catequesis católica sobre la eucaristía.

El texto aquí presentado responde al registro magnetofónico de los sermones, cuya cuidadosa elaboración agradezco cordialmente a la oficina de prensa del arzobispado de Múnich. Para la impresión he retocado el estilo del texto al tiempo que lo he completado un poco en varios lugares, pero permanece deliberadamente intacto el carácter propio del discurso oral. Por tanto, no es preciso decir que no se trata de ninguna disertación académica, sino sólo de una catequesis para adultos, la cual, ciertamente, se basa en una repetida y cuidadosa elaboración científica de la materia. Por ello, las notas se limitan a presentar los textos citados, sin pretender entrar en el amplio terreno de la discusión científica. Así pues, la única intención de este librito sigue siendo mostrar los parámetros básicos de la iniciación en la fe y del mismo sentido de la fe, que nos presenta la fe de la Iglesia de todos los tiempos. Espero prestar con ello un modesto servicio a todos aquellos que se preocupan por la actualización de la fe en nuestro tiempo.

1. El origen de la eucaristía en el misterio pascual

Hace algunos años Gonsalv Mainberger —entonces todavía miembro de la Orden de Predicadores— asustaba a sus oyentes en Zúrich, y pronto también a sus lectores de toda Europa, con la frase: «Cristo murió inútilmente». En cierto modo no quedaba del todo claro lo que quería decir con ello; probablemente quería traducir con un impactante eslogan lo que se puede leer en Bultmann en el lenguaje vaporoso de los especialistas. Bultmann dice: no

sabemos cómo asumió su muerte Jesús, cómo la afrontó; tenemos que dejar abierta la posibilidad de que haya fracasado ¹. Para comprender esto se debe considerar cómo esboza Bultmann la figura misma de Jesús. Partiendo de la consideración de que propiamente, en cualquier circunstancia, solo puede suceder lo mismo, lo probable, es decir, de que es imposible históricamente un milagro del «completamente Otro», excluye todo lo inusual en Jesús, todo lo extraordinario, todo lo divino ². Así, lo que finalmente queda es un rabí mediocre, tal como era concebible en cualquier época. Pero entonces se hace incomprensible cómo este rabí es conducido repentinamente a la cruz, porque a un catedrático mediocre no se le crucifica. Desde luego, el Jesús real no fracasa en la cruz, pero este Jesús imaginario sí. Desde la cruz se hace manifiesto que Jesús era un hombre que no se podía comprender según los parámetros comunes, sino que rompía esos parámetros. De lo contrario no sería comprensible cómo en ella se pueden poner de acuerdo repentinamente todos los poderes enemigos entre sí, judíos y romanos, piadosos e impíos, para desembarazarse conjuntamente de este extraño profeta. Él, precisamente, no entraba en ninguno de los esquemas elaborados por los hombres, y por ello tenía que ser quitado de en medio. Con ello se manifiesta una vez más que nosotros no conocemos al auténtico Jesús cuando lo juzgamos según nuestros criterios. El Jesús auténtico es únicamente el Jesús de los testigos. No hay posibilidad mejor para conocerle que escuchar la palabra de quienes vivieron con él, de quienes recorrieron con él el camino de su vida terrena.

Si interrogamos a estos testigos, entonces veremos —y esto se entiende por sí mismo— que Jesús no ha ido a la cruz por sorpresa y desprevenido. No podía estar ciego ante la tormenta que iba a desatarse sobre él, ante la fuerza de las contradicciones, de la enemistad y del rechazo que iban reuniéndose a su alrededor. En su itinerario consciente hacia la cruz un factor importante fue el hecho de que vivía centrado en la fe de Israel y que compartía la oración de su pueblo. Los salmos, la piedad de Israel inspirada por los profetas, están profundamente influenciados por la figura del justo sufriente, que por voluntad de Dios ya no encuentra lugar en este mundo y termina sumido, por su fe, en el sufrimiento. Jesús ha llevado a su centro último esa oración que reconocemos constantemente presente, cada vez con mayor profundidad, desde los salmos y las profecías del Siervo de Yahvé del Deuteronomio-Isaías, hasta Job y los tres jóvenes arrojados al horno encendido. Él la ha llevado a cumplimiento, se

¹ Rudolf BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960). Para la actual discusión exegética: Karl KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Darstellungen im Neuen Testament* (QD 74; Freiburg 1976); Heinz SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod* (Freiburg 1975) [trad. esp.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Sígueme, Salamanca 1982)].

² Cf. el importante artículo de Heinrich SCHLIER, que podría significar un cambio de orientación en el tratamiento del tema: «Zur Frage: Wer ist Jesus?», en Joachim GNILKA (ed.), *Neues Testament und Kirche. FS für Rudolf Schnackenburg* (Freiburg 1974) 359-370.

ha mostrado el mismo disponible, y con ello ha dado la clave de interpretación de esta oración ³.

Así, todos los caminos de su predicación se internan en el misterio de aquel que mantiene su amor y su mensaje en medio del sufrimiento. La formulación última nos la ofrecen las palabras pronunciadas en la Última Cena. No son algo absolutamente inesperado, sino preparado y esbozado en todos esos caminos suyos; son además las que permiten poner nuevamente de manifiesto lo que en ellos se significaba. La institución de la eucaristía es anticipo de la muerte, consumación espiritual de la muerte, pues Jesús se reparte a sí mismo, se reparte como quien está dividido y roto en cuerpo y sangre. Así, pues, las palabras de la Última Cena de Jesús son la respuesta a la pregunta de Bultmann relativa a cómo Jesús afrontó su muerte; en ellas se realiza el cumplimiento espiritual de la muerte o, mejor dicho, en ellas Jesús transforma la muerte en el acto espiritual del «sí», en el acto del amor que se entrega, en acto de adoración que se pone a disposición de Dios, y desde Dios, a disposición de los hombres. Ambas cosas están íntimamente conectadas entre sí: sin el acontecimiento de la muerte las palabras de la Cena serían, por así decirlo, una moneda sin garantía; por otra parte, sin estas palabras la muerte sería una pura ejecución, sin un sentido reconocible. Pero ambas juntas constituyen este nuevo acontecimiento en el que el sinsentido de la muerte llega a tener un sentido, lo carente de lógica se hace lógico y se hace palabra; la destrucción del amor, significada por la muerte en sí misma, se convierte precisamente en su preservación, en su permanente consistencia. Por tanto, si queremos saber realmente lo que el mismo Jesús entendió respecto de su muerte, cómo la asumió, lo que significó, entonces tenemos que meditar esas palabras y, viceversa, verlas siempre marcadas por el precio cruento de su testimonio.

Antes de examinar más de cerca estas palabras, dirijamos nuestra atención al gran cuadro que san Juan presenta en el capítulo 13 de su evangelio, en el relato del *lavatorio de los pies*. El evangelista resume en esta escena, por así decirlo, la totalidad de la palabra, de la vida y del sufrimiento de Jesús. Se hace visible aquí, como en una visión, en qué consiste esta totalidad ⁴. En el lavatorio de los pies se manifiesta lo que Jesús hace y lo que él es. Él, que es el Señor, se rebaja; se despoja del manto de su gloria y se hace esclavo; está a la puerta y realiza para nosotros la tarea de esclavo de lavarnos los pies. Este es el sentido de toda su vida y de todo su sufrimiento: se inclina ante nuestros pies sucios, ante la suciedad de la humanidad, y nos limpia y purifica con su amor más grande. La tarea de esclavo de lavar los pies tenía el sentido de hacer a los hombres ca-

³ Un valioso material al respecto en Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen I y II* (BKAT 15; Neukirchen 1960) [trad. esp.: *Los salmos I y II* (Sígueme, Salamanca 1993, 1995)]; Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*. III/2: *Alter Bund* (Einsiedeln 1967) [trad. esp.: *Gloria. Una estética teológica*. VI: *Antiguo Testamento* (Encuentro, Madrid 1988)].

⁴ Cf. Heinz SCHÜRMANN, *Der Geist macht lebendig* (Freiburg 1972) 116-125; así como los comentarios al evangelio de san Juan de R. Bultmann y R. Schnackenburg.

paces de sentarse a la mesa, de modo que pudieran estar juntos alrededor de ella. Jesucristo nos hace iguales ante Dios y nos hace capaces de compartir juntos la mesa y convivir. Nosotros, que nunca podemos soportarnos unos a otros; nosotros, que no nos ajustamos a Dios, somos acogidos por él. Él se viste, por así decirlo, con el traje de nuestra miseria y en el momento en que nos toma consigo nos hace capaces de Dios, obtenemos el acceso a Dios. Seremos lavados en la medida en que nos dejemos doblegar para entrar en su amor. Este amor significa que Dios nos acoge sin condiciones previas, incluso cuando no somos dignos de él ni capaces de llegar hasta él, porque él, Jesucristo, nos transforma y se convierte en nuestro hermano.

Ciertamente el relato de Juan muestra que allí donde Dios no pone límites, el hombre puede ponerlos; dos resultan evidentes. El primero se muestra en la figura de Judas: existe el «no» de la codicia y de la ambición, de la vanagloria, que no quiere aceptar a Dios. Existe este no, que incluso quiere crear el mundo y que no está dispuesto a aceptar dones del amor divino. «Es mejor permanecer culpable que contar con una moneda que no lleva nuestra imagen; así lo quiere nuestra soberanía», dijo Nietzsche en una ocasión ⁵. El camello no pasa por el ojo de la aguja; su joroba se levanta orgullosa, por así decirlo, y no está dispuesta a entrar por las puertas de la bondad y la misericordia. Pienso que, en este momento, todos debemos preguntarnos si nosotros mismos no seremos como aquéllos cuya soberbia, cuya vanagloria no está dispuesta a dejarse limpiar, a dejarse cuidar por el amor sanador de Jesucristo. Junto a este rechazo, que deriva del orgullo y de la codicia humana, existe también el peligro del piadoso, representado por Pedro: la falsa humildad, que no admite la grandeza de que Dios se incline hacia nosotros; la falsa humildad, en la que también anida la soberbia que no quiere el perdón, sino que quiere purificarse por el propio esfuerzo; ni la soberbia, ni la falsa modestia pueden aceptar la misericordia de Dios. Pero Dios no quiere la falsa modestia que rechaza su bondad, sino la humildad que se deja lavar y purificar. Este es el modo en que él se nos da.

Vayamos ahora a las palabras de la Última Cena que nos han transmitido los tres primeros evangelios y preguntémonos por lo que captamos allí. Primeramente, allí se encuentran esas dos expresiones insondables, que han quedado para siempre en el centro de la Iglesia, en el centro de la celebración eucarística, palabras de las que vivimos nosotros, porque son la presencia del Dios vivo, la presencia de Jesucristo en nuestro corazón, y de ese modo rescatan al mundo de su insoportable monotonía, indiferencia, pesadez y maldad. «Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre»: son expresiones tomadas del lenguaje sacrificial de Israel, con el que se designaban las ofrendas que se dedicaban a

⁵ *La gaya ciencia*, 3,252; citado por Josef PIEPER, *Über den Begriff der Sünde* (München 1977) 120 [trad. esp.: *Sobre el concepto de pecado* (Herder, Barcelona 1998)].

Dios en el templo ⁶. Cuando Jesús utiliza estas palabras se está designando a sí mismo como el sacrificio real y definitivo en que alcanzan su cumplimiento todos los vanos intentos del Antiguo Testamento. En él está presente todo lo que aquél pretendía y nunca consiguió. Dios no quiere sacrificios de animales; todo le pertenece; y tampoco quiere ningún sacrificio humano, porque ha creado a los hombres para la vida. Quiere algo más grande: quiere el amor que transforma al hombre y en el que el hombre se hace capaz de Dios, se abandona a Dios. Toda la multitud de sacrificios que se habían ofrecido en el templo de Jerusalén y todas las ofrendas a lo largo de toda la historia humana, —ese esfuerzo eterno y vano de ponerse a la altura de Dios—, se revelan ahora como superficiales; y, sin embargo, son a la vez algo así como la ventana que deja ver lo esencial, como intentos que ahora llegan a su cumplimiento. Todo lo que se pretendía allí —entrega a Dios, unión con Dios—, sucede en Jesucristo: en él, que no ofrece algo a Dios, sino que se da a sí mismo y con ello también a nosotros.

Pero ahora debemos preguntarnos: ¿Cómo sucede esto y qué significa concretamente? Encontramos entonces un segundo elemento. A las dos frases antes consideradas, surgidas de la teología del templo de Israel, es decir, de la conclusión de la Alianza en el Sinaí, Jesús añade una sentencia procedente del libro de Isaías: «Esto es mi cuerpo, *que se entrega por vosotros*; mi sangre, *derramada por vosotros y por muchos*». Estas palabras provienen de los cantos del Siervo de Yahvé, que encontramos en Isaías 53 ⁷.

Para comprender todo su sentido debemos considerar su origen. Israel había perdido su templo con el exilio en Babilonia. Ya no podía honrar a Dios: no podía ofrecerle su alabanza; no podía aportar la ofrenda por su pecados, y se debía ahora preguntar qué debía en realidad suceder aquí, cómo debía mantener viva la relación con Dios, cómo podrían seguir manteniéndose en orden las cosas de este mundo. Pues, en última instancia, con el culto se trataba de mantener en su justo término la relación entre Dios y el hombre, ya que sólo entonces el eje de lo real permanecía en su punto correcto. Con tales preguntas, surgidas necesariamente durante el período de ausencia de culto, Israel hizo una nueva experiencia. No podía celebrar ninguna liturgia en el templo; sólo podía sufrir por voluntad de Dios. Sus espíritus más grandes, los profetas, comprendieron por iluminación divina que este sufrimiento del Israel creyente era el auténtico sacrificio, el nuevo y gran culto divino con el que se presentaban ante el Dios vivo para todos los hombres, para todo el mundo. Sin

⁶ Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1960) [trad. esp.: *La última cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 2003)]; Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. II/1: Die Realpresenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament* (Freiburg 1961).

⁷ Cf. Josef SCHARBERT, «Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in al-orientalischen Ritualtexten»: *BZ* (1958) 190-213; ÍD., «Die Rettung der "Vielen" durch die "Wenigen" im Alten Testament»: *TThZ* 68 (1959) 146-161.

embargo, quedaba aún abierto un punto: Israel es el Siervo de Dios que acepta a Dios en medio de su sufrimiento y está ante Dios en favor del mundo; pero, al mismo tiempo, es también culpable, está manchado, es egoísta y está perdido. No puede asumir por completo la figura del Siervo de Dios. Así, estos grandes cantos permanecen en una singular incertidumbre: por un lado hablan del destino del pueblo sufriente y lo interpretan; ayudan al hombre a aceptar su sufrimiento como un «sí» al Dios que ama y es justo. Pero, al mismo tiempo, abren la esperanza hacia Aquél, en el cual esto sucederá verdaderamente en plenitud, hacia Aquél que es realmente el testigo puro de Dios en nuestro mundo y que todavía permanece innominado. En la Última Cena, Jesús pronuncia estas palabras y las hace suyas: él sufrirá por muchos, y con ello mostrará que en él se ha cumplido esa esperanza; que en su sufrimiento se realiza ese gran culto de la humanidad a Dios. Él mismo es, por así decirlo, puro «ser para», aquel que no existe para sí, sino para llevar a todos a Dios.

En este lugar querría mencionar una cuestión sobre la que algunos han disputado con gran vehemencia: la traducción alemana ya no dice «por muchos», sino «por todos»; es sabido que en el Misal latino y en el Nuevo Testamento griego, es decir, en el texto original a traducir, se encuentra «por muchos». Esta diferencia ha suscitado intranquilidad en algunos; ha surgido la pregunta de si no se ha falsificado aquí el texto bíblico, si no se ha introducido algo falso en el lugar más sagrado de nuestro culto a Dios. Querría decir tres cosas al respecto.

1. En todo el Nuevo Testamento y a lo largo de toda la tradición de la Iglesia, siempre ha estado claro que Dios quiere la salvación para todos, y que Jesús no ha muerto por una parte de la humanidad, sino por todos; que Dios por sí mismo —así lo decíamos antes— no pone fronteras. Él no traza una línea divisoria entre aquellos que no le agradan y a los que querría excluir de la salvación, y otros, a los que preferiría; él ama a todos, porque los ha creado a todos. Por tanto, el Señor ha muerto por todos. Así consta en la carta a los Romanos de san Pablo: «Dios no retuvo a su Hijo, sino que lo entregó a la muerte por todos nosotros» (8,32); y en el capítulo quinto de la segunda carta a los Corintios dice: «Él, uno, murió por todos» (2 Cor 5,14). También en la primera carta a Timoteo se dice: «Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,6). Esta cita es particularmente importante, porque por su formulación y por el contexto, se reconoce que aquí se cita un texto eucarístico. Por eso sabemos que ya entonces, en un determinado círculo de la Iglesia, se utilizaba en la eucaristía la fórmula de la entrega «por todos». En la tradición de la Iglesia esta convicción se ha mantenido sin abandonarse nunca. El Jueves Santo, en el Misal antiguo, el relato de la Última Cena era introducido por estas palabras: «La víspera, antes de padecer por nuestra salvación y la de todos los hombres, él... ». Desde esta concepción de las cosas y de modo significativo, en el siglo XVII fue condenada una tesis de los jansenistas que afirmaba que Cristo no había muerto por todos⁸.

Esta limitación de la salvación fue rechazada expresamente como doctrina errónea porque estaba en contra de la fe de toda la Iglesia. La doctrina de la Iglesia dice justamente lo contrario: Cristo murió por todos. No podemos comenzar a poner límites a Dios; faltaría al núcleo de nuestra fe quien la mantuviera únicamente como recompensa, si —por así decirlo— fuera recompensado con la perdición de los otros. Semejante mentalidad, que necesita el castigo de los otros, no ha asumido la fe desde dentro; se ama a sí misma y no a Dios, el Creador, a quien pertenecen sus criaturas. Semejante visión sería la de aquellos que no podían soportar que los trabajadores de la última hora recibieran también un denario; como la de aquellos que solamente se sentirían recompensados si los demás hubieran recibido menos que ellos. Sería el sentimiento del hijo que se quedó en casa y no podía soportar la bondad reconciliadora del padre. Sería endurecimiento del corazón en el que se manifestaría que sólo nos buscamos a nosotros mismos, y no a Dios; en el que se manifestaría que no amamos nuestra fe, sino que la soportamos como una carga pesada. Tenemos que llegar, finalmente, a no pensar nunca más que es mejor vivir sin fe, estar —por así decirlo—, como los trabajadores en paro paseando de un lado a otro por la plaza todo el día, y que sólo en la hora undécima son contratados; tenemos que librarnos de la ilusión de que el paro espiritual es mejor que la vida con la Palabra de Dios. Tenemos que aprender nuevamente a vivir y a reafirmar de tal modo nuestra fe, que reconozcamos en ella esa alegría que no tenemos simplemente porque más tarde los otros sufrirán un perjuicio, sino que nos llena de agradecimiento y de ganas de transmitirla a los demás. Así, pues, esto es lo primero: la afirmación de que el Señor murió por todos es una declaración fundamental del mensaje bíblico; la envidia por la salvación de los demás no es cristiana⁹.

2. Hay que añadir también, en segundo lugar, que Dios no impone a nadie la salvación. Dios acepta la libre opción humana. No es un mago que al final conduce todo lo que había a un «happy-end». Es realmente un Padre, un Creador que afirma la libertad, incluso cuando ella lo rechaza. Por eso, la voluntad salvífica universal de Dios no implica que todos los hombres lleguen realmente a salvarse. Existe el poder del rechazo. Dios nos ama; nosotros sólo necesitamos ofrecer la humildad de dejarnos amar. Pero también tenemos que preguntarnos continuamente si no tendremos la soberbia de querer lograrlo por nosotros mismos; si no le estaremos arrebatando, tanto al hombre creado como al Dios creador, su grandeza y su dignidad, en la medida en que quitamos su seriedad a la vida humana y degradamos a Dios hasta considerarlo como un mago o un abuelito, ante el cual todo es indiferente. Sí, precisamente

⁸ DS 2005.

⁹ He desarrollado detalladamente esta idea en mi librito *Vom Sinn des Christseins* (München 1965) 39-41 [traducción española: *Ser cristiano* (Desclee, Bilbao 2007)].

esa grandeza incondicional del amor divino no anula la libertad del rechazo ni la posibilidad de condenarse.

3. Así, pues, ¿qué se debe pensar de la nueva traducción? Escritura y Tradición conocen tanto la fórmula «por todos», como «por muchos». Ambas expresan un aspecto de la cuestión: por un lado, el carácter salvífico universal de la muerte de Cristo, que sufrió por todos; por otro, la libertad para rechazarla como límite del acontecimiento salvífico. Ninguna de las dos fórmulas puede decirlo todo: cada una de ellas requiere la interpretación y la referencia a la totalidad del mensaje. Yo dejo abierta la pregunta de si fue sensato elegir aquí la traducción «por todos» y con ello mezclar traducción con interpretación, ya que, en cualquier caso, la interpretación era inevitable¹⁰. De hecho, no se da ninguna falsificación, pues si se toma una u otra fórmula, en cualquier caso, tenemos que escuchar la totalidad del mensaje: que el Señor, verdaderamente, ama a todos y murió por todos. Y, a la vez, lo otro: que él no hace desaparecer nuestra libertad en una especie de magia caprichosa, sino que, en su gran misericordia, nos deja decir «sí».

Volvamos atrás y prestemos atención todavía a una tercera expresión del texto de la Última Cena: «Esta es la *nueva alianza* en mi sangre». Hemos visto hace poco cómo Jesús, al aceptar su muerte, aún en sí mismo y concentra todo el Antiguo Testamento: en primer lugar, la teología sacrificial, es decir, todo lo que sucedía en torno al templo y en el templo, y luego la teología del exilio, de los justos que sufren. A esto se añade, en tercer lugar, una cita de Jeremías (31,31), en la que el profeta prevé la nueva alianza, que ya no estará ligada a la descendencia de Abraham según la carne, ni al cumplimiento de la ley sino que provendrá del amor renovado de Dios, que nos da un corazón nuevo. Esto es lo que asume aquí Jesús. Donde él padece y muere, se hace realidad lo esperado; su muerte es formalización de la alianza. Ello significa —por así decirlo—, hermandad de sangre entre Dios y los hombres. Ésta había sido la idea bajo la cual fue promulgada la alianza en el Sinaí. Allí Moisés había puesto el altar, como signo de Dios, y enfrente doce piedras, como signo de las doce tribus de Israel, y las roció con sangre, para que Dios y los hombres se fundieran en la única comunión de este sacrificio. Lo que allí sólo fue un intento balbuciente, aquí ha sucedido. Él, que es el Hijo de Dios y que es también hombre, se entrega al Padre en su muerte y así se manifiesta como quien nos introduce a todos en el Padre. Él crea ahora realmente una hermandad de sangre, comunión de Dios y el hombre; él abre la puerta que nosotros, los hombres, no podíamos abrir. Sólo a tientas podemos invocar a Dios, y cuando está entre

¹⁰ La observación de que en hebreo la expresión «los muchos» es equivalente a «todos» no capta el problema planteado aquí, ya que en este caso no se trata de un texto hebreo traducido, sino de uno latino (la liturgia romana), que tiene como referente directo un texto griego (el Nuevo Testamento). Los relatos neotestamentarios de la institución de la eucaristía no son en absoluto una simple traducción (o incluso una traducción errónea) de Isaías, sino una fuente independiente.

nosotros no sabemos si va a contestar. Y esto es lo trágico, la sombra que planea sobre tantas religiones, el hecho de que sean un grito cuya respuesta permanece en la oscuridad. Sólo el mismo Dios puede acogerlo. Jesucristo, Hijo de Dios y hombre, que llevó su amor hasta la muerte, y transformó la muerte en un acontecimiento de amor y de verdad, él es la respuesta: en él se fundamenta la alianza.

De este modo resulta claro cómo ha surgido la eucaristía, cuál es su auténtica fuente. No bastan las solas palabras de la institución; tampoco es suficiente sólo la muerte; e incluso ambas reunidas todavía no bastan, sino que también tiene que producirse la resurrección, en la que Dios acepta esta muerte y la convierte en puerta que introduce en una nueva vida. De este conjunto de hechos —que él transforma su muerte, lo absurdo, en un sí, en un acto de amor y de adoración—, se sigue que Dios acoge esta muerte y que, de ese modo, él puede entregarse a sí mismo. En la cruz Cristo ha perseverado en su amor. Junto a todas las diferencias que hay entre los relatos de los evangelistas, hay algo en común: que Jesús murió rezando y que en el abismo de la muerte cumplió el primer mandamiento, tuvo presente a Dios¹¹. De semejante muerte proviene este sacramento, la eucaristía.

Como conclusión, nos queda volver nuevamente a la pregunta del principio: ¿fracasó entonces Jesús? Ciertamente, no fue un triunfador en el sentido de César o Alejandro Magno. Desde un punto de vista terreno, inicialmente fracasó: murió casi abandonado, fue condenado por sus palabras. A su mensaje el pueblo no respondió con un gran «sí», sino con la cruz. Considerando este final, hemos de reconocer que el éxito no es uno de los nombres de Dios y que no es cristiano codiciar el éxito público y el número. Los caminos de Dios son otros: su éxito tiene lugar a través de la cruz y siempre se encuentra bajo ese signo. Su verdadera acreditación en el curso de todos los siglos son aquellos que han aceptado este signo. Si nosotros hoy volvemos la mirada a la historia pasada, debemos decir: no nos impresiona la Iglesia de los triunfadores, la Iglesia de los Papas, que fueron señores de este mundo; la Iglesia de aquellos que supieron aliarse con el mundo, sino que lo que suscita nuestra fe, lo que siempre permanece, lo que nos da esperanza es la Iglesia de los que sufren. Ella se encuentra hasta el día de hoy como signo de que Dios existe y de que el hombre no es solamente una cloaca, sino que puede ser salvado. Esto vale desde los mártires de los tres primeros siglos hasta Maximiliano Kolbe y los innumerables testigos anónimos, que en las dictaduras de nuestros días dieron su vida por el Señor; sea que murieron en ellas, sea que, viviendo en ellas año tras año y día tras día, se dejaron pisotear por su causa. La Iglesia de los que sufren lo testifica: ella es el triunfo de Dios en el mundo, el signo que

¹¹ Ernst KASEMANN apuntó esta idea en una conferencia en el *Deutschen Evangelischen Kirchentag*, en 1967 (publicada bajo el título: «Die Gegenwart des Gekreuzigten», en *Id., Kirchliche Konflikte*, 1 [Göttingen 1982] 76-91, especialmente p.77.80s).

nos da fuerza y esperanza, el signo del que nos llega constantemente la fuerza de la vida, fuerza que nos lleva más allá del pensamiento del éxito humano y que así purifica al hombre, abre a Dios la puerta para entrar en este mundo. Nos queremos, pues, dejar llamar por Jesucristo, que en la cruz consiguió el triunfo de Dios; Él, como grano de trigo muerto, ha llegado a ser fecundo a través de los siglos: árbol de la vida, en el que los hombres pueden esperar también hoy.

2. La eucaristía, centro de la Iglesia

El evangelista Juan ha situado su exposición de la pasión de Jesús entre dos grandes escenas en las que nos ofrece una visión de conjunto sobre el significado de la vida y el sufrimiento de Jesús, para explicar así también el origen de la vida cristiana, el origen y el sentido de los sacramentos. Al comienzo de la historia de la Pasión se encuentra el relato del lavatorio de los pies; al final, la narración solemne y conmovedora de la *apertura del costado de Jesús* (Jn 19,30-37). En este contexto, Juan ha datado con gran cuidado el día de la muerte de Jesús¹². De su evangelio se desprende que Jesús murió exactamente a la hora en que los corderos eran sacrificados en el templo para la fiesta de Pascua. Así, mediante este momento de la muerte se hace evidente que él es el verdadero cordero pascual; los corderos han llegado a su fin porque ha llegado el Cordero. Para referirse al «costado» de Jesús, que es traspasado, Juan ha usado precisamente la misma palabra que se encuentra en el relato de la creación de Eva y que normalmente traducimos como «costilla» de Adán¹³. Juan destaca de esta manera que Jesús es el nuevo Adán, que se sumerge en la noche del sueño de la muerte y en ella inaugura una nueva humanidad. De su costado, de ese costado abierto, abierto en la entrega amorosa, brota una fuente que fecunda la historia entera. De su entrega a la muerte brotan sangre y agua, eucaristía y bautismo como fuentes de una nueva comunidad.

El costado abierto es el lugar originario del que proviene la Iglesia, del que vienen los sacramentos que edifican la Iglesia. Así, en esta imagen delineada por el evangelista, se hace una vez más evidente lo que intentábamos captar en la primera impresión. Para la institución de la eucaristía no basta sólo la Cena. Las palabras pronunciadas allí por Jesús son anticipación de su muerte, transformación de la muerte en un acontecimiento de amor, transformación de lo carente de sentido en un sentido que se nos ofrece. Pero esto significa tam-

¹² No se va a entrar aquí en la discusión sobre la exactitud histórica de la cronología en los relatos de la Pasión de los sinópticos o de Juan; para ello cf. Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium* II (HThKNT II/2; Freiburg 1977) 323-328.

¹³ Cf. Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964) 177-205; para el fundamento judío Angelo TOSSATO, *Il matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento* (Roma 1976) 49-80.

bién que estas palabras solo tienen importancia, solo son creativas por encima de todo tiempo, porque no han quedado como palabras, sino que han sido validadas con su muerte real. Y, por otra parte, esta muerte quedaría vacía de contenido si las palabras hubieran quedado en simple pretensión no realizada; si no se hubiera podido probar verdaderamente que su amor es más fuerte que la muerte, que el sentido tiene más poder que el sinsentido. La muerte habría quedado vacía de contenido y las palabras hubieran quedado en nada, si no hubiera llegado la resurrección, en la que se hizo visible que estas palabras habían sido pronunciadas desde la autoridad divina; que su amor, de hecho, es lo suficientemente fuerte como para extenderse más allá de la muerte. Así, quedan mutuamente enlazadas la palabra, la muerte y la resurrección. La tradición cristiana llama misterio pascual a esta trinidad de palabra, muerte y resurrección, que nos permite captar algo del misterio mismo del Dios trino. Solo las tres, mutuamente unidas, constituyen la totalidad; sólo estas tres, mutuamente unidas, constituyen la verdadera realidad; y este único misterio pascual es el origen del que proviene la eucaristía.

Esto, sin embargo, significa que la eucaristía es mucho más que una mera comida, porque ha costado una muerte, y la majestad de la muerte está presente en ella. Y cuando nosotros la celebramos debemos experimentar una profunda reverencia ante dicho misterio, el espanto ante el misterio de la muerte, que se hace presente en medio de nosotros. Ciertamente al mismo tiempo se hace presente el hecho de que la muerte ha sido vencida por medio de la resurrección, y que nosotros, por tanto, podemos celebrar esta muerte como la fiesta de la vida, como la transformación del mundo. En última instancia, los hombres de todos los tiempos y de todos los pueblos han intentado siempre en sus fiestas sobrepasar el umbral de la muerte. Una fiesta se mantiene en la superficialidad, como vago esparcimiento y anestesia, mientras no toca ese último interrogante. La muerte es la pregunta de todas las preguntas, y allí donde no se toma en consideración, no se ofrece en el fondo ninguna respuesta definitiva. El hombre puede llegar a ser libre y hacer fiesta verdaderamente, sólo donde se responde a esa pregunta. La fiesta cristiana, la eucaristía, alcanza esta profundidad de la muerte. No es mero pasatiempo piadoso, ni mera evasión, un cierto embellecimiento y adorno religioso para el mundo; llega a ese abismo más profundo que llamamos muerte, y abre el camino a la vida que supera la muerte. Pero con esto resulta ya expresado aquello sobre lo que queremos tratar en esta reflexión y que la tradición resume en la frase: *La eucaristía es sacrificio, actualización de la cruz de Jesucristo*.

Cuando escuchamos esto surgen en nosotros resistencias. Ha ocurrido así en todos los tiempos. Surge la pregunta: al hablar de sacrificio, en realidad, ¿no se presenta una imagen de Dios indigna, o al menos ingenua? ¿No se esconde la pretensión de que nosotros, hombres, deberíamos y podríamos ob-

sequiar con algo a Dios? ¿No se refleja ahí la idea de que somos socios al mismo nivel que Dios, que hacemos un intercambio con él: le damos para que nos dé? ¿No desconocemos la grandeza de Dios, que no necesita de nuestros dones, porque Él mismo es el dador de todos los dones? Pero, por otra parte, permanece siempre la duda: ¿No somos todos deudores de Dios, mejor, no sólo deudores, sino culpables, ya que no solamente le debemos nuestra vida y nuestro ser, sino que nos hemos hecho culpables contra él? ¿Cómo podríamos llegar a ser inocentes a su lado? No le podemos dar nada, y, a pesar de ello, tampoco podemos tranquilamente suponer que él trata la culpa como si fuera irrelevante, que no se la toma en serio, que contempla sólo al hombre como si se tratara de un juego.

Precisamente a esta pregunta responde la eucaristía.

Lo primero que nos dice es: Dios mismo nos da para que nosotros podamos dar. En el sacrificio de Jesucristo la iniciativa proviene de Dios. Al comienzo es él, el mismo, quien desciende: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo» (Jn 3,16). Cristo no es primariamente un don que *nosotros* los hombre ofrecemos a un Dios encolerizado, sino que el hecho de que exista, viva, sufra y ame, es ya obra del amor de Dios. Él es el descenso del amor misericordioso que se inclina hacia nosotros; el Señor se hace esclavo por nosotros, como hemos visto en la meditación precedente. En ese mismo sentido, en la segunda carta a los Corintios se nos dirigen, como llamada del Señor, estas palabras: «¡Dejaos reconciliar con Dios!» (2 Cor 5,20). A pesar de que *nosotros* hemos provocado la disputa, aunque Dios no se hizo culpable ante nosotros, sino nosotros ante él, él se dirige a nosotros y, en Cristo, suplica la reconciliación. Él mismo lleva a cabo lo que el Señor dice en la parábola de la ofrenda en el templo, donde afirma: «Si al llevar tu ofrenda al altar te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y vete antes a reconciliarte con tu hermano; después vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5,23s). Dios mismo nos ha precedido en este camino por medio de Cristo; como en peregrinación él ha venido hacia nosotros, sus hijos no reconciliados, saliendo del tempo de su gloria para reconciliarnos.

Esto mismo se muestra ya si consideramos retrospectivamente el comienzo de la historia de la fe. En definitiva, Abrahán no sacrifica algo que él mismo ha preparado, sino que dona el carnero (el cordero) que Dios le ha entregado (Gén 22,1-19). Así, en este sacrificio originario de Abrahán, se proyecta una mirada a través de milenios; este cordero atrapado en las zarzas, que Dios le ha dado para que pudiera darlo, es también el primer anuncio de aquel cordero, Jesucristo, que lleva la corona de espinas de nuestras culpas; es el que ha entrado en las espinas de la historia humana, para regalarnos lo que nosotros hemos de ofrecerle. A quien entienda correctamente la historia de Abrahán no puede sucederle lo que a Tilmann Moser en su inquietante libro *Gottesvergiftung* (Veneno divino); Moser lee en ella un Dios cruel, como un veneno que

amarga toda nuestra existencia¹⁴. También cuando Abrahán se puso en camino y no conocía todavía el misterio del carnero, pudo decir a Isaac con razón confiado: «Deus providebit» (Dios proveerá). Como él conocía a este Dios, sabía, incluso en la noche de su incomprensibilidad, que es un Dios que ama; por ese motivo pudo también, cuando ya nada era comprensible, apoyarse en él, sabiendo que justamente aquel que en apariencia le atormentaba era el que verdaderamente le amaba. Sólo desde esa interiorización, a la que llegó su corazón, con la que se adentró en el abismo de la confianza y se arriesgó en la noche del Dios incomprensible, fue capaz de recibir el carnero y de comprender a Dios, que nos concede dones, para que nosotros podamos entregarlos. Este Abrahán, en todo caso, nos interpela a todos. Si lo contemplamos solamente desde fuera, solamente desde fuera y solo dejando que nos salga al encuentro la acción de Dios que nos juzga, pronto contemplaremos entonces a Dios como un tirano que juega con este mundo. Pero cuanto más caminamos con él, más confiadamente nos acercamos a él en la noche de la incomprensión, más nos convencemos de que precisamente ese Dios que aparentemente nos tortura, es el que en verdad nos ama, aquel en quien podemos confiar incondicionalmente. Cuanto más profundamente descendamos a la noche de la incomprensión fiándonos de él, con más intensidad lo encontraremos, y encontraremos, en él, el amor y la libertad que nos sostendrán a través de cualquier noche. Dios nos da, para que nosotros podamos ofrecerle. Esta es la esencia del sacrificio eucarístico, del sacrificio de Jesucristo; y así lo expresa también, desde los tiempos más antiguos, el Canon Romano: *De tuis donis ac datis offerimus tibi* (Te ofrecemos, de los mismos bienes que nos has dado).

También la segunda parte de la fórmula — «te ofrecemos» — es válida en toda su verdad, y no ficticiamente. La pregunta ahora sería: ¿cómo puede suceder que, por una parte, como no tenemos nada que dar, Dios nos provea; y, por otro lado, que con ello no seamos sólo objetos pasivos, que sólo pueden estar ante él avergonzados, sino que podamos en verdad darle algo a Dios? Para comprender esto tenemos que remontarnos de nuevo a la historia de Israel, cuyos creyentes, en efecto, han luchado apasionada y profundamente por entender lo que es propiamente un sacrificio y cómo puede realmente realizarse de modo adecuado a Dios y apropiado al hombre. A través de esos esfuerzos, en la piedad de los salmos y los profetas ha madurado, progresivamente y cada vez con mayor profundidad, una convicción que puede expresarse en las siguientes palabras: «El verdadero sacrificio ante ti es un espíritu quebrantado». «Suba nuestra oración como incienso en tu presencia». «Nuestra oración ante ti vale más que miles de carneros cebados».

¹⁴ Cf. sobre Tilmann Moser, la hermosa contribución de Odil Hannes STECK, «Ist Gott grausam?», en Wolfgang BÖHME (ed.), *Ist Gott grausam? Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers «Gottesvergiftung»* (Stuttgart 1977) 75-95.

Israel comienza a entender que el sacrificio adecuado a Dios es el hombre conforme a Dios, y que, por tanto, la oración, la alabanza agradecida a Dios, en la que nos devolvemos nosotros mismos a él (y con ello también nos renovamos y renovamos el mundo) es el verdadero sacrificio. El germen del culto en Israel fue siempre aquello que en expresión latina denominamos *memoriale*: el memorial. En la celebración de la Pascua, antes de comer el cordero, el padre de familia recitaba la *Haggada de Pascua*, es decir, un relato de alabanza de las grandes acciones de Dios en favor de Israel. El padre de familia exaltaba la historia que Dios había realizado con su pueblo para que la escucharan sus descendientes. Pero relataba todo esto no como una historia pasada, sino celebrando la presencia de Dios en ella, que nos sostiene y guía, y cuya acción está presente con nosotros y en nosotros. En la época en que vivió Jesús, había crecido progresivamente la conciencia de que esta *Haggada de Pascua* era en realidad el auténtico centro de la liturgia de Israel, el auténtico sacrificio a Dios. En este punto coincidió la piedad israelita con la nueva piedad que se había ido desarrollando en el mundo pagano, en el que igualmente había irrumpido cada vez con más fuerza la idea de que el verdadero sacrificio es la palabra, o, mejor aún, el hombre, que por medio de la palabra de acción de gracias se espiritualiza, a sí mismo y al mundo, se purifica y se hace conforme a Dios.

Jesús ha entrelazado las palabras de su Última Cena en esta *Haggada de Pascua*, en la oración de acción de gracias, la cual, de esta manera, más allá de la forma desarrollada en Israel, encontró un centro completamente nuevo. Antes se quedaba en mera palabra, con el peligro de convertirse en simple discurso; se quedaba como palabra en una historia en la que la victoria de Dios no es evidente, a pesar de todas sus grandes gestas. Solamente Jesucristo da a esta plegaria el eje que abre de par en par las puertas que habían sido cerradas; este eje central es su amor, en el que Dios triunfa y vence a la muerte. El Canon Romano de la Misa procede directamente de esta oración judía de alabanza; es el heredero inmediato y la continuación directa de esta oración de la Última Cena de Jesucristo, y con ello el núcleo de la eucaristía. Él es, propiamente, el portador del sacrificio, ya que en él Jesucristo ha convertido su muerte en palabra —en oración— y de este modo ha transformado el mundo¹⁵. De aquí se deduce que esta muerte es capaz de actualizarse, porque vive en esta plegaria y la plegaria ahora atraviesa los siglos. Esto tiene también ulteriores consecuencias: esta muerte es mediadora, porque nosotros mismos estamos incluidos en esta plegaria transformadora y podemos ser co-orantes. Este es, por tanto, el nuevo sacrificio que él nos ha regalado, en el que nos acoge a todos: como él convirtió la muerte en palabra de gratitud y de amor, puede ahora, a través de los tiempos, hacerse presente como fuente de vida, y nosotros podemos al compartir su oración, entrar en él. En esta súplica integral, por así de-

¹⁵ He elaborado más detalladamente esta relación en mi trabajo «Forma y contenido de la celebración eucarística»: *IKaZ* 6 (1977) 385-396 [JROC XI, 265-284].

cirlo, la miseria de nuestros sufrimientos, de nuestro amor, de nuestra esperanza y nuestro deseo de para convertirla en una gran corriente de vida compartida, de modo que en él nosotros somos realmente co-oferentes. Cristo no está aislado o al margen de nosotros. Él, como grano de trigo, ha muerto en la soledad, pero no resucita solo, sino que en su resurrección es espiga que reúne consigo a la comunidad de los santos. Desde que ha resucitado, Cristo ya no está solo nunca más, sino que es —como dicen los Padres de la Iglesia— *caput et corpus*: cabeza y cuerpo abierto a todos nosotros. Así hace verdaderas sus palabras: «Cuando sea elevado en la cruz atraeré todas las cosas hacia mí» (Jn 12,32). Por eso no debemos alimentar el miedo que impulsó la protesta de Lutero contra la idea católica de sacrificio de la Misa pensando que con ella se dañaría el honor de Cristo, y que el «sacrificio de la Misa» se vincularía con la idea de que el sacrificio de Cristo no habría bastado y nosotros todavía podríamos y tendríamos que aportarle algo. Esta interpretación errónea que ha podido darse no tiene nada que ver con el sentido real de la idea del sacrificio de la Misa. La grandeza de la obra de Cristo consiste, precisamente, en que él no permanece en un plano separado y enfrente de nosotros, lo cual nos confinaría a la mera pasividad, no; él no solamente nos soporta, sino que carga con nosotros, se identifica de tal modo con nosotros, que se apropia de nuestros pecados y nosotros de su ser. Nos acepta realmente y nos toma consigo, de modo que con él y desde él llegamos incluso a formar parte activa, a ser colaboradores y así co-oferentes, co-participes en el misterio. Así también pueden llegar a ser fecundos nuestra vida y nuestro sufrimiento, nuestra esperanza y nuestro amor, en el nuevo centro que él nos ha regalado.

Resumamos lo considerado hasta ahora: el canon, en cuanto continuación de la *Haggada de Pascua* (relato pascual) es propiamente, como «eucaristía» (es decir, como transformación de ser en agradecimiento), el núcleo de la Misa. La liturgia misma lo denomina *rationabile obsequium*, sacrificio en forma de palabra. Ella presupone la lucha espiritual de los profetas y de los justos sufrimientos de Israel, pero también la piedad madura del mundo griego que se le aproxima. Y, sin embargo, esta misma liturgia sabe, sobre todo, que la palabra humana sólo pudo llegar a ser verdaderamente adoración y sacrificio cuando fue acompañada de la vida y el sufrimiento de quien es él mismo la palabra. La transformación de la muerte en amor que llega a plenitud en su palabra todopoderosa, funde por ello la palabra humana con la palabra del amor eterno, que es el Hijo, que se ofrece incesantemente al Padre en amor. Por eso, esta palabra puede lo que el amor humano sólo desea: puede abrir, por medio de la muerte, las puertas de la resurrección. Así, el Canon, como «verdadero sacrificio», es palabra de la palabra; en él habla quien, como palabra, es vida. Al poner en nuestros labios esa palabra suya nos permite pronunciarla con él, nos hace co-oferentes: su palabra se convierte en palabra nuestra, su adoración en nuestra adoración, su sacrificio en nuestro sacrificio.

A esta luz, debemos ahora volver todavía nuestra mirada a la estructura del Canon. Hemos de notar que las nuevas plegarias eucarísticas poseen la misma estructura del Canon Romano tradicional; lo que señalemos en él como modelo servirá también y podrá ser dicho de ellas. Así, pues, si nos fijamos en el llamado Canon Romano, nos sorprende en primer lugar algo curioso: en modo alguno habla sólo de Dios y de Cristo, de su muerte y de su resurrección; habla de personas y dice sus nombres: Sixto, Clemente, Cipriano; nos da la libertad de añadir otros nombres, los nombres de personas a las que amábamos y que nos han precedido en su llegada al otro mundo; los nombres de personas a las que estamos agradecidos o cuyas cargas queríamos compartir. Si el Canon va más allá y habla de toda la creación, pues cuando dice al final «por Cristo, Señor nuestro,... todos los bienes,... los bendices y los repartes entre nosotros», dirige su mirada a todo lo que nosotros hemos recibido de las manos amorosas de Dios; cada comida nuestra debe ser también referida a esta nueva comida que Cristo nos da, debe traer consigo algo de su acción de gracias al Dios-Creador. También deberíamos —dicho sea de paso— renovar constantemente esta conciencia de que todas nuestras comidas viven de la bondad creadora de Dios y remiten a este supremo banquete en el que ya no recibiremos solamente cosas terrenas, sino la misericordia de Dios encarnada. Debemos proponernos volver a hacer cada vez más de nuestras comidas momentos sagrados: empezarlos y concluirlos con la oración. Ese modo de obrar traerá a nuestros hogares un clima nuevo: allí donde rezamos juntos, donde recibimos agradecidos los dones de Dios, se crea un nuevo centro que también nos transforma.

Decíamos que en el Canon aparecen personas; esto tiene un motivo muy sencillo. Solamente hay *un* Cristo. Dondequiera que se celebra una eucaristía, allí está Él con plena presencia. En la más pobre iglesia de un pueblo, cuando se celebra la eucaristía, se hace presente todo el misterio de la Iglesia, su centro vital, el Señor. Pero este Cristo total es, por otro lado, solamente uno. Por eso, solamente con todos los demás lo podremos tener. Es el mismo aquí, en Roma, en América, en Australia o en África. Porque es único podemos recibirlo sólo en la unidad. Donde actuáramos contra la unidad no podríamos encontrarnos ya con él. Por esta razón cada celebración eucarística tiene la estructura del *Communicantes*, de la comunión no sólo con el Señor, sino también con la creación y con los hombres de todos los lugares y de todos los tiempos. Y también deberíamos volver a interiorizar en nuestra alma que no podemos estar en comunión con el Señor, si no estamos en comunión unos con otros; que, si estamos unidos a él, también tenemos que estar unidos unos con otros, debemos llegar a ser una unidad. Por este motivo, el hecho de que en la celebración de la eucaristía sean nombrados el Papa y el Obispo no es una simple formalidad externa, sino una necesidad interna. La celebración de la eucaristía no es sólo un encuentro entre el cielo y la tierra, sino también en-

cuentro entre la Iglesia de ayer y la de hoy, entre la Iglesia de aquí y la de allí; la eucaristía presupone la entrada visible en su unidad visible y descriptible. Los nombres del Papa y del Obispo indican que celebramos verdaderamente la única eucaristía de Jesucristo, y que solamente podemos recibirla en la única Iglesia.

Se evidencia así una última cosa: el centro del Canon lo ocupa el relato de la víspera de la Pasión de Jesús. El sacerdote, cuando lo pronuncia, no cuenta una historia pasada, un mero recuerdo de entonces, sino algo que sucede en el presente: la expresión «Esto *es* mi cuerpo» se dice en el hoy, pero esta expresión es una expresión de Jesucristo. Ningún hombre puede decirla por sí mismo. Nadie puede por sí mismo declarar su cuerpo como el cuerpo de Cristo, este pan como su cuerpo identificándose con el «yo» de Jesucristo. Esta expresión en primera persona —«*mi* cuerpo»— sólo puede decirla Él mismo. Si un hombre se atreviera a decirla por sí mismo, considerara su yo como el yo de Cristo, ello podría considerarse una blasfemia. Nadie puede arrogarse semejante poder, ninguna otra persona puede dárselo, ninguna comunidad se lo puede proporcionar. Únicamente se lo puede otorgar la totalidad de la Iglesia, la única Iglesia a la que el Señor se ha entregado. Por este motivo la celebración de la Misa necesita de aquel que no habla en nombre propio ni actúa como si se tratara de una tarea propia, sino que representa a toda la Iglesia, a la Iglesia de todos los tiempos y lugares, a la Iglesia que le ha transmitido a él lo que ella misma ha recibido. El hecho de que la celebración de la eucaristía esté ligada a la ordenación sacerdotal no es, como oímos a veces, un invento de la Iglesia, que con ello se atribuye toda clase de derechos y ahoga el Espíritu. Se desprende de la esencia más íntima de esta palabra, que ningún hombre tiene el derecho de arrogarse; se sigue del hecho de que esta palabra sólo puede ser pronunciada en el sacramento de la Iglesia toda, en la potestad que sólo ella tiene como unidad y totalidad. A este regalo, que conlleva también el encargo recibido por la totalidad de la única Iglesia, le llamamos ordenación sacerdotal. Debemos intentar por todos los medios recuperar una veneración renovada del misterio eucarístico, porque en él tiene lugar algo más grande que lo que nosotros podemos realizar. Su grandeza no depende de nuestro modo de configurarlo, sino que toda nuestra configuración nunca puede ser otra cosa que un servicio a esa grandeza que nos precede y que nosotros no creamos. Deberíamos aprender de nuevo que la eucaristía nunca es la simple acción de una comunidad, sino que hemos recibido del Señor aquello que le ha sido regalado a la unidad de la Iglesia. Me conmueven siempre de un modo nuevo esos relatos de los campos de concentración o de las prisiones rusas, en los que las personas tenían que privarse semanas y meses de la eucaristía y, sin embargo, no recurrieron a la arbitrariedad de preparársela por sí mismos, sino que celebraban una eucaristía del deseo, en la espera anhelante del Señor, el único que puede darse a sí mismo. En semejantes eucaristías de

deseo esas personas maduraron de una forma nueva para recibir su don, y lo recibían, del todo renovados, cuando un sacerdote encontraba en alguna parte un trozo de pan y algo de vino.

Partiendo de ahí debemos hacernos la pregunta por la intercomunidad con la debida humildad y paciencia. No nos corresponde obrar por propia iniciativa como si hubiera unidad allí donde no la hay. La eucaristía nunca es un medio que podemos usar en nuestro provecho; es don del Señor, el centro mismo de la Iglesia, del que no podemos disponer. No se trata aquí de amistad personal, de grados subjetivos de fe, que en ningún modo podemos medir, sino de mantenerse en la unidad de la única Iglesia y de nuestra humilde espera hasta que el mismo Dios quiera dárnosla. Aquí, en lugar de experimentar y arrebatar al misterio su grandeza y profanarlo haciendo de él un instrumento en nuestras manos, también debemos aprender a celebrar la eucaristía del deseo, e ir al encuentro de una nueva forma de unidad con el Señor compartiendo una misma oración y una misma esperanza.

El relato de san Juan sobre la muerte del Señor concluye con las palabras: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37 = Zac 12,10). El enigmático libro del Apocalipsis comienza con estas mismas palabras (Ap 1,7), que se encuentran allí como pórtico del día del juicio, ese día en el que definitivamente el Traspasado se elevará sobre el mundo como su juicio y como su vida. Sin embargo, a nosotros nos manda dirigir ya ahora nuestros ojos hacia él, para transformar así el juicio en salvación. «Mirarán al que traspasaron». Esta podría ser la descripción de la dirección íntima de nuestra vida cristiana: que aprendamos a dirigir cada vez con más atención nuestra mirada hacia él, a mantener fijos en él los ojos de nuestro corazón, contemplarlo y llegar a ser humildes; reconocer nuestros pecados, reconocer cuánto le hemos ofendido, cómo lo hemos herido en nuestros hermanos; dirigir nuestros ojos hacia él y al mismo tiempo tener esperanza, porque el Herido es el que nos ama; dirigir nuestros ojos hacia él y de ahí recibir el camino de la vida. ¡Señor, concédenos que te miremos y encontremos así la vida verdadera!

3. Sobre la correcta celebración de la Santa eucaristía

En primer lugar, he oído que cuando se reúne vuestra asamblea hay divisiones entre vosotros; y en parte lo creo; realmente tiene que haber escisiones entre vosotros para que se vea quiénes resisten a la prueba. Así, cuando os reunís en comunidad, eso no es comer la Cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho. ¿No tenéis casas donde comer y beber? ¿O teneis en tan poco a la Iglesia de Dios que humilláis a los que no tienen? ¿Qué queréis que os diga? ¿Que os alabe? En esto no os alabo.

Porque yo he recibido una tradición, que procede del Señor y que a mi vez os he transmitido: Que el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, pronunciando la acción de gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros. Haced esto en memoria mía». Lo mismo hizo con el cáliz, después de cenar, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria mía».

Por eso, cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva. De modo que quien coma del pan y beba del cáliz del Señor indignamente, es reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Así, pues, que cada cual se examine, y que entonces coma así del pan y beba del cáliz. Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo come y bebe su condenación (1 Cor 11,18-29).

La reprimenda de san Pablo a la comunidad de Corinto nos afecta también a nosotros, pues también entre nosotros se ha desatado una controversia a causa de la eucaristía; también entre nosotros la contraposición entre facciones amenaza con oscurecer el centro sagrado de la Iglesia. En esta disputa sobre la eucaristía se enfrentan dos partidos opuestos: uno —llamémoslo de los progresistas—, dice que la Iglesia, con su celebración tradicional de la Misa se ha alejado mucho de la voluntad originaria del Señor. El Señor habría celebrado una simple comida de fraternidad con sus discípulos y habría dicho: «¡Haced esto en memoria mía!». La Iglesia, en cambio, no habría hecho esto en modo alguno, sino que, por el contrario, habría hecho de ello nuevamente una acción cultica sagrada; habría readaptado el conjunto dándole la forma de la Misa, y habría construido fastuosas catedrales que envuelven la grandeza de esta liturgia deslumbrante. De este modo, habría desfigurado la esencia sencilla de lo que Jesús le había encomendado hasta hacerla irreconocible. La consigna que se deriva de semejante visión es la desacralización. La Cena del Señor debería volver a ser una simple comida cotidiana y humana. Esto condujo, por ejemplo, a la conclusión de que la construcción de iglesias no es correcta, sino que sería necesario un local multiusos, polivalente, para que, así, la Cena del Señor tuviera lugar realmente en un ambiente cotidiano, y no fuera elevada a algo cultural. Y de aquí se dedujo la exigencia de abandonar las formas litúrgicas y las vestiduras litúrgicas con la pretensión de retornar simplemente a las formas habituales de nuestra vida cotidiana. Cuanto más alto sonaban esas voces y era mayor su grado de realización, con más fuerza surgió la oposición contra la reforma litúrgica en su conjunto. A la nueva forma de la liturgia se la tildó de puritanismo, pobreza, iconoclastia. Se dijo que la Misa se había protestantizado y que se había destruido en ella lo propiamente católico. Así, la Iglesia habría dejado de ser católica en su punto central; la eucaristía se debería celebrar al margen de ella y contra ella, porque en ella ya no habría eucaristía válida. Intentaremos responder a ambas cuestiones con nuestra reflexión.

Ante todo la primera cuestión: Jesús no habría pretendido ninguna acción cultual, ninguna liturgia, sino únicamente una comida fraterna cotidiana, en la que dijo: ¡Haced esto! Por muy plausible que parezca esta objeción, si nos ponemos a la escucha de la Sagrada Escritura un poco más de cerca y no nos contentamos con algo superficial, se manifestará muy pronto su falsedad. Pues Jesús no ha mandado a sus discípulos que repitan la Última Cena como tal y en su totalidad. Esto tampoco habría sido posible ya que se trataba de una cena pascual¹⁶. La Pascua es una fiesta anual con una fecha muy determinada en el calendario lunar, que tiene lugar precisamente una vez cada año: del mismo modo que no puedo celebrar la Navidad a mi antojo, tampoco la Pascua es una fiesta repetible sucesivamente sin más. Jesús no ha encomendado repetir la totalidad de esa liturgia judía que él había celebrado con su pueblo; esto, como he dicho, no habría sido posible. El mandato de repetición se refiere a lo nuevo que él aporta, al don de sí mismo, que él ha introducido en el centro del antiguo conjunto de la liturgia de Israel. Con ello lo esencial está dado, pero todavía no ha encontrado la nueva forma cristiana. Sólo en el momento en que, a través de la cruz, la resurrección y la historia sucesiva, la Iglesia sale de Israel como comunidad autónoma nueva, podrá encontrar también este nuevo regalo su forma nueva. Sin embargo, surge ahora la pregunta: en realidad, ¿de dónde ha recibido la Misa su forma si no era posible repetir la Última Cena como tal y en su totalidad? ¿A qué se vincularon los discípulos para encontrar esta forma?

Los intérpretes de la Sagrada Escritura dan hoy sustancialmente dos respuestas diversas. Una parte de ellos dice que la celebración eucarística de la Iglesia naciente tiene una relación de continuidad con las comidas cotidianas de Jesús con sus discípulos. Otros opinan que la eucaristía es la continuación de las comidas con los pecadores en las que Jesús participó¹⁷. Esta segunda opinión ha llegado a ser para muchos una idea fascinante de consecuencias riquísimas, pues esto significaría, en efecto, que la eucaristía es la mesa de los pecadores a la que se sienta Jesús; la eucaristía es el gesto abierto al que él invita a todos, sin excepción. De ello se seguiría entonces necesariamente una profunda crítica a la eucaristía celebrada en la Iglesia, pues se declara con firmeza que la celebración eucarística no puede conocer requisitos previos ligados a la confesión religiosa, ni tampoco al bautismo. Debe ser la mesa abierta en la que todos pueden encontrarse con el Dios universal sin condiciones, sin límites y sin

¹⁶ Esto parece lo más probable, dada la diferencia entre la cristología de los sinópticos y la de Juan; cf. Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*. II (HThKNT 11/2, Freiburg 1977) 323-328, 354-377; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*. III (HThKNT IV/3, Freiburg 1975) 38-53 [trad. esp.: *El evangelio de san Juan*. III (Herder, Barcelona 1980)]. Por lo demás, también Juan presupone los elementos rituales de la cena pascual (PESCH, *Das Markusevangelium*, o.c., 326), de modo que también se desprende la imposibilidad de una repetición directa por parte de la comunidad cristiana.

¹⁷ Más detalles en mi artículo «Forma y contenido de la celebración eucarística» [JROC XI, 265-283]

presupuestos confesionales. Sin embargo, esa idea tan seductora contradice el testimonio de la Biblia. La Última Cena de Jesús no fue una de esas comidas en las que participó con «publicanos y pecadores». El mismo la sometió a la forma fundamental de la Pascua, que afirma que esa comida debe celebrarse en el ámbito de la comunidad familiar. Así, él la efectuó con su nueva familia, con los Doce, con aquéllos a quienes había lavado los pies, a los que ofrecía el perdón por medio de su palabra y mediante este lavatorio (Jn 13,10), a los que había preparado para que recibieran la comunión de sangre con él y la transformación en un solo cuerpo con él¹⁸. La eucaristía no es en sí misma el sacramento de la reconciliación, sino que presupone ese sacramento. Es el sacramento de los reconciliados, al cual el Señor invita a quienes han llegado a ser uno con él; éstos, ciertamente, siguen siendo pecadores y débiles, pero le han tendido la mano y se han convertido en familia suya. Por eso, desde el principio, la celebración de la eucaristía va precedida por el discernimiento. Lo acabamos de oír, de manera dramática, en san Pablo: «Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su condenación» (1 Cor 11,27s). La *Doctrina de los doce Apóstoles*, uno de los más antiguos escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento, de comienzos del siglo II, recoge esta tradición apostólica y hace decir al sacerdote antes de repartir el sacramento: «¡Quien sea santo, tómelo; quien no, haga penitencia!»¹⁹. La eucaristía es —reitémoslo— el sacramento de quienes se han dejado reconciliar por el Señor, forman parte de su familia, y así se ponen en sus manos; por eso tiene unas condiciones de acceso a ella: presupone que ya se ha dado la incorporación al misterio de Jesucristo.

Pero la conexión con las *comidas comunitarias cotidianas de Jesús* con sus discípulos —la segunda de las opiniones citadas— tampoco convence, pues sabemos que la eucaristía se celebraba al principio solamente los domingos; se sustrajo, pues, del carácter ordinario, diario, y de la forma cotidiana de la comida en común. El verdadero punto de arranque para la configuración de la herencia de Jesús lo ofreció la resurrección. Ella constituyó, en efecto, el elemento fundamental que hizo posible que ahora, realmente, superados los límites de la corporeidad terrena de Jesús, se haga presente y pueda hacernos partícipes de su misma persona. Sin embargo, la resurrección tuvo lugar el primer día de la semana. Los judíos lo consideraban como el día de la creación. Para los discípulos de Jesús se convirtió en el día en el que comenzaba un nuevo

¹⁸ Cf. sobre esto especialmente Jn 13,8, donde se habla de «participar» en Jesús, resonando, por una parte, una terminología eucarística mientras que, por otra, se reconoce su profundidad ontológica. Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II (HThKNT IV/2, Freiburg 1975) 21 [trad. esp.: *El evangelio de san Juan*, II (Herder, Barcelona 1980)]; Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, II (Göttingen 1957) 357, nt. 3; material importante para este tema en Kenneth HEIN, *Eucharist and excommunication. A study in early Christian doctrine and discipline* (Europäische Hochschulschriften 23, Frankfurt 1973).

¹⁹ *Didajé* X,6.

mundo, el día en el que una nueva creación encontraba su principio, irrumpiendo desde la muerte. Fue el día en el que Jesucristo entró nuevamente en el mundo, como el Resucitado. Con ello, hizo de este primer día, del día de la creación, su día, el «día del Señor». Así se le llama ya en el siglo I; en el libro del Apocalipsis (1,10) lleva este nombre. Y ya en los Hechos de los Apóstoles (20,7) y en la primera carta a los Corintios (16,2) encontramos testimoniado este día como el día de la eucaristía. El Señor había resucitado el primer día de la semana; este día pasó a ser ahora, semana tras semana, el día del memorial de la novedad que había sucedido. Los discípulos, para ello, no necesitaban más que volver la vista atrás hacia la resurrección para recordarla como algo pasado: el resucitado vive, y, en consecuencia, el día de la resurrección era intrínsecamente el día de su presencia, el día en que Él los reunía, en que ellos se reunían alrededor de Él. El domingo, como día de la resurrección, fue el principio interno, el lugar neurálgico para la celebración de la eucaristía de la Iglesia naciente. De aquí recibió su forma, que será sacada del terreno de la Pascua judía para ser injertada en el contexto de la resurrección; su esencia propia será precisamente, a partir de ahora, ser la fiesta de la resurrección. Ya a comienzos del siglo II, Ignacio de Antioquía calificaba a los cristianos como aquellos que «viven según el domingo»²⁰, es decir, que viven a partir de la resurrección, de su presencia en la celebración eucarística. De este modo, se colocó el fundamento para la nueva forma de la celebración eucarística. En la asamblea de los creyentes, *después* de la comida que sacia el hambre terrena, se celebraba, en acción de gracias y alabanza, la presencia de la muerte y resurrección del Señor. Por su propia dinámica interna, la Última Cena ha llegado así a convertirse en una celebración festiva de la que forma parte la alegría. Sabemos ya, nuevamente por los Hechos de los Apóstoles, que los cristianos celebraban la eucaristía con cantos de alabanza y, a partir del capítulo 5 de la carta a los Efesios (5,19; cf. Col 3,16), así como de otros muchos lugares, que alababan al Señor con salmos, himnos y cantos²¹. Mediante la inserción en el nuevo contexto de la resurrección, sin el cual la eucaristía sólo sería recuerdo de una despedida que no cuenta con el regreso, se produjo espontáneamente una doble novedad: la adoración y la alabanza, es decir, el carácter cultural, así como el gozo causado por la gloria del Resucitado.

Pero con ello todavía no se había definido del todo la forma eucarística, la forma de la liturgia de la Iglesia. Debemos considerar que el culto judío tenía dos partes. Una era el culto sacrificial en el templo, donde eran presentadas las diversas ofrendas, según las prescripciones de la ley. Junto a este culto en el templo, que solamente podía darse y tener lugar en Jerusalén, se desarrolló cada vez más un segundo elemento: la sinagoga, que podía instaurarse en cual-

quier lugar. En ella se celebraba el oficio divino de la palabra, se leían las Escrituras Sagradas, se recitaban los salmos, se alababa conjuntamente a Dios, se interpretaba su palabra y se dirigían súplicas a Dios. Después de la resurrección de Jesús, sus discípulos dejaron de participar en el culto sacrificial del templo. Ya no podían seguir haciéndolo porque el velo del templo había sido rasgado, es decir, el templo estaba vacío²². El templo ya nunca más sería un edificio construido con piedras, sino que ahora era el Señor, que se ha presentado a sí mismo al Padre como el templo vivo y a partir del cual se ha abierto de nuevo el acceso al Padre para la humanidad. El templo es reemplazado por la eucaristía, pues Cristo es el verdadero cordero pascual; en él se ha cumplido todo lo que siempre se había realizado en el templo. Pero mientras que los discípulos, por este motivo, nunca más participaron en los sacrificios cruentos del templo, sino que, en su lugar, celebraron al nuevo cordero pascual, sí que siguieron participando, como antes, en la liturgia de la sinagoga. De hecho, la Biblia de Israel era también la Biblia de Jesucristo. Ellos sabían que la totalidad de estas Sagradas Escrituras, la ley y los profetas, hablaba de él. Trataban de leer este libro sagrado de sus padres, junto con Israel, en referencia a Jesús, y, de este modo, abrir el corazón de Israel hacia Jesús. Más aún, rezaron los salmos junto con los israelitas para rezarlos así con Jesús introduciéndolos en la nueva alianza y comprendiéndolos de un modo nuevo a partir de él. Sin embargo, también podemos rastrear en los textos del Nuevo Testamento aquel trágico camino en el que, poco a poco, se quebró esta unidad que se había mantenido con Israel. No se logró conducir a todo Israel a leer la Biblia como palabra de Jesucristo y para Jesucristo. La sinagoga se negó visiblemente a semejante interpretación de la Sagrada Escritura, y hacia finales del siglo primero se consumó la división. Ya no era posible comprender la Escritura con Jesús en la sinagoga. Y, así, desde ese momento Israel y la Iglesia se separaron mutuamente. La Iglesia llegó a ser de modo pleno una entidad con personalidad propia. Puesto que ahora ella ya no podía participar en la liturgia de la palabra de Israel, tuvo que celebrarla por cuenta propia. Esto significó, necesariamente, que las dos partes del culto divino, que hasta ahora habían permanecido separadas, convergieran en una unidad nueva. La liturgia de la palabra se unió con la eucarística. Ahora bien, allí donde se desarrolló la forma completa de un culto exclusivamente cristiano y, consecuentemente, allí donde la Iglesia se presentó específicamente como Iglesia, toda esta celebración se desplazó a la mañana del domingo, a la misma hora en que había tenido lugar la resurrección: la lógica de la resurrección había llegado a su meta. Con ello, llegó a su cumplimiento la forma esencialmente cristiana del culto, tal como la Iglesia en la eucaristía la celebra hasta el día de hoy. Su estructura es ésta: al

²⁰ Carta a los Magnesios 9,1.

²¹ Cf. Erik PETERSON, «Von den Engeln», en *Theologische Traktate* (München 1951) 323-407; Joseph RATZINGER, *Theologische Probleme der Kirchenmusik* (Rottenburg 1978) [JROC XI, 429-440].

²² Cf. Wolfgang TRILLING, *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien* (Biblische Handbibliothek 4, München 1969) 191-211; Yves CONGAR, *Le mystère du temple* (Paris 1957) 158-180 [trad. esp.: *El misterio del Templo* (Estela, Barcelona 1967)].

principio está la liturgia de la palabra, compuesta de lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento, cantos tomados de los salmos, nuevas oraciones y salido gozoso en el Señor, el *Kyrie*, que transforma la antigua invocación de homenaje al emperador en una invocación de homenaje a Cristo como el verdadero Señor del mundo²³. A continuación sigue la liturgia eucarística propiamente dicha. A propósito de ella hemos visto ya en la anterior meditación que el Canon surgió directamente, como amplio «sacrificio de la palabra», a partir de la oración de Israel y de Jesús que se completaba ahora con un nuevo centro constituido por el relato de la Última Cena y su actualización, así como por la santa comunión. Así, pues, de la lógica interna del don del propio Jesús, se llegó a la configuración de la Misa. Ella se formó sin rupturas, como cumplimiento del encargo original; una vez establecida, dicha forma se abrió también para acoger la riqueza del templo, la riqueza de los pueblos. Naturalmente, esto requiere una constante purificación. Ésta es la tarea de toda época. En este gran proceso se sitúa también la problemática suscitada, no por primera vez, a mediados de nuestro siglo. Por una parte, se trata de dejar entrar la riqueza de la oración, de la esperanza y de la fe de los pueblos; pero, por otro lado, hay que purificarla para que no oculte lo central, es decir, que el propio misterio de Jesucristo permanezca visible en su pureza y en toda su grandeza. Quien haya entendido esto, sabe que la eucaristía de la Iglesia, que se desarrolló a lo largo de la historia, no es un alejamiento de su origen, sino su auténtico fruto. Esos intentos que pretenden enseñarnos cómo «volver» a una simple comida profana, a espacios multiusos y cosas similares, son sólo aparente vuelta a los orígenes. En realidad, son un paso atrás a situaciones previas al cambio que supuso la cruz y la resurrección, es decir, a una situación anterior a lo que, en último análisis, constituye el fundamento de la novedad cristiana. De este modo no se vuelve al origen, sino que se abandona el misterio pascual y, con ello, el núcleo del misterio cristiano.

Y con ello podemos abordar ahora la segunda cuestión, que cada vez se hace más insistente: ¿Acaso con la reforma litúrgica no se ha truncado este desarrollo? En este contexto, no queremos ocuparnos de abusos de detalle, que sin duda se han dado y se darán siempre. Ahora sólo quisiera decir esto al respecto: todos tenemos que ser conscientes nuevamente de que la eucaristía no está a disposición del sacerdote ni de una comunidad concreta, sino que es el regalo de Jesucristo a toda la Iglesia, y que solamente mantiene su grandeza cuando asumimos su indisponibilidad. Todos los aparentes éxitos iniciales que se consiguen, cuando dejamos proliferar nuestras fórmulas litúrgicas, en lugar de respetar su dinámica propia, quedan en vanas ilusiones, porque ocultan que en la eucaristía real de la Iglesia tiene lugar algo mucho mayor de lo que nosotros podríamos crear por nosotros mismos. Por tanto, no hablemos más

²³ Theodor SCHNITZLER, *Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier* (Freiburg 1976) 73-78.

de los abusos que son cuestión de algunos, y que tenemos que intentar superar desde la comunión en la fe. Hablemos de los ataques que se presentan a la forma oficial de la reforma litúrgica. En nuestra primera meditación ya hemos hablado sobre la controversia en torno a la traducción «por muchos» o «por todos».

Hay otras tres objeciones principales. Una dice que con el cambio del ofertorio se ha destruido el carácter sacrificial de la Misa, y que con ello ha dejado de ser católica. La segunda se dirige contra la forma de comulgar: estando en pie y en la mano. Y, naturalmente, sigue siendo conflictiva también la cuestión de la lengua.

Comencemos con la primera. Un sociólogo que enseñaba en Saarbrücken ha tratado de defender, con gran aparato de erudición, la tesis de que para cualquier religión, y de un modo especial para la católica, es esencial que se realice un *ofrecimiento del sacrificio*²⁴. Ahora, sin embargo, se han incorporado oraciones de alabanza. De este modo, como ya no hay sacrificio, la eucaristía después del concilio ya no es la Misa de la Iglesia católica. Pero basta un modesto conocimiento del pequeño catecismo para saber que la idea de sacrificio nunca ha tenido su lugar en el «ofertorio», sino en la Plegaria eucarística, en el «Canon»; pues no ofrecemos a Dios esto o aquello; la novedad de la eucaristía es la presencia del sacrificio de Cristo. Por eso, el sacrificio tiene lugar allí donde se pronuncia su palabra —palabra de la Palabra—, en la que él ha transformado su muerte en un acontecimiento de la palabra y del amor, para que nosotros, así, en la medida en que lo podemos aceptar, seamos introducidos en su amor, en el amor trinitario en que se entrega eternamente al Padre. Allí donde se escucha la palabra de la Palabra y, de ese modo, nuestros dones se convierten en suyos, y a través de ellos él se entrega a sí mismo, allí está el sacrificio que constituye desde siempre la eucaristía. Lo que nosotros llamamos «ofertorio» tiene otro significado. Nuestro término ofertorio procede del latín *offerre* o, más probablemente, de *operari*²⁵. *Offerre* no significa sacrificar (en latín se diría *immolare*), sino que quiere decir presentar, poner a disposición²⁶. Y «operari» significa actuar; pero aquí también puede significar preparar. Con toda sencillez se pensaba que ése era el momento en que el altar tenía que ser preparado para la eucaristía, y que para ello era preciso «operari», es decir, realizar diversas acciones a fin de que las luces, las ofrendas, el pan y el vino estuvieran convenientemente dispuestos para la eucaristía. Al principio se trataba, pues, de una sencilla preparación externa para el aconte-

²⁴ Wigand SIEBEL, *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche. Eine soziologische Studie* (Berlin 1971) 20-52.

²⁵ SCHNITZLER, *Was die Messe*, o.c., 117ss.

²⁶ Para conocer el campo lingüístico que abarca *offerre* véase el importante estudio de Rupert BERGER, *Die Wendung «offerre pro» in der römischen Liturgie* (LWQF 41, Münster 1965); cf. también sobre la cuestión: Josef Andreas JUNGmann, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia* (Freiburg 1970) 60-67.

cimiento propiamente dicho. Pero muy pronto se entendió de manera más profunda. Se imitó el gesto del padre de familia judío, que elevaba el pan ante la presencia de Dios, para recibirlo nuevamente de él. En semejante gesto de levantar los dones hacia Dios, en esa inserción en el acto que Israel realiza de prepararse para Dios, la preparación externa se comprendió cada vez más como la disposición interna para acercarse al Señor, que nos busca a nosotros en nuestros dones. Hasta los siglos IX-X estos gestos preparatorios, que habían sido tomados de Israel, se realizaban en silencio. Luego se difundió la idea de que en el cristianismo cada uno de los gestos requería también la palabra. Así, en torno al siglo X se crearon las oraciones de presentación de las ofrendas de la Misa antigua, que los más viejos de nosotros conocen y aprecian, y que tal vez echan de menos en la nueva forma de la Misa. Eran oraciones bellas y profundas. Sin embargo, también hemos de reconocer que en ellas latía una cierta ambigüedad en la comprensión de la Misa. Esas oraciones eran constantemente formuladas como anticipación del acontecimiento propiamente dicho que tiene lugar en el Canon. Ambas cosas, la preparación y la definitividad del sacrificio de Cristo, se entrelazan en sus formulaciones. Lo que se entiende bien en el mundo de la fe y es perfectamente comprensible desde el interior de esa fe —a saber, el hecho de que nosotros en nuestro dirigirnos hacia Cristo estamos siempre y de antemano sostenidos por su iniciativa que nos impulsa— puede, sin embargo, llevar también a un equívoco para quien busca y ve las cosas desde fuera. Y las reacciones que acabamos de comentar muestran bien que esto es lo que ha sucedido.

Por este motivo los reformadores de la liturgia quisieron en primer lugar retornar a la situación previa al siglo IX y dejar el rito de elevación de las ofrendas sin palabras de acompañamiento. El Santo Padre, el papa Pablo VI, decidió enérgicamente de un modo totalmente personal que también aquí debían permanecer unas palabras de oración. Él mismo participó en la composición de estas oraciones. En gran medida han tomado su forma de las oraciones recitadas en la mesa por Israel. Y por eso hemos de considerar que todas estas oraciones de mesa de Israel, estas bendiciones —como se llaman—, giran en torno al misterio de la Pascua, miran a la Pascua israelita, pues están pensadas y viven en referencia a ella. Esto significa que son anticipaciones calladas del misterio pascual de Jesucristo, y que debemos considerarlas a la vez adventuales y pascuales. Sobre todo recordamos que también la Sagrada Familia, Jesús, José y María, rezó de esta manera en su huida a Egipto, en un país extranjero, y posteriormente en su casa de Nazaret; y que también Jesús oró así con sus discípulos. Probablemente también entonces era ya válida la norma judía de que al atardecer la madre encendiera las velas y que fuese ella la que presidiera la oración de la familia. De modo que nosotros, ahora, en estas bendiciones podríamos oír la voz de María y rezar con ella. Todo el misterio de Nazaret, esta peregrinación adventual en camino hacia el acontecimiento pas-

qual, está aquí presente. De este modo se ha incorporado a la liturgia una nueva riqueza. Nosotros comenzamos también con Nazaret en los gestos de la preparación del ofertorio y, a partir de aquí, llegamos —en el centro del Canon— hasta el Gólgota para, finalmente, introducirnos con la comunión en el acontecimiento de la resurrección²⁷. Creo que si escuchamos así estas antiguas oraciones ahora renovadas, llegarán a ser para nosotros un tesoro maravilloso en unión con la vida terrena de Jesús y con la oración expectante de Israel, y en el camino colectivo desde Nazaret al Gólgota y hasta la hora de la resurrección.

La segunda objeción que queremos tratar se refiere a la comunión: de rodillas o de pie, en la mano o en la boca. Ante todo quiero decir que ambas actitudes son posibles e invitar a todos los sacerdotes a que sean tolerantes y acepten la forma que cada uno decida; más aún, desearía pedirlos a todos que practicarais un espíritu conciliador que no abriguéis ninguna sospecha hacia quien ha decidido una determinada forma. Pero preguntaréis, ¿es aquí la tolerancia verdaderamente la respuesta correcta? ¿O está fuera de lugar ante el Santísimo? Pues bien, nuevamente sabemos que hasta el siglo IX la comunión se recibió de pie y en la mano. Por supuesto, esto no significa que siempre tenga que seguir siendo así. Lo grande y hermoso en la Iglesia es que crece y madura, comprendiendo cada vez con mayor profundidad el misterio. Por ello el nuevo desarrollo, que comenzó después del siglo IX como expresión de reverencia, tiene su derecho y sus buenos motivos. Pero también hemos de decir, a la inversa, que es imposible que la Iglesia haya celebrado irrespetuosamente la eucaristía a lo largo de novecientos años. Cuando leemos los textos de los Santos Padres vemos con qué espíritu de reverencia comulgaban. En Cirilo de Jerusalén, en el siglo IV, encontramos un texto especialmente hermoso. En sus catequesis bautismales indica a los que van a comulgar cómo deben hacerlo: deben adelantarse, formar con sus manos un trono, colocando la derecha sobre la izquierda, para que sea un trono para el Rey y al mismo tiempo represente una cruz. Este lenguaje simbólico, lleno de belleza y de profundidad, le es muy querido: las manos del hombre construyen la cruz, que se convierte en trono, al que se abaja el Rey. Las manos extendidas, abiertas pueden convertirse en signo de cómo el hombre se presenta ante el Señor, y le abre sus manos para que sean el instrumento de su cercanía, trono de sus misericordias en este mundo²⁸. Quien piense en esto reconocerá que es un error discutir sobre ésta o aquella actitud. Sólo podemos y debemos discutir defendiendo aquello por lo que ha luchado la Iglesia antes y después del siglo IX, es decir, la reverencia del corazón rendido ante el misterio de Dios, que se coloca

²⁷ Cf. para el conjunto las bellas exposiciones de SCHNITZLER, *Was die Messe*, o.c., 117-129, sobre todo p.122; Louis BOUYER, *Frau und Kirche* (Kriterien 42, Einsiedeln 1977) 17 [traducción alemana introducida por Hans Urs von Balthasar de *Mystère de la femme* (Paris 1976)].

²⁸ *Catechesis mistagógicas* V,21 (SCh 126, 170s); cf. Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II (Freiburg 1952) 469; sobre los gestos rituales de la comunión de los fieles a lo largo de la historia [trad. esp.: *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC, Madrid 1963)].

en nuestras manos. Y no debemos olvidar que no sólo son impuras nuestras manos, sino que también lo son nuestra lengua y nuestro corazón, y que con frecuencia pecamos más con nuestra lengua que con nuestras manos. La mayor audacia, y a la vez la mayor expresión de la bondad misericordiosa de Dios, es que no sólo pueden tocarlo las manos y la lengua, sino nuestro propio corazón; que el Señor entra en nosotros y vive en y con nosotros, desde el centro más íntimo de nuestra vida y quiere transformarla.

Finalmente, permitidme que diga unas palabras sobre la cuestión lingüística. También aquí hay que considerar dos cosas, que dejan un amplio campo de juego para las diversas decisiones y para las distintas realidades. Por una parte, el Canon Romano designa el acontecimiento de la Misa con el solemne lenguaje del mundo griego *rationale obsequium*, un acontecimiento de la palabra, un evento en el que toman parte el espíritu y la razón. La palabra de Dios quiere dirigirse al hombre, quiere ser comprendida por él y recibir de él una respuesta razonable. Por eso, en el transcurso del siglo III en Roma, cuando ya la lengua griega no era comprendida comúnmente, el texto oficial de la eucaristía, que hasta entonces estaba en griego, se tradujo al latín ²⁹. Pero, junto a ello, hay una segunda cosa.

Posteriormente la Iglesia titubeó a la hora de introducir en la liturgia las nuevas lenguas nacionales que iban formándose en Europa. En primer lugar, porque durante mucho tiempo no alcanzaron la altura y homogeneidad necesarias que hicieran posible celebrar la eucaristía conjuntamente en un espacio amplio; pero también porque la eucaristía se oponía a cualquier nacionalización de este misterio, ya que ella quería expresar también a través del lenguaje la universalidad que sobrepasa los límites de lugar y tiempo. Así, pudo mantener el latín como lengua litúrgica, porque sabía que, en la eucaristía, se trata *ciertamente* de entender, pero se requiere mucho más que entender: aquí se requiere una comprensión mayor, más madura y más amplia que la del mero entender; aquí, el corazón también tiene que comprender.

Después de lo dicho, hay que afirmar que el uso de la lengua materna está perfectamente justificado. Sería peligroso únicamente si con ello la eucaristía se convirtiera en algo nacional; sería peligroso si quisiéramos traducir de tal manera que nos quedáramos sólo en una comprensión banal de las cosas cotidianas que nuestro entendimiento capta de modo inmediato. En semejante traducción se deberían eliminar constantemente cosas hasta que finalmente desapareciera lo esencial. Y como las cosas son así, debemos aceptar agradecidos ambas partes: que la forma normal de la eucaristía es la de la lengua materna, pero que no debemos dejar de aprender a celebrarla y amarla en el lenguaje universal de la Iglesia a lo largo de los siglos, para que así, en este mundo en movimiento continuo, en el que las naciones se encuentran unas a otras sin

cesar y se interrelacionan, podamos siempre también celebrar conjuntamente y así alabar al Dios vivo en comunión. También aquí deberíamos saber superar la controversia estéril y llegar a existir en la unidad dentro de la diversidad que el Señor nos ha regalado; unidos en reconocer y apreciar lo que se entiende y se comprende, pero también unidos en reconocer y amar lo incomprendible y lo que va más allá de esa razón que comprende lo inmediato.

Permitidme, como conclusión, contar una breve historia de Martin Buber. En ella se hace evidente el valor de la inteligencia para la comprensión de las cosas, pero es también un gran alegato a favor de las posibilidades mucho mayores de la comprensión del corazón. Martin Buber cuenta que el rabí Levi Jizchak de Berditschew llegó un día a un albergue en el que pernoctaban muchos comerciantes. Por la mañana recitaron la oración matinal. Resultó que únicamente había una filacteria. Pero según la tradición judía, la filacteria se tiene que llevar para poder recitar la oración matinal. Así que se la pasaron de uno a otro sucesivamente, y como esto llevaba mucho tiempo, oraba cada uno tan de prisa, en atención al siguiente, que apenas pudo apreciarse una palabra comprensible. El rabí observaba esto con una sorpresa cada vez mayor; cuando todo terminó se dirigió a dos jóvenes y les dijo simplemente: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Ellos le miraron asombrados y le dijeron: «¿Qué quieres realmente?»; él les dijo de nuevo sólo: «Ma-ma-ma, wa-wa-wa». Ante esto, lo tomaron, comprensiblemente, por un payaso. Pero él les dijo: «¿Cómo no entendéis esta lengua si acabáis de hablarle en ella al Señor Dios?». Tras un momento de sorpresa uno le contestó: «¿No habéis visto a un niño en la cuna, cuando todavía no puede articular la voz? ¿No habéis escuchado cómo cualquier sonido de su boca dice Ma-ma-ma, wa-wa-wa? Ningún sabio ni entendido puede entenderlo. Si se acerca su madre, sin embargo, ella sabe enseguida lo que dice esa voz» ³⁰. Esta historia no es una apología del balbuceo. Nos permite más bien captar que hay un conocimiento del corazón, que supera el conocimiento verbal. Este conocimiento del corazón es el que debemos buscar por encima de todo, para que también nuestras palabras tengan plenitud de sentido y así veneremos dignamente al Dios vivo.

4. La presencia real de Cristo en el sacramento de la eucaristía

Jesús dijo: «Yo soy el pan de la vida. Vuestros padres comieron en el desierto el maná y murieron; este es el pan que baja del cielo, para que el hombre coma de él y no muera. Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo». Disputaban los judíos entre sí: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?».

²⁹ Cf. Theodor KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn 1965) 23-28.

³⁰ Martin BUBER, *Werke. III. Schriften zum Chassidismus* (München-Freiburg 1963) 334.

Entonces Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él. Como el Padre que vive me ha enviado, y yo vivo por el Padre, así, del mismo modo, el que me come vivirá por mí. Este es el pan que ha bajado del cielo: no como el de vuestros padres, que lo comieron y murieron; el que come este pan vivirá para siempre». Esto lo dijo Jesús en la sinagoga, cuando enseñaba en Cafarnaúm (Jn 6,48-59).

Santo Tomás de Aquino eligió para su sermón del día del Corpus una sentencia del quinto libro del Pentateuco en la que se expresa la alegría de Israel por su elección, por el misterio de la Alianza. El texto dice: «¿Qué nación hay tan grande, que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros nuestro Dios?» (Dt 4,7). Se puede notar cómo Tomás irrumpe en una alegría triunfal porque estas palabras del Antiguo Testamento solamente han encontrado su pleno cumplimiento en la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios. Pues si Dios en Israel, a través de su palabra había descendido hasta Moisés, acercándose a su pueblo, ahora es él mismo quien se ha encarnado, se ha hecho hombre entre los hombres, y se ha quedado con ellos hasta tal punto que se ha puesto en nuestras manos y en nuestro corazón a través del misterio del pan consagrado. Partiendo de esta alegría de que con ello se ha constituido verdaderamente el «Pueblo de Dios», de que Dios está tan cerca que ya no puede estarlo más, nació en el siglo XIII la fiesta del Corpus como un himno específico de agradecimiento por tal acontecimiento. Pero todos sabemos que lo que propiamente es motivo de alegría (y debería serlo), también es piedra de tropiezo, punto de crisis, y esto desde el principio. En la lectura del evangelio de san Juan hemos escuchado cómo ya en este primer anuncio de la eucaristía la gente murmuró y se rebeló. Desde entonces esa murmuración se ha mantenido a través de los siglos y ha llegado también a herir profundamente a la Iglesia de nuestra generación. No queremos a Dios tan cercano; no lo queremos tan pequeño, inclinándose; lo queremos tener grande y lejano. Por eso se plantean dificultades que querían demostrar la imposibilidad de semejante cercanía. Si en la siguiente meditación consideramos algunas de estas cuestiones, no se trata de dejarse llevar por afán de polémica, sino de profundizar cada vez más en nuestro asentimiento a la fe, recibir de nuevo su alegría y, de ese modo, renovar una vez más nuestra oración y nuestro conocimiento de la eucaristía.

Son principalmente tres las preguntas que se formula el creyente ante la cercanía real del Señor. La primera es: ¿Dice realmente la Biblia semejante cosa? ¿Nos lo presenta así, o es más bien un ingenuo malentendido de tiempos posteriores que reduce la grandeza y la espiritualidad del cristianismo transportándola a lo pequeño y eclesiástico? La segunda cuestión sería: ¿Puede

ser realmente verdad que un cuerpo material se comuniquen en cualquier lugar y en cualquier tiempo? ¿No contradice esto simplemente los límites que son esenciales a la corporalidad? La tercera pregunta puede formularse así: ¿No ha superado ya la ciencia natural moderna, con todo lo que afirma sobre la «sustancia» y la materia, los correspondientes dogmas de la Iglesia de una forma tan palmaria que, en un mundo científico, debemos arrojarlos definitivamente como chatarra, pues ya no se pueden reconciliar con el pensamiento actual?

Vayamos a la primera pregunta: ¿Dice la Biblia tal cosa? Sabemos que en el siglo XVI este conflicto se desarrolló, desgraciadamente, como un conflicto en torno a una palabra, la palabra «es»: «Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre». ¿Significa este «es», realmente, la presencia corporal en toda su fuerza? ¿O tiene sólo un sentido figurado, de modo que debería traducirse como «Esto significa mi cuerpo y mi sangre»? Entretanto los estudiosos han discutido incansablemente sobre esta palabra, y han comprendido que la discusión sobre una sola palabra, sacada del contexto, sólo puede conducir a un callejón sin salida. En efecto, igual que en una melodía el tono sólo conserva su significado por la composición del conjunto, y solamente puede entenderse en base a él, así también las palabras de una frase sólo pueden entenderse desde la totalidad del conjunto, en la que cada una tiene su lugar. Debemos preguntarnos por el conjunto. Hagamos, pues, eso y veremos que la respuesta de la Biblia es muy clara. Acabamos de escuchar las dramáticas palabras de Jesús en el evangelio de san Juan, cuya claridad es insuperable: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida... Mi carne es verdadera comida...» (6,53.55). Cuando se levantó la murmuración de los judíos el enfrentamiento habría podido fácilmente evitarse con palabras tranquilizadoras como: «Amigos, no os alteréis, era un discurso sólo metafórico, la comida significa únicamente la carne, ¡pero no lo es!». Sin embargo, nada de esto aparece en el evangelio: Jesús rechaza semejante neutralización y dice, con mayor énfasis aún, que este pan debe ser comido corporalmente. Afirma que la fe en el Dios encarnado confiesa un Dios corporal, y que esta fe solamente es verdadera y plena, solamente llega a ser auténtica cuando es corporal, cuando es acontecimiento sacramental en el que el Señor corporeizado asume nuestra existencia corporal. Pablo compara el momento de la comunión con la unión corporal que tiene lugar entre el varón y la mujer para expresar toda la intensidad de esta fusión. Para la comprensión de la eucaristía alude a las palabras del relato de la creación: «Los dos (varón y mujer) son una sola carne» (Gén 2,24); y añade: «Quien se une al Señor es un solo espíritu con él (es decir, una nueva existencia única, en virtud del Espíritu Santo)» (1 Cor 6,17).

Cuando escuchamos esto, experimentamos ya de inmediato algo sobre el modo en que hay que entender la presencia de Jesucristo. Esa presencia no es algo pasivo en sí, sino una fuerza que nos atrapa y nos acoge, y que nos quiere

introducir en ella³¹. Agustín, gracias a su devoción hacia la comunión, ha comprendido esto profundamente. En el tiempo anterior a su conversión, en sus luchas internas sobre la dimensión corpórea del cristianismo, que le resultaba completamente inaccesible desde el idealismo platónico, tuvo una especie de visión en la que escuchaba una voz que le decía: «Yo soy el pan de los fuertes, ¡cómeme! Pero no serás tú quien me transformes en ti, sino que yo te transformaré en mí»³². En las comidas habituales el hombre es el más fuerte. Es él quien toma las cosas y es él quien las asimila, de modo que llegan a ser parte de su propia sustancia. Se transforman en él y construyen su existencia corpórea. Pero en nuestra relación con Cristo sucede lo contrario: él es el centro, él es el protagonista. Cuando comulgamos verdaderamente, esto quiere decir que somos despojados de nosotros mismos y asimilados a él, que somos hechos uno con él y, a través de él, con la comunidad de los hermanos.

Con esto hemos llegado a nuestra segunda cuestión: ¿Puede realmente suceder que un cuerpo se comuniquen de manera que esté en multitud de hostias, y que superando todo tiempo y lugar ese mismo cuerpo esté siempre presente? Debemos ahora en primer lugar ser bien conscientes de que nunca podremos comprender plenamente tal cosa, pues lo que aquí sucede proviene del mundo de Dios y del mundo de la resurrección. Nosotros no vivimos en el mundo de la resurrección, sino que vivimos a este lado de las fronteras de la muerte. Si nos pudiéramos imaginar un ente que no tuviera tres dimensiones (longitud, anchura y altura), sino solamente dos, sólo la superficie, resultaría que un ser de este género nunca podría imaginar la tercera dimensión, por el simple hecho de carecer de ella. Solamente podría intentar pensar más allá de sus límites, sin poder con ello realmente abarcar en su comprensión la plenitud de esa realidad. Justamente eso mismo nos sucede aquí a nosotros. Vivimos en el mundo de la muerte; podemos pensar más allá de él, en el mundo de la resurrección, intentando aproximarnos. Pero seguirá siendo diverso y nunca lograremos entenderlo del todo. Este mundo nuestro sigue estando en los límites de la muerte, en los que estamos encerrados y dentro de los cuales vivimos.

Pero podemos intentar aproximarnos. Una aproximación se nos ofrece cuando consideramos que la palabra «cuerpo» —«Esto es mi cuerpo»— en el lenguaje de la Biblia no significa simplemente el cuerpo en oposición al espíritu. En el lenguaje bíblico la palabra «cuerpo» significa más bien la totalidad de la persona, en la cual cuerpo y espíritu son una cosa inseparable. Por

³¹ Sobre la presencia real en Pablo véase el importante artículo de Ernst KASEMANN, «Anliegen und Eigenart der paulinische Abendmahlslehre», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*. I (Göttingen 1960) 11-34, aquí p.28 como resumen del análisis textual precedente: «La expresión "presencia real", pese a todo lo que siempre se le pueda objetar, corresponde por tanto precisamente a lo que Pablo pensaba» [trad. esp.: *Ensayos exegeticos* (Sígueme, Salamanca 1978)]. Sobre Jn 6: Heinrich SCHLIER, «Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie», en *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) 102-123.

³² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII 10,16.

eso, «esto es mi cuerpo» significa: esto es la totalidad de mi persona que vive en el cuerpo. Pero, ¿cómo está caracterizada esta persona? Lo podemos reconocer a partir de las palabras que siguen: «que se entrega por vosotros». Esto significa que esta persona es ser-para-los-demás. Su esencia más íntima es entregarse. Y por eso, como se trata de la persona, y como ella misma desde su interioridad consiste en «estar abierta», en entregarse, puede ser compartida.

Podemos comprender algo más todo esto desde la experiencia de nuestra propia corporalidad. Si reflexionamos sobre lo que significa el cuerpo para nosotros, notaremos que éste conlleva una cierta contradicción. Por un lado, el cuerpo es la frontera que nos separa de los demás. Donde está este cuerpo no puede haber ningún otro. Si estoy en este lugar, no puedo estar simultáneamente en otro. De este modo, el cuerpo es la frontera que nos separa a unos de otros; él mismo implica que seamos, de algún modo, extraños unos para otros. No podemos mirar dentro del otro; la corporalidad vela su interior y él permanece oculto para nosotros; incluso podemos decir que somos extraños para nosotros mismos. Tampoco podemos ver dentro de nosotros mismos, en nuestra propia profundidad. Por un lado, pues, el cuerpo es la frontera que nos hace mutuamente opacos, impenetrables unos a otros, que nos sitúa a unos enfrente de otros y nos impide ver y palpar el reducto íntimo del otro. Pero al mismo tiempo es válida una segunda cosa: el cuerpo es también el puente, pues a través del cuerpo nos encontramos unos a otros, a través de él nos comunicamos con la materia común de la creación; gracias a él podemos vernos, sentirnos, estar próximos unos de otros. En los gestos corporales se revela quién es el otro y cómo es. En su manera de mirar, de observar, de actuar, de entregarse, nos reconocemos; el cuerpo nos conduce hacia los otros: el cuerpo es, a la vez, frontera y comunión. Por eso la corporeidad puede ser vivida de diversos modos: se puede vivir más orientado hacia el aislamiento o más hacia la comunión. Uno puede vivir su corporeidad, y en ella su misma vida, tan recluso y tan en la dirección del egoísmo que ésta permanezca casi exclusivamente solo como frontera, sin abrirse a ningún encuentro con los demás. Sucede entonces lo que Albert Camus describió una vez como la trágica situación de los hombres en sus relaciones con los demás: es como cuando dos personas están separadas por la pared de cristal de una cabina telefónica. Se ven, están muy próximas, y, sin embargo, está esa pared que las hace mutuamente inaccesibles. Es como un vidrio opaco que sólo nos deja barruntar siluetas. El hombre puede, por tanto, vivir orientado al «cuerpo»; puede cerrarse egoístamente de tal manera que su cuerpo solamente sea obstáculo y frontera que excluya toda comunión y que no se encuentre realmente con nadie, porque no permita a nadie el acceso a su interioridad cerrada. Pero la corporeidad también puede vivirse del modo contrario: como una apertura, como una liberación del hombre que se entrega. Todos sabemos que esto también se da, que también nosotros traspasamos las fronteras para hacernos interiormente

accesibles a otros, cercanos unos a otros. Eso que llamamos telepatía es sólo un caso más superficial de lo que de modo mucho más profundo se da en todos nosotros: el hecho de sentirnos tocados en nuestro centro interior, el estar cerca del otro en la distancia. En realidad, hablar de resurrección significa, muy sencillamente, que desaparece el cuerpo como obstáculo y que permanece todo lo que hay en él de comunión. Por ese motivo Jesús pudo resucitar y resucitó, porque él, como el Hijo y como el que ama desde la cruz, llegó a ser absoluta entrega de sí mismo. Haber resucitado significa ser comunicable; significa ser apertura, ser el que se regala. Comprenderemos así también que Jesús, en el discurso eucarístico transmitido por Juan, ponga juntos eucaristía y resurrección, y que los santos Padres digan que la eucaristía es la medicina de la inmortalidad³³. Comulgar significa entrar en comunión con Jesucristo y significa introducirse, por él, el único que pudo superar las fronteras, en la apertura y, así, con él, desde él mismo, ser capaces de resucitar.

Pero de todo esto se deriva algo más: lo que se nos da aquí no es un trozo de cuerpo, una cosa, sino él mismo, el Resucitado, la persona que se nos ha entregado a través de su amor traspasado en la cruz. Y esto quiere decir que comulgar es siempre un acontecimiento personal. Nunca es un simple rito comunitario que desarrollamos como una más de las actividades comunitarias. En la comunión me adentro en el Señor que se me comunica. Por ello, la comunión sacramental tiene que ser siempre también comunión espiritual. Por eso, la liturgia previa a la comunión pasa del «nosotros» litúrgico al «yo»³⁴. Ahora estoy llamado a ponerme en juego yo mismo. Ahora soy yo quien tiene que ponerse en marcha, ir a su encuentro, invocarlo. La comunidad eucarística de la Iglesia no es ningún colectivo en el que se alcanza una comunión bajando hasta un mínimo común denominador, sino que se constituye como tal comunidad porque nos mantenemos por completo tal como somos. No supone la disolución del yo, la colectivización, sino que se forma porque nos abrimos a ella manteniendo todo nuestro yo y entrando a formar parte de esa nueva comunidad del Señor. Solamente así surge algo distinto de una mera colectividad; solamente así crece realmente una enriquecedora reciprocidad que alcanza las raíces, el centro y la altura de la persona humana. Y porque esto es así, es ante todo propio de la comunión una personal incorporación a Cristo, la oración del yo; y por eso también exige después un momento de silencio en el que hablemos de manera personalísima con el Señor que está presente. Quizás esto es algo que hemos olvidado todos excesivamente en las últimas décadas. Hemos redescubierto la comunidad, la liturgia como fiesta de la comunidad, y esto es importante. Pero también debemos descubrir de nuevo que la comunidad exige la persona. Debemos aprender nuevamente esa ora-

³³ SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 20,2.

³⁴ Cf. sobre esto la bella contribución de Karl LEHMANN, «Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier»: *IKaZ* 6 (1977) 401-406.

ción silenciosa previa a la comunión y el silencioso hacernos uno con el Señor, el exponernos a aprender de nuevo de él.

De aquí surge, finalmente, por sí misma, otra consideración. Lo que nosotros recibimos es —y así lo decimos— una persona. Y esta persona es el Señor Jesucristo, Dios y hombre al mismo tiempo. La antigua devoción eucarística de siglos pasados probablemente olvidaba demasiado al hombre Jesús y pensaba demasiado en Dios. Pero nosotros estamos en el peligro contrario: ver solamente ahora al hombre Jesús y olvidar que en él, que se nos ha entregado corporalmente, tocamos al mismo tiempo al Dios vivo. Y como esto es así, comulgar es también siempre, al mismo tiempo, adoración. Ya en cualquier forma de auténtico amor humano encontramos algo de este inclinarse ante la dignidad del otro; dignidad que Dios le ha otorgado porque es imagen de Dios. Ya el auténtico amor humano no puede significar que adquirimos y poseemos al otro; más bien implica que reconocemos con respeto profundo la grandeza, la unicidad de la persona del otro, que nunca puede tomarse en posesión, y nos inclinamos y así llegamos a ser uno. En la comunión con Jesucristo esto alcanza una nueva altura, pues en ella se va necesariamente más allá de la relacionalidad humana. La palabra que declara al Señor como «partner» nuestro explica, ciertamente, algunas cosas, pero encubre todavía más. Ya no estamos en el mismo terreno. Él es el completamente Otro, con él llega hasta nosotros la majestad del Dios vivo. Unirse a él significa inclinarse y con ello abrirse a su grandeza. Y esto también se ha expresado en cada época en la devoción a la comunión eucarística. Agustín dijo una vez en una plática a sus fieles: Nadie puede comulgar, sin haber antes adorado. Teodoro de Mopsuestia, un contemporáneo suyo, que vivía en Siria, refiere que cada uno de los fieles, antes de comulgar el don sagrado pronunciaba una palabra de adoración. Y es especialmente conmovedor lo que se nos cuenta de los monjes de Cluny en torno al año 1000. Cuando se acercaban a comulgar se descalzaban. Sabían que ahí estaba la zarza ardiente, que el misterio ante el cual Moisés cayó de rodillas, estaba ahí presente³⁵. Las formas cambian, pero lo que debe permanecer es el espíritu de adoración, que significa salir verdaderamente de nosotros mismos, comulgar, liberarnos de nosotros y así encontrar también realmente la comunidad humana.

Y llegamos a la tercera y última cuestión: la doctrina sobre la presencia real de Cristo en la eucaristía, ¿no ha sido superada y contradicha por las ciencias de la naturaleza? ¿No se ha ligado excesivamente la Iglesia con su concepto de «sustancia» —al hablar específicamente de «transustanciación»—, a una ciencia primitiva y superada, que hoy ya no puede ser sostenida? ¿Acaso no sabemos hoy exactamente de qué modo está constituida la materia: de átomos que están formados a su vez de partículas elementales? ¿No sabemos acaso

³⁵ Podemos encontrar los textos en JUNGSMANN, *Missarum*, o.c. II, 467 s.

que el pan no es ninguna sustancia y que, en consecuencia, tampoco puede ya mantenerse todo lo demás? Ahora bien, tales objeciones son, en última instancia, completamente superficiales. No podemos ahora considerarlas en detalle y, además, tampoco es necesario que cada uno tenga que reflexionar siempre por sí mismo sobre todas las conquistas espirituales de la Iglesia. Lo único importante es que se mantenga la estructura del pensamiento que sostiene el núcleo de la fe y nos ayuda a vivirlo sin angustia y serenamente. Nos conformaremos, pues, con un par de observaciones. En primer lugar, con la palabra sustancia, la Iglesia eliminó, en realidad, una comprensión ingenua que se atañía a lo que se puede palpar y medir. En el siglo XII el misterio de la eucaristía corría el riesgo de ser desgarrado entre dos grupos que, cada uno a su manera, tergiversaban su núcleo central. Unos estaban completamente imbuidos por la idea de que Jesús está realmente presente ahí. Pero «realidad» significaba para ellos únicamente lo corporal. En consecuencia, llegaron a expresarse de la siguiente forma: en la eucaristía masticamos la carne del Señor. Con ello caían en un equívoco pernicioso, pues Jesús ha resucitado. Nosotros no masticamos carne humana, como si se tratara de antropofagia. A causa de esto surgieron, con toda razón, otros que se rebelaron contra semejante «realismo» primitivo. Pero también ellos cayeron en el mismo error fundamental, a saber, mantuvieron como realidad únicamente lo material, lo tangible, lo visible. Dijeron: como Cristo no puede estar en una corporalidad mastigable, la eucaristía puede ser únicamente símbolo de Cristo; el pan solamente puede significar el cuerpo, pero no ser el cuerpo. Para resolver este conflicto la Iglesia profundizó el concepto de realidad. Tras una lucha difícil se llegó a reconocer que «real» no es, simplemente, lo que puede medirse. Reales no son simplemente los «cuanta», las cosas cuantitativas; por el contrario, éstas son siempre meras apariciones del misterio oculto del ser genuino. Pero aquí, donde se encuentra Cristo, se trata precisamente de eso genuino. Eso es exactamente a lo que se refiere la palabra «sustancia»³⁶. No se refiere a los *cuanta*, sino al fundamento profundo y genuino del ser. Jesús no está ahí como un trozo de carne, no está en el ámbito de lo mensurable y cuantitativo. Quien comprende así la realidad, se equivoca sobre ella y, por tanto, sobre sí mismo. Pero de ese modo vive en el error. Por eso, no se trata de ningún conflicto entre estudiosos, sino de nosotros mismos: ¿Cómo debemos situarnos ante la realidad? ¿Qué es lo «real»? ¿Cómo debemos ser nosotros mismos,

³⁶ Sobre la transustanciación José A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la eucaristía* (BAC, Madrid 1976); Eduard SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart* (Düsseldorf 1967) [trad. esp.: *La presencia de Cristo en la eucaristía* (Fax, Madrid 1968)]; Alexander GERKEN, *Theologie der Eucharistie* (München 1973); Johannes BETZ, «Eucharistie als zentralen Mysterium», en Johannes FEINER - Magnus LÖHRER, *Mysterium salutis*, IV/2 (Einsiedeln 1973) 185-311, especialmente p.289-311 [trad. esp.: «La eucaristía, misterio central», en *Mysterium salutis*, IV/2 (Madrid 1975) 185-310]; Josef WOHLMUTH, *Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient*, I-II (Frankfurt 1975).

para hacernos congruentes con la verdad? En referencia a la eucaristía se nos dice: la sustancia se transforma, es decir, el fundamento propio del ser. Se trata de él y no de lo superficial, de todo lo que se refiere a lo mensurable y tangible. Con esta reflexión hemos dado un buen paso adelante, pero no hemos llegado al final. En efecto, ahora sabemos ciertamente lo que no significa, pero permanece la pregunta: ¿Cómo podemos hacernos una idea de ello en sentido positivo? Nuevamente nos bastarán algunas indicaciones, ya que la limitación de nuestro campo visual sólo nos permite aventurarnos a tientas en el misterio.

a) Primero. Lo que siempre fue importante para la Iglesia es el hecho de que aquí tiene lugar una transformación real. En la eucaristía tiene lugar realmente algo. Hay algo nuevo que antes no existía. El reconocimiento de una transformación pertenece a los datos originarios de la fe eucarística. Esto implica que no pueden explicarse las cosas afirmando que el cuerpo de Cristo se añade al pan, como si pan y cuerpo de Cristo fueran dos cosas simultáneas, que de idéntica manera pudieran estar una junto a otra como dos «sustancias». Si el cuerpo de Cristo, es decir Cristo, el Resucitado-corporalmente, viene, entonces él es más grande, diverso, no está en el mismo modo que el pan. Tiene lugar una transformación que afecta y cambia nuestras cosas en su propia esencia por medio de la asimilación en un orden superior, incluso aunque todo esto no pueda ser medido. Cuando cosas materiales son asumidas como alimento por nuestro cuerpo, cuando, en general, una materia se convierte en parte de un organismo vivo, ella misma permanece igual y, sin embargo, es transformada también ella misma como parte de algo nuevo³⁷. Algo parecido sucede aquí. El Señor toma posesión del pan y el vino y de este modo los desarraiga, por así decir, de su ser habitual y los eleva a un nuevo orden; y, aunque permanecen iguales desde el punto de vista puramente físico, se transforman, más profundamente, en otra cosa.

Esto tiene una consecuencia importante, que a la vez nos permite expresar lo dicho con mayor claridad todavía: donde Cristo se hace presente, las cosas no pueden permanecer como si no hubiera pasado nada. Allí donde él ha puesto su mano, algo nuevo ha surgido. Esto remite nuevamente al hecho de que ser cristiano supone en cuanto tal una transformación, debe significar conversión y no añadir un simple adorno a la vida habitual. Nos afecta en lo más íntimo y profundo, y nos permite llegar a ser nuevos desde lo más profundo de nosotros mismos. Y en la medida en que, como cristianos, nos renovemos más intensamente desde las raíces, en esa misma medida podremos comprender mejor el misterio de la transformación eucarística. Y, finalmente, esta capacidad de las cosas para ser transformadas nos hace caer en la cuenta

³⁷ Cf. Jacques MONOD, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (München 1973) 79-123 [*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* (Du Seuil, Paris 1970)].

de que el mismo mundo es transformable, y que en su totalidad será un día la nueva Jerusalén, el templo, el Arca de la presencia de Dios.

b) Segundo. Lo que tiene lugar en la eucaristía es un acontecimiento objetivo que se refiere a la cosa misma; no es sólo un acuerdo previamente establecido entre nosotros. Si sucediera esto último, la eucaristía sería entonces únicamente un acuerdo entre nosotros, una ficción en la que habríamos establecido de común acuerdo valorar «esto» como «algo distinto». Y en ese caso sería sólo un juego, no una realidad. Su celebración tendría entonces el carácter de un juego. Los dones cambiarían de «función» sólo de modo pasajero, con una finalidad cultural. Pero, frente a esto, la verdad es que lo que aquí sucede no es un «cambio de función», sino una transformación real: la Iglesia lo llama transustanciación. Tocamos con ello una disputa que en los años sesenta levantó gran polvareda. Se dijo entonces que la eucaristía tenía que entenderse más o menos del modo siguiente. Imaginemos que tenemos un trozo de tela, que se usa para hacer una bandera nacional o una bandera para un regimiento. Como tela sigue siendo lo mismo, pero al convertirse ahora este trozo de tela en símbolo de la nación o de este regimiento, hemos de descubrirnos ante él. No es nada distinto, pero significa algo distinto. Más tarde se conservará en un museo y concentrará en sí toda la historia de su tiempo. Al cambio sufrido por esa tela se le daría el nombre de trans-significación, cambio de significado, cambio de «función». Yendo un poco más lejos, semejante ejemplo nos puede ayudar a entender que la integración en un nuevo contexto obra un cambio³⁸. Pero este ejemplo es insuficiente. Lo que sucede con el pan y el vino en la eucaristía es más profundo, es más que un cambio de función. La eucaristía sobrepasa el terreno de lo funcional. Ciertamente esta es la pobreza de nuestra época: pensamos y vivimos sólo en categorías funcionales; el hombre mismo está encasillado según su valor funcional; todos nosotros únicamente podemos existir como funciones y funcionarios; se niega el ser. La importancia de la eucaristía como sacramento de la fe consiste precisamente en que se escapa de lo funcional y toca el fundamento de la realidad. El mundo de la eucaristía no es un mundo fantasioso; no se basa en acuerdos que podamos tomar y revocar, sino que aquí se trata de la realidad y de su fundamento más profundo. Este es el punto decisivo cuando la Iglesia rechaza el mero concepto de «cambio de función» («transsignificación») por considerarlo insuficiente y mantiene el de «transustanciación». La eucaristía tiene una realidad mayor que las cosas de las que estamos rodeados habitualmente. Aquí está la auténtica realidad. Aquí está la medida, el centro; aquí encontra-

³⁸ Sobre las teorías de la transfinalización y de la transsignificación, SAYÉS, *La presencia real*, o.c., 192-274; WOHLMUTH, *Realpräsenz*, o.c., 14-52 y 453-461; Wolfgang BEINERT, «Die Enzyklika "Mysterium Fidei" und neue Auffassungen über die Eucharistie»: *ThQ* 147 (1967) 159-177. El ejemplo de la bandera lo formuló por primera vez Bernhard WELTE en Michael SCHMAUS (ed.), *Aktuelle Fragen der Eucharistie* (München 1960), pero con una intención que superaba lo funcional y se orientaba a lo ontológico.

mos aquella realidad desde la que deberíamos aprender a medir cualquier otra realidad.

c) De esto se deriva una última cuestión. Si las cosas están así, es decir, si el pan y el vino no reciben de nosotros otra función, sino que el Señor mismo actúa y obra algo nuevo a través de la oración de la Iglesia, esto significa que su presencia permanece. Porque permanece, adoramos al Señor en la hostia. Hay contra esto, sin embargo, algunas objeciones. Se ha dicho que esta práctica no existía en el primer milenio. Lo primero que hay que decir al respecto es, sencillamente, que la Iglesia crece y madura a lo largo de la historia. Se debe añadir que la Iglesia siempre ha conservado las sagradas especies para llevarlas a los enfermos. Dicha práctica se apoyaba en la conciencia de que la presencia del Señor permanece. Por este motivo, la Iglesia ha rodeado siempre las especies de una sagrada veneración. Una segunda objeción dice: el Señor se ha entregado en el pan y en el vino, que son cosas comestibles; de este modo ha mostrado bastante claramente lo que quiere con ello y lo que no quiere; el pan no está ahí para contemplarlo, sino para comerlo, se afirma en consecuencia. En esencia esto es correcto, y también el concilio de Trento lo afirmó así³⁹. Pero volvamos a recordar: ¿Qué quiere decir «recibir al Señor»? Nunca se trata solamente de un proceso corporal, como cuando ingiero un trozo de pan. Por eso nunca puede tratarse aquí solo de lo sucedido en un momento. Recibir a Cristo significa acceder a él, adorarlo. Por esta razón la comunión puede extenderse más allá del momento de la celebración eucarística, incluso tiene que hacerlo. A medida que la Iglesia ha profundizando más en el misterio eucarístico, ha comprendido cada vez mejor que la comunión no puede celebrarse por completo en los solos minutos destinados a la Misa. Solamente cuando la vela del Santísimo se encendió en las iglesias y el sagrario fue colocado junto al altar, germinaron simultáneamente los brotes del misterio y la plenitud del misterio eucarístico fue asumida por la Iglesia. Allí está siempre el Señor. La iglesia no es sólo un espacio en el que muy de mañana sucede algo puntual, mientras que el resto del día permanece vacía, «sin función». En el edificio de la iglesia está siempre la Iglesia, porque el Señor siempre se regala, porque el misterio eucarístico permanece, y porque nosotros, al acercarnos a él, estamos incluidos continuamente en el culto de toda la Iglesia que cree, ora y ama.

Todos sabemos cuál es la diferencia que hay entre una iglesia impregnada por la oración y una iglesia convertida en museo. Hoy nos encontramos ante el gran peligro de que nuestras iglesias lleguen a ser museos y que suceda con ellas como con los museos: si no están cerrados son desvalijados. Ya no hay vida en ellas. La medida de la vitalidad de la iglesia, el grado de su apertura interna, se manifiesta en que puede tener sus puertas abiertas, ya que es una igle-

³⁹ DS 1643.

sia impregnada por la oración. Les pido por tanto a todos, de todo corazón, que tomemos nuevo impulso para ello. Volvamos a recordar aquello de lo que siempre vive la Iglesia, que el Señor sale en ella constantemente a nuestro encuentro. La eucaristía y la unidad que crea será tanto más plena cuanto más nos preparemos para ella con la oración silenciosa ante la presencia eucarística del Señor, y más nos convirtamos verdaderamente en personas de comunión. Dicha oración es siempre más que un mero hablar con Dios en general. A este último tipo de oración se podría objetar con razón el repetido argumento: también puedo orar en el bosque o al aire libre. Y, ciertamente, se puede hacer así. Pero si sólo sucediera esto, la iniciativa de la oración sería únicamente nuestra, y Dios sería un postulado de nuestro pensamiento. El hecho de que contestara, pudiera y quisiera contestar, quedaría en suspenso. Eucaristía significa que Dios ha respondido; la eucaristía es Dios como respuesta, como presencia que responde. Ahora la iniciativa de la relación entre Dios y el hombre ya no se encuentra en nosotros, sino en él, y solamente así se convierte en algo realmente serio. Por ello la oración en el marco de la adoración eucarística alcanza un nivel completamente nuevo: sólo ahora es bilateral y sólo ahora alcanza su verdadera gravedad. Ciertamente, ahora no es ya sólo bilateral, sino que abarca la totalidad: cuando oramos ante la presencia eucarística nunca estamos solos. Con nosotros ora siempre toda la Iglesia que celebra la eucaristía. Oramos entonces en el ámbito de la escucha, porque oramos en el ámbito de la muerte y la resurrección, es decir, oramos allí donde es escuchada la auténtica súplica que recoge todas nuestras súplicas: la súplica por la superación de la muerte, la súplica por el amor que es más fuerte que la muerte⁴⁰. En esta oración ya no estamos ante un Dios imaginado, sino ante el Dios que se nos ha entregado realmente; ante el Dios que se ha hecho comunión para nosotros, y que, de esa manera, nos libera de nuestros límites para que estemos en comunión y nos conduce a la resurrección. Debemos buscar nuevamente dicha oración. Debería ser un fruto de la Cuaresma que nos convirtiéramos nuevamente en Iglesia orante y así en Iglesia abierta. Sólo la Iglesia orante está abierta. Solamente ella vive e invita a los hombres; ella regala, al mismo tiempo, la comunidad y el espacio para el silencio.

De todo lo dicho se sigue todavía una reflexión conclusiva. El Señor se nos da corporalmente. Por eso también nos corresponde darle nosotros una respuesta corporal. Y esto significa, sobre todo, que la eucaristía tiene que extenderse más allá de los confines de las iglesias, en las múltiples formas del servicio a los hombres y al mundo. Pero también significa que nuestra devoción,

⁴⁰ He intentado exponer esta misma idea fundamental en el opúsculo «La fundamentación sacramental de la existencia cristiana» [JROC XI, 139-152]. El texto esbozado, que fue redactado antes de que surgiera la polémica posconciliar sobre la eucaristía, condujo al malentendido de que con el yo quería negar la presencia real y la adoración al Santísimo. Espero que con la explicación dada aquí tal malentendido haya perdido su base de apoyo.

nuestra oración, exige una expresión corporal. Porque el Señor resucitado se nos entrega corporalmente, hemos de responder con cuerpo y alma. Todas las posibilidades espirituales de nuestro cuerpo entran a formar parte necesariamente en la forma de celebración de la eucaristía: cantar, hablar, guardar silencio, sentarse, estar de pie, arrodillarse. Quizás en tiempos pasados hemos desatendido demasiado el canto y el diálogo, y nos manteníamos exclusivamente callados, unos al lado de otros. Hoy, por el contrario, tenemos el peligro de olvidar el silencio. Pero sólo las tres cosas juntas —cantar, hablar, callar— son la respuesta en la que la plenitud de nuestra corporalidad espiritual se abre al Señor. Lo mismo vale para las tres posturas corporales básicas: sentarse, estar de pie, arrodillarse. También en este caso antiguamente se olvidó quizás demasiado el estar de pie y en parte el sentarse, como expresión de un escuchar relajado, y se atendía con demasiada exclusividad al arrodillarse. Hoy nos encontramos también aquí con el peligro contrario. Y, sin embargo, también aquí es necesaria la expresión propia de las tres actitudes. Es propio de la liturgia la escucha atenta, sentados, a la Palabra de Dios. También es propio el estar de pie como expresión de disponibilidad, tal como Israel comía de pie el cordero pascual, para hacer patente su disponibilidad para la salida bajo la guía de la Palabra de Dios. Y, además, mantenerse en pie es también expresión de la victoria de Jesucristo: al final de una lucha el vencedor es quien se mantiene en pie. De aquí recibe su importancia el hecho de que Esteban antes de su martirio viera a Cristo de pie a la derecha de Dios (Hch 7,56). Nuestro estar en pie durante el Evangelio supera, pues, el gesto del Éxodo, que compartimos con Israel. Nos mantenemos en pie junto al Resucitado, confesando su victoria. Finalmente, también es esencial el arrodillarse, como actitud corporal de adoración, en la que seguimos estando preparados, dispuestos, disponibles, pero a la vez nos inclinamos ante la grandeza del Dios vivo y de su nombre. Jesucristo mismo, según el relato de san Lucas, durante las últimas horas antes de su pasión, oró de rodillas en el huerto de los olivos (Lc 22,41). Esteban cayó de rodillas, cuando antes de su martirio vio el cielo abierto y a Cristo de pie (Hch 7,60). Ante él, ante el que está en pie, Esteban se arrodilló. Pedro rezó arrodillado para suplicar a Dios la resurrección de Tabita (Hch 9,40). Pablo, después de su gran discurso de despedida ante los presbíteros de Éfeso (antes de su partida hacia Jerusalén y de ser hecho prisionero), rezó con ellos arrodillándose (Hch 20,36). Con gran profundidad se expresa el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2,6-11), que traslada a Jesucristo la promesa de Isaías del homenaje universal de rodillas ante el Dios de Israel: Jesús es aquél ante «cuyo nombre toda rodilla se dobla, en el cielo, en la tierra y en el abismo» (Flp 2,10). De este texto se desprende no sólo el hecho de que la primitiva Iglesia se arrodillaba ante Jesucristo, sino también su motivo: ella le rinde homenaje públicamente a él, al Crucificado, como Señor del mundo, en el que se ha cumplido la promesa del dominio del mundo por el

Dios de Israel. Con ello da testimonio frente a los judíos de su fe en que la ley y los Profetas hablan de Jesús cuando se refieren al «nombre» de Dios; y, frente a las pretensiones totalitarias de la política, deja sometido el culto imperial a la nueva soberanía universal establecida por Jesús, que pone sus límites al poder político. En resumen, expresa su sí a la divinidad de Jesús. Nos arrodillamos con Jesús; nos arrodillamos con sus testigos —desde Esteban, Pedro y Pablo— ante Jesús y esto es una expresión de fe que fue para ella irrenunciable desde el principio, como testimonio visible en este mundo de su relación con Dios y con Cristo. Ese arrodillarse es la expresión corporal de nuestro sí a la presencia real de Jesucristo, que como Dios y hombre, con cuerpo y alma, con carne y sangre está presente entre nosotros.

«¿Qué nación hay, que tenga dioses tan cercanos a ella como lo está de nosotros nuestro Dios?». Pidamos al Señor que despierte de nuevo en nosotros la alegría por su cercanía, que nos impulse de nuevo a la adoración. Sin adoración no hay transformación del mundo.

V FORMA Y CONTENIDO DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

1. Planteamiento del problema: la categoría de «forma»

Quien quiera entender los problemas que hoy en día afectan a la reforma de la liturgia, debe recordar una polémica, ya casi olvidada, que surgió en los años de entreguerras y en la que reside el núcleo de las cuestiones actuales. En su libro sobre la Misa, en el que encontraron una expresión clásica las experiencias y exigencias de las dos décadas anteriores, Romano Guardini había concentrado la atención sobre la cuestión de la «forma» esencial de la santa Misa¹. Esta orientación correspondía a la nueva manera de concebir la liturgia que se había desarrollado por entonces. Lo que preocupaba a los jóvenes de esos años no eran los tradicionales problemas dogmáticos de la doctrina eucarística, sino la celebración litúrgica como forma viva. La «forma» fue descubierta como una dimensión teológica y espiritual con un gran peso. Lo que antes era el campo de los rubricistas y permanecía, en cuanto mera forma ceremonial, al margen de la reflexión dogmática, aparecía ahora como una parte de la realidad 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, se había prestado atención hasta ahora sólo a las «rúbricas», a lo impreso en rojo; pero que ahora era el momento de mirar no sólo las rúbricas, sino también a las «nigras»: «La atención dirigida a lo impreso en rojo no debe hacernos olvidar lo impreso en negro...». «En la forma de los textos y de toda la celebración hay una mayor exigencia que en las rúbricas»².

De este modo, la forma en que se desarrollaba la Misa dejó de presentarse como un conjunto más o menos casual de ceremonias, que se construía según criterios puramente jurídicos sobre un núcleo dogmático que permanecía en definitiva intacto, para presentarse como la expresión interior de la realidad espiritual que sucedía ahí. Por eso era necesario reconocer, tras la contingencia de los ritos aislados, la forma que guiaba el conjunto y que, como tal, era al mismo tiempo la llave para alcanzar la esencia del acontecimiento eucarístico. Esta forma general debía convertirse también en el motor de la reforma: desde ella había que preguntarse por las oraciones y gestos que debían considerarse

¹ Romano GUARDINI, *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*. I-II (Mainz 1939) [traducción española: *Preparación para la santa misa* (Barcelona 1965)].

² Joseph PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug* (Münster-Krailling 1947) 8.

ingredientes secundarios y que más que facilitar dificultaban el acceso a la forma; en definitiva, lo que había que suprimir y lo que había que reforzar. Con el término «forma» había entrado una categoría hasta entonces desconocida en el diálogo teológico, cuya dinámica reformadora era evidente. Más aún, se puede decir que con el descubrimiento de esta categoría nació la ciencia litúrgica en sentido moderno. Se puso de manifiesto así entonces el ámbito específico de lo litúrgico frente a lo dogmático o lo canónico, de forma que aquí se trataba también de teología y de una reforma con fundamento teológico, sin que la dogmática tuviera que entrar inmediatamente en juego. Lo insólito de este proceso se hace del todo evidente si nos preguntamos ahora cómo se describió, desde el punto de vista del contenido, esa anhelada forma esencial. Para encontrarla se presentaba un camino muy sencillo: el modelo ejemplar de celebración eucarística, la institución de la eucaristía por parte del mismo Jesús, se nos describe con relativo detalle en el Nuevo Testamento; tuvo lugar el Jueves Santo, en el contexto de la Última Cena. De ella parecía derivar, con una claridad irrefutable, que la forma esencial de la eucaristía es una comida. Así la celebró indiscutiblemente el propio Jesús. Acerca de esto, según parece, no puede haber discusión. «La forma básica es la de una comida», escribió Joseph Pascher³. Guardini y otros le habían precedido con declaraciones semejantes. Para los partidarios más batalladores de la reforma litúrgica la expresión «Haced esto» se refería expresamente a la comida. Se solía repetir con agrado, el comentario sarcástico 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 acaso ésta la postura de Lutero condenada por el Concilio de Trento? ¿No se negaba aquí el carácter sacrificial de la Misa a favor de una teoría de la comida? En los círculos litúrgicos se salió al paso de 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 del acontecimiento; la afirmación de la forma de comida se refería, en cambio, a la *forma* litúrgica concreta, visible, y no negaba en absoluto el contenido teológico descrito 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 esta simple simultaneidad de ambos aspectos no podía ofrecer a la larga una respuesta satisfactoria. Precisamente, si la forma no es una pura forma ceremonial arbitraria, sino que es por definición la manifestación sustancial del mismo contenido, inmutable en su núcleo, la separación tajante de ambos aspectos no puede aclarar nada. La falta de claridad en la relación entre el nivel dogmá-

rico y litúrgico, que siguió presente incluso en el Concilio Vaticano II, se debe quizá calificar como el problema central de la reforma litúrgica; en base a esta hipótesis se explican gran parte de los problemas particulares que nos tienen ocupados desde entonces.

Por eso, nuestra tarea en las consideraciones que siguen debe ser la de intentar clarificar esta relación. Esto no debe hacerse mediante una reflexión puramente formal, sino a través de un análisis crítico del contenido de la tesis de fondo sobre el carácter de la eucaristía como comida. Porque esta tesis, que se refiere al contenido, está construida de tal manera que establece una separación tajante entre el contenido dogmático y la forma litúrgica, siempre que siga admitiendo la tesis dogmática del carácter sacrificial de la Misa. Ahora bien, si no existe ni puede existir una separación de los dos ámbitos, habrá que poner también esta tesis en tela de juicio. Esto se vio con claridad muy pronto. Intentaremos comprender a continuación los diversos niveles de conciliación que se han alcanzado a lo largo de esta disputa, para buscar así una respuesta al problema de fondo.

Un primer intento de conciliación se encuentra en Joseph Pascher, que habla de una forma de comida inscrita en el simbolismo sacrificial. La separación de los dones de pan y vino, que alude simbólicamente al derramamiento de sangre de la muerte de Cristo, introduce el signo del sacrificio en la forma fundamental de comida. Era de más calado, aunque fue poco difundida, la delimitación conceptual propuesta por el liturgista Josef Andreas Jungmann, que se basaba en las mismas fuentes litúrgicas. Jungmann muestra que, ya en las primeras formas litúrgicas, la *Eucharistia* —la oración memorial con forma de acción de gracias— tenía la supremacía sobre la comida en cuanto tal. La forma fundamental no es, según él, por lo menos a partir del final del siglo I, la comida, sino la *Eucharistia*; ésta era ya en Ignacio de Antioquía la denominación para toda la celebración⁴. En un estudio posterior, Jungmann ha completado su reflexión mostrando que, desde un punto de vista lingüístico, el hecho de que Lutero designara la celebración como «cena» supuso una novedad frente a toda la tradición; desde 1 Cor 11,20 y hasta el siglo XVI no existe la denominación de la eucaristía como comida, a excepción de las citas directas de 1 Cor 11,20 y cuando se hace referencia a la comida que sacia el hambre (para diferenciarla de la eucaristía)⁵. La tesis de la *Eucharistia* como contenido básico está sin duda abierta a una conciliación interna entre el nivel dogmático y el litúrgico. La antigüedad tardía, en efecto, había desarrollado el concepto del sacrificio de la palabra, que entró también en el canon romano en la fórmula de la *oblatio rationabilis*. El sacrificio a la divinidad no se realizaba mediante la ofrenda de cosas, sino mediante la entrega del propio espí-

³ Ibid., 27.

⁴ JUNG-MANN, *Missarum*, o.c. I, 327s.

⁵ Id., «"Abendmahl" als Name der Eucharistie»: *ZKTh* 93 (1971) 91-94; aquí 93: «Queda confirmado, por tanto, que la denominación "Cena" en el siglo XVI era una absoluta novedad».

ritu, que encuentra su forma en la palabra. Esta idea pudo adoptarse fácilmente en el mundo cristiano. La oración eucarística supone entrar en la oración del mismo Cristo; es, así, la entrada de la Iglesia en el Logos, en la Palabra del Padre, en la autoentrega del Logos al Padre, entrega que en la cruz se ha convertido al mismo tiempo en entrega de la humanidad a Él⁶. El elemento formal *Eucharistia* ofrecía así, por una parte, el puente hacia las palabras de bendición de Jesús en la Última Cena, en las cuales Él había anticipado anteriormente su muerte en la cruz⁷. Por otro lado, ofrecía el puente hacia la teología del Logos y, de este modo, hacia una profundización trinitaria de la teología de la Cena y de la cruz; finalmente, ofrecía también el paso hacia una categoría espiritualizada del sacrificio, que era perfectamente adecuada para interpretar la peculiaridad del sacrificio de Jesús, en el que el acontecimiento de la muerte se transformó en una palabra de aceptación y de entrega, y en el que, más aún, lo ilógico de la muerte se convirtió en algo propio del Logos: el Logos había muerto y así la muerte se había convertido en vida.

De este modo, se debería haber clarificado ya que si la forma fundamental de la Misa no se llama «comida» sino *Eucharistia*, se mantiene ciertamente la necesaria y fecunda diferencia entre el nivel litúrgico (que se ocupa de la forma) y el dogmático, pero ambos no quedan separados, sino que convergen y se determinan mutuamente. Por lo demás, no se excluye simplemente el elemento de la comida, porque *Eucharistia* es también (pero no sólo) la oración para bendecir la mesa del Sagrado Banquete. El simbolismo de la comida, sin embargo, está subordinado e integrado en un conjunto más amplio. Pero enseguida se plantea nuevamente también contra esta síntesis una seria objeción. Ahora se puede ciertamente decir que la liturgia eclesial, desde que se conoce, no es primariamente una comida, tampoco en su aspecto formal, sino que está caracterizada por la prevalencia del elemento de la palabra *Eucharistia*, y esto ya incluso desde 1 Cor 11, pero, ¿cambia acaso esta constatación el hecho de que la Última Cena de Jesús fuera efectivamente una cena? ¿No habría que establecer entonces el hiato del alejamiento de lo originario ya en la primera

⁶ Cf. Odo CASEL, «Die Λογική θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung»: *JLW* 4 (1924) 34-47; PASCHER, *Eucharistia*, o.c., 94-98. Esta perspectiva, profundizada con nuevos puntos de vista, aparece también en Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966) [trad. esp.: *eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Herder, Barcelona 1969)]. Bouyer muestra las raíces judías de una manera de entender el sacrificio como palabra, y puede elaborar así, de modo convincente, la unidad interna entre Jesús y la Iglesia precisamente bajo el término formal «eucaristía». Cf. también Hans URS VON BALTHASAR, «Die Messe. Ein Opfer der Kirche?», en ÍD., *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 166-217 [trad. esp.: «La misa, ¿sacrificio de la Iglesia?», en ÍD., *Spiritus Creator. III: Ensayos teológicos* (Madrid 2005) 156-215].

⁷ Cf. especialmente Heinz SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick* (Freiburg 1975) [trad. esp.: «Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámicas (Sígueme, Salamanca 1982)»]; además Karl KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (QD 74; Freiburg 1976); cf. allí especialmente la aportación de Rudolf PESCH, «Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis», 137-187.

generación cristiana? ¿Puede haber otro punto de referencia que Jesús mismo, por muy antiguas que puedan ser otras costumbres contrarias de la Iglesia? Como se ve, esta pregunta nos lleva al problema fundamental de la teología actual, que se encuentra bajo el signo de la divergencia entre historia y dogma, es decir, nos lleva a la cuestión del puente entre Jesús y la Iglesia. Nuestra pregunta resulta así idéntica y conforme con esta problemática fundamental del catolicismo, y la ejemplifica en uno de sus aspectos. No es necesario llamar la atención sobre el hecho de que las nuevas investigaciones exegeticas tienden a separar cada vez más la Cena de Jesús del sacramento eclesial e intentan cortar así el nudo de la «institución». En semejantes procesos se expresa de forma sintomática el mismo problema fundamental de siempre⁸.

2. Desarrollo de la forma de la eucaristía en el devenir de la Iglesia

Heinz Schürmann ha contribuido de manera decisiva a clarificar la pregunta sobre cómo se pasó de la Última Cena de Jesús a la eucaristía de la Iglesia. En este contexto no queremos abrir una disputa sobre la inabarcable cuestión de la tradición de la Última Cena: nuestra atención se dirige exclusiva y rigurosamente a la «forma» y su desarrollo. Por lo que respecta a esto último, Schürmann ha establecido tres estadios en la evolución: 1. la eucaristía en la Última Cena de Cristo; 2. la eucaristía en relación con la cena apostólica comunitaria; 3. la celebración eucarística postapostólica separada de la comida comunitaria⁹. Por desgracia, no podemos ahora, dentro de los límites de esta contribución, referir los detalles de este proceso; pondremos de relieve sólo los pasos decisivos y los examinaremos en su significado interior. En lo que respecta a la eucaristía en la Última Cena de Jesús, se puede reconstruir con bastante precisión el lugar de las acciones eucarísticas de Jesús en el conjunto de la celebración a partir de las noticias de los Evangelios y de las costumbres judías en las comidas. Si partimos de la base de que se trató de una cena pascual,

⁸ Para la caracterización de la problemática actual se podría remitir, por ejemplo, a Rupert FENNERG, *Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neuteamentlichen Einsetzungsberichte* (StANT 27; München 1971). Entretanto se puede encontrar un resumen del estado actual de la investigación en el artículo «Abendmahl II» (Gerhard DEILING) y «Abendmahl III» (Georg KRETSCHMAR), en TRE I, 47-89, con un claro retorno a la continuidad entre Jesús y la eucaristía de la Iglesia; ver también Gerog KRETSCHMAR, «Abendmahlfeier I», en TRE I, 229-278. Entre los trabajos exegeticos con esta tendencia al retorno merecen ser mencionados especialmente: Hermann PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus* (Calwer Theologische Monographien A1; Stuttgart 1972), así como Rudolf PESCH, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg 1977). Como reelaboración sistemática de todos los resultados desde una perspectiva ecuménica hay que mencionar destacadamente la gran aportación de Ulrich KUHN, «Abendmahl IV», en TRE I, 145-212.

⁹ Heinz SCHÜRMANN, «Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier», en ÍD., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament 27; Düsseldorf 1970) 77-99.

tuvo con seguridad cuatro partes: los entrantes, la liturgia pascual, la comida principal y los ritos conclusivos. El ofrecimiento del pan hay que situarlo antes de la comida principal; el cáliz de la bendición viene después, tal como subraya expresamente Lc 22,20: «Después de la cena tomo el cáliz...». De aquí se derivan, para Schürmann, dos cosas: «1. El acontecimiento eucarístico fue en la Última Cena una parte integral, más aún, constitutiva de una forma de comida. 2. El acontecimiento eucarístico tuvo en la Última Cena una relativa autonomía y un significado propio frente a la secuencia de la comida»¹⁰. Lo que el Señor hace aquí es algo nuevo, trabado en un marco antiguo —el ritual de la cena judía—, pero claramente reconocible como una secuencia específica; se ofrece para ser repetido y, de esta manera, se disocia del contexto en el que se encuentra.

Si vamos hasta el fondo en este análisis resulta que la integración de lo antiguo y lo nuevo no es algo casual, sino la expresión precisa y necesaria de la situación histórico-salvífica existente. La nueva oración de Cristo se encuentra todavía dentro de la liturgia judía. Todavía estamos antes de la crucifixión, incluso aunque ésta se inicie aquí a partir, por así decirlo, de su dimensión interior. No se ha realizado todavía la separación entre Jesús y la comunidad del pueblo judío, es decir, no existe todavía la Iglesia como tal. La estructura histórica de «Iglesia», en sentido estricto, sólo surge tras el fallido intento de conquistar a todo Israel. Al no existir todavía lo cristiano como algo independiente, sino sólo en una forma histórica aún abierta dentro del judaísmo, tampoco puede existir una forma litúrgica cristiana propia e independiente. Esto nos lleva a constatar un hecho cuyo desconocimiento constituye el verdadero error en todos los intentos de hacer derivar la forma litúrgica cristiana partiendo directamente, sin un análisis crítico, de la Última Cena. Por eso ahora tenemos que afirmar: aunque la Última Cena de Jesús es el principio de toda la liturgia cristiana, ella misma no es todavía liturgia cristiana. Dentro del judaísmo se realiza el acto de institución de lo cristiano, pero todavía no ha encontrado una forma propia como liturgia cristiana. La situación histórico-salvífica está todavía abierta; todavía no se ha decidido de manera definitiva si lo cristiano tiene o no tiene que configurarse como algo específico, diferente de lo judío. Podríamos afirmar también, para hablar con la mayor claridad posible, precisamente lo contrario de lo que se defendía en la fase inicial del movimiento litúrgico: la Última Cena es la base del contenido dogmático de la eucaristía cristiana, pero no de su forma litúrgica. Ésta, de hecho, no existe aún como realidad cristiana. La Iglesia tuvo que encontrar, en la medida en que la separación con respecto al conjunto de Israel se hizo inevitable, su propia forma, conforme al significado de lo que le había sido transmitido. Esto no es decadencia, sino necesidad inscrita en la naturaleza del proceso. En

¹⁰ Ibid., 83 y 84.

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 lo cristiano en general. La teoría de la decadencia del primer cristianismo con respecto a Jesús, y, con ella, el hiato total que se sigue viendo hoy entre Cristo y la Iglesia¹¹, se basan en el desconocimiento de estas conexiones. Si esto es así, no puede haber una continuidad histórica directa de forma entre Cristo y la Iglesia; también el hecho de que el centro del anuncio de la palabra se desplace desde el «reino de Dios» a la cristología tiene aquí su justificación¹². Por tanto, la unidad con Jesús se debe buscar necesariamente en la discontinuidad de la forma, en correspondencia con el tránsito de la proclamación del reino a Israel hasta la Iglesia de los gentiles.

Dirijamos ahora nuestra atención a la segunda fase establecida por Schürmann, la de la eucaristía apostólica vinculada con la cena comunitaria. Por brevedad citaremos en seguida la característica central de esta fase, según la presenta Schürmann, y desarrollaremos luego reflexiones críticas y ulteriores consideraciones. Schürmann constata: «La comida comunitaria de los primeros cristianos no era la repetición de la Última Cena de Jesús (que Jesús en absoluto había recomendado que se repitiera), sino que era una continuación del cotidiano sentarse a la mesa de Jesús con sus discípulos [...]. Si ahora [...] la doble acción eucarística de Jesús debía ser incluida en esta comida comunitaria, pareció más natural introducir una adición que contextualizar de modo diverso una comida habitual»¹³. En estas frases hay dos ideas ciertamente justas y objetivamente importantes para nuestra cuestión: en primer lugar, queda claro que el mandato de repetir la cena dado por Jesús no se refería en absoluto a la Última Cena como tal y en su totalidad, sino solamente a las acciones eucarísticas específicas. Conforme a esto, la Última Cena tampoco se repitió cada vez como tal; ello comportó en sí una modificación en la forma general y, con ella, la primera aparición de una forma propiamente cristiana. La comida para saciarse, como unidad completa en sí misma, va antes de la celebración eucarística; las diversas acciones eucarísticas, ahora unidas entre sí, se suceden como una única acción, entreverada y sublimada por la oración acción de gracias —la *Eucharistia*—. Este proceso se reconoce ya claramente en 1 Cor 11,17-34, pero también en la asimilación de las palabras del pan y el vino en Mateo y en Marcos se manifiesta este desarrollo. Hemos de contra-decir a Schürmann, sin embargo, en un aspecto. La tesis de que la eucaristía apostólica se vincula con la comida cotidiana comunitaria de Jesús con sus

¹¹ En este sentido, es especialmente sintomática la visión de Jesús que ofrece Hans Küng en su libro *Christ sein* (München 1975) [trad. esp.: *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977)]. Cf. mi artículo sobre este tema en el volumen conjunto *Diskussion über Hans Küngs «Christ sein»* (Mainz 1976) 7-18.

¹² Para más detalle sobre el tema cf. Joseph RATZINGER, *Eschatologie* (KKD 9; Regensburg 1977) 30-42 [trad. esp.: *Escatología* (Herder, Barcelona 2007)].

¹³ SCHÜRMANN, «Die Gestalt», a.c., 85.

discípulos está limitada, según el exégeta de Erfurt, a la cuestión del origen de la forma de la celebración, pero en amplios círculos se ha radicalizado este postulado, de forma que se niega el carácter institucional de la Última Cena y se sostiene poco más o menos que la eucaristía se deriva de las comidas de Jesús con los pecadores. En semejantes posiciones, se identifica la eucaristía de Jesús con una doctrina de la justificación rígidamente luterana, como doctrina de la gracia concedida al pecador; si finalmente las comidas con los pecadores se consideran como el único elemento seguro de la tradición del Jesús histórico, se produce entonces una reducción de toda la cristología y la teología a este punto ¹⁴. De aquí se sigue una imagen de la eucaristía que ya no tiene nada en común con el uso de la Iglesia primitiva: mientras que san Pablo caracteriza el hecho de acercarse a la eucaristía en pecado como «comer la propia condenación» (1 Cor 11,29) y protege a la eucaristía del abuso mediante el anatema (1 Cor 16,22), aquí resulta que la esencia de la eucaristía consiste en que se ofrece a todos sin distinción alguna ni condiciones previas. La eucaristía se interpreta como el signo de la gracia incondicionada de Dios, que se ofrece también inmediatamente a los pecadores e incluso a los no creyentes —una posición que, de todas formas, tiene poco en común con la concepción que Lutero tenía de la eucaristía—. La contraposición frente a toda la tradición eucarística del Nuevo Testamento, a la que conduce esta tesis radicalizada, contradice su punto de partida. La eucaristía cristiana no se puede entender a partir de las comidas de Jesús con los pecadores y tampoco como la mera continuación de la cotidiana comida comunitaria de Jesús con los suyos. A estas interpretaciones se opone:

a) El carácter festivo de la eucaristía, señalado por el propio Schürmann. La eucaristía, mediante la ofrenda del vino, deja de ser algo cotidiano y se transforma en celebración festiva. Tampoco hay nada que indique que, en la época apostólica, la eucaristía se celebrara diariamente, como se debería 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 (cf. Hch 20,7; 1 Cor 16,2) ¹⁵.

¹⁴ En esta línea se encuentran varios trabajos de Ernst FUCHS, por ejemplo, *Das urchristliche Sakramentsverständnis* (Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg & Bad Cannstatt 1958); cf. James McConkey ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich-Stuttgart 1960) 19ss. Un poco en esta línea se sitúa también la concepción de la eucaristía de Wolhart Pannenberg; cf. su contribución (por lo demás muy útil): «Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht», en Gerhard KREMS - Reinhard MUMM (eds.), *Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft?* (Regensburg-Göttingen 1971) 9-45; Wolhart PANNENBERG, *Thesen zur Theologie der Kirche* (München 1970) sobre todo las tesis 77 y 85, p. 34 y 36.

¹⁵ Esto no significa nada contra la celebración eucarística diaria documentada ciertamente en occidente desde el siglo tercero. Ésta pudo desarrollarse con buenos motivos en cuanto la liturgia cristiana encontró su forma específica; para ello, la condición indispensable fue su vinculación con el domingo.

b) Contra el hecho de que la eucaristía derive de las comidas con pecadores habla también su carácter cerrado, que sigue en esto el ritual pascual. Igual que la cena de Pascua se celebraba en la comunidad doméstica, rigurosamente circunscrita, así también existían para la eucaristía desde el principio condiciones de admisión preestablecidas; desde el principio se celebró, por así decirlo, en la comunidad doméstica de Jesucristo y de esta manera ha construido la «Iglesia».

Nos encontramos así ante un hecho singularmente diferenciado. La eucaristía cristiana como tal no es una simple repetición de la Última Cena, que puramente, como tal, no era repetible; si además fue una cena de Pascua (y muchos indicios hablan a favor de ello) queda descartado directamente su carácter repetible, pues la Pascua es una fiesta que tiene lugar una vez al año y está ligada al calendario lunar; en cambio, la eucaristía se celebra semanalmente. Y, sin embargo, la eucaristía incorpora también, por otra parte, elementos esenciales de la tradición pascual: la exigencia del carácter festivo y una comunidad limitada con condiciones de admisión concretas. La eucaristía cristiana comienza claramente a construir su forma propia ya en la fase apostólica. A lo mejor podríamos aclarar este fenómeno diciendo que los actos eucarísticos se extrapolan del contexto pascual y reciben como nuevo contexto el del «Día del Señor», es decir, el día del primer encuentro con el Resucitado. La entrada del Resucitado en medio de los suyos es el nuevo comienzo, que deja tras de sí, como algo pasado, el calendario festivo judío, 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. El domingo y la eucaristía van originariamente juntos; el día de la resurrección es el ámbito interior de la eucaristía ¹⁶.

3. La forma definitiva

Nos encontramos, pues, en esta segunda fase ante el siguiente resultado: la novedad cristiana extraída de la Última Cena y reunificada, se sitúa después de una comida normal de los discípulos. Ambos elementos aparecen unidos uno con otro por la idea fundamental cristiana del ágape. El ágape recíproco comunitario debe ofrecer un espacio en el que luego entra el ágape transformador del Señor. Pero en la evolución real de las comunidades no se mantuvo esta bella visión. Lo que había sido concebido como ágape comunitario, y por tanto como un abrir las puertas al Señor, se transformó en una señal de ego-

¹⁶ Observaciones muy importantes sobre la relación entre la eucaristía y el domingo se encuentran en Jean-Jacques VON ALLMEN, *Ökumene im Herrenmahl* (Kassel 1968) 20ss.

ismo, por lo que se hizo inadecuado como preparación para la comunión con Cristo. En consecuencia, san Pablo recomienda en 1 Cor 11,22 la separación entre la comida común y la eucaristía: «¿Es qué no tenéis casas para comer y beber?». Desde el punto de vista cronológico, esta separación se debió producir a diferentes velocidades; de hecho, se abrió aquí la puerta a la tercera fase de este desarrollo, en la que cristalizó la forma eclesial definitiva del sacramento¹⁷. El primer testimonio de esta forma lo ofrece la carta de Plinio a Trajano, de la que ya se infiere la práctica de la celebración eucarística matutina¹⁸; la primera presentación detallada de la nueva forma la encontramos en san Justino mártir (†165 aprox.). El domingo por la mañana se confirma como el momento de culto de los cristianos y subraya ahora la correlación de esta eucaristía con el acontecimiento de la resurrección; la separación de la raíz judía y el proceso de independencia de lo cristiano, que había comenzado al vincularse la asamblea cristiana con el día del Señor, se hace ahora también definitivo mediante la fijación del momento del culto. Este distanciamiento tiene también otra consecuencia. Mientras la eucaristía había estado unida a una comida normal, se suponía la participación en la celebración de la palabra de la sinagoga. Los cristianos, ciertamente, se habían distanciado muy pronto (si no desde el principio) de los sacrificios del templo; pero seguían reuniéndose en el atrio de Salomón y participaban allí, como anteriormente en las sinagogas, en la celebración de la palabra y en la oración de Israel. En el ámbito de esta celebración habían intentado hacer comprensible su interpretación de la Escritura, es decir, el Antiguo Testamento en referencia a Cristo, y así aplicar sin ruptura alguna la Palabra de la Biblia a su Señor¹⁹. El evangelio de Juan marca una fase del desarrollo en la que esta cohesión resulta rota definitivamente²⁰. Y así, fue necesario crear una celebración de la palabra propiamente cristiana que ahora, unida a la celebración eucarística, hasta ese momento todavía no autónoma, podía crecer hacia una liturgia cristiana coherente. El esquema fundamental de la liturgia, que se formó de este modo, se describe en su lógica interna en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,25.31). En primer lugar, encontramos la escucha, en actitud de búsqueda, de la Sagrada Escritura, que es explicada y actualizada por el Señor Resucitado; le sigue el inicio de una escucha atenta, que empieza a comprender y se abre a la invitación al Señor para que se quede, y finalmente tenemos la respuesta del Señor, que parte el pan con los suyos, que les regala su presencia y,

¹⁷ SCHURMANN, «Die Gestalt», a.c., 92, en especial la nota 77; importante para la problemática teológica del ágape es también VON ALLMEN, *Okumene*, o.c., 69-75.

¹⁸ Cf. SCHURMANN, «Die Gestalt», a.c., 92.

¹⁹ Cf. Franz MUSSNER, «Die Una Sancta nach Apg 2, 42», en ID., *Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 212-222, en especial, 221; Joseph RATZINGER, «Construida con piedras vivas» [JROC XI, 331-344].

²⁰ Cf. Reinhold LEISTNER, *Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidengeschichte* (Theologie und Wirklichkeit 3; Frankfurt 1974).

al mismo tiempo, desaparece para enviar a los discípulos como mensajeros suyos. Esta es una forma de conjunto coherente y compacta en sí misma, que se desarrolló necesariamente allí donde la Iglesia no pudo ya participar en la sinagoga y se convirtió por tanto totalmente en un conjunto característico, en una comunidad de creyentes en Cristo.

La forma que maduró de esta manera y que no solo llegó a ser de hecho el criterio de todo desarrollo litúrgico en la cristiandad, sino que debe mantenerse, por la propia naturaleza de esta liturgia, puede designarse difícilmente con un solo concepto. A esta conclusión llega también Schürmann, el cual considera ciertamente necesario diferenciar, en la cuestión de la forma, entre liturgia de la palabra y liturgia eucarística en sentido estricto, y luego prefiere hablar en principio sólo de una forma naciente de comida. Pero incluso admitiendo este discutible presupuesto de que la liturgia de la palabra deba quedar fuera de la discusión, el mismo se ve obligado a delimitar tanto el concepto de forma de comida, que éste prácticamente resulta de nuevo eliminado. «Si clasificamos la acción eucarística, tal y como es presentada por Justino, como una forma de comida, no nos quedamos del todo satisfechos», dice primero²¹, y a continuación describe las dos limitaciones de esta caracterización: en primer lugar, se ha idealizado tanto la forma de comida que no se podría ya hablar de una comida real, sino sólo «simbólica». Esta transformación se hace patente sobre todo en la actitud de los que celebran la eucaristía: mientras que durante la liturgia de la palabra están sentados, durante la acción eucarística *están de pie*, lo cual ciertamente no puede indicar la trasposición hacia una situación normal de comida. Además, la oración, la *Eucharistia*, ha cobrado tanto protagonismo, que Schürmann se ve obligado a calificar la hasta ahora solo «simbólica» forma de comida también como una forma de comida «deteriorada»²². En estas condiciones es más correcto prescindir totalmente del concepto de «forma de comida». El elemento que sostiene el conjunto es la *Eucharistia*; dado que ésta, en la medida en que participa de la acción de gracias de Jesús, también incluye la acción de gracias en la mesa por los dones de la tierra, se expresa ya aquí lo que el acontecimiento litúrgico contiene realmente como forma de comida.

El análisis de la trayectoria histórica confirma y profundiza la tesis que Jungmann había formulado prudentemente a partir de las fuentes litúrgicas; al mismo tiempo ha quedado claro que en esta determinación de la forma se

²¹ Cf. SCHURMANN, «Die Gestalt», a.c., 95.

²² Cf. *ibid.*, 92-95. Es útil la comparación que ofrece Schürmann (*ibid.* 96): «Muchas parábolas de Jesús presentan en su parte metafórica un rasgo narrativo donde la imagen ya no es exacta, donde se acentúa exageradamente, distorsionada hasta la paródica, lo grotesco, lo improbable. Este es el punto en el que la parte objetiva, que está detrás de la parte metafórica, toca la imagen, donde la realidad simbolizada se trasparenta a través de la imagen y la hace saltar por los aires. De modo parecido, también la forma de la comida eucarística, en la acentuación excesiva de la oración eucarística, deja ver la realidad que se esconde tras la comida». Objetivamente, sin embargo, se vuelve a confirmar que en realidad no es posible hablar de forma de comida.

descarta, ciertamente, una mera adecuación de la liturgia cristiana a la forma de la Última Cena de Jesús, pero no se introduce con ello ningún 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 allí donde se acepta este desarrollo se entra en relación de continuidad con Jesús. El progresismo reformador se basa aquí, como ocurre con frecuencia, en una visión rígida de los inicios del cristianismo, según la cual la historia consta solo de episodios aislados, unos junto a otros, pero interiormente extraños entre sí; mientras que la visión sacramental de la Iglesia se apoya en la unidad interior del crecimiento, que se mantiene fiel precisamente al progresar y que une las épocas cambiantes de la historia mediante la fuerza del único Señor y de su don. Tanto este aspecto formal de la pregunta como el resultado respecto de su contenido pueden ser de suma importancia para los debates actuales dentro de la Iglesia. En efecto, donde se vuelve a comprender que el concepto de «forma de comida» es una simplificación no sostenible históricamente y se ve, en cambio, el testamento del Señor de modo objetivo a partir de la idea-guía de la *Eucharistia*, caen por su propio peso muchas de las alternativas actuales. Sobre todo desaparece la fatal separación entre el nivel litúrgico y dogmático, sin que por ello se diluya lo propio de cada ámbito: *Eucharistia* significa tanto el regalo de la *Communio*, en la que el Señor se hace comida para nosotros, como la autodonación de Jesucristo, quien culmina su sí trinitario al Padre con el sí de la cruz, reconciliándonos a todos con el Padre en este «sacrificio». Entre «comida» y «sacrificio» no hay ninguna contradicción: en el nuevo sacrificio del Señor ambos aspectos forman una unidad inseparable.

Apéndice 1

La problemática analizada en esta pequeña investigación ha sido entretanto retomada y ampliada por Lothar LIES en su artículo «Eulogia - Überlegungen zur formalen Sinngestaltung der Eucharistie»: *ZKTh* 100 (1978) 69-97, con un anexo en el que se recogen, además, reseñas (p.98-126). Lies denomina «forma material» a lo que yo llamo, como la ciencia litúrgica de entreguerras y de la posguerra, forma (forma fundamental), y busca, más allá, una *forma estructural*, es decir, una forma estructural de sentido, que él define así: «Entendemos por *forma estructural* de la eucaristía esa forma que puede englobar los conceptos de memorial, de presencia real del sacramento, de sacrificio y de comida y que confiere sentido formal a todos los aspectos de la eucaristía» (69). Lies encuentra esta figura formal de sentido en el concepto de *Eulogia*. «Jesús, en cuanto auto-eulogia de Dios, se da en la forma de la eulogia-pascual veterotestamentaria y se presenta, Él mismo, como eulogia pascual. Esta es la forma esencial de sentido de la eucaristía de la Iglesia. De esta

manera, el término y el concepto de eulogia pueden incluir la concentración cristológica que demandan los sistemáticos a la doctrina eucarística. *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 forma de sentido teológico como litúrgico» (96). Estoy completamente de acuerdo con esta idea de Lies. Creo que confirma y amplía mis propias reflexiones. Pero nuestras posturas se diferencian porque mi investigación 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 intereso por la legitimidad del paso de la Cena a la Misa, de Jesús a la eucaristía de la Iglesia. A mí 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 visión de la teología moderna, entre Jesús y la Iglesia, entre el mensaje pre y postpascual, es decir, analizar la esencia de la formación de Tradición e Iglesia.

Pero dejando a un lado nuestras diferencias en el planteamiento de la pregunta, lo que sí 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 afirmación está basada en un malentendido respecto al acontecimiento de la institución y lleva también a entender erróneamente el sacramento en general. Todavía menos se debería designar la eucaristía simplemente como «comida» (tampoco como simple «sacrificio»). A la luz de esta consideración es deseable con urgencia una revisión de la traducción alemana del Misal de Pablo VI, donde, especialmente en las oraciones de después de la comunión la palabra «Mahl» (comida) se ha convertido casi, contrariamente al original latino, en la denominación normal de la eucaristía, creando así una contradicción de hecho con el texto original del Misal.

Apéndice 2

El importante artículo de H. GESE, *Die Herkunft des Herrenmahls*: en H. GESE, *Zur biblischen Theologie* (München 1977) 107-127, introduce perspectivas totalmente nuevas en nuestro problema. Esta sugerente contribución confirma la tesis básica aquí expuesta dándole al mismo tiempo un horizonte antes insospechado. Gese se confronta en primer lugar con la hipótesis, todavía habitual, de las dos formas de la Cena del Señor, una sacramental helenística y otra no sacramental jerosolimitano-judaica; hipótesis que, en realidad,

no encuentra ningún fundamento en los textos. «El problema de esta hipótesis es, más bien, el problema del origen: no se debe hacer de la concepción judía de las comidas el origen de la concepción sacramental» (109). Esta contradicción induce a Gese a considerar nuevamente la cuestión del origen, en la que se juega la orientación fundamental para comprender la eucaristía misma.

En primer lugar se confronta con las diversas hipótesis actualmente en boga sobre el origen de la eucaristía, a saber: las comidas judías, la Pascua, las comidas del Qumran, las comidas de Jesús, el milagro de la multiplicación de los panes, las comidas del Resucitado. El autor consigue demostrar que ninguno de estos orígenes responde suficientemente al estado de las fuentes del Nuevo Testamento. Así, parece que tanto el milagro de la multiplicación de los panes como las comidas del Resucitado (de impronta antidoceta) «presuponen la praxis de la Cena del Señor más que ser el modelo de la que ésta podría derivarse» (117). La muerte de Jesús se interpreta ya en los relatos de la pasión como sacrificio pascual, como un «evento salvífico pascual de liberación y de renacimiento a partir del caos del mundo antiguo» (114); pero de aquí no se deduce una comprensión de la Cena del Señor como Pascua o simplemente su derivación a partir de ella. Queda, por tanto, como resultado que la Pascua, ciertamente, adquirió una importancia fundamental para la interpretación de la pasión de Cristo y también para la teología de la eucaristía, pero no parece posible ver 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, es necesario clarificar qué contenido teológico hay en la comida judía y qué puentes nos llevan de ésta a la eucaristía. Gese saca a la luz algunos puntos de vista relevantes. «La comida judía está determinada por algunas características fundamentales porque en épocas antiguas la comida festiva se reconducía a una forma fundamental de sacrificio llamado *zebāh*, comida sacrificial. La inmolación, en tiempos predeuteronomícos, sólo podía hacerse en el altar. El consumo de carne suponía, por tanto, el sacrificio de un animal [...]. En todo caso, eran también elementos constitutivos el pan y el vino, aun cuando estos elementos incruentos no supusieran de por sí un altar. El carácter sacrificial de esta comida tiene un doble significado: en la comida se expresan al mismo tiempo la comunión con Dios, al participar, precisamente, en su sacrificio, y la comunión recíproca, y a todo ello corresponde un estado de salvación; entre las personas que participan en el sacrificio reina el *shalom* (por eso se llama **lamin* a los sacrificios que se celebran como fiesta litúrgica pública)» (109s). Resulta espontáneo recordar aquí que la Iglesia antigua denominaba *pax* a la eucaristía, continuando esta tradición israelita, que a su vez deja entrever tradiciones humanas fundamentales. Es importante hacer todavía otra observación: la antigua comida de bendición —que siempre empieza con la

beraká, la bendición del pan y el vino — «inaugura [...] un estado de *shalom*». Con ello se otorga una relevancia especial a la elevación del cáliz, pues va precisamente asociada a la declaración sagrada que introduce este particular modo de estar en *shalom*. «La comida sacrificial recibe su significado específico en función de las “circunstancias” específicas. En Éx 24,11 una comida inaugura la Alianza de Yahvé con el pueblo de Israel en el Sinaí, en Is 25,1-10 se establece en Sión la Nueva Alianza mediante una comida —aquí en la forma especial de sacrificio de acción de gracias— y así son posibles otros tipos diversos de comidas sagradas» (110).

Con esto se plantea nuevamente la pregunta sobre el tipo particular de comida a partir del cual podría haberse originado la eucaristía del Señor. Gese observa a este propósito: «Extrañamente, ha escapado a la investigación una forma determinada de comida sagrada, que está muy arraigada en el Antiguo Testamento y que (según la *Misná*) desempeña un papel muy importante en el judaísmo de tiempos de Jesús: la *Todá*, el sacrificio de acción de gracias. Este sacrificio es parte de la *zebāh*, la comida sacrificial en sentido más amplio, pero se diferencia considerablemente de la común comida sacrificial por lo que respecta al rito [...] y al significado teológico. Aquí encontramos la referencia que buscábamos al acontecimiento de muerte y salvación del oferente» (117). Por lo que respecta a la difusión de este tipo de comida sacrificial, se puede decir «que la *Todá* estableció el fundamento cultural para la constitución básica del salterio» (119). Gese analiza como ejemplo de tales salmos-*Todá*, que tienen como «ambiente vital» (*Sitz im Leben*) la referencia a la *Todá*, los salmos 69, 51; 40,1-12 y 22 —los grandes salmos cristológicos del Nuevo Testamento, de los cuales el salmo 22 se convirtió para los evangelistas en el texto-guía de la pasión de Cristo—. A partir del contexto descubierto por Gese queda claro que aquí no se trata de la adaptación posterior de unas palabras del Antiguo Testamento a un acontecimiento que así se habría transformado y teologizado; la pasión y resurrección de Cristo *es Todá*: es el cumplimiento real de la palabra de estos salmos, pero con una profundidad que esas palabras parecían haber estado esperando, que superaban cualquier destino individual de muerte y de salvación, pero también el mero destino colectivo de Israel hacia una dimensión mayor desconocida hasta entonces.

¿En qué consiste la *Todá*? Gese la describe así: «El sacrificio de acción de gracias presupone una determinada situación. Cuando una persona es salvada de un peligro mortal, de una enfermedad que le destruye la vida, o de una persecución que amenaza su vida, celebra esta salvación divina mediante una liturgia sacrificial de agradecimiento, como nueva fundamentación de su existencia. Así reconoce (*yd[h]*) a Dios como Salvador en un banquete sacrificial de “reconocimiento” y de acción de gracias (*tôdā*). Invita a las personas de su entorno, sacrifica un animal [...] y realiza con los invitados la inauguración de su nueva existencia [...]. Sólo se puede conmemorar y dar gracias a Dios por

la salvación considerando el tránsito a través de la tribulación y el acontecimiento de la liberación [...]. No es una mera liturgia sacrificial, sino una liturgia sacrificial confesante [...]: liturgia de la palabra y de la comida, alabanza y sacrificio, constituyen aquí 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» (117s).

Por lo que respecta a los elementos formales, hay dos aspectos especialmente importantes para nuestra cuestión. En este tipo de sacrificio es decisiva la confesión agradecida; se trata, como ya dijimos, de una «liturgia sacrificial confesante». «Porque esta confesión de la salvación divina se convirtió en elemento constitutivo del sacrificio, pudo este rito aparecer incluso como un equivalente del sacrificio mismo. El cáliz corresponde al acontecimiento del anuncio, el sacrificio al acontecimiento de la comida de *Todá*» (118). Encontramos aquí la idea helenística del sacrificio de la palabra, del que ya hablamos al analizar la eucaristía como elemento estructural y portador del concepto de sacrificio, profundamente arraigado en el Antiguo Testamento y desarrollado por la dinámica interna de la fe del Antiguo Testamento. En este punto se tendía de antemano el puente desde el Antiguo Testamento y desde Jesús hacia los «pueblos», hacia el mundo griego. Aquí se encuentran respectivamente los diferentes desarrollos espirituales: tanto el esquema judío como el helenístico esperan a aquél que es él mismo la Palabra y, que, como Logos crucificado, es también, al mismo tiempo, el justo salvado del abismo de la muerte. El segundo elemento formal importante se refiere al ámbito que hoy denominamos «materia» del sacramento: «A diferencia de la comida sacrificial, la *Todá* no incluye sólo un sacrificio cruento de carne, sino también un sacrificio incruento de pan, y es el único tipo de sacrificio que se tiene que hacer con pan fermentado. Así, el pan y el vino reciben un significado especial en la *Todá*: uno se convierte en una parte del sacrificio mismo, y el otro recibe un significado constitutivo en el acontecimiento del anuncio» (119).

Del análisis de los mencionados salmos-*Todá* quisiera tan sólo hacer dos observaciones. En primer lugar tenemos las palabras del salmo 51: «Mi sacrificio es un espíritu quebrantado: un corazón quebrantado y humillado, tú, oh Dios, no lo desprecias» (v.19). En este texto se manifiesta que «el sacrificio externo de la *Todá* está también interiorizado como un sufrimiento que es el sacrificio de la propia vida» (120); se pone de manifiesto cómo, «sobre la base de la piedad de la *Todá*, la concepción del sacrificio y de la vida pudieron compenetrarse recíprocamente». El mismo pensamiento aparece profundizado también en el salmo 40,1-12: «Aludiendo a las formulaciones de la Nueva Alianza (Jer 31,33; Ez 36,27), la acogida total de la *Torá* en el interior del hombre resulta ser el objetivo final. No es una crítica ilustrada del sacrifi-

cio lo que se recoge en estos salmos, sino la plena implicación del hombre en la esencia del sacrificio, implicación madurada sobre la base de una profunda religiosidad de acción de gracias» (121).

La segunda idea que querría mencionar se vincula fundamentalmente con los salmos 22 y 69. Los sufrimientos de muerte del orante aparecen aquí elevados «hasta los sufrimientos primordiales»; esto corresponde al hecho de que «la salvación debía romper todos los límites históricos [...] y convertirse en señal de la irrupción escatológica de la *basileia*. En la perspectiva apocalíptica la experiencia fundamental de muerte y redención de la piedad de la *Todá* se profundizó hasta tener un alcance absoluto, y la salvación de la muerte condujo a la conversión del mundo, a la participación en la vida por parte de los muertos y a la proclamación eterna de la salvación (Sal 22,28s)» (121).

Quien considera todas estas ideas encuentra respuesta a la cuestión del origen de la eucaristía de Jesucristo. En la piedad veterotestamentaria de la *Todá* se encuentra estructuralmente anticipada toda la cristología y, precisamente, en forma de cristología eucarística. El diagnóstico de Gese concluye así: «La Cena del Señor es la *Todá* del Resucitado» (122). No es necesario entrar aquí en otros detalles individuales. Sólo es importante notar cómo el sacrificio de la *Todá* del Antiguo Testamento alcanza en el Nuevo una profundidad decisiva, que corresponde a su intención más íntima, y precisamente así se transforma la Antigua Alianza en Nueva: «En la antigua *Todá* el salvado ofrecía un animal como sacrificio por sí mismo y por la comunidad. El Resucitado, sin embargo, se entregó a sí mismo; el sacrificio es *su* sacrificio, su existencia terrenal y corpórea, que está sacrificada [...]. El alimento de la comida sagrada, representado por la ofrenda del pan, es, por lo que respecta a su carácter sacro como sacrificio, el cuerpo de Cristo [...]. El pan no significa el cuerpo de Cristo en sentido metafórico, sino que es precisamente en su esencia, como sustancia de la comida, el sacrificio de Jesús en la comida sacrificial de la *Todá*» (123).

En la *Todá* de Jesús adquirió todo su sentido la sentencia rabínica: «En los tiempos futuros (mesiánicos) cesarán todos los sacrificios, pero el sacrificio de la *Todá* no cesará por toda la eternidad, y cesarán todos los cantos (religiosos), pero los cantos de la *Todá* no cesarán por toda la eternidad» (citado por Gese, 122).

He expuesto el contenido de la investigación de Gese con tanto detalle, porque me parece que su importancia nunca podrá ser suficientemente valorada. La disputa sobre el concepto de sacrificio, que divide a la cristiandad desde hace más de cuatro siglos, se presenta aquí bajo una luz totalmente nueva. Desde aquí se deberían abrir nuevas soluciones al diálogo ecuménico entre católicos y protestantes, porque se manifiesta un concepto genuinamente neotestamentario de sacrificio, con el que, por un lado, se puede conservar plenamente la herencia católica, e incluso comprenderse con mayor profun-

didad, pero, por otro lado, se pueden aceptar las pretensiones centrales de Lutero. Esta síntesis es posible porque se tiene en cuenta la unidad intrínseca de ambos Testamentos, que se había perdido de vista cada vez más en la teología moderna, mientras que, sin embargo, el propio Nuevo Testamento no pretende ser más que la comprensión plena del Antiguo Testamento hecha posible en Cristo. Todo el Antiguo Testamento es un movimiento de superación hacia Él, es la actitud de quien espera a Aquel en quien se han hecho realidad todas las palabras veterotestamentarias, de modo que la «Alianza» alcanza su forma definitiva, convirtiéndose en Nueva Alianza. Finalmente, se pone de manifiesto aquí también el significado de la presencia real y de toda la teología de la liturgia pascual de los cristianos a partir de su fundamento histórico-salvífico y bíblico. De la misma manera que en este análisis se evidencia la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la herencia católica y la herencia protestante, también se evidencia la unidad entre Biblia y fe de la Iglesia, teología y pastoral. Por eso querría citar también la exhortación dirigida a la praxis, que Gese hace derivar de su análisis: «[...] No se piense que al reducir la dimensión sacramental se está ayudando al hombre moderno; muy al contrario, tales reducciones ya se introdujeron desde hace largo tiempo y han sido precisamente las causantes de las falsas interpretaciones. Sólo una interpretación completa y positiva de esta fiesta eucarística central puede ser de verdadera ayuda. Por lo demás, la liturgia de la Cena del Señor es todo menos un terreno experimental [...]» (127).

El diagnóstico de que la *Eucharistia* o *Eulogia* sería la «forma» determinante de la eucaristía, ha encontrado aquí una ratificación sorprendente, que permite ver con claridad su contenido y sus consecuencias. Aquí puede quedar abierta la pregunta de en qué medida la discusión científica exigirá algunas correcciones o precisiones de las tesis de Gese²³. La intuición central, es

²³ Poco antes de su muerte, Joachim Jeremias se manifestó decididamente contrario a estas tesis, en un breve artículo: «Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?», en Charles Kingsley BARRETT - Ernst Bammel - William David DAVIES (eds.), *Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube* (Oxford 1977) 64-67. Jeremias no hacía alusión, sin embargo, al trabajo de Gese aquí expuesto, sino a una investigación previa: «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls»: *ZThK* 65 (1968) 1-22, que no le permitió llegar a conocer ni todo el contenido ni la fundamentación más extensa de las tesis de Gese. El Profesor Gese me ha expuesto amablemente por carta su postura detallada respecto a las objeciones de J. Jeremias, que quedan invalidadas de manera convincente. En particular, Gese clarifica que es errónea la opinión de Jeremias, según el cual el enraizamiento de los salmos-*Todá* en la institución del sacrificio-*Todá* sería una teoría personal (no demostrada) de Gese. En realidad se trata «de una *communis opinio* de la ciencia veterotestamentaria desde la investigación de Gunkel sobre los géneros literarios». También la regla de la *Misná*, que Jeremias señala, — «Los sacrificios de acción de gracias estaban absolutamente prohibidos en la semana de Pascua» —, es contradicha por Gese con un texto contrario que demuestra que había excepciones.

Mi pregunta personal a Gese sería de tipo un poco diverso: el sacrificio-*Todá* es el agradecimiento de quien ya está salvado; por tanto, sólo puede tener lugar, en un sentido propio y verdadero, después de la resurrección. Esto corresponde completamente con la tesis que he expuesto arriba: la eucaristía en la Cena sólo es posible como anticipación. Pero, precisamente por esto, no se puede

decir, la estrecha relación existente entre sacrificio de la *Todá* y eucaristía, entre la piedad de la *Todá* y la cristología me parece perfectamente demostrada. Es tan evidente la estrecha conexión que la tradición neotestamentaria estableció entre los salmos-*Todá* y la cristología, la unidad estructural entre su tipo y el contenido de la eucaristía, que esta correlación no puede, en último término, ser refutada a partir de los textos.

desarrollar únicamente a partir de la Cena, porque la Cena se refiere al cumplimiento de las palabras de entrega en la cruz y a su esperanza fundada en la resurrección. Sin esto, la Última Cena quedaría incompleta o sería algo irreal. Pero todo ello significa, a su vez, que la Última Cena, no tiene en sí misma una forma completa. Hacer derivar la eucaristía de la institución-*Todá* significa, en realidad, precisamente que es imposible hacerla derivar sólo de la Última Cena. La idea de la *Todá* hace de la Última Cena una forma abierta, porque la *Todá* llega a ser realidad sólo asociada a la cruz y a la resurrección.

VI EL PROBLEMA DE LA ESTRUCTURA DE LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

La crisis de la liturgia, y con ella la de la Iglesia, en la que continuamos encontrándonos, se debe sólo mínimamente a la diferencia entre antiguos y nuevos libros litúrgicos. Cada vez se pone de manifiesto con más claridad que en el fondo todas las controversias han brotado de un disenso profundo sobre la esencia de la celebración litúrgica, su origen, sus portadores y su forma correcta. Se trata del problema de la estructura fundamental de la liturgia en general; chocan aquí —de un modo más o menos consciente— dos concepciones que son radicalmente distintas. Los conceptos dominantes de la nueva visión de la liturgia se pueden resumir con las palabras-claves: creatividad, libertad, celebración, comunidad. Desde dicho punto de vista los términos rito, obligación, interioridad y orden de la Iglesia universal aparecen como conceptos negativos que describen la situación de la «antigua» liturgia, que hay que superar. Me limito a documentar esta «nueva» visión de la estructura litúrgica con un texto elegido al azar, pero representativo de todo un género: «La liturgia no es un ritual regulado oficialmente, sino una fiesta concreta y esencialmente definida de la asamblea, con espacio pleno para establecer sus reglas. La liturgia no es un culto devocional objetivo, específico de la Iglesia, que hay que llevar a cabo [...]. Igual que al sacerdote se le da el misal [...], también se le da a la comunidad el libro de cantos, el *Gotteslob* como un guión. El papel de la comunidad se acentúa también por el hecho de que la liturgia se desarrolla en un lugar concreto, en una comunidad determinada [...]. El canto de la comunidad se ha revalorizado a partir de la reforma litúrgica. Lo propio ya no está detrás de lo cantado, sino que lo propio es lo que se canta [...]»¹.

La idea de fondo de tales consideraciones se basa en la opinión de que la liturgia es una celebración comunitaria, un acto en el que la comunidad se construye y se experimenta como tal. De hecho, la liturgia se acerca con esto —por lo que respecta a la forma y a la actitud espiritual— a una *party* de vecindario; esto se manifiesta, por ejemplo, en la importancia creciente de las palabras de saludo y de despedida, así como en la búsqueda de elementos con valor de entretenimiento. El efecto de entretenimiento se convierte incluso en el criterio de medida de una celebración litúrgica «exitosa» que,

* NdT: Libro extendido en todos los países de lengua alemana que recoge la misa, oraciones y cantos para la participación de los fieles en la liturgia.

¹ Elisabeth BICKL, «Zur Rezeption des "Gotteslob". Einführungsschwierigkeiten und Lösungsvorschläge»: *Singende Kirche* 25 (1977/78) 115-118.

por tanto, depende de la «creatividad», es decir, de las ocurrencias de sus organizadores.

1. La esencia de la celebración litúrgica

El hecho de que estas posiciones, tomadas en serio, conduzcan inevitablemente a abolir la liturgia, es decir, la celebración pública comunitaria de la Iglesia, no debe impedirnos ver que en su punto de partida haya un elemento básico correcto, desde el cual debería ser posible un diálogo sobre la estructura fundamental de la liturgia. Este elemento consiste en la concepción de la liturgia como celebración; de modo más claro deberíamos decir: la liturgia, por naturaleza propia, tiene carácter de fiesta ². Si pudiéramos presuponer este elemento previo común, podría comenzar a este respecto la discusión sobre lo que hace que una fiesta sea fiesta. La concepción descrita ve realizada la fiesta, obviamente, en una experiencia comunitaria concreta de un grupo que crece junto como «comunidad». Condición previa y contenido de esa auto-experiencia de la comunidad son la espontaneidad y la libre expresión, es decir, la salida de las rígidas reglas cotidianas y la actividad creadora, que al mismo tiempo pone de manifiesto lo que sostiene a la comunidad en cuanto comunidad. La liturgia es, entonces, una «representación» con roles distribuidos, en la que todos recitan juntos, y así hacen posible la «celebración». También en estas concepciones veo algo correcto, a saber, la idea de que un elemento central de la fiesta es la libertad, entendida como la salida del ámbito de las obligaciones cotidianas, y que, por lo tanto, la fiesta funda la comunidad. Pero semejante salida, para poder hacernos realmente libres, tiene que ser también un salir de las «obligaciones de nuestros roles», abandonar los roles para dejar al descubierto lo esencial. Debe comportar el salto del «rol» al ser. De lo contrario, todo se queda en una representación, una apariencia más o menos bonita, que nos retiene en lo ilusorio y, por tanto, no da, sino que esconde libertad y comunidad.

Y porque esto es así, en todas las culturas se ha creído siempre que la fiesta presupone una autorización, que no pueden darse a sí mismos los que la celebran. No se puede decidir sin más una fiesta, sino que se necesita una razón, es más, una razón objetiva, que preceda al deseo personal. Dicho de otra forma: puedo representar la libertad sólo si soy verdaderamente libre; de lo contrario, fingir ser libre se convierte en un trágico autoengaño. Puedo representar la alegría sólo si el mundo y el ser persona humana me dan verda-

² Cf. sobre esta cuestión Joseph RATZINGER, *Eucharistie - Mitte der Kirche* (München 1978) 37s [JROC XI, 243-245]. En el tema de la fiesta sigue siendo fundamental la obra de Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München 1964) [trad. esp.: *Una teoría de la fiesta* (Madrid 2006)].

deramente motivo para alegrarme. Pero, ¿lo hacen verdaderamente? Donde se eluden estas preguntas la *party* —el intento del mundo postreligioso de re-descubrir la fiesta— se convierte muy pronto en una trágica pantomima. Por esto, no es casualidad que la *party*, en todos los lugares donde los hombres han buscado en ella «redención», es decir, han querido experimentar la liberación de la autoalienación, de las constricciones de lo cotidiano y hacer experiencia de una comunidad que superase el «yo», tuvo muy pronto que superar los límites del entretenimiento burgués y degeneró en bacanal. La droga, que ciertamente no es consumida de modo aislado, sino celebrada comunitariamente ³, debe suscitar el viaje hacia lo totalmente otro, un viaje que entonces se experimenta como evasión verdadera de lo cotidiano hacia el mundo de la libertad y la belleza. En el trasfondo está la pregunta de las preguntas, la que se refiere a las fuerzas del dolor y de la muerte, a las que no se puede oponer ninguna libertad. Quien no se plantea esta pregunta se mueve en un mundo de ficción cuya inocuidad artificial no se puede compensar ni siquiera por declamaciones conmovedoras sobre el sufrimiento de los pueblos oprimidos, declamaciones que, no sin razón, forman parte del común de casi todas las «liturgias» hechas a la carta. Con otras palabras: donde la celebración se equipara con una interacción comunitaria y la libertad se identifica con la «creatividad» de ideas geniales, la existencia humana se reduce a su mínima expresión y, por muy bellas que puedan sonar las palabras, lo esencial termina por ser dejado a un lado. No hay que ser profeta para predecir que semejantes experimentos tendrán una duración breve; de todas maneras, pueden tener el efecto de destruir la liturgia en gran medida.

Pero, ¿desarrollemos ahora lo que hemos encontrado de positivo! Hemos dicho: la liturgia es una fiesta; en la fiesta está en juego la libertad y, en la libertad, lo que está detrás de los roles. Pero donde aparece el ser, emerge también la pregunta sobre la muerte. A esto, ante todo, debe responder la fiesta. Inversamente, la fiesta presupone una autorización para la alegría; esta autorización es válida sólo si es capaz de afrontar la pregunta sobre la muerte. En consecuencia, en la historia de las religiones la fiesta siempre ha tenido carácter cósmico y universal. Trata de responder a la pregunta sobre la muerte refiriéndose a la universal potencia vital del cosmos. Ahora bien, se puede objetar que, en nuestro caso, se trata precisamente de buscar lo específico cristiano y que en absoluto es posible desarrollar la naturaleza de la liturgia cristiana desde categorías generales de la historia de las religiones. Esto es absolutamente justo por lo que respecta al mensaje *positivo* y a la forma de la fiesta cristiana; pero, al mismo tiempo, es evidentemente cierto que la novedad cristiana, que no es deducible, es la respuesta a las preguntas comunes de

³ Hay informaciones instructivas sobre este tema en Erwin K. SCHEUCH, *Haschisch und LSD als Modedrogen* (Osnabrück 1970).

todos los hombres y, por eso, debe referirse a un contexto antropológico fundamental sin el cual esta novedad permanece incomprendida.

Dicha novedad consiste en el hecho de que la resurrección de Cristo da realmente esa autorización para la alegría que se buscaba en toda la historia y que nadie era capaz de proporcionar. Por eso, la liturgia cristiana —la eucaristía— es, por su naturaleza, una fiesta de la resurrección, *Mysterium Paschae*. En cuanto tal, lleva consigo el misterio de la cruz que es, precisamente, la premisa íntima de la resurrección. Calificar la eucaristía sólo como convite de la comunidad es, simplemente, una trivialización. Ha costado la muerte de Cristo y la alegría que promete presupone la entrada en este misterio de la muerte. La eucaristía está orientada escatológicamente y, por tanto, está centrada sobre la teología de la cruz. La Iglesia entiende justamente esto cuando sostiene el carácter sacrificial de la misa; aquí se decide, efectivamente, si se salvaguarda o se traiciona esa dimensión sin la que se deja de lado la verdadera profundidad de la existencia humana y la verdadera profundidad de la potencia liberadora de Dios. Dicho de otro modo, la libertad de la que se trata en la fiesta cristiana —la eucaristía— no es la libertad de inventar textos, sino la liberación del mundo y de nosotros mismos con respecto a la muerte, la única liberación que puede hacernos capaces de acoger la verdad y amarnos recíprocamente en la verdad.

De la concepción fundamental aquí desarrollada se derivan por sí mismas otras dos estructuras esenciales de la eucaristía. Una consiste en el carácter la-tréutico de la liturgia, carácter que, en la teoría de los roles, ya casi no se hace presente. Cristo murió orando; antepuso su «sí» al Padre al oportunismo político y, por eso, fue a la cruz. Así elevó en la cruz su «sí» al Padre y en ella glorificó al Padre, y fue precisamente este modo de morir el que, por propia consecuencia, condujo a la resurrección. Esto significa que la autorización para la alegría, el «sí» liberador y victorioso a la vida tiene su lugar íntimo en la adoración. La cruz, en cuanto adoración, es «elevación», presencia de la resurrección; celebrar la fiesta de la resurrección quiere decir entrar en la adoración. Si con «fiesta de la resurrección» se describe el significado central de la liturgia cristiana, entonces la «adoración» es el centro del que ella toma forma; es ahí donde se supera la muerte y se hace posible el amor. La adoración es la verdad.

En segundo lugar, lo que se ha considerado hasta aquí remite al carácter cósmico y universal de la liturgia. La comunidad se convierte en comunidad no mediante la interacción, sino por el hecho de que se recibe a sí misma del Todo y se restituye al Todo. A partir de esta constatación, se podría demostrar ahora en detalle por qué la liturgia no «se hace», sino que se acoge y, como realidad preestablecida, siempre se revitaliza de nuevo; además, se podría demostrar por qué su universalidad se expresa en su forma común eclesial que, como «rito», está prefijada para la comunidad singular. Desarrollar cada punto en particular llevaría aquí demasiado lejos. El pensamiento central, de

todas maneras, se ha expresado ya con lo que se ha dicho hasta ahora: la liturgia como fiesta va más allá del ámbito de las realidades fabricables y fabricadas; se introduce en el ámbito de lo que es dado, vivo, y que se hace nuestro. Por eso, el crecimiento orgánico en la universalidad de la tradición comunitaria ha sido ley fundamental de la liturgia en todos los tiempos y en todas las religiones. Incluso en el gran vuelco desde el Antiguo al Nuevo Testamento esta regla no ha sido conculcada, y la continuidad del desarrollo litúrgico no se ha roto: Jesús insertó sus palabras de la Última Cena, de modo orgánico, en el contexto de la liturgia judía, donde ella estaba abierta a dicha intervención, donde casi la esperaba interiormente. La Iglesia naciente prolongó con esmero este proceso de profundización interior, purificación y ampliación de la herencia veterotestamentaria. Ni los apóstoles ni sus sucesores «hicieron» una liturgia cristiana; ésta creció orgánicamente a través de la lectura cristiana de la herencia judía que, paso a paso, encontró expresión en la forma ⁴. En dicho proceso se filtraron las experiencias de oración de las comunidades particulares que, obviamente, se encontraban en la forma fundamental de la única Iglesia en la cual, poco a poco, se desarrollaron las formas particulares de amplias circunscripciones eclesiales. En este sentido, para la comunidad particular, y para el liturgo individual, estuvo vigente siempre la no arbitrariedad de la liturgia. Esta es garantía y expresión del hecho de que aquí sucede algo más grande, que va más allá de cuanto una comunidad particular, y los hombres en general, puedan jamás hacer por sí mismos; así, es expresión de la autorización objetiva para la alegría, de la participación en el drama cósmico de la resurrección de Cristo, participación sobre cuya base se sostiene o cae la dignidad de la liturgia. Por lo demás, el hecho de que las partes esenciales de la liturgia no sean de disposición facultativa es precisamente también la garantía de la verdadera libertad de los fieles: sólo así tienen la seguridad de no encontrarse al son de cualquier invención de un individuo o de un grupo, sino de encontrar lo que vincula también al párroco, al obispo y al Papa y da a todos ellos el espacio de la libertad para una asimilación personal del misterio destinado a todos nosotros.

Se debe notar también aquí que la «creatividad» de las liturgias hechas por cuenta propia se mueve en un círculo restringido que es necesariamente más pobre en comparación con la riqueza transformadora de los siglos o, más aún, de los milenios de la liturgia que se ha ido formado; por desgracia, de este hecho se dan cuenta los fabricantes de dichas liturgias más tarde que los participantes. De todos modos, el número de los que pueden reivindicar dicho derecho es siempre bastante limitado y lo que para ellos es libertad, es al mismo

⁴ Cf. Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966) [trad. esp.: *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Herder, Barcelona 1969)] y la entrevista con el autor «Liturgia: ¿mutable o inmutable?» [JROC XI, 463-473], así como «La eucaristía, centro de la Iglesia» [JROC XI, 240-246].

tiempo «prepotencia» respecto de los demás. Después de todo en la liturgia actual de la Iglesia existe sin duda un espacio en el que las fuerzas creativas están invitadas a implicarse. Esto toca al ámbito de la configuración artística, especialmente en el campo musical; a la estructuración concreta de los servicios litúrgicos y la preparación adecuada del lugar litúrgico para la respectiva ocasión; se extiende también al ámbito de las peticiones y tiene un punto clave decisivo en la predicación de la palabra, confiada al sacerdote, en la que el anuncio común es traducido al aquí y ahora de los que participan en la celebración. Quien acomete esta tarea con verdadera seriedad experimentará siempre de un modo nuevo, con dolor, los límites de su «creatividad», y apenas albergará el deseo de que se amplíen las pretensiones respecto de ella.

2. La respuesta subjetiva a la naturaleza objetiva de la liturgia

Con estos razonamientos hemos llegado a la segunda parte de nuestras reflexiones. Ante todo, hemos tratado de reconocer la estructura objetiva básica de la liturgia y la hemos descrito primeramente con el concepto de «fiesta» que luego, desde el punto de vista del contenido, se podría caracterizar como fiesta de la resurrección del Señor. De ello resultaba para nosotros el primado de la adoración y el carácter objetivo de la autorización para la alegría. Este carácter presupone el vínculo del individuo y de la comunidad con la Iglesia universal y con su historia, así como con la forma establecida por ella, que se revela así como espacio de libertad y de comunión. Con ello, espontáneamente, somos conducidos de la investigación sobre la estructura objetiva, a la búsqueda sobre la actitud del individuo y de la comunidad en la liturgia, búsqueda que ahora se debe profundizar. Como es sabido, el Concilio Vaticano II ha descrito este aspecto con el concepto de *participatio actuosa*, participación activa. Como se trata aquí de un problema fundamental de la teología litúrgica, en nuestras reflexiones llegamos siempre, aunque partamos de lugares diversos, a este punto. Desde nuestro planteamiento actual, se impone una reflexión de fondo sobre el contenido antropológico de dicho concepto, la cual deberá ser continuamente retomada de nuevo en referencia a las cuestiones más prácticas, y concretada en diversas direcciones. En conformidad con las dimensiones del ser humano, el concepto de «participación» como «estar activo» se debe iluminar bajo los diversos aspectos del individuo y de la comunidad, de la interioridad y de la exteriorización. Para que haya comunión es necesaria la *expresión* comunitaria; pero, para que la expresión no se quede en exterioridad, es necesaria una *interiorización* comunitaria, una vida comunitaria hacia lo interior (y hacia lo alto). Donde el hombre entra en juego *sólo* en la dimensión de la expresión, sólo como un «rol» y en roles que debe recitar, se crea la mera comunidad que recita, que se disuelve después junto

con la representación y con su rol. La sensación de aislamiento, de soledad esencial del ser humano y de incomunicabilidad del yo separado del otro la han descrito ya Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus como representantes de toda una generación, y está, en gran parte, en la base de la actual rebelión contra el ser humano. Esta sensación se basa en la experiencia de que la vía hacia la interioridad conduce a la clausura de los «yoes», separados entre sí, y de que la vía hacia lo externo solamente esconde esa abismal imposibilidad de una relación recíproca. Pero, precisamente, la liturgia cristiana podría y debería dar una respuesta a este problema. No lo hace si se limita a actividad exterior. La única posibilidad que tiene propiamente consiste en que mediante la interiorización de la palabra litúrgica y la realidad litúrgica —de la presencia del Señor— puede abrir los «yoes» separados y, desde el interior, pueda hacer que se comuniquen en Aquel que, mediante su autodonación en la cruz, se comunicó él mismo a todos. Donde la interiorización comunitaria apunta en este sentido, bajo la guía de las oraciones comunes de la Iglesia y de la experiencia que contienen del cuerpo de Cristo, allí se hace posible y verdadera una expresión comunitaria; allí los hombres no se vinculan ya solamente por la ejecución de roles, sino que se tocan recíprocamente en el ser y sólo así se crea «comunidad».

Por este motivo, considero infeliz la expresión «guión litúrgico». Ciertamente, el libro de oraciones litúrgicas hace posible la incorporación también de la expresión litúrgica comunitaria y en este sentido, visto de modo superficial, tiene también en sí algo de «guión» (*Rollenbuch*). Pero dicho libro desempeña en todo caso su verdadero «rol» sólo cuando, en la oración, despoja al hombre de sus roles y lo sitúa personalmente descubierto ante su Dios, abriendo así, en él, ese espacio en que todos nosotros podemos con toda verdad realmente tocarnos. También la oración comunitaria de la liturgia debe tratar de que se rece *verdaderamente*, es decir, de que no hablemos sólo los unos con los otros, sino que hablemos con Dios; entonces hablamos también recíprocamente del modo mejor y más profundo. Lo cual significa que la prioridad en el campo de la participación litúrgica, que debería ser en último término *participatio Dei* (participar de Dios y, por tanto, de la vida y la libertad), la tiene la interiorización. Esto a su vez supone que dicha participación no debe limitarse al momento de la ejecución litúrgica; que la liturgia no puede ser adosada al hombre desde el exterior como un *happening*, o espectáculo, sino que requiere educación y práctica litúrgicas. Desgraciadamente, con los nuevos libros, todo el grandioso trabajo realizado a este respecto por hombres como Romano Guardini y Pius Parsch fue en un primer momento tirado a la papelera como papel inútil. Gracias a Dios parece que se comienza a abrir camino una nueva asunción y un desarrollo ulterior de la herencia de estos grandes educadores litúrgicos⁵. Ciertamente, una verdadera formación litúr-

⁵ Prueba de ello son, en mi opinión, dos obras colectivas en las que se recuerdan la figura e intención de dos pioneros de la renovación litúrgica: Norbert HOSLINGER - Theodor MAAS-EWERD

gica no se puede realizar a través de continuas nuevas propuestas de estructuración, sino solamente mediante una guía que conduzca desde la forma al contenido, es decir, mediante una educación que desarrolle la capacidad de asimilación interior de la liturgia comunitaria de la Iglesia. Sólo así se puede evitar el aluvión de explicaciones que charlan sobre liturgia y que, sin embargo, no aclaran nada.

Así, hemos desembocado ahora naturalmente, desde el problema de la relación entre individuo y comunidad hasta la cuestión de las formas expresivas de la liturgia. La teología de la creación y la de la resurrección (que incluye la encarnación y la hace definitiva) exigen con fuerza categórica la corporalización de la oración, la implicación de todas las dimensiones de la expresión corpórea. La espiritualización del cuerpo y la corporalización del espíritu se exigen mutuamente; sólo cuando sucede esto se tiene la «humanización» del hombre y del mundo que consiste precisamente en el proceso en que la materia es elevada a sus posibilidades espirituales y el espíritu expresado en la plenitud de lo creado. A partir de aquí no se puede dejar de criticar el predominio unilateral de la palabra, predominio que, por desgracia, parece en parte favorecido un poco también por los libros litúrgicos oficiales. Afortunadamente se puede constatar que, recientemente, la ciencia litúrgica ha retomado con fuerza la idea de los signos sagrados y que se emplea para la comprensión de su mensaje, en la senda del inolvidable librito de Romano Guardini. A la liturgia pertenece hablar y callar; el canto, la alabanza mediante los instrumentos musicales y la imagen; los símbolos y los gestos correspondientes a las palabras ⁶.

Querría detenerme aquí brevemente sólo sobre dos de los elementos mencionados. El silencio, como camino comunitario hacia el interior, como una interiorización de la palabra y del signo, como un salir de los roles que esconden lo esencial, según lo que acabamos de considerar, es indispensable para una verdadera *participatio actuosa*. Crea el lapso de tiempo, la pausa en la que el hombre se da cuenta de lo que perdura. La tensión de la liturgia, en efecto, no se puede basar en la «variación», como justamente ha notado Bruno Kleinheyer ⁷, sino en el hecho de que se abra un espacio para encontrar la realidad verdaderamente grande e inagotable que no necesita de ninguna variación porque es la plenitud absoluta: encontrar la Verdad y el Amor. Por tanto, considerada la importancia que tiene el silencio, no pueden bas-

(eds.), *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts 4; Klosterneuburg 1979); Balthasar FISCHER - Hans Bernhard MEYER (eds.), *J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerigma* (Innsbruck 1975).

⁶ Cf. por ejemplo Ingrid JORISSEN - Hans Bernhard MEYER, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst* (Innsbruck 1977); Bruno KLEINHEYER, *Heil erfahren in Zeichen* (München 1980). Esto coincide con una creciente atención al símbolo por parte de la sociología; cf. por ejemplo, Horst Jürgen HELLE, *Soziologie und Symbol* (Köln-Opladen 1969). Relativo al argumento, también Karl-Heinrich BIERITZ, «Chancen einer ökumenischen Liturgik»: *ZKTh* 100 (1979) 470-483.

⁷ Bruno KLEINHEYER, *Erneuerung des Hochgebetes* (Regensburg 1969) 24.

tar los pocos segundos entre el *oremus* y la oración que, de todas maneras, a menudo, parecen más bien poco naturales. Como ulteriores espacios de silencio se ofrecen la preparación de los dones así como los momentos anteriores y posteriores a la comunión; por desgracia, el primero, contra la voluntad del misal, sólo se respeta rarísimamente. Aunque esto contradice de plano la teoría dominante, querría añadir que ni siquiera se debe recitar siempre todo el Canon en voz alta. La afirmación contraria se basa en un malentendido sobre su carácter de anuncio. En una comunidad donde ha tenido lugar la antes mencionada educación litúrgica, que es objetivamente necesaria, los fieles saben de qué elementos fundamentales está constituida la plegaria eucarística de la Iglesia. Entonces es suficiente proclamar en voz alta las primeras palabras de las partes singulares de la oración, como palabras clave por así decirlo; la participación de los fieles y también, por tanto, el éxito del anuncio serán de este modo frecuentemente muy superiores respecto a cuando la proclamación ininterrumpida en voz alta sofoca la exigencia intrínseca de las palabras. La multiplicación de las plegarias litúrgicas eucarísticas, que se ha producido ya desgraciadamente en otros países, y que también entre nosotros ha comenzado desde hace tiempo, es expresión de una situación muy preocupante, tanto más cuanto que su calidad y adecuación teológica están en parte en el límite de lo soportable. Proliferaciones de este tipo son síntoma del hecho de que la recitación continua del Canon en voz alta comporta casi necesariamente la exigencia de «variación» que, sin embargo, aunque sea alto el número de las plegarias eucarísticas, nunca puede ser satisfecha. La solución solo puede venir de una orientación hacia la tensión de la realidad misma; también la variación se hace con el tiempo aburrida. Por eso, en este punto, es particularmente urgente educar en la interiorización, conducir hacia el núcleo esencial; más aún, aquí está el medio de supervivencia de la liturgia como tal. Sólo la valentía de aprender en el silencio nuevamente la palabra puede salvar aquí del exceso de palabras que lleva, finalmente, a la verborrea, precisamente allí donde se trataría, en realidad, de encontrar la Palabra, el Logos, que como palabra del amor crucificado y resucitado, es la autorización para la vida y para la alegría.

Mi segunda observación se refiere al significado del gesto. Estar en pie, arrodillarse, estar sentados; inclinarse, enderezarse, golpear el pecho, el signo de la cruz: todo esto, como forma en que el espíritu se expresa a sí mismo en el cuerpo, tiene un significado antropológico imprescindible. En los gestos la realidad exterior e interior se encuentran en una correlación igualmente importante para cada una de las partes; esto lo ha demostrado de modo convincente Josef Pieper ⁸. Querría concluir con una alusión al gesto central de la adoración, que hoy corre el riesgo, cada vez mayor, de desaparecer: estar de

⁸ Josef PIEPER, «Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten», en Walter SEIDEL (ed.), *Kirche aus lebendigen Steinen* (Mainz 1975) 68-83.

rodillas⁹. Sabemos que Señor rezó de rodillas (cf. Lc 22,41), que Esteban (cf. Hch 7,60), Pedro (cf. Hch 9,40) y Pablo (cf. Hch 20,36) rezaron de rodillas. El himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,6-11) presenta la liturgia del cosmos como un arrodillarse ante el nombre de Jesús y ve en ella realizada la profecía de Isaías (cf. Is 45,23) sobre el dominio universal del Dios de Israel. Al doblar la rodilla al nombre de Jesús, la Iglesia realiza la verdad: se inserta en el gesto del cosmos que rinde homenaje al Vencedor y con ello se pone del lado del Vencedor, ya que semejante arrodillarse es una representación imitativa y un retomar la actitud de quien «siendo de condición divina» «se humilló a sí mismo hasta la muerte». La carta a los Filipenses, fusionando la palabra profética del Antiguo Testamento y el camino de Jesucristo, ha otorgado al gesto de estar de rodillas, que el autor presupone como actitud de los cristianos ante el nombre de Jesús, una profundidad cósmica e histórico-salvífica en la que el gesto corpóreo se convierte en una confesión de Cristo que no puede decirse con palabras.

Con ello, al final, retorna la palabra clave que nos lleva de nuevo al comienzo: la liturgia cristiana es una liturgia cósmica (nos dice Pablo en la carta a los Filipenses). La liturgia no debe dejarse despojar de esta gran prerrogativa, ni siquiera por el atractivo del grupo pequeño y del hacer las cosas por sí misma. Su aspecto estimulante consiste en el hecho de que nos hace salir de lo banal y nos hace participar en la verdad. Sacar a la luz esta grandeza suya liberadora debe ser la verdadera tarea de toda renovación litúrgica¹⁰.

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 pequeño grupo, y el situarse fuera de lo común es un apego a lo hecho por uno mismo. Otro tema es si no se debería permitir más, tal como sucedió en la Reforma de 1570, la posibilidad de utilizar bajo determinadas condiciones el misal antiguo. A su vez habría que diferenciar otra cuestión que implica una 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 el verdadero contraste no está entre los libros antiguos y modernos, sino entre 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 ha quedado abandonada a la inventiva de cada uno.

¹⁰ Para la cuestión de la «creatividad» cf. también Guy-Marie OURY, *La créativité liturgique* (Québec 1977).

VII EUCARISTÍA Y MISIÓN

1. Consideración previa sobre eucaristía y misión

Una antigua leyenda sobre el origen del cristianismo en Rusia cuenta que el príncipe Vladimiro de Kiev, que buscaba la recta religión para su pueblo, se le presentaron, uno tras otro, representantes del Islam provenientes de Bulgaria, representantes del judaísmo y un enviado del Papa, procedente de Alemania, que le ofrecieron sus respectivos credos como los verdaderos y mejores. El príncipe, sin embargo, quedó insatisfecho con todas estas ofertas. La decisión fue tomada cuando sus enviados regresaron de una celebración litúrgica solemne en la que habían participado en la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla. Llenos de entusiasmo informaron al príncipe: «Llegamos donde los griegos y fuimos conducidos al lugar donde sirven a su Dios... No sabemos si hemos estado en el cielo o en la tierra... Hemos experimentado que allí Dios se encuentra entre los hombres...»¹. Este relato, ciertamente, no es histórico como tal. La conversión de Rusia al cristianismo y la decisión definitiva de asociarse con Bizancio tuvo ante sí un largo y complicado proceso que, hoy día, los historiadores creen poder rastrear en sus líneas esenciales².

Pero, como siempre, esta leyenda contiene en sí también un profundo núcleo de verdad. Pues la fuerza interna de la liturgia ha jugado, sin duda, un papel esencial en la expansión del cristianismo. Más allá, sin embargo, de una relación genérica entre liturgia y misión, la leyenda del origen litúrgico del cristianismo ruso nos dice todavía algo más concreto sobre su correspondencia interna. La liturgia bizantina, que trasladó al cielo a los visitantes extranjeros y buscadores de Dios, no fue misionera de por sí. No fue una interpretación propagandística de la fe para los de fuera, hacia los no creyentes, sino que estaba afinada de forma absoluta en el interior de la fe. La noticia de Hch 20,7, de que Pablo celebró la eucaristía con los cristianos de Tróade en la «estancia superior», fue vinculada en la Iglesia primitiva de forma totalmente evidente con el relato según el cual, tras la ascensión del Señor, los discípulos junto con María esperaron y recibieron el Espíritu Santo mientras oraban en el piso superior

¹ Cf. Petro Borys T. BILANIUK, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church* (Parma, Ohio 1988).

² Cf. Friedrich KEMPF, «Die Missionierung der Slawen und Ungarn im 10. und 11. Jahrhundert», en Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte. III/1: Die mittelalterliche Kirche. Vom Frühmittelalter bis zur gregorianischen Reform* (Freiburg 1966) 267-282, para el Reino de «Rus», p.275-278; hay una detallada referencia bibliográfica en las p.268s [trad. esp.: *Manual de historia de la Iglesia. III* (Herder, Barcelona 1966)].

(Hch 1,13). Esta estancia superior fue además identificada —lo cual es sin duda históricamente comprensible— con la sala de la Última Cena en la que Jesús había celebrado la primera eucaristía con los Doce. Para la asamblea interna de los creyentes el piso superior se convirtió en el símbolo de lo que supone, en la eucaristía, ser extraídos de la cotidianidad del día a día. Se convirtió en expresión del «misterio de la fe» (1 Tim 3,9; cf. 3,16), en cuyo núcleo íntimo se encuentra la eucaristía. Cuando la liturgia romana incorporó esta aclamación de «Misterio de la fe» en el relato de la institución eucarística y la hizo parte integrante del acontecimiento central eucarístico, interpretó correctamente con ello la herencia cristiana primitiva: la liturgia eucarística como tal no está dirigida en sí a los no creyentes, sino que, como misterio, presupone una «iniciación»: a ella sólo puede acceder quien ha entrado con su vida en el misterio, quien conoce a Cristo no ya simplemente desde fuera, como «la gente», cuyas opiniones refiere Pedro al Señor en Cesarea de Filipo antes de la confesión mesiánica (Mc 8,28). Sólo puede comulgar con Cristo en el sacramento quien ha llegado a la comunión de fe con él, en un íntimo acuerdo y entendimiento.

Volvamos a nuestra leyenda: lo que convenció a los enviados del príncipe ruso sobre la verdad de la fe celebrada en la liturgia ortodoxa no fue una especie de persuasión misionera, cuyos argumentos les hubiesen parecido más convincentes que los de las otras religiones. Lo que les impactó fue, precisamente, el misterio como tal, que, justamente yendo más allá de la disputa de la razón, dejó aparecer la fuerza de la verdad. Una vez más y dicho de otro modo: la liturgia bizantina no se proponía, ni se propone, adoctrinar a otros o mostrárseles agradable y entretenida. Lo que podía impresionar de ella era, precisamente, su pura gratuidad, el que fuera celebrada para Dios, y no para los espectadores; que su única pretensión fuera estar ante Dios y para Dios «εὐχάριστος - εὐπρόσδεκτος» (Rom 12,1; 15,16): agradar a Dios igual que el sacrificio de Abel había agradado a Dios. Justamente este modo desinteresado de estar ante Dios y de contemplarle era la luz de Dios penetrando en el acontecimiento, y también llegó a dejarse sentir para los de fuera.

Con ello hemos alcanzado, para nuestra pregunta anterior, un primer resultado importante. La expresión «liturgia misionera», introducida en la década de 1950, es, al menos, ambigua y problemática³. En algunos círculos de liturgistas llevó a convertir, de una forma totalmente inadecuada, el elemento didáctico de la liturgia y su comprensibilidad, también para los que están fuera de la Iglesia, en criterio primordial de la configuración litúrgica. El mismo error antropocéntrico sugiere también la afirmación de que la elección de las

³ En el ámbito de lengua alemana de la década de 1950, el representante principal del pensamiento de la «liturgia misionera» fue Johannes Hofinger; cf. Johannes HOFINGER (ed.), *Mission und Liturgie. Der Kongress von Nimwegen 1959* (Mainz 1960); Johannes HOFINGER - Joseph KELLNER, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission* (Innsbruck 1957).

formas litúrgicas debe hacerse a partir de perspectivas «pastorales». La liturgia, entonces, es realizada totalmente para los hombres, y sirve o bien para la transmisión de contenidos, o bien (tras el cansancio del consiguiente racionalismo y de su banalidad) para la construcción de la comunidad, que ahora de nuevo no está orientada a toda costa hacia contenidos comprensibles, sino hacia realizaciones en las que los hombres se acercan unos a otros y viven la comunidad. De esta forma, se aceptaban y se aceptan propuestas para la configuración litúrgica, siempre de modo unilateral y exclusivo, a partir de modelos profanos; por ejemplo, sobre el modo en que se desarrolla una asamblea o, también, sobre los ritos de socialización arcaicos y modernos. Dios, en realidad, no desempeña aquí ningún papel; todo consiste en el logro o satisfacción de los hombres y de sus pretensiones. Es precisamente así como no se despierta la fe, pues la fe tiene que ver con Dios, y sólo donde se acoge su cercanía, sólo donde las intenciones humanas retroceden frente a la veneración que se le debe, surge aquella credibilidad que ocasiona la fe. No necesitamos discutir aquí los distintos caminos y posibilidades de la misión, la cual, sin duda, ha de comenzar a menudo con contactos humanos sencillos, pero siempre iluminados por el amor a Dios. Nos basta por el momento la siguiente constatación: la eucaristía, como tal, no está dirigida directamente al despertar misionero de la fe. Más bien, se halla en el interior de la fe y la alimenta; mira primariamente hacia Dios e implica a los hombres en esta mirada, los implica en el descenso de Dios que será su ascensión hacia la comunión con Dios. Quiere agradar a Dios y conducir a los hombres a que contemplen esto también como el criterio de su vida. Y, en esto, ella es, ciertamente, en sentido profundo, origen de la misión.

2. La teología de la cruz como presupuesto y fundamento de la teología eucarística

Tras este anticipo de respuesta a nuestra pregunta, que nos ha posibilitado la antigua leyenda de la conversión de Rusia, tenemos que intentar penetrar algo más profundamente en las conexiones que hasta ahora han sido perceptibles sólo por alusión. Para ello quiero centrarme en el testimonio de la Sagrada Escritura y, de nuevo aquí, en los textos centrales de san Pablo para delimitar bien el tema. Si intentamos, en este sentido, comprender la relación entre eucaristía y fe según Pablo, encontramos, en primer lugar, que hay tres estratos muy diferentes en la exposición del tema que, sin embargo, están relacionados estrechamente entre sí en sus raíces y en sus intenciones. Así, en primer lugar está la interpretación de la muerte de Cristo en la cruz con categorías culturales, interpretación que constituye el presupuesto interno de toda teología eucarística. Apenas llegamos todavía a vislumbrar la magnitud de

este acontecimiento. Un evento en sí mismo profano, la ejecución de un hombre de la manera más cruel de todas las posibles, es descrito como liturgia cósmica, como el abrirse del cielo antes cerrado; como el evento en el que aquello que se había últimamente querido y en vano buscado en todos los cultos, se realiza finalmente de forma real. Pablo, a partir de la utilización de antiguas fórmulas prepaúlitas, ha escrito el texto fundamental para esta interpretación en Rom 3,24-26⁴. Pero esto sólo le fue posible porque Jesús mismo, en la Última Cena, había asumido y consumado anticipadamente su muerte, y la había transformado desde dentro en un acontecimiento de entrega y de amor. Desde aquí Pablo pudo caracterizar a Cristo como *hilasterion*, término que, en el lenguaje cultual del Antiguo Testamento, designaba el punto central del templo, la superficie situada sobre el Arca de la Alianza. La superficie fue denominada *kapporet*, traducido al griego como *hilasterion*, y se consideró como el lugar sobre el que Dios aparecía en una nube. Este *kapporet* era rociado con la sangre de la expiación, para hacer que, de esta forma, Dios mismo pudiera acercarse lo más posible⁵. Cuando ahora Pablo dice que Cristo es ese centro del templo perdido desde el exilio, que es el lugar verdadero de la expiación, el verdadero *kapporet*, la exégesis moderna presenta sus palabras como reinterpretación espiritualizante del culto antiguo, y, así, como una superación del culto, como una sustitución del mismo por una realidad espiritual y ética. Pero, de hecho, es lo contrario: para Pablo, no es que el templo sea la verdadera realidad del culto y lo otro una especie de alegoría, sino al contrario. Los cultos humanos, incluido el veterotestamentario, sólo son «imágenes», sombras de la verdadera adoración de Dios, que no tiene lugar precisamente en los sacrificios de animales. Cuando en el libro del Éxodo se dice acerca de la tienda de la Alianza, que era el modelo del Templo, que Moisés lo organizó todo según la imagen de lo que había visto junto a Dios, los Padres creyeron encontrar expresado ahí el carácter de mera imagen del culto del templo⁶. Y, de hecho, los animales y los objetos de sacrificio sólo son siempre intentos impotentes de representación del hombre, que debía darse a sí mismo, no en la forma cruel de sacrificios humanos, sino en la totalidad de su ser. Pero se muestra precisamente incapaz de esto. Por ello, para Pablo está claro, igual que para toda la tradición cristiana, que la entrega voluntaria de Jesús no es una disolución alegórica del concepto de culto, sino que aquí se harán realidad finalmente las intenciones de la fiesta de la reconciliación, como lo ha expuesto detalladamente la Carta a los Hebreos.

⁴ Cf. Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT VI; Freiburg 1977) 106-116.

⁵ Cf. Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (München 1977) 85-106, esp. 105s; Bernhard LANG, «kippar-kapporaet etc.»: en ThWAT IV (Stuttgart 1984) 303-318.

⁶ Cf. Éx 25,8.40; 26,30; 27,8; cf. también Éx 39,43; 40,23.29; además Heb 8,5. Cf. *Adv. haer.* IV 14,3 (SCh 100, 548).

Sería una perversión pensar que los asesinos de Cristo ofrecen un sacrificio. Cristo glorifica a Dios entregándose él mismo e introduciendo al ser humano en el propio ser de Dios. Hartmut Geese ha interpretado así el significado de Rom 3,25: «El crucificado representa al Dios entronizado y nos une a él a través de la entrega vital de la sangre humana. Dios se nos hace accesible, se nos presenta en el crucificado. La expiación no parte del hombre a través de un rito sustitutivo en el que se ofrece sangre, se ofrece una vida, sino de Dios. Dios establece el vínculo con nosotros... El velo del Santo de los Santos se ha desgarrado; Dios se nos hace totalmente cercano, se hace presente para nosotros en la muerte, en el sufrimiento, en el morir»⁷.

Pero aquí surge la pregunta: ¿cómo pudo llegar a interpretarse la cruz de Jesús de tal forma que se viera como la realización de lo que habían pretendido los cultos del mundo, y especialmente del Antiguo Testamento, de lo que con frecuencia se había distorsionado terriblemente y nunca se había llegado a lograr en realidad? En definitiva, ¿qué posibilitó una transformación espiritual tan enorme de este acontecimiento, para referir toda la teología cultual veterotestamentaria a un hecho en apariencia totalmente profano? Ya apunté antes la respuesta: Jesús mismo había anunciado su muerte a los discípulos y la había interpretado con las categorías proféticas que se le ofrecían, sobre todo, en los cantos del siervo de Yahvé del Deutero-Isaías. Con ello se estaban evocando ya los motivos de la expiación y la sustitución, que pertenecen al gran ámbito del pensamiento cultual. En el cenáculo, Jesús profundiza este dato, al fusionar la teología del Sinaí y la teología profética, a partir de las cuales se forma ahora el sacramento por el que él acepta y anticipa su muerte, y, al mismo tiempo, posibilita su actualización como culto sagrado para todos los tiempos⁸. Sin semejante fundamento esencial en la vida y en la actuación del mismo Jesús, es impensable la nueva comprensión de la cruz; nadie habría podido luego interpretar la cruz de este modo. Así, la cruz se ha convertido también en una síntesis de las fiestas veterotestamentarias, día de expiación y pascua a la vez, inauguración de una nueva Alianza⁹. Así las cosas, puede decirse que la teología de la cruz es teología eucarística y viceversa. Sin la cruz, la eucaristía quedaría convertida en un puro ritual; sin eucaristía, la cruz, por

⁷ GESE, *Zur biblischen*, o.c., 105.

⁸ He expuesto estas relaciones algo más detenidamente en mi pequeño libro: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (Hagen-Urfeld 1998) 47-79 [trad. esp.: *La Iglesia, Israel y las demás religiones* (Ciudad Nueva, Madrid 2007)].

⁹ André FEUILLET ha mostrado, en su importante libro *Le sacerdoce du Christ et ses ministres* (Paris 1972), que Jn 17 está enraizado totalmente en la liturgia judía de la fiesta de la reconciliación, esp. p.39-63. El evangelio de Juan coincide, en este sentido, con la Carta a los Hebreos, que, asimismo, interpreta la cruz de Cristo totalmente desde la liturgia del *Yom Kippur*. Por otra parte, Juan, al igual que los sinópticos, une la cruz con la liturgia y la teología pascual judía. Th. MAERTENS, en su obra *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste* (traducido del francés; Mainz 1965), muestra en p.59-72 que también se han introducido elementos de la liturgia y de la teología de la fiesta de los tabernáculos en la teología pascual cristiana.

sí sola, sería un cruel acontecimiento profano¹⁰. Con esto se muestra algo más: la estrecha ligazón entre la existencia vivida y sufrida y las realizaciones culturales sagradas. De ello resulta, pues, el tercer estrato de la teología eucarística del que tendremos que hablar: cómo la cruz de Cristo otorga a la liturgia eucarística su correspondencia real y la eleva más allá de lo simplemente simbólico y ritual convirtiéndola en el verdadero culto del mundo; así la eucaristía debe continuamente elevarse por encima del ámbito meramente cultural, realizarse más allá de él, para que, precisamente así, llegue a ser totalmente ella misma y continúe siendo ella misma. Tendremos que considerar una serie de textos paulinos en los que el martirio, la vida cristiana y, finalmente, el particular ministerio apostólico del anuncio de la fe son descritos con categorías rigurosamente culturales; por tanto, están verdaderamente en línea con la misma cruz de Cristo, aparecen como la realización continua de lo representado en la eucaristía, y, así, mantienen también durante todo el tiempo de la Iglesia la imbricación de sacramento y vida que se encuentra en el origen del sacramento y que, en general, lo constituye como tal. De esta forma, los tres niveles: teología de la cruz, teología de la eucaristía como sacramento y teología del martirio y del anuncio como teología del sacrificio, forman un conjunto inseparable, y sólo en su mutua correspondencia se aprende a comprender qué significa la eucaristía.

3. La teología eucarística en la primera carta a los Corintios

Por lo que respecta a la teología de la cruz, me conformo con las indicaciones hechas anteriormente; consideremos ahora los otros dos niveles. De nuevo ha de hacerse una elección; para la teología eucarística en sentido estricto —segundo nivel— quiero limitarme a la primera carta a los Corintios, que es especialmente fecunda respecto a este tema. Cuatro lugares, que vamos a analizar brevemente de forma sucesiva, hablan aquí, de manera más o menos expresa y detallada, del sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor.

¹⁰ Por eso se ha de criticar el que, cuando en las explicaciones litúrgicas del proceso de formación de la eucaristía se emplean —con razón— presupuestos de las ciencias de la religión, así como también se investigan sus raíces veterotestamentarias y judías, sin embargo, la cruz, al no poderse clasificar como un hecho litúrgico, es dejada de lado. Con ello se pierden desde el planteamiento del realismo singular y lo específicamente nuevo de la liturgia cristiana, que la une efectivamente, de forma inaudita, con las liturgias de las religiones del mundo. ¿A quién se le ocurriría explicar la liturgia de la pascua judía sin partir del acontecimiento fundante expuesto en Ex 12 que ella quiere actualizar? Desgraciadamente hay que elevar también este reproche contra la interpretación, ejemplar en muchos aspectos, de Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie* (GdK IV; Regensburg 1989), donde no figura la palabra cruz en el pequeño apartado «Signos de entrega de la vida» (cf. p. 70s).

a) 1 Cor 5,6: la pascua cristiana

En primer lugar 1 Cor 5,6-8: «¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa? Purificad la levadura vieja para ser una masa nueva, ya que sois panes ácidos. Porque ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo. Así, pues, celebremos la Pascua, no con levadura vieja (levadura de corrupción y de maldad), sino con los panes ácidos de la sinceridad y la verdad». Aquí aparecen los dos elementos esenciales de la pascua veterotestamentaria: el cordero inmolado y el pan ácido; aparece así tanto el fundamento cristológico como la consecuencia vital antropológica del sacrificio de Cristo. Si el cordero prefigura a Cristo, el pan se convierte en símbolo de la existencia cristiana. Lo ácido se convierte en signo del nuevo comienzo: el ser cristiano es presentado como fiesta permanente a partir de la nueva vida. Podríamos hablar de una interpretación al mismo tiempo cristológica y existencial de la pascua veterotestamentaria, sobre cuyo trasfondo se percibe también la temática del Éxodo: el sacrificio de Cristo se convierte en apertura e introducción en el interior de una nueva vida, cuya sencillez e integridad se representan en el símbolo del pan ácido. La Traducción Alemana Oficial (*Deutsche Einheitsübersetzung*) oscurece desgraciadamente un elemento de esta totalidad: allí donde traduce «*Schaffi den alten Sauerteig weg*: suprimid la levadura vieja», el griego dice «purificad la levadura vieja». La antigua categoría cultural de la pureza se convierte ahora en una categoría de vida: no se piensa en purificaciones rituales, sino en la apertura a una nueva vida. La eucaristía no aparece mencionada en el texto, pero sí que se vislumbra como el fundamento vital permanente de los cristianos, como la fuerza configuradora de su existencia. Todo el texto deja muy claro, de forma persuasiva, que la eucaristía es mucho más que liturgia y rito, pero también manifiesta, a la inversa, que la vida cristiana es más que esfuerzo moral; que la eucaristía vive en lo más profundo de aquel que por nosotros se ha hecho Cordero y se ha inmolado.

b) 1 Cor 6,12-19: unirse al Señor

Para nuestra cuestión es muy importante el segundo texto: 1 Cor 6,12-19, del cual sólo quiero destacar los versículos 15-17: «¿Y voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta? De ningún modo. ¿O no sabéis que unirse a una prostituta es hacerse un cuerpo con ella? Porque dice: "Serán los dos una sola carne". En cambio, el que se une al Señor es un espíritu con él». De manera precisa se encuentra aquí formulado el contenido más profundo de la piedad de la comunión cristiana e, igualmente, se describe el núcleo de la mística cristiana: no se basa en mecanismos humanos de superación

o de vaciamiento que pueden tener, ciertamente, su utilidad; se basa en el «mysterion», es decir, en el descenso y la autodonación de Dios que recibimos en el sacramento. Por ello, deberíamos recordar que sacramento es la traducción de *mysterion*, y que la palabra «mística» tiene aquí su soporte lingüístico. Según este texto, recibir la eucaristía quiere decir: fusión de existencias, profunda analogía espiritual con lo que acontece entre el hombre y la mujer cuando llegan a ser uno a nivel físico, psíquico y espiritual. Se cumple aquí el sueño de la fusión de divinidad y humanidad, de hacer saltar los límites de la criatura —ese sueño, que recorre toda la historia de la humanidad y que se esconde también, en versiones profanas, en las ideologías ateas de nuestro tiempo, así como en los excesos embriagadores de un mundo sin Dios, es soñado de nuevo—. Los intentos prometeicos del hombre de superar él mismo los límites, de construir, por su propia capacidad, la torre en la que pueda ascender hasta el ser de Dios, terminan siempre necesariamente en caída y desengaño, sí, en desesperación. La fusión ha sido posible porque Dios ha descendido en Cristo, ha asumido él mismo los límites del ser humano, los ha padecido y, en el amor infinito del crucificado, ha abierto de par en par la puerta de lo infinito. El *telos* más propio y profundo de la creación y, correspondientemente, del ser humano querido por el Creador es justamente este llegar a ser uno, «Dios todo en todo». El *eros* de la criatura es alcanzado por el *agape* del Creador y llevado, así, hacia aquel abrazo sagrado plenificante del que habla Agustín. La carta a los Efesios ha tomado las ideas de este pasaje de 1 Corintios y las ha desarrollado. Efesios cita, de forma completa y exacta, la profecía de Adán de que hombre y mujer llegarán a ser una sola carne, como la visión del misterio, contenida en el comienzo de la humanidad, que la impulsa permanentemente, del que el *eros* entre hombre y mujer constituye la analogía real y básica ¹¹.

Todavía hay algo importante en este texto de 1 Corintios para nuestra cuestión. Aquí nos encontramos, igualmente, con el punto de partida de la denominación de la Iglesia como cuerpo de Cristo, con el entrelazamiento de eucaristía y eclesiología. El discurso sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo es más que una comparación cualquiera, tomada de la sociología antigua, entre un cuerpo real y una corporación de muchos hombres. La expresión tiene su fundamento en el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, y de ahí que sea más que una imagen, que sea la expresión de la verdadera esencia de la Iglesia. En la eucaristía recibimos el cuerpo del Señor y llegamos a ser así un solo cuerpo con él; todos nosotros recibimos el mismo cuerpo y llegamos así a ser «uno en Cristo» (Gál 3,28). La eucaristía nos hace salir fuera de nosotros mismos y entrar en él, de tal forma que podemos decir con Pablo: «Vivo pero

¹¹ Cf. Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* (Düsseldorf² 1958) 252-280, especialmente el gran excurso *Hieros Gamos*, 264-276 [trad. esp.: *La carta a los Efesios* (Sígueme, Salamanca² 2006)].

ya no yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). Yo ya no soy yo; se forma un nuevo Yo mayor que se llama el cuerpo del Señor, la Iglesia. La Iglesia se construye en la eucaristía; sí, la Iglesia es eucaristía. Comulgar quiere decir llegar a ser Iglesia porque significa llegar a ser un solo cuerpo con Él. Este ser-un-cuerpo hay ciertamente que interpretarlo en el sentido que tiene ser uno para el hombre y la mujer: una sola carne y, sin embargo, dos; dos y, sin embargo, una. La diferencia no es anulada, pero sí asumida en una unidad mayor.

c) *1 Cor 10,1-22: un cuerpo con Cristo, pero ninguna certeza salvífica mágica*

Los mismos pensamientos vuelven a aparecer en el tercer texto eucarístico de la primera carta a los Corintios, en 10,1-22, y aquí son de nuevo profundizados y, al mismo tiempo, completados. En la segunda parte del texto se contraponen la eucaristía a los sacrificios idolátricos: quien sacrifica a los ídolos se hace uno con ellos, se entrega a ellos; pertenece, en definitiva, a su ámbito y a su poder. Es cierto que no existen dioses como tales, pero sí poderes que endiosamos, y de esta forma nos sometemos a ellos, dejándonos guiar y configurar por ellos. Así como la idolatría nos inserta en el espacio de poder de los falsos ídolos y nos configura a su imagen, de forma análoga y totalmente contraria ocurre en el sacrificio de Cristo: «El pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque como un pan, así somos nosotros, los muchos, un cuerpo, pues todos nosotros somos partícipes del único pan» (10,16s). De nuevo aparecen fundidas entre sí la piedad de la comunión y la piedad eclesial: el único pan nos hace un único cuerpo: la Iglesia no es otra cosa sino la unidad de los muchos en el único y por el único Cristo resultante de la comunión eucarística.

Esta sección de la carta de Pablo, en la que aparecen la esperanza y la grandeza de la existencia cristiana, está precedida por una pequeña catequesis que subraya el peligro que amenaza al hombre cristiano. Podemos ser breves en esta presentación porque el contenido esencial del texto se va a inscribir en la interpretación del cuarto testimonio eucarístico de nuestra carta. Pablo compara a los cristianos con la generación de Israel en el desierto, de la cual dice que todos gustaron la misma comida espiritual, bebieron la misma bebida espiritual que provenía de la roca espiritual que les seguía. «La roca era Cristo» (10,4). Y, sin embargo, prosigue Pablo, «la mayoría no agradó a Dios, y fueron exterminados en el desierto». Pablo aplica esto a los cristianos: si ellos —al igual que la generación de Israel en el desierto— tientan a Dios o murmuran contra él, se encontrarán en el mismo peligro. Tres cosas son importantes aquí. Por una parte, Pablo habla de la presencia universal de Cristo: él también peregrinó por el desierto con Israel, y les ha dado de comer y de beber el Espíritu Santo de forma misteriosa, sacramentalmente, es decir, escondido en comida y be-

bida externas. El segundo aspecto importante es que la existencia del cristiano, de la Iglesia, es caracterizada como peregrinación. La teología del pueblo de Dios peregrinante, que no tiene aquí «ciudad estable», sino que sólo haciendo camino encuentra la tierra futura, la auténtica, tiene aquí un punto de apoyo fundamental. La eucaristía es alimento para la peregrinación, Cristo es la roca espiritual que camina con nosotros. Y, finalmente, de esto resulta lo tercero: la eucaristía no otorga una certeza salvífica cuasi-mágica; siempre reclama nuestra libertad. Y, por ello, siempre queda el peligro de la pérdida de la salvación, persiste la mirada necesariamente hacia el juicio futuro.

d) *1 Cor 11,17-33: la institución de la eucaristía y su correcta celebración*

Con ello llegamos al texto eucarístico último y más importante de la primera carta a los Corintios, que comprende, al mismo tiempo, el relato paulino de la institución de la eucaristía: 11,17-33. Aquí es importante, en primer lugar, la relación de eucaristía y asamblea; en este contexto, recordaremos que, desde el Antiguo Testamento, el término *ecclesia*-Iglesia es la expresión clásica para la asamblea del pueblo de Dios, cuyo prototipo y criterio era la asamblea del Sinaí, la asamblea a los pies del Dios que habla, cuya palabra convoca y reúne a los hombres. Pero la asamblea del Sinaí va más allá de la palabra: une a Dios y al hombre en el establecimiento de una alianza, bajo la forma de una comunidad de sangre simbólicamente representada, de un parentesco de sangre que es el núcleo de la «alianza». Como la eucaristía es la Nueva Alianza, por eso es la asamblea renovada del Sinaí, por ello crea al pueblo de Dios a partir de la palabra, del cuerpo y la sangre de Cristo. Pero vayamos por partes. La eucaristía reúne, crea la comunidad de cuerpo y de sangre de los hombres con Jesucristo, así como también con Dios y de los hombres entre sí. Pero para que esta posibilidad sublime de reunión pueda tener lugar ha de preceder, por así decirlo, un nivel más sencillo de asamblea: los hombres tienen que salir de su mundo privado y reunirse. El reunirse de los hombres a la llamada del Señor es la condición para que el Señor pueda convocarlos en una nueva forma de asamblea. La mirada del Apóstol está orientada aquí, en primer lugar, hacia la comunidad local de Corinto, que perdió el verdadero sentido de asamblea, porque en las reuniones los grupos permanecían separados unos de otros. Pero el horizonte se amplía desde lo local hacia toda la Iglesia: todas las asambleas eucarísticas juntas son una sola asamblea, porque el cuerpo de Cristo es sólo uno y, por ello, el pueblo de Dios sólo puede ser uno. Por eso, la exhortación para una comunidad local vale globalmente para todas las comunidades de la Iglesia: tienen que celebrar la eucaristía de tal forma que se reúnan en ella todos juntos, desde Cristo y por medio de él. Quien no celebra

la eucaristía con todos crea sólo una caricatura de eucaristía. La eucaristía, o se celebra con el único Cristo y, por tanto, con toda la Iglesia, o no se celebra en absoluto. Quien sólo busca en la eucaristía su propio grupo, quien en ella y por ella no entra en la Iglesia entera y no supera lo propio, hace exactamente lo que se les censura a los corintios. Se sitúa, por decirlo de algún modo, de espaldas a los otros; con ello destruye la eucaristía para él mismo e impide la de los demás. Sólo toma, pues, su propia comida y desprecia a la Iglesia de Dios (1 Cor 11,21s). Si la asamblea eucarística conduce, primeramente, fuera del mundo hacia la «estancia superior», hacia el espacio interior de la fe, como hemos visto, entonces esta estancia superior se convierte en el ámbito de un encuentro universal de todos los que creen en Cristo más allá de todas las fronteras, y se convierte así en el lugar del que tiene que surgir un amor universal que supera todas las fronteras: cuando otros pasan hambre no podemos vivir en la abundancia. La eucaristía se extiende totalmente, por una parte, hacia el interior y hacia arriba, pero sólo desde la profundidad de lo interior y desde la altura de lo que verdaderamente está arriba proviene la fuerza que supera las fronteras y transforma el mundo.

Tendremos que volver sobre este punto. Ante todo consideremos todavía las implicaciones para la asamblea. El encuentro comunitario de la celebración litúrgica cristiana, no presupone todavía para Pablo la existencia de un lugar sagrado exterior; esto no hubiera sido posible en las condiciones de la cristiandad naciente. Pero conlleva, sin embargo, la separación entre lo sagrado y lo profano. La comida profana y la eucaristía son diferenciadas claramente. «¿No tenéis casas donde comer y beber?» (v.22). «Si uno tiene hambre, que coma en casa, a fin de que no os reunáis para condena» (v.34). En la eucaristía, la santidad de Dios desciende en medio de nosotros. Así, ella misma constituye el espacio de lo sagrado y exige de nosotros reverencia ante el misterio del Señor. A comienzos del siglo II en la *Didaché*, a la distribución de los dones sagrados precede ya la advertencia: «Quien sea santo, ¡ése debe acercarse! Quien no lo sea, haga penitencia» (X,6). En referencia al encargo de Jesús de reconciliarse antes de la ofrenda, dice el texto: «Cuando estéis reunidos el día del Señor partid el pan y dad gracias después de que hayáis confesado previamente vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. Que nadie que tenga una disputa con su prójimo se reúna con vosotros hasta que se hayan reconciliado de nuevo, para que vuestro sacrificio no sea impuro. Sobre esto el Señor ha dicho: "En todo lugar y tiempo se me ofrecerá un sacrificio puro, pues yo soy un gran rey, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos"» (XIV,1-3). Estas normas litúrgicas respiran claramente el espíritu paulino. Reunirse significa reconciliarse con los hombres y con Dios. La conciencia de que un lugar es sagrado porque el Señor está entre nosotros tendría que hacer surgir entre nosotros, nuevamente, aquella conciencia que estremeció a Jacob cuando se despertó de la visión que se le había

permitido contemplar; en ella vio cómo, sobre la piedra en la que dormía, se alzaba una escalera por la que subían y bajaban los ángeles de Dios: «Lleno de reverencia, añadió: "Qué terrible es este lugar: no es sino la casa de Dios y la puerta del cielo" (Gén 28,17)». La reverencia es una condición fundamental de la eucaristía verdadera, y precisamente porque Dios se ha hecho tan pequeño y humilde, porque se nos ha entregado y se pone en nuestras manos, nuestra reverencia tiene que aumentar y no debe inducirnos ni a la distracción ni a la autosuficiencia. Si reconocemos que Dios está presente y nos comportamos en consonancia, entonces también los demás pueden descubrirlo en nosotros, como los enviados del príncipe de Kiev que experimentaron el cielo en medio de la tierra.

El auténtico relato de la Última Cena es introducido por Pablo casi con las mismas palabras con las que presenta el mensaje de la resurrección (1 Cor 11,23): «Yo he recibido una tradición que procede del Señor y que a mi vez os he transmitido». La estructura del recibir, entregar y transmitir está formulada por Pablo en este núcleo central de la fe con gran rigor. En la doctrina eucarística, y respecto al mensaje de la resurrección, se sitúa con toda firmeza en actitud de obediencia a la tradición, que le ata hasta en las mismas palabras, porque en ellas viene a nosotros lo más sagrado y así lo que de verdad importa. Pablo, espíritu impetuoso y creador, que, gracias a su encuentro con el Resucitado y a partir de la experiencia de su fe y su ministerio, ha abierto el cristianismo a nuevos horizontes, es, en el núcleo central de la fe, el administrador fiel que no «trafica» (2 Cor 2,17) con la palabra, sino que la transmite como don precioso de Dios, que está al margen de nuestro propio capricho y, precisamente por eso, nos enriquece a todos. La eucaristía nos vincula con el Señor, y lo hace justamente atándonos a él. Sólo así quedamos libres de nosotros mismos. Por eso son falsas y profundamente opuestas al mensaje bíblico las especulaciones que hoy dicen que el pan de trigo y el vino fueron los dones del espacio mediterráneo, mientras en otras culturas debería usarse como materia del sacramento lo que sea característico de esa cultura. Pero la encarnación, a la que se alude con ello, no es ningún tipo de principio general filosófico, según el cual las realidades espirituales deberían expresarse siempre de modo material dependiendo de las respectivas situaciones. La encarnación no es una idea filosófica, sino un acontecimiento histórico que precisamente en su unicidad y verdad es la irrupción de Dios en la historia y el lugar de nuestro contacto con él. Cuando se trata —siguiendo el mensaje de la Biblia— no como principio, sino como un acontecimiento, entonces la conclusión final es exactamente la contraria: Dios mismo se ha vinculado con un momento histórico totalmente determinado, con todas sus limitaciones, y quiere que su humildad sea la nuestra. Dejarse vincular con la encarnación significa asumir las ataduras que Dios se ha impuesto a sí mismo: precisamente estos dones extraños a otros espacios culturales —también a los germánicos— serán para

nosotros el signo de su actuación única y singular, su figura histórica irrepetible. Son el signo de que él se ha vuelto hacia nosotros, el que es extraño a nosotros y que se hace cercano a nosotros a través de sus dones. La respuesta al descenso de Dios sólo puede ser la obediencia humilde que, en la tradición recibida y en la fidelidad a ella, acepta como regalo la certeza de su cercanía.

No quiero entrar aquí en una interpretación del relato de la institución; esto superaría los límites de mi exposición. Hemos visto ya que las palabras de la institución son teología de la cruz y de la resurrección; descienden al mismo interior del acontecimiento histórico; ascienden hacia la interioridad de Jesús que rebasa el tiempo, de forma que este interior esencial del acontecimiento se extiende ahora a todos los tiempos: este interior se convierte ahora en el punto en que el tiempo se abre hacia la eternidad de Dios. Por eso, el «memorial» celebrado en la eucaristía es más que un recuerdo de lo que ha sido: es un entrar en aquella interioridad que ya no pasa. Y, por ello, también el «anuncio» de la muerte de Cristo es más que una mera palabra; es una proclamación que lleva consigo una realidad. En las palabras de Jesús confluyen, como ya vimos, todas las corrientes del Antiguo Testamento —ley y profetas— hacia una nueva unidad imprevisible hasta entonces. Las palabras que sólo aguardaban quien las personificara, como el canto del Siervo de Yahvé, se hacen realidad. Podemos incluso ir más allá todavía y decir: en última instancia se encuentran aquí, una tras otra, todas las grandes corrientes de la historia de las religiones, pues la sabiduría más profunda de los mitos había sido que el mundo estaba fundado sobre el sacrificio, y de algún modo habían enseñado, frecuentemente entre oscuras sombras, que al final Dios mismo tendría que hacerse víctima, para que así el amor venciese sobre el odio y la mentira¹². El Apocalipsis, con su visión de la liturgia cósmica, en cuyo centro se encuentra el Cordero inmolado, ha reproducido el contenido esencial del sacramento eucarístico de una forma grandiosa, con la cual tiene que medirse toda liturgia local. Lo esencial de la liturgia eucarística es, según el Apocalipsis, su participación en la liturgia celeste; de aquí proviene necesariamente su unidad, su catolicidad y su universalidad¹³.

Tras el relato de la institución, Pablo vuelve otra vez sobre el tema de la no-profanidad, de la sacralidad de la celebración cristiana, y exige con insistencia el examen personal de los que se acercan a la comunión: «Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación» (v.29). Quien quiere un cristianismo sólo como mensaje alegre en el que no debe existir la amenaza del Juicio, lo adultera. La fe no confirma la presun-

¹² Cf. a este respecto el mito veda de Purusa: a partir del sacrificio del gigante primordial Purusa surge la creación; el mundo descansa sobre el sacrificio. Cf. Jan GONDA, *Die Religionen Indiens. I: Veda und alterer Hinduismus* (Stuttgart 1960) 187 y *passim*.

¹³ Cf. Joseph RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn* (Freiburg 1995) 165-186 [JROC XI, 411-428].

ción de la conciencia adormecida ni la autosuficiencia de aquellos que convierten sus propios deseos en norma de vida, y, con ello, degradan la gracia en una depreciación de Dios y del hombre, porque Dios, de todos modos, sólo puede y debe decir que sí a todo. Los hombres que sufren y luchan están seguros, sin embargo, de que «Dios es mayor que nuestro corazón» (1 Jn 3,20) y de que, en todo fracaso, debo tener plena confianza, pues Cristo ha sufrido también por mí y ha pagado anticipadamente por mí.

4. Martirio, vida cristiana y ministerio apostólico como realización de la eucaristía

Tras este intento de estudiar a grandes líneas la dimensión propiamente sacramental de la teología eucarística del Nuevo Testamento, y concretamente en la primera carta a los Corintios, tenemos que echar una mirada, al menos brevemente, al tercer nivel, que yo he querido llamar «existencial», para extraer conclusiones finales sobre el tema eucaristía y misión. Quiero presentar tres textos: Flp 2,17 (al cual alude otra vez brevemente 2 Tim 4,6); luego Rom 12,1 y 15,16.

a) *El martirio como proceso en el que el cristiano se hace eucaristía*

En la carta a los Filipenses, Pablo, que está en prisión y aguarda su proceso, habla de la posibilidad del martirio, y lo hace, asombrosamente, con lenguaje litúrgico: «Y si mi sangre se ha de derramar, rociando el sacrificio litúrgico que es vuestra fe, yo estoy alegre y me asocio a vuestra alegría».

La muerte testimonial del apóstol tiene carácter litúrgico, es un derramamiento de la vida como don sacrificial, un derramarse por los hombres¹⁴. En esto consiste la identificación con la autodonación de Jesucristo, con su gran acto de amor que, como tal, constituye la verdadera adoración de Dios. El martirio del apóstol participa del misterio de la cruz de Cristo y de su dignidad teológica. Se hace liturgia viva que es reconocida en la fe como tal, y es ella misma servicio para la fe. Como es liturgia real, por eso origina también aquello hacia lo que tiende toda liturgia: alegría, aquella alegría que sólo puede surgir del contacto entre el hombre y Dios, de la anulación de las limitaciones de la existencia terrena.

Lo que Pablo quiere significar aquí, en una única y breve frase, está desarrollado hasta el final en el relato sobre el martirio de san Policarpo. Todo el mar-

¹⁴ Cf. Pierre BONNARD, «Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon Saint Paul»: *RHPbR* 36 (1956) 101-112.

tirio está descrito como una liturgia, como el hacerse eucaristía del mártir, que entra en comunión plena con la pascua de Jesucristo, y, así, se hace eucaristía con él. Primero se cuenta cómo es encadenado el gran obispo y cómo le atan las manos a la espalda. De esta forma parecía «un noble carnero (¡cordero!) que es conducido desde el gran rebaño hacia Dios, una ofrenda agradable a Dios, dispuesta para él». El mártir, que entretanto es colocado y atado sobre la pila de leña, entona una especie de plegaria eucarística: da gracias por el conocimiento de Dios que se le ha concedido por medio de su querido Hijo Jesucristo. Alaba a Dios por haberle honrado con la participación en el cáliz de Jesucristo para obtener la resurrección. Finalmente, pide con palabras del libro de Daniel, que fueron asumidas, quizá muy pronto, en la liturgia cristiana, «ser presentado hoy ante ti como hostia viva, santa, agradable...». El texto termina con una gran doxología, como lo hacen las plegarias litúrgicas. Una vez que Policarpo pronunció el amén, los siervos prendieron fuego a la pila de leña; en este momento, se narra un triple milagro en el que se hace presente una vez más el carácter litúrgico del acontecimiento en su múltiple significado. En primer lugar, el fuego toma la forma de una vela que rodea al santo por todas partes. La pila de madera ardiendo aparece como un barco con las velas hinchadas que lleva al mártir más allá de los límites de la tierra hacia las manos de Dios. Su cuerpo en llamas, sin embargo, no parecía, se nos dice, carne quemada, sino pan horneado. Y, finalmente, no despedía el olor de la carne quemada, sino que los presentes experimentaron un dulce aroma, «como de incienso o aromas exquisitos». El buen olor corresponde, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, a los elementos fijos de la teología del sacrificio. Para Pablo, este buen olor es expresión de una vida purificada de la que ya no emana el hedor de la mentira y de la corrupción, el olor putrefacto de la muerte, sino el aire refrescante de la vida y del amor, la atmósfera que es adecuada a Dios y que salva a los hombres. Así, la imagen del buen olor va unida a la del hacerse pan: el mártir se ha hecho como Cristo; su vida se ha convertido en ofrenda. De él no viene el veneno de la descomposición que obra el poder de la muerte en los que están vivos, de él surge la fuerza de la vida, él crea la vida como el pan bueno que nos permite vivir. La entrega en el cuerpo de Cristo ha vencido el poder de la muerte: el mártir vive y da vida, justamente por su muerte, y, así, él mismo ha entrado en el misterio eucarístico. El martirio es fuente de la fe¹⁵.

La representación más popular de esta teología eucarística del martirio la encontramos en la historia de san Lorenzo en la parrilla, que ya en época temprana fue considerada como imagen de la existencia cristiana en general: los apuros de la vida pueden llegar a ser para algunos fuego purificador que nos

¹⁵ Texto bilingüe greco-alemán en Andreas LINDEMANN - Henning PAULSEN, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1992) 258-285 [trad. esp.: D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)* (BAC, Madrid 2009)].

transforma poco a poco, de tal forma que nuestra vida se hace don para Dios y para los hombres. En nuestro tiempo el martirio de san Maximiliano Kolbe se ha convertido quizá en el ejemplo más incisivo de esta realidad. Él muere por los otros; muere entre cantos de alabanza; es quemado y derramado: toda su vida es disuelta, y precisamente así se culmina la ofrenda radical, el don de sí mismo sin reserva: el que está apegado a sí mismo, se pierde, pero el que se da, se encuentra...

b) *El culto conforme al Logos: la vida cristiana como eucaristía*

Escuchemos como conclusión los dos grandiosos textos de la carta a los Romanos que antes mencioné. En 12,1 el apóstol exhorta a los romanos a ofrecer su cuerpo, esto es, a ellos mismos, «como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios; este es vuestro culto espiritual». Examinemos primero algo más de cerca la última expresión que propiamente es intraducible. En griego está escrito λογικὴ λατρεία, culto conforme al Logos. Ésta es una expresión forjada en el espacio del encuentro entre la piedad judía y la griega, aproximadamente en el tiempo de Cristo ¹⁶. Frente al sacrificio ritual externo de animales y cosas, se dice ahora —construyendo sobre intuiciones del tiempo del exilio de Israel— que el verdadero sacrificio para Dios es la interioridad del hombre, que se convierte él mismo en adoración. La palabra es el sacrificio, el sacrificio ha de ser verbal (*logikon*), pero se piensa naturalmente en esa palabra que resume y expresa todo el espíritu del hombre. En la mística griega de los primeros siglos después de Cristo creció la idea de que el Logos divino reza en el hombre mismo y así introduce al hombre en su personal pertenencia a Dios ¹⁷. Encontramos la misma expresión también en el Canon Romano donde, inmediatamente antes de la consagración, se reza para que nuestro sacrificio sea *rationalis*. Es demasiado poco y equivocado traducirlo por: «para que sea razonable». Antes bien pedimos para que sea un

¹⁶ El artículo clásico de Otto CASEL, «Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung»: *JWL* 4 (1924) 37-47, deriva totalmente este concepto —en consonancia con la tendencia fundamental de Casel contrapuesta y más bien negativa respecto al Antiguo Testamento— de su procedencia greco-helenista. Pero no es ciertamente una casualidad, que idea y concepto aparezcan primeramente en el espacio de encuentro entre judaísmo, helenismo y cristianismo, como puede verse en Filón, en las *Odas de Salomón* y las oraciones judías de los libros 7 y 8 de las *Constituciones Apostólicas*. De hecho, la idea como tal había sido ya madurada dentro del Antiguo Testamento: hay que pensar en Os 14,3; en Sal 50(49),8-14: «No aceptaré un becerro de tu casa... Si tuviera hambre no te lo diría... ¿Comeré yo carne de toros, beberé sangre de cabritos? Sea tu sacrificio a Dios tu alabanza»; Sal 51(50),18s: «Los sacrificios no te satisfacen [...] Sacrificio agradable a Dios es un espíritu quebrantado»; Sal 68(67),31s; Sal 119(118),108: «Acepta, Señor, los votos que pronuncio». Se puede decir fundadamente que el concepto del sacrificio de la palabra se debe al Antiguo Testamento y que, de esta forma, deja la puerta abierta al concepto cristiano de sacrificio, así como a nuevos desarrollos en el encuentro con el espíritu griego.

¹⁷ Cf. los textos y su interpretación en SCHLIER, *Der Römerbrief*, o.c., 356ss.

sacrificio del Logos. En este sentido pedimos para que los dones sean transformados, pero tampoco sólo por eso, sino que la petición va precisamente en el sentido que expresa la carta a los Romanos: pedimos para que el Logos, Cristo, que es el verdadero sacrificio, nos incluya a nosotros mismos en su sacrificio, nos haga «conformes al Logos», nos haga «conformes a la Palabra», verdaderamente razonables, de tal forma que su sacrificio sea el nuestro y sea acogido por Dios como nuestro, se nos pueda imputar. Pedimos que su presencia nos introduzca en él de tal forma que lleguemos a ser con él «un solo cuerpo y un solo espíritu» ¹⁸. Pedimos que su sacrificio no se haga presente sólo de forma externa, frente a nosotros, y parezca, por decirlo así, un sacrificio material que luego podríamos considerar como los sacrificios materiales de otros tiempos. De esta forma, no seríamos en absoluto alcanzados por la Nueva Alianza. Pedimos, más bien, que nosotros mismos lleguemos a ser eucaristía con Cristo y, así, seamos agradables a Dios. Lo que Pablo dice en la primera carta a los Corintios sobre la plena adhesión al Señor, por medio del cual llegarán a tener con él una única existencia espiritual, eso es precisamente lo que quiere decirse aquí.

Estoy convencido de que el Canon Romano, con su petición, ha captado también la verdadera intención de la exhortación paulina de Rom 12. La aplicación del lenguaje cultural a la vida cristiana no es una alegoría moralizante; no deja aparte la cruz y la eucaristía, sino que sólo se entiende correctamente cuando es leída a la luz de la teología de la cruz y en el contexto eucarístico. En este sentido, son importantes las correcciones que se hacen a la mística helenica y que nos permiten conocer la verdadera esencia de la mística cristiana. La identificación mística en la que se funden el Logos y la interioridad del hombre es superada por una mística cristológica: el Logos, que es el Hijo, nos hace hijos en la comunión sacramental viva. Y cuando nosotros nos hacemos sacrificio, cuando nosotros mismos nos hacemos conformes al Logos, esto no es un acontecimiento limitado al espíritu, que deje al cuerpo tras de sí como algo ajeno a Dios. El Logos mismo se ha hecho carne y se nos da en su cuerpo. Por eso, se nos exhorta a ofrecer nuestros cuerpos como culto conforme al Logos, es decir, con nuestra entera existencia corporal involucrada en comunión corporal con Cristo, en comunión de amor con Dios ¹⁹.

En los siguientes versículos Pablo dice lo que esto comporta: significa nuestra «metamorfosis», nuestra transformación que nos hace salir del es-

¹⁸ Cf. Josef Andreas JUNGEMANN, *Missarum sollemnia*, II (Freiburg 1952) 236s [trad. esp.: *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC, Madrid 1963)].

¹⁹ Cf. SCHLIER, *Der Römerbrief*, o.c., 355s. Es muy profunda la interpretación que se da de Rom 12,1-2 en el comentario de Erik Peterson, por fin editado ahora póstumamente por Barbara NICHT-WEISS - Ferdinand HAHN, *Der Brief an die Römer* (Würzburg 1997) 331s. Peterson subraya enérgicamente la relación con la muerte en cruz de Cristo entendida como acto cultural, así como el significado cultural de todos los versículos. Subraya también la polémica implícita contra el sacrificio de animales: «... el que sacrifica su cuerpo, sacrifica más conforme al λόγος que el que ofrece ani-

quema del mundo, de la participación en lo que «todos» piensan, dicen y hacen, hacia la voluntad de Dios. De esta forma, entramos dentro de lo que es bueno, agradable a Dios y perfecto. La conversión de los dones, que se debe extender a nosotros —tal como dice el Canon Romano siguiendo la carta a los Romanos—, tiene que llegar a ser un proceso de transformación para nosotros mismos: salir de la estrecha obstinación subjetiva para entrar en la unidad con la voluntad de Dios. La propia voluntad es, en realidad, sumisión a los modelos culturales del tiempo y, contrariamente a lo que parece, esclavitud; la voluntad de Dios es verdad y, por ello, entrar en ella supone la irrupción de la libertad. No creo que sea casualidad que en los siguientes versículos 4 y 5 se hable de que todos nosotros debemos llegar a ser un cuerpo en Cristo. Los cuerpos, es decir, los hombres corpóreos, que se hacen eucaristía, no estarán ya unos junto a otros, sino que serán uno con y en un único cuerpo y en el único Cristo viviente. Así, se descubre claramente el trasfondo eclesiológico y eucarístico de toda la reflexión.

c) *La misión como el servicio de la liturgia cósmica*

Para nuestra cuestión sobre la eucaristía y la misión es más importante aún el último texto que tenemos que abordar: Rom 15,16. Pablo justifica ahora su atrevimiento de escribir una carta a los Romanos, cuando él ni ha fundado ni conoce de cerca la comunidad. El motivo que Pablo aduce aquí para la carta a los Romanos es enormemente rico: su comprensión del ministerio apostólico, del encargo apostólico que le ha llegado, aparece aquí de una forma tan profunda y clara como no figura en ningún otro lugar, a pesar de todas sus grandes declaraciones sobre el apostolado. Pablo dice que él ha escrito la carta, «para ser ministro de Cristo Jesús para los gentiles, ejerciendo el oficio sagrado del Evangelio de Dios, para que la ofrenda de los gentiles, consagrada por el Espíritu Santo, sea agradable» (15,16). La carta a los Romanos, esta palabra escrita y que hay que anunciar luego, es una misión apostólica; más aún, es un acontecimiento litúrgico, cultural. Lo es porque contribuye a transformar el mundo de los gentiles de tal manera que, como humanidad renovada, se convertirá en liturgia cósmica, en la que la humanidad llegará a ser adoración, esplendor de la gloria de Dios. Si el apóstol transmite el Evangelio a través de la carta, no quiere decir que se trate de propaganda religiosa o filosófica, como tampoco de una misión social ni de una empresa personal carismática, sino, como Heinrich Schlier lo expresa, «realización del mandato autorizado, legitimado y delegado en el apóstol por Dios». Es una acción sa-

males a Dios» (p.332). Subraya, finalmente, a partir de aquí, el carácter del culto cristiano según el Logos: «Aquí puede reconocerse la caracterización de la fe cristiana como Logos frente a todo irracionalismo».

crificial sacerdotal, un ministerio escatológico: cumplimiento y consumación del ministerio sacrificial veterotestamentario. Pablo se presenta en este versículo, como dice Schlier de nuevo, «como sacerdote sacrificial del cosmos escatológico»²⁰.

Igual que encontramos representado el martirio en la carta a los Filipenses como un acontecimiento litúrgico, expresado en relación con la teología de la cruz y con la teología eucarística, e igual que se nos dijo otro tanto en Rom 12 acerca de la vida cristiana como tal, así aparece también ahora, de esta forma, el ministerio apostólico específico del anuncio de la fe como acción sacerdotal, como realización de la nueva liturgia fundada por Cristo, liturgia universal abierta al mundo. El nexos con la pascua de Jesucristo y su presencia en la Iglesia a través de la eucaristía no se reconoce aquí inmediatamente. Y, sin embargo, no puede prescindirse de esto. Finalmente, aquí es también irrenunciable, como fundamento espiritual, la «adhesión al Señor», que nos une con él en una existencia corpóreo-espiritual. Pues sin esa real cohesión cristológica todo se rebajaría en una mera comunión del pensar, del querer y del hacer, reduciéndose así a una serie de referencias morales y racionales. Pablo se quiere oponer a ello a través del discurso litúrgico, con el cual muestra que la misión es más que esto, es decir, que está fundada sacramentalmente, que es un hacerse uno con el cuerpo de Jesucristo sacrificado y eternamente vivo por la resurrección. De esta forma son asumidas y profundizadas las ideas que surgieron de la reflexión sobre Rom 12. Una eucaristía que simplemente permaneciera frente a nosotros, terminaría reduciéndose a una cosificación, y no se alcanzaría la verdadera dimensión cristiana. Y viceversa: una existencia cristiana que no participara de la pascua del Señor, que no llegara a ser ella misma eucaristía, se quedaría en el moralismo de nuestro actuar, y, de esta forma, no captaría la totalidad de la nueva liturgia establecida mediante la cruz. Así, la obra misionera del apóstol no se sitúa en paralelo a la liturgia, sino que ambas conforman una totalidad de múltiples dimensiones.

5. Conclusión: la eucaristía como origen de la misión

En definitiva, ¿qué significa esto para la relación entre eucaristía y misión? ¿En qué sentido se puede caracterizar la eucaristía como origen de la misión? Como hemos visto, no se puede afirmar en el sentido de que se considere la eucaristía como una forma de campaña publicitaria a través de la cual se busca

²⁰ SCHLIER, *Der Römerbrief*, o.c., 430s; PETERSON, *Der Brief an die Römer*, o.c., 367 se refiere a la relación del texto con Is 66,20: «Y de todas las naciones, como ofrenda (*minchah*) al Señor, traerán a todos vuestros hermanos». Peterson al respecto: «Pablo se siente como el ejecutor de esta promesa que debería realizarse para el final de los tiempos». También hay una referencia a Is 66,20 en Joseph A. FITZMYER, *Romans* (The Anchor Bible 33; New York 1993) 712. Fitzmyer subraya también la relación con Flp 2,17 y Rom 12,1.

ganar personas para el cristianismo. Cuando se hace esto se pervierte tanto la eucaristía como la misión. Más bien, podemos entender la eucaristía (si la palabra se entiende adecuadamente) como centro místico del cristianismo, en el que Dios, misteriosamente, sale de sí mismo una y otra vez, y nos acoge en su abrazo. La eucaristía es el cumplimiento de la palabra del primer día de la gran semana de Jesús: «Cuando yo sea elevado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). De ahí que, para que la misión sea algo más que propaganda de unas determinadas ideas o publicidad para una comunidad concreta; para que provenga de Dios y conduzca a él, tiene que surgir de una profundidad mayor que la de los planes de actividades y las acciones estratégicas inspiradas por ellos. Tiene que tener un origen que sea más profundo y más alto que la publicidad y la persuasión. «El cristianismo no es la obra de la persuasión, sino algo realmente grande», dice una vez bellamente Ignacio de Antioquía (*IgRom* 3,3). La forma y la manera en que santa Teresa de Lisieux es patrona de la misión nos puede ayudar a entender en qué sentido se entiende esto. Teresa jamás pisó una tierra de misión, nunca pudo ocuparse directamente de actividades misioneras. Pero ella comprendió que la Iglesia tiene un corazón, y que ese corazón es el amor. Comprendió que los apóstoles no pueden seguir evangelizando y que los mártires no pueden seguir derramando su sangre si ese corazón no sigue ardiendo. Comprendió que el amor lo es todo, que excede al tiempo y al espacio. Y entendió que ella misma, la monjita, tras las rejas de un Carmelo en una ciudad de una provincia francesa, podía estar presente en todas partes, porque ella, como enamorada, estaba con Cristo en medio de la Iglesia²¹. El cansancio de la misión en los últimos treinta años, ¿no reside precisamente en que sólo hemos pensado en las acciones externas y casi nos hemos olvidado de que toda esa actuación tiene que alimentarse de un centro más profundo? Ese centro, al que Teresa llama sencillamente «corazón» y «amor», es la eucaristía. Porque ella no sólo es la presencia permanente del amor humano-divino de Jesucristo, que constituye siempre el origen de la Iglesia, sin el cual se hundiría y sería vencida por las puertas de la muerte. La eucaristía supone también continuamente, como presencia del amor humano-divino de Jesucristo, el traspaso del hombre Jesús a los hombres que se convierten en sus «miembros», que se hacen eucaristía ellos mismos, y, con ello, «corazón» y «amor» para la Iglesia. Como dice Teresa: si ese corazón no late, entonces los apóstoles no pueden ya evangelizar, las religiosas no pueden ya consolar y curar, los laicos no pueden conducir ya el mundo hacia el reino de Dios. El corazón tiene que continuar siendo corazón para que los otros órganos puedan funcionar correctamente a partir de él. Precisamente, cuando la eucaristía es bien

²¹ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes* (Cerf et Desclée, Paris 1992). «Manuscrit B (Lettre à soeur Marie du Sacré-Coeur)» 225s. Una profunda interpretación del texto se encuentra en Ulrich WICKERT, *Leben aus Liebe. Therese von Lisieux* (Vallendar-Schönstatt 1997) 15-40.

celebrada, «en la estancia superior», en el espacio interior de la fe reverente, sin otras intenciones que agradar a Dios, entonces la fe brota de ella: aquella fe, que es el lugar dinámico del origen de la misión, será en el mundo ofrenda viva, ciudad santa en la que ya no hay ningún templo, porque Dios mismo, Señor de todo, es su templo y el Cordero. «La ciudad no necesita del sol ni de la luna que la alumbra, pues la gloria del Señor la ilumina, y su lámpara es el Cordero» (Ap 21,22s).

VIII EUCARISTÍA, COMUNIÓN Y SOLIDARIDAD

En su Congreso Eucarístico preparado mediante oración, reflexión y actos de amor, la diócesis de Benevento se ha propuesto, bajo la dirección de su pastor, el arzobispo Serafino Sprovieri, examinar más profundamente el vínculo entre el misterio más íntimo de la Iglesia (el sacramento de la Santísima eucaristía) y su mandato más concreto (el ministerio de compartir, de reconciliar y de unir), para celebrar mejor el sacramento y para poder vivir más fructíferamente el nuevo mandamiento de Cristo: «amaos los unos a los otros».

Con frecuencia, en la Iglesia primitiva la eucaristía fue llamada simplemente *Agape*, es decir, «amor», o *Pax*, «paz». Así, los cristianos de esa época han expresado de una forma fácil de retener el vínculo inquebrantable entre el misterio de la presencia oculta del Señor y la praxis de servir a la causa de la paz, es decir, el esfuerzo de los cristianos para ser hombres de paz. No había diferencias entre lo que hoy con frecuencia se plantea como oposición entre ortodoxia y ortopraxis, entre doctrina recta y acción recta, donde la mayoría de las veces resuena un tono más bien desdenoso frente a la palabra ortodoxia, ya que quien se aferra a la doctrina correcta aparece como mezquino, rígido y potencialmente intolerante. En última instancia, todo se basa en la acción recta, mientras que siempre se puede discutir sobre la doctrina. Sólo serían importantes los frutos que produce la doctrina, mientras que serían indiferentes los caminos por los que se alcanza la acción recta. Una confrontación así habría sido incomprensible e inaceptable para la Iglesia primitiva, porque la palabra *ortodoxia* no significa una doctrina correcta, sino que designa el modo justo de adoración y glorificación de Dios. La convicción general era que todo depende de estar en justa relación con Dios, de conocer lo que le agrada y cómo se le puede responder en la forma correcta. Por este motivo, Israel ha amado la Ley, pues por ella se sabía cuál era la voluntad de Dios; por ella se sabía cómo se llevaba una vida justa y cómo se honraba a Dios correctamente: obrando Su voluntad, que proporciona orden al mundo, porque lo abre hacia lo alto. Esta era la nueva alegría de los cristianos, ya que entonces, por Cristo, conocían en forma categórica de qué manera Dios tiene que ser glorificado, y de qué manera, gracias a ello, el mundo se vuelve justo. Que ambas cosas están íntimamente unidas, lo habían proclamado los ángeles en la Noche Santa: «Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad» (Lc 2,14). La gloria de Dios y la paz en la tierra son inseparables, pues allí donde se excluye a Dios se desmorona la paz en el mundo, y ninguna ortopraxis atea puede salvarnos, dado que no existe el mero obrar

correcto sin el conocimiento de lo que es justo. La voluntad sin conocimiento es ciega, por eso la ortopraxis y las acciones sin conocimiento son ciegas y conducen al abismo.

El gran error del marxismo consistió en decirnos que se había reflexionado ya suficientemente sobre el mundo y que ahora tocaba finalmente transformarlo, porque si no sabemos en qué dirección tenemos que transformarlo, si no comprendemos su propio significado interior y su sentido, entonces la mera transformación sólo se convierte en destrucción, tal como hemos visto y vemos todavía. Pero lo inverso también es verdad: la mera doctrina que no se convierte en vida y en acción sólo resulta ser una prédica ociosa y en todo caso vacía, ya que la verdad es concreta. El conocimiento y la acción están íntimamente unidos, al igual que la fe y la vida. Precisamente esto es lo que ustedes querían expresar con su lema, y sobre eso queríamos ahora reflexionar un poco más.

1. Eucaristía

Para ello quería proceder intentando aclarar algo más de cerca las tres palabras clave que han establecido ustedes como lema de su Congreso Eucarístico. Hoy en día —y es totalmente correcto que sea así— «eucaristía» es el nombre más común para designar el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, instituido por el Señor la noche antes de su pasión. En la Iglesia primitiva había una serie de nombres para este sacramento; ya hemos mencionado *Agape* y *Pax*. Además de éstos había otros, por ejemplo, *synaxis*, asamblea, reunión. Entre los protestantes, el sacramento se llama «la Cena», por cuanto ellos quieren retornar íntegramente al origen bíblico, conforme a la tendencia de Lutero, para quien sólo era válida la Escritura. De hecho, san Pablo llama al sacramento «la Cena del Señor». Pero es significativo que este título haya desaparecido muy pronto, y que desde el siglo II ya no se lo haya utilizado más. ¿Por qué motivo concreto? ¿Constituía esto un acto de alejamiento del Nuevo Testamento, tal como Lutero pensaba, o, por el contrario, significaba algo más?

Es indudable, con todo, que el Señor había instituido su sacramento en el marco de una comida, más precisamente de la cena de la Pascua judía, y por eso al comienzo había estado también vinculada con una reunión para una comida. Pero el Señor no había encargado una repetición de la cena de Pascua, la cual constituía el marco pero no era su sacramento, su nuevo don. En todo caso, la cena de Pascua sólo podía ser celebrada una vez al año. En consecuencia, la celebración de la eucaristía fue separada de la reunión para la cena, de la misma manera que se llevó a cabo la separación de la Ley, el paso a una Iglesia formada por judíos y gentiles, pero sobre todo, por antiguos gen-

tiles. El vínculo con la cena se reveló entonces como extrínseco, y como ocasión para incomprendiones y abusos, según lo ha descrito Pablo con todo detalle en su primera carta a los Corintios. Por eso corresponde al proceso esencial de configuración de la Iglesia el hecho de que ella liberase progresivamente el don específico del Señor, su novedad y su presencia permanente, del antiguo contexto, y que le diese su propia forma. Esto aconteció por un lado gracias al vínculo con la liturgia divina de la palabra, la cual tiene su modelo en la sinagoga, y por otro lado gracias al hecho de que las palabras del Señor que instituyeron la eucaristía constituían el punto culminante de la gran oración de acción de gracias y de bendición (*Berakah*). Esta oración fue tomada de las tradiciones de la sinagoga y en definitiva del Señor, quien claramente había dado gracias y alabado al Dios de la tradición judía, y que había dado precisamente a esta acción de gracias una nueva profundidad en virtud de la ofrenda de su cuerpo y de su sangre¹. Se reconoció así que lo esencial en el acontecimiento de la Última Cena no era la comida del cordero y de los otros platos tradicionales, sino la gran oración de alabanza que ahora contenía como centro las palabras de la institución de la eucaristía, dichas por Jesús, porque con estas palabras él había transformado su muerte en el don de sí mismo, de tal modo que ahora nosotros podemos dar gracias por esta muerte. Sí, solamente ahora es posible dar gracias a Dios sin restricción alguna, porque la cosa más espantosa —la muerte del Redentor y la muerte de todos nosotros— ha sido transformada en el don de la vida, en virtud de un acto de amor. Por eso la eucaristía fue reconocida como lo esencial de la Última Cena, lo que hoy llamamos Plegaria Eucarística: *eucaristía* es la traducción de *Berakah*, y significa justamente tanto alabanza como acción de gracias y bendición. La *Berakah* fue el centro auténtico y constitutivo de la Última Cena de Jesús; la Plegaria Eucarística, que recoge este centro, procede directamente de la oración de Jesús en la víspera de su pasión y forma el núcleo del nuevo sacrificio espiritual. Por eso, los Padres han llamado a la eucaristía, en parte, simplemente *oratio* (oración), «sacrificio» en la Palabra, sacrificio espiritual, pero que no obstante es materia y materia transformada: pan y vino se convierten en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, en nuevo alimento que nos nutre para la resurrección y para la vida eterna. En consecuencia, toda la estructura de palabras y elementos materiales se convierte en anticipación del eterno banquete de bodas. Al final tendremos que retornar una vez más a este vínculo. Aquí se trataba sólo de comprender mejor por qué nosotros, como cristianos católicos, no llamamos a este sacramento «cena» sino «eucaristía»: la Iglesia naciente ha dado paulatinamente a este sacramento su forma específica, y precisamente bajo la guía del Espíritu Santo ha reconocido justamente y ha

¹ Louis BOUYER ha mostrado de forma minuciosa en *Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, París 1990) [trad. esp.: *eucaristía* (Barcelona 1969)] la relación entre la *Beraká* (*eucharistia*) de la Última Cena y las plegarias eucarísticas.

representado correctamente en signos la verdadera esencia del sacramento que el Señor ha «instituido» realmente en esa noche. Precisamente al examinar el proceso por el cual el sacramento eucarístico adoptó poco a poco su forma, se vuelve hermosamente comprensible la relación profunda que hay entre la Escritura y la Tradición. Considerada aisladamente en su contexto histórico, la Biblia no nos basta para obtener la visión de lo que es esencial. Lo esencial sólo se manifiesta en el contexto vital de la Iglesia que ha hecho vida la Escritura, la ha comprendido en su intención más profunda y la ha hecho accesible para nosotros.

2. Communio

Entre tanto, la segunda palabra temática que ustedes han elegido como lema para este Congreso Eucarístico —*Communione*— se ha convertido en una palabra de moda. En efecto, es una de las palabras más profundas y esenciales de la Tradición cristiana, pero justamente por esta razón es muy importante comprenderla en toda la profundidad y amplitud de su significado. Quizás me esté permitido intercalar aquí una observación totalmente personal. Cuando, junto con unos pocos amigos —en particular Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer y Jorge Medina—, nos propusimos fundar una revista, con la intención de exponer y desarrollar la herencia del Concilio, buscamos un nombre que pudiese expresar en una palabra, en la forma más amplia posible, la pretensión de dicho instrumento. Ya en el último año del Concilio Vaticano II, en 1965, se fundó una revista que debía ser como la voz permanente y el espíritu del Concilio y que se llamó *Concilium*. En esta elección pudo haber desempeñado un papel particular el hecho de que Hans Küng creía haber descubierto en su libro *Estructuras de la Iglesia* una equivalencia entre las palabras *ekklesia* (Iglesia) y *Concilium*. En ambas expresiones se oculta la palabra *kalein* (llamar): la primera de ellas —*ekklesia*— tiene el sentido de convocar desde fuera, y la segunda —*Concilium*—, convocar en reunión, en definitiva ambas enuncian lo mismo. A partir de tal relación etimológica se desprendía una especie de identidad entre los conceptos de Iglesia y Concilio, por cuanto la Iglesia sería en su esencia el Concilio permanente de Dios en el mundo. En consecuencia, había que pensar la Iglesia en un sentido conciliar y realizarla en la forma de un Concilio. Inversamente, el Concilio sería la presencia más fuerte de la Iglesia en su conjunto, por decirlo de alguna manera, la Iglesia en sentido activo². Durante cierto tiempo fui tras las huellas de este concepto a primera vista sumamente esclarecedor, según el cual la Iglesia aparecía como la reunión permanente de Dios con el

² Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche* (QD 17; Freiburg 1962), en particular 19-23. [trad. esp.: *Estructuras de la Iglesia* (Barcelona 1969)].

mundo. Las consecuencias prácticas de esta concepción no son para nada insignificantes y su fascinación es totalmente inmediata. Yo había llegado a la conclusión de que la visión de Hans Küng contenía sin duda algo absolutamente verdadero que había que tomar en serio, pero veía también que necesitaba una corrección importante.

Me gustaría tratar de resumir muy brevemente el resultado de mis estudios de entonces. Tanto a partir de la investigación filológica como a partir de la comprensión objetiva de las palabras *Iglesia* y *Concilio* en la época fundacional de la Iglesia resultó que un Concilio puede ser una realización importante de la vida de la Iglesia, pero que en realidad la Iglesia es algo más y que su esencia contiene una profundidad mayor. El Concilio es algo que la Iglesia efectúa, pero la Iglesia no es concilio. Ella no existe primariamente para deliberar, sino para vivir la Palabra que nos es dada. Como concepto sustentador en el que se representa la esencia de la Iglesia fui madurando el término *koinonia*, *Communio*. La Iglesia celebra Concilios, pero ella es *Communio*; así más o menos resumí entonces lo esencial de mis investigaciones³. Por eso no hay que describir su estructura con la palabra «conciliar», sino más bien con la palabra «comunional».

Cuando presenté públicamente estas ideas en 1969, en mi libro *Das neue Volk Gottes* (*El nuevo pueblo de Dios*), el concepto de *Communio* todavía no desempeñaba ningún papel en las discusiones públicas teológicas y eclesiales, por eso mis ideas sobre este tema casi no fueron tomadas en consideración. Pero ellas fueron para mí un anticipo en la búsqueda de un título para la nueva revista, a la que llamamos *Communio*. Indudablemente, el concepto obtuvo un reconocimiento público en el Sínodo de Obispos, celebrado en 1985. Hasta entonces la expresión «Pueblo de Dios» había regido como el nuevo concepto clave para expresar la esencia de la Iglesia, con el que se pensaba que se resumían certeramente las concepciones del Concilio Vaticano II. Esto podría haber sido bien factible, si la expresión hubiera sido comprendida en su profundo sentido bíblico y en el contexto amplio en el que el Concilio la había utilizado. Pero cuando una gran palabra se convierte en un eslogan, entonces se reduce inevitablemente su sentido y se convierte en algo banal. Por eso, el Sínodo de 1985 buscó un nuevo comienzo situando en el centro la palabra *Communio*, que, antes que nada, alude al centro eucarístico de la Iglesia y, en consecuencia, asienta la comprensión de la Iglesia en el espacio más íntimo del encuentro entre Jesús y los hombres, en el acto de su ofrenda por nosotros.

Era inevitable que esta gran palabra fundamental del Nuevo Testamento, aislada y utilizada como un eslogan, menguase su significado, más aun, fuese

³ Joseph RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 147-170 [trad. esp.: *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1972) 170-189]. Cf. también Joseph RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik* (Einsiedeln 1987), donde he intentado presentar, en las páginas 16-19, los rasgos fundamentales de una eclesiología de comunión [trad. esp.: *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 10s].

convertida en una expresión banal. Quien habla hoy de una eclesiología de comunión, por lo general tiende a significar dos cosas: por un lado, que quiere enfrentar una concepción centralista de la Iglesia a una eclesiología pluralista, a una eclesiología, por así decirlo, federativa; en segundo lugar, que quiere poner de relieve tanto la imbricación mutua de las Iglesias locales en el intercambio del dar y del recibir, como también la pluralidad de sus formas de expresión en el culto, en la disciplina y en la doctrina⁴. Incluso donde estas tendencias no se expresan en particular, la «comunión» es generalmente entendida en un sentido horizontal, es decir, como una túpida red de pertenencias recíprocas. En consecuencia, la representación de una estructura comunal de la Iglesia apenas se diferencia de la concepción de una constitución conciliar, mencionada antes, en la que predomina lo horizontal, la idea del estar en sintonía en una comunión ampliamente extendida. Naturalmente, mucho de esto es cierto, sólo que el planteamiento fundamental no es correcto, y lo verdaderamente profundo que el Nuevo Testamento, el Vaticano II y también el Sínodo de 1985 querían decir se ha perdido de vista.

Para aclarar el significado central del concepto de *Communio* me gustaría referirme brevemente a dos grandes textos sobre la *Communio* en el Nuevo Testamento. El primero se encuentra en 1 Cor 10,16 ss., donde san Pablo nos dice: «el cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión [*koinonia*—*communio*] de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan». El concepto de *Communio* está anclado primordialmente en el santísimo Sacramento de la eucaristía, razón por la cual todavía hoy en el lenguaje de la Iglesia designamos correctamente la recepción de este sacramento simplemente como «comulgar». De este modo, el significado completo práctico y social de este suceso sacramental se hace inmediatamente evidente, y esto de una forma tan radical que no puede lograrse a través de perspectivas exclusivamente horizontales. Aquí se nos dice que por medio del sacramento entramos, en cierta forma, en comunión con la sangre de Jesucristo, donde la sangre, según la concepción hebrea, representa la «vida». En consecuencia, lo que se afirma aquí es una penetración de la vida de Cristo con la nuestra. La «sangre», en el contexto de la eucaristía, es también como un «don», como una existencia que en cierto modo se derrama, se ofrece por nosotros y a nosotros. Por eso, la comunión en la sangre es también inserción en la dinámica de esta vida, de esta «sangre derramada», y por eso mismo es dinamización de nuestra existencia, que la llama a convertirse en un ser para los demás, tal y como podemos verlo para nosotros en el corazón abierto de Cristo.

⁴ Un modelo —luego vulgarizado en el uso corriente— para este tipo de eclesiología de comunión lo constituye el libro de Jean-Marie-Roger TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion* (Cogitatio Fidei 143; Cerf, Paris 1987) [trad. esp.: *Iglesia de Iglesias* (Salamanca 1991)].

En muchos sentidos, las palabras sobre el pan son todavía más penetrantes. Se remite a la «comunión» corporal con Cristo, comunión que Pablo equipara con el llegar a ser una unidad del hombre y la mujer (cf. 1 Cor 6,17ss.; Ef 5,26-32). Pablo lo ilumina todavía desde otra perspectiva, cuando dice que el pan que todos recibimos es uno y el mismo. Esto es válido en un sentido totalmente estricto: el «pan» —el nuevo maná que Dios nos ofrece— es el único y el mismo Cristo para todos. Es realmente el único e idéntico Señor, a quien recibimos en la eucaristía, o mejor dicho, es el Señor quien nos recibe y nos acepta. San Agustín ha expresado esto con una frase que él había oído en una especie de visión: come el pan de los fuertes; pero no serás tú el que me transformes en ti, sino yo a ti en mí⁵. En otras palabras: el alimento material que consumimos es asimilado por el cuerpo, se convierte él mismo en un elemento constitutivo de nosotros mismos. Pero este pan de Cristo es de otro tipo, porque es más grande y mejor que nosotros, por eso no somos nosotros los que lo asimilamos en nosotros, sino que él nos asimila en sí mismo, de tal modo que somos conformados a Cristo, en cierto modo —como dice Pablo—, nos convertimos en miembros de su cuerpo, en una sola cosa con él. Todos nosotros «comemos» *al mismo*, no solamente lo mismo; así, todos nosotros somos arrancados de nuestra individualidad cerrada y somos introducidos en otra más grande. Todos somos asimilados a Cristo y así, por medio de la comunión con Cristo, estamos recíprocamente identificados unos con otros, somos idénticos y una sola cosa en él, miembros unos de otros. En consecuencia, comulgar con Cristo es esencialmente comulgar también con el otro. Ya no estamos uno al lado del otro, cada uno individualmente separado del otro, sino que ahora cada uno de los otros que comulga es para mí, por decirlo de alguna manera, «hueso de mis huesos y carne de mi carne» (cf. Gén 2,23).

Por eso una genuina espiritualidad de comunión, junto con su profundidad cristológica, tiene necesariamente carácter social, tal como más de medio siglo atrás lo expuso brillantemente Henri de Lubac en su libro *Catolicismo*. Por esta razón, en mi oración de comunión tengo que mirar por un lado totalmente hacia Cristo, dejándome transformar por él, si fuera necesario hasta ser abrasado por su fuego envolvente. Pero precisamente por eso tengo que tener siempre presente que de esta manera él me ensambla con todos los comulgantes, con el que está próximo a mí (y que, tal vez, no me resulta simpático), pero también con el que está lejos, en Asia, África, América o en cualquier otro lugar. Mediante este hacerme una sola cosa con él, tengo que aprender de mi apertura y mi integración. Esta es la prueba que acredita mi amor a Cristo. Allí donde estoy unido con Cristo, lo estoy también con los demás, y este ser uno no concluye después de comulgar, sino que precisamente comienza ahí y se hace vida, carne y sangre en la cotidianidad de mi convi-

⁵ *Confesiones* VII 10,16.

vencia con los demás y entre los demás. Pero entonces, el carácter individual de mi comunión está indisociable e intrínsecamente entrelazado con la existencia y la vida de la Iglesia. La Iglesia no nace como una débil federación de comunidades; nace del pan único, del único Señor y procede sobre todo de él y es universalmente la Iglesia una y única, el cuerpo único que deriva del pan único. Ella no está unida en virtud de un gobierno centralizado, sino que es posible centro común para todos, porque constantemente deriva del único Señor, que en un solo pan la hace un solo cuerpo. A causa de esto, su unidad llega a ser más profunda que lo que cualquier otra unión humana podría lograr. Precisamente cuando la eucaristía es comprendida íntegramente en la intimidad de la unión de cada persona con el Señor, llega a ser el sacramento social en el más alto grado.

No hay que olvidar que los santos más dedicados a lo social fueron siempre también los grandes santos de la eucaristía. Me gustaría mencionar simplemente dos ejemplos elegidos enteramente al azar. En primer lugar, está la amada figura de san Martín de Porres, que nació en Lima (Perú) en 1569, hijo de una madre africana y de un hidalgo español. Martín vivía de la adoración del Señor presente en la eucaristía, pasando noches enteras en oración ante el Señor crucificado, mientras durante el día se ocupaba incansablemente de los enfermos y asistía en particular a los despojados de derechos sociales, a quienes él, como mulato, estaba muy cercano a causa de su origen. El encuentro con el Señor, que se nos da a sí mismo desde la cruz y nos hace a todos miembros de su cuerpo por medio del único pan, continuaba de modo consecuente en el servicio a los que sufren, en el cuidado de los débiles y de los olvidados. En nuestros días, salta a la vista la imagen de la madre Teresa de Calcuta. En cualquier lugar donde ella abría las casas de sus hermanas al servicio de los moribundos y rechazados, lo primero que reclamaba era un lugar para el sagrario, porque sabía que sólo desde allí puede venir la fuerza para un servicio como el que ella brindaba. Quien conoce al Señor en el sagrario, lo reconoce en el sufriente y en el necesitado, por eso se cuenta entre aquellos a quienes el juez universal les dirá: «porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, estuve desnudo y me vestisteis, estuve enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt 25,35).

Me gustaría remitir brevemente, a propósito de la palabra clave *Communio* (*koinonia*), a un segundo texto importante del Nuevo Testamento, que se encuentra justamente al comienzo de la primera carta de san Juan (1,3-7). El apóstol habla en primer lugar del encuentro que le ha sido concedido con la Palabra hecha carne: Juan puede decir que él está transmitiendo lo que ha visto con sus propios ojos y ha tocado con sus propias manos. Este encuentro le ha dado «*koinonia*» —*Communio*— con el Padre y con su Hijo Jesucristo, se ha convertido en una verdadera «comunión». San Juan nos dice que esta comunión lleva al hombre a la luz. Él se convierte en un vidente y vive en la

luz, es decir, en la verdad de Dios, la cual se expresa en el mandamiento nuevo y único, que abarca todo: el mandamiento del amor. Por eso, la comunión con la «Palabra de vida» se convierte en la vida justa por sí misma, se convierte en amor. De esta manera, también se convierte en comunión de unos con otros: «si caminamos en la luz, lo mismo que él está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros» (1 Jn 1,7). El texto nos muestra la misma lógica de la *Communio* que ya hemos encontrado en Pablo: comulgar con Jesús es entrar en comunión con Dios mismo, en comunión con la luz y el amor; de esta forma se convierte en una vida recta, y todo esto nos une mutuamente en la verdad. Sólo tendremos algo que decir al mundo si consideramos la *Communio* con esta profundidad y amplitud.

3. Solidaridad

Llegamos finalmente a la tercera palabra clave: «solidaridad». Mientras que las dos primeras palabras clave —«eucaristía» y «Communio»— se han tomado de la Biblia y de la Tradición cristiana, esta palabra ha llegado a nosotros desde fuera. El concepto de «solidaridad» —como el arzobispo Paul Cordes ha mostrado— fue desarrollado inicialmente en el ámbito del primer socialismo por Pierre Leroux (†1871), como concepto opuesto a la idea cristiana del amor, como respuesta nueva, racional y efectiva a los problemas sociales⁶. Karl Marx declaró que el cristianismo había tenido ya un milenio y medio para mostrar sus capacidades y que había demostrado, en forma hartamente suficiente, su ineficacia, en consecuencia, se debían recorrer caminos nuevos. Y durante décadas muchos creyeron que el modelo socialista, resumido en el concepto de *solidaridad*, era finalmente el camino para lograr la igualdad para todos, para eliminar la pobreza y para traer paz al mundo. Hoy podemos ver el campo en ruinas que han dejado una teoría social y una praxis ateas. Es innegable que el modelo liberal de la economía de mercado ha producido en algunas partes del mundo, ante todo allí donde ha sido moderado y corregido por la influencia de las ideas sociales cristianas, grandes logros. Por eso es más triste el balance que la oposición de los bloques de poder y de los intereses económicos ha dejado sobre todo en África⁷. Detrás de la aparente solidaridad de los modelos de desarrollo se escondía y se esconde no pocas veces la voluntad de expandir el ámbito del propio poder, de la propia ideología y del propio dominio del mercado. En esta situación, se ha produ-

⁶ Paul Josef CORDES, *Communio. Utopie oder Programm?* (QD 148; Freiburg 1993) 29-32 [trad. esp.: «*Communio*»: utopía o programa (Bilbao 1995)].

⁷ Ofrece una mirada estremecedora sobre este triste balance y sobre la crueldad del sistema liberal capitalista Peter SCHOLL-LATOUR, *Afrikanische Totenklage. Der Ausverkauf des Schwarzen Kontinents* (München 2001).

cido esa destrucción de las antiguas estructuras sociales y esa destrucción de las fuerzas espirituales y morales, cuyas consecuencias tienen que repercutir en nuestros oídos como una única y desgarradora acusación. No; sin Dios las cosas no marchan. Porque solo en Cristo Dios nos ha mostrado su rostro, ha pronunciado su nombre y ha entrado en comunión con nosotros; finalmente sin Cristo nada marcha.

Es indudable que en los siglos pasados de la época moderna los cristianos también se han hecho culpables de pecados graves: la esclavitud y el tráfico de esclavos perduran como un lóbrego capítulo que muestra que los cristianos fueron poco cristianos y que estuvieron alejados de la fe y del amor del Evangelio, de la comunión real con Jesucristo. Por otro lado, el amor creyente y la humilde disposición para el sacrificio de tantos sacerdotes y religiosas han puesto un contrapeso y han legado una herencia de amor que, si bien no ha podido eliminar el horror de la explotación, ha podido aminorarlo. Tenemos que edificar sobre este testimonio, tenemos que avanzar por este sendero. En este sentido, en las últimas décadas, en particular gracias a los estudios éticos del Santo Padre, Juan Pablo II, el concepto de solidaridad ha sido paulatinamente transformado y cristianizado, de tal modo que ahora podemos ensamblarlo como es debido con las dos palabras-guía: *Eucaristía* y *Comunión*. En este sentido, solidaridad significa implicarse el uno por el otro, el sano por el enfermo, el rico por el pobre, el continente del norte y el del sur, conscientes de la responsabilidad mutua, de que recibimos en tanto que damos, de que siempre podemos dar sólo lo que nos ha sido dado y que, por eso, jamás nos pertenece solamente a nosotros. Hoy vemos que no es suficiente transmitir habilidades técnicas, conocimiento y teorías racionales, ni tampoco la praxis de determinadas estructuras políticas. Esas cosas no aprovechan, e incluso causan daño, si no se despiertan las fuerzas espirituales que dan sentido a estas tecnologías y estructuras y se facilita su uso responsable.

Fue fácil destruir ampliamente mediante la ilustración las religiones tradicionales, que ahora por supuesto sobreviven como subculturas, despojadas de sus mejores elementos, como técnicas supersticiosas que pueden lastimar al hombre en su cuerpo y en su alma. Habría sido necesario exponer su núcleo salvífico a la luz de Cristo, para llevar a su cumplimiento la expectativa silenciosa que vive en ellas. En tal proceso de purificación y desarrollo, la continuidad y el progreso hubieran estado recíprocamente vinculados de forma fructífera. Donde la misión evangelizadora fue exitosa, es porque generalmente recorrió este camino y así ayudó a desarrollar esas fuerzas de la fe que hoy necesitamos en forma tan imperiosa. En las crisis de los años 60 y 70, muchos misioneros llegaron a la convicción de que la misión, es decir, la proclamación del Evangelio de Jesucristo, ya no era oportuna, puesto que sólo era válido ofrecer ayuda para el desarrollo social. Pero ¿qué desarrollo social positivo se puede llevar a cabo si nos volvemos analfabetos con respecto a Dios? La

idea tácita sobre la que estaban de acuerdo —que los pueblos o tribus tenían que preservar sus propias religiones y que no se los debía molestar más con la nuestra—, sólo demuestra que la fe en los corazones de tales hombres se había enfriado, a pesar de su muy buena voluntad; muestra que no se vivía la comunión con el Señor. ¿De qué otro modo se había podido pensar que era algo bueno excluir a los demás de estas cosas? En el fondo, subyace aquí —con frecuencia en forma inconsciente— un desprecio de lo religioso en general y no un aprecio de la religión ajena, como parecería serlo, ya que en el fondo se considera la religión como una reliquia arcaica en el hombre, que es obligatorio dejarle, pero que en definitiva no tiene nada que ver con la auténtica grandeza del progreso. Lo que las religiones dicen y hacen parece ser totalmente irrelevante, se las considera como excluidas del ámbito de la racionalidad, y su contenido en definitiva no cuenta para nada. En este sentido, la *orthopraxis* que se anhela está realmente edificada sobre arena. Es urgente abandonar esta errónea forma de pensar. Necesitamos la fe en Jesucristo, porque ella vincula recíprocamente razón y religión, ofreciéndonos así un criterio de responsabilidad y liberando la energía necesaria para vivir de acuerdo con esta responsabilidad. A la solidaridad entre los pueblos y continentes pertenece el hecho de compartir en todos los niveles, tanto en el ámbito material, como en el espiritual, en el ético y también en el religioso.

Está claro que debemos desarrollar nuestra economía, de forma que ya no adopte como criterio los propios intereses de un determinado país o de un grupo de países, sino la prosperidad de todos los continentes. Esto es difícil y nunca se lleva a cabo en plenitud; a nosotros mismos nos pide recortes y renunciaciones. Pero si nace un espíritu de solidaridad, alimentado verdaderamente por la fe, entonces esto puede llegar a ser posible, aunque siempre en forma imperfecta. Habría que incluir en este desarrollo el tema de la globalización, pero aquí no puedo abordarlo. Está claro hoy que todos dependemos unos de otros. Pero hay una globalización que está concebida unilateralmente, en términos de intereses personales. Tendría que existir una globalización en la que todos se hicieran realmente responsables unos de otros y donde cada uno soportara el peso del otro. Esto no puede realizarse desde una neutralidad con respecto a los valores, basada exclusivamente en los mecanismos de mercado. Para las decisiones sobre el mercado son determinantes los valores previos. Para esas decisiones es siempre decisivo también nuestro horizonte religioso y moral. Si la globalización en la tecnología y en la economía no está acompañada por una nueva apertura de la conciencia hacia Dios, ante quien todos nosotros tenemos una responsabilidad, entonces esa globalización concluirá en una catástrofe. Ésta es la gran responsabilidad que pesa hoy sobre nosotros los cristianos. El cristianismo estuvo siempre orientado hacia la unión de la humanidad partiendo del único Señor, del único pan que busca hacer de nosotros un solo cuerpo. Si nosotros, precisamente en el momento en que la unidad externa

de la humanidad, antes impensable, es un hecho, fallamos como cristianos y creemos que no podemos o no debemos dar más de nosotros mismos, cometemos un pecado grave. En efecto, una unidad que es edificada sin Dios o incluso contra él, termina como el experimento de Babilonia: en la confusión total y en la destrucción absoluta, en el odio y en la violencia de todos contra todos.

4. Conclusión: la eucaristía como sacramento de las transformaciones

Volvamos a la Santísima eucaristía. ¿Qué ocurrió realmente la noche en que Cristo fue traicionado? Escuchemos el *Canon Romano*, que es el corazón de la «eucaristía» de la Iglesia de Roma: Jesucristo, «la víspera de su pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos, y, elevando los ojos al cielo, hacia ti, Dios, Padre suyo todopoderoso, dando gracias te bendijo, lo partió, y lo dio a sus discípulos, diciendo: “Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros”. Del mismo modo, acabada la cena, tomó este cáliz glorioso en sus santas y venerables manos, dando gracias te bendijo, y lo dio a sus discípulos, diciendo: “Tomad y bebed todos de él, porque éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía”». ¿Qué sucede en estas palabras? En primer lugar, se impone la palabra transustanciación: el pan se convierte en cuerpo, en su cuerpo. El pan de la tierra se convierte en pan de Dios, en el maná del cielo con el que Dios alimenta a los hombres para más allá de la vida terrenal, para la resurrección, preparando la resurrección, o mejor aun, haciéndola comenzar ahora. El Señor, que hubiese podido convertir las piedras en pan, que podía suscitar de las piedras hijos de Abraham, quiso convertir el pan en cuerpo, en su cuerpo. ¿Esto sucede realmente? ¿Cómo puede ser? No podemos evitar las preguntas que la gente hizo en la sinagoga de Cafarnaúm. Jesús está allí en el Cenáculo, frente a sus discípulos, con su cuerpo: ¿cómo puede decir respecto al pan «esto es mi cuerpo»? Es importante prestar mucha atención a lo que el Señor ha dicho realmente. Él no dijo simplemente «esto es mi cuerpo», sino «esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros». Él puede convertirse en don, porque será entregado. Por medio del acto de donación se hace «capaz de ser compartido», por decirlo de alguna manera, se transforma en un don. Podemos observar lo mismo en las palabras sobre el cáliz. Cristo no dice simplemente «ésta es mi sangre», sino «ésta es mi sangre que será derramada por vosotros». Puede ser entregada porque es derramada y en cuanto es derramada. Pero ahora surge el nuevo interrogante: ¿qué significa «ser entregado» y «ser derramada»? ¿Qué sucede ahí? Efectivamente, a Jesús le matan, ya que es clavado en la cruz y muere en medio de

tormentos. Su sangre es derramada, primero en el Monte de los Olivos debido a su estremecimiento interior por la misión que debe cumplir, luego en la flagelación, al ser coronado de espinas, en la crucifixión y, después su muerte, cuando atraviesa su corazón una lanza. Lo que acontece en él es ante todo un acto de violencia, de odio que tortura y destruye. En este punto nos desplazamos a un segundo y más profundo nivel de transformación: Cristo transforma el acto violento de los hombres contra él, desde el interior de sí mismo, en un acto de entrega en favor de esos hombres, en un acto de amor. Esto es dramáticamente reconocible en la escena del Monte de los Olivos, ya que ahora hace lo que entonces predicó en el Sermón de la Montaña: a la violencia no responde con violencia, como podría haber hecho, sino que pone fin a la violencia transformándola en amor. El acto de matar, el acto de la muerte se transforma en un acto de amor, la violencia es derrotada por el amor. Ésta es la transformación fundamental sobre la cual se basa todo el resto; ésta es la genuina transformación que necesita el mundo y la única que puede redimirlo. Por el hecho de que Cristo ha transformado y derrotado la violencia con un acto interior de amor, la muerte misma es transformada: el amor es más fuerte que la muerte, permanece para siempre. De este modo, en esta transformación está contenida la transformación siguiente de la muerte en resurrección, del cuerpo muerto en cuerpo que resucita. Si el primer hombre era un ser animado, como dice Pablo, entonces el nuevo Adán, Cristo, en este proceso se convierte en espíritu que da vida (1 Cor 15,45). El Resucitado es entrega, es espíritu que da vida y que, por ello, se hace comunicable, es comunicación. Esto no significa el rechazo de lo material, sino que lo material alcanza su meta. Sin el acontecimiento material de la muerte y su superación interior, todo lo anterior no sería posible. Y así, en la transformación de la resurrección, Cristo perdura en toda su plenitud, pero transformado ahora de tal manera que ser corporal y darse a sí mismo ya no se excluyen, sino que se incluyen.

Antes de continuar, intentemos asimilar y comprender esto una vez más. En el momento de la Última Cena, Jesús realiza por anticipado el acontecimiento del Calvario. Él acepta la muerte en la cruz y con su aceptación transforma el acto de violencia en un acto de entrega de auto-derramamiento («seré vertido junto al sacrificio litúrgico de mi vida», dice, partiendo de aquí, Pablo en Flp 2,17, aludiendo a su inminente martirio). En la Última Cena la cruz ya está presente, aceptada y transformada por Jesús. Esta primera y fundamental transformación atrae hacia sí la siguiente —el cuerpo mortal es transformado en cuerpo resucitado, en «espíritu que da vida»—. A partir de aquí se torna posible la tercera transformación, en la que los dones de pan y vino, que son los dones de la creación y al mismo tiempo fruto de la conquista humana y de la «transformación» de la creación, se convierten en algo diferente, de tal modo que en ellos se hace presente el Señor mismo que se

entrega, se hace presente su ofrenda, pues él *es* ofrenda. Ésta no es algo en él, sino que es él mismo. Y sobre esta base la mirada se libera hacia otras dos transformaciones, presentes en la eucaristía desde el momento de su institución. El pan transformado y el vino transformado, en los que el Señor se da como espíritu vivificante, están ahí para transformarnos a nosotros, hombres, de modo que todos nosotros seamos un solo pan con él y por tanto un solo cuerpo con él. La transformación de los dones, que es sólo la continuación de los cambios fundamentales de la cruz y de la resurrección, no es el punto final, sino que es por su parte un comienzo. La finalidad de la eucaristía es la transformación de los que la reciben en verdadera *communio* con su transformación. De esta manera, la finalidad es la unión y la paz, que nosotros, como individuos separados que viven unos al lado de otros o en conflicto, nos convirtamos, con Cristo y en él, en un organismo de entrega, para vivir por la resurrección y para el nuevo mundo. Con eso se hace visible la quinta y última transformación que caracteriza a este sacramento: la creación entera debe ser transformada por medio de nosotros, los transformados en un cuerpo, los convertidos en un espíritu dispensador de vida. La creación entera debe convertirse en una «nueva ciudad», en un nuevo paraíso, en el espacio de inhabitación del Dios viviente: «Dios todo en todos» (1 Cor 15,28), según la fórmula con que Pablo describe la finalidad de la creación que debe ser configurada por la eucaristía. Así, la eucaristía es un proceso de transformaciones en el que somos incorporados, es la fuerza de Dios para transformar el odio y la violencia, es la fuerza de Dios para transformar el mundo. Por eso tenemos que rezar para que el Señor nos ayude a celebrar y a vivir la eucaristía de esta manera. Por eso queremos rezar, para que él nos transforme y con nosotros transforme al mundo en la nueva Jerusalén.

IX

«CONSTRUIDA CON PIEDRAS VIVAS». LA CASA DE DIOS Y EL MODO CRISTIANO DE ADORAR A DIOS

1. El mensaje bíblico sobre el templo de piedras vivas

La frase sobre las piedras vivas está tomada de la primera carta de Pedro, pero su contenido atraviesa todo el Nuevo Testamento, y es característica del modo en que la esperanza del Antiguo Testamento se transforma y profundiza ante la figura de Jesucristo crucificado y resucitado. Los versículos de la carta de Pedro, que hablan de construcción espiritual y de piedras vivas, pertenecen a una unidad textual que puede considerarse como una catequesis bautismal primitiva, como una introducción al cristianismo que explica la exigencia intrínseca de ese proceso que le sucede al hombre con el bautismo¹. El contenido básico de este acontecimiento es que los bautizados se integran en una construcción progresiva cuya piedra fundamental es Cristo. Aquí resuenan muchos temas. Se recoge la palabra del salmo sobre la piedra que desecharon los constructores (Sal 118[117],22). En la oración de Israel, esta palabra había servido de consuelo y esperanza frente a las adversidades de su historia. La piedra desechada que pasó a ser piedra angular era el propio Israel, el pueblo que no contaba en el juego de las potencias forjadoras de la historia, el pueblo siempre arrojado aparte con indiferencia y que parecía pertenecer a los escombros de la historia universal. Ante su Dios sabía que el misterio de la elección actuaba sobre él, que él era en realidad piedra angular. Pero esta frase se cumplió ahora de un modo inesperado en el destino de Jesucristo. Resulta bastante curioso saber que el salmo 118(117), del que está tomada la frase, era interpretado como mesiánico también por el judaísmo primitivo. Nadie, sin embargo, llegó a deducir de él la pasión del Mesías. La llegada del Mesías significaba más bien, según esa interpretación, la verificación del aspecto triunfal que hay en el versículo: por medio del Mesías, Israel iba a convertirse, finalmente, de escombros en piedra angular. Ahora, sin embargo, a partir de

¹ Para la exégesis, cf. Karl Hermann SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Freiburg 1961) 57-63; de la abundante bibliografía señalemos además Joseph COPPENS, «Le sacerdoce royal des fidèles: un commentaire de 1 Petri II, 4-10», en *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Mgr. A. M. Charue* (Gembloux 1969) 61-75; John Hall ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Petr 2, 4-10* (Novum Testamentum Supplement 12; Leiden 1966). Sobre el texto paralelo de Ef 2,19-22, cf. Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThKNT X/3; Freiburg 1971) 152-160; sobre el tema de la piedra en el Nuevo Testamento en general, Johannes BETZ, «Christus-petra-Petrus», en Johannes BETZ - Heinrich FRIES, *Kirche und Überlieferung* (Freiburg 1960) 1-21.

una nueva lectura de la Biblia en diálogo con el Resucitado, la sentencia sobre la piedra desechada aparece como una profecía de la pasión, una predicción del Cristo crucificado que, desde la cruz, se convirtió en la piedra angular, e hizo así piedra angular a Israel. Dos textos de Isaías (28,16 y 8,14) que se fusionaron en la catequesis del cristianismo primitivo vienen a profundizar esta visión. Pero todas estas palabras, en el fondo, dicen lo mismo: hacerse cristiano significa integrarse en el edificio que se levanta sobre la piedra desechada. Hablan de la pasión y de la gloria de la Iglesia, regida siempre por la ley de la piedra desechada y que, justamente así, cumple el sueño de la esperanza que, en última instancia, está detrás de toda construcción humana. Porque la construcción humana persigue la permanencia, apunta a la seguridad, a la tierra natal, a la libertad. Es un anuncio de lucha contra la muerte, contra la inseguridad, contra el miedo, contra la soledad. Por eso, la voluntad constructora del ser humano culmina en el templo, en ese edificio en el que Dios nos invita a entrar. El templo es expresión del deseo humano de tener a Dios como vecino, de poder habitar junto a Dios y experimentar así el modo perfecto de habitar, la comunidad perfecta que destierra la soledad y el miedo definitivamente. La idea del templo es el tema que aglutina las diversas afirmaciones sobre la piedra que aparecen en la primera carta de Pedro y en los textos afines del Nuevo Testamento. Tras la terrible catástrofe de Jerusalén, en la que los hombres, en un fatal malentendido de la promesa, hicieron del templo el lugar de una lucha atroz, hasta en el «Santo de los santos», creyendo que Dios defendería finalmente su morada; tras esta catástrofe, la cristiandad sabe mejor que nunca lo que en el fondo sabía ya desde la cruz y la resurrección: que el verdadero templo de Dios se está construyendo con piedras vivas. Sabe que el verdadero templo de Dios sigue indemne y es, de hecho, indestructible. Sabe que Dios mismo lo edifica y que aquellos que confían en la piedra desechada ven cumplido el sueño primigenio de la morada de Dios: ellos mismos son el templo.

a) *La raíz veterotestamentaria*

Las pocas frases que la primera carta de Pedro dedica a las piedras vivas encierran una historia que viene de lejos y expresan el nuevo giro que la fe cristiana dio a esta historia. Para dejar clara la idea de la presencia de Dios en el mundo, de su morada entre los hombres, y la idea de la Iglesia y del ser cristiano que aquí se refleja, me gustaría clarificar un poco dos etapas del camino que aquí se presupone. Debemos recordar primero el comienzo de la construcción del templo en Israel. David, tras numerosas batallas, pudo al fin asegurar el reino. Su realeza es indiscutible, y reside en un palacio construido con madera de cedro. Israel ha superado la época de su inestabilidad, de su noma-

dismo, de su falta de patria, y se encuentra sólidamente asentado en la tierra de la promesa. Pero su Dios habita en una tienda, igual que durante la época de peregrinación en el desierto; sigue siendo, por así decirlo, un Dios sin patria, nómada. David advierte la contradicción, el anacronismo de esta situación de yuxtaposición de dos etapas culturales: Dios ha quedado en la etapa de la vida nómada y es preciso recuperarlo y agregarlo a la nueva conquista. Quiere construirle una casa digna e inicialmente el profeta Natán le anima a ello. Pero luego llega la palabra de Dios a Natán de noche con una nueva orden: «¿Eres tú quien me va a construir una casa para que yo habite en ella?... El Señor te comunica que *él* te construirá una casa» (2 Sam 7,5.11). Estos versículos anuncian una irrupción y un vuelco en la historia religiosa de la humanidad cuyas proporciones sólo se manifestarán siglos después. En el fondo, se ha producido ya aquí el giro cuyo precio será la pasión de Jesús, el Hijo. No es el hombre el que construye una casa a Dios, sino que Dios construye una casa al hombre. Dios mismo levanta *él* edificio de Dios. Los siguientes versículos de la profecía de Natán clarifican en qué consiste esta casa construida por Dios: consta de seres humanos y consiste en el reinado perpetuo de la dinastía de David. Consiste en que la gracia de Dios será más fuerte que todos los pecados de esta dinastía. Será castigada por sus pecados, pero no será destruida: en medio de todas las catástrofes perdurará; Dios la construye. Se predice aquí la eternidad del reino de David y la eternidad de su casa, que será el edificio propio de Dios. Se perfilan aquí, por vez primera, los rasgos de ese hijo de David que sufrirá todo el pecado del mundo y será la presencia viva del poder superior de la gracia. No será David el que construya, sino Dios. Dios construye, superando todos los estragos de la culpa, en virtud de una gracia indestructible, un reino mediante el cual reinará *él* mismo, mediante el cual habitará *él* mismo entre los hombres. El Dios que no puede ser alojado, que no cabe en un edificio de piedra, encuentra espacio en el hombre, precisamente en *él*. Su morada existe por esa gracia que edifica. Rara vez se puede observar la unidad interna de los dos testamentos con tanta claridad como en esta audaz escena de la profecía de Natán. Frente a esta perspectiva central, el templo salomónico y lo que edifican sus sucesores resulta solo algo que «se ha introducido», por emplear una expresión de san Pablo. Es cierto que un versículo de la profecía de Natán hace referencia al templo salomónico; podemos dejar aquí de lado la cuestión de si este versículo procede de una redacción teológica posterior, como suponen exegetas relevantes del Antiguo Testamento, o si es original². Lo cierto es que el versículo es secundario dentro de la línea principal de las palabras proféticas; remite a una solución de compromiso que era inevitable, pero debe quedar como provisional, y no puede convertirse en

² Para las cuestiones exegeticas del pasaje 2 Sam 7,1-29 cf. Hans Wilhelm HERTZBERG, *Die Samuelbücher* (ATD 10; Göttingen 1965) 231-236. Sobre la teología del templo, Yves CONGAR, *Le mystère du temple* (Paris 1957) [trad. esp.: *El misterio del Templo* (Estela, Barcelona 1967)].

objetivo de la promesa. No se puede alojar a Dios sin más en una casa, humanamente, bajo el signo de un nuevo estadio cultural, como si él tuviera que seguir los pasos del desarrollo humano. La falta de una morada estable, en los años nómadas, manifestó la realidad de Dios más exactamente que su alojamiento, en la cultura desarrollada, que intentó amoldarlo a la medida del hombre.

b) *Cumplimiento en el Nuevo Testamento*

Sólo sobre este trasfondo cabe entender correctamente la escena neotestamentaria de la purificación del templo. Tal y como indican las referencias de los evangelistas, esta escena fue el punto de partida definitivo de la pasión de Jesús, pero ayudó a la vez decisivamente a iluminar la verdadera profundidad de su misión. Sin este episodio no habrían surgido las diversas afirmaciones sobre la construcción y las piedras vivas³. El relato de la expulsión de los mercaderes y cambistas del recinto sagrado se interpreta generalmente en sentido demasiado inocente. Tenemos la impresión de que Jesús, encendido en santa ira, actuó, más o menos, como alguien que arremete contra los mercaderes de lo sagrado y, en ellos, ataca el nexo abusivo de fe y negocio. Pero la cosa no es tan simple. En el recinto del templo no se podía utilizar la moneda romana, que exhibía imágenes de divinidades paganas o de emperadores deificados; eran necesarios los puestos para cambiar la moneda profana por la del templo. Este cambio era una operación legítima, lo mismo que el suministro de los animales necesarios para el culto del templo, que eran sacrificados allí. Lo que hizo Jesús fue algo de carácter muy radical. Está en la línea de la gran frase que escuchó la samaritana: «Los verdaderos adoradores adorarán en Espíritu y en verdad» (Jn 4,23), ni en el Garizín ni en el monte Sión. La acción de Jesús es un ataque a la actual configuración del templo en cuanto tal, una acción profética que anticipa simbólicamente su futura destrucción. Del Mesías se esperaba una reforma del culto (cf. Mal 3,1-5; 1,11); la purificación del templo es su realización profético-simbólica.

Pero, ¿adónde apunta esta reforma del culto? ¿Qué carácter tienen el nuevo culto y el nuevo templo que el gesto profético de Jesús quiere introducir? Según los evangelios sinópticos, Jesús interpretó su significado con una frase que combina Is 56,7 con Jer 7,11; Is 56,7 dice: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos». Es necesario prestar atención a que la puri-

³ Sobre el tema de Jesús y el templo, cf. CONGAR, *Le mystère du temple*, o.c., 133-180, y el abundante material de Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1957) 85-91, y Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I (HThKNT IV/1; Freiburg 1965) 359-371 [trad. esp.: *El evangelio según san Juan*, I (Barcelona 1980)]. El lector advertirá fácilmente que no intento, en lo que sigue, intervenir en la disputa sobre los «ipsissima facta et verba» de Jesús, sino presentar simplemente al Jesús de los evangelios, una tarea, por cierto, bastante desatendida y que vale la pena después de tantas exposiciones sobre el «Jesús histórico».

ficación del templo se produjo en el *hierón*, en el atrio de los paganos. Mientras que dentro del santuario o *naos* sólo podían estar, durante el culto sacrificial de Israel, los miembros del pueblo elegido, en el atrio amplio que lo rodeaba debía haber espacio para gentes de todos los pueblos que podían así rezar con Israel al Dios del mundo entero. Este lugar de oración de los pueblos se había convertido, con el tiempo, en mercado de animales y en puesto para el cambio de moneda; el culto legal había sofocado el alcance de esa palabra que convocaba a todos los hombres. Con el falso positivismo de la obediencia a la ley se había quitado a los pueblos el espacio de oración abierto para ellos. La purificación del templo constituye, de hecho, un gesto de apertura del templo a los pueblos; es anticipación profética de la prometida peregrinación de los pueblos hacia el Dios de Israel. Pero la exégesis con la que Jesús explica su acción evoca también el oráculo divino de Jer 7,11: «¿Creéis que es una cueva de bandidos esta casa dedicada a mi nombre? Atención, que yo lo he visto —oráculo del Señor—. En Jeremías, esta sentencia se dirige contra esa política ofuscada que, sobrevalorando sin sentido las propias fuerzas, no se atiene al sometimiento a Babilonia y se arriesga a la guerra por creer que el Dios del cielo y de la tierra defenderá en cualquier caso su templo, y no podrá renunciar a fin de cuentas a su morada en el mundo y a su culto. Dios pasa a ser el factor de un cálculo político necio, y el templo se convierte en la «cueva de bandidos» donde uno se cree terrenalmente seguro. Esto llevó a la primera destrucción del templo y a la primera dispersión de Israel. Jesús repite la advertencia de Jeremías en un momento en que ya se observan claramente aventuras políticas similares. Esto le costará el martirio, como a Jeremías, porque defiende la verdadera morada de Dios frente a su usurpación mundana.

A partir de aquí resulta comprensible la frase enigmática con la que, según Juan, Jesús contesta a la pregunta de los judíos por la señal que lo legitima para la reforma del culto: «Destruid (*lysate*) este templo y en tres días lo levantaré» (2,18). Jesús profetiza de forma velada el final del templo y, con él, el final de la ley, el final de la forma vigente de alianza. Pero involucra en la profecía, de un modo no menos enigmático, su propio destino. La purificación del templo se convierte en profecía de su muerte y promesa de su resurrección. Esta sentencia, comoquiera que haya sido su exacta literalidad, era tan atrevida y tan inaudita que los tres primeros evangelistas no se atrevieron a referirla directamente; la refieren sólo indirectamente, en boca de los falsos testigos durante el proceso de Jesús y en boca de los que hacen mofa de él bajo la cruz (Mc 14,58 y Mt 26,61; Mc 15,29 y Mt 27,40). Así sabemos que la blasfemia contra el culto, el ataque al templo, y por tanto al centro de la religión, del culto a Dios, desempeñó un papel decisivo en el martirio de Jesús. Se advierte cuán delicada era esta cuestión en el hecho de que al primer mártir de la historia de la Iglesia, Esteban, lo mataron por su ataque al templo. Pero a partir de ahí se entiende también la repulsa de los sinópticos a transmitir en

boca de Jesús este dicho: habría echado por tierra el intento largamente perseguido de unificar a todo Israel en torno a la fe en Jesús. Atenuan la violencia de la frase en aras de la paz. Sólo Juan, que ve la escisión como un hecho irremediable, la destaca sin reparo en su dureza original. Pero, ¿qué se dice realmente? Jesús predice que el puesto del templo de piedra lo ocupará un cuerpo vivo que ha pasado por la muerte. Predice que la hora de los sacrificios legales toca a su fin y aparece en su lugar aquel que, a través de la muerte, resucitó a nueva vida. Predice que él, la piedra desechada, se convertirá en piedra angular de la nueva casa de Dios. El cuerpo crucificado de Jesucristo, que extiende las manos al mundo entero (cf. Jn 12,32), es el lugar donde se encuentran Dios y el hombre. El Resucitado es la morada permanente del hombre en Dios y de Dios en el hombre; él es la Verdad que sustituye a las imágenes; es la fuente del Espíritu mediante el cual será posible la adoración en Espíritu y en verdad. Mediante él, Dios construye su casa. Si se mira desde aquí hacia nuestro punto de partida en la profecía de Natán, se puede observar que Jesús no rompe con la antigua alianza, sino que arrincona lo que se había introducido entre tanto y deja libre el núcleo; de hecho, cumple la sustancia de la promesa. Y queda claro algo más: la integración como piedra viva en la nueva casa pasa por el destino de la pasión. El destino de la piedra angular da a conocer el proyecto de construcción del conjunto. La salida de la estrechez del positivismo legal y de su particularismo nacional exigía la pasión y muerte. La nueva dimensión no se alcanza sin la pasión transformadora. Cuando la predicación cristiana primitiva llama nuevo templo, construcción de Dios, casa de Dios y cuerpo de Cristo a la comunidad, a la Iglesia, se podría evocar la labor conceptual previa llevada a cabo, por ejemplo, en Qumrán, que conocía también la denominación de la comunidad como templo⁴. Pero en realidad esta idea sólo ha alcanzado su verdadera relevancia a través de la muerte de Jesucristo. De un modo de hablar espiritualista se pasa ahora a la realidad más densa. El templo espiritual no es ya una baratija espiritualista, sino una realidad pagada con el cuerpo y la sangre, cuya fuerza vital ha podido atravesar los siglos.

2. ¿Cómo se llega al templo cristiano?

Ahora es el momento de preguntar: ¿Acaso no contradice todo esto flagrantemente lo que estamos haciendo ahora? ¿No estamos celebrando la construcción de un edificio de piedra, intentando alojar de nuevo a Dios en el

⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, o.c., 365. En mi conferencia sobre «Israel, la Iglesia y el mundo», pronunciada el año 1994 en Jerusalén y publicada en mi pequeño libro *Evangelium, Katechese und Katechismus* (München 1995) 63-83 [trad. esp.: *Evangelio, catequesis y catecismo* (Valencia 1996)], he intentado profundizar y aclarar más la idea de la unidad de los testamentos y de la «necesidad» de la pasión que aquí he sugerido.

mundo al estilo antiguo?⁵ ¿Acaso no hemos recaído desde Constantino en lo que se ha introducido entre tanto, que Cristo había superado con su pasión y su resurrección? ¿No se ha desviado la Iglesia con el esplendor de sus catedrales de la simplicidad de Jesús retrocediendo en el camino abierto por él? ¿No hacemos pasar por cristiano lo que, en realidad, es señal de su pérdida? ¿No debemos, en lugar de celebrar una construcción de piedra, tener la audacia y la decisión de superar el pasado petrificado y construir la nueva comunidad que honre a Dios preocupándose radicalmente del hombre? ¿No indicó el caminoverdadero aquel autor que escribió un manual de enseñanza religiosa *Das Menschenhaus* (*La casa del hombre*), invitando a pasar de las casas de Dios a las de los hombres, cuya construcción sería el verdadero seguimiento de Jesús? O si queremos formularlo menos radicalmente, debemos preguntarnos al menos: ¿qué celebramos en realidad cuando festejamos los mil años de una catedral? ¿Cómo debemos celebrarlo para permanecer en la línea de ese camino que conduce desde Natán hasta la profecía de Jesús sobre el templo, hasta la piedra desechada y convertida en piedra angular?

Antes de intentar dar una respuesta convendrá reflexionar sobre la visión que se tuvo del problema en la Iglesia naciente. ¿Qué consecuencias ha sacado de las palabras y acciones de Jesús? ¿Cómo ocurrió que con el triunfo de Constantino estaba ya desarrollado un tipo de edificio eclesial? ¿Qué idea se tuvo de él? ¿Cómo se relacionaron el Espíritu y la piedra? Sobre todas estas preguntas hay investigaciones eruditas que ofrecen un resultado bastante complejo y todavía muy controvertido. De todo el contenido querría entresacar tres temas:

1. Como el mismo Jesús, los apóstoles apreciaron el templo como un lugar para la oración. Sabemos por los Hechos de los apóstoles (3,1) que Pedro y Juan «subían al templo a la oración era la hora nona», no a participar en el sacrificio del *tamid* vespertino «sino porque es la hora en que el verdadero sacrificio del *tamid* y de la Pascua se desangró, y alababan por ello con la comunidad al Padre mediante el «sacrificio de los labios»⁶. Aquí se muestran, al mismo tiempo, la continuidad y la ruptura: en contraste con la secta de Qumrán, los discípulos de Jesús oran con Israel en su templo, permanecen en la comunión orante de la alianza con Dios; pero, contrariamente a la forma antigua y anacrónica de la Ley, van a orar al atrio de Salomón, sin participar en la liturgia sacrificial. Para ellos, el templo es casa de oración; se mueven en esa parte del templo que se puede calificar como una especie de sinagoga, más aún, como punto de partida de las sinagogas en general⁷. El sacrificio estaba

⁵ Este escrito fue concebido en forma de conferencia con ocasión de la celebración del milenario de la catedral de Maguncia.

⁶ Franz MUSSNER, «Die «Una Sancta» nach Apg 2,42», en ÍD., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments* (Düsseldorf 1967) 212-222; cita en p.221.

⁷ Cf. ibíd., 220s.

ligado a Jerusalén, pero la casa de oración podía estar en todas partes. Del templo conservan, pues, los elementos de futuro: el lugar de reunión, el lugar del anuncio, el lugar de oración. Superan así, por una parte, la exclusividad y, por otra, conservan lo que es universal y repetible en todas partes. De este modo, el templo no es básicamente otra cosa que la sinagoga, el espacio que reúne a las personas y las encamina hacia el Dios de la alianza, hacia el Dios de Jesucristo. El templo sigue teniendo un significado especial como célula primigenia de la asamblea, como signo de la unidad de la historia de Dios a través de los siglos; pero dondequiera que tiene lugar una asamblea, allí sucede en realidad lo mismo que en el templo, allí está el templo. De ese modo, sin romper la fidelidad a la historia de la fe expresada en el santuario de Jerusalén, cesó esa exclusividad del edificio; el templo era considerado como casa de oración para todos los pueblos, y ésta fue la premisa para la universalidad de la Iglesia.

Este giro aparece externamente con toda claridad en el cambio de orientación de la oración: el judío, dondequiera que esté, ora en dirección a Jerusalén; el templo es el punto de referencia de toda religión, de suerte que la relación con Dios, la relación orante con él, debe pasar siempre por el templo, al menos por el hecho de que mediante la postura en la oración se entre en relación con el templo mismo. Los cristianos no oran en la dirección del templo, sino hacia el oriente: el sol naciente, que triunfa sobre la noche, simboliza a Cristo resucitado y es considerado, al mismo tiempo, como signo de su retorno. El cristiano expresa en la postura orante la orientación hacia el Resucitado, como punto verdadero de referencia de su vida con Dios⁸. Por eso, la orientación hacia el este ha sido durante siglos la ley básica en la arquitectura cristiana; expresa la omnipresencia del poder congregador del Señor que, como el sol naciente, domina el mundo entero. Esto pone de manifiesto que la Iglesia en sus inicios no rechazó en modo alguno el espacio de oración, el espacio de reunión en la palabra y en la historia de los acontecimientos de fe; ella universalizó el templo y creó así nuevas posibilidades de configuración. La concentración en el atrio de Salomón y la apertura al amplio mundo no significan el fin de los espacios sagrados; al contrario: porque la casa viviente, que de eso se trata ahora, ha de reunir a todos los hombres, surgen ahora en el mundo entero casas de reunión, lugares de oración.

2. Cuando Constantino anunció su decreto de tolerancia para los cristianos, la arquitectura eclesial había encontrado ya su modelo fijo. Eusebio refiere que los lugares destruidos por los tiranos «se levantaron de nuevo como de una larga y mortal caída», y «se erigieron iglesias desde los cimientos hasta alcanzar una gran altura y fueron mucho más espléndidas que las

⁸ Cf. Erik PETERSON, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung», en *Id., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen* (Freiburg 1959) 1-14.

⁹ EUSEBIO, *Historia eclesiástica* X, 2 [trad. esp.: *Historia eclesiástica I* (BAC, Madrid 2010)]

destruidas»⁹. Antes, «el demonio envidioso... había dirigido su locura bestial de perro furioso... contra las piedras de nuestras casas de oración», y convertido «las iglesias, según creyó él, en lugares abandonados»¹⁰. Lo que ocurre bajo Constantino es, pues, una reconstrucción, no el tránsito de una religión del Espíritu a una religión de las piedras. Sin embargo, hay que preguntarse, ¿qué idea había dado su forma a aquellas primeras construcciones? ¿Qué las justifica y armoniza con la herencia del origen? Hoy se sigue discutiendo y siempre se seguirá discutiendo sobre estos temas debido a las destrucciones sufridas, que sólo nos han dejado unos restos muy fragmentarios como indicios. La tesis más convincente me parece que es la que explica la forma primitiva de la basílica cristiana a partir de la teología de los mártires¹¹. La basílica corresponde, en su diseño arquitectónico esencial, a la sala de audiencias donde el emperador deificado aparecía con un atuendo que lo quería representar como la epifanía, la aparición de lo divino. Esta representación del emperador era para los cristianos un acto blasfemo; ellos oponen a la pretendida divinidad del emperador la realeza de Dios en Cristo crucificado y resucitado. En realidad, sólo él era lo que los emperadores pretendían ser. Así, el lugar de reunión de los cristianos, donde el Señor seguía dándose a los suyos en el pan partido y en el vino derramado, se convirtió para ellos en espacio de su culto imperial: la sala de audiencias del verdadero rey. Murieron por esta antítesis; el martirio queda integrado en este proyecto de construcción. Si al principio, en continuidad con el atrio de Salomón y con la sinagoga, se había subrayado sobre todo, a partir de las palabras de Jesús, la promesa de la casa de oración para todos los pueblos, ahora se hace hincapié en que Dios se construye su casa viviente mediante la pasión de los suyos, y precisamente así utiliza también la piedra a su servicio. Esto explica el motivo por el que se diferencia la *ekklesia* cristiana de la sinagoga judía: su punto axial no es el rollo de la *Torá*, sino el Señor viviente; él construye la *ekklesia*, y ésta se construye en dirección a él. La dimensión cristológica en virtud de la cual la Iglesia es más y distinta que la sinagoga, entra de algún modo en la forma espacial que hace visible la esencia interna de la Iglesia.

3. Los temas y los modelos se multiplican en el curso de la historia. Es indudable que ahora se filtran elementos menos valiosos, secundarios, incluso negativos. En lo positivo predominan, a mi juicio, dos ideas fundamentales. La primera es el tema de la encarnación. Juan consideró la carne de Jesús como tienda de la Palabra (1,14)¹². La carne de Jesús es el templo, es la tienda, la

¹⁰ *Ibid.*, X, 14.

¹¹ Cf. Bernhard KÖTTING, «Die Gestaltung des Kultraumes in der frühen Kirche», en *Id., Ecclesia peregrinans*, II (Münster 1988) 186-198. Nuevas aclaraciones sobre la esencia y desarrollo de la arquitectura del templo cristiano pueden verse en el breve pero importante librito de Louis BOUYER, *Architecture et liturgie* (Paris 1991) [trad. esp.: *Arquitectura y liturgia* (Bilbao 2000)].

¹² No parece irrelevante notar que la palabra tienda, *skēnē*, evoca la palabra *Shekiná* señalando así a Jesús como el lugar de la presencia de Dios; cf. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, o.c., 43; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, o.c., 245; Wilhelm MICHAELIS, «skēnē», en *ThWNT*

Shekiná. Paradójicamente, la carne de Jesús es, para Juan, la Verdad y el Espíritu que ocupan el lugar de los antiguos templos. Ahora cobra vida en el cristianismo la idea de que la encarnación de Dios constituyó su ingreso en la materia, el comienzo de un gran movimiento donde toda la materia será receptáculo de la Palabra; pero también la Palabra se expresará consecuentemente en la materia, deberá entregarse a ella para poder transformarla. Por eso, nace ahora la alegría por la visibilización de la fe, por la erección de sus signos en el mundo de la materia. Esto va asociado al segundo aspecto: la idea de glorificación, el intento de convertir la tierra, y hasta la piedra, en alabanza, anticipando así el mundo futuro. Las construcciones en las que se expresa la fe son, por decirlo así, la esperanza hecha presente y la manifestación confiada, dirigida al presente, de aquello que puede convertirse en realidad.

3. Consecuencias para el presente

Volvamos después de estas reflexiones a nuestra pregunta anterior: ¿cómo se relacionan entre sí el edificio de piedra y el edificio de piedras vivas? ¿Es cristiano celebrar la construcción de una catedral? En caso afirmativo, ¿qué celebramos? ¿Cómo debemos celebrarlo para que sea una celebración cristiana? Querría contestar a estas preguntas en cuatro pasos:

1. El Espíritu edifica las piedras; no a la inversa. El Espíritu no puede ser sustituido ni con dinero ni con historia. Donde no construye el Espíritu, las piedras enmudecen. Donde el Espíritu no está vivo, ni actúa ni reina, las catedrales se convierten en museos, en monumentos del pasado cuya belleza entristece, porque está muerta. Ésta es igualmente la advertencia que nos llega de la celebración catedralicia. La grandeza de nuestra historia y nuestro poder económico no nos salvan; ambas cosas pueden convertirse en escombros que nos ahoga. Si el Espíritu no construye, el dinero construye en vano. Sólo la fe puede mantener vivas las catedrales. La pregunta que la catedral milenaria nos dirige es si tenemos la fuerza de la fe para darle un presente y un futuro. En última instancia, la conservación de monumentos, por importante y de agradecer que sea, no puede mantener la catedral; sólo puede hacerlo el Espíritu que la creó.

2. El Espíritu edifica las piedras; no a la inversa. Pero esto significa también, nos guste o no, que todos los edificios eclesiales son fundamentalmente sustituibles y de igual valor. Donde los hombres se dejan congregar por el Señor, donde él les garantiza su presencia en la Palabra y en el sacramento, allí se cumple el dicho sobre la casa de oración para todos los pueblos y allí se

VII, 369-396, aquí p.380; Paul VAN IMSCHOOT, «Schekina», en Herbert HAAG (ed.), *Bibel-Lexikon* (Einsiedeln 1968) 1536 [trad. esp.: *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1975)].

cumple la promesa de la «sala superior», del cenáculo¹³. Las diferencias de categoría entre las distintas iglesias pertenecen a un segundo plano; pero no por eso son en absoluto irrelevantes. Prescindiendo de la historia del arte cabe otorgar una categoría especial a una iglesia en un doble sentido. La categoría puede depender por una parte, de la historia de fe y oración que se ha sedimentado en ella. No es indiferente que oremos en las mismas iglesias donde nuestros antepasados presentaron a Dios durante siglos sus peticiones y esperanzas. Me ha conmovido siempre profundamente en la Iglesia de Ludgero, de Münster, saber que es el lugar donde Edith Stein luchó por su vocación. Es un minúsculo detalle de la historia de la fe y la oración, de la historia de pecadores y santos que conservan nuestras grandes iglesias antiguas. Son así expresión de la identidad de la fe a través de la historia, expresión de la fidelidad de Dios que se muestra en la unidad de la Iglesia. ¿No es conmovedor saber que el obispo de Maguncia pronunció en la catedral hace mil años las mismas palabras de la consagración y utilizó sustancialmente el mismo misal que su sucesor de hoy? La otra nota que puede destacar especialmente a un templo es su puesto en la escala de la asamblea viva que es la Iglesia. De ahí viene el rango especial que compete a la iglesia episcopal, que remite al obispo como punto de convergencia de la comunidad eclesial. La catedral es la expresión en piedra de que la Iglesia no es una masa amorfa de comunidades, sino que vive en un entramado que une a cada comunidad más allá de sí misma con el conjunto a través del vínculo del orden episcopal. Por eso, el Vaticano II, que puso tanto énfasis en la estructura episcopal de la Iglesia, subrayó especialmente también el rango de la iglesia catedral. Las distintas iglesias remiten a ella; son, en cierto modo, construcciones en torno a ella y, en esta cohesión y en este orden, realizan la asamblea y la unidad de la Iglesia. Por la misma razón es también especialmente valiosa para nosotros la iglesia episcopal del obispo universal de toda la cristiandad: la basílica de Letrán y la basílica de san Pedro en Roma; no como si Dios estuviera allí más presente que en cualquier iglesia rural, sino porque es expresión de la asamblea, de la unicidad de la casa de Dios en las múltiples iglesias de la tierra. Donde se rechaza este vínculo y se niega este orden visible de las iglesias entre sí, se niega la promesa de la casa de oración para todos los pueblos. La promesa se realiza precisamente cuando el orden apostólico de la asamblea se refleja en la coordinación de los lugares de la misma, que de ese modo se convierten en una única casa.

¹³ Quiero decir con esto que, junto con el atrio de Salomón, hay que considerar como segundo antecedente del templo cristiano la sala de la Última Cena y del acontecimiento de Pentecostés. En el atrio de Salomón se desarrolla una mitad del culto cristiano: la liturgia de la Palabra. Lo más propio de la nueva comunidad, la cena del Señor, que sustituye y lleva a plenitud los antiguos sacrificios, no tiene cabida allí. Sólo la confluencia del *coenaculum* y el atrio de Salomón en un único espacio genera «Iglesia» en sentido específico. Si se descuida esto, llegamos a una construcción puramente «sinagoga», no sólo del edificio de la iglesia, sino del cristianismo en general, y dejamos de lado su verdadero núcleo.

3. Esto significa que hay una apertura radical de todas las casas de Dios que o pertenecen a toda la Iglesia o no son realmente iglesia. El edificio eclesial, para conservar su legitimidad cristiana, debe ser «católico» en el sentido original de la palabra: hogar de los creyentes de todas partes. Hace algunos años apareció un libro con imágenes titulado *Überall bist du zu Hause* (En todas partes estás en casa). Este título expresa, de hecho, una tarea de la Iglesia, que emprendió su camino bajo el lema de la casa de oración para todos los pueblos. Al describir su viaje a Praga, Albert Camus dio una expresión estremecedora, en una obra temprana, a la vivencia de extranjería, de soledad; en una ciudad cuya lengua no entiende, está como un desterrado; el esplendor de las iglesias también permanece mudo y no consuela¹⁴. Para los creyentes no debería ser así: donde hay una iglesia, donde hay presencia eucarística del Señor, experimentan el hogar. Pero para que esto pueda ocurrir se requiere, a la inversa, otra condición: vivir la fe como asamblea y como unidad; que las personas, al entrar en el ámbito de la fe, abandonen lo suyo propio y dejen que se produzca en ellas la catolicidad, la adhesión al todo como proceso vivo. Es necesario que asuman la condición de extranjería frente al espíritu de la época y frente a las múltiples formas de chovinismo; esa extranjería es necesaria para que surja en todos los lugares un hogar para la universalidad, para que en todos los lugares encontremos de algún modo la misma casa. Esto nos sugiere nuevas preguntas: en realidad, ¿pueden los trabajadores extranjeros encontrar un hogar en nuestras iglesias? ¿Pueden los extranjeros encontrar allí personas que muestren comprensión hacia ellos? Esta superación de lo propio, que es de lo que se trata aquí, está relacionada con la teología de la pasión que hemos descubierto al comienzo del camino cristiano: sólo el que camina hacia la liberación de sí mismo o, al menos, ha dado algunos pasos en esta dirección, puede salir al encuentro del extranjero y ofrecerle un hogar. Los Padres de la Iglesia conocían la bella imagen de las piedras que, para convertirse en edificio, deben amoldarse entre sí, y tampoco pueden ahorrarse este esfuerzo los hombres, que deben llegar a ser una casa.

4. Volvamos a la pregunta fundamental sobre el espíritu y la piedra, sobre la casa viviente y la iglesia de piedra. La dirección hacia la que apuntan las palabras de Cristo y hacia la que camina luego la Iglesia primitiva se puede llamar correctamente «espiritualización». Pero si únicamente se trata de esto, el cristianismo no iría más allá de una tendencia que durante la época de Jesús encontramos en toda el área mediterránea, tanto en el judaísmo como en el mundo helenístico. Lo específico del cristianismo consiste en que la espiritualización cristiana es, a la vez, una encarnación¹⁵. Pablo formuló magnifi-

¹⁴ Cf. Albert CAMUS, «L'envers et l'endroit. La mort dans l'âme», en ÍD., *Essais* (Bibl. de la Pléiade, Paris 1965) 31-39 [trad. esp.: *El revés y el derecho* (Madrid 1984)]. Cf. Gisela LINDE, *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus* (MBTh 39; Münster 1975) especialmente p. 10s.

¹⁵ He intentado exponer algo más ampliamente la problemática de la espiritualización y la encarnación en mi escrito «Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik», en *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) 86-111 [trad. esp.: JROC XI, 375-394].

camente el lema de esta espiritualización: «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). La espiritualización cristiana difiere de todas las espiritualizaciones de tipo filosófico o puramente místico. El espíritu en que ella transforma lo precedente es el cuerpo de Cristo. Por eso, un desarrollo auténtico del inicio cristiano tiene que rechazar cualquier propaganda de espiritualización trivial que busque el espíritu sin el cuerpo y así destruya también el espíritu. Ciertamente, se debe rechazar también el malentendido contrario, que trata de justificar con la palabra «encarnación» cualquier género de mundanización o de fijación institucional de la fe. En el período más floreciente de la teología de la encarnación se decía con agrado que las cosas terrenas debían ser bautizadas. Bien, pero entonces no hay que olvidar que el bautismo es un sacramento de muerte, que somos bautizados en la muerte de Cristo, que ser bautizados significa sufrir la transformación de la muerte o entrar en ella para salir al encuentro de Cristo resucitado. Espiritualizar significa, en sentido último, encarnar; pero encarnar significa espiritualizar, conducir las cosas del mundo al Cristo que viene, prepararlas para su forma futura y preparar así el futuro de Dios en el mundo. En san Ireneo se encuentra el bello pensamiento de que el sentido de la encarnación fue que, en Jesús, el Espíritu —el Espíritu Santo— se habituó a la carne¹⁶. Invirtiendo los términos podría decirse: el sentido de la encarnación continuada sólo puede ser el de habituar la carne al Espíritu, habituarla a Dios, capacitarla para el Espíritu y preparar así su futuro.

Pero ¿qué significa todo esto para nuestro tema? Creo que nos reconduce a lo más esencial, a lo que es decisivo para todas las afirmaciones del Nuevo Testamento: que Dios mismo construye primero su casa o, expresado de modo más accesible para nosotros, que no podemos construir la casa solos, por nosotros mismos. Dicha afirmación va dirigida tanto contra los que creen que todo está hecho con una determinada cantidad de metros cúbicos de muro, como contra los que pretenden hacer renacer a la Iglesia en estado químicamente puro en el tubo de ensayo de sus estrategias pastorales. Dios construye su casa; es decir, su casa no se hace realidad si los hombres pretenden planear, actuar y fabricar por su cuenta. No se hace realidad cuando sólo cuenta el éxito y todas las «estrategias» se miden según lo logrado. No se hace realidad cuando los hombres no están dispuestos a abrir un espacio y tiempo de su vida a él; no se hace realidad cuando los hombres construyen solo por y para sí mismos. Pero cuando los hombres se dejan interpelar por Dios, entonces tienen tiempo para él y hay sitio para él. Entonces pueden aventurarse a imaginar el futuro en el hoy: la morada de Dios que habita con nosotros y nos congrega para hacernos hermanos de una casa. Entonces resulta evidente la disposición a la sencillez, igual que se reconoce el derecho a la belleza, a lo

¹⁶ Adv. haer. V 12, 4 (Sch 153,154). Cf. Hans-Jochen JASCHKE, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis* (Münster 1976).

bello. En semejante espiritualización del mundo de cara al Cristo venidero brota la belleza en su fuerza transformante y consoladora. Y se revela algo digno de atención: la casa de Dios es la verdadera casa de los hombres. Se convierte en la verdadera casa humana, tanto más cuanto menos pretenda serlo, cuanto más haya sido erigida sólo para él. Nos basta pensar un momento cómo aparecería Europa si desaparecieran de ella todas las iglesias. Sería un desierto de utilitarismo donde el corazón tendría que paralizarse. La tierra se hace inhabitable cuando los hombres quieren habitarla solos. Nada se edifica donde los hombres sólo quieren construir por y para sí mismos. Pero cuando dejan su «yo» aparte y dan libremente su espacio y su tiempo, surge la casa de la comunidad, se hace realidad un trozo de utopía, de lo terrenalmente imposible. La belleza de la catedral no está en contradicción con la teología de la cruz, sino que es su fruto: nació de la disposición a no construir la propia ciudad solo ni sólo para uno mismo. Esto no descarta, desde luego, que se pueda emplear mal, para los propios fines. Ninguna iglesia tiene la promesa de eternidad, ninguna es insustituible, podemos vernos privados de todas si se extingue la fuerza que las justifica.

«Construida con piedras vivas»: si no hubiera habido primero piedras vivas, estas piedras no estarían aquí. Pero ahora ellas nos hablan. Nos invitan a construir la catedral viva, a ser la catedral viva para que la catedral de piedra siga estando presente y anuncie el futuro.

X SOBRE LA CUESTIÓN DE LA ORIENTACIÓN EN LA CELEBRACIÓN

1. Observaciones sobre la cuestión de la orientación en la celebración

Actualmente apenas se discute sobre la cuestión de la orientación en la celebración. Ciertamente, no sería adecuado, después del desasosiego de los últimos años, volver a urgir modificaciones externas. Sin embargo, sí que resulta más importante una educación litúrgica que conduzca a un cumplimiento interno correcto, y dote a la eucaristía de la orientación que ésta requiere. Al mismo tiempo hay que prestar atención a posibles actitudes erróneas que podrían producirse fácilmente como consecuencia de una falsa interpretación de la reforma. Como se trata de una cuestión importante, parece oportuno reproducir aquí, si bien con ciertas modificaciones y ampliaciones, una carta que trata este asunto.

Everett A. Diederich, si, publicó una valiosa contribución en la revista católica internacional *Communio*, «La actualización de la presencia de Cristo en la eucaristía», en la que explicaba certeramente la dinámica interna de la liturgia, y su progreso gradual en el hacer presente a Cristo [7 (1978) 498-508]. Este artículo observaba además de paso que la Misa se celebraba en el rito antiguo en dirección al altar, lo cual significa tanto como decir, en dirección al Santísimo (p.501). Esto me llevó a hacer la siguiente corrección:

Celebrar en dirección al Santísimo nunca fue el objetivo de la orientación en la antigua celebración (que difícilmente puede caracterizarse como «en dirección al altar»). Esto iría contra toda lógica teológica, puesto que el Señor se hace tan presente durante la Misa en los dones eucarísticos como lo está en los dones que tras la misa se conservan en el sagrario. La eucaristía se celebraría así orientando una Sagrada Forma hacia otra Sagrada Forma, lo cual claramente no tiene ningún sentido. La orientación interior de la eucaristía sólo puede ser una, a saber, desde Cristo en el Espíritu Santo hacia el Padre. La cuestión es sólo cómo expresar esto de la mejor manera en el gesto litúrgico.

Lo positivo de la antigua orientación en la celebración no era, por tanto, su orientación hacia el sagrario. Residía en un doble aspecto. Eso a lo que hoy nos referimos como «el sacerdote celebra de espaldas al pueblo», era según su significado originario (como ha señalado repetidas veces Josef Andreas Jungmann) un volverse, tanto del sacerdote como del pueblo ¹, hacia el acto

¹ Cf. la recensión de Josef Andreas JUNGSMANN sobre la obra de Otto NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*. I-II (Bonn 1965) en *ZkTh* 88 (1966) 445-450.

común de adoración trinitaria, tal y como fue realizado litúrgicamente, por ejemplo, por san Agustín después del sermón mediante la oración *Conversi ad Dominum*. Esta orientación exterior de todos tenía como punto de referencia común el Oriente, es decir, incorporaba el simbolismo cósmico en la celebración comunitaria. Este hecho reviste una cierta importancia. El verdadero espacio y el verdadero marco de la celebración eucarística es todo el cosmos. Mediante la «orientación» se hacía presente esta dimensión cósmica de la eucaristía en el gesto litúrgico. Como es sabido, el oriente (*oriens*) es, 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 orientación cósmica, una manera de entender la eucaristía desde la perspectiva de la teología de la resurrección, y, por tanto, una visión trinitaria de la eucaristía y una interpretación «desde la Parusía», una teología de la esperanza en la que cada Misa es un caminar hacia el regreso de Cristo. En pocas palabras podríamos decir: lo que el P. Diederich llama «volverse hacia el altar» era en realidad la expresión de una visión cósmica y escatológica de la celebración eucarística.

Es necesario añadir que, según las indicaciones de Erik Peterson², esta orientación de la oración hacia el oriente, que convierte el cosmos en un símbolo de Cristo y, por tanto, en un ámbito de oración, fue reforzada muy pronto además, en los lugares de reunión de los cristianos, con una cruz en la pared que daba al este. Ésta fue interpretada en un principio como señal del regreso de Cristo hasta que luego fue asociándose cada vez más al recuerdo de la pasión histórica del Señor y casi desapareció por completo la idea escatológica en la iconografía de la cruz. En todo caso, la prescripción de las antiguas rúbricas, que exigía 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 primitiva orientación hacia el este. En la cruz del altar se conservó la antigua tradición de rezar ante el signo de la cruz al Señor que iba a regresar; tradición que en su día estuvo unida 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 decir que se celebraba de cara al símbolo de la cruz, que custodia en sí

² Erik PETERSON, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung», en *Id., Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Freiburg 1959) 1-14; *Id.*, «Das Kreuz und die Gebetsrichtung nach Osten», en *Frühkirche*, o.c., 15-35. Sobre la evolución de la imagen de la cruz: Erich DINKLER, *Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie* (Tübingen 1967); *Id.*, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe* (Opladen 1964); Peter STOCKMEIER, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus* (TThS 18; Trier 1966).

toda la teología del *oriens*. En este sentido existía una continuidad que se remontaba 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. Con ello, la antigua orientación en la celebración había perdido su valor expresivo; sólo por eso pudo introducirse esa forma de hablar de que el sacerdote celebraba «de cara a la pared», o incluso la idea de que celebraba hacia el sagrario. Sólo sobre la base de este malentendido se explica la victoria triunfal de la nueva orientación en la celebración, que se ha impuesto sin mandato expreso y a pesar de ello (o quizás por ello) con una unanimidad y una velocidad, que no serían concebibles de no haberse perdido el significado originario en la praxis precedente.

En los mejores esfuerzos de la ciencia litúrgica, como en la citada contribución del P. Diederich, se interpreta la nueva orientación basándose en la dinámica interna del acto litúrgico como un caminar gradual hacia el Señor, y se intenta incorporar la esencia de la herencia cristiana originaria en la orientación de la celebración actual. Pero la opinión general no va en esta dirección. Está totalmente determinada 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. Con ello se afirma también una dimensión de la eucaristía. El peligro reside en que lo comunitario convierta a la comunidad en un círculo cerrado que no perciba ya la dinámica trinitaria que rompe el círculo y 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 se dispone en un camino común al encuentro del Señor que vuelve. Quiero hacer tres propuestas para dicha educación:

1. Hoy día, en la crisis del antropocentrismo, de un mundo creado totalmente por el hombre, en que redescubrimos (y debemos redescubrir) el significado de la creación, tendríamos que redescubrir también el sentido de que la liturgia incluya el cosmos, de que la liturgia cristiana sea liturgia cósmica, un canto y una oración común con todo lo que existe «en el cielo, en la tierra, en el abismo» (Flp 2,10), al unísono también con el himno de alabanza del sol y de los astros. Por eso, en la construcción de las iglesias debería tenerse en cuenta otra vez que el templo no debe satisfacer solo ciertas exigencias planificadas de los hombres, sino que dicha construcción forma parte del cosmos y debe invitar a que entre el sol, para que sea señal de la alabanza de Dios y del misterio de Cristo para la comunidad reunida. Me parece muy deseable un redescubrimiento de la orientación hacia el este para la recuperación de una piedad que acoja en sí 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 piedad, estaban fundidas; en la cruz, a su vez, se expresaba, pasado el momento inicial de interpretación quizá puramente escatológica, el memorial de la pasión, 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 es transformado en el tiempo del hombre y en el tiempo de Dios (en tiempo que Dios no es, pero que Él tiene para nosotros). De este modo, la mirada a la cruz resume también en sí, de alguna manera, la teología de los iconos, que es una teología de la encarnación y de la transfiguración; frente a la ausencia de imágenes en el Antiguo Testamento (y en el Islam), el Nuevo resalta la imagen de Dios que resulta por la encarnación de su Hijo: Dios sale al encuentro de los sentidos. Se hace representable en el hombre que es su Hijo³. La época posconciliar ha traído una pérdida de la imagen, que se debe a diversos motivos. Pero no podemos quedarnos tan tranquilos. ¿No se debería restablecer, como algo importante, la imagen de la cruz, respondiendo así a la constante determinación de toda la tradición de la fe? Precisamente también con la orientación actual de la celebración, la cruz se podría colocar en el altar de tal forma que la vean al mismo tiempo el sacerdote y los fieles. En la plegaria eucarística no se deberían mirar unos a otros, sino a Él, mirar juntos al traspasado (Zac 12,10; Ap 1,7).

3. Siempre me impresiona que nuestros hermanos protestantes, en su transformación de las formas medievales, hayan encontrado una relación muy equilibrada entre la posición del que preside y la comunidad, por un lado, y la orientación común hacia la cruz, por otro. Desde el principio han dado al carácter comunitario de la celebración una gran importancia y por ello necesariamente han puesto también mucho énfasis en la extensión de las partes en las que el que preside y la comunidad se sitúan frente a frente, mientras que, en la liturgia católica de antes, sólo había breves momentos en esa posición, para saludar e invitar a la oración. Pero en el verdadero acto de oración nuestros hermanos protestantes 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; menos todavía al recibir la santa Comunión. De las disposiciones locales dependerá cómo tener en cuenta adecuadamente todos estos puntos. Quizá las sugerencias hechas en el punto 2 puedan en muchos casos abrir una vía práctica. En un uso exagerado y mal interpretado de la «celebración de cara al 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

³ Cf. Christoph VON SCHONBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et II Concile de Nicée (325-787)* (Paradosis 24; Fribourg 1976) [trad. esp.: *El icono de Cristo* (Madrid 1999)].

verse, sino el punto de referencia común. Es el «iconostasio», que está descubierto, que no impide estar en comunión unos con otros sino que hace de intermediario y, con todo, significa, para todos, la imagen que concentra y unifica nuestras miradas. Me atrevería a proponer 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 quedaría clara la diferencia entre liturgia de la Palabra y plegaria eucarística. Mientras que en la primera se trata de proclamación y, en consecuencia, de una relación recíproca inmediata, en la otra, se trata de adoración común, en la que todos nosotros estamos continuamente bajo la invitación: *Conversi ad Dominum*: ¡volvámonos hacia el Señor, convirtámonos al Señor!⁴

2. Presentación de Uwe Michel Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, 2003

Para la persona corriente que frecuenta la Iglesia hay dos cosas que aparecen como los resultados más tangibles de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II: la desaparición de la lengua latina y el giro de los altares hacia el pueblo. Quien lee los textos del Concilio mismo constatará con sorpresa que en las resoluciones del concilio no se encuentran, de esta forma, ni una ni otra. Ciertamente, según el Concilio, había que dar espacio a la lengua vulgar, sobre todo en el ámbito de la liturgia de la Palabra, pero la precedente regla general del texto del Concilio dice: «Consérvese en los ritos latinos el uso de la lengua latina salvo derechos particulares» (SC 36 § 1). En el texto del Concilio no se habla del giro de los altares hacia pueblo; sólo aparece en instrucciones post-conciliares, la más importante de las cuales se encuentra en el número 262 de la *Institutio generalis Missalis Romani*, la introducción general del nuevo Misal de 1969. Allí se dice: «Constrúyase el altar separado de la pared para que se pueda circundar fácilmente y se pueda celebrar *versus populum* (vuelto hacia el pueblo)». La introducción de la nueva edición del Misal del año 2002 ha retomado tal cual dicho texto añadiendo al final, sin embargo, una frase: «lo cual es conveniente que se realice en todas partes donde sea posible». Esta añadidura fue interpretada desde muchas partes como un endurecimiento del texto del año 1969, en el sentido de que ahora se establecía la obligación general de construir los altares «dondequiera que sea posible»

⁴ Quiero referirme aquí a los comentarios, dignos de tener en cuenta, con los que Franz Josef NOSS ha reaccionado a mis reflexiones en: *IKaZ* 8 (1979) 573-575. Además no debería olvidarse, con todas las críticas que quieran hacerse, la relevante investigación de Klaus Gamber. En especial las siguientes obras: *Gemeinsames Erbe. Liturgische Neubestimmung aus dem Geist der frühen Kirche* (Regensburg 1976) 82-89; *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit* (Regensburg 1976); *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik* (Regensburg 1979) 46-52.

«vuelos hacia el pueblo». Pero la competente *Congregación para el culto divino* había rechazado dicha interpretación ya el 25 septiembre del año 2000 clarificando que la palabra *expedit* (es conveniente) no expresaría una obligación, sino una recomendación. La orientación física —dice la Congregación— debe distinguirse de la espiritual. Cuando el sacerdote celebra *versus populum*, su orientación espiritual debería ser siempre *versus Deum per Iesum Christum* (hacia Dios por Jesucristo). Ritos, signos, símbolos y palabras nunca serían capaces de expresar hasta el fondo el proceso interior del misterio de la salvación y, por tanto, habría que evitar posiciones unilaterales y absolutizantes.

Esta clarificación es importante porque saca a la luz el carácter relativo de las formas simbólicas exteriores y así se contrapone a los fanatismos que en los últimos 40 años, desgraciadamente, se han manifestado no raramente en la controversia sobre la liturgia. Al mismo tiempo, se aclara la orientación interior del acontecimiento litúrgico que nunca es expresable plenamente en las formas exteriores y que es común tanto para el sacerdote como para el pueblo: la orientación hacia el Señor —hacia el Padre, mediante Cristo, en el Espíritu Santo—. Esta respuesta de la Congregación debería crear así también un clima nuevo y más sereno para la discusión, un clima en el cual, sin condenas recíprocas, en la atenta escucha de los demás, pero especialmente de las indicaciones intrínsecas de la misma liturgia, se pudieran buscar los modos mejores para la realización concreta del acontecimiento salvífico. Juicios precipitados que etiquetan posiciones particulares como «preconciliares», como «reaccionarias», como «conservadoras» o también como «progresistas» como «extrañas a la fe» deberían desaparecer del debate y dar lugar a una nueva apertura común en la preocupación por la mejor realización de la herencia de Cristo.

El presente librito del oratoriano Uwe Michel Lang, que vive en Inglaterra, investiga la cuestión de la orientación de la oración en la liturgia bajo el aspecto histórico, teológico y pastoral. Con ello retoma, en un momento favorable, en mi opinión, un debate que contrariamente a la apariencia exterior no ha cesado nunca ni siquiera después del concilio. El liturgista de Innsbruck, Josef Andreas Jungmann, uno de los arquitectos de la Constitución sobre la liturgia del Vaticano II, se había opuesto desde el inicio decididamente al eslogan polémico según el cual hasta entonces el sacerdote habría celebrado «de espaldas al pueblo». Respecto a esto Jungmann había destacado que no se trataba de dar la espalda al pueblo, sino de mantenerse junto con el pueblo en la misma dirección. La liturgia de la Palabra es, en cuanto proclamación, un acontecimiento dialógico, del que forman parte el dirigir la palabra y el responder; debe ser, por tanto, una característica suya que quien anuncia y quien escucha estén vueltos uno hacia el otro. La plegaria eucarística, por el contrario, es oración en la que sacerdote hace ciertamente las veces de guía, pero en la que junto al pueblo y como él se dirige hacia el Señor. Por esto —así argumentaba Jungmann—, la orientación común, tanto para el sacerdote como para el pueblo, es aquí la

posición intrínsecamente más adecuada al acontecimiento. Más tarde, Louis Bouyer —también él uno de los liturgistas eminentes del Vaticano II— y Klaus Gamber, cada uno a su modo, han afrontado nuevamente la cuestión. Dichas voces —a pesar de su autoridad personal— inicialmente casi no lograron hacerse escuchar: era muy fuerte la corriente que destacaba absolutamente el aspecto comunitario de la celebración y, por tanto, sostenía indispensable el estar vueltos uno hacia el otro, sacerdote y pueblo.

Sólo en tiempos más recientes el clima se ha distendido un poco, de modo que cuando se plantean cuestiones en la línea de Jungmann, Bouyer y Gamber, ya no salta inmediatamente la sospecha de estar ante una tendencia anti-conciliar. La continuada investigación histórica ha objetivado la disputa y entre los fieles ha crecido la sensibilidad por la problemática de una solución en la que la apertura de la liturgia hacia adelante y hacia lo alto casi no aparece. En dicha situación, el libro gratamente objetivo y carente totalmente de polémica de Uwe Michel Lang, se puede convertir en una ayuda preciosa. Sin la pretensión de presentar grandes descubrimientos nuevos subraya cuidadosamente los resultados de la investigación de las últimas décadas y ofrece así los conocimientos necesarios para un juicio objetivo. Es laudable que también ilustre las tradiciones, poco conocidas en Alemania, de la Iglesia de Inglaterra respecto a dicha cuestión, como también la pertinente discusión del movimiento de Oxford, en el siglo XIX, en cuyo contexto maduró la conversión de John Henry Newman. Sobre esta base se desarrollan las respuestas teológicas que emergen de la orientación intrínseca de los resultados históricos. Espero que este libro de un joven estudioso pueda constituir una ayuda para la brega, necesaria en toda generación, sobre la justa comprensión y la digna celebración de la sagrada liturgia. Por tanto, deseo a la obra muchos y atentos lectores.

XI HOMILIAS

1. Sobre la cuestión del culto y el carácter sagrado de la eucaristía

En la liturgia de esta víspera del Jueves Santo se incluye la bendición de los santos óleos para el bautismo, la confirmación, el orden sacerdotal y la unción de enfermos. Todos estos sacramentos que son administrados en nuestra diócesis proceden, pues, de esta hora pascual. Por tanto, debe hacérsenos visible que toda acción sacramental tiene su origen en el misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor. Pero, a la vez, también los sacramentos se vinculan también a la unidad de este lugar, que es nuestra catedral diocesana y, por medio de ella, a la unidad de la Iglesia católica, a la unidad de todos los obispos, a la unidad de esa gran cadena de imposiciones de manos que nos remonta hasta la llamada del primer apóstol, hasta aquella hora junto al lago de Genesaret, al cenáculo y a los momentos posteriores a la resurrección del Señor. Todos hemos sido ungidos en el bautismo y la confirmación. Así, hoy queremos intentar incorporarnos de corazón a la gran unidad del cuerpo de Cristo, integrarnos en el misterio pascual, del que procede nuestra salvación, pedir al Señor que logremos vivir cada vez con mayor autenticidad desde el bautismo y la confirmación, para hacernos también más dignos de su cercanía eucarística.

La Misa Crismal que hoy celebramos surge del misterio pascual que integra todo lo cristiano, especialmente el ministerio sacerdotal, el cual, como todos los sacramentos, tiene su origen y su fundamento perenne en la cruz y en la resurrección de Jesucristo. Un año más, el Santo Padre nos ha dirigido una Carta a los sacerdotes, Carta que debe ayudarnos a comprender de nuevo nuestro ministerio a la luz del misterio pascual y así vivirlo con mayor profundidad, en unidad con toda la Iglesia¹. Por este motivo, realizamos la reflexión de este día en comunión con todos los creyentes, ya que a ellos pertenece nuestro ministerio. Por eso, también cuando hablamos del sacerdocio, precisamente entonces, no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo crucificado, a cuyo servicio estamos todos nosotros.

En su escrito de este año el Santo Padre se plantea interrogantes sobre el sacramento de la eucaristía y, más precisamente, esos interrogantes en los que estamos amenazados de cierta unilateralidad. Se trata, tal como se diría hoy, de una especie de *revision de vie*, revisar nuestro camino conjunto en un algún

¹ JUAN PABLO II, *Carta apostólica sobre el misterio y el culto de la eucaristía* (1980).

punto, para reencontrar y aclarar nuestro rumbo. Esta tarde desearía elegir dos cuestiones fundamentales de la Carta del Papa y meditarlas ante el Señor con vosotros: la adoración a la santísima eucaristía y su carácter sagrado.

En primer lugar, la adoración eucarística. En el Concilio hemos descubierto con nueva claridad que el centro del sacramento eucarístico es la celebración festiva del misterio santo en la cual el Señor reúne a su pueblo, lo une y lo edifica como pueblo suyo; en la cual lo implica en su ofrenda y se le entrega, y se deja recibir por nosotros. La eucaristía, así lo volvimos a ver, es asamblea en la que el Señor actúa en nosotros y nos congrega. Todo esto es cierto, y seguirá siéndolo. Pero, a veces, esta idea de asamblea se ha simplificado, separándola del concepto de autodonación, y así la eucaristía ha quedado reducida a un mero signo de comunión fraterna. La concentración en el carácter celebrativo de la eucaristía condujo igualmente a que la fe y el sacramento perdieran relieve entre nosotros. Incluso ya externamente podía percibirse esto en la construcción de algunas iglesias, en las que el lugar para la adoración quedaba oculto como una reliquia del pasado en un sitio marginal cualquiera. Aún más incisivo fue el hecho de que la misma eucaristía se redujo así al corto espacio de tiempo de una media hora, que ya no podía animar todo el espacio ni dar pulso al tiempo. Reducida al instante de la acción sagrada se convirtió en una minúscula isla temporal al margen del resto del día, el cual permaneció en su totalidad abandonado a la profanidad, al ajetreo de nuestras actividades y deseos mundanos. Cuando hoy volvemos la vista atrás observando ese desarrollo, reconocemos que la adoración del sacramento no entra en competencia con la celebración viva de la comunidad, sino que es su condición, su espacio vital imprescindible. Solamente en un clima de adoración, la celebración eucarística puede tener también vitalidad; solamente cuando la casa de Dios y así también la comunidad en pleno están continuamente imbuidas de la presencia del Señor que nos espera y de nuestra silenciosa disponibilidad para responderle, puede la invitación a la asamblea encaminarnos a la hospitalidad de Jesucristo y de la Iglesia, que, por lo demás, es el presupuesto para la invitación.

El Papa ha clarificado más aún este contexto con una serie de reflexiones. Una primera la hemos esbozado ya con lo que llevamos dicho: la adoración eucarística es la dimensión vertical, en la que se encuentran tanto el sacerdocio común como el ministerial. Mientras que en la Misa se expresa, por encima de todo, que las dos vocaciones están una frente a otra, en la adoración se hace visible su compenetración recíproca: en este sacramento todos somos receptores. Ninguno de nosotros puede mantenerse en su presencia más que en adoración. También la potestad del sacerdote tiene que ser, en definitiva, adoración: debe nacer de la adoración y desembocar en la adoración. Y con ello se hace visible algo más: comunión y adoración no están la una junto a la otra, o incluso una enfrente de la otra, sino que forman una unidad inescindible. En efecto, comulgar significa entrar en comunión. Comulgar con Cristo significa

tener comunidad con él. Por ese motivo, comunión y contemplación se encuentran mutuamente implicadas: una persona no puede comulgar con otra persona sin conocerla; tiene que estar abierta a ella, escucharla y verla. El amor o la amistad llevan siempre consigo también el momento del respeto, de la veneración. Y desde esa base, comulgar con Cristo requiere mirarlo y dejarse mirar por él, escucharlo, conocerlo. La veneración es, sencillamente, el aspecto personal del comulgar. No podemos comulgar sacramentalmente, si no lo hacemos también personalmente. La comunión sacramental queda vacía y, en última instancia, se convierte en juicio, cuando no se llena personalmente de contenido por nosotros. Las palabras del Señor en el Apocalipsis no valen solamente para el tiempo final: «Mira, estoy de pie a la puerta y llamo. Si alguien escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Ésta es también la descripción del contenido más profundo de la devoción eucarística. Solamente puede haber verdadera comunión si escuchamos la voz del Señor, si le respondemos y le abrimos. Entonces él entrará en nuestra casa y comerá con nosotros. Porque esto es así, querría subrayar fuertemente dos ideas del escrito papal: «Ningún tiempo dedicado a la adoración es en vano... nuestra adoración no debe acabar nunca»². Y, unida a ella, esta otra: el Papa acentúa con gran intensidad la confianza personal con Cristo como núcleo de la devoción eucarística³. En la muerte de Jesucristo, dice el Papa, cada uno de nosotros ha sido amado hasta el extremo⁴. Con el paso del tiempo, una concepción demasiado estrecha de la humanidad de Jesucristo nos ha impedido percibir esta realidad: el Señor me conoce también a mí, me ha conocido, y ha sufrido también por mí.

A este respecto, la Carta del Papa introduce otro punto de vista. La adoración al Señor en el sacramento es también una escuela para afinar nuestras conciencias. «Cristo viene a los corazones y visita la conciencia de nuestros hermanos y hermanas»⁵. El ofuscamiento de la conciencia es el portón por el que se introduce la violencia que devasta al mundo. Quien dirige su mirada al rostro del Señor, rostro al que escupieron los siervos del sanedrín y de Pilato, al que golpearon y abofetearon, ve en ese rostro el espejo de nuestra violencia, el espejo de lo que es el pecado, y recibe aquella purificación de la conciencia que es, al mismo tiempo, el presupuesto de toda reforma social, de toda mejora de los asuntos humanos. La reforma de las relaciones humanas consiste, por encima de todo, en el fortalecimiento de la fuerza moral. La moralidad es la única fuerza que puede poner freno a la violencia y al egoísmo, y allí donde se hace insignificante su influencia, el perdedor siempre es el propio hombre, en primer lugar el débil.

² *ibid.*, n.3, último párrafo.

³ *ibid.*, n.4 § 2.

⁴ *ibid.*, n.3 § 3.

⁵ *ibid.*, n.6 § 2.

Así, el Papa nos dice también que la adoración eucarística «es una escuela de amor activo al prójimo»⁶. En la eucaristía no veneramos simplemente a Dios: «El culto eucarístico no es tanto culto de la trascendencia inaccesible, cuanto de la divina condescendencia»⁷. En ella nos sale al encuentro la ofrenda sacrificial de la vida de Jesús, y, en dicha ofrenda, el amor mismo. Pero el amor sólo puede comprenderse amando. «No sólo aprendemos a reconocer el amor, sino que nosotros mismos comenzamos a amar. Por eso el culto eucarístico es el punto de encuentro entre lo personal y lo sacramental, lo sacramental y lo social, punto en el que también están ancladas la vitalidad apostólica y espiritual de la Iglesia así como la de nuestro ministerio»⁸.

Vayamos ahora al segundo de nuestros temas, al carácter sagrado de la eucaristía. En los últimos quince años hemos estado demasiado condicionados por la idea de «desacralización». Estuvimos bajo el impacto de las palabras de la carta a los Hebreos: «Cristo murió fuera de la puerta» (13,12). Además, esto se puso en conexión con otra frase que dice que en el momento de la muerte del Señor el velo del templo se rasgó en dos. El templo, ahora, está vacío. El *sacrum*, la santa presencia de Dios, ya no se oculta en él; está fuera, en el exterior de la ciudad. El culto se ha trasladado desde la casa santa a la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Él fue presencia auténtica de Dios ya durante su vida. Al rasgarse el velo del templo —habíamos pensado—, habían sido desgarrados los límites entre lo sagrado y lo profano. El culto ya no es algo separado de la vida cotidiana, sino que lo santo habita en la cotidianidad. Lo sagrado ya no es un ámbito especial, sino que quiere estar en todas partes, se quiere realizar precisamente en el ámbito mundano. De aquí se han sacado consecuencias muy concretas, incluso para la vestidura de los sacerdotes, para la forma del culto litúrgico y la arquitectura de iglesias. En todas partes se debían abatir los bastiones: en ningún ambiente debían ya ser distinguibles entre sí la vida y el culto. Pero con ello, el mensaje del Nuevo Testamento fue esencialmente malentendido, aun cuando se partía de una comprensión correcta, porque Dios no se retira del mundo para abandonarlo a su mundanidad, ni tampoco confirma al mundo en su mundanidad, como si fuera ya sagrado por el hecho de ser mundo. En la medida en que el mundo no ha llegado a plenitud, permanece en él la diferencia entre lo sagrado y lo profano, pues Dios no le priva de la presencia de su santidad, pero tampoco esa santidad suya lo ha asumido todavía en su totalidad. La pasión de Jesucristo fuera de los muros de la ciudad y la ruptura del velo del templo no significan que ahora todo espacio sea templo o que absolutamente nada lo pueda ser ya. Esto solamente ocurrirá en la nueva Jerusalén. Estos acontecimientos significan, más bien, que con la muerte de Jesucristo los muros entre Israel y

los pueblos gentiles han sido destruidos. Significan que la promesa de Dios supera el estrecho marco de la Antigua Alianza y de su templo para abrirse al mundo de los gentiles. Significan que en lugar de la santidad representada de las imágenes del Antiguo Testamento, se ha alcanzado lo realmente *sacrum*, que es el santo Señor en su amor encarnado. Significan, finalmente, que ahora la tienda sagrada de Dios, la nube de su cercanía, se encuentra allí donde se celebra el misterio de su cuerpo y de su sangre, allí donde hay hombres que se despojan de sus propias obras y se incorporan a la comunidad con Él. Esto quiere decir que aquí la sacralidad es más densa y más potente, porque es más auténtica de lo que lo era en la Antigua Alianza; también quiere decir que se ha hecho más vulnerable y requiere mayor atención y respeto por nuestra parte: no solamente pureza ritual, sino también una completa preparación del corazón. Requiere de nosotros también vivir orientados hacia la nueva Jerusalén; llevar al mundo a la cercanía de Jesucristo y purificarlo para ello; acoger la cercanía de Jesucristo en la vida diaria transformándola adecuadamente. La reverencia no se ha hecho superflua, sino más exigente. Y como el hombre está formado de cuerpo y alma, y es además un ser sociable, también necesitamos siempre la expresión visible de la reverencia, las reglas de juego de su configuración colectiva, de sus signos visibles en este mundo no salvado y no-santo. El hombre no solamente está constituido desde dentro hacia afuera, sino que también hay una corriente de energía desde el exterior hacia el interior, y negarla o pasarla por alto es un espiritualismo que siempre se paga caro muy pronto. Lo santo, el Santo, está presente en este mundo y, si desaparece la fuerza educadora de su expresión visible, la humanidad y el mundo serán conducidos también a la superficialidad y al embrutecimiento.

El Santo Padre, en su Carta a los sacerdotes, ha recordado un signo particularmente expresivo de reverencia de la liturgia romana: las manos del sacerdote son ungidas. Quizás en ninguna parte del cuerpo se expresa tanto la peculiaridad humana respecto al resto del mundo como en la mano: despegada del suelo muestra la verticalidad de su esencia: con la mano damos y tomamos, con nuestras manos sanamos y golpeamos. En todos los pueblos los hombres elevan sus manos cuando rezan, dirigiéndose a Aquel que está por encima de ellos. Nuestras manos están ungidas; están atadas para el Señor. Podemos tocarlo. ¡Qué sagrada obligación para todo nuestro ser y nuestra voluntad, qué cambio podría y tendría que darse, si nosotros día tras día nos supiéramos exigir de acuerdo con ese signo y juzgar por él! Pidamos al Señor que este signo de las manos consagradas por la unción se haga realidad cada vez más en nuestra vida, para que nuestras manos sean cada vez más instrumentos de bendición, que nosotros por su misericordia seamos una bendición y así recibamos la bendición.

⁶ ibíd., n.6 § 1.

⁷ ibíd., n.7, párrafo penúltimo.

⁸ ibíd., n.4, último párrafo.

2. El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal, en la eucaristía. Homilía sobre Dt 4,7

En la lectura de hoy hay una frase maravillosa, en la que se percibe toda la alegría que experimentaba Israel por su liberación: «Porque ¿dónde hay una nación tan grande, que tenga unos dioses tan cercanos como el Señor, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?» (Dt 4,7). Santo Tomás de Aquino ha empleado este texto en sus consideraciones sobre la fiesta del Corpus Christi⁹. Ha indicado así que nosotros, los cristianos, en la Iglesia de la Nueva Alianza, podemos pronunciar estas palabras con mayor razón, alegría y gratitud que Israel; y también ha indicado que el sentido de estas palabras ha experimentado en la Iglesia de Jesucristo una profundización nunca imaginada antes: Dios, en la eucaristía, llega a ser realmente compañero de nuestra vida. Se hizo carne, para poder hacerse pan. Se ha entregado en el «fruto de la tierra y del trabajo del hombre»; se ha puesto en nuestras manos y se ha introducido en nuestro corazón. Dios no es el gran desconocido, al que sólo podemos vislumbrar vagamente. Nosotros no hemos de temer, como los gentiles, que él sea caprichoso o cruel, demasiado grande o demasiado lejano para escuchar al hombre. El está ahí y nosotros sabemos siempre dónde podemos encontrarlo, dónde se deja encontrar y nos espera. Hoy esta expresión debe penetrarnos de nuevo en el alma: Dios está cerca. Dios nos conoce. Dios nos espera en Jesucristo, en el Santísimo Sacramento. ¡No le hagamos esperar en vano! No pasemos de largo, por nuestra distracción y nuestra pereza, ante lo más importante y grandioso que se ha ofrecido a nuestra vida. Esta lectura de hoy debería recordarnos de nuevo el misterio admirable que encierran los muros de nuestros templos. No pasemos descuidadamente de largo por ellos. Tomémonos también algún tiempo durante la semana, entremos al pasar y permanezcamos un rato ante el Señor, que está tan cerca. Nuestras iglesias no deberían ser durante el día casas muertas, que están ahí, vacías y aparentemente sin ninguna finalidad. Siempre sale de dentro de ellas una invitación de Jesucristo. Siempre habita en ellas esa santa cercanía a nosotros, que nos está llamando e invitando siempre. Lo más hermoso de las iglesias católicas es, precisamente, que en ellas siempre, de alguna forma, hay liturgia, porque en ellas siempre mora la presencia eucarística del Señor.

Y una segunda cosa: no olvidemos nunca que el domingo es el día del Señor. Exigirnos la asistencia a la misa dominical no es un capricho de la Iglesia. No se trata de una obligación impuesta desde fuera, sino del derecho regio de los cristianos: participar con el Señor en la comunidad pascual, en el misterio pascual. El Señor convirtió el primer día de la semana en su día, en el cual él viene hacia nosotros, nos prepara la mesa y nos invita a acercarnos a él. Del fragmento del Antiguo Testamento que hoy nos ocupa deducimos que los

⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Officium de festo Corporis Christi», en ÍD., *Opera omnia*. Ed. de R. Busa, VI (Stuttgart - Bad Cannstatt 1980) 581.

israelitas encontraron en la cercanía de Dios no una carga, sino la razón de su orgullo y de su alegría. De hecho, la comunidad dominical con el Señor no es una carga, sino gracia, regalo, que ilumina toda la semana; y nos engañamos a nosotros mismos si nos privamos de ella.

«Porque ¿dónde hay una nación tan grande, que tenga unos dioses tan cercanos como el Señor, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?». Esta frase de la Antigua Alianza ha encontrado su última profundización en la cercanía eucarística del Señor. Pero con ello no ha perdido su anterior significado, sino que solamente se ha purificado y se ha ampliado. Debemos examinarla todavía para comprender lo que el Señor quiere decimos con ella. En el capítulo del libro del Deuteronomio del que está tomado este pasaje, la cercanía admirable de Dios se descubre, por encima de todas las cosas, en la ley, que él ha dado a Israel por medio de Moisés. Por medio de la ley, él se hace, de algún modo, siempre disponible a todas las preguntas de su pueblo. Por medio de la ley, está siempre dispuesto a hablar en favor de Israel: le puede llamar y él da respuesta. Por medio de la ley, da a Israel la posibilidad de instaurar un orden político y social que oriente el camino. Por medio de la ley, concede sabiduría a Israel y le muestra la orientación que debe seguir para vivir rectamente. Por medio de la ley, Israel experimenta la proximidad de Dios; Él, por así decirlo, ha retirado el velo de los enigmas de la vida humana y ha respondido a las preguntas de los hombres de todos los tiempos: ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Qué hemos de hacer?

A nosotros nos asombra este gozo por la ley. Nos hemos acostumbrado a verla como una carga que oprime al hombre. Pero Israel, en sus mejores tiempos, vio en la ley, precisamente, la liberación que le conducía a la verdad; la liberación del peso de la incertidumbre, la gracia del camino. Y, de hecho, hoy sabemos que el hombre se hunde si tiene que forjarse continuamente a sí mismo, si tiene que crear continuamente de nuevo al ser humano. La voluntad de Dios respecto al hombre no es un poder extraño, que viene desde el exterior, sino la orientación de su propio ser. Por eso, la revelación de la voluntad de Dios es la revelación de aquello que es el deseo de nuestro propio ser, una gracia. Debemos, pues, aprender de nuevo a ser agradecidos porque en la Palabra de Dios nos ha sido dada a conocer tanto la voluntad divina como el sentido de nuestro propio ser. La presencia de Dios en su Palabra y su presencia en la eucaristía se implican mutuamente de modo inseparable. El Señor eucarístico es también, él mismo, la Palabra viviente. Sólo si vivimos en el ámbito de la Palabra de Dios podemos también comprender rectamente el don de la eucaristía y recibirlo adecuadamente.

El evangelio de hoy¹⁰ nos lleva a fijar nuestra atención todavía en un tercer punto: la ley se convirtió en una carga en el momento en que ya no fue vi-

¹⁰ Domingo XXII del Tiempo Ordinario, Leccionario B: Mc 7,1-8.14-15.21-23.

vida desde dentro, sino que fue reducida a una serie de obligaciones externas y superficiales. Así, el Señor nos dice con firmeza: la auténtica ley de Dios no es algo externo, sino que vive en nosotros mismos. Es la orientación íntima de nuestra vida, creada por voluntad de Dios y fundamentada en él. Y nos habla en la conciencia. La conciencia es la cercanía interior del Señor, que, de un modo general, nos dispone para recibir la cercanía eucarística. Por eso, dice también en otro lugar el mismo libro del Deuteronomio, del que está sacada nuestra lectura de hoy: «El mandamiento está muy cerca de ti: en tu corazón y en tu boca, para que lo cumplas» (30,14 cf. Rom 10,8). La fe en Jesucristo no hace más que llevarnos a que se exprese lo más íntimo de nuestro ser, la conciencia. El Santo Padre Juan Pablo II dice al respecto: «En la obediencia del hombre a su conciencia se encuentran las claves de la grandeza moral del hombre y la base de su "realeza"... La obediencia a la conciencia es... participación del cristiano *in munere regali Christi*. La obediencia a la conciencia... hace que "servir a Cristo equivalga a reinar"...»¹¹.

El Señor está cerca de nosotros en nuestra conciencia, en su Palabra, en su presencia personal en la eucaristía: esta es la dignidad y la alegría de los cristianos. Por eso queremos estar contentos y esta alegría se expresa en la alabanza a Dios. Hoy vemos que la cercanía de Dios también conduce a los hombres unos a otros y los acerca: porque, tanto en Múnich como en Roma, tenemos al mismo Señor Jesucristo, y por eso formamos, por encima de las fronteras, un único pueblo de Dios, unido en la voz de la conciencia, unido en la Palabra de Dios, unido con Jesucristo por medio de la comunión, unido en la alabanza a Dios, que es nuestra alegría y nuestra redención.

3. Estar ante el Señor - caminar con el Señor - arrodillarse ante el Señor. Sobre la fiesta del Corpus Christi

Si queremos entender qué significa la fiesta del Corpus Christi, es aconsejable contemplar con sencillez la figura litúrgica con que la Iglesia interpreta y celebra el sentido de esta fiesta. Más allá de lo común a todas las fiestas cristianas, hay sobre todo tres elementos que constituyen lo especial de la figura festiva de este día.

Primero, está la reunión comunitaria en torno al Señor, el *estar ante el Señor*, de cara hacia el Señor y, de ese modo, estar juntos. Lo siguiente es *caminar con el Señor*, la procesión, y, por último, lo que constituye el contenido de todo esto, su centro y su punto culminante: *arrodillarse ante el Señor*, la adoración, la glorificación y la alegría por su cercanía. Estar ante el Señor, caminar con el Señor y arrodillarse ante el Señor son, pues, los tres

elementos constructivos de este día que queremos considerar un poco a continuación.

Estar ante el Señor

En la Iglesia antigua se utilizaba para esta actitud la palabra *statio*. Al mencionarla estamos acercándonos al mismo tiempo a la raíz más antigua de lo que sucede en la fiesta del *Corpus Christi* y de lo que significa. Cuando el cristianismo se expandió por el mundo, sus mensajeros dieron gran importancia desde el principio a que en cada ciudad hubiese un único obispo, un único altar. Con esto había de expresarse la unidad del único Señor, que nos reúne en un abrazo desde la cruz, que, trascendiendo las fronteras que traza la vida terrena, nos convierte en un solo cuerpo. Y éste es, en efecto, el sentido más íntimo de la eucaristía: que, al recibir el *único* pan, nosotros mismos entremos en ese *único* centro y lleguemos a ser de ese modo un organismo viviente, el *único* cuerpo del Señor.

La eucaristía no es un asunto privado que se celebra en un círculo de amigos, en un club de personas con convicciones afines que uno se ha buscado para encontrarse con aquellos con los que se lleva bien; sino que, del mismo modo que el Señor se dejó crucificar públicamente ante las murallas de la ciudad, en presencia del mundo, y extendió sus brazos hacia todos, así la celebración de la eucaristía es el culto público de todos aquellos a quienes llama el Señor, sin tener en cuenta su composición. Por eso, forma parte esencial de ella lo que el Señor vivió ejemplarmente en su vida terrena: que personas con diferentes opciones, de diferentes estados sociales y visiones de la realidad converjan en la realidad más grande de su palabra y de su amor. En el mundo mediterráneo, que fue el primero en que penetró el cristianismo, formaba parte de la eucaristía el que se sentaran juntos el aristócrata, que había encontrado el camino hacia el cristianismo, el estibador del puerto de Corinto y el esclavo miserable que, según el derecho romano, no era tratado como un ser humano sino como un objeto. Forma parte de la eucaristía que el filósofo se siente junto al analfabeto, la ramera convertida y el publicano convertido junto al asceta que ha encontrado su camino hacia Jesucristo. Además, en los textos del Nuevo Testamento podemos ver cómo los hombres se resistían una y otra vez contra esa composición de la asamblea eucarística, cómo querían encerrarse en su propio círculo, y cómo permanece, con todo, este sentido de la eucaristía: reunir, trascender las fronteras y conducir a los hombres a una nueva unidad a partir del Señor.

Cuando el cristianismo creció numéricamente, esta forma externa ya no pudo mantenerse en las ciudades. Ya en el tiempo de las persecuciones se formaron, por ejemplo en Roma, las iglesias titulares como predecesoras de las

¹¹ JUAN PABLO II, *Signo de contradicción* (BAC, Madrid 2003) 180.

posteriores parroquias. Sin duda que también en este caso siguió en pie el carácter público y no discrecional del culto divino, que congrega a personas que, de otro modo, no se reunirían. Pero la apertura a partir de un espacio ya no era suficientemente visible. Por eso se creó la institución de la *statio*. Es decir, el Papa como obispo de Roma celebra la eucaristía, en especial durante la Cuaresma, en las diferentes iglesias titulares para toda Roma. Los cristianos se reúnen, se dirigen juntos a la iglesia y, de esa manera, en las diferentes iglesias se hace visible la totalidad, y la totalidad alcanza lo particular. Esta idea originaria es retomada en la fiesta del Corpus Christi. Es la *statio urbis*: abrimos las iglesias parroquiales, nos abrimos desde los diferentes rincones y confines de la ciudad para reunirnos junto al Señor a fin de ser uno desde él. También en este caso, trascendiendo las fronteras de partidos y estados sociales, nos reunimos gobernantes y gobernados, hombres de profesión artesana o de dedicación intelectual, hombres de una y otra opinión. Y justamente lo esencial es que estamos aquí reunidos por el Señor, lo esencial es que él nos reúne. De este momento de encuentro debería brotar el llamamiento a que también nos abramos y nos aceptemos desde dentro, que vayamos unos hacia otros, que también en la dispersión de la vida cotidiana mantengamos esta unión interior obrada por el Señor.

Como todos sabemos, nuestras ciudades se han convertido en lugares de una soledad nunca antes conocida. En ninguna parte están tan solos y abandonados los seres humanos como en los grandes bloques de viviendas, justamente en el lugar donde más amontonados se hallan. Un amigo me contó que se había mudado a un bloque en una gran ciudad del norte de Alemania. Al salir del bloque, saludó a un vecino, que lo miró sorprendido y le dijo: «Se equivoca». Donde las personas son sólo masa, el saludo llega a ser una equivocación. Pero el Señor nos reúne y nos abre a fin de que nos aceptemos mutuamente, de que nos pertenezcamos mutuamente, de que, estando en solidaridad con él, aprendamos de nuevo a estar en solidaridad unos con otros. Justamente así también la Marienplatz [de Múnich] experimenta su destino más propio e interior. Cuántas veces pasamos apresuradamente por aquí. Hoy, la Marienplatz tiene que ser lugar de comunidad, que continúe después con nosotros como don y tarea. Ciertamente hay muchas reuniones, pero muy a menudo lo que une es más aquello a lo que nos oponemos que aquello a favor de lo cual estamos. Y casi siempre sucede que un determinado interés tiene capacidad de convocatoria cuando se orienta en contra de otros intereses. Pero hoy no nos reúne un interés privado de este o de aquel grupo, sino el interés que Dios tiene por nosotros y en el que colocamos con confianza todos nuestros propios intereses. Estamos de cara hacia el Señor. Y cuanto más lo estemos y estemos en su presencia, tanto más estaremos en comunión, se aglutinarán también una y otra vez las fuerzas para entendernos unos a otros como seres humanos, para reconocernos como hermanos y hermanas y para fundar y posibilitar, en comunidad, una actitud de humanidad.

Caminar con el Señor

El estar junto al Señor y con el Señor ha suscitado también desde el comienzo, como requisito interior, *caminar hacia el Señor*. En efecto, un hombre no está de por sí junto a otro. Por eso, la *statio* sólo podía tener lugar reuniéndonos previamente en la procesión que nos conduce unos hacia otros. Esta es la segunda llamada de la fiesta del *Corpus Christi*. Sólo podemos estar junto a otros si antes en la compañía del Señor vamos unos hacia otros. Solo podemos llegar hasta el Señor en este *procedere*, en este salir y avanzar en que trascendemos nuestros propios prejuicios, nuestros límites y nuestras barreras, en un adelantarnos y encaminarnos hacia él, yendo hacia el lugar donde hemos de encontrarnos. Esto es válido tanto en el ámbito eclesial como en el secular. En efecto, hoy experimentamos también en la Iglesia —que Dios atienda nuestro lamento— el desgarramiento, la oposición, la desconfianza. *Processio, procedere*, tiene que ser nuevamente un desafío dirigido a nosotros para que procedamos, para que avancemos hacia él, para que juntos nos coloquemos bajo su horma y para que, en la fe que compartimos en el Hijo de Dios hecho hombre que se nos regala como pan, volvamos a confiar también unos en otros, nos abramos unos a otros, y juntos nos dejemos conducir por él.

La procesión, que ya formaba parte de la liturgia de la *statio* en la antigua Roma, ha adquirido en la fiesta del Corpus Christi una nueva dimensión, una nueva hondura. La procesión de Corpus Christi ya no es un mero caminar hacia el Señor, hacia la celebración eucarística, sino que es un caminar con el Señor: ella misma es una parte de la celebración eucarística, es una dimensión del acontecimiento eucarístico. El Señor, que se ha hecho nuestro pan, es justamente así una indicación del camino, es nuestro camino, el camino que nos conduce. La Iglesia ha formulado de ese modo una nueva interpretación de la lectura que hemos oído anteriormente de la historia del Éxodo, de la peregrinación por el desierto. Israel marcha a través del desierto. En una tierra sin caminos puede encontrar el camino porque el Señor lo conduce como nube y como luz. Puede vivir en esa tierra sin caminos y sin vida, porque el hombre no sólo vive de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios. De ese modo, en la historia de Israel, en su marcha por el desierto se desvela lo más hondo de la historia humana. Este Israel pudo encontrar una tierra y, tras la pérdida de aquella, pudo seguir existiendo, porque no sólo vivía de pan sino que encontró en la palabra la fuerza de una vida que lo sostuvo en medio de la falta de caminos y de patria que experimentó a lo largo de los siglos. Y así, es para todos nosotros un signo erigido de forma permanente. El hombre sólo encuentra camino cuando se deja conducir por aquel que es al mismo tiempo palabra y pan. Sólo caminando con el Señor podemos salir airosos en la peregrinación de nuestra historia. La fiesta del Corpus Christi interpreta de ese modo la realidad de toda nuestra vida, de toda la historia universal: peregrina-

nación hacia la tierra prometida, una peregrinación que sólo puede conservar la dirección si es un caminar con aquel que está en medio de nosotros como pan y palabra. Más que en otros tiempos sabemos hoy que, de hecho, la vida entera de este mundo y la historia de la humanidad son movimiento, un incesante cambio, un seguir hacia delante sin cesar. La palabra progreso ha adquirido un tono casi mágico. Pero entretanto sabemos también que el concepto de progreso sólo puede tener sentido si sabemos hacia dónde queremos ir. El mero movimiento no es por sí solo ningún progreso. Puede ser también un viaje presuroso hacia el abismo. Si ha de haber progreso, habrá que preguntarse cuál es su criterio normativo y cuál su meta, que en todo caso no habrá de ser el mero incremento de productos materiales. La fiesta del Corpus Christi interpreta la historia. El Corpus Christi le da a nuestra peregrinación por el mundo su medida en Jesucristo, el Dios hecho hombre, el Dios eucarístico que nos muestra el camino. Con ello, por cierto, no se han solucionado todos los problemas. Y tampoco es ése el sentido del actuar de Dios. Para eso nos da nuestra libertad y nuestras fuerzas, de modo que nos esforcemos, descubramos y luchemos. Pero la norma fundamental está fijada. Y cuando en él encontramos la norma y la meta de nuestros caminos, tenemos el parámetro para discernir entre camino y rodeo: caminar con el Señor es el signo y el encargo de este día.

Arrodillarse ante el Señor

Finalmente, tenemos el arrodillarse ante el Señor: la adoración. La adoración ha estado siempre, por su propia esencia, incluida en la eucaristía, porque el mismo Señor está presente en ella. Aunque sólo se desarrolló de esta magnífica forma festiva en la Edad Media, tal desarrollo no constituye en modo alguno una mutación o un alejamiento, no es otra cosa sino sólo sacar a la luz aquello que estaba ahí. En efecto, si el Señor se nos da, recibirlo sólo puede consistir, al mismo tiempo, en inclinarse ante él, en glorificarlo, en adorarlo. Tampoco hoy está en contra de la dignidad, de la libertad y de la grandeza del hombre doblar la rodilla, vivir la obediencia ante él, adorarlo y glorificarlo. Pues si lo negamos para no tener que adorarlo sólo nos queda el eterno imperativo de la materia. Entonces carecemos realmente de libertad, somos sólo una mota de polvo que, arrastrada en el giro del gran molino del universo, trata en vano de convencerse de su propia libertad. Sólo si él es el Creador se sigue que la libertad es el fundamento de todas las cosas y que podemos ser libres. Al inclinarse ante él, nuestra libertad no queda suprimida, sino que es verdaderamente asumida y hecha definitiva. Pero en este día del Corpus hay algo más que viene a agregarse a lo dicho. Aquel a quien adoramos —ya lo he dicho antes—, no es un poder lejano. Él mismo se ha hincado ante nosotros para

lavar nuestros pies. Eso da a nuestra adoración su aire de soltura, de esperanza y de alegría, porque nos inclinamos ante aquel que a su vez se ha inclinado, y porque nos inclinamos internándonos en el amor, que no esclaviza sino que transforma. Así pues, queremos pedir al Señor que nos regale ese reconocimiento y esa alegría, y que ella se irradie desde este día a nuestra tierra y a nuestra vida cotidiana.

4. ¿Qué significa el Corpus Christi para mí? Tres meditaciones

I

¿Qué significa el Corpus Christi para mí? Pues bien, lo primero, el recuerdo de días festivos en los que se tomaba al pie de la letra la expresión que formuló santo Tomás de Aquino en uno de sus himnos eucarísticos para dicha ocasión: *Quantum potes tantum aude* (atrévete cuanto puedas a alabarle como merece). Estos versos recuerdan además un pensamiento que el mártir Justino formuló ya en el siglo II. En su explicación sobre la liturgia cristiana escribe que quien la preside, es decir, el sacerdote, debe elevar, en la celebración eucarística, oraciones y plegarias de acción de gracias «con toda la fuerza de la que dispone»¹². En la fiesta del Corpus Christi toda la comunidad se siente llamada a cumplir esa tarea: atrévete a todo lo que puedas. Todavía siento el aroma que desprendían las alfombras de flores y los abedules frescos; formaban parte de ello los ornamentos en las ventanas de las casas, las banderas, los cantos; todavía oigo la música de la banda del pueblo, que en aquel día a veces se atrevía a lanzarse incluso más allá de sus propias capacidades; 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 y en su pueblo como a un jefe de Estado, más aún, como al jefe supremo, como al Señor del mundo. La presencia perpetua de Cristo era saludada en ese día como una visita de Estado, que ni el más pequeño pueblo dejaba pasar por alto.

Corpus Christi es un recuerdo también de las preguntas que planteó la renovación litúrgica, con sus aportaciones teológicas. ¿Estará bien de verdad —nos preguntábamos entonces— celebrar la eucaristía una vez al año como si fuera una visita oficial del Señor del mundo, con todas las muestras de alegría triunfal? Se nos recordaba que la eucaristía fue instituida en la Última Cena y que de allí se debe tomar su medida permanentemente. Los signos del pan y el vino, que el Señor escogió para ello, remiten al acto de recibirlos. De forma que la manera correcta de dar las gracias por la institución del sacramento es la celebración eucarística misma, en la que actualizamos su muerte y su resurrección.

¹² *Apol.* I, 67, 5.

ción, y a partir de él somos edificados para formar la Iglesia viviente. Así, todo lo demás, en el fondo, parecía ser 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 de mayor autoridad de ciencia litúrgica, publicado en dos volúmenes en los años 1963 y 1965, ni siquiera nombra el Corpus Christi en su presentación del año litúrgico. Dedica sólo al tema, casi con vergüenza, algo más de una página, que lleva el título de «Devociones eucarísticas». Intenta salir al paso de esta situación embarazosa haciendo la propuesta, más bien absurda, de concluir la procesión del Corpus Christi con la administración de la comunión a los enfermos, pues en realidad la comunión de enfermos sería el único caso en el que una procesión, un recorrido con la Sagrada Forma, tendría un sentido funcional¹³.

El Concilio de Trento fue, a este respecto, mucho menos rígido. Había dicho que la finalidad del Corpus Christi era suscitar el agradecimiento y el recuerdo del Señor¹⁴. En tan pocas palabras encontramos en seguida tres motivos. El Corpus Christi debe reaccionar contra la falta de memoria del hombre; tiene que hacerle agradecido y, por último, tiene que ver con lo comunitario, con la fuerza unificante que proviene de la mirada al Señor. Habría muchísimo que decir al respecto. ¿No nos hemos vuelto increíblemente 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 en estado de vigilia es sólo la superficie del conjunto de nuestra alma. Pero estamos tan cautivados por este primer plano que no logramos oír lo más profundo de nosotros. En última instancia, esto mina la salud del hombre porque ya no escucha lo esencial; ya no se vive a sí mismo, sino que vive dominado por la casualidad y la superficialidad. Nuestra relación con el tiempo está estrechamente ligada con estas reflexiones. Nuestra relación con el tiempo consiste en olvidar. Vivimos sólo el instante. Incluso *queremos* olvidar, porque negamos la vejez y la muerte. Pero este querer olvidar es, en realidad, una mentira y por eso se transforma en ese grito agresivo hacia el futuro que pretende domeñar el tiempo. Sin embargo, también este romanticismo del futuro, que no quiere someterse al tiempo, es una mentira que destruye al hombre y al mundo. La única manera de afrontar verdaderamente el tiempo es el perdón y el agradecimiento, que recibe el tiempo como un don y lo transforma en gratitud.

¹³ Aimé Georges MARTIMORT (ed.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, I (Freiburg 1963) 489. nt.15 [trad. esp.: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Barcelona 2011)].

¹⁴ «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 praesentatur» (Decr. de sc. Eucharistia [Sessio XIII, 11-10-1551] cap. 5: DS 1644).

Pero volvamos al Concilio de Trento. Allí se afirma sin ningún reparo que el día del Corpus Christi se celebra la victoria de Cristo sobre la muerte, su triunfo. De la misma manera que nuestra tradición bávara hacía honores a Cristo como a la visita de Estado más importante, así se retoma allí la antigua costumbre romana de honrar al jefe del ejército que volvía victorioso a casa, con una marcha triunfal. La campaña de Cristo estaba dirigida contra la muerte, que devora el tiempo, 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 qué reírse. Pero también al revés: si hay una respuesta, *ésta* es la autorización auténtica y válida para la alegría, aquello sobre lo que puede basarse verdaderamente una fiesta. La eucaristía constituye, en su núcleo, 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 este centro 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 que se expresa en los dones del pan y el vino. Al contrario, saca a la luz perfectamente lo que quiere decir de verdad acoger; significa que damos al Señor la acogida que merece como vencedor. Acogerlo significa adorarlo; acogerlo supone por sí mismo: *Quantum potes tantum aude* (atrévete a 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 de manera no irrelevante a que esta fiesta caiga en descrédito entre nuestros hermanos protestantes. Pero si esta expresión se purifica de la pasión con la que fue formulada en el siglo XVI, encontramos sorprendentemente algo muy positivo e importante. Pero ante todo escuchemos simplemente lo que dice. En el texto del Concilio se lee que el Corpus Christi debería representar el triunfo de la verdad de tal forma que «ante tanto esplendor y tanta alegría de la Iglesia entera, sus enemigos o bien [...] se disuelvan lentamente, o bien entren finalmente en razón llenos de vergüenza»¹⁵. Dejando a un lado los aspectos polémicos, esta frase significa: la fuerza con la que la verdad se impone debe ser la alegría con la que se manifiesta. La unidad no se consigue mediante la polémica ni tampoco mediante teorías académicas, sino mediante la irradiación de la alegría pascual; ella nos lleva al centro del credo cristiano: Jesús ha resucitado. Nos lleva al centro de la naturaleza humana, que espera esa alegría con todas sus fibras. Así, la alegría pascual se caracteriza como el elemento esencial de lo ecuménico y misionero; por ella deberían competir entre sí los cristianos, y con ella deberían darse a conocer al mundo. Para este fin existe el Corpus Christi. Y éste es el significado más profundo de la expresión *quantum potes tantum aude*: utiliza todo el esplendor de la be-

¹⁵ «...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» (ibíd).

lleza cuando se trata de expresar la alegría de todas las alegrías. El amor es más fuerte que la muerte, Dios está, en Jesucristo, en medio de nosotros.

II

Quien piensa en el Corpus Christi piensa, sobre todo, en la procesión de ese día. Cuando se introdujo la fiesta en 1246 ciertamente no existía todavía; la procesión está documentada por primera vez en el año 1277 en Colonia, nueve años más tarde la encontramos también en Benediktbeuren. Así, en los territorios alemanes, la procesión se convirtió desde el siglo XIV en parte integrante de la celebración de ese día; más aún, llegó a ser su rasgo más característico. Pero precisamente esta procesión no se podía aceptar en general después del Concilio. «¿Qué necesidad hay de pasear la Sagrada Forma?» —se decía—. Sólo se podía concebir una *única* forma de procesión sensata: el peregrinar desde un sólo sitio o desde sitios distintos hacia la celebración comunitaria eucarística, es decir, una procesión *hacia* la eucaristía, no *con* la eucaristía. Pero de esta manera se excluía precisamente lo específico de la procesión del Corpus Christi. La razón era que sólo se quería considerar como verdadera liturgia la liturgia romana antigua, o sea todo lo que se había desarrollado 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. Hoy 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 histórico determinado, como si después no hubiera podido surgir nada fecundo o válido. Es cierto que se da una preeminencia al tiempo fundacional, en el que el cristianismo desarrolló las características permanentes de su identidad. Pero la riqueza interior que se encuentra escondida en esa identidad no se agotó ahí: puede desplegarse fecundamente 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 expresión. Esta expresión consiste no sólo en hablar, cantar, 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 liturgia cristiana misma se pueden reconocer dos orígenes internos de la procesión del Corpus Christi¹⁶. En la liturgia de la Semana Santa, en la que la Iglesia revive el drama de la última semana de Jesús, existen dos recorridos procesionales

¹⁶ Cf. Joseph PASCHER, *Das liturgische Jahr* (München 1963) 269-272 [trad. esp: *El año litúrgico* (BAC, Madrid 1965) 308-309].

propuestos por la propia historia sagrada: la procesión de Ramos y la subida de Cristo al Monte de los Olivos, después de haber instituido la eucaristía, es decir, la entrada triunfal en la Ciudad Santa y la salida de ella en oración hacia la oscuridad de la noche, en la traición y la muerte. Ambas procesiones se corresponden. Jesús entra en la ciudad para purificar el templo, una destrucción 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, abriendo así el nuevo templo de su amor. Esta entrega personal de la eucaristía es, a su vez, un anticipo de la muerte y una confesión de la resurrección. La salida desde la ciudad para entrar en la noche de Pascua es, sin embargo, el paso de la esfera protegida de la salvación para entrar en el ámbito de la muerte¹⁷. La liturgia celebró desde muy pronto ambas procesiones de manera festiva. En el siglo XI, en algunas regiones de Francia, se llevaba 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 entregársela a Él en posesión. La procesión del Jueves Santo es, por definición, escolta de la Sagrada Forma, caminar con el Señor que se entrega por nosotros. Pero en la Semana Santa todo esto solo puede permanecer en un segundo plano. El día del Corpus Christi pone en el centro esos elementos parciales del misterio pascual y los convierte en una gran fiesta en sí misma. Todo aquello que en el Domingo de Ramos permaneció como algo 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 públicamente como Señor, al que entregamos en propiedad nuestras calles y nuestras plazas.

A esto hay que añadir una segunda raíz: son las rogativas. Esto se ve en nuestros habituales cuatro altares, en los que antiguamente se cantaban los comienzos de los cuatro Evangelios. El número cuatro es un símbolo de toda la historia de las religiones. Aquí simboliza también los cuatro extremos de la tierra, o sea todo el universo, el mundo en que vivimos. Se impartía la bendición en los cuatro puntos cardinales: así se quería poner todo bajo la protección del Señor hecho eucaristía. Los cuatro Evangelios expresaban también lo mismo. Se consideran inspirados del mismo modo por el soplo del Espíritu Santo y el hecho de que sean cuatro expresa la fuerza de la Palabra de Dios y del Espíritu de Dios que abraza el mundo entero. La lectura del comienzo vale por su totalidad; al proclamarla se pone el aliento del Espíritu Santo frente a los cuatro vientos, para que los penetre y los santifique. El mundo se declara ámbito de la Palabra creadora de Dios y se somete la materia al poder de su Es-

¹⁷ Hartmut GESE, *Zur biblischen Theologie* (München 1977) 111, donde se interpreta esa salida «de las casas de Jerusalén, que constituían, por así decirlo, una única esfera de salvación y protección frente a todo mal» desde la perspectiva de la tradición pascual.

píritu. También la materia es criatura suya y, por ello, ámbito de su poder benevolente. También el pan de la tierra lo recibimos en definitiva de sus manos. ¿No es bonito ver como aquí el pan eucarístico y el pan cotidiano entran en relación recíproca? El pan eucarístico se convierte en bendición del pan cotidiano y en cada trozo de pan cotidiano está inserta una alusión silenciosa a Aquel que quiso ser el pan de todos nosotros. De este modo, la liturgia se abre a lo cotidiano, a nuestra vida y a nuestras preocupaciones terrenales; sale del ámbito de la iglesia porque abraza verdaderamente cielo y tierra, presente y futuro. ¡Cuánto necesitamos esta señal! La liturgia no es un deporte recreativo ejercido privadamente por un grupo cualquiera: encierra lo que unifica cielo y 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 solemne circular, ese pasearse por nuestra tierra; Joseph Pascher observa hermosamente que ese caminar alrededor y por encima está emparentado con el rito sencillo y elocuente de la imposición de manos ¹⁸. Solo que en este día no son nuestras manos lo que ponemos sobre la tierra, esas manos que a menudo saquean y ultrajan el mundo, sino al propio Señor. Transportamos sobre la tierra al Creador, que se quiso donar a sí mismo en los frutos del trigo y la vid. Por eso no hay contradicción entre las rogativas y la procesión con el Sacramento, que se desarrolló a partir de la liturgia de Semana Santa; ambas se funden el día del Corpus Christi en una única confesión festiva de la fuerza redentora universal del amor salvador de Jesucristo. Y por eso, cuando caminamos con el Señor por las calles en el 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 redimidos: *Sacris sollemniis iuncta sint gaudia* (que las fiestas sagradas se celebren con alegría).

III

¿Qué significa el Corpus Christi para mí? Cuando recuerdo el Corpus Christi no me viene a la mente sólo lo litúrgico; de hecho, es un día en el que se implican el cielo y la tierra. Ante mis ojos se presenta el 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. Las fiestas de la Iglesia actualizan el misterio de Cristo, pero ya que Jesucristo estaba inmerso en la fe de Israel, estas fiestas tienen que ver también, por su origen en Israel, con el ritmo del año, el ritmo de la siembra y de la cosecha. ¿Cómo podría ser de otra manera en una liturgia que tiene como centro la señal del pan, el fruto de la tierra y del cielo? A ese fruto, al pan, le ha sido concedido llevar a Aquel en quien cielo y tierra.

Dios y hombre se hicieron uno. Por eso, 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 litúrgico, y cuál el puesto que el Corpus Christi ocupa en él. En primer lugar, constatamos que dicha fiesta nace a partir del misterio pascual y de Pentecostés: la resurrección y el envío del Espíritu Santo son sus condiciones previas intrínsecas. Pero también está directamente relacionada con la fiesta de la Trinidad, ya que en ésta se hacen patentes la razón interior y la relación recíproca existente entre Pascua y Pentecostés. Sólo porque Dios mismo es un diálogo eterno de 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 hacerse grano de trigo muerto y pan de vida eterna. Por eso el Corpus Christi es, en última instancia, una confesión de Dios y una confesión de amor: confesión que proclama que Dios es amor. Todo lo que se dice y se hace el día del Corpus Christi no es sino una variación única sobre este tema: lo que es el amor y lo que hace el amor. Santo Tomás de Aquino lo expresó con una fórmula muy bella en uno de sus himnos de Corpus Christi: *nec sumptus consumitur*, el amor no se consume, sino que se dona y al donarse, recibe. Al donarse no se agota, sino que se renueva. Puesto que el Corpus Christi es una confesión del amor, el misterio de la transustanciación constituye, con toda razón, el aspecto central de ese día. El amor es transformación. La fiesta del Corpus Christi nos dice: sí, el amor existe y, como existe, también existe la transformación, y por eso podemos tener esperanza. La esperanza nos da la fuerza para vivir, para prevalecer ante el mundo. Quizás ha sido positivo que hayan surgido dudas sobre el sentido de la celebración del Corpus Christi. De esta manera hemos podido redescubrir esta fiesta, que necesitamos hoy más que nunca.

¹⁸ PASCHER, *Das liturgische Jahr*, o.c., 286.

PARTE D
TEOLOGÍA DE LA MÚSICA SAGRADA

I

EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA MÚSICA SAGRADA

1. Introducción: aspectos esenciales de la disputa posconciliar sobre la música sagrada

En la edición alemana, ampliamente difundida, de los textos del Concilio Vaticano II editada por Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, el breve comentario al capítulo de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia referente a la música, está introducido por la sorprendente observación de que el arte propiamente dicho, tal como se da en la música sagrada, «a causa de su naturaleza esotérica, en el buen sentido de la palabra», sería «difícilmente conciliable con la naturaleza de la liturgia y con el supremo principio de la reforma litúrgica»¹. Es sorprendente esta afirmación porque el texto que debe comentar —la Constitución sobre la Sagrada Liturgia— no ve en la música «sólo un componente y un embellecimiento de la liturgia», sino que la considera, en sí misma, liturgia, parte integrante de toda la acción litúrgica². Ciertamente, ni Rahner ni Vorgrimler tratan de excluir del culto todo tipo de música; lo que les parece incompatible con su naturaleza es sólo el arte en cuanto tal, es decir, la música transmitida por la Iglesia occidental. Sostienen, por tanto, que la recomendación del Concilio: «consérvese e increméntese con gran esmero el patrimonio de la música sagrada»³ no dice que «eso deba ocurrir en el ámbito de la liturgia»⁴. En este sentido, se subraya particularmente, con respecto a la recomendación del Concilio sobre las *scholae cantorum*, que se refiere «sobre todo» a las iglesias-catedrales y que el contexto sugiere la idea de que el Concilio, en el fondo, tiende a querer verlas sólo allí, y también esto con la reserva de que no sean obstáculo para la participación activa del pueblo⁵. Lo que según Rahner y Vorgrimler pertenece normalmente a la liturgia es, por tanto, no «la música sagrada propiamente dicha», sino «la llamada música utilitaria»⁶.

¹ KARL RAHNER - HERBERT VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg 1967).

² Así, Josef Andreas JUNGSMANN, «Einleitung und Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“», en LThK² Ergänzungsband I, 10-109; aquí 95s.

³ SC 114.

⁴ RAHNER-VORGRIMLER, *Kleines...*, o.c., 48.

⁵ Ibid.; cf. SC 114: «Consérvese y cultívese con sumo cuidado el tesoro de la música sacra. Fomentense diligentemente las *Scholae cantorum*, sobre todo en las iglesias catedrales. Los Obispos y demás pastores de almas procuren cuidadosamente que en cualquier acción sagrada con canto, toda la comunidad de los fieles pueda aportar la participación activa que le corresponde».

⁶ RAHNER-VORGRIMLER, *Kleines...*, o.c., 48.

Ciertamente, hay que admitir que en el texto conciliar se reconoce una cierta tensión en la que se refleja, ante todo, la tensión entre las diversas fuerzas existentes en el aula conciliar, pero más en profundidad quizá también la tensión intrínseca al tema mismo. En este texto existe una recomendación muy clara respecto a lo que Rahner y Vorgrimler califican como «la música sagrada propiamente dicha»: junto a las afirmaciones ya mencionadas hay que subrayar la insistencia con la que se recomienda la formación para la música sagrada de los sacerdotes, de los músicos de iglesia y, especialmente, de los *pueri cantores*; se recomienda expresamente que se «erijan institutos superiores de música sacra»⁷. Se añade la recomendación particular del canto gregoriano, pero también el explícito «sí» a la polifonía⁸; se hace un elogio casi entusiasta del órgano de tubos, cuya formulación induce a Joseph Andreas Jungmann a observar que este instrumento, el más antiguo de la música sagrada, es exaltado aquí con palabras, «que se distinguen bastante del sobrio lenguaje jurídico utilizado habitualmente»⁹. Pero se aceptan también otros instrumentos en la música sagrada, siempre bajo las condiciones formuladas por la tradición¹⁰. Por otra parte, no se debe pasar por alto que junto al «sí» a este rico patrimonio, que responde a las más altas exigencias, aparece vinculado el deseo de una apertura incondicional de la liturgia a todos y de una participación común activa de todos en el acontecimiento litúrgico y, por tanto, también en el canto litúrgico, y con ello adquieren eficacia elementos que disminuyen el dominio del aspecto artístico.

Si se confronta ahora el texto conciliar mismo con el comentario de Rahner y Vorgrimler, se reconoce entre los dos una relación que, más allá de este caso particular, puede ser calificada de emblemática por la diferencia entre lo característico de los textos conciliares y el modo en que han sido recibidos en la Iglesia posconciliar. En el debate conciliar se agudiza la sensibilidad por un problema que hasta ese momento no se había articulado con semejante claridad, se cobra conciencia de la tensión entre la exigencia del arte y la simplicidad de la liturgia; emerge, en la contraposición entre especialistas y pastores de almas, la prevalencia de la solicitud pastoral que comienza a desplazar unilateralmente la mirada de conjunto. En su búsqueda de consenso, el texto mismo mantiene un equilibrio difícil, pero luego es leído, a partir de una nueva sensibilidad, desde un único punto de vista de la cuestión, y así el equilibrio se cambia en una receta muy cómoda: música utilitaria para la liturgia, mientras que la «música sagrada propiamente dicha» se puede llevar a cabo en otro lugar pues ya no se adapta a la liturgia. De momento, parece que se está dispuesto a pasar por alto el hecho de que, en tal caso, «la música sagrada pro-

piamente dicha» ya no es música sagrada y que en la Iglesia, efectivamente, ya no existe en general una «música sagrada propiamente dicha». En los años transcurridos desde entonces se ha hecho, sin embargo, cada vez más claramente perceptible el espantoso empobrecimiento que se verifica en la Iglesia allí donde se cierra la puerta a la belleza improductiva y a cambio todo se somete exclusivamente a lo «útil». Pero el estremecimiento que provoca la liturgia posconciliar carente de esplendor o simplemente el aburrimiento que provoca con su gusto por la banalidad y con su falta de exigencia artística no clarifican el problema; en todo caso, este desarrollo ha creado una situación en la que, ahora sí, se pueden volver a plantear preguntas.

Examinemos ahora el problema: el arte auténtico es «esotérico en el sentido bueno la palabra», dicen Rahner y Vorgrimler; la liturgia es simple, debe ser accesible a todos, y también particularmente a la gente sencilla. Por lo tanto, ¿es conciliable la liturgia con la «música sagrada propiamente dicha», tal vez la exige incluso, o más bien la excluye? Quien busca una respuesta a estos interrogantes en la tradición teológica encuentra pocas referencias. Parece como si la relación entre teología y música sagrada haya sido siempre más bien fría. Sin embargo, una respuesta que tenga sentido se debe buscar dentro de la identidad histórica de la realidad cristiana, es decir, en el ámbito de la tradición, porque sólo así se supera el problema, y porque sólo así se toma posición con respecto a las realidades discutidas, a la liturgia madurada en la historia y a la música sagrada que se ha desarrollado en esa misma historia.

Ciertamente, en el curso del tiempo los aspectos del problema se han modificado. Para Rahner y Vorgrimler el tema está determinado por la contraposición entre lo «esotérico» y lo «utilitario» con la elección de esto último. Quizá en un planteamiento de este tipo no se deberían buscar demasiadas perspectivas filosóficas; es un reflejo del sentir pastoral medio, en el que se puede percibir la controversia de los hombres prácticos y pragmáticos con los expertos. Sin embargo, existen correlaciones histórico-espirituales más profundas: al entusiasmo espontáneo por la música durante la época del Barroco le había seguido la Ilustración, con su tendencia a lo pedagógico, a la razón y a lo racional; al cecilianismo le siguió el movimiento litúrgico, primero con un énfasis más bien exagerado hacia el canto gregoriano que correspondía con la línea arcaizante de amplias partes de dicho movimiento; luego, en cambio, con la tendencia a lo utilitario, a lo fácilmente accesible, a la participación de todos en todo. Aquí puede haber influido la situación particular de una época en la que el arte se refugia cada vez más en la especialización, en la prestación de altísimo nivel alcanzada con gran esfuerzo que deja a la mayoría de la gente como vía de salida, junto a una abstracción abstrusa, sólo el canto dulzón. Más en profundidad podría quizá hacerse perceptible aquí la miseria de una época herida cuya racionalidad ha creado el dilema entre especialización y banalidad, y cuyo funcionalismo, minando el sentido de la totalidad, quita amplia-

⁷ SC 115.

⁸ Cf. SC 116.

⁹ JUNGMAN, «Einleitung», a.c., 99; ver SC 120.

¹⁰ Cf. SC 120.

mente espacio también a una expresión artística original y vital. Por último, se percibe aquí una idea de actividad, de comunidad y de igualdad en la que ya no se experimenta como realidad el poder unitario de la escucha comunitaria, del asombro comunitario, de la conmoción comunitaria en una profundidad no expresable en palabras. Comoquiera que sea, en las experiencias de los últimos años, se ha hecho evidente ciertamente una cosa: el repliegue sobre lo utilitario no ha producido una liturgia más abierta, sino solamente más pobre. La necesaria simplicidad no se puede realizar mediante un empobrecimiento.

2. La música sagrada como problema teológico en la obra de Tomás de Aquino y de sus *Auctoritates*

Sería demasiado simple pensar que ya con esta referencia se da respuesta cumplida al problema. Como se ha dicho hace poco, la antítesis formulada por Rahner y Vorgrimler entre lo esotérico y lo utilitario es sólo una variante, determinada por las condiciones de nuestro siglo, de un problema que se remonta a los inicios del cristianismo y que nosotros ahora, para alcanzar de algún modo en su raíz, debemos examinar al menos en una forma precedente que sea representativa. Una amplia exposición histórica sobre el tratamiento de la música en la teología fue presentada hace años por Winfried Kurzschinkel; sin embargo, con ella, el examen del tema no queda cerrado, sino apenas abierto¹¹. Querría aquí, mediante un análisis de las *Quaestiones* que Tomás de Aquino dedica al tema, ofrecer una visión de la controversia histórica. Es recomendable proceder así porque la grandeza de su obra radica también precisamente en el hecho de que ofrece un espejo de todas las corrientes fundamentales de la tradición. Tomás trata la cuestión en el marco del análisis del concepto y de la esencia de la *religio*, término con el cual se refiere no a la «religión» en el sentido actual de la palabra, sino al ámbito amplio del culto, de la veneración de Dios¹². En dicho contexto, una cuestión está dedicada al problema de la alabanza a Dios con la voz exterior y aquí, tras el artículo introductorio en el que se pregunta si la alabanza oral a Dios tiene verdaderamente un sentido, en un segundo artículo investiga la pregunta sobre

¹¹ Winfried KURZSCHENKEL, *Die theologische Bestimmung der Musik* (Trier 1971). Material importante sobre esta cuestión se encuentra también, por supuesto, en Karl Gustav FELLERER (ed.), *Geschichte der Katholischen Kirchenmusik*, I-II (Kassel 1972-1976); todas las citas siguientes pertenecen al tomo I.

¹² Cf. Hermann-Josef BURBACH, *Studien zur Musikanschauung des Thomas von Aquin* (Kölner Beiträge zur Musikforschung 34; Regensburg 1966); ÍD., «Thomas von Aquin und die Musik»: *Musica sacra* 94 (1974) 80-82. Un análisis del tratado de santo Tomás sobre la religión lo ofrece Erich HECK, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F. 21/22; Paderborn 1971). Es muy útil también la edición comentada de las *Quaestiones fundamentales* 81-200 de la *STh.* II-II de Ignace MENNESSIER: *St. Thomas d'Aquin. La religion*, I y II (Paris 1953).

«si hay que asumir el canto en la alabanza a Dios»¹³. Ciertamente, la Iglesia canta desde los tiempos de Jesús y de los apóstoles que participaron en el canto de la Sinagoga e introdujeron estos cantos en la Iglesia¹⁴. En este sentido, la cuestión estaba y está en principio resuelta. Sin embargo, ha habido importantes voces contrarias que, aun no queriendo excluir del todo el canto, le han impuesto límites rígidos porque su idea de la esencia del cristianismo dejaba una dotación de sentido muy restringida al canto sagrado.

2) La música sagrada puesta en discusión por las *Auctoritates* de la teología

Tomás se encontró sobre todo frente a tres importantes testimonios de la tradición que se habían expresado críticamente sobre la música sagrada; dos de estos habían entrado en el *Decreto* de Graciano y, por tanto, habían adquirido algo así como un valor de ley. Ante todo está el ascetismo, más bien algo brutal, de san Jerónimo, al que Graciano había dado acceso en su manual. Jerónimo, a propósito de las palabras de la Carta a los Efesios, según las cuales los cristianos deberían cantar y salmodiar a Dios en sus corazones (5,19), había escrito: «Que escuchen esto los adolescentes, que lo escuchen aquellos a los cuales se confía la tarea de salmodiar: a Dios se le debe cantar no con la voz, sino con el corazón; no se deben ungir la garganta y las faringes con medicamentos, como hacen los actores, de modo que en la Iglesia resuenen melodías y cantos teatralmente refinados»¹⁵. En todo caso, a esta ruda invectiva del polémico exégeta se puede argüir que en su tiempo existía una música sagrada que se había desarrollado artísticamente.

Junto a Jerónimo se coloca el papa Gregorio Magno que, en el contexto de un sínodo local romano, había emanado —y subrayado incluso con el anátoma— la orden según la cual los clérigos, a partir de la ordenación diaconal, no podían ya realizar las veces de cantores para no sustraerse a su tarea propia, a saber, el anuncio de la palabra y el servicio a los necesitados. Además de esto, Gregorio capta allí también los peligros morales: podría fácilmente nacer un contraste peligroso entre la bella voz y la conducta debida, entre la admira-

¹³ *STh.* II-II, q.91, a.1 y 2, en MENNESSIER, *St. Thomas*, o.c., II, 136-148; *Comentario*, en *ibid.*, 391-393. Encontramos una interpretación extensa del texto, en mi opinión demasiado subjetiva, en Dalmace SERTILLANGES, «Prière et musique»: *Vie Intellectuelle* 7 (1930) 130-164.

¹⁴ Cf. Karl Gustav FELLERER, «Die Katholische Kirchenmusik in Geschichte und Gegenwart», en ÍD., *Geschichte*, o.c., 1-7, en especial p.1: «El gran Hallel (Sal 113-118) en la Última Cena (Mt 26,30; Mc 14,26) supone el principio de la canción cultural cristiana». Ver también la contribución altamente instructiva de Eric WERNER, «Die jüdischen Wurzeln der christlichen Kirchenmusik», en *ibid.*, 22-30, en especial p.26.

¹⁵ JERÓNIMO, *Comm. In ep. ad Eph.*, III 5: PL 26,528 C-D; *Decretum Gratiani* I, dist 92, c.1; TOMÁS DE AQUINO, *STh.* II-II, q.91, a.2, ad 2. El texto lo cita también Heinrich HUSCHEN, «Musik der "Anbetung im Geiste"», en FELLERER, *Geschichte*, o.c., 31-36; aquí p.36. La traducción del término técnico «moduli» como melodías está de acuerdo con la de Hüschen.

ción por parte de los oyentes y la estima ante Dios. Así, siguiendo su directiva, los clérigos de grado superior deben limitar su actividad musical al canto del Evangelio en la misa; todas las demás tareas musicales —la salmodia y el canto de las demás lecturas— deben ser desempeñadas por clérigos inferiores, subdiáconos y, en caso de necesidad, por los adscritos a las órdenes menores ¹⁶. Obviamente, los fanáticos encontraron en este canon un apoyo para su actitud hostil contra la música sagrada. El argumento más importante, sin embargo, viene de la tradición exegetica del mismo Nuevo Testamento, de la que en Jerónimo hemos reconocido solamente una forma particularmente destacada. El que Col 3,16 diga que a Dios hay que alabarle con «cánticos espirituales», constituía para gran parte de exegetas un claro apoyo de la máxima general: *Deus mente colitur magis quam ore* («Dios debe ser honrado más con la mente que con la boca») ¹⁷.

Por último, merece interés una observación que Tomás inserta como cosa obvia solamente de manera accidental: «La Iglesia no conoce el uso de instrumentos musicales para alabanza de Dios... para no suscitar ni siquiera la apariencia de una recaída en el judaísmo» ¹⁸. La música instrumental fue abolida de la liturgia, sin discusión, como una forma de «judaizar»; la música instrumental del templo judío se suprime considerándola una concesión a la dureza y carnalidad del pueblo de entonces. Lo que el Antiguo Testamento dice al respecto ya no podía reivindicar una validez inmediata, sino que debía ser leído en sentido alegórico y trasladado a la esfera espiritual. Tomás no podía saber que precisamente el rechazo de la música instrumental y la rígida limitación a la música vocal expresa una continuidad de la Iglesia con el tardo judaísmo: era la consecuencia de la vinculación musical de la Iglesia con la Sinagoga y, por eso, también con el puritanismo de los fariseos que rechazaban la música instrumental de manera taxativa ¹⁹. Para la Iglesia esta decisión era ciertamente coherente porque una vinculación inmediata con el templo era imposible y al principio la liturgia eclesial podía desarrollarse sólo práctica-

¹⁶ GRACIANO, *Decr.* I, d.92, c.2; TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q.91 a.2 ad 3: cf. PL 77,1335 A-B: Appendix, V *Decreta sancti Gregorii Papae I.*

¹⁷ *S.Th.* II-II, q.91 a.1 ad 2. Cf. la profunda exposición de esta línea de la tradición en HUSCHEN, «Musik», a.c., 31-36.

¹⁸ *S.Th.* II-II, q.91, a.2, ad 4. El libro VIII de la *Política* de Aristóteles, cuya explicación habría obligado a Tomás probablemente a 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. BURBACH, *Studien zur Musikanschauung*, o.c., 14) y se limita en gran medida a parafrasear el texto sin entrar objetivamente en el problema. Santo Tomás, en su *Comentario al Salmo 32,2*, intenta adaptar en cierta medida la idea de la música en Aristóteles, determinada en sentido político, a la nueva situación (creada por la Iglesia) de la música de la Edad Media. Pero no tiene 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. Cf. BURBACH, *Studien zur Musikanschauung*, o.c., 50-58; MENNESSIER, *St. Thomas...*, o.c. II, 393; sobre Aristóteles cf. en nuestro estudio, más adelante, las notas 27 y 44.

¹⁹ Cf. WERNER, «Die jüdischen Wurzeln», a.c., 25ss.

mente como prolongación de la liturgia sinagoga, no del culto del templo. En Tomás (o mejor, en la tradición que retoma) esta decisión pragmática adquiere, sin embargo, un significado fundamental: la música instrumental se enmarca en el conjunto de la ley que no puede tener valor según la letra, sino sólo cuando se traslada a lo espiritual; de este modo, la problemática de la música sagrada se vincula estrechamente con la problemática de la Ley y el Evangelio, cuya contraposición constituye el lugar teológico desde el que se va a examinar la cuestión. El confinamiento de la música instrumental dentro del contexto de la «Ley» recibe su significado concreto por el hecho de que, en la interpretación que los padres desarrollaron según la tradición platónica, la contraposición entre Ley y Evangelio llega a ser, en gran parte, idéntica a la contraposición filosófica entre lo sensible y lo espiritual; entonces, la música (especialmente la instrumental) entra en el ámbito de lo sensible y la espiritualización del Evangelio debe ser concebida más o menos como un abandono de la realidad sensible de los sonidos en favor de la realidad puramente espiritual, de la pura palabra.

b) *Motivos y trasfondo de la crítica teológica a la música*

Con ello, ya nos hemos adentrado, pasando por el problema de las *Auctoritates*, en la cuestión más profunda de los motivos objetivos, que ahora debemos examinar para poder valorar también desde ahí el significado y los límites de la teología positiva de la música sagrada que el Aquinate desarrolla contra las *Auctoritates* negativas. Si se analizan los textos críticos o incluso hostiles contra la música, que no son pocos en los Padres de la Iglesia, se pueden reconocer claramente dos motivos principales constantemente presentes:

a) En primer lugar, hay una concepción unilateralmente espiritual de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre Ley y Evangelio. En efecto, el tránsito desde Israel a la Iglesia de los gentiles estaba, en el plano de la historia del pensamiento, claramente preparado por esas corrientes espirituales en las que, desde hacía mucho tiempo, la fe judía se encontraba con la religiosidad filosófica. La religiosidad filosófica, en la que el pensamiento griego dejaba atrás el politeísmo y sus cultos, logró, por su anhelo monoteísta y su interioridad, llegar a compenetrarse con ese espíritu judío que en la diáspora, por su parte, tuvo que aprender a interrogarse más profundamente sobre su forma universal, pero que también en la misma Palestina, con la creciente importancia de la sinagoga y con el avance de movimientos críticos en relación con el templo, se orientaba a la espiritualización de sus contenidos históricos ²⁰. Ciertamente, esta tenden-

²⁰ Cf. el material en Charles K. BARRETT, *Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen* (WUNT 4; Tübingen 1959). Para una orientación clara sobre el ámbito judío ver también Marcel SIMON, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi* (Einsiedeln 1964) [original francés (Paris 1960);

cia a la espiritualización fue un presupuesto decisivo de la «alegoría» con la que Pablo expresó la libertad de la ley (Gál 4,24); leer el Antiguo Testamento a partir de Cristo significa, para Pablo, leerlo espiritualizándolo²¹. Sin embargo, la cristianización del Antiguo Testamento no es simplemente una espiritualización; significa también una encarnación²². En líneas generales, los Padres de la Iglesia eran plenamente conscientes de ello; la lucha contra la gnosis, pero también contra Arrio, es una lucha contra una concepción meramente «espiritual» del cristianismo, concepción que le habría hecho retroceder transformándolo de una fe concreta en una filosofía de la religión.

A pesar de ello, en retrospectiva, hay que decir que tampoco los Padres pudieron simplemente sustraerse al clima espiritual de su tiempo y le dieron un tributo que iba más allá de lo que cristianamente era necesario y adecuado. Hay que afirmar, una vez más, que existía y existe, sin duda, una legítima comunicación entre el cristianismo y el platonismo. La «alegoría» del Antiguo Testamento, sobre la que se basa el cristianismo, está interiormente relacionada con la «alegoría» que proviene del pensamiento platónico; o mejor, dicho de un modo un poco menos expuesto a malentendido: el movimiento del cristianismo, en cuanto camino de espiritualización, coincide en un largo trecho del recorrido con ese movimiento que está a la base de platonismo. Pero la «espiritualización» cristiana no es una simple contraposición con el mundo de los sentidos, como lo es la mística del platonismo, sino un ir al encuentro del Señor, que es «el Espíritu» (2 Cor 3,17; 1 Cor 15,45). Por esto, en dicha espiritualización está también implicado el cuerpo: el Señor es «el Espíritu» precisamente como aquel cuyo cuerpo no es abandonado a la corrupción (Sal 16[15],9s; LXX = Hch 2,26), sino que ha sido aferrado por la potencia vital del Espíritu. La cristología resalta así la diferencia central con respecto a la doctrina platónica de la espiritualización; pero su trasfondo

trad. esp.: *Las sectas judías en el tiempo de Jesús* (Buenos Aires 1962)]; sobre toda la problemática también Harry Austryn WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, I (Cambridge, MASS 1956); Olof GIGON, *Die Antike Kultur und das Christentum* (Gütersloh 1966) [trad. esp.: *La cultura antigua y el cristianismo* (Gredos, Madrid 1970)], así como la rica presentación de HÜSCHEN, «Musik», a.c., 31-36.

²¹ Cf. para esta cuestión Henri DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952); allí encontramos también un análisis de los términos alegoría, tipología, sentido espiritual. Además: ID., *Histoire et esprit. La intelligence des Écritures d'après Origène* (Paris 1950). Sobre la recepción y desarrollo del problema en Tomás de Aquino: Maximino ARIAS-REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget* (Einsiedeln 1971). Más sobre esta cuestión en mis consideraciones para la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus* (Einsiedeln 1973) 22-29 [trad. esp.: 381 «El pluralismo teológico», en *Documentos de la Comisión Teológica Internacional* (1969-1996) (BAC, Madrid 1976) 20-27].

²² CTI, «El pluralismo...», a.c., 25 allí hay más referencias bibliográficas. En este sentido, me parece que el valioso libro de Thierry MAERTENS, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste* (Mainz 1965) no es del todo satisfactorio, en la medida en que enfatiza la espiritualización de modo unilateral. En contra, una perspectiva específicamente cristiana se desarrolla en Jean DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (Paris 1951).

común es la teología de la creación, y la intrínseca unidad de ambas no es eliminada, sino confirmada por la cristología.

A estas consideraciones se añade otro elemento. Como ya hemos visto, la liturgia cristiana se ha vinculado necesariamente, desde el punto de vista del contenido y de la historia, no al templo, sino a la sinagoga. Con ello, estaba asociada a un modelo más o menos puritano. Esto era inicialmente inevitable porque sólo así se podía expresar el abismo fundamental en relación con la ley, que encontraba su concentración más intensa en el culto del templo. Sólo mediante una ruptura efectiva, también a nivel institucional, se podía mantener hasta el fondo que en el culto cristiano no se trataba de una mera repetición del templo, sino de una ruptura que llevaba a otro nivel. A esto se añadía el hecho de que en las primeras décadas del movimiento cristiano el templo existía todavía con todos sus ordenamientos, y la participación de los judeo-cristianos en su vida continuaba considerándose tan legítima como antes; precisamente a causa de esta situación no se podía plantear una imitación del templo bajo condiciones que eran exclusivas de la sinagoga. Hay sin embargo que interrogarse *objetivamente* sobre la medida en que un texto tan central como Jn 2,13-22, con la promesa de un nuevo templo «en tres días» (2,19; Mc 14,58; Mt 26,61), debía obligar a comprender el cristianismo según su intrínseca exigencia también a partir del templo y asumiendo su realidad²³. Este interrogante es de gran importancia para el problema del ministerio sacerdotal: la vinculación efectiva de la Iglesia primitiva solamente a la sinagoga, ¿significa acaso una ruptura definitiva que hay que entender como rigurosamente categórica con la idea de la realidad sacerdotal o debe continuar también, a través de la transformación cristológica, la auténtica herencia del templo? Este es uno de los ejemplos en los que se manifiesta cuánto falta todavía para resolver, de modo concluyente, el problema de la justa interrelación entre los Testamentos. Otro ejemplo de creciente actualidad es la cuestión de la legitimidad de la construcción de iglesias, del edificio «sacro»; pero en este punto entra también la cuestión de las imágenes, a propósito de la cual la historia de la Iglesia sufrió un inmenso terremoto que se desencadenó desde el mismo epicentro.

Ahora bien, la teología de los Padres ha aplicado ampliamente la idea del templo a la realidad cristiana y ha hecho de ella una categoría para la comprensión de lo cristiano²⁴. Pero esto ha tenido lugar, la mayoría de las veces, de un modo puramente «alegórico», en una rigurosa teología de la espiri-

²³ Véase la minuciosa investigación de Yves CONGAR, *Le mystère du temple* (Paris 1957) [trad. esp.: *El misterio del Templo* (Estela, Barcelona 1967)]. Referencias valiosas sobre la cuestión del sacerdocio, relacionada con este tema, se hallan en André FEUILLET, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres* (Paris 1972).

²⁴ Cf. por ejemplo mis comentarios en J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (MThS.S 7; München 1954) [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Encuentro, Madrid 2012)].

tualización; sólo en la cuestión de los iconos, la pasión de la Iglesia griega por la imagen provocó una ruptura que, en aquella ocasión —con plena razón—, condujo el movimiento histórico del cristianismo precisamente en la dirección opuesta: desde la ausencia de imágenes del Antiguo Testamento a la glorificación de Dios en las imágenes²⁵. El hecho de que en la Iglesia católica posconciliar esta decisión se discuta en gran parte y se propague la teoría de la ausencia de imágenes como única posibilidad, nace de la misma mentalidad que quiere eliminar de la liturgia la «música sagrada propiamente dicha»: lo cual muestra, al mismo tiempo, lo cerca que están las cuestiones de entonces y las actuales si se va más allá de lo superficial y se llega hasta las raíces.

Se desprende así también una analogía sorprendente en cuanto a los resultados. La idea de que a Dios habría que alabarle propiamente sólo en el corazón, no puede reconocer ningún valor intrínseco a la expresión sonora de esta alabanza mediante la música, al mismo acto de la alabanza, al modo cristiano de honrar a Dios. Dado que, sin embargo, la expresión oral de la alabanza a Dios y el canto litúrgico existen como un dato de hecho, dichas manifestaciones deberían ser situadas, por así decirlo, en un nivel secundario. Un bello ejemplo al respecto nos lo ofrece Agustín cuya sensibilidad musical se transforma para él en un tormento, bajo el dominio de una teología de la espiritalización, que debe atribuir lo sensible al Antiguo Testamento, al hombre viejo, al mundo viejo. Agustín teme «pecar gravemente», si «el canto le conmueve más que la realidad cantada»: en ese caso él «preferiría no oír cantar». El recuerdo de la profunda conmoción espiritual experimentada en su primer encuentro con la música sagrada milanesa atenúa fuertemente su rigorismo, y aunque no se atreve a tomar ninguna decisión definitiva, sin embargo, se inclina a «aprobar el uso del canto en la iglesia para que mediante el placer del oído, el espíritu, todavía débil, se eleve al mundo de la devoción»²⁶. En esta afirmación, Tomás pudo ver, con razón, una concordancia con la teoría musical de Boecio, y expresó su justificación de la música sagrada con las siguientes palabras: «Para que las almas de los débiles fueran estimuladas de manera mayor a la devoción»²⁷. Con ello, la música sagrada es situada en el nivel de la utilidad pedagógica y, prácticamente, puesta bajo el criterio de lo «utilitario».

²⁵ Cf. Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (Desclée de Brouwer, Paris 1970) [trad. esp.: *El arte del icono. Teología de la belleza* (Madrid 1991)]; Christoph von SCHONBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)* (Paradosis 24; Freiburg 1976) [trad. esp.: *El icono de Cristo. Una introducción teológica* (Madrid 1999)]; hay también indicaciones muy valiosas en Stylianos HARKIANAKIS, *Orthodoxe Kirche und Kulturlizismus* (München 1975) 75-88.

²⁶ AGUSTÍN, *Confesiones* X 33, 50; TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q.91 a.1, resp.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *ibid.*; cf. BOECIO, *De institutione musica*, Prol.: PL 63,1168. Santo Tomás se apoya con cierta razón en el libro VIII de la *Política* aristotélica, por supuesto sin llegar a apurar toda la riqueza que contiene el texto de Aristóteles. Basta con pensar que Aristóteles le dedica casi todo el libro VIII 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 (γραμματα) gimnasia, música y pintura (γραφικη) (VIII 3, Bekker II 1337b,24s)—, la música ocupa un lugar privilegiado. No está orientada, como las otras tres actividades, a un negocio ni a un objetivo, sino que enseña a los hombres el verdadero ocio, que no necesita ninguna justificación externa, sino que porta en sí mismo su objetivo: ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν [...] χάριν ἄλλου (VIII 3; 1338a,12s). A este respecto, también la preciosa frase: «Buscar en todo la utilidad no es propio del hombre sereno y libre» (1338b,2s). En la filosofía de la música de la *Política* aristotélica se hace visible una cara de lo griego con frecuencia olvidada, a la que Henri-Irénée 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* [Freiburg-München 1957] 68). El purismo de Platón (*Politeia* III 398a-400a) introduce, en todo caso, una nueva línea que en la antigüedad tardía se pudo asociar sin dificultad al puritanismo de la sinagoga, cf. también *ibid.*, nt.44. Se puede lamentar el hecho de que Tomás, bloqueado en este asunto por la autoridad de los Padres, no haya prolongado el desarrollo aristotélico en el ámbito cristiano, y que, de este modo, el Aristóteles *christianus* en el tema de la música sagrada esté todavía 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, 1458-1496.

²⁸ *S.Th.* q.91, a.1, ad resp.

²⁹ *Ética a Nicómaco*, X 9: Bekker 1179a, 24ss. Cf. el comentario de Franz DIRLMAYER, *Aristoteles, Nikomacheische Ethik* (Darmstadt 1956) 598s., que subraya el valor filosófico de este texto por la transformación sublimante del *do ut des*, de modo que Aristóteles, a pesar del axioma de que los dioses se aman a sí mismos, llega a la impresionante idea de la amistad del sabio con Dios. Para la pro-

Más adelante se mostrará que Tomás, lo mismo que Agustín, tiene objetivamente mucho más que decir. Las experiencias y los conocimientos que van más allá están plenamente disponibles. Lo que por desgracia impedía una elaboración coherente de dicho conocimiento era el esquematismo de la espiritalización, que se había vinculado con la cuestión de la relación entre los Testamentos y, por tanto, de lo que es específicamente cristiano.

b) Antes de retomar este filón todavía hay que echar un vistazo a un segundo conjunto de motivos que obstaculizaban una valoración positiva de la música sagrada, porque, sólo si se entienden hasta el fondo cuáles eran las motivaciones de la negación, pueden ser valorados de manera eficaz los aspectos positivos. Lo que se pretendía, aparece sobre todo en el artículo fundamental de Tomás sobre la ejecución oral de la alabanza a Dios en conjunto, ante todo en la frase: «La alabanza oral es necesaria no para Dios, sino para la persona misma que alaba»²⁸. Aquí se hace evidente con qué fuerza la concepción antigua de la absoluta inmutabilidad e intangibilidad de Dios ha entrado por medio de la filosofía antigua en el pensamiento cristiano convirtiéndose en una barrera contra una teología satisfactoria no sólo para la música sagrada, sino para la oración en general. En Aristóteles, este concepto de Dios había llevado coherentemente a identificar la religiosidad con el cuidado del propio «yo» y, más precisamente, con el cuidado de lo que los dioses más aman: la razón²⁹. La teología cristiana, bajo el dominio del principio de la inmutabili-

dad divina, logró sólo con dificultad liberarse de la sombra de estas ideas; la recaída en una teoría de la oración, en la que se trata sólo de la activación de las fuerzas del hombre que se consideran mejores, está asumiendo hoy dimensiones incluso preocupantes. Ciertamente, la teología clásica está muy lejos de semejante racionalismo, y se sabe liberada en Cristo, Palabra de Dios, para hablar con Dios; pero en la construcción filosófica no se nos ha liberado suficientemente del peso del antiguo concepto de Dios y, así, pesa sobre la teología de la liturgia una sombra de racionalismo.

c) *Fundamentos teológicos de la música sagrada*

Si el vínculo con el esquematismo de la espiritualización y con el antiguo concepto de Dios se debe considerar como un peso para la tradición teológica, esta última, por su parte, extrae su libertad y su amplitud de dos fuentes del cristianismo: de la experiencia viva de la liturgia y de la teología de los salmos. El canto cultural se había desarrollado en el tránsito de la Sinagoga a la Iglesia; a los salmos se habían añadido muy pronto «cánticos»³⁰. Los salmos, con su nada puritana alegría musical, no podían dejar de tener efecto frente a la teología, a pesar de las atenuaciones del método alegórico. El hecho de que estos cantos de Israel continuaran siendo recitados y cantados también como cantos de la Iglesia, significaba que se había conservado toda la riqueza de sentimiento de la oración de Israel. Así, también Tomás concluye sus consideraciones sobre la dimensión vocal de la oración con la frase del salmo que va más allá de las reflexiones precedentes: «¡En mi boca siempre su alabanza! ¡Los pobres escuchen y se alegren! Proclamad conmigo la grandeza del Señor»³¹. La alegría en el Señor aparece aquí como algo bello y lleno de sentido en sí mismo; más allá de cualquier teoría, se justifica por sí mismo alegrarse en la alabanza comunitaria a Dios y reconocer en la ejecución musical festiva que él es digno de alabanza. Retomando esta frase del salmo, Tomás da su «sí» objetivo a la alegría que se manifiesta y que, en cuanto manifestada,

blemática del postulado de la inmutabilidad de Dios en la teología cristiana cf. Wilhelm MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis vom griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborn 1974). Para toda la cuestión, cf. J. RATZINGER, «Zur theologischen Grundlegung von Gebet und Liturgie», en *Id.*, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) 11-30 [trad. esp.: *La fiesta de la fe* (Bilbao 2011)].

³⁰ A dichos cantos se hace alusión en 1 Cor 14,25.26; Col 3,16; Ef 5,19s. En el Nuevo Testamento se conserva toda una serie de himnos del primer cristianismo, por ejemplo: Flp 2,5-11; Ef 2,14-16; 2 Tim 2,11-13. Véase la recopilación de Heinrich SCHLIER, *Das Ende der Zeit* (Freiburg 1971) 212s.; cf. también Solange CORBIN, «Grundlagen und erste Entwicklung der christlichen Kultmusik», en FELLERER, *Geschichte*, o.c. I, 16-21. He intentado presentar minuciosamente estas cuestiones en mi artículo: «Theologische Probleme der Kirchenmusik»: *IKZ* 9 (1980) 148-157 [JROC XI, 429-440].

³¹ Sal 33,2-4; TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* q.91 a.1, resp. Cf. también el *Comentario de santo Tomás* al Sal 33 (1-4), que desarrolla ulteriormente estas ideas.

—también y de manera específica a los implicados, a los que «escuchan»—; pero la manifestación de la alegría aparece como una presencia de esa gloria que es Dios; respondiendo a dicha gloria *ella misma* participa de la gloria. No sería demasiado difícil profundizar este motivo de la «glorificación» que en el Antiguo Testamento se plantea según la teología de la creación tanto en la dimensión cristológica (Cristo como la gloria de Dios accesible a nosotros) como en la pneumatológica (el Espíritu habla, gime, da gracias en nosotros)³². Frente a una teoría de la predicación estrictamente racionalista habría que remitir a la predicación cósmica que se expresa en el salmo 19(18): «El cielo proclama la gloria de Dios». La gloria del Creador no puede expresarse sólo con la palabra, sino también con el hecho de dar voz a la música de la creación y transformarla espiritualmente a través del hombre que cree y contempla. Evidentemente, se debería añadir luego, no sin insistencia, que los salmos, en cuanto oración de los pobres, en cuanto oración del justo crucificado, son también, en gran parte, lamentaciones; pero incluso aquí de igual modo acogen el lamento de la creación que supera toda palabra, lo transforman en esos tonos en los que el lamento se convierte en oración implorante y, al mismo tiempo, en signo de esperanza, en una forma de glorificación en la pasión.

«Glorificación» es la razón central por la que la liturgia cristiana debe ser liturgia cósmica; debe, por así decirlo, hacer resonar armónicamente el misterio de Cristo por medio de las voces de la creación³³.

Los motivos ulteriores que se encuentran en la tradición representada por Tomás se pueden enmarcar en este contexto fundamental y lo desarrollan. Así, por ejemplo, cuando Tomás dice: «Mediante la alabanza a Dios, el hombre se eleva hasta Dios»³⁴. Alabar es, en sí mismo, un movimiento, un camino; es más que comprender, saber, hacer: es un «elevarse», un tocar a quien habita en la alabanza de los ángeles. Tomás añade un aspecto ulterior cuando escribe que dicha elevación arranca al hombre de lo que está contra Dios. Lo sabe bien quien ha experimentado la fuerza transformadora de una gran liturgia, de un gran evento artístico, de una gran música. La alabanza que resuena melódicamente nos lleva a nosotros y a los demás hacia una profunda reverencia, dice además Tomás³⁵. Y añade también que despierta al hombre interior³⁶. Es,

³² La dimensión trinitaria de la música sacra está muy bien explicada en el importante artículo de Ferdinand HABERL, «Zur Theologie der Kirchenmusik»: *Musica Sacra* 91 (1971) 213-219; cf. *Id.*, «Die humane und sakrale Bedeutung der Musik», en Hans LONNENDONKER (ed.), *In caritate et veritate. Festschrift für Johannes Overath* (Saarbrücken 1973) 17-23.

³³ Cf. el gran esbozo de una estética teológica de Hans Urs VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, I-III/2 (Einsiedeln 1961-1969) [trad. esp.: *Gloria. Una estética teológica*, I-VII (Encuentro, Madrid 1985-1989)]; *Id.*, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln 1961).

³⁴ «[...] homo per divinam laudem affectu ascendit in Deum» (*S.Th.* q.91 a.1, resp.).

³⁵ «[...] ut nos ipsos et alios audientes ad eius reverentiam inducamur» (*ibid.*).

³⁶ «Valer tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis» (*S.Th.* q.91 a.1 ad.2).

precisamente, lo que Agustín había experimentado en Milán, donde la vivencia de la Iglesia que canta se convirtió para él en una conmoción que penetra en lo más íntimo de su ser y le puso en camino hacia la Iglesia, precisamente a él, el académico que apreciaba el cristianismo como una filosofía, pero que solo con un notable malestar podía ver a esa Iglesia que se le representaba como algo totalmente vulgar³⁷. A partir de aquí resulta también ahora sensato y comprensible el otro aspecto, el pedagógico, «implicar a los demás en la alabanza de Dios»³⁸. Si, además, se comprende lo que significaba la pedagogía para los antiguos, es decir, la guía hacia lo esencial y, más aún, el proceso de redención y liberación, entonces no se tendrán tampoco por insignificantes estas consideraciones³⁹.

³⁷ Cf. 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 (*suave*)! Las voces penetraban en mi oído y con su corriente iba goteando la verdad en mi corazón, se despertó el sentimiento de Dios, se me caían las lágrimas pero me sentía muy bien». Para la interpretación del término «suave» ver la aportación de WERNER, «Die jüdischen Wurzeln», a.c., 26: del cantor se esperaba una voz «suave», es decir, lírica, de tenor. Las otras declaraciones de Agustín sobre la música sacra, ensombrecidas por 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 *Ep.* 55 a *Januarius*. Se debería seguir la costumbre de aquella Iglesia que es digna de alabanza porque presta su servicio 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 a los donatistas, que 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, 208s. 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 a la liturgia donatista, de modo que en la reserva de 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 (CChr XXXVIII), 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: "Dichoso el pueblo que sabe aclamarle". Por eso, queridos hermanos, tenemos que comprender y mirar con un corazón que ve lo que hemos cantado al unísono». Sobre Agustín y la liturgia milanese véase Bonifazio BAROFFIO, «Ambrosianische Liturgie», en FELLNER, *Geschichte*, o.c., 191-204; aquí p.192. Sobre el camino de Agustín desde la academia al cristianismo de la Iglesia, ver FRITS VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951) 25ss. [trad. esp.: *San Agustín, pastor de almas: vida y obra de un padre de la Iglesia* (Barcelona 1965)]; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, o.c., 1-12.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.* II-II, q.91 a.1 ad.2: «ad provocandum alios ad laudem Dei».

³⁹ La profundidad religiosa del concepto de *paideia* fue analizada extensamente en primer lugar por Gisbert GRESHAKE, «Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte», en Leo SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61; Freiburg 1973) 69-101; aquí p.76s. Efectivamente, la teoría de la música que Aristóteles desarrolla en su *Política* VIII está fuertemente influida por la idea de la *paideia*, que, en la educación musical, va más allá de lo necesario y de lo útil, y pretende capacitar para el buen empleo del tiempo libre, transformándose así en una educación para la libertad y la belleza: ἐστὶ παιδεία τις ἣν οὐχ ὡς χρησιμὴν παιδουτέον [...] ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλὴν (VIII 3, Bekker 1338a,30s).

d) El significado positivo de la crítica teológica a la música

Quien pretenda poner de relieve y profundizar los motivos positivos de la tradición no debe tampoco sustraerse a la cuestión referente al peso real que tienen probablemente todavía las cuestiones críticas que en ella se plantean. Ya simplemente la amplitud de este elemento crítico de la Tradición y las razones objetivas que encontramos, a pesar de todas las limitaciones, impiden semejante modo de proceder. El motivo fundamental que opera detrás de todas las observaciones críticas particulares lo encontramos en la idea de la espiritualización, en la que se expresaba el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento y, por tanto, el sentido del movimiento de lo cristiano. Hemos constatado que este motivo se malinterpreta si se convierte en negación generalizada de lo «sensible», negación de la corporeidad del hombre y descuido de la plenitud de la creación. En cambio, se entiende bien si el movimiento de la espiritualización se lleva a cabo dentro de la creación, en una acogida de la creación según el modo de ser del Espíritu Santo, y en la transformación de la creación mediante la acogida en el Espíritu, tal como ya se ha anticipado en Cristo crucificado y resucitado. En dicho sentido, la acogida de la música en la liturgia debe ser una acogida en el Espíritu, una transformación que signifique, al mismo tiempo, muerte y resurrección. Por esto, la Iglesia tenía que ser crítica frente a la música preexistente de los pueblos; dicha música no podía ser asumida, sin cambios, para el santuario: la música cultural de las religiones paganas tiene en la existencia humana una posición diversa de la música que glorifica a Dios mediante la creación. En muchos casos trata de provocar, mediante ritmos y melodías, el éxtasis de los sentidos, pero de este modo precisamente no acoge en el espíritu los sentidos, sino que trata de engullir el espíritu en los sentidos y liberarlo mediante este éxtasis. Pero en este deslizamiento hacia la dimensión sensible, que se da también en la moderna música rítmica, «Dios», Salvador del hombre, es situado de modo absolutamente diverso de cuanto sucede en la fe cristiana. La red de coordenadas de la existencia, del cosmos en su conjunto, se plantea de modo totalmente diverso, más aún, contrario. Aquí la música puede, efectivamente, transformarse en una «seducción» que desvíe al hombre hacia el lugar equivocado. Aquí la música no sirve para la purificación, sino más bien para el aturdimiento. Cuando los residuos de la música pagana de África se confunden tan fácilmente con la música pagana poscristiana, puede externamente parecer que se debe a la semejanza de los elementos formales que la caracterizan; pero la razón más profunda consiste en la cercanía de los planteamientos mentales de fondo, es decir, en la concepción de la realidad que puede en última instancia, en pleno iluminismo del mundo técnico, llamarse «pagana» y, por ello, muy primitiva. Una música que quiera llegar a ser un medio de adoración necesita de la purificación; sólo así puede ella misma purificar y «elevar».

En toda la historia de la Iglesia se ha luchado por esta justa espiritualización; y, aunque el puritanismo de los teólogos, desde el punto de vista musical, ha estado a menudo poco inspirado, se ha desarrollado, sin embargo, como fruto de esta lucha, la gran música sagrada occidental, más aún, la música occidental en general. La obra de un Palestrina, igual que la de un Mozart, no habría sido pensable sin este proceso dramático en el que la creación se hace instrumento del espíritu, pero también el espíritu se hace tono y sonido en la creación material y alcanza así una altura que como «puro» espíritu nunca habría podido tener. La espiritualización de los sentidos es la verdadera espiritualización del espíritu. Al comienzo de este camino, nadie podía prever o presentir qué frutos daría. Por lo tanto, es imposible indicar *a priori* criterios fijos para determinar lo que exige semejante espiritualización en el plano musical y lo que excluye, aunque es ciertamente más fácil definir los elementos negativos que los positivos. El Vaticano II, por tanto, indicó con sabiduría solamente criterios muy generales: la música debe corresponder con el espíritu de la oración litúrgica⁴⁰, ser adaptada o adaptable al uso sagrado⁴¹, corresponder con la dignidad del templo y favorecer verdaderamente la edificación de los fieles⁴².

La tradición que personifica Tomás es más clara sobre este punto. En el texto analizado hemos encontrado dos limitaciones claras: siguiendo una tradición, hasta aquel momento aparentemente indiscutida, Tomás exige el carácter estrictamente vocal de la música sagrada. Tras la ruda invectiva de san Jerónimo está el áspero conflicto de la Iglesia primitiva frente a la fascinación del teatro antiguo y el distanciamiento con respecto a su música, a la que Jerónimo, por lo demás, no reprocha el carácter extático de la música cultural anterior, sino la vanidad y la búsqueda de los efectos de autoexhibición de los artistas. Sobre este punto se puede estar de acuerdo, sin reservas, con la opinión del Padre de la Iglesia: la música litúrgica debe ser humilde; su objetivo no es el aplauso, sino la «edificación». El hecho de que en la disposición de las tribunas de los cantores en la iglesia —a diferencia de la sala de los conciertos— el intérprete permanece la mayoría de las veces invisible, corresponde exactamente con su naturaleza. Pero, ¿qué decir respecto a la insistente opción de la tradición por la música vocal? De las reflexiones que hemos hecho hasta ahora debería resultar claro que esta exclusividad sostenida por Tomás se basa histórica y objetivamente sobre un malentendido. Pero me parecería discutible, por otro lado, apartar como absolutamente irrelevante una tradición radicada desde hace tanto tiempo. Se debería en efecto afirmar que la liturgia de la Palabra encarnada está necesariamente orientada, de manera específica, hacia la palabra. Lo cual no significa, en absoluto, una aprobación

⁴⁰ SC 116 § 2.

⁴¹ SC 120 § 2.

⁴² Ibid.

de ese racionalismo banal de la época posconciliar que sostiene como digno de la liturgia sólo lo que puede ser seguido racionalmente por todos, y que ha llegado así a la proscripción del arte igual que a una progresiva banalización en el ámbito de la palabra; contra equívocos de este tipo se dirige ya la palabra conclusiva en la *quaestio* del Aquinate sobre la música. Tomás tuvo efectivamente que afrontar la siguiente objeción: cuando algo se canta «es peor entendido por el resto que cuando es recitado sin canto». A lo cual responde: «Aunque los oyentes a veces no entienden lo que se canta, sin embargo, comprenden por qué motivo se canta, es decir, por alabanza a Dios. Y esto basta para inducir a los hombres a la devoción»⁴³. Permanece en todo caso la referencia fundamental a la palabra; quizás sea necesario añadir también que con el instrumento musical la alienación del espíritu es más fácilmente posible que con la voz; que el sonido puede más fácilmente escapársele al espíritu o volverse contra él, en cuanto es más ajeno al hombre. Inversamente, esto significaría que hay que prestar especial atención, con respecto a lo instrumental, al proceso de purificación, de acogida en el espíritu. Pero también aquí se debe afirmar nuevamente, que esta necesidad de purificación, desde la que se han desarrollado los instrumentos de la música occidental, ha ofrecido a la humanidad sus dones más preciosos; en la medida en que la humanidad no atienda, mediante un espíritu de fe, a la exigencia de los sentidos, recaerá en un estadio anterior a dichos dones. El conflicto de la fe con la música del mundo ha sido fecundo⁴⁴.

3. Conclusión: principios generales en la crisis del presente

Querría concluir estas reflexiones con algunos principios generales; con ellos se busca aplicar los conocimientos derivados del diálogo con la historia a los problemas del presente, que han sido nuestro punto de partida.

⁴³ S.Th. q.91 a.2 opp 5 y ad5

⁴⁴ Encontramos ya una polémica parecida 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 (*Política* VIII 7, Bekker, 1341s), para ello se sirve significativamente del mito del rechazo de la flauta por parte de Atenea. Para él esa música está en contradicción con la humanidad espiritualizada simbolizada por Atenea (VIII 6, Bekker, 1341b,2s). Aquí se pone de manifiesto el eco de antiguos antagonismos culturales y culturales. Por el contrario, la música lírica es para Aristóteles pedagógicamente idónea, porque unifica la sensibilidad estética y el contenido educativo (VIII 7, Bekker, 1342b,31s). Propio de su actitud abierta y de amplias miras es el hecho de que admita también la música frigia para la relajación (*katarsis*). Con esta actitud tolerante, Aristóteles se opone de modo consciente al Platón de la *Politeia*, que quería excluir de su estado ideal el tono lírico, lírico mixto, lírico solemne (*syntonolydisti*) y el tono jónico y admitir sólo la música dórica y frigia. En la ciudad deberían existir sólo la lira y la cítara como instrumentos, quedando una especie de zampoña sólo para el campo. También aquí se oculta, detrás de 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).

1. La liturgia existe para todos. Debe ser «católica», es decir, comunicable a todos los creyentes sin distinción de lugar, de origen, de formación. Por tanto, debe ser «sencilla». Pero lo sencillo no es lo barato. Existe la sencillez de lo banal y existe la sencillez que es expresión de madurez. En la Iglesia sólo puede interesar esta última, la verdadera sencillez. El esfuerzo supremo del espíritu, la suprema purificación, la suprema madurez generan la verdadera sencillez. La exigencia de lo sencillo, mirándolo bien, es idéntica a la exigencia de lo puro y de lo maduro que, ciertamente, se pueden dar a muchos niveles, pero nunca a través de la vía de la indigencia espiritual.

2. Catolicidad no quiere decir uniformidad. El relieve dado en la Constitución litúrgica del Vaticano II a la especial función de la iglesia-catedral no carece de fundamento. La catedral puede y debe representar la solemnidad y la belleza del culto de manera más exigente de lo que lo puede hacer normalmente la iglesia parroquial y también aquí la implicación del arte tendrá, según la ocasión y las circunstancias, niveles diversos. Un particular no tiene que ser todo, sólo todos juntos constituyen el conjunto. Extrañamente, el pluralismo posconciliar se ha revelado, al menos en un punto, uniformador: ya no quiere permitir una cierta altura de expresión. Frente a semejante hecho, en la unidad de la liturgia católica, hay que hacer justicia nuevamente a la diversidad de las posibilidades.

3. Una de las palabras clave de la forma litúrgica conciliar fue, con razón, la *participatio actuosa*, la participación activa de todo el «pueblo de Dios» en la liturgia. Pero este concepto, tras el Concilio, ha estado sujeto a una restricción fatal. Se impuso la idea de que la participación activa se daba sólo allí donde hubiera una actividad exterior verificable: discursos, cantos, predicaciones, asistencia litúrgica. Los artículos 28 y 30 de la Constitución litúrgica, que definen la participación activa, pueden haber favorecido una comprensión restrictiva de este tipo, al concentrarse ampliamente en acciones exteriores. De todas maneras, también el silencio se menciona allí como forma de *participatio actuosa*. En relación con esto, habrá que preguntarse: ¿cómo es posible que sea actividad sólo el hablar y no también el escuchar, el acoger con los sentidos y con el espíritu, el implicarse espiritualmente? ¿No es algo activo también el percibir, el acoger, el conmoverse? ¿No estamos aquí, sobre todo, ante una restricción del hombre que es reducido a lo que él expresa verbalmente, aunque hoy sabemos que cuanto emerge en la superficie de modo racionalmente consciente es sólo la punta del iceberg comparado con la totalidad del hombre? Seamos más concretos: es un dato de hecho que existen no pocas personas que saben cantar mejor «con el corazón» que «con la boca», pero a las cuales el canto de los que tienen el don de cantar también con la boca les puede hacer cantar verdaderamente con el corazón, de modo que en ellas cantan también esas personas, por así decirlo, y la escucha agradecida se convierte, junto con el canto de los cantores, en una única alabanza de Dios. ¿Es absolu-

tamente necesario obligar a que canten los que no están capacitados para hacerlo de un cierto modo, y hacer así que enmudezca su propio corazón y el de los demás? Esto no dice nada en contra del canto de todo el pueblo creyente, que tiene su función irrevocable en la Iglesia, pero lo dice todo en contra de una exclusividad que no se justifica ni por la tradición ni por el asunto en sí mismo.

4. Una Iglesia que ejecuta ahora sólo «música utilitaria» se abandona a lo inútil y se convierte ella misma en inútil. A ella se le han confiado tareas más elevadas. Tiene la tarea —como se dijo del templo veterotestamentario— de ser lugar de la «gloria» y así ciertamente también el lugar en el que se eleva el lamento de la humanidad a los oídos de Dios. La Iglesia no debe contentarse con lo útil para la comunidad; debe despertar la voz del cosmos y, en la glorificación del Creador, sacar del cosmos su magnificencia, hacerlo espléndido y, con ello, hermoso, habitable, amable. El arte que la Iglesia ha creado es, junto con los santos que han crecido en ella, la única «apología» verdadera que puede exhibir de su historia. La gloria que surge por medio de este arte la hace garante ante el Señor, no los astutos subterfugios que la teología encuentra para justificar los aspectos terribles de los que desgraciadamente está cargada esta historia. Si la Iglesia debe transformar, mejorar, «humanizar» el mundo, ¿cómo puede hacerlo y al mismo tiempo renunciar a la belleza que está estrechamente relacionada con el amor y, junto con él, constituye el verdadero consuelo, el máximo acercamiento posible al mundo resucitado? La Iglesia debe continuar siendo exigente; debe ser el lugar en el que la belleza está en casa, debe guiar la lucha por la «espiritualización» sin la cual el mundo se convierte en un «primer círculo del infierno». Por esto, la pregunta sobre lo «adaptado» debe ser siempre también la pregunta sobre lo «digno», y plantea el desafío de buscar lo «digno».

5. La Constitución litúrgica contiene la disposición de conceder «el debido reconocimiento» a la tradición musical de «algunas regiones, especialmente en las misiones, tanto más donde semejante tradición tiene gran importancia en su vida religiosa y social»⁴⁵. Esto corresponde con la idea de catolicidad del Concilio, que no sólo no quiere ver destruido, sino sanado, elevado y perfeccionado «todo elemento de bien presente que se encuentre en el corazón y en la mente humana o en las costumbres y civilizaciones particulares de los pueblos»⁴⁶. Estas afirmaciones han sido acogidas justamente con satisfacción en la teología y en la pastoral, aunque a veces no se le ha prestado suficiente atención al hecho de que con esto no se está dispensado del esfuerzo de la «purificación». Llama la atención, sin embargo, de manera singular que, en esta justa alegría por la apertura hacia culturas extranjeras, parece que no raramente se ha olvidado que también los países de Europa pueden exhibir

⁴⁵ SC 119.

⁴⁶ Cf. AG 9.

una tradición musical que «tiene gran importancia en su vida religiosa y social», más aún, que existe aquí una música que se ha desarrollado precisamente desde el corazón de la Iglesia y de su fe misma. Ciertamente no se puede decretar que esta gran música sagrada de Europa es la música de la Iglesia en general; y no se puede, ciertamente, debido a su grandeza, querer declarar concluida la historia; esto sería tan poco viable como decir que las grandes formas de la teología latina pueden declararse sin más doctrina de la Iglesia o forma definitiva de la teología en general. Pero es igualmente evidente que dicha riqueza, desarrollada desde la fe y que, sin embargo, constituye al mismo tiempo una riqueza de toda la humanidad, debe ser para la Iglesia algo imperecedero ⁴⁷. ¿O se debería decir que el respeto y el «puesto conveniente» en la liturgia (SC 119) deben aplicarse ya solo a las tradiciones no cristianas? A una lógica tan absurda se opone afortunadamente el mismo Concilio que exige que «se conserve y se incremente con gran cuidado el patrimonio de la música sagrada» (SC 114). Pero lo que es esta música se puede verdaderamente custodiar y cuidar sólo si continúa siendo oración que resuena, acto de glorificación: si resuena allí donde ha nacido, es decir, en el culto de la santa Iglesia.

II LA IMAGEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE PROPIA DE LA LITURGIA Y SU EXPRESIÓN EN LA MÚSICA DE LA IGLESIA

La liturgia y la música han estado hermanadas desde el principio. Cuando el hombre alaba a Dios, no basta la mera palabra. El hecho de hablar con Dios sobrepasa los límites del lenguaje humano; por eso ha requerido, en todas partes y por su naturaleza, la ayuda de la música, del canto y de las voces de la creación con el sonido de los instrumentos; porque la alabanza a Dios no es algo exclusivo del hombre. El culto a Dios es esa voz conjunta en la que hablan todas las cosas.

A pesar del estrecho vínculo que une a la liturgia con la música, su relación ha sido siempre difícil, sobre todo en las épocas de cambio histórico y cultural. Por eso, no es extraño que hoy se debata de nuevo la cuestión sobre la forma correcta de la música en el culto divino. En las disputas del Concilio y del postconcilio parecía que el tema se reducía solo a una contraposición entre los pastoralistas, por una parte, y los músicos, por otra; los segundos, se resistían a encuadrarse totalmente en una simple efectividad pastoral e hicieron valer la dignidad intrínseca de la música como un criterio pastoral y litúrgico con categoría propia ¹. Parecía que el debate se desarrollaba en lo esencial solo en el plano de la aplicación. Pero entretanto la divergencia se ha ido agrandando. La segunda ola de la reforma litúrgica impulsa las cuestiones hasta los fundamentos mismos. Se trata aquí de la esencia de la acción litúrgica como tal, de sus bases antropológicas y teológicas. El debate en torno a la música sagrada remite a otra cuestión más profunda: ¿qué es el culto divino?

1. ¿Superar el Concilio? Una nueva concepción de la liturgia

La nueva fase dentro de la voluntad de reformar la liturgia no busca ya su fundamento en la letra del concilio Vaticano II, sino en su «espíritu». Utilizo aquí como texto emblemático el denso y diáfano artículo sobre «Canto y música en la Iglesia» del *Nuovo dizionario di liturgia*. No se niega en modo alguno el elevado rango artístico del canto gregoriano o de la polifonía clásica. No trata siquiera de reivindicar la actividad comunitaria frente al arte de élite. El tema en cuestión tampoco es realmente el rechazo de una fosilización

⁴⁷ Cf. la bella expresión de HABERL, «Zur Theologie», a.c., 218: «La música sacra debe ser un arte tradicional y en progreso a la vez». Para esta cuestión véase también la valiosa aportación de Josef Friedrich DOPPELBAUER, «Kompositorische Fragen und Aufgaben», en Johannes OVERATH (ed.), *Magna gloria Domini* (Altötting 1972) 148-156; en él veo desarrollado desde la perspectiva de la música, lo que aquí se pretendía explicar con fuentes teológicas.

¹ Cf. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) 86-111 [JROC XI, 375-394].

histórica que se limita a copiar el pasado y queda sin presente ni futuro. Se trata, más bien, de una nueva idea de la liturgia con la que se pretende superar el Concilio, cuya Constitución sobre la liturgia contendría «dos almas» diferentes ².

Intentemos comprender brevemente esta visión en sus rasgos principales. El punto de partida de la liturgia —así se nos dice— estriba en la reunión de dos o tres personas en nombre de Cristo ³. Esta referencia a la promesa del Señor en Mt 18,20 parece a primera vista inocente y tradicional; pero tiene un aire revolucionario, al aislar este texto bíblico y contrastarlo con toda la tradición litúrgica. Porque los «dos o tres» aparecen ahora contrapuestos a una institución, con sus roles institucionales, y a todo «programa codificado». Dicha definición significa que la Iglesia no es anterior al grupo, sino que éste precede a la Iglesia. No es la Iglesia, como realidad de conjunto, la que sustenta la liturgia de cada grupo o comunidad, sino que el grupo mismo es el lugar donde cada vez nace la liturgia. Por eso, la liturgia tampoco se desarrolla partiendo de un modelo común preestablecido, de un «rito» (término que ahora se convierte, como «programa codificado», en imagen negativa de la falta de libertad); nace, a su debido tiempo, de la creatividad de los congregados. El sacramento del orden sacerdotal se presenta en este lenguaje sociológico como un rol institucional que logró un monopolio y que, a través de la institución (la Iglesia), disuelve la unidad y la comunión originaria del grupo ⁴. En esta atmósfera de ideas —se nos dice— la música pasó a ser, lo mismo que el latín, un lenguaje para iniciados, «el lenguaje de otra Iglesia, a saber, de la institución y de su clero» ⁵.

El aislamiento de Mt 18,20 con respecto al conjunto de la tradición bíblica y eclesial sobre la oración comunitaria de la Iglesia tiene aquí, como se ve, unas consecuencias de largo alcance: la promesa que el Señor hace a los orantes de todos los lugares se transforma en dogmatización del grupo autónomo. El aspecto comunitario de la oración se erige en un igualitarismo ante el cual el ministerio espiritual significa la aparición de otra Iglesia. Todo proyecto basado en la totalidad es, en esta perspectiva, una traba que se debe romper en aras de la novedad y libertad de la celebración litúrgica. La forma determinante no es ya la obediencia a un todo unitario, sino la creatividad del momento.

² Cf. Felice RAINOLDI - Eugenio COSTA jr., «Canto e musica», en Domenico SARTORE - Achille M. TRIACCA (eds.), *Nuovo Dizionario di Liturgia* (Roma 1984) 198-219: «...i documenti del Vaticano II rivelano l'esistenza di due anime...» (211a); «Questa serie di spunti, dedotti dallo spirito più che dalla lettera del Vaticano II» (212a) [trad. esp.: *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1997) 272b-298a].

³ Cf. *ibid.*, 199a.

⁴ Cf. *ibid.*, 206b.

⁵ *Ibid.*, 204a: «La celebrazione si configura come splendido *opus* cui assistere e ai suoi protagonisti si riconoscono poteri misteriosi: così lo stacco culturale comincia a diventare stacco sacrale [...] La musica si avvia a diventare, come il latino, una *lingua* colta: la lingua di un'altra chiesa, che è l'istituzione ed il suo clero».

Es evidente que aquí con la aceptación del lenguaje sociológico se ha producido también una aceptación de ciertas valoraciones: la jerarquía de valores forjada por el lenguaje sociológico construye una nueva visión de la historia y del presente, en sentido negativo y positivo. Así conceptos tradicionales (por cierto, ¡también conciliares!), como las expresiones «patrimonio de la música sagrada», «el órgano, rey de los instrumentos» y «universalidad del canto gregoriano», aparecen ahora como «mistificaciones» destinadas a «conservar una determinada forma de poder» ⁶. Una cierta administración del poder —así se nos dice— se siente amenazada por los procesos de transformación cultural y reacciona hasta enmascarar su afán de autoconservación con el nombre de amor a la tradición. El canto gregoriano y Palestrina son las «deidades protectoras» de un viejo repertorio mitificado ⁷, elementos de una «contracultura católica» que se apoya en «arquetipos nuevamente mitificados y supersacralizados» ⁸; además, en la liturgia histórica de la Iglesia se insiste más en la representación de una burocracia cultural que en la participación activa del pueblo ⁹. El contenido del *Motu proprio* de Pío X sobre la música sagrada es calificado finalmente como «ideología culturalmente miope y teológicamente vana de una "música sagrada"» ¹⁰. Aquí no estamos ya sólo ante un sociologismo, sino también ante una separación total entre el Nuevo Testamento y la historia de la Iglesia, unida a una teoría de la decadencia característica de muchas etapas de la Ilustración: sólo en los inicios primordiales de Jesús está la realidad pura; todo el resto de la historia es una «aventura musical con experiencias desorientadas y enloquecidas» a las que es preciso «poner fin» para, finalmente, comenzar de nuevo el camino recto ¹¹.

Pero, ¿cómo se presenta ahora esto que es nuevo y mejor? Los conceptos orientadores se han recordado ya de pasada; prestemos ahora atención a su concreción inmediata. Se formulan claramente dos valores fundamentales. El «valor primario» de una liturgia renovada es —así se nos dice— «la actuación de todas las personas en plenitud y autenticidad» ¹². Según esto, la música litúrgica significa, en primer lugar, que el «pueblo de Dios» manifiesta su identidad cantando. Esto implica ya el segundo valor operante: la música aparece como una fuerza que produce la cohesión del grupo; los cantos familiares a una comunidad son, en cierto modo, la señal distintiva de una comu-

⁶ *Ibid.*, 200a: «Si pensi [...] alla ripetitività di schemi mentali e giudizi preconfezionati; all'affabulazione-occultamento di dati per sostenere una determinata forma di potere e di visione ideologica. Si pensi ad espressioni mistificatorie correnti come: "il grande patrimonio della musica sacra"; "il pensiero della Chiesa sul canto"; "l'organo re degli strumenti"; "l'universalità del canto gregoriano" ecc» cf. 210b y 206b.

⁷ Cf. *ibid.*, 210b.

⁸ Cf. *ibid.*, 208a.

⁹ Cf. *ibid.*, 206a.

¹⁰ *Ibid.*, 211a.

¹¹ *Ibid.*, 212a.

¹² *Ibid.*, 211b.

nidad¹³. De aquí se desprenden las principales categorías en la configuración musical de la liturgia: el proyecto, el programa, la animación, la dirección. Más importante que el «qué» —así se nos dice— es el «cómo»¹⁴. «Saber celebrar» es, sobre todo, «saber hacer»; la música, ante todo, hay que «hacerla»¹⁵. Para no ser injusto, debo añadir que hay una total comprensión hacia situaciones culturales diversas y se deja también abierto un espacio a la asunción del patrimonio histórico. Y, sobre todo, se subraya el carácter pascual de la liturgia cristiana, cuyo canto no sólo representa la identidad del pueblo de Dios, sino que también debe dar cuenta de la esperanza y anunciar a todos el rostro del Padre de Jesucristo¹⁶.

Así, dentro de la gran ruptura, sigue habiendo algunos elementos de continuidad que posibilitan el diálogo y hacen esperar que se pueda encontrar de nuevo esa unidad en la comprensión de fondo de la liturgia, que amenazaba con desaparecer al situarse el grupo, y no la Iglesia, como raíz de la liturgia, no sólo en la teoría, sino en la práctica litúrgica concreta. No hablaría de todo esto con tanto detalle si creyera que tales ideas sólo son sostenidas por algunos teóricos. Es evidente que no pueden apoyarse en el texto del Concilio Vaticano II, pero en muchos centros litúrgicos y en sus órganos informativos se estima que el espíritu del Concilio apunta en esta dirección. Una opinión demasiado extendida hoy va en la línea de lo que he descrito: la así llamada creatividad, la actuación de todos los presentes y la referencia a un grupo de personas cuyos miembros se conocen y comunican, son las auténticas categorías de la comprensión conciliar de la liturgia. No sólo los sacerdotes jóvenes, sino a veces hasta los obispos tienen la impresión de no ser fieles al Concilio si recitan todo tal como está en el misal; han de introducir al menos una fórmula «creativa», por trivial que sea. El saludo civil a los presentes y, a ser posible, también los mejores deseos en la despedida, se han convertido ya en partes obligadas de la celebración litúrgica que apenas nadie se atreve a eludir.

2. El fundamento filosófico de esta concepción y su problemática

Pero con todo lo anterior no se ha tocado aún el núcleo del cambio de valores. Hasta ahora, todo ello se ha considerado desde la precedencia del grupo sobre la Iglesia. Pero, ¿por qué ha sucedido esto? El motivo es que la Iglesia queda inscrita en el concepto general de «institución», y éste denota, en el tipo de sociología asumido aquí, una cualidad negativa; encarna el poder, y el

¹³ Cf. *ibid.*, 217b.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 217b.

¹⁵ *Ibid.*, 218b: «[...] i membri dell'assemblea credente, e soprattutto gli animatori del rito [...] sapranno acquistare [...] quella capacità fondamentale, che è il "saper celebrare", ossia un saper fare [...]».

¹⁶ Cf. *ibid.*, 212a.

poder es considerado como lo opuesto a la libertad. Dado que la fe (el «seguimiento de Jesús») se concibe como un valor positivo, debe estar de la parte de la libertad y por eso ha de ser, por su naturaleza, anti-institucional. En consecuencia, el culto divino tampoco puede ser apoyo o parte integrante de una institución, sino que ha de ser una fuerza antitética que ayude a derribar del trono a los poderosos. Con semejante punto de partida, la esperanza pascual de la que la liturgia ha de dar testimonio puede llegar a ser bastante terrena. Viene a ser la esperanza de una superación de las instituciones y un medio de lucha contra el poder. El que lea solamente los textos de la *Missa Nicaragüensis* podrá hacerse una idea de esta desviación de la esperanza, y del nuevo realismo que aquí adquiere la liturgia como instrumento de una promesa militante; podrá observar también la relevancia que adquiere la música en la nueva concepción. La fuerza excitante de los cantos revolucionarios comunica un entusiasmo y una convicción que una simple liturgia recitada no puede generar. Aquí ya no hay hostilidad hacia la música litúrgica; ésta ejerce un nuevo papel, insustituible, al activar las fuerzas irracionales y el impulso comunitario al que tiende todo. La música litúrgica es, además, una formación de la conciencia, porque lo cantado va poco a poco impregnando el espíritu con mucha mayor eficacia que sólo lo hablado o pensado. Por lo demás, la liturgia de grupo rebasa aquí, con toda intención, la frontera de la comunidad reunida: mediante la forma litúrgica y su música se crea una nueva solidaridad que da origen a un pueblo nuevo, que se autodenomina pueblo de Dios; pero con el nombre de Dios se designa a sí mismo y a las energías históricas realizadas en el pueblo.

Volvamos al análisis de los valores determinantes en la nueva conciencia litúrgica. Está, ante todo, la cualidad negativa del concepto de institución y la consideración de la Iglesia exclusivamente bajo este aspecto sociológico, más aun, no bajo el aspecto de una sociología empírica, sino desde la óptica propia de los denominados «maestros de la sospecha». Es evidente que los maestros hicieron a fondo su labor y lograron un condicionamiento de las conciencias que sigue influyendo incluso allí donde se ignora su origen. Pero la sospecha no habría podido tener una fuerza tan explosiva si no hubiera estado acompañada de una promesa cuya fascinación fue casi irresistible: la idea de la libertad como exigencia esencial de la dignidad humana. En este sentido, la cuestión del recto concepto de libertad constituye el núcleo del debate. La disputa en torno a la liturgia es reconducida así, desde las cuestiones superficiales de forma, hacia su núcleo, ya que la liturgia trata en realidad sobre la presencia de la redención, sobre el acceso a la verdadera libertad. En esta clarificación del núcleo radica, sin duda, la parte positiva de la nueva disputa.

Se ha clarificado, al mismo tiempo, en qué consiste el malestar actual de la cristiandad católica. Si la Iglesia sólo aparece como institución, como detentadora del poder y, consiguientemente, como adversaria de la libertad, como

obstáculo para la redención, entonces la fe vive en contradicción consigo misma. Porque la fe, por un lado, no puede prescindir de la Iglesia y, por otro, está radicalmente contra ella. Aquí reside también la paradoja realmente trágica de esta tendencia de la reforma litúrgica, porque la liturgia sin Iglesia es una contradicción. Donde todos actúan para ser ellos mismos sujetos de la acción, desaparece, junto al sujeto común que es la Iglesia, también el verdadero agente en la liturgia. Porque se olvida que la liturgia debe ser el *opus Dei*, donde Dios mismo actúa primero y nosotros, al actuar Él, somos redimidos. El grupo se celebra a sí mismo y, en consecuencia, no celebra nada, porque él mismo no es ningún motivo de celebración. Por eso, la actividad común se convierte en aburrimiento. No acontece nada, en realidad, si está ausente aquel a quien todos esperan. Entonces es muy lógico el paso a objetivos más concretos, como los que se reflejan en la *Missa Nicaraguensis*.

Hay, por tanto, que preguntar en serio a los defensores de este ideario: ¿Es la Iglesia realmente mera institución, burocracia cultural, aparato de poder? ¿Es el ministerio sagrado un monopolio de privilegios sagrados? Si no logramos superar incluso afectivamente estas ideas y volver a ver la Iglesia de otro modo, con el corazón, la liturgia no se renovará, sino que los muertos enterrarán a los muertos, y a eso lo llamarán reforma. Tampoco habrá, obviamente, música sacra, porque su sujeto, la Iglesia, se habrá perdido. No se podrá hablar, en rigor, de liturgia, porque ésta presupone la Iglesia; lo que quedará serán rituales de grupo que utilizarán instrumentos musicales con más o menos habilidad. Si la liturgia debe sobrevivir o incluso renovarse, es fundamental que la Iglesia sea descubierta de nuevo. Y añadido: si se quiere superar la alienación del ser humano, si él debe reencontrar su identidad, es imprescindible que él reencuentre la Iglesia, que no es una institución hostil al hombre, sino ese nuevo «nosotros» en el que el «yo» puede obtener por fin su fundamento y su permanencia.

Sería saludable volver a leer en este contexto, con gran atención, el librito con el que Romano Guardini, el gran pionero de la renovación litúrgica, puso fin a su obra literaria en el último año del Concilio ¹⁷. Escribió este libro, como señala él mismo, con preocupación por la Iglesia y por amor a ella, pues co-

¹⁷ Cf. Romano GUARDINI, *Die Kirche des Herrn. Meditationen* (Würzburg 1965). Guardini toma también allí posición (p.17-19) respecto a la «apertura» ya en marcha, que él aprueba, pero proponiendo a la vez su criterio interno: «...ojalá que el proceso de nuestro presente no lleve a una superficialización o debilitamiento de la Iglesia, sino que haya siempre una clara conciencia de que la Iglesia es "mysterium" y "roca"» (p.18). Comenta brevemente ambos conceptos y relaciona el concepto de «roca» con la «verdad», cuyo imperativo exige que la Iglesia «mantenga inquebrantablemente, a pesar de todos los compromisos de la época, la distinción entre lo verdadero y lo falso»: «Porque sólo la verdad y la pretensión de la verdad significan auténtico respeto, mientras que la condescendencia y la tolerancia inadecuada son formas de debilidad que no creen al hombre capaz de afrontar la majestad del Dios que se revela; en el fondo, es un desprecio del hombre...». Habría que leer también, a este respecto *Méditation sur l'Eglise* de Henri DE LUBAC (París 1953) [trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid ¹1988)].

nocía muy bien su condición humana y sus peligros. Pero había aprendido a descubrir en la condición humana de la Iglesia el escándalo de la encarnación de Dios; había aprendido a ver en ella la presencia del Señor, que hizo de la Iglesia su cuerpo. Sólo así hay una contemporaneidad de Jesucristo con nosotros. Y sólo si ésta existe hay una liturgia real que no es mero recuerdo del misterio pascual, sino su verdadera actualización. Y, finalmente, sólo así la liturgia es participación en el diálogo trinitario entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; sólo así no es un «hacer» nuestro, sino un *opus Dei*: obrar de Dios en nosotros y con nosotros. Por eso, Guardini recuerda que la liturgia no consiste en hacer algo, sino en ser. La idea de que la actividad común es el valor central de la liturgia es la antítesis más radical que se puede imaginar de la concepción litúrgica de Guardini. De hecho, la actividad común de todos no sólo no es el valor fundamental de la liturgia, sino que, como tal, no es un valor en absoluto ¹⁸.

Renuncio a profundizar más en estas cuestiones; debemos concentrarnos en encontrar el punto de partida y el criterio para la adecuada correlación de liturgia y música. Desde esta perspectiva, es fundamental el principio de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, a saber, la *communio sanctorum* de todos los lugares y todos los tiempos. De este principio se sigue, como señaló Guardini en su temprano escrito *Formación litúrgica*, que la liturgia queda a salvo de la arbitrariedad del grupo y del individuo (también de los clérigos y de los especialistas); es lo que Guardini llamó su objetividad y su positividad ¹⁹. Se siguen también, y sobre todo, las tres dimensiones ontológicas en las que vive la liturgia: el cosmos, la historia y el *mysterium*. La referencia a la historia implica un desarrollo, es decir, la pertenencia a un organismo vivo que tiene un comienzo que evoluciona, que está presente pero no acabado, sino que sólo vive en la medida en que se despliega. Algunos elementos mueren, algunos son olvidados y vuelven más tarde en forma nueva, pero el desarrollo significa siempre participación en un comienzo abierto hacia adelante. Hemos tocado así una segunda categoría que adquiere importancia específica por su relación con el cosmos: la liturgia así concebida vive en la forma básica de la participación. Nadie es su creador primero y único; para todos es participación en algo más grande y trascendente; pero así, todos son agentes, precisamente por ser receptores. La relación con el misterio, finalmente, significa que el principio del acontecimiento litúrgico nunca está en nosotros mismos. Es respuesta a una iniciativa de lo alto, a una llamada y a un acto de amor que es *mysterium*. Los problemas están ahí para explicarlos; pero

¹⁸ Sobre la idea de liturgia en Guardini he tratado de expresarme con más detalle en mi trabajo «Von der Liturgie zur Christologie», en Joseph RATZINGER (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Düsseldorf 1985) 121-144.

¹⁹ Romano GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche* (Rothenfels 1923) nueva edición ampliada con el título de *Liturgie und liturgische Bildung* (Würzburg 1966).

el *mysterium* no se desvela en la explicación, sino en la acogida, en el «sí» que, a la luz de la Biblia, podemos llamar tranquilamente, también hoy, obediencia.

Hemos alcanzado así un punto que es de gran importancia para afrontar el tema del arte. Porque la liturgia de grupo no es cósmica, vive precisamente de la autonomía del grupo. No tiene historia; lo propio de ella es la emancipación de la historia y el hacerse por sí misma, aunque trabaje con material histórico. Y no conoce el misterio, porque en ella todo se explica y se debe explicar. De ahí que el desarrollo y la participación le sean tan ajenos como la obediencia, cuyo sentido rebasa lo explicable. En lugar de todo eso aparece ahora la creatividad, con la que se intenta confirmar la autonomía del emancipado. Semejante creatividad, que quiere significar la activación de la autonomía y la emancipación, es rigurosamente contraria a la participación. Sus notas características son la arbitrariedad como forma necesaria de negación de cualquier forma o norma preestablecida; la irrepetibilidad, porque en la ejecución hay ya dependencia; y la artificialidad, porque se trata de una pura creación del hombre. Pero así se hace patente que una creatividad humana que no quiera ser recepción y participación, es absurda y falsa por su esencia, ya que el hombre sólo puede ser lo que es recibiendo y participando. Esa creatividad es una huida de la *conditio humana*, y es por eso una mentira. Este es el motivo por el que allí donde, con la pérdida de la fe en Dios, se discute también una razón del ser dada previamente, comienza la segregación cultural.

Resumamos lo descubierto hasta ahora para poder sacar las consecuencias que afectan al planteamiento y a la figura esencial de la música sagrada. Ha quedado claro que la primacía del grupo nace de una idea de la Iglesia como institución que implica a su vez una idea de libertad incompatible con la idea y la realidad de lo institucional, que no permite percibir ya la dimensión del misterio en la realidad de la Iglesia. La libertad se entiende desde la opción de la autonomía y la emancipación. Se concreta en la idea de creatividad que, con este trasfondo, se convierte en antítesis rigurosa de esa objetividad y positividad que pertenece a la esencia de la liturgia eclesial. El grupo debe inventarse a sí mismo, y sólo después es libre. Al mismo tiempo, veíamos que una liturgia digna de tal nombre se oponía radicalmente a esto. Se opone a una arbitrariedad que pierde la historia, que descarta el desarrollo y por eso va hacia el vacío; se opone a una irrepetibilidad que es también exclusividad y pérdida de la comunicación entre el conjunto de agrupaciones. Esta liturgia no se opone a la tecnología, pero sí a la artificiosidad, por la que el hombre se crea un mundo alternativo, desviando la mirada y el corazón de la creación de Dios. Las contraposiciones son claras; también está implícitamente clara la fundamentación interna de las categorías de grupo sobre una idea de libertad entendida como autonomía. Pero ahora hay que preguntar positivamente por el esquema antropológico en que se apoya la liturgia a la luz de la fe de la Iglesia.

3. El modelo antropológico de la liturgia eclesial

Hay dos sentencias bíblicas que pueden ser claves para responder a nuestra cuestión. Pablo acuñó la expresión *logikē latreia* (Rom 12,1), difícil de traducir a nuestras lenguas modernas porque nos falta un verdadero equivalente del término *logos*. Se podría traducir por «culto orientado por el Espíritu», remitiendo con ello, al mismo tiempo, al dicho de Jesús sobre la adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Pero se podría traducir también por «culto divino marcado por la palabra», añadiendo naturalmente que «palabra», en el sentido de la Biblia (y también de los griegos), es algo más que lenguaje o discurso, es realidad creadora. Es, en todo caso, también más que mero pensamiento y mero espíritu: es espíritu que se interpreta a sí mismo, que se comunica. De aquí se ha derivado para todos los tiempos la referencia a la palabra, la racionalidad, la comprensibilidad y la sobriedad que han presidido la liturgia cristiana y que han sido ley fundamental para la música litúrgica. No obstante, sería una interpretación restrictiva y falsa querer ver aquí sobreentendida una estricta referencia al texto de toda la música litúrgica y elevar tanto la comprensibilidad del texto que no quedara espacio para lo que es propio de la música. La palabra, en sentido bíblico, es algo más que «texto», y la comprensión abarca más que la comprensibilidad trivial de lo que se entiende de inmediato y se encuadra en la racionalidad más superficial. Pero es verdad que la música al servicio de la adoración «en espíritu y verdad» no puede ser ni éxtasis rítmico ni sugestión o aturdimiento de los sentidos, ni sentimentalismo subjetivo ni entretenimiento superficial, sino que está en función de un mensaje, de una afirmación espiritual compleja y racional en el sentido más elevado del término. Dicho de otro modo, es verdad que la música debe guardar la correspondencia con esta «palabra», estar a su servicio²⁰.

Esto nos lleva a otro texto bíblico realmente fundamental que nos dice con mayor precisión lo que significa la «palabra» y la relación que guarda con nosotros. Me refiero a la frase del prólogo de Juan «la Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros, y hemos visto su gloria» (Jn 1,14). La «Palabra» a la que se refiere el culto cristiano no es, ante todo, la de un texto, sino una realidad viva: un Dios que es inteligencia autocomunicante y que se comunica haciéndose hombre. Esta encarnación es ahora la tienda sagrada, el punto de referencia de todo culto, que consiste en contemplar la gloria de Dios y tributarle honor. Pero estos enunciados del prólogo de Juan todavía no lo son todo. Se malinterpretan si no se leen juntamente con los discursos de despedida, donde Jesús dice a los suyos: Me voy y volveré a vosotros. Yéndome, volveré a vosotros. Os conviene que yo me vaya; porque solamente así podréis recibir vosotros el Espíritu (14,2s; 14,18s; 16,5ss, etc.). La encarnación es sólo

²⁰ Para la recta comprensión del término paulino *logikē latreia*, cf. en particular Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT 6; Freiburg 1977) 350-358, sobre todo, p.356-358.

la primera parte del movimiento. Cobra sentido y se hace definitiva en la cruz y en la resurrección: desde la cruz, el Señor lo atrae todo hacia sí e introduce la carne, es decir, al hombre y a todo el universo creado, en la eternidad de Dios.

A esta línea de movimiento está sujeta la liturgia, y esta línea de movimiento es, por así decirlo, el texto fundamental al que está referida toda música litúrgica; de ella debe tomar su medida interior. La música litúrgica es una consecuencia de la exigencia y de la dinámica de la encarnación de la Palabra. Porque la encarnación significa que ni siquiera entre nosotros la palabra puede ser mero discurso. La forma fundamental en que la encarnación se actualiza es por medio de los signos sacramentales mismos. Pero estos signos carecen de lugar propio si no están inmersos en una liturgia que prosiga, en su conjunto, esta expansión de la Palabra en lo corporal y en el ámbito de todos nuestros sentidos. De aquí se desprende el derecho al uso de las imágenes, e incluso su necesidad, al contrario de lo que ocurre en el culto judío e islámico²¹. Y de aquí deriva también la necesidad de movilizar esas zonas más profundas de comprensión y de respuesta que se revelan en la música. La musicalización de la fe es parte del proceso de la encarnación de la Palabra. Pero este hacerse música debe ajustarse también, al mismo tiempo y de modo muy singular, a ese giro interno de la encarnación al que antes he intentado aludir: la encarnación de la Palabra se convierte, en la cruz y en la resurrección, en la verbalización de la carne. Ambos procesos se compenetrán. La encarnación no cesa, sino que se hace definitiva en el momento en que el movimiento, por así decirlo, da un giro: la carne misma «se hace Logos»; y precisamente esta conversión de la carne en *Logos* genera una nueva unidad de todo el universo, unidad que Dios buscó con tanto empeño que pagó al precio de la cruz del Hijo. El proceso en que la palabra se hace música es, por una parte, materialización, encarnación, atracción de fuerzas pre y supra racionales, captación del sonido oculto de la creación, descubrimiento del canto que reposa en el fondo de las cosas. Pero esta conversión en música es, a la vez, el giro del movimiento: no es sólo encarnación de la palabra, sino, al mismo tiempo, espiritualización de la carne. La madera y el metal se hacen sonido, lo inconsciente y suelto se hace sonoridad ordenada y llena de sentido. Hay una corporalización que es espiritualización, y una espiritualización que es corporalización. La corporalización cristiana es a la vez espiritualización, y la espiritualización cristiana es una corporalización en el cuerpo del *Logos* hecho hombre.

²¹ Cf. el trabajo fundamental de Christoph SCHONBORN, *Die Christus-Ikone* (Schaffhausen 1984).

4. Consecuencias para la música litúrgica

a) Consideraciones fundamentales

La música como punto de encuentro de los dos movimientos sirve sobre todo y de modo insustituible para ese éxodo interior que la liturgia pretende ser siempre. Pero esto significa ahora que la adecuación de la música litúrgica se mide por su correspondencia interna con esta forma antropológica y teológica fundamental. Tal afirmación parece estar muy alejada de la realidad musical concreta, pero ganará concreción si prestamos atención a los modelos opuestos de música cultural que hemos indicado brevemente. Pensemos ante todo en el tipo dionisiaco de religión y su música, que Platón cuestionó desde su óptica religiosa y filosófica²². En no pocas formas de religión, la música está orientada al frenesí, al éxtasis. Mediante el delirio sacro, mediante el paroxismo del ritmo y de los instrumentos, el hombre, movido por la sed de infinito que hay en él, pretende forzar los límites de su realidad. Esta música abate las barreras de la individualidad y de la personalidad; el ser humano se libera así de la carga de la conciencia. La música se convierte en éxtasis, en liberación del yo, en unificación con el universo. Hoy asistimos al retorno en clave profana de este tipo de religión en grandes sectores de la música *rock* y *pop*, cuyos festivales son un «anticulto» que está en la misma línea: afán de destrucción, eliminación de las barreras de lo cotidiano, ilusión de quedar redimidos al librarse del yo y sumergirse en el éxtasis salvaje del ruido y de la masa. Se trata de prácticas cuya forma de redención es afín a la de la droga y constituye la antítesis radical de la fe cristiana en la redención. Es lógico que proliferen hoy también, cada vez más, cultos satánicos y músicas satánicas, cuya peligrosa fuerza, en la ruina y ruptura de la persona, aún no se ha tomado en serio²³. La controversia que Platón desarrolló entre la música dionisiaca y la música apolínea no es la nuestra, porque Apolo no es Cristo. Pero la cuestión que él planteó nos afecta muy significativamente. La música ha pasado a

²² Cf. Joseph RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) 86-111 [JROC XI, 375-394]; Albert RIVAUD, «Platon et la musique»: *Rev. d'histoire de la philosophie* 3 (1929) 1-30.

²³ Estas conexiones, demasiado poco atendidas, quedan patentes en los escritos del ex disc jockey y director de una banda de rock, Bob LARSON, *Rock and Roll. The Devils Diversión* (Carol Stream, IL 1967); ÍD., *Rock and the Church* (Carol Stream, IL 1971); *Hippies, Hindus and Rock and Roll* (Carol Stream, IL 1972). Sobre la música en el ámbito del jazz y el pop, música quizá inocua, pero igualmente antilitúrgica por naturaleza, cf. Hermann-Josef BURBACH, «Sacro-Pop»: *IKZ* 3 (1974) 91-94: «El "pop sacro" que se presenta aquí como vanguardista es producto de una "cultura dirigida a las masas" que reproduce el gusto banal de un público consumista poco exigente» (p.94). ÍD., «Aufgaben und Versuche», en Karl Gustav FELLNER (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, II (Kassel 1976) 395-405. Juicio resumido en p.404: «Se trata de una música que tiende, sobre todo en su "ritmo", a una progresiva liquidación del individuo, y esto en un mundo que, con la formación de complejos crecientes de poder, pasa al dominio absoluto. La música se convierte en ideología. Ella controla, dirige, filtra y combina un torrente de sensaciones sin rumbo. Lo reduce a unos modelos estereotipados de vivencia».

ser hoy lo que no podía si quiera sospecharse hace sólo una generación: el vehículo decisivo de una contrarreligión y el consiguiente escenario de la división de los espíritus. La música *rock* busca redimir liberando de la personalidad y de la responsabilidad que ésta implica; por eso se inscribe muy exactamente, por un lado, en las ideas anárquicas de libertad que hoy proliferan en grandes zonas del mundo; pero atacando además de raíz, justamente por eso, la idea cristiana de redención y de libertad; es su polo opuesto. De ahí que la música de este tipo debe ser excluida de la Iglesia, no por razones estéticas ni por afán restaurador ni por inmovilismo histórico, sino desde el fundamento mismo.

Podríamos concretar más la cuestión si continuáramos analizando la base antropológica de los diferentes tipos de música. Hay una música de agitación que anima al hombre de cara a diversos fines colectivos. Hay una música sensual que lleva al ser humano al erotismo o a otros modos de sensaciones de placer sensible. Hay música de puro entretenimiento que no dice nada, pero alivia el peso del silencio. Hay una música racionalista, donde los sonidos sólo sirven para construcciones racionales, sin producir realmente la compenetración del espíritu y los sentidos. Habría que enumerar aquí muchos cantos inconsistentes de la catequesis y muchos cantos modernos contruidos en comisiones de liturgia. La música que sintoniza con la celebración de quien se ha hecho hombre y ha sido elevado en la cruz, vive de una síntesis diferente, más elevada y amplia, de espíritu, intuición y sonido sensible. Se puede afirmar que la música occidental, desde el canto gregoriano pasando por la música de las catedrales y la gran polifonía, la música del renacimiento y del barroco, hasta Bruckner y más allá, procede de la riqueza interior de esta síntesis y la ha desarrollado en una serie de posibilidades. Esta grandeza existe sólo aquí, porque sólo podía nacer de esa base antropológica que unía lo espiritual y lo profano en una unidad humana última. Esta unidad se disuelve en la medida en que desaparece esa antropología. La grandeza de esta música es, a mi juicio, la prueba más directa y evidente que nos ofrece la historia de la imagen cristiana del hombre y de la fe cristiana en la redención. El que se deja realmente impactar por ella, quienquiera que sea, sabe, desde lo más íntimo, que la fe es verdadera aunque necesite aún de muchos pasos para confirmar esta visión con el entendimiento y la voluntad.

Esto significa que la música litúrgica de la Iglesia ha de perseguir esa integración de la realidad humana que nos presenta la fe en la encarnación. Este género de redención es más penoso que el de la euforia; pero es el esfuerzo de la verdad misma. Por una parte, debe integrar los sentidos en el espíritu y responder al impulso del *Sursum corda*; pero no busca la espiritualización pura, sino una integración de la sensibilidad y el espíritu, de modo que de la compenetración de ambos surja lo personal. No humilla al espíritu asumiendo los sentidos, sino que le aporta toda la riqueza de la creación. Y los sentidos, penetrados de espíritu, tampoco son desnaturalizados, sino que precisamente

así participan en su infinitud. Todo placer sensible es limitado y, en última instancia, incapaz de elevarse, porque el acto sensitivo no puede sobrepasar una determinada medida. El que espera de él la redención quedará decepcionado, «frustrado», como se diría hoy. Sin embargo, con la integración en el espíritu, los sentidos alcanzan una nueva profundidad y se introducen en la infinitud de la aventura espiritual. Sólo ahí llegan a encontrarse plenamente a sí mismos. Esto supone que el espíritu tampoco permanece cerrado. La música de la fe busca en el *Sursum corda* la integración del hombre, pero el hombre no encuentra esta integración en sí mismo, sino trascendiéndose íntimamente en la Palabra hecha carne. La música sagrada que está en la trama de este movimiento, purifica al hombre y lo eleva. Sin embargo, no olvidemos que esta música no es obra de un instante, sino participación en una historia. No la realiza un individuo aislado, sino en compañía de otros. Así se expresa también en ella el ingreso en la historia de la fe, la unión de todos los miembros del cuerpo de Cristo. Esa música produce alegría, un género superior de éxtasis que no destruye a la persona, sino que la unifica y, así, la libera. Nos hace batarlo lo que es la libertad que no destruye, sino que reúne y purifica.

b) Observaciones sobre la situación actual

Ahora se plantea la pregunta para el músico: ¿Cómo se hace eso? En el fondo, sólo puede haber grandes obras de música sagrada cuando se pone en juego la superación de la propia dimensión humana; mientras que lo realizable según el rasero de los sentidos es ese conocido mecanismo de la embriaguez. El hacer humano acaba donde comienza la verdadera grandeza. Antes que nada debemos ver y reconocer este límite. En este sentido, en el comienzo de la gran música sagrada está necesariamente el temor reverencial, la recepción, la humildad que, participando en la grandeza de lo ya ocurrido, está dispuesta a servir. Sólo el que vive, al menos fundamentalmente, en base a la estructura interna de esta imagen del hombre, puede crear la música acorde con ella.

La Iglesia ha puesto otros dos indicadores. La música litúrgica debe responder, en su carácter más íntimo, a las exigencias de los grandes textos litúrgicos: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei. Esto no significa que sólo pueda ser música con texto; ya lo he señalado; pero encuentra en el sentido interno de estos textos una orientación para la propia expresión. El segundo indicador es la referencia al canto gregoriano y a Palestrina. Tampoco esta indicación significa que toda música de Iglesia tenga que ser imitación de estos dos referentes. En este punto hubo, de hecho, en la renovación de la música sacra del siglo XIX, y también en los documentos papales apoyados en ella, un cierto reduccionismo. Si se comprende correctamente, lo que se dice simple-

mente es que aquí se conceden unos modelos que dan una orientación; pero lo que pueda surgir de una aplicación creativa de la orientación, no puede fijarse de antemano.

Queda la pregunta: ¿Cabe esperar, hablando humanamente, que existan nuevas posibilidades creadoras en este terreno? ¿Y cómo pueden tener lugar? La primera pregunta es fácil de contestar, ya que si esta imagen del hombre es inagotable, al contrario de lo que ocurre con cualquier otra, la expresión artística encontrará siempre nuevas posibilidades, en proporción a la influencia que esta imagen del hombre ejerza en el espíritu de una época. Pero ahí reside la dificultad para la segunda pregunta. La fe, en nuestro tiempo, se ha desgastado mucho como fuerza de carácter público. ¿Cómo puede entonces hacerse creativa? ¿No ha quedado reducida a una mera subcultura? A esto habría que responder manifestando la esperanza de que un nuevo florecer de la fe en África, Asia y América Latina desarrolle nuevas formas de cultura; pero no debe asustarnos hablar de subcultura en el mundo occidental. En la crisis cultural que atravesamos, el nuevo movimiento de purificación y unificación cultural sólo puede brotar de islas de reunión espiritual. Cuando en comunidades vivas tienen lugar nuevos brotes de fe, se advierte ya cómo surge allí de nuevo una cultura cristiana, cómo la experiencia comunitaria inspira y abre caminos que antes no podíamos ver. Por lo demás, Josef Friedrich Doppelbauer ha señalado, con razón, que la música litúrgica propiamente dicha tiene a menudo, y no por azar, el carácter de obra tardía, presupone maduraciones precedentes²⁴. Es importante en este sentido, que exista esa antesala que es la devoción popular y su música, como también la música espiritual en sentido lato, que deben estar siempre en fecundo intercambio con la música litúrgica; ambas son, por una parte, fecundadas y purificadas por ésta, mientras que, por otra, preparan a su vez nuevas formas de música litúrgica. A partir de formas más libres puede entonces madurar lo que podrá entrar luego en patrimonio común de la liturgia universal de la Iglesia. Este es el ámbito, en el que el grupo puede ensayar su creatividad con la esperanza de que nazca algo que un día pueda integrarse en el todo²⁵.

5. Observación conclusiva: liturgia, música y cosmos

Al terminar mis reflexiones, querría glosar un bello aforismo de Mahatma Gandhi que encontré una vez en un almanaque. Gandhi reconoce los tres es-

pacios vitales del cosmos y cómo cada uno de estos espacios vitales tiene también su propio modo de ser. En el mar viven los peces y callan. Los animales de la tierra gritan; pero las aves, cuyo espacio vital es el cielo, cantan. Lo propio del mar es el silencio; lo propio de la tierra, el grito; lo propio del cielo, el canto. Pero el hombre participa de las tres cosas: lleva consigo la profundidad del mar, el peso de la tierra y la altura del cielo, y por eso le pertenecen las tres propiedades: el callar, el gritar y el cantar. Hoy —querría añadir— vemos cómo al hombre, privado de la trascendencia, le queda sólo el grito, porque sólo quiere ser tierra e intenta convertir el cielo y la profundidad del mar en tierra suya. La liturgia rectamente entendida, la liturgia de la comunión de los santos, devuelve la integridad al hombre. Le enseña de nuevo a callar y a cantar abriéndole la profundidad del mar y enseñándole a volar, que es el modo de ser del ángel; al elevar su corazón, hace resonar de nuevo en él el canto sepultado. Y podemos afirmar ahora incluso, a la inversa, que la liturgia bien entendida se reconoce porque nos libra de un obrar genérico y nos devuelve la profundidad y la altura, el silencio y el canto. La liturgia bien entendida se reconoce en que es cósmica, no hecha a medida para un grupo. Canta con los ángeles. Calla con la profundidad expectante del universo. Y así redime a la tierra.

²⁴ J. F. DOPPELBAUER, «Die geistliche Musik und die Kirche»: *IKZ* 13 (1984) 457-466.

²⁵ Sobre los fundamentos teológicos y musicales de la música eclesial, que aquí apenas hemos aludido, cf. el importante artículo de Johannes OVERATH, «Kirchenmusik im Dienst des Kultes»: *IKZ* 13 (1984) 355-368; un panorama muy amplio de ideas en Paul-Werner SCHEELE, «Die liturgische und apostolische Sendung der Musica sacra»: *Musica sacra. Zeitschrift des allgemeinen Cäcilienverbandes für die Länder deutscher Sprache* 105 (1985) 187-207.

III

«DELANTE DE LOS ÁNGELES CANTARÉ PARA TI». LA TRADICIÓN DE RATISBONA Y LA REFORMA LITÚRGICA *

1. La liturgia terrena y celeste: la visión de los Padres

Después de un vuelo inolvidable en helicóptero sobre los montes del Tirol meridional, en otoño de 1992, pude visitar el monasterio de Marienberg en Vinschgau que allí, en ese paisaje estupendo, fue fundado para alabanza de Dios y acoge así, a su manera, la invitación contenida en el canto de alabanza de los tres jóvenes: «Montes y cumbres, bendecid al Señor» (Dan 3,75). El verdadero tesoro de este monasterio es la cripta, consagrada el 13 julio del año 1160, con sus frescos maravillosos, que entretanto han sido casi completamente restaurados ¹. Estas imágenes —como todo el arte medieval— no tenían un significado puramente estético. Se entendían ellas mismas como liturgia, como parte de la gran liturgia de la creación y del mundo redimido, para el cual fue erigido este monasterio. El programa de las imágenes corresponde, por tanto, a la comprensión común básica de fondo de la liturgia tal como era vivida en toda la Iglesia (Oriente y Occidente). Revela fuertes influjos bizantinos, pero su núcleo es simplemente bíblico y, por otra parte, sustancialmente determinado por la tradición del monacato, en concreto, por la regla de san Benito.

El punto de vista específico es, por tanto, la *Maestas Domini*, el Señor resucitado y ensalzado que, sin embargo, es visto al mismo tiempo y sobre todo, como el que vuelve nuevamente, el que ahora ya en la eucaristía viene. La Iglesia que celebra la liturgia va a su encuentro; la liturgia es el acto de este ir al encuentro de su venida. En la liturgia él anticipa ya continuamente su venida prometida: liturgia es parusía anticipada, es la entrada del «ya» en nuestro «todavía no», como lo ilustró Juan en el relato de las bodas de Caná; la hora del Señor todavía no ha llegado, todavía no se ha cumplido todo lo que debe suceder, pero por la oración de María —la Iglesia— él da, sin embargo, ya ahora, el vino nuevo, concede ya ahora anticipadamente el don de su hora.

El Señor resucitado no está solo. Se le ve en las imágenes de la liturgia celestial, que nos da el Apocalipsis, rodeado por los cuatro seres vivientes, ro-

* He mantenido conscientemente la atmósfera de esta conferencia, pronunciada en la despedida de mi hermano del cargo de maestro de capilla de la catedral [1994], porque —en mi opinión—, precisamente a través del caso concreto, el principio puede ser mejor iluminado y clarificado.

¹ Cf. Helmut STAMPFER - Hubert WALDER, *Die Krypta von Marienberg im Vinschgau* (Bozen 1982).

deado sobre todo por una gran comitiva de ángeles que cantan. Su canto es expresión de la alegría que no será quitada, es el desligarse de la existencia en el júbilo de la libertad que ha alcanzado su plenitud. Desde los comienzos, el monacato fue entendido como una vida a la manera de los ángeles: la manera de los ángeles es la adoración. Entrar en la forma de vida de los ángeles quiere decir conformar la propia vida, en cuanto es posible a la debilidad humana, como un acto de adoración². Así, la liturgia es el centro del monacato, pero el monacato no hace más que sacar a la luz para todos, aquello de lo que se trata en la existencia cristiana, más aún, en la existencia humana en general. Al mirar estos frescos, los monjes de Marienberg han pensado ciertamente también en el capítulo 19 de la regla de san Benito —la disciplina de la salmodia— donde el padre del monacato les recuerda, entre otras cosas, el primer versículo del Sal 138: «Delante de los ángeles cantaré para ti». Benito prosigue: «Por tanto, reflexionemos sobre cómo se debe estar en la presencia de la divinidad y de los ángeles, y comportémonos en el canto de tal modo que nuestro corazón esté en sintonía con nuestra voz —*mens nostra concordet voci nostrae*». Por tanto, no es como si el hombre se inventase algo y luego lo cantara, sino que el canto le viene de los ángeles y él debe elevar su corazón para que esté en sintonía con ese sonido que lo alcanza. Sin embargo, sobre todo es importante esto: la liturgia no es algo que hacen los monjes. Existe ya antes que ellos. Es entrar en la liturgia del cielo que se desarrolla ya desde siempre. La liturgia terrena es liturgia por el hecho —y sólo por el hecho— de que se inserta en lo que ya está en acto, en lo que es más grande. Así, el sentido de los frescos se hace plenamente evidente. A través de ellos asoma la verdadera realidad, la liturgia celestial, en el interior de este espacio; es como si fueran una ventana a través de la cual los monjes miran fuera y lanzan la mirada hacia el coro grande, el lugar en el que, cantando, realizan el núcleo de su vocación. «Delante de los ángeles cantaré para ti»: este criterio viene puesto así, permanente y continuamente, ante sus ojos.

2. Un destello de luz sobre la disputa posconciliar sobre la liturgia

Del Marienberg y de las vistas y conocimientos que nos ha proporcionado, descendemos ahora a la llanura de la cotidianidad litúrgica actual. Aquí el panorama es mucho más confuso. Harald Schützeichel ha descrito la situación de hoy como un «ya pero todavía no», pero con ello refiere ahora esta cifra escatológica no al Cristo que ha de venir en un mundo todavía marcado por la muerte y por sus penas, sino a la novedad, que «ya» existe, y es ahora la reforma litúrgica, pero «todavía no» alcanza a superar lo viejo —el orden tri-

² Importante para el tema de la *vita angelica*, Jean LECLERCQ, *Wissenschaft und Gottverlangen* (Düsseldorf 1963) 70; cf. también STAMPER-WALDER, *Die Krypta...*, o.c., 20.

dentino—³. Así, también la pregunta «¿a dónde me volveré?»* ya no es, como antaño, la búsqueda del rostro del Dios vivo; sino la descripción de la carencia de orientación en la situación de la música sagrada, tal como resulta de la realización poco coherente de la reforma litúrgica. Aquí se ha dado obviamente un cambio muy profundo de perspectivas. Un abismo divide la historia de la Iglesia en dos mundos irreconciliables: el pre-conciliar y el post-conciliar. En efecto, en amplios ambientes, no hay peor veredicto que cuando, a propósito de una decisión eclesial, de un texto, de una configuración litúrgica o de una persona, se dice que es «pre-conciliar». Según esta visión, la cristiandad católica habría estado hasta el año 1965 en condiciones verdaderamente pavorosas.

Apliquemos esto a nuestro caso concreto: un maestro de capilla de la catedral, que desarrolló su ministerio en la catedral de Ratisbona, desde el año 1964 hasta el año 1994, se encontró prácticamente —estando así las cosas— en un callejón sin salida. Cuando él comenzó, la Constitución litúrgica del Vaticano II todavía no había sido aprobada. Al tomar posesión de su cargo, estaba todavía total y únicamente bajo la norma, establecida con orgullo comprensible, de la tradición de Ratisbona, o dicho con más precisión, bajo la norma del *Motu proprio* de Pío X *Tra le sollecitudini*, promulgado el 22 noviembre del año 1903, sobre las cuestiones de la música sagrada⁴. Este *Motu proprio* no fue en ninguna otra parte tan gozosamente acogido y tan aceptado sin reservas por criterio de comportamiento, como en la catedral de Ratisbona que, con esta actitud, se había convertido en ejemplo para muchas catedrales e iglesias parroquiales en Alemania y en otras partes. Pío X había retornado, con esta reforma de la música sagrada, conocimientos y experiencias litúrgicas personales. Ya en el seminario había dirigido una *schola cantorum*. Como obispo de Mantua y como patriarca de Venecia había combatido la música litúrgica de estilo operístico que dominaba entonces en Italia. Para él la insistencia sobre el canto gregoriano, como música verdaderamente litúrgica, formaba parte de un programa más grande de reforma en el que se trataba de volver a dar al culto divino su pureza y dignidad, de configurarlo en base a su exigencia intrínseca⁵. En este empeño suyo, tuvo conocimiento de la tradición

³ Harald SCHÜTZEICHEL, «Wohin soll ich mich wenden? Zur Situation der Kirchenmusik im deutschen Sprachraum»: *StdZ* 209 (1991) 363-374.

* N. del T.: la pregunta constituye el inicio del texto musical de la *Deutsche Messe*.

⁴ Texto original italiano en *AAS* 36 (190) 329-339; en la traducción alemana de Hans Bernhard MEYER - Rudolf PACIK (eds.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes* (Regensburg 1981) 23-34, puede confirmarse la alusión implícita a Ratisbona (p.24).

⁵ En la introducción del *Motu proprio* (p.25) y en II, 3 (p.27s) se habla expresamente de la participación activa de los fieles como principio litúrgico fundamental. Gianpaolo ROMANATO, *Pio X. La vita di papa Sarto* (Milano 1992) narra la prehistoria del *Motu proprio* en la biografía de Pío X: el futuro papa había dirigido una escolanía en el seminario de Padua y esbozó algunos apuntes en un cuaderno que aún llevaba consigo siendo Patriarca de Venecia. Como obispo de Mantua, al reorganizar el seminario, dedicó mucho tiempo y energías a la puesta en marcha de la *scuola di mu-*

de Ratisbona que influyó de modo profundo en el *Motu proprio* sin que por ello ésta fuera canonizada como tal y en bloque. En Alemania, Pío X hoy es visto mayoritariamente sólo como el Papa antimodernista; Gianpaolo Romanato, en su biografía crítica, ha mostrado claramente lo reformador que fue este Papa que provenía de la pastoral ⁶.

Para quien reflexione sobre todo esto, y lo considere un poco más de cerca, el abismo entre pre-conciliar y post-conciliar no es tan hondo. El historiador añadirá una información ulterior al respecto. La Constitución conciliar sobre Liturgia ha puesto los fundamentos para la reforma; sin embargo, la reforma misma fue después estructurada por una comisión posconciliar y en sus detalles concretos no puede ser simplemente reconducida al Concilio. El Concilio fue un inicio abierto cuyo amplio marco consentía realizaciones diversas. Quien considere bien todo esto, ya no podrá describir el arco de tensión que se abrió en estas décadas como tradición pre-conciliar y reforma conciliar, sino que hablará, más bien, de confrontación entre la reforma de Pío X y la propuesta por el Concilio, y, por eso mismo, de grados de reforma y no de un abismo entre dos mundos. Ampliando aún más el campo de visión, se puede decir que la historia de la liturgia está siempre dentro de la tensión entre continuidad y renovación. Crece hacia presentes continuamente nuevos y debe también actualizar continuamente un presente que ya se ha hecho pasado, para que lo esencial aparezca nuevo y lleno de fuerza. Necesita tanto del crecimiento como de la purificación, y en los dos casos debe tutelar su identidad, su finalidad, sin la cual perdería su razón de ser. Pero si esto es así, la alternativa entre fuerzas tradicionales y reformistas se queda demasiado corta. Quien cree que solo es posible escoger entre lo viejo y lo nuevo, ya se ha introducido en un callejón sin salida. La cuestión es más bien: ¿Qué es la liturgia en base a su esencia? ¿Cuáles son sus criterios intrínsecos? Sólo después de haber clarificado esto se puede preguntar: ¿Qué debe permanecer? ¿Qué puede y qué debe, quizá, ser cambiado?

3. La cuestión sobre la naturaleza de la liturgia y sobre los criterios de la reforma

A la pregunta por la naturaleza de la liturgia hemos dado anticipadamente una primera respuesta en los frescos de Marienberg, una respuesta que ahora

sica. Allí conoció a Lorenzo Perosi, que permaneció muy vinculado a él y había recibido durante sus estudios en Ratisbona el impulso necesario para su obra de músico de iglesia. En Venecia continuó los contactos con Perosi. Allí publicó, en el año 1895, una carta pastoral basada en un memorial que había enviado el año 1893 a la Congregación de Ritos y que anticipa casi literalmente el *Motu proprio* de 1903 (p.179s; 213s; 247s; 330).

⁶ ROMANATO, *Pío X*, o.c., 247, remite también al juicio de Roger Aubert, que ha considerado a Pío X como el principal reformador de la vida eclesiástica desde el concilio de Trento.

debe ser profundizada. En este empeño nos confrontamos primero nuevamente con una de las alternativas que derivan de la visión dualista de la historia, que divide un mundo pre-conciliar de uno post-conciliar. Según dicha visión, antes del Concilio sólo el sacerdote era el encargado de la liturgia, mientras que a partir del Concilio lo sería la comunidad reunida. Por tanto —se dice— es la comunidad, como verdadero sujeto de la liturgia, la que determina lo que sucede en ella ⁷. Ahora bien, en realidad, el sacerdote nunca había tenido el derecho de disponer por sí mismo lo que se debía hacer en la liturgia. La liturgia no estaba en absoluto a su arbitrio. Le precedía como «rito», es decir, como forma objetiva de la oración común de la Iglesia.

La alternativa polémica «sacerdote o comunidad, como encargados de la liturgia» carece de sentido; impide la comprensión de la liturgia, en lugar de promoverla, y crea ese falso abismo entre pre-conciliar y post-conciliar que hiere la gran cohesión de la historia viva de la fe. Dicha alternativa se basa en una superficialidad del pensamiento merced a la cual lo esencial ya no aparece. Si abrimos el Catecismo de la Iglesia Católica encontramos allí, en cambio, con magistral concisión y transparencia, la suma de los mejores conocimientos del movimiento litúrgico y, por lo tanto, lo que la gran tradición contiene de válido y duradero. Allí se nos recuerda, ante todo, que la liturgia significa «servicio por parte del pueblo y en favor del pueblo» ⁸. Cuando la teología cristiana, a partir del Antiguo Testamento griego, adoptó esta expresión que se había formado en el mundo pagano, pensaba naturalmente en el pueblo de Dios que los cristianos habían llegado ser por el hecho de que Cristo había derribado el muro que dividía a los judíos y a los paganos para unificar a todos en la paz del único Dios. «Servicio en favor del pueblo»: pensaban en el hecho de que este pueblo no existía por virtud propia, por ejemplo gracias a una común descendencia, sino que fue constituido solamente en virtud del servicio pascual de Jesucristo; se basa, pues, en el servicio de otro, del Hijo. El pueblo de Dios no existe simplemente como existen los alemanes, los franceses, los italianos u otros pueblos, sino que nace siempre de nuevo solamente en virtud del servicio del Hijo y por el hecho de que él nos eleva a la comunión con Dios a la que nosotros, por nosotros mismos, no podíamos llegar. Conforme a ello, el Catecismo prosigue: «En la tradición cristiana (la palabra liturgia) quiere significar que el Pueblo de Dios toma parte en la «obra de Dios»». El Catecismo cita la Constitución conciliar sobre Liturgia según la cual toda celebración litúrgica es obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia ⁹.

Así, las cosas aparecen ahora ya de modo muy diverso. Se ha superado la reducción sociológica que no hacía más que contraponer a unos agentes humanos contra otros. La liturgia presupone —como hemos visto— el cielo

⁷ Cf. SCHÜTZEICHEL, «Wohin soll», a.c., 363-366.

⁸ CEC 1069.

⁹ Cf. ibid.

abierto; sólo si esto se verifica puede haber liturgia. Si el cielo no está abierto, lo que era liturgia se degrada a un juego de roles, a una búsqueda, en última instancia insignificante, de autoconfirmación comunitaria en la que, en el fondo, no sucede nada. El elemento decisivo es, por tanto, el primado de la cristología. La liturgia es obra de Dios o no es nada; con esta prioridad de Dios y de su obrar, que nos busca en signos terrenos, se da también la universalidad y la apertura universal de toda liturgia que no puede ser comprendida a partir de la categoría de comunidad, sino sólo a partir de las categorías de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. Sólo en este gran contexto se logra entender de manera justa la relación recíproca entre sacerdote y comunidad. El sacerdote hace y dice en la liturgia lo que no puede hacer ni decir por sí mismo; él actúa —como lo expresa la tradición— *in persona Christi*, es decir, en virtud del sacramento que garantiza la presencia de otro, de Cristo. El sacerdote no se representa a sí mismo y tampoco es un delegado de la comunidad que le habría confiado algún tipo de rol. Su permanencia en el sacramento del seguimiento expresa precisamente esa prioridad de Cristo que es la condición preliminar de toda liturgia. Dado que el sacerdote representa esta prioridad de Cristo, remite a toda la asamblea, con su ministerio, más allá de sí misma, hacia la totalidad, porque Cristo es uno solo y, en la medida en que abre el cielo, él es también quien elimina toda frontera terrena.

El Catecismo ha articulado su teología de la liturgia de manera trinitaria. Me parece muy importante que hable de la comunidad en el capítulo sobre el Espíritu Santo con las siguientes palabras: «En la liturgia de la Nueva Alianza, toda acción litúrgica, especialmente la celebración de la eucaristía y de los sacramentos, es un encuentro entre Cristo y la Iglesia. La asamblea litúrgica (*die Gemeinde*) recibe su unidad de la "comunidad del Espíritu Santo" que reúne a los hijos de Dios en el único Cuerpo de Cristo. Esta reunión desborda las afinidades humanas, raciales, culturales y sociales. La asamblea debe prepararse para encontrar a su Señor, debe ser "un pueblo bien dispuesto"»¹⁰. Hay que recordar aquí que el término *Gemeinde*, que deriva de la tradición de la reforma, no puede, en la mayor parte de las lenguas, ser traducido adecuadamente. Su equivalente en las lenguas latinas es «Assemblée», reunión, términos con los cuales ya se pone un acento un poco diverso. Con ambas expresiones (*Gemeinde*, *Assemblée*) se tocan indiscutiblemente dos contenidos importantes: por una parte, el hecho de que los participantes en la celebración litúrgica no son individuos sin relaciones entre sí, sino que mediante el acontecimiento litúrgico están vinculados a una representación concreta del pueblo de Dios; por otra parte, el que ellos, en cuanto pueblo de Dios aquí reunido, son, a partir del Señor, corresponsables activos del acontecimiento litúrgico. Hay que oponer aquí, sin embargo, resistencia decidida a las hipos-

¹⁰ Ibid., 1097.

tatizaciones de la comunidad hoy tan en boga. Los reunidos, como dice con razón el *Catecismo*, llegan a ser una unidad sólo en virtud de la comunión del Espíritu Santo, no lo son por virtud propia, como una entidad sociológicamente cerrada. Sin embargo, si están en una unidad que proviene del Espíritu, entonces ésta es siempre una unidad abierta cuya superación de límites nacionales, culturales y sociales se expresa en la apertura concreta hacia cuantos no pertenecen a su núcleo originario. El actual discurso sobre la comunidad presupone, en gran parte, un grupo homogéneo capaz de proyectar y de realizar acciones comunitarias. Esta «comunidad» puede llegar al punto de aceptar incluso sólo un sacerdote que la conozca y sea conocido por ella. Todo esto no tiene nada que ver con la teología. Si, por ejemplo, en una gran catedral se reúnen para la liturgia solemne personas que sociológicamente no forman en absoluto un grupo homogéneo y a las que, por ejemplo, les cuesta sincronizarse juntos en el canto comunitario, ¿son comunidad o no lo son? Sí, lo son, porque su común dirigirse con fe al Señor y el venir del Señor hacia ellos las une interiormente de modo mucho más profundo de lo que podría hacerlo una mera pertenencia recíproca a nivel social. Resumiendo se puede decir: ni el sacerdote por sí solo, ni la comunidad por sí sola son protagonistas de la liturgia, sino el Cristo total, Cabeza y miembros; el sacerdote, la comunidad, los individuos lo son en la medida en que están unidos a Cristo y en la medida en que lo representan en la comunión de Cabeza y Cuerpo. En toda celebración litúrgica son copartícipes toda la Iglesia, el cielo y la tierra, Dios y el hombre, no sólo teóricamente, sino de modo muy real. Cuanto más alimentada está la celebración por esta conciencia y por esta experiencia tanto más concretamente se realiza el sentido de la liturgia.

Con estas reflexiones nos hemos alejado aparentemente mucho del tema de la tradición de Ratisbona y de la reforma posconciliar, pero sólo aparentemente. Era necesario tener en cuenta este amplio contexto ya que, en base a él, se mide toda reforma y sólo a partir de él se pueden describir adecuadamente tanto el lugar interior como la forma adecuada de la música sagrada. Podemos ahora (1994) decir sintéticamente cuál era la tendencia esencial de la reforma elegida por el Concilio. Frente al individualismo de la época moderna y al moralismo vinculado a él, debía aparecer nuevamente la dimensión del misterio, es decir, el carácter cósmico de la liturgia que abraza cielo y tierra. Al participar en el misterio pascual de Cristo, la liturgia supera los límites de lugares y tiempos para reunir e introducir a todos en la hora de Cristo que en la liturgia se anticipa abriendo así la historia hacia su meta¹¹.

En la Constitución sobre la Liturgia del Vaticano II se añaden dos puntos de vista ulteriores. El concepto de misterio, en la fe cristiana, es inseparable del de *Logos*. Los misterios cristianos —a diferencia de muchos cultos misté-

¹¹ Cf. SC 8; véase también la nota siguiente.

ricos paganos— son misterios del *Logos*. Van más allá de la razón humana, pero no conducen hacia la ausencia de forma de la ebriedad ni hacia la disolución de la razón en un cosmos entendido como irracional; conducen, por el contrario, hacia el *Logos*, es decir hacia la razón creadora en la que se basa el sentido de todas las cosas. De ahí deriva la sobriedad fundamental, la referencia a la razón y el carácter verbal de la liturgia. Con ello se vincula el segundo elemento: el *Logos* se ha hecho carne dentro de la historia; por tanto, la orientación según el *Logos* siempre es también para los cristianos una orientación según el origen histórico de la fe, según la palabra bíblica y su desarrollo normativo en la Iglesia de los Padres. De la mirada al misterio de la liturgia cósmica, que es una liturgia del *Logos*, se deriva la necesidad de representar visible y concretamente el carácter comunitario del culto, su carácter de actuación y su determinación por la palabra; todas las instrucciones particulares sobre la revisión de libros y de ritos hay que interpretarlos desde esta óptica. Si se tiene esto presente se hace evidente que la tradición de Ratisbona y el *Motu proprio* de Pío X, a pesar de las diferencias exteriores, van intencionalmente en la misma dirección. La supresión del aparato orquestal, que sobre todo en Italia se había desarrollado en sentido operístico, pretendía poner de nuevo la música sagrada totalmente al servicio de la palabra litúrgica y al servicio de la adoración. La música sagrada ya no debía ser una ejecución con ocasión de la liturgia, sino que debía ser ella misma liturgia, es decir, un asociarse al coro de los ángeles y de los santos. Así, se debía hacer transparente que la música litúrgica introduce a los creyentes en la glorificación de Dios, en la sobria ebriedad de la fe. La acentuación del canto gregoriano y de la polifonía clásica estaba, por tanto, en función tanto del carácter misterioso de la liturgia como de su carácter determinado por el *Logos*, y de su vínculo con la palabra histórica. Debía de algún modo resaltar la normatividad de los Padres que quizá a veces fue entendida de manera demasiado exclusivista y demasiado historicista: normatividad, correctamente entendida, no significa, en efecto, excluir lo que es nuevo, sino más bien indicar el camino que se dirige hacia el espacio abierto. Avanzar en un territorio nuevo es posible aquí precisamente por el hecho de que se ha encontrado el camino correcto. Sólo si se comprende esta concordancia esencial en la voluntad y en la dirección de la reforma de Pío X y de la conciliar, se pueden valorar correctamente también las diferencias en cuanto a las instrucciones prácticas. A la inversa, partiendo de aquí podemos decir que una visión de la liturgia que pierda de vista su carácter misterioso y su dimensión cósmica termina necesariamente por originar no una reforma, sino una deformación de la liturgia.

4. Fundamento y tarea de la música del culto divino

La cuestión de la naturaleza de la liturgia y de los criterios de la reforma nos ha reconducido espontáneamente a la cuestión del puesto de la música en la liturgia. De hecho, no se puede decir nada de la liturgia sin hablar también de la *Musica sacra*; donde se degrada la liturgia se degrada también la música sagrada y donde se comprende y vive la liturgia de manera correcta se desarrolla también una buena música sagrada. Hemos visto con anterioridad que en el Catecismo el término *Gemeinde* (comunidad o asamblea) aparece por primera vez allí donde se habla del Espíritu Santo como aquel que da forma a la liturgia; habíamos dicho que con ello se describe exactamente el puesto interior de la comunidad. Igualmente, no por casualidad, en el Catecismo la palabra clave «cantar» aparece por vez primera cuando se trata del carácter cósmico de la liturgia y concretamente en una cita tomada de la Constitución sobre la Liturgia del Vaticano II: «En la liturgia terrena pregustamos y participamos, en aquella celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos; cantamos el himno de gloria al Señor con todo el ejército celestial»¹². Philipp Harnoncourt ha expresado de manera muy bella este mismo contenido transformando el conocido dicho de Wittgenstein, «De lo que no se puede hablar hay que callar», de esta forma: «De lo que no se puede hablar se puede, e incluso se debe, cantar y musicalizar, cuando no puede uno quedarse callado»¹³. Poco después añade: «Judíos y cristianos están de acuerdo en que su canto y su música remiten al cielo o provienen del cielo o se oyen a las puertas del cielo»¹⁴. Con dichas frases se han establecido los principios fundamentales de la música litúrgica. La fe proviene de la escucha de la Palabra de Dios. Pero cuando la Palabra de Dios es traducida en palabra humana queda un excedente de algo no dicho e inefable que nos invita al silencio, un silencio que al final cambia lo inefable en canto y pide ayuda también a las voces del cosmos para que lo inefable se haga audible. Esto significa que la música sagrada, que proviene de la palabra y del silencio, percibido en ella, presupone una escucha constante de cara a la plenitud total del *Logos*.

Mientras Schützeichel dice que, en principio, toda música podría ser empleada en el culto divino¹⁵, Harnoncourt alude a nexos más profundos y esenciales entre determinadas actitudes vitales y las expresiones musicales que son

¹² CEC 1090; SC 8. El Catecismo señala que la misma idea se expresa en la Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium* 50, último apartado.

¹³ Philipp HARNONCOURT, «Gesang und Musik im Gottesdienst», en Harald SCHÜTZEICHEL, *Die Messe. Ein kirchenmusikalisches Handbuch* (Düsseldorf 1991) 9-25, aquí p.13.

¹⁴ *Ibid.*, 17.

¹⁵ Cf. SCHÜTZEICHEL, *Die Messe*, o.c., 366: «En principio, cualquier música puede emplearse en el culto divino, desde el gregoriano hasta el jazz. Hay obviamente una música que es más o menos apropiada para el culto divino. Es decisiva la calidad...».

adecuadas a ellas, y prosigue: «Estoy convencido de que también para el encuentro con el misterio de la fe existen [...] músicas que son particularmente adecuadas o también inadecuadas»¹⁶. En efecto, una música que deba servir a la liturgia cristiana debe corresponder al *Logos* y, más en concreto, debe estar en una correlación significativa con la palabra en la que el *Logos* se ha expresado. No puede, ni siquiera como música instrumental, separarse de la orientación interior de esta palabra que abre un espacio infinito pero traza también líneas de distinción. Por su naturaleza debe ser distinta de una música que tenga como objetivo llevar al éxtasis rítmico, al aturdimiento ebrio, a la excitación sensual, a la disolución del yo en el nirvana, por mencionar sólo algunas actitudes posibles. Existe una bella afirmación al respecto en la interpretación que san Cipriano hizo del Padrenuestro: «A la palabra y a la postura en la oración le es propia una disciplina que incluye silencio y respeto profundo. Debemos recordar que estamos bajo los ojos de Dios. Hay que hacerse agradable a los ojos divinos también a través de la postura del cuerpo y el uso de la propia voz. La ausencia de pudor se expresa en el grito vulgar; al hombre temeroso de Dios le conviene rezar con palabra tímida [...]. Cuando nos reunimos junto con los hermanos y celebramos con el sacerdote de Dios el sacrificio divino, no debemos golpear el aire con ruidos deformes ni tampoco lanzar ante Dios, con una palabrería excesiva, esas peticiones nuestras que deberían ser dirigidas a él con humildad, ya que Dios [...] no tiene necesidad de que se le recuerde todo mediante gritos»¹⁷. Naturalmente este criterio intrínseco de una música conforme al *Logos* no debe perder contacto con la realidad concreta: la música debe, aquí y ahora, en este tiempo y en este lugar, guiar a los hombres como orantes a la comunión con Cristo. Debe serles accesible pero, al mismo tiempo, debe conducirlos más allá y, más en concreto, llevarlos en esa dirección que la liturgia misma formula con insuperable concisión en el comienzo de la plegaria eucarística: *sursum corda* —el corazón, es decir, el hombre interior, todo su yo, en alto, hacia la altura de Dios— hacia esa altura que es Dios y que, en Cristo, toca la tierra, la atrae hacia sí y la levanta hacia sí.

5. Coro y comunidad. La cuestión de la lengua

Antes de tratar de aplicar estos principios a algunos problemas específicos de la música sagrada en la catedral de Ratisbona hay que decir también algo sobre los sujetos de la música litúrgica y sobre la lengua de los cantos. Allí donde está vigente un concepto de comunidad desmesurado y totalmete irrealista, sobre todo (como hemos podido constatar) en una sociedad en movimiento como la nuestra, se reconocen, como sujetos legítimos del canto litúrgico, sólo

al sacerdote y a la comunidad. El primitivo activismo y el liso racionalismo pedagógico subyacente en semejante postura se ha hecho tal vez evidente hoy día en todas partes, y, por tanto, es sólo raramente sostenido. Que también la *schola* y el coro pueden contribuir al conjunto apenas es ya contestado, ni siquiera allí donde se interpreta la palabra-clave conciliar de la «participación activa» erróneamente, en el sentido de un activismo exterior. Sin embargo, sigue habiendo exclusiones de las que hablaremos enseguida. Se basan en una interpretación insuficiente del intercambio litúrgico, en el cual no es sólo la comunidad presente en el momento la que puede ser sujeto, sino que ésta puede ser entendida solamente como asamblea abierta hacia lo alto y a partir de lo alto, sincrónica y diacrónicamente abierta, hacia la amplitud de la historia de Dios. Harnoncourt ha apuntado aquí de nuevo un punto de vista importante al hablar de formas elevadas, que no faltan en la liturgia en cuanto fiesta de Dios, pero que no pueden ser realizadas por la comunidad en su conjunto. Él mismo continúa así: «El coro, por lo tanto, no está frente a una comunidad en escucha como frente a un público al que se le canta algo, sino que él mismo es parte de la comunidad y canta para ella en función de su representación legítima»¹⁸. El concepto de representación es una de las categorías fundamentales de la fe cristiana en general, un concepto que se refiere a todos los niveles de la realidad de la fe y así es esencial precisamente también en la asamblea litúrgica¹⁹. El reconocimiento de que se trata de representación anula efectivamente la competencia de un contrario. El coro actúa para otros y en el «para» los incluye en su propio actuar. A través de su canto, todos pueden ser introducidos en la gran liturgia de la comunión de los santos y, así, en esa oración interior que atrae nuestro corazón hacia lo alto más allá de todas las realizaciones terrenas, nos concede asociarnos a la Jerusalén celeste.

Pero ¿se debe cantar de todos modos en latín aunque la gente no lo entienda? Después del Concilio, en no pocos ambientes, ha surgido un fanatismo por la lengua vernácula que, en el fondo, es incomprensible en una sociedad multicultural, igual que en una sociedad en movimiento tiene en sí poca lógica la hipostatización de la comunidad. Prescindamos ahora del hecho de que un texto, cuando es traducido a la respectiva lengua vernácula, no por eso es ya comprensible para todos, aunque con ello se toca una cuestión de no poca importancia. Un aspecto esencial para la liturgia cristiana en general ha sido ilustrado de manera excelente también por Philipp Harnoncourt: «Esta celebración no se interrumpe cuando se canta o se toca, [...] sino que precisamente así manifiesta su carácter festivo. Este postulado no exige, sin embargo, ni la unidad de la lengua litúrgica, ni la unidad en el estilo de las partes musicales. La tradición llamada "misa en latín" siempre tenía partes en arameo

¹⁶ HARNONCOURT, «Gesang...», a.c., 24.

¹⁷ *De dominica oratione* 4, CSEL III, 1 (ed. Hartel) 268s.

¹⁸ HARNONCOURT, «Gesang...», a.c., 17.

¹⁹ Cf. el trabajo fundamental de Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte, N.F. 29; Freiburg 1991).

(*amén, aleluya, hosanna, maranathá*), en griego (*Kyrie eleison, trisagion*) y la homilía se tenía normalmente en lengua vulgar. La vida real no conoce una unidad o perfección estilística, sino que, por el contrario, allí donde hay algo verdaderamente vivo se manifestará siempre una multiplicidad de formas y de estilos [...]; la unidad es una unidad orgánica»²⁰.

Desde estas convicciones, el maestro de capilla de la catedral, a punto de despedirse, supo en los 30 años de transformaciones teológicas y litúrgicas en las que se le confió el desempeño de su tarea —sostenido por la confianza del obispo Graber, de su sucesor Monseñor Mamfred Müller y de los obispos auxiliares Flügel, Guggenberger y Schraml—, realizar, no raramente bajo el viento contrario de impetuosas corrientes, tanto una continuidad en el desarrollo como un desarrollo en la continuidad. Gracias al profundo consenso con los obispos responsables y con sus colaboradores logró, con firmeza y apertura al mismo tiempo, contribuir de manera eficaz a que, en la catedral de Ratisbona, la liturgia conservara su dignidad y grandeza, su transparencia a la liturgia cósmica del *Logos*, en la unidad de toda la Iglesia, sin asumir un carácter de museo o petrificación en un nostálgico apartamiento. Querría como conclusión ilustrar brevemente también con dos ejemplos característicos esta lucha por la continuidad en el desarrollo, incluso contra opiniones dominantes: la cuestión del *Sanctus* y el *Benedictus*, así como la cuestión del lugar adecuado del *Agnus Dei*.

6. Cuestiones particulares: Sanctus - Benedictus - Agnus Dei

Mi excolega y amigo de Münster Emil Joseph Lengelin ha dicho que si se comprende el *Sanctus* como auténtica parte de la comunidad que celebra la misa, «entonces se derivan de ahí no sólo consecuencias obligatorias para nuevas composiciones musicales, sino también consecuencias excluyentes para la mayoría de las composiciones gregorianas y todas las de estilo polifónico ya que excluyen al pueblo del canto y no respetan el carácter de aclamación»²¹. Con todo el respeto por el gran liturgista, esta afirmación demuestra que también los expertos pueden fallar clamorosamente el blanco. Una desconfianza, ante todo, es siempre oportuna allí donde se nos dice que gran parte de la historia viva debería ser arrojada a la papelera de los malentendidos ya abandonados. Esto vale tanto más para la liturgia cristiana que vive de la continuidad y de la íntima unidad de la historia de la oración creyente. De hecho, esa suposición sobre el carácter de la aclamación, que sólo podría ser realizada por

²⁰ HARNONCOURT, «Gesang...», a.c., 21.

²¹ Emil Joseph LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier* (Münster 1971) 234; cf. Birgit JEGGLE-MERZ - Harald SCHUTZEICHEL, «Eucharistiefeier», en SCHUTZEICHEL, *Die Messe...* o.c., 90-151, también p.109s.

la comunidad, no encuentra ninguna justificación. Tanto en la tradición litúrgica de Oriente como en la de Occidente, el prefacio concluye siempre con la referencia a la liturgia celestial e invita a la comunidad reunida a unir su voz a la aclamación de los coros celestiales. Precisamente, la conclusión del prefacio ha influido de modo decisivo en la iconografía de la *Maiestas Domini*, de la que habían partido mis reflexiones²². En el texto litúrgico del *Sanctus* hay que observar, con respecto a su fundamento bíblico de Is 6, tres acentos nuevos²³. El escenario ya no es, como en el profeta, el templo de Jerusalén, sino el cielo que se abre en el misterio hacia la tierra. Por esto, los que aclaman ya no son sólo los serafines, sino todo el ejército celeste, a cuya aclamación, gracias a Cristo que une cielo y tierra, puede unirse toda la Iglesia, la humanidad salvada. Finalmente, de aquí se desprende que en el *Sanctus*, el pronombre de tercera persona ha sido sustituido por el de segunda persona: «El cielo y la tierra están llenos de *tu* gloria». El *hosanna*, que era originariamente una invocación de ayuda, se convierte así en un canto de alabanza. Quien no tiene en cuenta este carácter misterioso y cósmico de la invitación a unirnos a la alabanza de los coros celestiales, no logra ya captar el sentido del conjunto. Este unirse a los coros celestiales puede tener lugar de múltiples maneras y siempre tiene que ver también con una función de representación. La comunidad reunida en un lugar se abre hacia la totalidad. Representa también a los ausentes, se une a los lejanos y a los cercanos. Si en ella hay un coro que la puede atraer hacia la alabanza cósmica y hacia los horizontes abiertos de cielo y tierra más fuertemente que el propio balbucear, entonces la función de representación del coro resulta particularmente oportuna precisamente en ese momento. Por medio de él, se puede dar más transparencia a la alabanza de los ángeles y, por tanto, comunicar una unión interior más profunda con su canto de lo que sería posible, en muchos lugares, por medio de la aclamación y el canto comunitario.

Ahora bien, quiero suponer que la verdadera objeción no puede consistir meramente en el carácter de aclamación y en la exigencia de que todos canten; esto me parecería demasiado banal. Detrás está, probablemente, el temor de que a causa de un *Sanctus* ejecutado por el coro —más todavía si está obligatoriamente vinculado con el *Benedictus*— tenga lugar precisamente la entrada de una especie de intermedio musical en la plegaria eucarística y, por tanto, una interrupción de la oración en el punto menos justificable. De hecho, si se presupone que no es posible una función de representación ni una participación callada en el canto y en la oración mediante el silencio exterior, entonces esta objeción es justa. Si durante el *Sanctus* todos los que no cantan esperan sólo su final o se dedican a la escucha de un interludio concertístico espiritual, entonces sí que resulta inaceptable la ejecución por medio del coro. Pero, ¿debe

²² Cf. Konrad ONASCH, *Kunst und Liturgie der Ostkirche* (Wien-Köln-Graz 1984) 329.

²³ Cf. Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, II (Freiburg 1952) 168ss [trad. esp.: *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (BAC, Madrid 1963) 685s.].

ser realmente así? ¿No hemos dejado de lado aquí algo que debemos recuperar urgentemente? Quizá en este momento sea útil recordar que la recitación en silencio del canon por parte del sacerdote no se introdujo en absoluto porque el canto de *Sanctus* se alargara de tal modo que fuera necesario empezar ya antes a rezar para ahorrar tiempo. La sucesión va justo en sentido contrario. En efecto, desde la época carolingia, pero quizá también ya antes, el sacerdote comienza el canon «en silencio»; el canon es el tiempo del silencio puro como «preparación a la cercanía de Dios»²⁴. Luego, durante un cierto tiempo, se leía un «auténtico oficio divino, comparable en este punto de la misa sólo con las ectenias orientales [...]». De esta manera, la oración en voz baja del sacerdote quedaba cubierta, como con un velo»²⁵. Más tarde, es el canto del coro el que, de esta manera encuentra —según la formulación de Jungmann— «una nueva modalidad de dar expresión con medios musicales al carácter antiguo de la suprema oración eucarística, como acción de gracias y alabanza»²⁶. Aunque no queramos restablecer dicha situación, puede ofrecer, de todas formas, una orientación: ¿No nos hace bien, antes de adentrarnos en el corazón del misterio, tener un momento de silencio rico de contenido en el que el coro nos recoge interiormente conduciendo a cada individuo a la oración silenciosa y, precisamente así, a una unión que sólo puede tener lugar interiormente? ¿No es precisamente este silencioso e íntimo orar juntos, unos con otros, con los ángeles y los santos, con los vivos y con los difuntos, y con Cristo mismo, lo que debemos aprender nuevamente para que las palabras del canon no se conviertan en fórmulas agotadas que luego tratamos en vano de sustituir con nuevos montajes de palabras, con los que sólo intentamos esconder la ausencia del auténtico acontecimiento interior de la liturgia, del alejamiento del hablar humano para dejarnos tocar por lo eterno?

La exclusión sostenida por Lengeling, y repetida luego por muchos, carece de sentido. El *Sanctus* coral, también después del Vaticano II, tiene su justo derecho. Pero, ¿cómo están las cosas respecto al *Benedictus*? La afirmación de que no debería ser en ningún caso separado del *Sanctus* se ha propuesto con tanta aparente competencia que sólo pocas almas fuertes son capaces oponerse a ello. Pero no es ni histórica ni teológica ni litúrgicamente justificable. Evidentemente, tiene mucho sentido cantar ambos juntos, allí donde la composición sugiere semejante conexión, que es antiquísima y muy bien fundada. Lo único que hay que rechazar nuevamente aquí es sólo la exclusividad.

Sanctus y *Benedictus* tienen cada uno un contexto propio en la Escritura y se han desarrollado, en principio, separadamente. Mientras que el *Sanctus* lo encontramos ya en la primera carta de san Clemente (34,5)²⁷, probablemente

todavía en la época apostólica, el *Benedictus* lo encontramos por vez primera, por lo que sé, en las *Constituciones Apostólicas*, por tanto, en la segunda mitad del siglo IV y aquí como invocación antes de la distribución de la sagrada comunión, como respuesta a la frase: «Lo Santo para los santos». Luego lo encontramos de nuevo en la Galia a partir del siglo VI, donde se une ya con el *Sanctus*, tal como ha ocurrido también en la tradición de las Iglesias orientales²⁸. Mientras que el *Sanctus* se ha desarrollado a partir de Is 6, y luego se ha trasladado desde la Jerusalén terrena a la celeste, convirtiéndose así en un canto de la Iglesia, el *Benedictus* se basa en una relectura neotestamentaria del salmo 118,26. En el texto veterotestamentario este versículo es una frase de bendición a la llegada de la solemne procesión al templo; en el domingo de Ramos adquirió un nuevo significado que, sin embargo, estaba ya preparado en el desarrollo de la oración judía. La expresión «el que viene», en efecto, se había convertido en un apelativo para el Mesías²⁹. Cuando el domingo de Ramos los niños de Jerusalén aclaman a Jesús con este versículo, le saludan como al Mesías, como al rey del tiempo final que entra en la ciudad santa y en el templo para tomar posesión de ellos. El *Sanctus* se refiere a la gloria eterna de Dios; el *Benedictus*, por el contrario, a la venida del Dios encarnado en medio de nosotros. Cristo, aquél que ha venido, es también el que viene siempre: su venida eucarística, la anticipación de su hora, transforma la promesa en presencia y atrae el futuro dentro de nuestro hoy. Por eso, el *Benedictus* tiene sentido no solo como acercamiento a la consagración sino también como aclamación al Señor que se ha hecho presente bajo las especies eucarísticas. El gran momento de la venida, lo extraordinario de su presencia real en los elementos de la tierra, exige precisamente una respuesta. Elevación, genuflexión, sonido de las campanas son intentos de dar voz a dicha respuesta³⁰. La reforma litúrgica —siguiendo un uso paralelo del rito bizantino— ha formulado una aclamación del pueblo: «Anunciamos tu muerte [...]». Pero queda abierta la cuestión de otras posibles aclamaciones de saludo para el Señor que ha venido y que debe todavía venir, y para mí es evidente que no existe una aclamación más adecuada, más profunda y, al mismo tiempo, más

Clemente (*Ad Cor.* 34) se encuentra ya la asociación de Is 6 con Dan 7,10, como hace el «*Sanctus*» litúrgico; es exactamente la versión que hemos encontrado en las imágenes de Marienberg: «Observemos cómo toda la multitud de sus ángeles está junto a él...». Sobre la datación de 1 Clem., cf. Thomas J. HERRON, *The Dating of the First Epistle of Clemens to the Corinthians* (Roma 1988). Herron intenta probar que 1 Clem no data, como se suele suponer, del año 96 d. C., sino que fue escrita en torno al 70.

²⁴ JUNGMAN, *Missarum...*, o.c., 170s (nt.41 y 42) [trad. esp.: p.687].

²⁵ Ibid., 171, nt.42 [trad. esp.: p.688]; cf. Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium*, II (Freiburg 1977) 184.

²⁶ Cf. JUNGMAN, *Missarum...*, o.c., 165 [trad. esp.: p.682]. A este respecto puede ser interesante señalar que el *motu proprio* de Pío X, del año 1903, dispone en III, 8 (29) que los cantos que se interpretan durante la santa misa sólo pueden emplear textos litúrgicos; admite una excepción: a la usanza de la Iglesia romana, después del *Benedictus* se puede cantar un motete sobre el santísimo sacramento.

²⁴ JUNGMAN, *Missarum...*, o.c., 174 [trad. esp.: p.689].

²⁵ Ibid., 175s [trad. esp.: p.691].

²⁶ Ibid., 172 [trad. esp.: p.689].

²⁷ Cf. ONASCH, *Kunst...*, o.c., 329; JUNGMAN, *Missarum...*, o.c., 166 [trad. esp.: p.683]. En

mantenida por la tradición que precisamente ésta: «Bendito el que viene en el nombre del Señor». La separación de *Santus* y *Benedictus* no es, ciertamente, necesaria, pero es, cuanto menos, muy sensata. Si el coro canta juntos el *Santus* y el *Benedictus*, la interrupción entre el prefacio y la plegaria eucarística puede, en efecto, hacerse demasiado larga, de modo que ya no sirve para la entrada silenciosa y copartícipe en la alabanza cósmica porque no se mantiene la tensión interior. En cambio, si después de que se dé la transformación de los dones se produce nuevamente un silencio lleno de contenido y una participación interior en el saludo al Señor, hay una profunda correspondencia con la íntima estructura del acontecimiento. La pedante proscripción de esta subdivisión surgida, no sin motivo, progresivamente, se debería olvidar lo antes posible.

Sólo una palabra todavía sobre el *Agnus Dei*. En la catedral de Ratisbona se ha hecho costumbre que, después del rito de la paz, el triple *Agnus Dei* sea proclamado primero por el sacerdote y el pueblo conjuntamente; más tarde, durante la distribución de la comunión, es retomado por el coro como canto de comunión. Contra esta tradición se ha mantenido que el *Agnus Dei* está vinculado con el acto de la fracción del pan. Solo un arcaísmo completamente fosilizado puede sacar la conclusión, a partir de este destino originario suyo de acompañar el momento en el que se fracciona el pan, de que el Cordero de Dios debe ser cantado exclusivamente en dicho momento. De hecho, ya en los siglos IX y X, cuando ya no eran necesarios los antiguos ritos de la fracción del pan gracias a las nuevas hostias, se convirtió en un canto de comunión. Jungmann subraya que ya en el primer medievo se cantaba a menudo sólo un *Agnus Dei* tras el rito de la paz, mientras que el segundo y el tercero tenían lugar tras la comunión, acompañando así la distribución de la comunión, donde ésta tenía lugar³¹. Y la invocación de la misericordia de Cristo, el Cordero de Dios, ¿no es adecuada precisamente en el momento en el que él, como Cordero sin defensa, se entrega nuevamente en nuestras manos, él, el Cordero inmolado pero también triunfante que tiene en su mano las llaves de la historia (Ap 5)? Y la invocación de la paz dirigida a él, el indefenso, y en cuanto indefenso, victorioso, ¿no es particularmente oportuna en el momento en que se recibe la comunión, dado que «paz» era precisamente una de las denominaciones de la eucaristía en la Iglesia antigua, porque abate los límites entre cielo y tierra, entre pueblos y entre estados, y reúne a los hombres en la unidad del cuerpo de Cristo?

La tradición de Ratisbona y la reforma conciliar y posconciliar, a primera vista, aparecen como dos mundos contrapuestos que chocan uno contra otro en una dura contradicción. Quien durante tres décadas se ha encontrado en medio de ellos ha podido sentir en la propia carne la dureza de las cuestiones

planteadas. Pero allí donde se sobrelleva esta tensión, se manifiesta enseguida que todas estas cuestiones son etapas de un único camino. Sólo son comprendidas rectamente, y se desarrolla una verdadera reforma en el espíritu del Concilio Vaticano II, si son sostenidas y sobrellevadas: una reforma que no es ruptura y destrucción, sino purificación y crecimiento hacia una nueva maduración y una nueva plenitud. Es justo agradecer al maestro de capilla de la catedral el haber sabido mantener hasta el fondo esta tensión: éste ha sido un servicio no sólo para Ratisbona y su catedral, sino para toda la Iglesia.

³¹ JUNGMAN, *Missarum...*, o.c., 413-422 [trad. esp.: p.903].

IV LA TRANSPOSICIÓN ARTÍSTICA DE LA FE. PROBLEMAS TEOLÓGICOS DE LA MÚSICA SAGRADA

En la crisis general de la Iglesia que se ha desarrollado tras el Concilio Vaticano II se ha llegado muy pronto también a una situación crítica para la música sagrada. A este respecto, debemos referirnos aquí ante todo no a la crisis del arte, en la que está inmersa actualmente la música sagrada junto con el arte en general, sino a la crisis condicionada por la situación de la teología y, por tanto, a una crisis propiamente teológico-eclesial de la música sagrada. En efecto, parece que ésta se ha situado entre dos ruedas de molino teológicas de carácter bastante contrapuesto que, sin embargo, cooperan a la par para desgastarla. Por una parte, está el funcionalismo puritano de la liturgia entendida en sentido puramente pragmático: el acontecimiento litúrgico debe ser liberado, según se dice, del carácter cultural y reconducido a su simple punto de partida, un banquete comunitario. La posición del individuo en la liturgia se describe en el Concilio Vaticano II, como es sabido, con la palabra clave de la *participatio actuosa*, la participación activa. Este término, que está en sí plenamente dotado de sentido, ha suscitado con frecuencia la idea de que el objetivo ideal de la renovación litúrgica era una equiparación de la actividad de todos los participantes en la liturgia. A esto corresponde la nivelación de las tareas de mayor relieve; en particular, en muchos ambientes se ha sostenido que la solemne música sagrada es signo de una inapropiada concepción «cultural», que resulta incompatible con la participación activa de todos. De acuerdo con semejante visión, la música sagrada puede existir ahora sólo en la forma del canto comunitario, el cual, a su vez, no debe ser juzgado en base a su valor artístico, sino únicamente en base a su funcionalidad, es decir, en base a su capacidad de crear y activar una comunidad. Es posible observar hasta qué punto ha llevado la renuncia a las exigencias musicales, en el hecho de que un eminente experto alemán de liturgia declaraba, tras el Concilio, que no había nada en el patrimonio tradicional de música sagrada que pudiera satisfacer las prescripciones litúrgicas actualmente dadas; todo debía ser creado *ex novo*. Es evidente que en una visión semejante la música litúrgica no era concebida como arte, sino como puro objeto de uso.

En este punto, la rueda de molino que hemos llamado funcionalismo puritano se encuentra con la otra que querría llamar funcionalismo de la adaptación. En efecto, se ha apuntado repetidamente que es algo extraño, y en sí mismo contradictorio el hecho de que, paralelamente a la eliminación de coros de iglesia y de orquestas, hayan emergido a menudo nuevos *ensemble* que to-

caban jazz «espiritual» y que resultando, ciertamente, por su efecto, no menos elitistas que los viejos coros de iglesia, no eran sometidos a la misma crítica. Allí donde se realizaba tal sustitución, con una pasión exclusivista, se podía reconocer una convicción en la que toda la música sagrada y también la cultura desarrollada hasta entonces en el mundo occidental, ya no era considerada como perteneciente al presente y, por tanto, no podía ser parte del momento actual, como quiere y debe serlo la liturgia; en vez de eso, la cultura transmitida era confinada a un cultivo de la música en la sala de conciertos, comprendido, más o menos, en clave de museo. Esta actitud coincide con la precedente en esa forma de pensamiento exclusivamente funcional que ahora, sin embargo, resulta no sólo eficaz como teoría de lo litúrgico, sino que revela también su alcance último: el mundo actual es concebido de tal modo bajo el aspecto de la funcionalidad que el vínculo con la historia se interrumpe e incluso la misma historia puede conservar sólo un valor como función, es decir, como objeto de museo; con ello, es desplazada totalmente hacia el pasado y pierde toda capacidad de plasmar la vida.

Con estas últimas reflexiones queda claro que en la crisis descrita nos enfrentamos a un fenómeno difícil, y muy profundamente enraizado, al que no se puede hacer frente con la simple polémica. Es necesario darse cuenta de las raíces de dicha convicción de fondo para poderla superar desde dentro. Con lo que hemos dicho hasta ahora, ya ha quedado claro algo del entramado de raíces del que han surgido los problemas actuales. Si tratamos de poner en orden y completar nuestros conocimientos resulta que quizá se puede hablar de cuatro estratos del problema.

1. El panorama de los problemas

1. El primer estrato, evidente y relativamente inocuo, está en el antiguo dilema entre el pragmatismo de los pastores de almas y la pretensión de absoluto del arte, dilema que siempre ha existido y siempre existirá. Si se piensa aquí en las invectivas de san Jerónimo contra la vanidad de los artistas o en el arzobispo de Salzburgo que prescribía a Mozart la extensión máxima permitida a sus composiciones litúrgicas, se ve que la fricción entre las dos exigencias diversas es siempre la misma. Aquí hay que tratar de considerar las razones de ambas partes para encontrar la vía intermedia en la que se puedan encontrar. La liturgia es un obrar comunitario; en consecuencia, comprensibilidad y ejecución forman parte de sus normas. El arte, bajo ciertos aspectos, es un obrar elitista; de ahí que se resista a la inserción en una normativa que no le es propia. Por eso hay un conflicto interno en la misma cuestión, un conflicto que, sin embargo, puede ser fecundo porque también la cuestión misma remite a una unidad interior que ciertamente debe ser investigada siempre de

nuevo. La liturgia no es sólo un obrar comunitario; es también, por su naturaleza, «fiesta». Donde se descuida este carácter de fondo, teorías que exacerban el carácter de banquete de la eucaristía, no se clarifica ya su esencia, sino que se oscurece. Pero, en cuanto fiesta, la liturgia vive de esplendor y reclama, por tanto, el poder transfigurante del arte, más aún, es el verdadero lugar de nacimiento del arte, que recibe de la liturgia su necesidad antropológica y su legitimación religiosa. Sin embargo, ahora se puede decir lo contrario: donde ya no hay una verdadera fiesta el arte se convierte en cuestión de museo, precisamente en sus representaciones más grandiosas. Entonces vive del recuerdo de que la fiesta existió una vez y su *tempus* ha pasado. No hay fiesta sin liturgia, sin una legitimación para festejar que supere al hombre; así, también el arte remite a la liturgia; vive, por su parte, en la medida en que se hace continuamente disponible poniéndose al servicio de la liturgia festiva y nace en ella nuevamente¹.

2. La contraposición entre el pragmatismo de los pastores de almas y el absolutismo de los artistas es, como hemos visto, un constante problema práctico pero no es, al menos necesariamente, un problema fundamental. Mucho más profunda es la cuestión que hemos abordado hasta ahora de manera bastante provisional con la palabra «puritanismo»; se debería hablar, con mayor precisión teológica y de historia del pensamiento, del problema de la iconoclastia. Reinhard Raffalt ha descrito de modo impresionante en su libro *¿Adónde se dirige el Vaticano?* la aparición de corrientes iconoclastas en la Iglesia post-conciliar, tratando de expresarlas en categorías comunes bíblicas: la Iglesia de antes, la «antigua Iglesia» —como dice él— habría dejado que su sentido de la existencia se determinara casi por la parábola de los obreros de la viña y por la de los lirios del campo; ahora, en cambio, se pondría de relieve la expulsión de los mercaderes del templo y el ojo de la aguja que hace difícil al rico la entrada en el cielo². Efectivamente, en el curso de la historia de la Iglesia se han verificado repetidamente corrientes iconoclastas: la Iglesia de Bizancio en los siglos VII-VIII fue golpeada por este problema en un modo que llegó a tocar el centro de su existencia; consecuentemente, la Iglesia ortodoxa celebra como fiesta de la ortodoxia el Concilio II de Nicea que trajo definitivamente la victoria de las imágenes y, por tanto, del arte en general en la fe. Lo cual quiere decir que ve en dicha cuestión el punto destacado de la existencia de la Iglesia en general, en la que está en juego, en última instancia, la decisión de fondo sobre la comprensión de Dios, del mundo y del hombre³. En

¹ Cf. Josef PIEPER, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München 1963) [trad. esp.: *Una teoría de la fiesta* (Madrid 2006)]; Walter DÜRIG, *Das christliche Fest und seine Feier* (St. Ottilien 1974); con bibliografía ulterior.

² Reinhard RAFFALT, *Wohin steuert der Vatikan?* (München-Zürich 1973), especialmente p.93s [trad. esp.: *¿Adónde va el Vaticano? El papa, entre la religión y la política* (Madrid 1974)]; ID., *Musica eterna* (München 1978) 221-239.

³ Cf. Christoph VON SCHONBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le*

Occidente existe una notable turbación a causa de este problema en la época carolingia⁴, pero sólo en la reforma se llega al gran drama iconoclasta en el que Lutero, contra Calvino y contra la izquierda reformadora, los así llamados *Schwärmer* (exaltados), se pone de parte de la Iglesia antigua. El terremoto que hoy vivimos en la Iglesia forma parte de este contexto histórico: aquí está el verdadero centro de la cuestión teológica sobre el derecho de las imágenes y de la música en la Iglesia; por tanto, el examen de esta cuestión, que por el momento todavía posponemos, constituirá la parte principal de nuestras reflexiones. De todas maneras, queda claro que el problema de la música sagrada no es sólo una cuestión que afecta a la música, sino también una cuestión vital para la Iglesia. Inversamente, añadiría que es también una cuestión que afecta a la música en su totalidad, y no sólo a la música sagrada, puesto que allí donde se elimina la base religiosa de la música, se ponen en peligro también, según lo que acabamos de considerar, la música y el arte mismo, incluso aunque esta amenaza no se manifieste en seguida.

3. Con todo esto ha quedado ahora más claro que la crisis *eclesial* de la música sagrada no se puede separar de la crisis del arte en general, en la que nos encontramos. He oído que Maurizio Kagel ha compuesto hace algún tiempo una ópera que desarrolla, en forma de mito utópico, la historia de la época moderna y con ello, a fin de cuentas, la historia del mundo, en sentido contrario: no es la América de los incas, de los mayas, de los chibchas, etc., la que es descubierta por los españoles cristianos, sino España, Europa la que es descubierta por los indios y liberada de su «superstición» cristiana. El mito es entendido como programa utópico: así tendría que haberse desarrollado la historia; esto habría sido el progreso hacia la humanidad y hacia la unidad del mundo: en la dimensión pre-cristiana y en la anti-cristiana el mundo habría podido y debido reencontrar su unidad. Semejantes imágenes no son sólo expresión de la protesta contra lo que es cristiano, sino que son entendidas también como opción cultural; ellas, como rechazo de la cultura cristiana y búsqueda de nuevos puertos de una expresión cultural, se contraponen, en actitud de protesta, al mundo cristiano⁵. En esto consiste el significado peculiar de dichas imágenes: la pretensión de la cultura cristiana y de las realizaciones culturales desarrolladas en su ámbito, se han convertido incluso en amenaza para el hombre de un mundo que ha vuelto al paganismo. Mucha de la actividad ar-

¹ *et le II^e Concile de Nicée (325-787)* (Freiburg 1976) [trad. esp.: *El icono de Cristo. Una introducción teológica* (Madrid 1999)].

⁴ Cf. la presentación de Franz SCHUPP, *Glaube - Kultur - Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis* (Düsseldorf 1974).

⁵ Esta posición ha sido desarrollada filosóficamente del modo más radical por LEVI-STRAUSS, especialmente en *La Pensée sauvage* (1962). Cf. por ejemplo, la frase: «El objetivo de las ciencias antropológicas no es producir al hombre, sino desintegrarlo [...]» (p.326; citado aquí según Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik. I: Prolegomena* [Einsiedeln 1973] 41 [trad. esp.: *Teodramática, I* (Madrid 1973)]). Para el trasfondo espiritual es instructivo Gustave MARTELET, *L'Âu-delà retrouvé. Christologie des fins dernières* (Paris 1974) 355.

tística de las últimas décadas también se puede interpretar, en lo más profundo, sólo como burla intencional hacia aquello que hasta ahora había sido arte; como intento de liberarse, en la burla y en la mofa, de su grandeza, de dejarla atrás, de superarla y de conquistar la superioridad respecto de una exigencia que no se puede satisfacer.

4. A todo esto se une, a la vez, el fenómeno ya descrito del funcionalismo, que es el verdadero denominador común de la forma de existencia del mundo actual. En su libro *Oportunidades y riesgos del presente*, Hugo Staudinger y Wolfgang Behler han examinado de manera muy detallada el complejo carácter de este funcionalismo⁶. Es significativo que la máquina se convierta al final en el modelo universal de vida también para el hombre; que todas las realidades sean reducidas a su medida cuantitativa, que dicho reduccionismo valga como principio en todas partes. Aquí el carácter irreplicable de lo artístico ya no puede tener cabida; debe ser sustituido por lo que es calculable. El arte queda subordinado a las leyes del mercado y, por tanto, anulado, en cuanto arte⁷.

Con todo esto debería haber quedado suficientemente claro que los actuales problemas de la música sagrada no tienen una motivación exclusivamente *eclesial*; inversamente, debería resultar también evidente que los problemas del momento presente y de su cultura tienen que ver con las convulsiones del cristianismo y están claramente influenciados por ellas. Consecuentemente, la tarea de la segunda parte de nuestras reflexiones debe ser la de ilustrar el núcleo específicamente teológico de toda la cuestión: el cristianismo, ¿es, quizá a partir de su misma raíz, iconoclasta y se ha hecho creador de arte sólo más tarde por una *felix culpa* (en el mismo sentido en que Gottlieb Söhngen definió una vez a Salzburgo como una *felix culpa*, un malentendido de la *Sucessio apostolica* por parte del obispo príncipe, pero un malentendido *feliz*⁸)? ¿O es acaso la actitud iconoclasta, en cambio, una actitud no cristiana, de modo que el arte, y concretamente también la música sagrada, sería una

⁶ Hugo STAUDINGER - Wolfgang BEHLER, *Chance und Risiko der Gegenwart* (Paderborn 1976) espec. 97-224.

⁷ El intento de eludir este destino mediante una «creatividad» que se separa de todo lo adquirido y proyecta una nueva realidad no conduce a nada. El trasfondo espiritual del intento de recrear el arte aislándolo de su origen religioso está documentado probablemente del mejor modo por Ernst Bloch. Para él, el artista es «el que rebasa las fronteras», es el «pionero en las fronteras de un mundo que avanza y, en realidad, es el mismo parte decisiva de este mundo que se construye sólo». El genio, entonces, es «una conciencia avanzadísima». De este modo, desaparece el carácter cualitativo del arte, que resulta ser solamente una anticipación del mañana. Con ello, la postura de Bloch conduce consecuentemente del arte a la predicción de un mundo donde «las centrales eléctricas y la iglesia de san Marcos» serán idénticas. Véase el estudio detallado de Friedrich HARTL, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader* (Regensburger Studien zur Theologie 18; Frankfurt 1979).

⁸ Gottlieb SOHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des «Weges»* (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen; München 1959) 61 [trad. esp.: *El camino de la teología occidental* (Madrid 1961)].

exigencia intrínseca del mismo cristianismo, y con la música sagrada, la música en general podría engendrar a partir de aquí siempre una esperanza nueva?

La crisis interior del cristianismo de hoy consiste en que no puede considerarse ya como «regla de fe» lo que fue definido en el II Concilio de Nicea, y en que de hecho considera efectivamente que la iconoclastia es lo originario. Entonces queda sólo la desesperada esquizofrenia de la alegría por el feliz malentendido de la historia o la preparación de una nueva iconoclastia. ¿De qué depende el hecho de que hoy se dé por descontado entre los expertos que la actitud auténticamente cristiana es la hostilidad contra el arte, el funcionalismo puritano? Hay dos raíces de dicha convicción. La primera reside en el hecho de que el paso del Antiguo Testamento a la comunidad de Jesucristo aparece como una salida del templo para entrar en la liturgia de lo cotidiano. Jesús retoma la crítica al culto de los profetas de Israel y la exaspera hasta la destrucción simbólica del templo con la expulsión de los mercaderes. La crucifixión de Jesús, «fuera de la ciudad» (Heb 13,12) aparece, en consecuencia, para sus discípulos, como el nuevo culto⁹ y, con ello, como el fin de todo culto en el sentido anterior. De aquí, hoy se deduce que un cristianismo en el sentido de Jesucristo estaría en contraste con el templo, el culto y el sacerdocio; que ya no conocería ninguna otra santidad y ningún otro lugar sagrado, más que el de la cotidianidad; que, en consecuencia, también el culto cristiano debería ser «profano»: un trozo de la vida cotidiana. Allí donde se restituyen el culto y el sacerdocio, se produce una recaída en la situación pre-cristiana. Esta concepción de lo cristiano basada en la profanidad, provoca entonces una doble reacción, a la que nos referimos al comienzo: por una parte, se hace necesario desautorizar la solemnidad del culto cristiano y excluir, así, de él también la música litúrgica del pasado, dado que dicha música se presenta como «sacra»; por otra parte, en el culto se obliga a que todo suceda como en la vida cotidiana, de modo que la música puede entrar en la liturgia solo con la condición, por así decirlo, de que sea profana.

La Iglesia naciente de los primeros siglos no conoció ideas de este tipo. Ya por las cartas neotestamentarias sabemos de una vida litúrgica rica y nada profana, en la que se continuaban cantando los salmos de Israel, pero completándolos ahora cristianamente con nuevos himnos y cánticos. Erik Peterson ha mostrado cómo la visión de Isaías en el templo, en la que se habla del grito y del dicho de los ángeles ante Dios, se amplía en el Apocalipsis bajo diversos aspectos, entre otros refiriendo no sólo el mero grito, sino el canto, la invocación y la glorificación¹⁰. Detrás hay una diferenciación en el uso litúrgico que

⁹ Cf. mi artículo «Weltoffene Kirche», en Theodor FILTHAUT, *Umkehr und Erneuerung* (Mainz 1966) 273-291, aquí p.281s. El complejo tema de la desacralización lo trata detalladamente Heribert MÜHLEN, *Entsakralisierung* (Paderborn 1971).

¹⁰ Erik PETERSON, «Von den Engeln», en ÍD., *Theologische Traktate* (München 1951) 323-407, aquí p.356 [trad. esp.: Erik PETERSON, *Tratados teológicos* (Madrid 1966)].

consiste en completar los salmos con himnos, la palabra con el canto, y que inaugura una nueva dimensión de la alabanza cultural. En dicho contexto, Peterson remite a una afirmación singular de Orígenes: «Toca a los hombres cantar los salmos, pero cantar himnos toca a los ángeles y a los que llevan una vida como la de los ángeles»¹¹. Tengamos presente una cosa: desde el comienzo, el culto cristiano fue un culto *divino* distinto de la vida cotidiana. Estuvo caracterizado desde el inicio incluso por el hecho de que se comprometía en la búsqueda de una nueva forma poética y musical de la alabanza a Dios, y esto por razones teológicas.

Por otra parte, es verdad que el culto cristiano presupone la ruptura con el templo y, por esto, está más cercano a la liturgia de la sinagoga que a la del templo, al menos por lo que respecta a la forma exterior. Esto significa la supresión de los instrumentos; pero no significa el paso a la profanidad, sino más bien a una sacralidad excesivamente purista. Los Padres de la Iglesia han descrito adecuadamente todo el paso desde el culto veterotestamentario del templo al culto cristiano y, en general, desde el Antiguo al Nuevo Testamento como una espiritualización; en base a este punto de vista tendían lo más posible a una liturgia determinada puramente por la palabra, y eran por principio más bien desfavorables, en todos los niveles, a la ostentación litúrgica. Esto vale, de modo particular, para Agustín, Padre de la Iglesia occidental, que también mantuvo en su ámbito la prohibición de las imágenes como expresión de su teología de la espiritualización, y dio, con ello, al desarrollo occidental de la Iglesia y de la teología una impronta particular¹².

Ciertamente, de la sola idea de la espiritualización no se habrían debido derivar semejantes consecuencias puesto que, en el fondo, un arte sublime es precisamente el resultado de una máxima espiritualización. Aquí entra en acción, en el mundo del pensamiento de los Padres de la Iglesia, más bien la raíz platónica que otorga su particular impronta a su idea de la espiritualización y, así, a su visión de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. Platón puede ser definido, bajo ciertos aspectos, como el descubridor del espíritu en Occidente; ésta sigue siendo su gloria. Él describe la humanidad como un camino desde lo sensible hacia lo espiritual, como un itinerario de liberación de la esfera de lo sensible. En base a esto fue formulado su complejo programa pedagógico. Como verdadero griego reserva a la música un puesto central en la educación del hombre pero también su pedagogía musical se apoya sobre la idea de una liberación de la música del elemento sensible, un proceso en el que, en principio, quiere alcanzar la victoria de la humanidad griega sobre la

¹¹ Ibid., 357 (= ORIGENES, *Comentario al Salmo 118*,71).

¹² Cf. Frits VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger* (Köln 1951) 329-374 [trad. esp.: *San Agustín, pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia* (Barcelona 1965)]; cf. también mi artículo: «Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik», en *Gloria Deo - Pax hominibus* (Köln 1974) 39-62 [JROC XI, 375-394].

música sensual de las antiguas religiones. La idea de fondo como tal es importante; pero quien construye el mundo perfecto en una probeta hace violencia a la realidad ¹³.

Estos pensamientos se presentaban ante los Padres como una interpretación anticipada del camino cristiano desde el templo hacia la Iglesia. De esta forma, también ellos consideraron después la riqueza musical del Antiguo Testamento y de la cultura grecorromana como parte del mundo sensible que había que superar en el mundo espiritual del cristianismo; comprendieron la espiritualización como liberación del elemento sensible y, por tanto, de un modo que se acercaba, más o menos, a la iconoclastia: esta es la hipoteca histórica de la teología en materia de arte eclesial, una hipoteca que reaparece constantemente ¹⁴.

2. Fundación de la música sagrada en la naturaleza de la liturgia

Con estas reflexiones nos hemos acercado ya a la solución de nuestra cuestión de fondo: ¿Es el cristianismo, desde sus orígenes, iconoclasta y hostil al culto, o constituye, en cambio, cuando permanece fiel a sí mismo, una invitación a la expresión artística? Hemos visto que la auténtica acción litúrgica forma parte esencial del cristianismo y que, precisamente en su fase inicial, la novedad sucedida en Cristo aparece como invitación a una expresividad más intensificada y es representada como tránsito del grito al canto. Debemos profundizar ahora este punto de vista para encontrar la respuesta correcta a nuestro problema. Volvamos, por ello, nuevamente a los análisis de Peterson. Él muestra que, entre las modificaciones que presenta el Apocalipsis respecto a Isaías, está también el hecho de que ahora aparecen no sólo serafines, sino coros articulados y ordenados de ángeles. Esto depende nuevamente del hecho de que la visión de Isaías se localiza estrictamente en el templo de Jerusalén. En el judaísmo, también después de la destrucción del templo, siempre se ha mantenido firmemente que la gloria de Dios mora sólo en el templo de Jerusalén. En cambio, los cristianos están convencidos de que, en la crucifixión de Cristo, cuando se rasgó el velo en el templo, la gloria de Dios salió de él y ahora mora allí donde se encuentra Jesucristo: en el cielo y en la Iglesia que se reúne junto con Cristo. En consecuencia, el cielo y la tierra se presentan ahora como lugares del canto de alabanza ¹⁵. Pero esto significa que la Iglesia es ahora verdaderamente algo totalmente distinto de la sinagoga, que en el judaísmo permaneció tras la destrucción del templo y nunca quiso ni pudo sustituirlo. La

sinagoga es el lugar de una liturgia solamente de laicos que, en cuanto tal, es también una pura liturgia de la palabra. Quien quiera reducir la Iglesia a una liturgia de laicos y a una liturgia de la palabra no pone en práctica la novedad cristiana, sino que equipara la Iglesia a la sinagoga y omite precisamente el camino que conduce a Cristo. La Iglesia recibe también, en cuanto tal, junto a Cristo de un modo diverso la herencia del templo; y esto se expresa litúrgicamente en el hecho de que ella no se reúne sólo para la lectura y la oración, sino también para el sacrificio eucarístico. Pero esto quiere decir también que en la forma de su celebración puede y debe reivindicar un derecho sobre la herencia del templo. Esto significa que la liturgia eclesial, que ahora considera el cosmos como templo, debe tener ella misma un carácter cósmico, debe hacer resonar el cosmos. Peterson, de un modo tal vez algo exagerado pero sustancialmente digno de consideración, ha dicho a este propósito: «A fin de cuentas, no es casual que los tratados musicales medievales comiencen sus exposiciones con la alusión a la armonía de las esferas celestes. Dado que el himno de alabanza de la Iglesia resuena junto con la alabanza del cosmos, cualquier reflexión sobre el elemento musical en el culto de la Iglesia debe interesarse también por el tipo de alabanza tributado por el sol, por la luna y por las estrellas» ¹⁶.

Lo que esto significa concretamente se hace ya más claro si se piensa en una oración del pseudo-Cipriano en la que habla de Dios como de aquel que es alabado por los ángeles, arcángeles, mártires, apóstoles, profetas; al cual «todos los pájaros cantan himnos de alabanza, aquel al cual exaltan las lenguas de los seres del cielo, de la tierra y de los infiernos. Que te glorifiquen todas las aguas en el cielo y bajo el cielo...» ¹⁷. Este texto es interesante porque desvela, por así decirlo, el principio teológico según el cual era comprendido el *organon*, ese instrumento que ahora se denomina simplemente, frente al resto, *el* instrumento. Se trata de un instrumento teológico que tenía su puesto originario en el culto del emperador. Cuando el dios-emperador de Bizancio hablaba se tocaba un órgano. El órgano debía constituir la unión de todas las voces del cosmos. El sonido del órgano durante el discurso del emperador significaba, por tanto, que cuando hablaba el emperador resonaba el cosmos. Su discurso, en cuanto discurso divino, era el resonar de todas las voces del cosmos. El *organon* es el instrumento cósmico y, como tal, la voz del soberano del mundo, del emperador ¹⁸. A este uso bizantino, Roma opone la cristología

¹⁶ Ibid., 359.

¹⁷ Ibid., 352.

¹⁸ Agradezco estas indicaciones al Rvdmo. Abad Urbanus Bomm, de Maria Laach, que también me indicó bibliografía pertinente: Dietrich SCHUBERTH, *Kaiserliche Liturgie. Die Einbeziehung von Musikinstrumenten, insbesondere der Orgel, in den frühmittelalterlichen Gottesdienst* (Göttingen 1968); Ewald JAMMERS, «Der gregorianische Choral und das byzantinische Kaisertum»: *StdZ* 86 (1960/61) 445-452; ID., *Musik in Byzanz, im päpstlichen Rom und im Frankenreich. Der Choral als Musik der Textaussprache* (AHAW.PH 1962,1; Heidelberg 1962); Egon WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford 1949).

¹³ Léanse en mi artículo apenas citado las páginas sobre esta cuestión [JROC XI, 383-391].

¹⁴ Cf. nuevamente mi artículo, así como la ya citada obra de SCHONBORN, *L'icone*, o.c., especialmente 77-85: «Origène et les racines de la théologie anti-iconique».

¹⁵ Cf. PETERSON, «Von den Engeln», a.c., 334ss.

cósmica y, a partir de ella, la función cósmica del *Vicarius Christi*: lo que allí era justo para el emperador podía ser al menos igualmente justo para el Papa; se trata, ciertamente, no de problemas superficiales de prestigio, sino de la presentación pública, política y cultural de los encargos confiados. Al exclusivismo de la teología imperial, que entregaba progresivamente la Iglesia en manos del emperador y degradaba a los obispos a funcionarios imperiales¹⁹, Roma contrapuso la reivindicación cósmica del Papa y, con ello, el rango cósmico, independiente de la política y, por encima de ella, de la fe en Cristo: por este motivo, también en la liturgia papal debía sonar el órgano.

Semejante adopción de la teología imperial no agrada mucho a la actual erudición teológica; es valorada como «constantiniana», como una romanización peor incluso que la helenización. En realidad, con lo que se ha dicho, se deberían haber clarificado bastante bien los motivos impulsores del proceso y su lógica dentro del cristianismo: por medio de este cambio se evitó la sinagogalización de la Iglesia y se realizó la verdadera exigencia de la fe en Cristo, que acoge la herencia del templo y la supera, transponiéndola a la dimensión universal. La historia del órgano siguió siendo todavía durante largo tiempo una historia teo-política: el hecho de que en la corte carolingia resonara el órgano expresaba esa pretensión de paridad respecto a Bizancio. Inversamente, la costumbre romana se transfiere después también a las iglesias episcopales y a las abadías; hace poco menos de una generación, en las abadías benedictinas, existía todavía la costumbre de que la recitación del Padre-nuestro por parte del abad fuera acompañada con el sonido del órgano, un hecho que se debe entender como herencia directa de dicha liturgia cósmica antigua²⁰.

A partir de aquí, podemos ahora formular nuestra tesis: la música sagrada de pretensión artística no contradice la esencia de la liturgia cristiana, sino que es una forma necesaria de expresión de la fe en la gloria universal de Jesucristo. La liturgia de la Iglesia tiene como tarea obligatoria descubrir la glorificación de Dios, que está escondida en el cosmos, y hacerla resonar. Esto es, pues, esencial a la liturgia: hacer que el cosmos se transponga, se espiritualice en el gesto del canto de alabanza para, así, redimirlo; humanizar el mundo.

Todavía queda una última pregunta: la cuestión sobre la sacralidad, sobre la distinción entre música sagrada y música profana. Esta cuestión estaba ciertamente presente en la Iglesia de los Padres, pero casi completamente oculta por otros problemas. Se plantea abiertamente, por vez primera, en el recíproco distanciamiento entre culturas sagrada y profana en el siglo XIV y después, de modo incluso más agudo, en la cultura del renacimiento del siglo XVI. Ya desde el siglo XII, con la aparición de la polifonía, la pregunta se había ido progresi-

vamente planteando, pero entró plenamente en las conciencias sólo durante el exilio de los Papas en Aviñón, «cuando el *ars nova* francés se introdujo en la corte papal, debiendo resultar extraña a los miembros de la Curia, habituados a la praxis musical romana...»²¹. Entonces había que preguntarse nuevamente sobre lo que significaba la espiritualización cristiana. Nuevamente la Iglesia se encontraba ante el dilema entre una exclusión puritana del nuevo desarrollo en general, y una adaptación que la hacía perder su fisonomía y, al mismo tiempo, la ensombrecía como fuente específica de realización humana. La *Constitutio Docta SS. Patrum*, promulgada por Juan XXII en el año 1324/1325, encontró un camino que era más un compromiso en el sentido de la media aritmética: «No era la polifonía en sí misma lo que el papa Juan XXII rechazaba, sino la marginación de la melodía gregoriana por parte de una polifonía sensualmente eficaz, que en el sonido y en el movimiento rítmico, así como en su expresión, era extraña a la función litúrgica»²². El papa lo formula así: «Los cantos polifónicos de carácter melódico pueden vincularse con el simple canto eclesial, pero de tal modo que la integridad de la melodía no sufra perjuicio por ello»²³. Esto significa: referencia al texto, dominio de la melodía y evocación de la estructura formal del canto gregoriano como punto de partida de la polifonía eclesial contra una concepción estructural que destruye el texto y contra la importancia dada al efecto del sonido sobre los sentidos. El Concilio de Trento confirmó estas disposiciones: nada profano «debería haber en los cantos espirituales y en el ámbito instrumental, sino sólo himnos y cantos de alabanza a Dios»; no debería tratarse de un vacío estímulo para los oídos, sino que se debería conservar la comprensibilidad de las palabras de modo que los corazones de los oyentes fueran cautivados (*rapiantur*) por el deseo de la armonía celestial y por la percepción de las alegrías de los santos²⁴. Cuando aquí se habla de *raptus* y de *desiderium* (deseo) de la armonía celestial se presupone una fuerza cautivadora que una actividad meramente funcional nunca podrá suscitar; para dicho fin se requiere, en cambio, como condición preliminar, una inspiración que va más allá de la dimensión concreta-racional. Por lo demás, Hubert Jedin, ha afirmado recientemente que la conocida leyenda del efecto de la *Missa Papae Marcelli* sobre los padres conciliares no es mera leyenda, sino que tiene un fundamento histórico sólido que, sin embargo, el autor no ilustra con detalle. Es la obra la que debe convencer, no la teoría que sólo puede seguir a la obra²⁵. Natural-

²¹ Karl Gustav FELLNER, «Die Constitutio Docta SS. Patrum Johannes' XXII», en ÍD. (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, I (Kassel 1972) 379-380.

²² *Ibid.*, 379.

²³ *Ibid.*, 380.

²⁴ Karl Gustav FELLNER, «Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik», en ÍD. (ed.), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, II (Kassel 1976) 7-9, aquí p.9.

²⁵ Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV/1 (Freiburg 1975) 208 y 345, nt.47, donde se dice: «La versión extendida por Agazzari, de que la misa del papa Marcelo había con-

¹⁹ Cf. Alois GRILLMEIER, «Auriga Mundi. Zum Reichskirchenbild der Briefe des sog. *Codex Encyclicus* (458)», en ÍD., *Mit ihm und in ihm* (Freiburg 1975) 386-419.

²⁰ También debo esta indicación al Rvdmo. Abad Urbanus Bomm.

mente no se deben buscar en estos textos conciliares recetas ajenas al paso del tiempo; de otro modo serían superfluas afirmaciones doctrinales ulteriores de la Iglesia como las emanadas en nuestro siglo, sobre todo por parte de Pío X, Pío XII y por el Concilio Vaticano II. Pero la estructura sigue siendo válida: la liturgia exige la trasposición artística, alimentada por el espíritu de fe, de la música del cosmos a la música humana de glorificación del Verbo encarnado. Dicha música está sometida a una ley más severa que la música cotidiana; está comprometida con la Palabra y con la dirección hacia el Espíritu.

Por tanto, la música sagrada debe buscar constantemente su camino luchando en dos frentes: por una parte, en relación con la soberbia puritana, debe justificar las encarnaciones necesarias del espíritu en el acontecimiento musical; por otra, respecto de la cotidianidad, debe tratar de orientar el espíritu del cosmos hacia lo divino. Donde se realiza esto hay siempre un don; pero el don no se concede si no nos disponemos para él yendo a su encuentro con nuestros esfuerzos. Donde esto sucede, allí sobre todo, se ejercita no sólo un *hobby* no vinculante, sino que se vive una dimensión necesaria de la fe en Cristo y con ello se conserva, al mismo tiempo, una dimensión necesaria de la existencia humana; una dimensión sin cuya presencia la cultura y la humanidad se disgregan, a partir de su centro, de un modo imparable.

vencido a los padres conciliares, fue en otro tiempo [...] considerada como leyenda [...]. Otto Ursprung ha mostrado que su versosilimitud no carece de todo fundamento» [trad. esp.: *Historia del Concilio de Trento* IV,1 (Pamplona 1981)].

V

«CANTAD A DIOS CON MAESTRÍA». INDICACIONES BÍBLICAS ORIENTATIVAS PARA LA MÚSICA SAGRADA

1. Consideraciones preliminares sobre la situación de Iglesia y cultura

La música sagrada, como fe que se ha hecho cultura, está necesariamente implicada en la problemática actual de la relación entre Iglesia y cultura. En esta relación, el problema viene de ambas partes. La relación interior de la fe con la cultura está viviendo una crisis. Desde el final de la Ilustración la fe y la cultura contemporánea, se han ido, poco a poco, separando cada vez más. Hasta entonces la cultura, tanto en la historia general como también en la Europa cristiana, había brotado desde la raíz de la religión e incluso en sus manifestaciones profanas había estado vinculada con este contexto existencial originario. Renacimiento y Reforma significaron una primera crisis de dicha compenetración entre Iglesia y cultura. Pero sólo en la Ilustración se llega a una revolución cultural propiamente dicha, a una decidida emancipación de la cultura respecto de la fe. Ahora sus caminos se separan, aunque el siglo XIX seguirá todavía marcado por un vivo intercambio entre ambas. De todas formas, quien contempla tantas iglesias neogóticas o también neorrománicas ve que la Iglesia, aun sin poder renegar de su época, se había visto visiblemente relegada a una especie de subcultura, que quedaba al margen de la corriente principal de desarrollo cultural. Esta situación es todavía más evidente si se confronta la reforma ceciliana de la música sagrada con la evolución general de la música en la segunda mitad del siglo XIX y en los inicios del siglo XX. Con ello no se quiere negar ciertamente que en estos movimientos «subculturales» haya habido también grandes creaciones que se pueden colocar perfectamente con igual dignidad junto a la tendencia principal de la cultura de entonces. No se debe negar tampoco que la tendencia historicista, que se manifestó en la renovación de estilos clásicos y en la vinculación de la fe con la expresión cultural de épocas pasadas, correspondía también al espíritu de aquel siglo. Finalmente, no se debe olvidar que un acontecimiento cultural tan importante como el redescubrimiento y la renovación del canto gregoriano y de la gran polifonía sagrada fue el fruto de estas orientaciones que, con ello, demostraron una fecundidad espiritual notable. Pero, en el conjunto, el hiato se hizo cada vez más profundo, y la perplejidad sobre el modo en que la fe debe y puede expresarse hoy culturalmente, se hace evidente en la confusa contraposición de intentos culturales y de pragmatismos aculturales de la Iglesia actual.

Pero también para la cultura moderna, el alejamiento del contexto religioso originario no está privado de consecuencias. También ella ha sido empujada así a una desorientación en la que cada vez menos puede decir algo sobre el propio *Quo vadis?* La cultura resulta en cierto sentido inútil en el mundo moderno y, haciendo de la necesidad virtud, se autodefine ahora incluso así: el arte es lo que no cumple ninguna función, sino que simplemente existe. En esto hay algo de verdad pero la sola negación no basta para asignar a un fenómeno —cualquiera que sea su género— un lugar que tenga sentido en el marco de las coordenadas de la existencia del hombre y del mundo. En el ámbito de la música se hace particularmente evidente a qué aporías ha sido abocado el arte a causa de su total profanidad. La música, como cualquier otra expresión cultural, siempre ha tenido grados diversos; desde el canto sin pretensiones artísticas, pero sí verdadero, de las personas simples, hasta la perfección artística más alta. Sin embargo, ahora ha sucedido algo totalmente nuevo. La música se ha escindido en dos mundos que apenas tienen algo que ver el uno con el otro. Por un lado, está la música de masas, que con la etiqueta de *pop* quiere presentarse como música popular, como la música del pueblo. Aquí la música se ha convertido en una mercancía industrialmente fabricable que se mide en valores de mercado. Por otro lado, existe una música artificial, racionalmente construida, con altísimas exigencias técnicas, que difícilmente logra ir más allá de un pequeño círculo de élite de entendidos. En el espacio intermedio entre los dos extremos encontramos el refugio en la historia, la permanencia en aquella música que existía antes de dichas subdivisiones, que afectaba al hombre en su totalidad y que todavía hoy es capaz de hacerlo. Es obvio que la música sagrada se sitúa predominantemente en este ámbito intermedio. Pero, puesto que la Iglesia, de hecho, vive en este tiempo, era inevitable que buscará un lugar en los dos ámbitos contrapuestos de la actual esquizofrenia cultural. Si en nuestros días se pide, con razón, un nuevo diálogo entre Iglesia y cultura, no se debe olvidar que semejante diálogo debe ser necesariamente bilateral. No puede consistir en el hecho de que la Iglesia se someta finalmente a la cultura moderna, la cual desde que ha perdido su fundamento religioso vive, en gran medida, en un proceso de continua interrogación sobre sí misma. Igual que la Iglesia debe abrirse con un nuevo radicalismo a los problemas de nuestro tiempo, así también la cultura debe, de modo nuevo, plantearse la pregunta sobre su falta de raíces y sobre su fundamento, abriéndose con ello a un proceso doloroso de curación, es decir, a una reconciliación íntima con la religión, porque sólo de aquí puede recibir su savia vital.

En este sentido, la cuestión de la música sagrada es sólo un aspecto muy vivo de una tarea compleja de nuestro tiempo que requiere más que un simple diálogo, a saber, el proceso por el que el hombre debe redescubrirse a sí mismo. Si toca al teólogo tratar de ofrecer una contribución a esta búsqueda fatigosa, debe atenerse a los medios que le son propios. No puede entrar en las

discusiones específicamente musicales, pero puede ciertamente preguntarse dónde están, por así decirlo, los puntos de sutura entre fe y arte. Puede tratar de explicar de qué manera la fe prepara un espacio interior para el arte y qué indicaciones le da para su trayecto. También ésta sería todavía una búsqueda muy amplia si se quisiera examinar todo el repertorio de las fuentes teológicas a nuestra disposición. Sin embargo, todas las fuentes dependen, en última instancia, de la fuente primaria, que es la Biblia, y por ello querría limitarme a la pregunta de si existe alguna indicación bíblica orientadora para el camino de la música sagrada. Frente a la amplitud y a la múltiple estratificación del testimonio bíblico se hace todavía necesaria otra delimitación. Por tanto, mi pregunta concreta es ésta: ¿Podemos encontrar un texto bíblico que documente lo más posible la óptica en la que la Sagrada Escritura ve la relación entre música y fe?

2. El versículo de un salmo como espejo de las indicaciones bíblicas para la música en el culto divino

Un primer sendero se abre si recordamos que la Biblia encierra en sí un libro propio de cantos, el salterio, que no sólo nació de la praxis del canto y la música litúrgicos, sino que contiene también, en la praxis, en la actuación viva, elementos esenciales de por sí para una teoría de la música en la fe y para la fe. Aquí debemos prestar atención a la colocación de este libro en el canon bíblico para valorar de manera justa su significado. Dentro del Antiguo Testamento, el salterio es, por así decirlo, el puente entre la ley y los Profetas. Se ha desarrollado sobre la base de las exigencias del culto del templo, de la ley, pero en la asimilación de la ley, a través de la oración y el canto, ha sacado cada vez más a la luz su núcleo profético, ha guiado al hombre más allá del rito y de sus ordenamientos, introduciéndolo en el «sacrificio de alabanza», en ese «sacrificio a modo de palabra», en el que el hombre se abre al *Logos* y así, junto con él, se hace adoración. Pero, de esta forma, el salterio se ha convertido también en puente que vincula los dos Testamentos: si sus cantos eran considerados en la Antigua Alianza como cantos de David, esto significaba para los cristianos que dichos cantos habían surgido del corazón del verdadero David, de Cristo. En la Iglesia primitiva, los salmos son citados y cantados como himnos cristológicos. Así, Cristo mismo se convierte en el director del coro que nos enseña el canto nuevo y da a la Iglesia el tono y la modalidad con la que ella puede alabar a Dios adecuadamente y unirse a la liturgia celeste.

Querría ahora escoger un versículo del salterio, como hilo conductor para mis consideraciones, uno que en la historia de la reflexión teológica sobre los fundamentos y sobre el camino de la música sagrada emerge una y otra vez, con todo derecho, porque refleja algo de la orientación de fondo del libro de los

salmos. Me refiero al versículo 8 del Sal 47. La traducción interconfesional alemana ha hecho que este versículo resulte bastante insignificante: *Singt ein Psalmenlied* («cantad un himno salmódico»). La traducción deja al lector o al orante imaginarse lo que puede ser un «himno salmódico». Buber y Rosenzweig, en cambio, habían traducido: *Eine Eingebungsweise spielt auf* («tocad una melodía inspirada»). Ponen por lo tanto de relieve la inspiración artística que debe encontrarse detrás del canto requerido. Todavía mejor definida es la versión ofrecida por Alfons Deissler que traduce la palabra en cuestión, *Psalmenlied* («himno salmódico»), por *kunstvolles Lied* («canto artístico») ¹. De forma análoga, Hans-Joachim Kraus opta, en su excelente comentario a los salmos, por un: *Singt ein Kunstlied* («cantad un himno artístico») ². La «Biblia de Jerusalén» se mueve en la misma línea escribiendo: *Spielt für Gott mit all eurer Kunst* («tocad para Dios con todo vuestro arte») ³. Igualmente, la traducción a cargo de la Conferencia Episcopal Italiana habla de cantar «con arte». He aquí la gama de intentos de acercamiento, en las traducciones modernas, a la expresión hebrea *maskil*. Pero para nosotros son también importantes las primeras traducciones en las que se refleja la búsqueda fatigosa de la Iglesia antigua. La Septuaginta, que se ha convertido en el Antiguo Testamento de los cristianos, había escrito: *psalate synetos*, que podríamos quizá traducir: cantad de modo inteligente, cantad con inteligencia; en el doble sentido, de manera que lo comprendáis vosotros mismos y que sea comprensible; para que comprendáis vosotros mismos y sea comprensible. Sin embargo, hay algo más en esa palabra que nuestra idea racionalista de inteligencia y comprensibilidad: cantar desde el espíritu y en vista de él; cantar de manera digna del espíritu y conforme a él, con disciplina y pureza. La traducción que escogió Jerónimo y que fue asumida en la *Neovulgata* va en la misma dirección: *psallite sapienter*. El salmodiar debe tener y llevar en sí algo de la *sapientia*. Para penetrar hasta el fondo el significado recóndito de dichas formulaciones habría que reflexionar sobre lo que se entiende por *sapientia*: una actitud humana que, ciertamente, conlleva la lucidez de la razón, pero que significa también la integración de todo el hombre, que no se comprende sólo ni es comprensible sólo en virtud del puro pensamiento, sino con todas las dimensiones de su existencia. En este sentido, existe una afinidad entre sabiduría y música porque en esta última se verifica dicha implicación de todo el ser humano y todo el hombre se hace conforme al *logos*. Finalmente, hay que anotar también que la Vulgata, en un contexto análogo (Sal 32[32],3) conoce la expresión «salmodiar bien» o también «cantar bien» (*bene cantare*), lo que Agustín, por ejemplo, interpreta de manera totalmente evidente como un

canto interpretado según se nos enseña en el *ars musicae* ⁴. Así, a partir de la palabra del salmo, entró en la conciencia de la Iglesia la exigencia de un alto nivel artístico de la expresión musical en la alabanza de Dios.

Con estas reflexiones hemos tratado de delimitar, en primer lugar, el significado literal del texto bíblico y su recepción en la Iglesia. Ahora tenemos que preguntarnos: ¿Qué se sigue de este imperativo bíblico para la música litúrgica y qué conclusiones ha sacado de él la Iglesia naciente? En semejante análisis, que naturalmente no puede entrar en detalles eruditos, hay que considerar atentamente las dos palabras de nuestro versículo del salmo, que están cargadas de significado y, por ello, han sido y siguen siendo muy influyentes. Ante todo, está la primera palabra que las lenguas modernas traducimos, simplificando un poco, con «cantad». Pero en el tránsito desde la palabra hebrea *zamid* al término griego *psalate* se ha desarrollado ya un progreso cultural y espiritual que fue determinante para toda la historia sucesiva y tiene algo muy concreto que decirnos, también a nosotros. Ya la elección de la palabra hebrea presupone el proceso de una decisión cultural que se basa en una orientación religiosa de fondo y marca la peculiaridad de Israel en la historia de las religiones del próximo Oriente así como de la humanidad en general. La palabra *zamid* deriva de una raíz documentada en todas las antiguas lenguas orientales. En todo caso, significa «cantar» con o sin acompañamiento instrumental, pero acentuando que se trata de un cantar articulado, referido a un texto, normalmente sostenido instrumentalmente, pero siempre subordinado a un mensaje de contenido muy definido ⁵. Así *zamid* se distingue netamente de la música cultural orgiástica que sirve a la ebriedad de los sentidos y rapta al hombre con un éxtasis que lo «libera» de la razón y de la voluntad mediante el frenesí de emociones sensuales. Por el contrario, *zamid* remite, si lo queremos decir así, a una música conforme al *logos*, una música que acoge el don de una palabra o un acontecimiento expresable con palabras y responde a él alabando o implorando, agradeciendo o llorando. La Septuaginta, en su traducción, escogió el verbo *psallein*, que para los griegos significaba «tocar, puntear, puntear con los dedos, sobre todo con instrumentos de cuerda», en general, tocar un instrumento de cuerda pero nunca «cantar» ⁶. La Biblia

⁴ AGUSTÍN, *En. in Ps. I-L*: CChr 38 (Turnhout, 1956) Ps. 32, p. I. 8,253s.

⁵ Cf. el artículo extraordinariamente instructivo «*zmr*» de Christoph BARTH en ThWAT II, 603-612, col. 605: «En ningún caso *zamara* (el verbo acádico que está a la base) indica una "música" instrumental sin canto articulado». Col. 605s.: «En la lengua acádica los dos significados "cantar" y "tocar" van tan estrechamente unidos que es más correcto hablar de dos aspectos de un único significado: la única acción es, al mismo tiempo, "vocal" e "instrumental"». Col. 611: «En la larga serie de palabras para la alabanza con himnos, *zmr* tiene una posición intermedia en cuanto que une en sí las dos modalidades de la alabanza a Dios: la articulada, que habla con palabras comprensibles, y la no articulada, que se expresa con exclamaciones y gestos. De este modo, la alabanza articulada adquiere una amplitud que normalmente no le es propia, y la no articulada una claridad que a menudo le falta». Respecto a nuestro versículo Barth dice: «*zameru maskil* Sal 47,8 sigue siendo una expresión oscura» (Col 609).

⁶ Martin HENGEL, «Das Christuslied im frühesten Gottesdienst», en Walter BAIER et al. (ed.),

¹ Alfons DEISSLER, *Die Psalmen*, II (Düsseldorf 1964) 192.

² Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen* (Biblicher Kommentar zum Alten Testament 15; Neukirchen 1960) 348 [trad. esp.: *Los salmos*, I (Sigue me, Salamanca 1993)].

³ *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem* (Paris 1955), Ps 47(46),8: «sonnez pour Dieu de tout votre art!».

griega dio a la palabra griega un significado completamente nuevo preparando con ello también un cambio cultural. Mientras que la palabra *salmos* en griego indicaba un instrumento de cuerda, ahora se refería a los cantos de Israel nacidos desde la fe. Con razón el verbo recibe el significado de «cantar» aunque ahora en un sentido muy claramente delimitado bajo el perfil histórico-cultural e histórico-religioso: es decir, cantar según el modo en que Israel canta para su Dios. La palabra «salmodiar», en este sentido, es un neologismo de la Biblia con el que también ella introduce un fenómeno nuevo en el mundo griego. Indica un cantar que en la tradición de oración de Israel encontró su configuración musical claramente definida y que Martin Hengel describe del modo siguiente: «Se trataba, al no estar fijado el número de sílabas por versículo, no de un canto con una melodía compuesta por entero, sino de un [...] canto recitativo, que probablemente sólo al comienzo y al final de los *stichoi*, permitía modulaciones melodiosas»⁷.

El análisis del imperativo *psallite*, que encontramos siempre en los salmos, nos permite, por tanto, sacar algunas conclusiones concretas para nuestra pregunta sobre eventuales indicaciones bíblicas orientadoras para la música en la Iglesia:

a) Este imperativo recorre toda la Sagrada Escritura; es la versión concreta de la invitación a la adoración y a la glorificación de Dios revelada por la Biblia como llamada más profunda del hombre. Esto significa que la expresión musical es parte de la auténtica respuesta humana a la manifestación de Dios, a su apertura a una relación con nosotros. El mero hablar, el mero callar, el mero hacer no bastan. Esta forma totalizante de expresión humana de alegría o tristeza, de adhesión o lamento, que se realiza al cantar, es necesaria como respuesta a ese Dios que, precisamente, nos interpela en la totalidad de nuestro ser. A este respecto, hemos visto que el término *psallite* tiene un significado más amplio que nuestro vocablo «cantar»; no requiere necesariamente acompañamiento instrumental pero, en base a su origen, contiene la alusión a los instrumentos en los que, por así decirlo, se hace resonar la creación. La acepción bíblica de esta palabra, en cambio, ha desarrollado un primado del canto, es decir de un hacer música referido a la palabra⁸.

b) El imperativo musical de la Biblia no es, por tanto, del todo indeterminado, sino que remite a una forma que la fe bíblica se ha creado poco a poco como forma adecuada de expresión. No existe una fe, por así decirlo, total-

Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. Festschrift Joseph Ratzinger, I (St. Ottilien 1987) 357-404, aquí p.387. BARTH, «zmr», a.c., 611 critica dicha traducción como unilateralmente desequilibrada a favor del elemento instrumental y, por otra parte, anota positivamente que Jerónimo, en su segunda redacción del salterio, substituyó *psallo* con *cano/canto*. Pero aquí, quizá, ha sido ignorada la revaloración semántica de *psallo* que se despliega en los LXX.

⁷ HENGEL, «Das Christuslied», a.c., 388.

⁸ Informaciones interesantes a este respecto en Hartmut GESE, «Zur Geschichte der Kultsang am zweiten Tempel», en *Id.*, *Vom Sinai zum Zion* (BevTh 64; München 1984) 147-158.

mente indeterminada respecto a la cultura, una fe que luego se deja inculturar a placer. La opción de la fe lleva consigo, en cuanto tal, una opción cultural; forma al hombre y con ello excluye otras formas de cultura como deformaciones. La fe misma crea una cultura y no la asume sólo como un ropaje externo. Esta orientación cultural de fondo, que no es manipulable a placer y establece el criterio para todas las incorporaciones sucesivas, no es ni rígida ni cerrada en sí misma: la altura de una cultura se reconoce precisamente por su capacidad de asimilación, por su capacidad de entrar en relación y de favorecer un intercambio, y esto tanto en sentido sincrónico como diacrónico: es capaz de encuentro tanto con otras culturas contemporáneas como con la cultura desarrollada por el hombre en los tiempos pasados. Esta capacidad de intercambio y de evolución encuentra su expresión en el imperativo igualmente habitual: «Cantad al Señor un cántico nuevo». Las experiencias de la salvación no pertenecen sólo al pasado, sino que se verifican siempre nuevamente y requieren, por tanto, también el anuncio siempre nuevo de la actualidad de Dios cuya eternidad se malentiende si se concibe como un estar recluso por decisiones tomadas irrevocablemente, antes de todos los siglos. Ser eterno quiere decir, por el contrario, ser contemporáneo a todo tiempo y preceder a todo tiempo.

Para los cristianos la exigencia del cántico nuevo ha recibido un significado muy específico. Vieron en ella la invitación al paso desde la Antigua a la Nueva Alianza, a la trasposición cristológica de los salmos. Particularmente en los salmos *Toda* se había desarrollado, en base a la fe de Israel, un tipo de oración que desde dentro estaba en camino hacia la novedad de la Nueva Alianza⁹. Forman parte del esquema de estos salmos la súplica, que brota de la necesidad más profunda, el encontrarse rechazado en el abismo de la muerte, el voto de anunciar la acción portentosa de Dios en el caso de salvación, y el cumplimiento del voto mediante la celebración, por haber sido escuchado, con el canto ante la gran asamblea para dar gracias, de este modo, y llevar el anuncio de la potencia benévola de Dios a los hombres. Este esquema se había ido actualizando continuamente como «canto nuevo» en base a las diversas manifestaciones salvíficas. Pero sólo ahora, en el misterio de Cristo, se había verificado la efectiva novedad, hasta entonces sólo esperada. El «cántico nuevo» exalta su muerte y resurrección y anuncia así a todo el mundo el nuevo obrar de Dios: que él mismo ha descendido a la indigencia de la condición del ser humano y a la fosa de la muerte; que él, con sus brazos extendidos en la cruz, nos abraza a todos y, como resucitado, nos lleva al Padre superando el abismo de la inmensa distancia entre Creador y criatura, un abismo más allá del cual sólo puede conducir el amor crucificado. Así, el canto antiguo se ha hecho

⁹ Cf. Hartmut GESE, «Psalm 22 und das Neue Testament»: *ZThK* 65 (1968) 1-22 (también en *Id.*, *Vom Sinai zum Zion* [München 1974] 180-201); *Id.*, «Die Herkunft des Herrenmahls», en *Id.*, *Zur biblischen Theologie* (München 1977) 107-127.

nuevo y como tal debe ser cantado siempre nuevamente. Pero este proceso de renovación no ha anulado la opción fundamental cultural de la fe y su orientación cultural de base, sino que, por una parte, la ha abierto ulteriormente pero, por otra, al mismo tiempo, ha delineado también más claramente sus límites. Los primeros siglos cristianos nos sitúan ante una lucha dramática para establecer la justa proporción entre esta apertura de la novedad y la irrenunciable configuración cultural básica que pertenece a la esencia misma de la fe. Esta lucha debió de ser más apasionante por el hecho de que el tránsito obrado por Dios desde el canto antiguo al nuevo, desde la comprensión profética a la cristológica de los salmos, coincidió con el tránsito histórico de la cultura semítica a la griega, de modo que con el giro cultural había que resolver, de modo muy concreto, la cuestión sobre lo irrenunciable y sobre la posibilidad de formas nuevas. Martín Hengel ha mostrado lo estrechamente entrelazada que estaba dicha lucha con el desarrollo de la cristología, más aún, lo que coincidía incluso con ella. Tendremos que volver sobre este tema pero antes debemos completar el análisis del versículo de nuestro salmo ¹⁰.

Ya hemos tratado de penetrar, en cierta medida, en el significado de la segunda palabra del versículo escogido. Habíamos visto ilustrado esencialmente su alcance en las dos traducciones *sapienter* y *cum arte*. Se ha demostrado que el significado de *sapienter* lleva en la misma dirección en la que orienta también el desarrollo del sentido dado por el Antiguo Testamento griego al verbo *psallere*. La expresión del cantar sabiamente indica un arte referido a la palabra; dicha posición de la palabra, sin embargo, no debe ser entendida de modo restrictivo, es decir, en el sentido superficialmente racionalista de una compresibilidad siempre manifiesta de todas las palabras. Se trata, más bien, de algo que, desde la Iglesia antigua, podemos llamar una música conforme al *Logos*. A ese Dios, que es Palabra creadora y dadora de sentido desde el origen y desde dentro de toda vida, corresponde un arte que esté bajo el primado del *Logos*, que integre, por tanto, la multiplicidad de la naturaleza humana en base a sus energías morales y espirituales más elevadas, pero que libere así también al espíritu de la estrechez racionalista y voluntarista introduciéndolo en la armonía de la creación.

La segunda traducción *cum arte* nos dice que el encuentro con Dios exige las facultades más elevadas del hombre. El hombre corresponde a la grandeza de Dios sólo si, en la medida de sus capacidades, da también a su respuesta la plena dignidad de lo bello, la elevación del «arte» verdadero. En este contexto es necesario recordar la teoría del arte que desarrolla el libro del Éxodo con ocasión de la construcción de la tienda sagrada ¹¹. Allí se encuentran tres

¹⁰ Ver HENGEL, «Das Christuslied», a.c.

¹¹ Cf. Éx 35-40. Es interesante el paralelismo establecido entre el levantamiento de la tienda sagrada (Éx 40,16-33) y el relato de la creación redactado en ambiente sacerdotal (Gén 1-2,4a); a los siete días de la creación corresponde un «como el Señor había ordenado a Moisés» repetido

elementos esenciales. Los artistas no elucubran sobre lo que puede ser digno de Dios y bello. El hombre es absolutamente incapaz de descubrirlo por sí mismo. Es Dios mismo, en cambio, el que comunica a Moisés, incluso en los detalles, la forma del santuario. El acto creador del artista reproduce lo que Dios ha mostrado como modelo. Presupone la mirada interior sobre la imagen primordial; es trasposición de una visión en una forma concreta. La creatividad artística, tal como la ve el Antiguo Testamento, es fundamentalmente diferente de lo que la época moderna entiende por creatividad. Hoy se entiende por creatividad el hacer lo que todavía nunca ha hecho o pensado otro, la invención de lo que es totalmente personal y totalmente nuevo. La creatividad artística, en el sentido del libro del Éxodo, es, en cambio, un mirar junto con Dios, una participación en su creatividad; un sacar a la luz la belleza escondida que ya está a la espera en la creación. Esto no disminuye la dignidad del artista, sino que es precisamente lo que la funda. Así, también se dice a continuación que el Señor habría «llamado por su nombre» a Besalel (Éx 35,30) el artista jefe para la construcción de la tienda sagrada; para el artista vale la misma formulación que para el profeta. Además, los artistas son descritos como hombres que el Señor ha dotado de sabiduría e inteligencia para que sean capaces de ejecutar lo que Dios les ha ordenado (36,1). Finalmente, como tercer componente, se añade que «en su corazón se sentían empujados» a prestarse para la ejecución de los trabajos (36,2). Lo que se dice en el Éxodo sobre las artes figurativas, por lo que sé, no se aplica en ninguna parte de la Biblia expresamente a la música litúrgica ¹². Pero sólo el hecho de que el salterio haya sido finalmente atribuido en su conjunto al rey David implica una valoración análoga: David es el rey que ha dado a Dios su morada en Israel, sobre el monte santo; él es el refundador del culto y lo es precisamente por el hecho de que ha dado al pueblo santo el modo de poder alabar dignamente a Dios. Así en el *bene cantare* de los salmos se esconde, ciertamente, para la música sagrada todo lo que el Antiguo Testamento tiene que decir sobre el arte, su necesidad, su esencia y su dignidad.

3. La recepción de las indicaciones bíblicas en la vida litúrgica de la Iglesia

Con esto nos encontramos de nuevo ante la pregunta sobre la recepción de todo esto en el Nuevo Testamento y, por lo tanto, sobre el significado permanente de estas indicaciones bíblicas para la música de la Iglesia. Ya habíamos

siete veces; Gén 2,1-3 tiene su eco en Éx 40,33: «Así Moisés terminó la obra», a la que sigue la teofanía (en correspondencia con el Sabbat, tras los seis días de la creación).

¹² La contribución de GESE, «Zur Geschichte», a.c., permite reconocer de todas maneras la alta categoría teológica atribuida en el Antiguo Testamento a la música cultural. Indicaciones útiles también en Pellegrino M. ERNETTI, *Principi filosofici e teologici della Musica*, I (Roma 1980).

notado que la Iglesia ve también en Cristo, verdadero David, al verdadero autor de los salmos y retoma así el libro de las oraciones y de los cantos de la Antigua Alianza, con una nueva hermenéutica, precisamente como su libro litúrgico propio. Junto al texto, ella recibe el modo de cantar, la opción cultural fundamental que tuvo lugar en la formación de la salmodia. Ella ve aquí el criterio según el cual debe orientarse también toda nueva ejecución del canto nuevo. En la ordenación litúrgica de la primera carta a los Corintios esto se evidencia claramente: «Cuando os reunís, uno tiene un salmo (*psalmón*), otro tiene una enseñanza, otro tiene una revelación, otro tiene don de lenguas, otro tiene una interpretación: hágase todo para edificación» (14,26). Al comienzo de la liturgia está el canto que Pablo designa, sin embargo, con el término «salmo» definiéndolo así en su forma musical y teológica¹³. Para la valoración del arte en la Iglesia apostólica es importante el hecho de que el canto aparece como don del Espíritu de igual forma que la enseñanza, el don de lenguas, la profecía, la interpretación. Por Plinio sabemos que, a comienzos del siglo II, al núcleo de la liturgia cristiana pertenecía la glorificación de Cristo en su divinidad mediante el canto; a este propósito, se puede pensar en el prólogo de Juan y en el himno de la carta a los Filipenses como arquetipos de dichos cantos¹⁴. Los primeros desarrollos de la cristología, con el reconocimiento cada vez más profundo de la divinidad de Cristo, se han realizado con bastante probabilidad precisamente en los cantos de la Iglesia, en el entrelazado de teología, poesía y música.

Sin embargo, aquí ha intervenido después un elemento ralentizador que es de gran importancia para nuestras reflexiones. En la medida en que el desarrollo de cantos artísticos cristianos se alejó del mundo semítico se produjo una helenización aguda del cristianismo, es decir, un alejamiento de su propia esencia como cultura y fe. La fascinación de la música griega y del pensamiento griego condujo, por medio de la música, fuera de la fe, de modo que la música nueva se convirtió rápidamente en una esfera del gnosticismo, más aún, música nueva y gnosis llegaron incluso a coincidir. Por este motivo, la innovación poética y musical fue muy pronto rigurosamente rechazada por parte de la Iglesia y la música sagrada se redujo al salterio y esto en el doble sentido de que, por una parte, la teología de salterio fue considerada suficiente y establecida como criterio de contenido y, por otra, el modo de hacer música ofrecido por el salterio se convirtió en el canon musical del cristianismo naciente. Esta limitación del canto litúrgico, que se afirma progresivamente a partir del siglo II, encontró su expresión canónica en el canon 59 del Sínodo de Laodicea (364) que prohíbe usar en la liturgia «composiciones poéticas privadas de salmos y escritos no canónicos». Además, en el canon 15, se limita el canto de los salmos al grupo coral mientras que «otras personas no pueden cantar en

¹³ Cf. HENGEL, «Das Christuslied», a.c., 387.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, 382s.

la Iglesia». De modo análogo, se expresan, algún tiempo después, las llamadas *Constituciones Apostólicas*¹⁵. Quizá se puede deplorar esta fase de momentánea restricción y lamentar la pérdida que se verifica a causa de la eliminación de la poesía cristiana de los comienzos. Desde un punto de vista histórico, sin embargo, este proceso era indispensable para que la Iglesia pudiera consolidar la propia identidad cultural y, con ella, la identidad en la fe. Solo así pudo convertirse en una fuente nueva de creatividad cultural que ya en el siglo III, en Alejandría, retomó empuje con fuerzas renovadas dándonos luego toda la grandiosa inspiración cultural que brotó de la fe cristiana en todos los siglos posteriores. La fe de la Iglesia, precisamente en el ámbito de la música, se ha hecho mucho más creativa que cualquier otro ambiente cultural y esto, no en última instancia, porque su expresión artística se ha medido constantemente sobre las indicaciones bíblicas aprendiendo, en el transcurso de los tiempos, a penetrar su íntima riqueza. Sobre todo en las tres formas fundamentales de la coral gregoriana, de la gran polifonía de los inicios de la época moderna y del canto religioso, la oración cantada ha desplegado y concretado este criterio sin disminuir sus profundas perspectivas de futuro.

4. Conclusiones para el presente

Al final permanece la pregunta: ¿Qué significa todo esto para la situación de fe y arte en el presente? Nadie puede, por el momento, responder a dicha pregunta de modo pleno. Por ahora, se han dado sólo los primeros pasos para aprender, poco a poco, a distinguir los caminos practicables de los callejones sin salida y poder así, por una parte, servir a la praxis cotidiana de la vida litúrgica, pero, por otra, indicar también el espacio en el que pueda desplegarse fecundamente un desarrollo vivo. Habíamos partido inicialmente de la esquizofrenia del moderno escenario artístico entre *pop* y esteticismo elitista. Con ello, ya se han trazado los límites a partir de los cuales la música abandona la cultura de la fe y, por tanto, cesa de ser música que nace de la Palabra de Dios y vive para la Palabra de Dios.

a) *Contra el esteticismo que es fin en sí mismo*

Incompatible con las indicaciones bíblicas es, ante todo, ese híbrido esteticismo que excluye toda función de servicio del arte y, por tanto, puede ver sólo como su propio fin y su propio criterio el mismo arte. Esta presunción, en caso de que se aplique coherentemente, conduce necesariamente al rechazo

¹⁵ Cf. *ibíd.*, 366-370.

nihilista de cualquier criterio y produce, por tanto, parodias nihilistas del arte, pero no una nueva creatividad. La filosofía que aquí está actuando niega la condición creatural del hombre y querría ensalzarlo a puro creador. Pero de este modo conduce a la ausencia de verdad, a la contradicción con su esencia; la ausencia de verdad, sin embargo, empuja siempre hacia la disolución de la fuerza creativa. Ya hemos aludido brevemente a la problemática del concepto moderno de creatividad en el que está presente, de forma condensada, todo el problema antropológico de la época moderna. En el giro idealista de la filosofía, el espíritu humano ya no es considerado como primariamente receptivo: no recibe, sino que sólo es productivo¹⁶. En la radicalización existencialista de dicho planteamiento no hay absolutamente nada sensato que preceda a la existencia humana. El hombre proviene de una facticidad carente de sentido y es también arrojado a una libertad carente de sentido. Así, se hace puro creador; su creatividad se convierte, al mismo tiempo, en puro arbitrio y, precisamente por esto, se vuelve vacía. Según la fe cristiana, sin embargo, pertenece a la esencia del hombre provenir del «arte» de Dios, es decir, ser el mismo una parte del arte de Dios y poder, en cuanto que percibe las ideas creadoras de Dios, pensarlas con él, contemplarlas con él, y traducirlas a lo visible y a lo audible. Si las cosas están así, entonces el arte no es extraño al servir; sólo sirviendo al Altísimo nace como tal. La música no deriva en una heteronomía cuando alaba a Dios y lo hace de modo tal que se convierte en «anuncio ante la gran asamblea» (Sal 22,26). Al contrario, sólo en base a esta disponibilidad se renueva continuamente. Esta es precisamente la prueba de la verdadera creatividad: que el artista salga del restringido círculo esotérico y sepa configurar su intuición de modo que también los demás —la mayoría— puedan percibir lo que él ha percibido. Valen aquí siempre las condiciones del arte auténtico mencionadas en el libro del Éxodo: el artista debe ser impulsado desde su corazón, debe tener inteligencia, es decir, ser un experto, y debe haber percibido lo que el Señor mismo le ha indicado.

b) *Contra el pragmatismo pastoral que es fin en sí mismo*

Igual que el elitismo estético no puede conciliarse con la tarea de la música eclesial, así tampoco el pragmatismo pastoral que mira sólo al éxito. Cuando hace algún tiempo en una conferencia mía sobre «Liturgia y música sagrada» aludí a la incompatibilidad de la música *rock* y *pop* con la liturgia de la Iglesia¹⁷ se levantó enseguida el fuerte grito de protesta de todos los que se sintieron

¹⁶ Cf. la caracterización del idealismo transcendental en oposición a la esencia de la interioridad cristiana en Helmut KUHN, *Romano Guardini - Philosoph der Sorge* (St. Ottilien 1987) 47, también p.80.

¹⁷ Véase también JROC XI, 395-410, especialmente 405-410.

obligados a demostrar una vez más sus convicciones progresistas. Verdaderos argumentos escuché pocos. A decir verdad, mis indicaciones se referían esencialmente a la música *rock*, cuya radical contraposición antropológica con la imagen del hombre y con la opción cultural de la fe ha sido definida entre tanto por otros de forma amplia y competente¹⁸. Al *pop* había aludido sólo marginalmente y así puede que aquí hubiera que objetar de hecho efectivamente una falta de fundamentación. La música *pop* —como ya dijimos— quiere ser música popular, «música del pueblo» en contraposición a la música artística elitista. Así, se comprende la pregunta: ¿No necesitamos precisamente esto? Y, ¿no ha sido siempre la Iglesia el hogar de la música del pueblo? Su elevada expresión musical, ¿no se ha renovado siempre precisamente partiendo del humus de la música del pueblo?

Aquí es necesario estar muy atentos. El pueblo al que se refiere la música *pop* es la sociedad de masas. Música del pueblo es, en cambio, en sentido originario, la expresión musical de una comunidad delimitada, acomunada por la lengua, por la historia y por el estilo de vida, una comunidad que elabora y configura sus experiencias en el propio canto: la experiencia con Dios, la experiencia del amor y del sufrimiento, del nacimiento y de la muerte, así como el contacto existencial con la naturaleza. Quizá se puede calificar de ingenuo su modo de expresarse en música; de todas formas, surge de un contacto originario con las experiencias fundamentales de la existencia humana y, por tanto, es expresión de verdad. Su ingenuidad pertenece a ese género de simplicidad en el que puede tener su origen lo verdaderamente grande. La sociedad de masas es algo totalmente diverso de la comunidad de vida que ha sido el seno de la música popular en la acepción clásica y originaria del término. La masa, en cuanto tal, no conoce experiencias de primera mano, sino sólo experiencias reproducidas y estandarizadas. La cultura de masas está, por ello, estructurada de cara a la cantidad, a la producción y al éxito. Es una cultura de lo medible y lo vendible. Esta es la cultura en la que se inscribe la música *pop*. Ella es —según la formulación de Calvin Johansson— el espejo de lo que es esta sociedad, la personificación musical del *kitsch*¹⁹. Nos llevaría demasiado lejos recorrer aquí en detalle los excelentes análisis de Johansson a los cuales querría remitir vivamente. Popular, en el sentido del *pop*, llega a ser algo de lo que existe una demanda. La música *pop* es creada industrialmente en una producción de masas como se produce una mercancía con carácter técnico, en un sistema —por usar la expresión de Paul Hindemith— totalmente inhu-

¹⁸ Los argumentos esenciales han sido expuestos detalladamente por M. Basilea SCHLINK, *Rockmusik - woher, wohin?* (Darmstadt-Eberstadt 1989), con bibliografía. Cf. también Ulrich BÄUMER, *Wir wollen nur deine Seele* (Bielefeld 1986).

¹⁹ Cf. Calvin M. JOHANSSON, *Music and Ministry. A Biblical Counterpoint* (Peabody, MASS 1984) 50. Querría remitir aquí explícitamente a esta obra profunda y a su posición muy equilibrada a la cual, hasta ahora y por desgracia, en Alemania apenas se ha prestado atención.

mano y dictatorial²⁰. Para la melodía, la armonía, la orquestación, etc. están siempre a disposición algunos especialistas que ensamblan todo el producto según las leyes del mercado. «La característica fundamental de la música popular es la estandarización», observa Adorno a este propósito²¹. Y Arthur Korb, autor de una publicación cuyo título es *Cómo escribir canciones que venden*, ya de por sí bastante elocuente, constata muy francamente: la música popular «es escrita y producida, ante todo, para hacer dinero»²². Por eso, se debe ofrecer un producto que no irrite a nadie y no comprometa a nadie en profundidad según la máxima: «Dame lo que deseo ahora, sin gasto, sin trabajo, sin esfuerzo». Por eso, Paul Hindemith ha definido como «lavado de cerebro» la presencia constante de dicho género de ruido que apenas se puede llamar música; Johansson añade que, poco a poco, nos hace incapaces de escuchar atentamente, de oír; musicalmente llegamos a estar carentes de conciencia²³.

¿Es necesario todavía mostrar detalladamente que este planteamiento de fondo es inconciliable con la cultura del Evangelio que quiere sustraernos a la dictadura del dinero, del hacer, de la mediocridad, y llevarnos a la disciplina de la verdad que precisamente el *pop* rechaza? ¿Es un éxito pastoral si logramos engancharnos al tren de la cultura de masas haciéndonos así corresponsables de la reducción del hombre a la minoría de edad? El medio de la comunicación y el contenido comunicado deben estar en una relación coherente y sensata entre sí. Sin embargo, este medio —por citar también a Johansson— mata el mensaje: *kills the message*²⁴. La banalización de la fe no es, en absoluto, ninguna nueva inculturación, sino la negación de su cultura y la prostitución con la no cultura.

c) *Apertura al mañana en la continuidad de la fe*

Admitámoslo: en el espacio intermedio entre el elitismo estético y la cultura industrial de masas, la fe y la cultura de la fe se encuentran en una difícil posición. Su posición es precaria simplemente porque el hombre mismo y el arte en esta situación se encuentran también en una difícil posición y apenas logran mantenerse en pie. Ciertamente, hoy ya no tenemos necesidad de im-

ponernos una disciplina tan rígida como la que ejercía la Iglesia frente a la tentación gnóstica, en los siglos II y III, reduciendo la música sagrada al canto de los salmos. No necesitamos ya de esto debido a que entretanto está a nuestra disposición un patrimonio infinitamente más grande de música verdaderamente conforme a la fe que siempre posibilita una reactualización y una prosecución creativa. Indudablemente, también se deberá usar una gran tolerancia en los márgenes, es decir, en el territorio de tránsito hacia los dos polos contrapuestos a la música litúrgicamente adecuada.

Pero sin la valentía de la ascesis, sin el coraje de ir contracorriente, no se puede hacer nada hoy tampoco. Sólo de dicho coraje puede venir una nueva creatividad. Pero de algo estamos ciertos: la potencia creativa de la fe llegará hasta el final de los tiempos, hasta que todas las dimensiones de lo humano hayan sido exploradas.

Querría concluir mis reflexiones con una frase del santo papa Gregorio Magno en la cual me parece que está formulado de manera singularmente bella y convincente el núcleo espiritual de la música litúrgica. Gregorio dice: «Cuando el canto de la salmodia resuena desde la intimidad del corazón, mediante dicho canto el Señor todopoderoso encuentra un camino de acceso al corazón para infundir en el órgano que está atento, los misterios de la profecía o la gracia de la contrición. Así, está escrito: “Un canto de alabanza me honra, y este es el camino por el que yo le haré ver la salvación de Dios” (Sal 49,23). En efecto, el término latino *salutare* (salvación) en hebreo se dice *jesús*. Por lo tanto, en el canto de alabanza se crea un camino por el que Jesús puede revelarse pues, cuando mediante la salmodia se infunde la contrición, en nuestro corazón se abre una vía al final de la cual se alcanza a Jesús»²⁵. Este es el servicio más sublime de la música, con el que ella no reniega de su grandeza artística, sino que más bien, sólo así, la encuentra plenamente: libera el camino obstruido hacia el corazón, hacia lo íntimo de nuestro ser, allí donde éste se pone en contacto directo con el ser del Creador y Redentor. Dondequiera que esto se verifica, la música llega a ser el camino que conduce a Jesús; el camino por el cual Dios muestra su salvación²⁶.

²⁵ GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ez.* 1,1,15: PL 76, 793 A-B.

²⁶ Casi al mismo tiempo de la publicación de este ensayo ha aparecido la obra de Gianfranco RAVASI, *Il canto della rana. Musica e teologia nella Bibbia* (Piemme, Casale Monferrato 1990). Una primera parte del libro (7-50), bajo el título «Cantad al Señor con arte», recoge poesías de Davide Maria Turolto; en la segunda parte (51-163), el conocido exégeta Gianfranco Ravasi trata sobre música y teología en la Biblia, sobre «lo musical y lo teológico», sobre el silencio de la música y, finalmente, bajo el título «El sonido en imágenes» trata sobre la iconografía musical. El autor desarrolla su exposición sobre la música en la Biblia a partir de nuestro versículo del Salmo (47,8), cuya traducción «Cantad al Señor con arte» él justifica, entre otras cosas, refiriéndose al comentario de los salmos de KRAUS, *Psalmen*, o.c. Esta obra, escrita de manera brillante, es una mina de conocimientos y a ella querría vivamente remitir al lector.

²⁰ Cf. PAUL HINDEMITH, *A Composer's World* (Cambridge 1952) 126; citado según JOHANSSON, *Music*, o.c., 51.

²¹ Según JOHANSSON, *Music*, o.c., 52.

²² ARTHUR KORB, *How to Write Songs That Sell* (Boston 1957) 8; cf. JOHANSSON, *Music*, o.c., 53. Cf. también H. BRYCE, *How To Make Money Selling the Songs You Write* (New York 1970).

²³ Cf. HINDEMITH, *A Composer's*, o.c., 211-212; JOHANSSON, *Music*, o.c., 49: «We become musically comatose».

²⁴ *Ibid.*, 55, como resumen de un análisis de la orientación espiritual fundamental del mensaje cristiano, por una parte, y del *pop*, por otra.

VI LA PROFESIÓN DEL MÚSICO DE IGLESIA COMO SERVICIO LITÚRGICO Y PASTORAL

Querría exponer mi tema en cuatro tesis.

Tesis 1: *La música sagrada representa, según el art. 112 de la Constitución sobre la liturgia del Vaticano II, una «parte necesaria e integrante de la liturgia solemne».*

Esto quiere decir que la música sagrada es una parte no ciertamente esencial, pero sí integrante de la liturgia en su conjunto. Lo cual significa, por formularlo también de modo diverso, que la música sagrada no es una condición preliminar para la validez de la celebración litúrgica particular y por esto la eucaristía puede ser celebrada de modo lícito y con sentido también como *missa lecta*, sin el canto. Pero, aun no siendo en absoluto necesario que haya música sagrada en toda celebración eucarística y en toda acción litúrgica, sí es verdad que la Iglesia estaría omitiendo una parte integrante de su tarea de glorificación de Dios si la música sagrada en su conjunto cesara totalmente. La música sagrada, por tanto, no forma parte de todas las celebraciones litúrgicas particulares, pero en el conjunto del obrar de la Iglesia debe estar necesariamente presente.

Esta intrínseca necesidad de la música sagrada estaba ya determinada para la Iglesia por la continuidad de sus oraciones con la oración de Israel. Las oraciones del Antiguo Testamento, es decir, los salmos, son cantos; y son las oraciones de Jesús. Rezando con él y por medio de él, con el pueblo elegido de la Antigua Alianza, la Iglesia se sabe llamada a poner la música al servicio de la oración, como gesto de glorificación expedito y adecuado al hombre, como implicación de lo creado en la glorificación. Mientras que aquí se reconoce la fundamentación de la música sagrada sobre la base de la teología de la creación y de la teología de la alianza, más tarde, en el primer judaísmo y en el cristianismo primitivo, todo el conjunto se ampliará mediante la idea, de tonos más bien platónicos, de la liturgia celestial, a la que se asocia la liturgia terrestre cantando con los coros de los ángeles; la orientación de fondo de la afirmación sigue siendo, en uno y otro caso, la misma.

Tesis 2: *Como consecuencia de ello, la música sagrada es, por su naturaleza, un acto litúrgico, pero también es, con igual verdad, un acto musical.*

La música sagrada está sometida a las leyes de la liturgia, pero es litúrgica en la medida en que introduce en la dimensión litúrgica la íntima esencia de la dimensión musical. Con ello, quedan rechazadas dos posiciones extremas. Se rechaza, por un lado, una concepción solamente estética, que solo está dispuesta a comprender la música y la liturgia en base a la naturaleza de cada una y, por tanto, en el fondo, debe rechazar la expresión conjunta «música sagrada», al ver la música como una tarea que se debe desarrollar sólo según las leyes artísticas, una tarea que entra en una conexión puramente casual, no interior, con la liturgia. El músico de Iglesia, en este caso, sólo debería ser un músico cuyo puesto de trabajo está, por casualidad, en la Iglesia, sin que tenga que haber una íntima relación con la esencia peculiar de la acción litúrgica. La concepción que se contrapone a esta tiene el mismo punto de partida: la imposibilidad de que exista un vínculo interior entre las dos realidades, entre música y liturgia; sin embargo, en este caso, la solución propuesta es puramente pastoral-litúrgica: la música sagrada no se considera como música, sino de manera estrictamente funcional, como medio para la acción litúrgica. Aquí, la música no tendría necesidad de ser musicalmente válida, sino que sólo debería ser eficaz para los objetivos de la liturgia. El músico de Iglesia sería un mero liturgo, para lo cual sería incluso dañino entender demasiado de música.

Frente a dichas posiciones aquí se sostiene lo siguiente. La liturgia se estructura de tal modo que no solamente está abierta a la música en su misma esencia, sino que precisamente pide esto; la devoción y la eficacia en los objetivos no pueden, por lo tanto, sustituir a la íntima adecuación y calidad de la música; dicha transformación acabaría, más bien, por llevar a una falsa interpretación tanto de la devoción como de la liturgia. Al mismo tiempo defendemos la postura de que la música debe componerse también de tal modo que no exija el puro *l'art pour l'art* para poder subsistir en su verdadera esencia, sino que, más bien, se ponga al servicio del acto de la adoración comunitaria, y esté incluso abierta a ello por su naturaleza. De aquí se siguen ahora inmediatamente la tercera y la cuarta tesis.

Tesis 3: *La profesión del músico de Iglesia es, por tanto, una profesión propiamente litúrgica y pastoral.*

Si en la expresión conjunta de «música sagrada» ambos componentes valen *in sensu forti*, como se ha explicado hace un momento, entonces la música sagrada se puede ejecutar de modo adecuado sólo por quien la interprete en base a la esencia de la liturgia y la oriente en vista de dicha esencia. Pero en

ese caso la música sagrada no es sólo una acción estética al margen de la Iglesia, sino que es ella misma un servicio litúrgico. Con ello se resuelven dos equívocos. Por una parte, en algunas partes de la tradición eclesial, se ha querido deducir, a partir del carácter litúrgico de la música sagrada, que el músico, en cuanto liturgo, no podía en el fondo ser un laico; y de aquí se ha seguido la exclusión de las mujeres e incluso la exigencia de órdenes sagradas. Aquí nos encontramos, o bien ante la ya rechazada funcionalización de la música en vista de lo meramente litúrgico, o bien ante una mala interpretación de la acción litúrgica, que despoja del carácter de sujeto de la liturgia a la totalidad de la Iglesia y lo restringe solo a los clérigos, o bien ante una mezcla de ambas posturas. Pero también debemos rechazar la separación total de ambas funciones: dado que el servicio musical es un servicio litúrgico, puede ser desarrollado, ciertamente, como una forma de ministerio pastoral y también sacerdotal. La música sagrada, que se ejecuta verdaderamente en base a la exigencia de la liturgia, es una manera de apostolado y sirve para la edificación de la comunidad.

Tesis 4: *Pero la profesión del músico de Iglesia es también una profesión propiamente musical y requiere una verdadera cualificación musical.*

El músico de Iglesia debería ser capaz de componer verdadera música para conservar así —o para hacer nuevamente accesible— a la Iglesia una dimensión que se le ha confiado a ella. Naturalmente, la praxis plantea aquí (como también en lo dicho hasta ahora) indudables límites que el músico de Iglesia percibirá tanto más cuanto más músico sea. No en cualquier comunidad se puede ejecutar música de gran calidad artística, más aún, eso sólo será posible en rarísimos casos. Sin embargo, sería equivocado deducir de aquí la convicción de que, en la Iglesia, la música puede ser comprendida sólo en sentido puramente funcional y la calidad debe ser sustituida totalmente por la utilidad. Precisamente en comunidades con escasos medios, el músico de Iglesia necesita de una auténtica calidad musical para reconocer y realizar en las condiciones concretas lo que es posible y digno, también lo musicalmente digno. Aquí se le impone un compromiso de formación que, a fin de cuentas, sirve de nuevo al conjunto de la música, como sirve a la edificación de la comunidad. En su actividad de formación se fusionan lo pastoral y lo musical. Semejante actividad, por cansada que resulte, puede ser considerada como servicio especialmente cualificado del músico de Iglesia a la Iglesia, y, al mismo tiempo, a la dimensión de lo humano.

PARTE E
PERSPECTIVAS COMPLEMENTARIAS

I
LITURGIA: ¿MUTABLE O INMUTABLE?
PREGUNTAS A JOSEPH RATZINGER

Diálogo con la redacción de la Revista Católica Internacional «Communio»

REDACCIÓN: No queremos problematizar donde no hay nada que problematizar. En la medida en que la liturgia es también una forma y una figura susceptible de ser captada por los sentidos, es mudable, tiene que ser mudable para que la atención de los fieles que celebran, que adoran, que mediante su presencia existencial hacen de esa liturgia culto divino, no se vea limitada por nada ajeno a su esencia, tanto con respecto a lo que se ha de celebrar como a los que celebran. El ejemplo más elocuente de un culto que no se comprendía nos lo ofrece la historia de la religión romana. Tres siglos bastaron para que nadie entendiera ya el ritual, las ceremonias, el sentido que se encontraba detrás del ceremonial. Consecuencia: la religión se acartonó, se anquilosó, a pesar de que no se practicaba menos que antes. Por tanto, si la liturgia quiere seguir siendo vigorosa, ser personal y socialmente productiva, tiene que haber siempre de nuevo adaptaciones a la comprensión de los fieles, que son hombres de su tiempo y de su mundo. Si partimos de la base de que hoy en día la Iglesia es, por primera vez en la historia, realmente universal, que abarca la tierra entera, y no solo en la intención y la reivindicación, sino *de facto* —a pesar de algunas lagunas en el Lejano Oriente comunista—, ¿no ha habido demasiadas pocas reformas en la liturgia, en la celebración de la misa? Me pongo en la situación de los fieles de los países de misión, para los que la reforma litúrgica no podía ir en modo alguno lo suficientemente lejos. ¿Tiene sentido que los fieles de proveniencia y tradición no occidentales, que tienen en parte símbolos y signos de índole totalmente diferente (abrazo, inclinación, genuflexión, beso), se vean forzados a introducirse en el lenguaje de símbolos y signos del pensar y sentir europeo mediterráneo, que son los que determinan por completo nuestro culto?

CARDENAL RATZINGER: Al respecto habría que decir ante todo que tanto la Constitución sobre la Liturgia como el Decreto Conciliar sobre las Misiones mantienen expresamente abierta la posibilidad de amplias adaptaciones a las costumbres y tradiciones culturales de los pueblos. En tal sentido, el misal renovado para los países de misión establece solo un marco, del mismo modo que, en general, una de sus características es dejar un espacio de libertad bastante grande mediante toda una cantidad de disposiciones facultativas para la

configuración local. Por otro lado, habría que guardarse de un romanticismo y de una simplificación de los problemas. La Iglesia naciente recurrió solo de manera muy cautelosa y muy lenta a las formas de expresión de las liturgias paganas. Se movió primeramente dentro de la forma del culto sinagoga judío, extremadamente reservada en lo ritual, y unió ese culto a la celebración de la eucaristía, establecida en todo caso a partir de lo judío en su forma fundamental, a saber, en la gran plegaria de acción de gracias, cuyo núcleo está constituido por la reproducción de los relatos de la institución. Esta plegaria es al mismo tiempo la portadora de la idea de sacrificio; estando precisamente en sintonía con la oración de Jesucristo en su acto de entrega al Padre, se convirtió en su actualización. Estos simples elementos fundamentales constituyen la estructura básica de toda eucaristía cristiana hasta el día de hoy. A través de un proceso paulatino de crecimiento, estos elementos fueron después moldeados según diferentes formas culturales de las que, finalmente, surgieron las distintas familias rituales. No obstante, tal configuración suponía que, primeramente, se hubiese encontrado la identidad cristiana, que se hubiera creado su propia expresión en una forma fundamental de culto. Solo desde tal autoconciencia cristiana podía imprimirse un nuevo cuño a lo precedente y configurarlo de forma fructífera para que fuese un medio de expresión de lo cristiano. El presupuesto interior para ello fue consecuentemente la lucha por la diferenciación de lo cristiano, que había sido librada por los mártires durante tres siglos; esa lucha fue la que abrió por vez primera la puerta para un uso purificado de costumbres paganas. Por lo demás, muchas cosas que tendemos a considerar como una asunción del ambiente romano se formaron solo en ese resurgimiento del Antiguo Testamento que se produjo en el mundo de la temprana Edad Media; es decir, que también aquí se recurrió a las auténticas fuentes de lo cristiano mucho más fuertemente de lo que habitualmente creemos y de lo que, durante un tiempo, suponía la investigación.

Por eso considero aventurada la idea de que se puedan crear liturgias misioneras, por así decirlo, de la noche a la mañana por la vía de resoluciones de conferencias episcopales, que, a su vez, se basarían en informes de profesores. La liturgia no surge por decretos, y una de las carencias de la reforma litúrgica posconciliar ha de buscarse sin duda en el celo de profesor con el que se construyó desde el escritorio lo que presupondría un crecimiento vivo. A mi modo de ver, un caso claro de lo dicho es la reforma del calendario, en la que simplemente se olvidó hasta qué punto el ciclo del año a través de las diferentes fiestas había configurado la relación de los cristianos con el tiempo. En contra de ello, al trasladar a otras partes del año —y con meticulosos cálculos históricos que, por lo demás, no fueron llevados a cabo de forma consecuente— las fiestas que eran fruto de un crecimiento orgánico, se ignoraba, sin duda, una ley fundamental de la vida religiosa. Pero, volviendo a las misiones, sea como sea, la conversión al cristianismo significa, ante todo, apartarse también

de las formas paganas de vida. Esto se sintió muy fuertemente en los primeros siglos del cristianismo, incluso hasta mucho tiempo después del llamado giro constantiniano. Solo en la medida en que en los países de misión se haya formado una identidad cristiana fuerte, puede pasarse a partir de ahí con cautela a cristianizar formas existentes a través de su incorporación a la liturgia y, con ello, a fusionar, a la inversa, lo cristiano con las formas de la vida cotidiana. Evidentemente, es diverso el caso en el que, según corresponda, se deben corregir de inmediato formas de expresión que en el país en cuestión resultan impensables o tienen un significado contrario. Pero yo no designaría esto como reforma litúrgica, sino como aplicación de la forma existente de acuerdo a su sentido; algo que siempre es necesario. Por lo demás, estoy convencido de que una adaptación superficial y precipitada no reforzaría el respeto frente a lo cristiano, sino que solo despertaría dudas acerca de su sinceridad y de la seriedad de lo que afirma. Por último hay que considerar que, hoy en día, las culturas vernáculas están recubiertas en todas partes por las formas de la civilización técnica universal. También esto tiene que ser para nosotros una advertencia contra la precipitación y la exterioridad.

REDACCIÓN: Seguramente coincide usted conmigo en que cualquier reforma, en general, solo puede tener sentido si encuentra un amplio apoyo. Si no es así, la reforma no alcanzará su objetivo. Conocemos situaciones análogas en el derecho. Una ley coherente en sí misma que no sea entendida y, por tanto, tampoco aceptada por el ciudadano, queda sin efecto. Los juristas hablan aquí de una *lex non accepta*. Si hago un seguimiento de las controversias que se han dado en los últimos años en torno a la reforma litúrgica, es decir, a la reforma de la misa dentro y fuera del país, puedo concluir, con toda cautela, que seguramente existe un sector estadísticamente reducido, pero intensamente vinculado en cuanto a su pertenencia a la Iglesia, que manifiesta su desagrado por la reforma en expresiones que van desde la extrañeza, pasando por movimientos de cabeza en señal de desaprobación, manifestaciones de descontento, hasta la protesta informal o también estridente y formal. Da igual —podrían pensar las autoridades eclesiásticas—, estas protestas se calmarán después de un tiempo. No quiero referirme a los muchos razonamientos invocados en contra de la reforma por los que protestan contra ella. Algo es seguro: por muy diferenciada que sea la composición del frente de los denominados contestatarios conservadores, estos se sienten atropellados y descalificados. Y no solo subjetivamente. Considere usted lo siguiente: en 1947, *Mediator Dei*, la encíclica de Pío XII; y menos de veinte años después, la reforma. En un lapso de veinte años se ha producido un silencioso corrimiento de tierras, sin las más mínimas garantías para los afectados, la gran mayoría de los fieles. No puedo comprender cómo la Iglesia, que pastorea a los que le han sido confiados, ha podido cumplir en estos años su responsabilidad

pastoral de forma tan deficiente hasta el punto de que los fieles de la vieja escuela han sido arrollados casi sin protección alguna por lo nuevo.

Y una palabra, todavía, sobre la descalificación: hablo de aquellos que lucharon y se empeñaron existencialmente por lo que se les había enseñado, por aquello en lo que se les había educado. ¿Y todo eso tiene que dejar de ser correcto de la noche a la mañana? No concluyo aquí qué es lo correcto, si lo antiguo o lo nuevo que hay que creer. Solo quiero referirme a la situación psicológica de muchos de esos creyentes.

CARDENAL RATZINGER: Quisiera referirme primeramente a una frase clave que ha transmitido usted al final de su intervención. Usted distingue entre lo antiguo y lo nuevo que hay que creer. Yo quisiera impugnar rotundamente tal diferencia. El Concilio no ha creado nada nuevo que haya que creer ni lo ha colocado tampoco en lugar de lo antiguo. La tipología fundamental de las afirmaciones del Concilio pide que se lo comprenda como prosecución y profundización de los concilios que ha habido hasta ahora, en especial del Concilio de Trento y del Concilio Vaticano I. Se trata solamente de que la misma fe siga siendo posible y cobre nueva vitalidad bajo condiciones modificadas. Según esto, la reforma litúrgica procuró hacer más transparente la expresión de la fe, pero queriendo ser expresión de la única fe y no una modificación de su contenido.

En lo tocante a la preparación, en ninguna parte esta se manifestó tan fuertemente como en Alemania. En efecto, este fue el foco central del movimiento litúrgico, a partir del cual brotaron en general las afirmaciones del Concilio. Muchas de las cosas que el Concilio ha resuelto habían sido anticipadas aquí ya mucho tiempo antes. Por lo demás, ya Pío XII había puesto en marcha elementos de reforma litúrgica, basta que piense usted, por ejemplo, en la nueva configuración de la Vigilia Pascual. A pesar de eso, le doy la razón en que, después, muchas cosas sucedieron de forma demasiado abrupta, de suerte que muchos fieles no pudieron ya reconocer la unidad interior con lo que había estado en vigencia hasta ese momento. Aquí se vio simplemente arrollado también el Concilio, que había dicho, por ejemplo, que la lengua del rito latino seguía siendo el latín, pero que debía darse el correspondiente espacio a la lengua vernácula. Hoy hay que preguntarse si acaso existe todavía un rito latino. Ciertamente, casi no existe ya conciencia al respecto. La mayoría ven la liturgia más bien como un ejercicio de diseño a cargo de la respectiva comunidad, en la que los grupos correspondientes montan semana a semana «liturgias» propias con un celo tan admirable como desacertado. Esta ruptura en la conciencia litúrgica fundamental es lo que me parece propiamente fatal. Los límites entre liturgia y festín social, entre liturgia y sociabilidad, caen de forma inadvertida, hecho que se manifiesta, por ejemplo, en que ciertos sacerdotes piensan, aplicando las formas burguesas de cortesía, que solo deben tomar la

comunión una vez que ha sido dada a los demás; o en que ya no se atreven a decir «os bendigo», disolviendo con ello la estructura dialógica fundamental para la liturgia; también se han afincado aquí los saludos, a menudo insoportables, con todas sus banalidades, que, por supuesto, ciertas comunidades esperan ya como una cortesía imprescindible. En el tiempo en que no había aparecido todavía el nuevo misal pero en que el antiguo ya había sido tildado de «viejo», se perdió la conciencia de que existe un «rito», es decir, una forma litúrgicamente prescrita, y de que, en general, la liturgia solo es ella misma en la medida en que no está a disposición del celebrante. Incluso los nuevos libros litúrgicos oficiales, siendo buenos en muchos aspectos, permiten reconocer de forma demasiado visible en algunos puntos la premeditada planificación de profesor, y refuerzan la opinión de que un libro litúrgico se «hace» como se hacen también otros libros.

En este contexto quisiera introducir una breve observación sobre la controversia en torno a la llamada liturgia tridentina. No hay, en realidad, una liturgia tridentina, y hasta el año 1965 nadie podría haberse imaginado nada identificable con esta terminología. El concilio de Trento no «hizo» ninguna liturgia. Y, en rigor, tampoco hay un misal de Pío V. El misal que apareció en el año 1570 por encargo de Pío V se diferenciaba solo en nimiedades de la primera edición impresa del *Missale Romanum*, aparecida unos cien años antes. En la reforma de Pío V se trataba, en el fondo, solamente de eliminar las proliferaciones del medioevo tardío que se habían infiltrado ampliamente, así como los errores que se habían producido en el proceso de copia y reproducción impresa, prescribiendo de nuevo para toda la Iglesia el misal de la ciudad de Roma, que había quedado en gran medida preservado de tales procesos. Al mismo tiempo, a través de la obligatoriedad exclusiva del misal típico impreso en Roma debían eliminarse las inseguridades que se habían suscitado en medio del caos de los esfuerzos litúrgicos del tiempo de la Reforma, en los que la diferencia entre lo católico y lo reformado se había difuminado en gran medida. Que se trataba solo de eso puede verse en el hecho de que se excluyeron expresamente de la reforma costumbres litúrgicas de más de doscientos años de antigüedad. Ya en 1614 apareció bajo el pontificado de Urbano VIII una nueva edición del misal que contenía a su vez diversas mejoras, de modo que, tanto antes como después de Pío V, cada siglo dejó sus huellas en el misal, que ha estado siempre en un proceso continuo de purificación por un lado, y de crecimiento por otro, proceso en el que, sin embargo, siguió siendo siempre el mismo libro. Partiendo de estos hechos hay que criticar, como algo irreal, la obstinación en el «misal tridentino», pero hay que criticar también la forma en que ha sido presentado el misal renovado. A los «tridentinos» hay que decirles que la liturgia de la Iglesia, como la Iglesia misma, es una realidad siempre viva y, por eso, se encuentra siempre en un proceso de maduración en el que pueden producirse discontinuidades de mayor o menor mag-

nitud. Para la liturgia católica, un paso de cuatrocientos años sería demasiado poco: ella se remonta realmente hasta Cristo y los apóstoles, y ha llegado desde allá hasta nosotros a través de un único proceso constante. El misal no puede ser momificado, como tampoco puede serlo la misma Iglesia. Al mismo tiempo, y con todas las ventajas del nuevo misal, hay que constatar, críticamente, que fue editado como si fuese un nuevo libro, elaborado por profesores y no como una fase de un proceso de crecimiento continuo. Nunca había sucedido algo de semejante manera, está en contradicción con el tipo de desarrollo que es propio de lo litúrgico, y ha sido precisamente este proceso lo que ha hecho nacer la absurda idea de que Trento y Pío V redactaron a su vez un misal hace cuatrocientos años. La liturgia católica ha sido rebajada así a la condición de producto de la temprana Edad Moderna y, de esa manera, se ha producido un desenfoque de perspectivas que genera inquietud. A pesar de que solo una minoría de los que hoy manifiestan su disgusto percibe este conjunto de circunstancias, existe un saber instintivo de que la liturgia no puede ser producto de una disposición eclesiástica ni, menos aún, de erudición profesoral, sino que solo es lo que es como fruto de la Iglesia viva.

Para que no se me malinterprete, quisiera decir que, en cuanto al contenido (aparte de algunas críticas puntuales), estoy muy agradecido por el nuevo misal, por la ampliación del tesoro de oraciones, de prefacios, por los nuevos cánones, por la multiplicación de los formularios de misa para los días feriales, etc., y ello sin mencionar la posibilidad de la lengua materna. Pero considero una desgracia que se haya despertado con ello la idea de que se trata de un libro nuevo, en lugar de presentar el conjunto dentro de la unidad de la historia de la liturgia. Creo, por eso, que una nueva edición tendrá que mostrar y decir con claridad que el llamado misal de Pablo VI no es más que la versión renovada del mismo misal sobre el que ya habían trabajado Pío X, Urbano VIII, Pío V y sus predecesores hasta llegar al tiempo de la Iglesia naciente. Para la Iglesia es esencial esta conciencia de la ininterrumpida unidad interior de la historia de la fe, que se muestra en la unidad de oración, siempre presente, que proviene de esa historia. Esta conciencia se desgarrar tanto cuando uno se decanta a favor de un libro que fue compuesto hace ya cuatrocientos años, como cuando se quiere que la liturgia sea, en la medida de lo posible, una obra propia y reciente. En el fondo, el modelo de pensamiento es en ambos casos el mismo. Me parece que el malestar del que usted habla tiene aquí su fundamento. Se trata de si la fe surge por disposiciones e investigaciones eruditas o si llega a nosotros en la historia viva de la Iglesia, idéntica a través de los siglos.

REDACCIÓN: Después de haber cuestionado el método de la reforma o sus efectos, digamos una palabra acerca del fin de la reforma. Ya *Mediator Dei* habla de la participación activa de los fieles en el culto divino. El acento recae, por cierto, en «activa». ¿Qué significa participar activamente? ¿Intervenir

en el canto, en la oración, responder al sacerdote: sentarse, ponerse de pie, arrodillarse? O sea, no solo estar presente en la iglesia como antiguamente, antes de la Primera Guerra Mundial, escuchando el canto del coro o rezando el rosario durante la misa, sino estar implicado, junto a la comunidad, con lo que acontece en el altar. Pero, ¿no se daba ya esta participación activa antes de la Segunda Guerra Mundial, por lo menos en Alemania, gracias al movimiento litúrgico de los años veinte? ¿Y no sabemos por una experiencia de largos años que la participación activa, así entendida, puede convertirse también en una forma hueca? Puedo cantar cinco estrofas de *Großer Gott wir loben dich* o *Das Dritte Credo* y estar recordando, mientras canto, todas las partidas de mi última declaración del impuesto sobre la renta. La participación activa no protege de la rutina. La pregunta no es si la actividad puede impedir la rutina, sino cómo puede conservarse y recrearse siempre de nuevo el carácter único e irrepetible de lo que se hace, y qué rasgos ha de tener una participación activa que sea capaz de lograrlo. Es decir: ¿cómo se puede preservar el acontecer litúrgico —que está y tiene que estar predispuesto para la repetición— y, con él, la participación activa, de caídas en la rutina, o sea, de vaciamientos de sentido?

CARDENAL RATZINGER: Permítame explicar primeramente un poco el concepto de *participatio actiosa* —«participación activa»—, que representa, de hecho, un concepto clave de la Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II. Detrás de este concepto se encuentra la idea de que la liturgia cristiana, por su esencia y por su forma, es una acción que se realiza en comunidad. Incluye oraciones responsoriales, aclamaciones, proclamación, oración en común. «Nosotros», «vosotros» y «tú» son las formas con las que se menciona a los hombres. Solo en oraciones relativamente tardías y puntuales aparece el «yo». Ahora bien, si los textos litúrgicos están marcados por el «nosotros», el «vosotros» y el «tú», y si todo este conjunto es, además, parte de una *actio* («drama») en la que, según el «libreto», todos son actores, entonces queda claro que una celebración litúrgica coherente exige, simplemente en virtud de la estructura de las palabras y acciones, un hablar y un hacer recíprocos en atención al nosotros, al vosotros y al tú. De otro modo, surge siempre una contradicción interior entre el texto y su realización. Este fue el descubrimiento que confirió a las antiguas palabras y acciones, en el movimiento litúrgico, una nueva presencia. El Concilio no hizo más que expresar aquí con su autoridad algo que, en sí, es evidente desde la misma realidad. En general, esta perspectiva ha producido también fruto abundante. Si hoy se quitara de la liturgia la participación activa posibilitada por el Concilio, se notaría de pronto qué es lo que se ha desarrollado y a lo que, en realidad, nadie ya quiere renunciar. Pero, por supuesto, una intuición buena siempre puede ser empujada, presentada de forma unilateral y desenfocada por un estre-

chamamiento de miras. Algunos pragmáticos de la reforma litúrgica parecieron pensar que ahora había que hacerlo todo en voz alta y en comunidad, y que, entonces, la liturgia se haría atractiva y efectiva por sí sola. Habían olvidado que las palabras que se dicen tienen también un *sentido*, cuya realización forma parte de la *participatio actuosa*. Habían perdido de vista que la *actio* no consiste solamente ni tampoco primariamente en la alternancia de estar de pie, sentado y de rodillas, sino en procesos interiores que constituyen el carácter propiamente dramático del conjunto. «Oremos» es la invitación a un proceso que llega hasta el interior. «Levantemos el corazón»: la palabra y el ponerse de pie son aquí, por así decirlo, solamente «la punta del iceberg». Lo auténtico acontece en la hondura que se eleva hacia lo alto. «Mirad al Cordero de Dios» *: aquí se hace referencia a un ver de índole propia, que no se produce solo con dirigir exteriormente la mirada hacia la hostia. Allí donde se perdió esta dimensión interior, se creó también la impresión de que la liturgia seguía siendo todavía «aburrida» e «incomprensible», de modo que, finalmente, se sintió el impulso de reemplazar la Biblia por Marx y el sacramento por una reunión festiva, porque se quería alcanzar un efecto inmediato y desde fuera. Frente al activismo puramente exterior promovido en algunas partes, el acompañamiento activo pero silencioso de otros tiempos era mucho más realista y dramático: participación en la acción esencial y regeneración de la comunidad de fe desde la hondura, saliendo de las profundidades del silencio. Pero esto no dice nada en contra de la «participación activa» en el sentido descrito al principio, sino solo en contra de su realización meramente exterior. En todo caso, no existe un medio seguro e infalible para provocar, en cada persona y para siempre, la participación en la *actio*. Creo, incluso, que uno de los puntos de vista totalmente decisivos que nos han quedado de nuevo claros tras el Concilio consiste en el reconocimiento de que el efecto de la liturgia no puede prescribirse sin más desde fuera. La fe implica un proceso constante de educación, y solo en ese proceso tienen sentido sus palabras. En el evangelio, la afirmación: «Y empezó a instruirlos» (Mc 8,29-31), sigue inmediatamente a la primera formulación de la confesión de fe en Cristo. Es decir, no existe una fórmula breve que hable por sí misma. El credo está en un contexto vivo de enseñanza, de educación y de comunidad de vida creyente. Solo en esta conexión conservan su vida las palabras y los signos.

REDACCIÓN: Paso ahora a la relación entre contenido y forma de la celebración de la misa en la actualidad. Contenido significa aquí los misterios de fe representados por la Iglesia y a través de la Iglesia. Ningún observador avezado ignorará que se ha dado ahora, dentro de la celebración eucarística, un

* La versión oficial alemana del misal traduce el *Ecce Agnus Dei* («Este es el Cordero de Dios») utilizando el verbo «ver», en concordancia con el texto griego de Jn 1,29: «Seht das Lamm Gottes...»: «Mirad al Cordero de Dios» [N. del T.].

desplazamiento de la importancia de la acción sacrificial del banquete a la liturgia de la palabra, en comparación con lo que sucedía en la misa «piana». Lo constato sin dar con ello una valoración. Sin duda, la liturgia de la palabra ha ganado de ese modo al haber sido ampliada por el nuevo ordenamiento de las lecturas. Pero eso no nos exime de la pregunta: ¿por qué este desplazamiento de la importancia? Sin duda, no queremos pensar que la figura actual de la celebración de la misa es un producto fortuito ni tampoco que, si la liturgia de la palabra se hace más larga, al final algo debe ser abreviado para que el conjunto permanezca dentro de una medida de tiempo soportable.

Aquí se formula la siguiente hipótesis: mientras los contenidos no se hayan clarificado, es decir, mientras no se hayan introducido en una conciencia de consenso, no podrán ser concordantes la forma y la figura, es decir, las formas de manifestación de estos contenidos. ¿De qué se trata en la celebración de la misa? ¿De una comunidad de mesa? ¿De una comunidad sacrificial? Usted ha respondido a esta pregunta en las páginas 31-54 de este libro ¹. Sigo preguntando: en la celebración de la misa ¿se trata de la presencia real de Aquel que murió en la cruz y resucitó, o se trata de una significación del misterio o que sustituye al misterio? Más aun, ¿se reemplaza la doctrina de la transustanciación por las doctrinas de la transignificación y transfinalización? El teólogo no podrá responder aquí que ambas cosas son válidas. Más todavía: ¿De qué realidades se trata? ¿La forma se convierte en cuerpo y sangre de Cristo solo por la fe de los fieles? ¿O solo por el hecho de ser consumida —*ut sumatur*, según santo Tomás—? Si presuponemos que esta comprensión de la eucaristía tiene un lugar dentro de la Iglesia, entonces ¿hace falta un sacerdote con potestad de consagrar? ¿No puede hacerlo cualquier laico creyente? ¿Y hace falta, en general, un ritual de la consagración? El ritual, ¿no aparta del misterio, del carácter de signo, alentando una comprensión mágica, dejando quizá espacio para un milagro, cosa que a toda costa hay que excluir? Usted conoce todas estas especulaciones. Preguntas controvertidas como estas son también fáciles de plantear con respecto al carácter de la misa como sacrificio. Todavía en 1966, el papa Pablo VI, en la encíclica *Mysterium Fidei*, veía el núcleo del misterio eucarístico en el carácter sacrificial. Algo parecido valdría para el culto eucarístico. Todas las preguntas esbozadas aquí están en circulación. Sin duda, los teólogos dirán que la presencia real y la consagración son cosas seguras. Solo que los acentos son diferentes a los de antes. Por mi parte, constato que se las interpreta de manera diferente. Una vez más, no se trata de saber quien tiene razón en todas estas cuestiones. Nuestra pregunta se refiere a si la liturgia es mutable o inmutable, investigándolo sobre el ejemplo de la celebración eucarística. Y en virtud de lo constatado digo: no podemos negar que en la comprensión de la eucaristía se producen más cambios de los que serían

¹ JROC XI, 265-283.

admisibles partiendo del objeto mismo, de la comprensión de los orígenes y de la fe tradicional de la Iglesia, siempre que no se quiera rechazar la premisa de que en la celebración de la misa y a través de ella, los fieles sirven y celebran a Dios, lo cual es, naturalmente, siempre cierto.

CARDENAL RATZINGER: El cúmulo de preguntas que ha presentado usted en este cuarto punto lleva tan profundamente a temas centrales del dogma que, en realidad, no se puede dar una respuesta en el marco de una entrevista. Aquí habría que desarrollar toda una porción de «catecismo». En este lugar tendrán que bastar, pues, un par de indicaciones. Comienzo con una cuestión secundaria, pero que nos puede conducir a otros asuntos. El *ut sumatur* («para que sea recibido»), que usted ha citado, proviene del concilio de Trento (DS 1643). Karl Rahner llamó la atención sobre el hecho de que se encuentre allí, y, además, justamente en el capítulo en que se habla de la adoración eucarística y de la fiesta de Corpus. Con esto, Rahner quería recordarnos que también Trento había visto y atestiguado con toda claridad, tanto desde las palabras de la institución como desde la finalidad interior de las realidades de pan y vino, que el ordenamiento hacia la recepción constituye la dinámica esencial de este sacramento (y, *mutatis mutandis*, de todos los sacramentos). Pero precisamente este conocimiento no impidió que Trento dijera también que este «proceso de recepción» implica muchas dimensiones: recibir a Cristo incluye por su esencia también «adorar». El recibir a Cristo tiene que albergar en sí todas las dimensiones que son propias de Cristo y, por eso, no puede ser reducido a un proceso físico. Pero de este modo se encuentra ya incluida en esta afirmación la confesión de fe en su presencia real. Hoy resulta tan difícil definirla adecuadamente porque ya no tenemos una filosofía que penetre con sus preguntas hasta el ser: solo nos interesan las funciones. La ciencia actual solo se pregunta: ¿cómo funciona esto? ¿Qué puedo hacer con ello? Ya no pregunta: ¿qué es esto? Esta pregunta se considera acientífica, y tampoco puede resolverse desde el punto de vista estrictamente científico. A este desplazamiento del pensar querían corresponder los intentos que definieron la eucaristía desde el plano del significado y del fin (transignificación, transfinalización). Aunque lo que aquí se dice no es simplemente erróneo, es, y de manera peligrosa, demasiado poco. Cuando también el sacramento y la fe se reducen a «funciones», no se habla ya de Dios, que no es ninguna «función», ni se habla tampoco del hombre, que tampoco es una «función», por más funciones que *tenga*. Con esto se hace también evidente cuán importante es que, en un «tiempo de carestía» filosófica, la fe en el sacramento mantenga despierta la pregunta por el ser. Solo de ese modo puede romperse de manera efectiva el dominio del funcionalismo, que querría hacer del mundo un campo de concentración universal (cuya esencia es valorar al hombre solo como función). Hasta cierto punto, la afirmación de la presencia de Cristo en cuanto al

ser en los dones consagrados está hoy filosóficamente desvalida y, sin embargo, precisamente así, es una afirmación de altísimo rango humano.

Con respecto a la relación entre sacrificio y banquete, recuerdo las consideraciones hechas en el párrafo sobre contenido y forma de la celebración eucarística². Añado solo lo siguiente: A la teología actual no le gusta que se establezcan paralelismos entre historia de las religiones y cristianismo. No obstante, me parece importante constatar que, en toda la historia de las religiones, sacrificio y banquete significan algo indisolublemente unido. El sacrificio funda la *communio* con la divinidad; del sacrificio y en el sacrificio los hombres reciben de nuevo el don de la divinidad. En el misterio de Jesucristo, esto está transformado y profundizado de múltiples maneras: el sacrificio viene ya, él mismo, del amor de Dios que se ha hecho hombre, de modo que, desde su interior, es siempre ya un darse por parte de Dios, un darse en el cual introduce al ser humano de modo que él mismo se haga don y, como don, llegue a ser nuevamente destinatario del don. Lo que quiero decir se aclara tal vez, también aquí, si enlazo con una pregunta litúrgico-dogmática particular que usted ha planteado. «¿Hace falta un sacerdote con potestad de consagrar?». A mí no me gustaría hablar de «potestad», a pesar de que esta es la terminología utilizada desde la temprana Edad Media. Me parece que es mejor abordar la cuestión desde otro punto de vista. Para que el acontecimiento de entonces se haga presente tienen que decirse las palabras: este es mi cuerpo, esta es mi sangre. Pero en esas palabras se presupone que habla el yo de Jesucristo. Solo él puede decir semejante cosa; son *sus* palabras. Nadie puede arrogarse la afirmación de que el yo de Jesucristo sea el suyo propio. Nadie puede decir aquí a partir de sí mismo «yo» y «mi». Pero *hay que* decirlo si es que el misterio salvador no ha de convertirse en pasado remoto. De ese modo, solo puede ser dicho a partir de una potestad que nadie puede darse a sí mismo, de una potestad que tampoco puede transmitir una comunidad o muchas comunidades, sino que solo puede fundarse en la habilitación «sacramental» del mismo Jesucristo, recibida por la Iglesia en su conjunto. La palabra tiene que estar, por así decirlo, inserta en el sacramento, en la participación en el «sacramento» de la Iglesia, en la participación en la potestad que ella no se da a sí misma, sino en la que ella transmite lo que la trasciende. Justamente esto es lo que se llama «ordenación sacerdotal» y «sacerdocio». Si se entiende esto, se hace evidente por sí mismo que en la eucaristía de la Iglesia acontece algo que va más allá de todo tipo de celebración humana y de reunión humana, también más allá de todo tipo de diseño litúrgico de las comunidades: el misterio de Dios, que Jesucristo nos ha regalado a través de su muerte y resurrección. En esto se fundan el carácter irremplazable de la eucaristía y su identidad, que no han sido modificados por la reforma, sino que solo debían ser nuevamente sacados a la luz.

²JROC XI, 265-283.

II

LA VIDA LITÚRGICA EN LAS COMUNIDADES QUINCE AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO. SERMÓN PARA LA CONFERENCIA EPISCOPAL EN FULDA

«La vida litúrgica en las comunidades eclesiales quince años después del Concilio» —tal ha sido el tema principal de nuestra Conferencia aquí en Fulda, junto a la tumba de san Bonifacio. ¿Cómo están hoy las cosas entre nosotros en cuanto a la vida litúrgica? Quien se haga esta pregunta se sentirá lleno de sentimientos ciertamente discrepantes. De una parte, está la alegría por el despertar de una nueva conciencia de responsabilidad, por la nueva experiencia de comunidad y de participación comunitaria en el misterio eucarístico, por la nueva comprensión, porque la liturgia de la Iglesia, apartado el velo de la historia, se ha presentado nuevamente ante nosotros en su sencillez y grandeza. Pero, de otra parte, está también el hecho de saber que han surgido disputas y desuniones en torno a la liturgia y en la liturgia; una ligera sensación de estremecimiento por el exceso de palabras, el insuficiente silencio y la escasez de belleza; y el recuerdo de diversas arbitrariedades que han rebajado la dignidad de lo instituido por el Señor a la penosa condición de lo que uno mismo ha fabricado. Hay, pues, motivo para agradecer, pero no menos motivos para un examen de conciencia, y por ello quisiera intentar dar en esta hora vespertina un par de sugerencias.

Una primera reflexión: nuestro tema se refiere a la vida litúrgica en las comunidades eclesiales. «Comunidad» es el nuevo descubrimiento del periodo posconciliar. Nos hemos acordado nuevamente de que, en el lenguaje de la Iglesia antigua, la eucaristía se llamaba, entre otras denominaciones, *synaxis*, «reunión». La eucaristía reúne a los hombres, los vincula y los une, construye comunidad. Y, a la inversa, la comunidad experimenta la eucaristía como su propia realización, como centro de su vida, un centro en el que ella participa con toda su realidad. Todo esto es correcto, pero tenemos que pensar que la expresión *synaxis* hace referencia a un radio mucho mayor que la sola comunidad particular. Su trasfondo lo constituyen las siguientes palabras del Evangelio de Juan: Jesús quiso morir por la nación, y no solo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,52). La reunión que Jesucristo busca es la reunión de los hijos de Dios. El Señor no reúne a la comunidad para cerrarla, sino para abrirla. Quien se deja reunir por el Señor entra en un torrente que abre una y otra vez los límites de lo propio. Junto al Señor solo se puede estar si se quiere estar junto a aquel que busca a todos los hijos de Dios. La Iglesia está en la comunidad, así reza una idea predilecta de nuestro tiempo,

pues, «donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos», dice el Señor. Pero también tenemos que decir, a la inversa: la comunidad solo está junto al Señor, y solo se reúne en su nombre si está totalmente en la Iglesia, si está por entero en la totalidad. Por eso, la liturgia cristiana, por más que viva siempre y solo aquí y ahora, en el lugar concreto y con su pretensión de dirigirse al sí de esta comunidad, es católica por su propia esencia, proviene de la totalidad, lleva a la totalidad, a la unidad con el Papa, con los obispos, con los fieles de todos los lugares y tiempos. Lo católico no es un ingrediente externo, una reglamentación que restringe el libre impulso de la comunidad, sino que proviene del mismo Señor, que busca a todos y reúne a todos. La comunidad no «hace» la liturgia, sino que la recibe de la totalidad, y de la totalidad se recibe también ella misma como comunidad. Solo sigue siendo comunidad si se vuelve para donarse nuevamente en la totalidad. En esto hay dos cuestiones muy prácticas que revisten importancia: 1. La forma eclesial conjunta como figura común vinculante no es el ejercicio de una tutela de la vida de la comunidad, sino expresión de la autenticidad de la liturgia y de su grandeza. 2. La eucaristía no debe ser nunca autoafirmación, un cerrarse de la comunidad en sí misma. Que la liturgia es auténtica y correcta se prueba justamente cuando «comunidades» eclesiales precedentes dejan de tener un sacerdote propio y una liturgia propia. Entonces tiene que mostrarse si buscamos la eucaristía solo por nosotros mismos, como autoafirmación y como medio de cohesión, o si nos dejamos buscar por el Señor, que nos abre y nos reúne por encima de las fronteras. La apertura de las comunidades, la convergencia, el recibirse mutuamente, son, en el ámbito pequeño, las formas de ejercitar lo que se pretende en el ámbito grande: la catolicidad, que no insiste en las propias tradiciones sino que, en la apertura de las fronteras, reconoce aquella liberación en grandeza y amplitud, hacia la que tiende el más profundo anhelo de nuestras almas.

En segundo lugar, el Concilio nos ha recordado con mucho énfasis que la liturgia, en el lenguaje de la Iglesia, significa *actio*. La liturgia es una acción, y por eso existe la *participatio actiosa*, la participación activa de todos los fieles. Pero en este punto se ha suscitado después muchas veces, en mayor o menor medida, la impresión de que la liturgia tiene que ser hecha por la comunidad para que sea realmente su obra. Y, generalizando un poco, esto ha llevado a que, finalmente, se comenzara a medir su éxito según su valor de entretenimiento. Había que plasmarla de forma interesante a fin de sacar de su alejamiento a los que no participaban para llevarlos a la comunidad. Pero con esto nos ha sucedido algo curioso: justamente de este modo se ha perdido el verdadero interés interior. En efecto, éste no proviene de lo que *nosotros* hacemos, sino de que en la liturgia se realiza algo que, justamente, nosotros mismos, todos juntos, no podemos hacer. Lo que a lo largo de los siglos ha dado a la liturgia su posición es que en ella actúa un poder que nadie puede darse a

sí mismo, acontece realmente lo totalmente distinto, hace su entrada entre nosotros el que es totalmente Otro. Gregorio de Nisa, en su interpretación del Cantar de los Cantares, ese poema ancestralmente humano sobre el anhelo y el carácter trágico del amor, describió al ser humano como la criatura que quiere romper la prisión de la finitud, salir fuera, evadirse de la cerrazón de su yo y de todo este mundo. Y, efectivamente, el mundo le resulta muy pequeño al hombre, incluso cuando puede volar a la Luna y, tal vez algún día, a Marte. El hombre anhela al Otro, al totalmente Otro que él mismo no puede crearse. Detrás de ello se encuentra el anhelo de la superación de la muerte. Los hombres han buscado siempre en todas sus fiestas aquella vida que es más grande que la muerte. La legitimación de la alegría, que el hombre busca en última instancia, tras la cual va errante y a tientas de un lugar a otro, solo es verdadera si se mantiene en pie ante la pregunta por la muerte. Eucaristía significa que la resurrección del Señor nos regala esa legitimación que nadie más puede darnos. Por esa razón, es demasiado poco designar la eucaristía como banquete de la comunidad. La eucaristía ha supuesto la muerte del Señor, y solo por este motivo puede ser don de resurrección. Por eso, en la eucaristía lo importante no son los cambios que nosotros introducimos. Todos los cambios terminan y todo entretenimiento se hace finalmente aburrido —¿qué bien lo sabemos hoy!—. Lo que importa es que se nos hace presente lo perenne, lo verdadero, y que nos encaminamos hacia ello. Toda participación y plasmación exterior no sirve de nada si no llega a ser una participación en eso que es más interior, en el camino del Señor, si no llega a ser participación en Dios. En este nuevo comienzo nos quiere introducir. También de aquí se siguen dos consecuencias prácticas. Lo importante en la liturgia no es la variación, sino experimentar de forma cada vez más profunda precisamente lo que no necesita variar porque es la auténtica respuesta que buscamos. Y también, que en la liturgia no se trata solamente de tomar conciencia, de cosas pensadas y de aquellas cosas que podemos entender superficial y momentáneamente, como entendemos un titular de periódico. En la liturgia se interpela toda la profundidad del ser humano, que llega mucho más allá de nuestra consciencia cotidiana. Hay realidades que solo comprendemos con el corazón, y que con la razón comprendemos poco a poco, a medida que nos dejamos iluminar por el corazón.

Quisiera solo insinuar un tercer punto de vista acerca de la recta celebración de la eucaristía. Entre las manifestaciones halagüeñas de la vida litúrgica después del Concilio se cuenta el hecho de que cada vez más personas participan plenamente en la eucaristía recibiendo el cuerpo del Señor, comulgando con él y, en él, con toda la Iglesia de Dios. Pero entretanto, al ver a comunidades eclesiales comulgando en bloque, puede insinuarse también una callada inquietud: ¿se está dando aquí todavía lo que Pablo exige con tanta urgencia a los corintios? ¿Se «discierne» todavía el cuerpo del Señor (1 Cor 11,29)? A veces se tiene la impresión de que comulgar es parte del ritual y que se desarrolla

como un ritual, que es simplemente expresión de la pertenencia a la comunidad. Es preciso volver a tomar conciencia de forma mucho más nítida de que la eucaristía no carece de valor porque se deje de comulgar. Al comulgar sin discernimiento dejamos de elevarnos a la magnitud del acontecimiento de la comunión y, por el contrario, rebajamos el don del Señor a lo habitual, a lo disponible sin más, a lo cotidiano. Como la eucaristía no es una comida ritual, sino la oración común de la Iglesia en la que el Señor ora con nosotros y se nos comunica, sigue siendo válida y grandiosa, sigue siendo verdadero don aun cuando no podamos comulgar. Si volviéramos a reconocer mejor esto y consideráramos nuevamente, de forma más correcta, la misma eucaristía, más de un problema pastoral, como el de la posición en la Iglesia de los divorciados y vueltos a casar, perderían por sí solos gran parte de su pesada carga.

Una observación más, para terminar. Cuando hablamos de la vida litúrgica en las comunidades eclesiales pensamos enseguida y, en realidad, exclusivamente en la eucaristía. Pero justamente esto expresa un preocupante estrechamiento y empobrecimiento que nos ha sobrevenido en los últimos años. La eucaristía es el núcleo y el centro de nuestra vida litúrgica, pero, para que pueda ser centro, necesita vivir dentro de un todo múltiple. Eucaristía presupone bautismo y, también, una y otra vez, penitencia. El Santo Padre lo ha puesto de relieve con mucho énfasis en su encíclica *Redemptor hominis*. La primera frase de la Buena Nueva del evangelio fue «arrepentíos», acentúa él. «Cristo, que invita al banquete eucarístico, es siempre el mismo Cristo que exhorta a la penitencia, que repite el "arrepentíos"» (IV 20). Donde desaparece la penitencia, no se discierne ya la eucaristía y, con ello, se la destruye como eucaristía del Señor. Pero eucaristía presupone también matrimonio y ordenación sacerdotal, el ordenamiento comunitario y público de la Iglesia. Eucaristía presupone la oración personal, la oración en la familia y la oración extralitúrgica de la comunidad. Quisiera mencionar solo dos de las oraciones más ricas y profundas de la cristiandad, que conducen siempre de nuevo hacia el torrente de la oración eucarística: el viacrucis y el rosario. Si hoy nos encontramos en gran medida desvalidos frente a las promesas de las prácticas asiáticas o aparentemente asiáticas de lo religioso, esto proviene, no en último término, de que nos hemos desentendido de tales oraciones. El rosario no requiere una conciencia esforzada —que, de exigirse, lo haría impracticable— sino el incorporarse al ritmo del silencio que, sin forzarnos, hace que nos serenemos y pone nombre al silencio: Jesús, el fruto bendito de María. María, que en el recogido silencio de su corazón cobijó a la Palabra viviente y, de ese modo, pudo llegar a ser la madre de la Palabra hecha carne, es la imagen esencial de una verdadera vida litúrgica, la estrella que brilla también desde el cielo oscuro y nos imparte su guía. Que ella, la Madre de la Iglesia, ruegue por nosotros para que seamos capaces de cumplir cada vez más lo que constituye el cometido supremo de la Iglesia: la glorificación del Dios vivo, del que proviene la salvación de los hombres. Amén.

III EN MEMORIA DE KLAUS GAMBER

No hace mucho tiempo me decía un joven sacerdote: hoy necesitamos un nuevo movimiento litúrgico. Era la expresión de una preocupación a la que hoy en día solo puede sustraerse una deliberada superficialidad. Este sacerdote no pretendía exigir aún más temerarias libertades —pero, ¿falta acaso por tomarse alguna libertad?—. Sentía que necesitamos comenzar de nuevo desde dentro, como lo había querido el movimiento litúrgico en lo mejor de su esencia, cuando su interés no era la producción de textos, la invención de acciones y de formas, sino el redescubrimiento del centro vivo, la penetración en el tejido interior de la liturgia para realizarla de manera nueva, plasmándola desde dentro.

La reforma litúrgica se ha alejado cada vez más de su origen en su implementación concreta. El resultado no es revitalización, sino desertización. Por un lado se encuentra una liturgia degenerada en *show*, en la que se intenta hacer interesante la religión con monerías según la moda y con moralismos audaces, con éxitos momentáneos en el grupo de los que la realizan y con un alejamiento cada vez mayor de todos aquellos que no buscan en la liturgia al *showman* eclesiástico, sino el encuentro con el Dios vivo: frente a él, nuestro hacer se torna insignificante, y encontrarlo es lo único que puede dar acceso a la verdadera riqueza del ser. En el extremo contrario, se ofrece la conservación extrema de la forma ritual, cuya grandeza conmueve siempre de nuevo, pero, cuando es expresión de una segregación porfiada, no deja al final más que tristeza. Está, sin duda, la postura ponderada de los muchos buenos sacerdotes y sus comunidades que celebran de forma respetuosa y festiva la liturgia en su nueva forma, pero la oposición desde ambos flancos los cuestiona y la falta de unidad interior en la Iglesia hace que, injustamente, su fidelidad parezca al final solo una variante particular de neoconservadurismo. Estando así las cosas, hace falta un nuevo impulso espiritual que nos devuelva la liturgia como acción comunitaria de la Iglesia y la arranque de la arbitrariedad de los párrocos o de sus círculos litúrgicos.

Un nuevo movimiento litúrgico tal no puede «hacerse», como, en general, no puede «hacerse» nada vivo, pero se puede colaborar en su surgimiento esforzándose uno mismo por apropiarse de nuevo del espíritu de la liturgia y abogando, también de forma pública, a favor de lo que se ha recibido de ese modo. Un nuevo comienzo de este tipo necesita «padres» que sean modelo y que muestren el camino no solo con palabras. Quien busque hoy tales «padres» se encontrará inevitablemente con la figura de Mons. Klaus Gamber,

que, lamentablemente, nos ha sido arrebatado demasiado pronto, pero que, tal vez, precisamente a través de su partida se haga totalmente presente en su fuerza orientadora. Sustraído a la disputa entre partidos justamente por haberse ido de entre nosotros, él podría, en este tiempo de dificultad, llegar a ser «padre» de un nuevo comienzo. Gamber compartió de todo corazón el entusiasmo y la esperanza del antiguo movimiento litúrgico. Pero, sobre todo porque provenía de una escuela extranjera, siguió siendo en el escenario alemán un extraño al que no se quería reconocer del todo. Hace todavía poco tiempo una tesis doctoral encontró enormes dificultades por el hecho de que el joven estudioso se había atrevido a citar de forma demasiado extensa y amigable a Gamber. Pero, tal vez, el hecho de que se mantuviera al margen haya sido también providencial, porque esta condición obligó a Gamber a recorrer un camino propio y lo liberó de la presión conformista. Es difícil expresar en pocas palabras lo realmente decisivo y distintivo en la controversia de los liturgistas. Tal vez pueda resultar de ayuda la siguiente referencia. Josef Andreas Jungmann, uno de los liturgistas verdaderamente grandes de nuestro siglo, había caracterizado en su momento la comprensión occidental de la liturgia, tal como se presentaba sobre todo a través de la investigación histórica, como «liturgia en proceso», seguramente también por oposición a una concepción oriental que no ve en la liturgia el surgimiento y crecimiento histórico sino simplemente el reflejo de la liturgia eterna, cuya luz alumbra con inmutable belleza y grandeza nuestro tiempo cambiante. Ambas concepciones tienen su razón y, en última instancia, no son tampoco incompatibles. Lo que ha sucedido en gran medida después del Concilio significa algo muy diferente: en lugar de una liturgia en proceso ha aparecido la liturgia fabricada. Se ha pasado del proceso vivo de surgimiento y crecimiento a la fabricación. No se quería ya prolongar el desarrollo y la maduración orgánica de aquello que estaba vivo a lo largo de los siglos, sino colocar en su lugar, según el modelo de la producción técnica, la fabricación, el liso y llano producto del momento. A esta falsificación se opuso Gamber con la lucidez de quien posee verdadera visión y con la intrepidez del verdadero testigo. E incansablemente nos enseñó la viviente plenitud de la verdadera liturgia a partir de un conocimiento inusitadamente abundante de las fuentes. Como alguien que conocía y amaba la historia nos mostró las múltiples formas de su desarrollo y su camino; como quien veía la historia desde dentro reconoció precisamente en lo que se había desarrollado y seguía en desarrollo el intocable reflejo de la liturgia eterna, que no es objeto de nuestra fabricación pero que puede seguir madurando y desplegarse de forma admirable si desde dentro entramos en consonancia con su misterio. La muerte de este gran hombre y sacerdote debería hacernos aguzar el oído: su obra podría ayudarnos a ponernos nuevamente en marcha.

La discusión sobre «El espíritu de la liturgia»

IV TEOLOGÍA DE LA LITURGIA

1. La definición de liturgia en el Vaticano II

El concilio Vaticano II define la liturgia como «obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia»¹. La obra de Jesucristo se designa en el mismo texto como obra de redención que Cristo ha realizado especialmente a través del misterio pascual de su muerte, de su resurrección de entre los muertos y de su gloriosa ascensión. «Por este misterio, “con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida”»².

A primera vista, en estas dos frases, la expresión «obra de Cristo» parece utilizarse en dos sentidos diversos. Con «obra de Cristo» se designan primeramente las acciones históricas de salvación de Jesús, su muerte y su resurrección; por otra parte, se designa «obra de Cristo» la celebración de la liturgia. En realidad, ambos significados están indisolublemente unidos: el misterio pascual, la muerte y la resurrección, no son solo acontecimientos históricos exteriores. En la resurrección esto resulta muy claramente. La resurrección penetra en la historia, pero la trasciende en dos sentidos: no es la acción de un hombre sino de Dios, y conduce a Jesús, por eso mismo, más allá de la historia, a su lugar a la derecha del Padre. Pero tampoco la cruz es simplemente una acción humana. Lo meramente humano se encuentra en las personas que llevaron a Jesús a la cruz. Para el mismo Jesús, la cruz no es ante todo una acción, sino una pasión, pero una pasión que significa unirse con la voluntad de Dios —un hacerse uno cuyo dramatismo permite reconocer el relato del Huerto de los Olivos³—. Así, la dimensión pasiva de ser entregado a la muerte es transformada en la dimensión activa del amor: la muerte se hace entrega de sí mismo al Padre por los hombres. De esta manera, el radio llega de nuevo también aquí, como en la resurrección, mucho más allá de lo meramente humano y mucho más allá de lo meramente puntual del ser clavado en la cruz y morir. El lenguaje de la fe ha llamado «misterio» a este plus sobre el momento meramente histórico, y ha resumido en la expresión «misterio pascual» el verdadero núcleo del evento de la salvación. Si, conforme a esto, podemos decir que el misterio pascual constituyó el núcleo de la «obra de Jesús», se pone ya de manifiesto la relación con la liturgia: justamente esta «obra de Jesús» es el verdadero contenido de la liturgia. En ella la «obra de

¹ SC 7; cf. CEC 1070.

² SC 5; cf. CEC 1067.

³ Véase François-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ* (Paris 1979).

Jesús» sigue penetrando en la historia a través de la fe y de la oración de la Iglesia. Así, en la liturgia se trascienden los diferentes momentos históricos para alcanzar el acto permanente divino-humano de la salvación. En ella Cristo es el verdadero sujeto portador; ella es obra de Cristo, pero él atrae en ella hacia sí la historia, la atrae justamente hacia el interior de aquel acto permanente que es el lugar de nuestra salvación.

Si volvemos una vez más al Vaticano II encontramos allí descrito este conjunto de puntos de vista de la siguiente manera: «La liturgia, por medio de la cual “se ejerce la obra de nuestra redención”, sobre todo en el sacrificio divino de la Eucaristía, contribuye mucho a que los fieles, en su vida, expresen y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia»⁴.

2. El debate actual sobre el problema del sacrificio

Todo esto se ha vuelto extraño para el pensamiento moderno, y más de treinta años después del Concilio se cuestiona también entre los liturgistas católicos. ¿Quién habla todavía hoy del «sacrificio divino de la eucaristía»? Ciertamente, la discusión en torno al concepto de sacrificio se ha animado de nuevo sorprendentemente tanto del lado católico como del protestante. Se percibe que, en esta idea, que ha interesado siempre de múltiples maneras no solo a la historia de fe de la Iglesia, sino también a la historia toda de la humanidad, tiene que expresarse algo esencial que nos atañe también a nosotros. Pero, al mismo tiempo, siguen todavía vivos por doquier los viejos prejuicios ilustrados de magia y paganismo, las contraposiciones entre culto y liturgia de la palabra, entre rito y *ethos*, y sobre la introducción del cristianismo en lo profano desprendiéndose de lo cultural; y precisamente a los teólogos católicos no les gusta que les tachen de ser poco ilustrados⁵. Aun cuando se quiera recuperar de alguna manera el concepto de sacrificio, sigue en pie, al final, la confusión y la crítica. Así, Stefan Orth, en una amplia panorámica de la bibliografía más reciente sobre el tema del sacrificio presentada hace poco, creyó tener que constatar, como resumen, lo siguiente: «De hecho, muchos católicos aprueban hoy el veredicto y la conclu-

⁴ SC 2; CEC 1068.

⁵ Un reflejo del actual debate teológico en torno a estas cuestiones se ofrece en el volumen de Beate EGO - Armin LANGE - Peter PILHOFER (eds.), *Gemeinde ohne Tempel - Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; Tübingen 1999). Al respecto resulta ilustrativa la recensión de este volumen que hace Knut BACKHAUS: *ThRv* 97 (2001) 208-211. Backhaus advierte, entre otras cosas, acerca de la persistencia de los viejos prejuicios contra el culto que aparecen en el artículo de Folker SIEGERT, «Die Synagoge und das unblutige Opfer» (335-356). Vale la pena leer el artículo de BACKHAUS, «Kult und Kreuz»: *ThGl* 86 (1996) 517-533, donde el autor rectifica de forma convincente el prejuicio todavía vigente de que el Nuevo Testamento es contrario al culto.

sión de Martín Lutero de que hablar de sacrificio de la misa es “la mayor y más terrible atrocidad” y una “maldita idolatría”: “Por eso queremos omitir todo lo que suene a sacrificio, incluso el canon entero, y conservar solamente lo que es puro y santo”». Orth agrega después: «Esta máxima fue seguida, al menos como planteamiento general, después del concilio Vaticano II también en la Iglesia católica, y condujo a concebir la misa sobre todo partiendo de la fiesta de pascua narrada en los relatos de la última cena»⁶. Remitiendo a una obra sobre el sacrificio editada por dos liturgistas católicos de primera línea⁷, dice después, en tono algo más suave: está claro que el concepto de sacrificio de la misa —más aún que el de sacrificio de la cruz— es, en el mejor de los casos, un concepto sumamente incomprensible.

Seguramente no necesito decir que no soy uno de los «muchos católicos» que, junto con Lutero, consideran que hablar del sacrificio de la misa es la más terrible atrocidad y una maldita idolatría. Comprensiblemente, el autor renunció a hacer mención de mi libro sobre el espíritu de la liturgia, que analiza en profundidad el concepto de sacrificio. Su diagnóstico sigue suscitando consternación. ¿Es cierto tal diagnóstico? Yo no conozco a los muchos católicos que consideran la comprensión de la eucaristía como sacrificio una maldita idolatría. En cambio, el segundo diagnóstico, más cauteloso, de que, en el mejor de los casos, se considera el concepto de sacrificio de la misa como sumamente incomprensible, puede verificarse fácilmente. Aun cuando se deje de lado la primera afirmación del autor como una exageración retórica, sigue en pie un inquietante problema que hay que encarar. Una parte no desdeñable de los liturgistas católicos parece haber concluido, de hecho, que, en la controversia del siglo XVI, hay que dar, en lo esencial, la razón a Lutero en contra de Trento. La misma posición puede constatar, en gran parte, también en las disputas postconciliares sobre el sacerdocio. Hubert Jedin, el gran historiador del concilio de Trento, insinuaba este planteamiento en 1975, en el prefacio del último tomo de su historia del concilio de Trento: «El lector atento [...] al ir leyendo, no quedará menos sorprendido que el autor cuando perciba cuánto —casi todo, en efecto— lo que agitaba a los hombres de aquel entonces, hoy nos está encargado nuevamente como tarea»⁸. Solo desde aquí, desde esta desestimación fáctica de Trento, puede comprenderse la exasperación con la que se lucha contra la posibilidad de celebrar la misa, también después de la reforma de la liturgia, según el misal de 1962. Esta posibilidad es la contradicción más fuerte y, por eso, la menos soportable, a la concepción de que la fe eucarística formulada por Trento ha perdido su validez.

⁶ Stefan ORTH, «Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer»: *HerKorr* 55 (2001) 195-200, esta cita, en p.198.

⁷ Albert GERHARDS - Klemens RICHTER (eds.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186; Freiburg B. 2000).

⁸ Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV/1 (Freiburg B. 1975) VI. [trad. esp.: *Historia del Concilio de Trento*, IV/1 (Pamplona 1981)].

Sería fácil reunir ejemplos de esta situación. Dejo de lado la doctrina litúrgica extrema de Harald Schützeichel, que se separa por completo del dogma católico y, por ejemplo, hace la aventurada afirmación de que la idea de la presencia real fue inventada solo en la Edad Media ⁹. Un liturgista de primera línea como David N. Power enseña que, en el curso de la historia, no solo puede perder significado la forma en que se expresa una verdad, sino también el contenido de lo expresado en ella ¹⁰. Él refiere esta teoría, de forma muy concreta, a las afirmaciones de Trento. Thaddäus Schnitker nos dice que una liturgia renovada también contendrá una expresión diferente de la fe, así como modificaciones teológicas. Pero, según él, hay teólogos, por lo menos en el ámbito de la Iglesia romana y de su liturgia, que no se han dado cuenta de tales cambios operados en el ámbito de la doctrina de la fe a través de la reforma de la liturgia ¹¹. Mucha más gravedad reviste la obra fundamental de Reinhard Messner sobre la reforma de la misa de Martín Lutero y la eucaristía de la Iglesia antigua. Messner, que dice muchas cosas dignas de consideración, llega, sin embargo, a la conclusión de que Lutero comprendió mejor a la Iglesia antigua que Trento ¹². Estas teorías resultan tan graves porque, a menudo, pasan de inmediato a la práctica. La tesis de que cada comunidad particular es, en cuanto tal, sujeto de la liturgia, se establece como una autorización para manipular la liturgia según la propia comprensión. Conocimientos aparentemente novedosos y formas que resultan de ellos se propagan con asombrosa rapidez y con una obediencia a tales modas que no existe desde hace ya mucho tiempo en lo que se refiere a las normas de la autoridad eclesiástica. Las teorías en el ámbito de la liturgia pasan hoy día muy rápidamente a la práctica, y la práctica crea o destruye, a su vez, actitudes y formas de comprensión. Por lo demás, la problemática se ha agudizado entretanto por el hecho de que la nueva Ilustración va mucho más allá de Lutero: mientras que este tomaba todavía al pie de la letra los relatos de la institución y los afirmaba como *norma normans* de sus esfuerzos reformistas, a partir de las hipótesis de la crítica histórica se da ya desde hace mucho una amplia erosión de los textos. Los relatos de la última cena aparecen como un producto de la formación de la liturgia comunitaria; detrás de ellos se busca a un Jesús histórico que, naturalmente, no puede haber pensado en dar su cuerpo y su sangre ni haber entendido su cruz como sacrificio expiatorio: más bien hay que pensar en una cena de despedida con perspectiva escatológica ¹³. Para muchos, no solo el magisterio de la Igle-

sia ha dejado de regir como autoridad, sino también la Escritura, cuyo lugar pasan a ocupar alternantes hipótesis aparentemente históricas que, en el fondo, dan lugar a todo tipo de arbitrariedades y ponen la liturgia a merced de la moda. Allí donde, sobre la base de tales ideas, se manipula cada vez con mayor libertad la liturgia, los fieles sienten que, en realidad, no se celebra nada, y, comprensiblemente, abandonan la liturgia y, con ella, la Iglesia.

Regresemos a la pregunta fundamental: ¿Es correcto designar la eucaristía como sacrificio divino, o es una maldita idolatría? En esta controversia hay que mencionar ante todo los presupuestos fundamentales que determinan en cualquier caso la lectura de la Escritura y, con ello, las conclusiones que de ella se extraen. Para el cristiano católico rigen aquí dos orientaciones hermenéuticas fundamentales. La primera es: nos fiamos de la Escritura y nos basamos en ella, no en reconstrucciones hipotéticas que van más allá de ella hacia el pasado y se fabrican una historia propia en la que desempeña un papel principal la presuntuosa pregunta acerca de qué se puede atribuir a Jesús y qué no —lo que significa, por supuesto: solo aquello que un erudito moderno tenga a bien atribuir a un ser humano de un tiempo por él mismo reconstruido—. La segunda es que leemos la Escritura en la comunidad viva de la Iglesia, es decir, la leemos desde las decisiones fundamentales por las cuales la Escritura ha alcanzado eficacia histórica, es decir, ha establecido las bases de la Iglesia. El texto no puede separarse de este contexto vivo. En tal sentido, Escritura y Tradición forman una unidad indisoluble, y esto Lutero en el despertar de la conciencia histórica no lo pudo ver ¹⁴. Él creía en una univocidad de la letra, una univocidad que no existe y que ha sido abandonada hace ya mucho tiempo por la historia moderna. Que en la Iglesia naciente se haya entendido desde el comienzo la eucaristía como sacrificio, incluso en un texto como la *Didaché*, tan difícil y más bien marginal frente a la gran tradición, es una instancia interpretativa de primer orden.

Pero hay otro aspecto hermenéutico que resulta fundamental en la lectura e interpretación del testimonio bíblico. Que yo pueda reconocer o no como sacrificio la eucaristía, tal y como la ha establecido el Señor, depende de forma totalmente esencial de lo que entienda por sacrificio, es decir, de lo que se llama precomprensión. Más en concreto, por poner un ejemplo, la precomprensión de Lutero, su concepción de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, su concepción del acontecimiento histórico y del presente de la Iglesia, era tal que la categoría de sacrificio, como él la veía, solo podía aparecer como idolatría cuando se aplicaba a la eucaristía de la Iglesia. El referido debate de Stefan Orth muestra cuán borroso y confuso es el concepto de sacrificio en casi todos los autores, poniendo así en claro la magnitud de la labor

⁹ Harald SCHUTZEICHEL, *Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung* (Düsseldorf 1996).

¹⁰ David N. POWER, *The sacrifice we offer: the Tridentine dogma and its reinterpretation* (New York 1987) 141s; en las p. 120-128 se impugnan tanto el concepto de sacrificio expiatorio como también la entrega sacrificial de Cristo en la eucaristía.

¹¹ Thaddäus SCHNITKER, recensión del *Book of Common Prayer* estadounidense: «Das amerikanische Book of Common Prayer»: *ThRv* 78 (1982) 265-272, esta referencia, en p. 272.

¹² Reinhard MESSNER, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche* (IThS 25; Innsbruck 1989).

¹³ El debate impulsado por Hans Lietzmann en torno a estas cuestiones ha sido retomado por Messner, *Die Messreform*, o.c., 31s, 38-45.

¹⁴ Véase al respecto Marius REISER, «Bibel und Kirche»: *TThZ* 108 (1999) 62-81.

que hay que realizar en este punto. Para el teólogo creyente resulta aquí evidente la necesidad de aprender a identificar lo que es esencial al sacrificio a partir de la Escritura, y de una lectura «canónica» de la Biblia, en que la Escritura sea leída como unidad y como movimiento dinámico cuyos diferentes pasos adquieren su significado último desde Cristo, hacia el cual conduce todo ese movimiento¹⁵. En tal sentido, la hermenéutica que aquí se presupone es una hermenéutica de la fe, fundada en su lógica interior. Pero, en realidad, esto debería ser evidente, pues, sin fe, tampoco la Escritura es Escritura, sino una colección más bien dispar de literatura que no puede tener significado normativo alguno para la actualidad.

Naturalmente, la tarea que aquí se insinúa trasciende ampliamente el límite de una ponencia. Por este motivo me permito remitir a mi libro sobre el espíritu de la liturgia, en el que he intentado exponer las grandes líneas de esta cuestión. En tal exposición se pone de manifiesto que el concepto de sacrificio, en su trayectoria a través de la historia de las religiones y de la historia bíblica, remite mucho más allá de la problemática que habitualmente asociamos con el concepto de sacrificio. En realidad, este concepto nos abre el acceso a una comprensión global del culto y la liturgia. Esta gran perspectiva es la que desearía indicar aquí brevemente. Por eso tengo que renunciar a cuestiones exegéticas particulares, en especial al problema fundamental de la interpretación de los relatos de la institución, sobre los que he intentado dar algunas referencias, más allá de mi libro de liturgia, en mi artículo «Eucaristía y misión»¹⁶. Pero hay una indicación que no quisiera dejar de hacer en este lugar. Stefan Orth dice, como mencionaba en mi anterior reseña bibliográfica, que la marginación del concepto de sacrificio después del Vaticano II ha llevado «a concebir la misa sobre todo partiendo de la fiesta de pascua narrada en los relatos de la última cena»¹⁷. Esta formulación parece ante todo ambigua: ¿se concibe la misa partiendo de los relatos de la última cena, o partiendo de la fiesta de pascua, que estos relatos dan como marco cronológico, pero que no describen con más detalle? Lo correcto sería decir que la pascua judía, cuya institución se relata en Éx 12, adquiere aquí un sentido nuevo, es decir, que se hace visible un gran movimiento histórico desde aquel comienzo hasta la última cena de Jesús, su cruz y resurrección. Pero lo que extraña sobre todo en la formulación de Orth es la oposición que se establece entre la idea de sacrificio y la pascua. Partiendo de los datos que aparecen en el ámbito veterotestamentario-judío, esto carece de sentido, pues la inmolación de los corderos está vinculada, desde la legislación deuteronomica, con el templo, pero

¹⁵ Cf. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* (Città del Vaticano 2001); Ignace de LA POTTERIE et al., *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme, Milano 1991).

¹⁶ Joseph RATZINGER, «Eucharistie und Mission»: *FoKTh* 14 (1998) 81-98 [JROC XI, 295-315].

¹⁷ ORTH, «Renaissance des Archaischen?», a.c., 199.

también en el período antiguo, en que la pascua era todavía una fiesta de familia, la inmolación de los corderos tenía ya carácter sacrificial¹⁸. Así, la idea de sacrificio llega justamente a través de la tradición de la pascua hasta las palabras y acciones de la última cena, en la que además está también presente esta idea a partir de un segundo trasfondo veterotestamentario, a saber, el de Éx 24, el relato de la ratificación de la alianza junto al Sinaí. Allí se narra que el pueblo fue aspergido con la sangre de los holocaustos y que Moisés pronunció las siguientes palabras: «Esta es la sangre de la alianza que el Señor ha concertado con vosotros, de acuerdo con todas estas palabras» (Éx 24,8). Así pues, la nueva pascua, la cristiana, es interpretada enfáticamente en los relatos de la última cena como acontecimiento sacrificial, y, desde las palabras de la última cena, la Iglesia naciente comprendió que la cruz era un sacrificio, pues la última cena hubiese sido un gesto vacío sin la realidad de la cruz y la resurrección, que en ella se anticipaba y se hacía accesible en su contenido interior para todos los tiempos.

Menciono esta curiosa contraposición entre pascua y sacrificio porque representa el principio estructural de un libro recientemente publicado por la Fraternidad Pío X, que afirma la existencia de una ruptura dogmática entre la liturgia renovada por Pablo VI y la precedente tradición litúrgica católica. Esta ruptura se ve precisamente en que, en lugar de interpretar el conjunto desde el sacrificio expiatorio redentor de Cristo, se interpreta ahora desde el *mystère pascal*. La categoría de misterio pascual es, según los autores, el alma de la reforma litúrgica, y justamente esto aparece como demostración de la ruptura con la doctrina clásica de la Iglesia¹⁹. Al parecer, hay autores que dan pie a este malentendido. Pero es totalmente evidente, para quien considere la cuestión más detenidamente, que se trata de un malentendido. En efecto, la expresión misterio pascual remite inequívocamente al acontecimiento que va desde el Jueves Santo hasta la mañana del día de Pascua: la última cena como anticipación de la cruz, el acontecimiento del Gólgota y la resurrección del Señor. En la expresión misterio pascual se ven estos sucesos como un único acontecimiento coherente en sí mismo, como la «obra de Cristo» —según escuchábamos al inicio en las palabras del Concilio—, como la obra que acontece en la historia y, al mismo tiempo, trasciende el instante particular. Porque este acontecimiento es, desde su mismo centro, culto divino, podía convertirse en culto divino y, de ese modo, hacerse presente a todos los tiempos. La teología pascual del Nuevo Testamento, a la que nos hemos apenas asomado en las precedentes observaciones, ilustra, justamente, que el acontecimiento en apariencia profano de la crucifixión de Jesús es un sacrificio expiatorio, un acto salvador del amor reconciliador del Dios hecho hombre. Teología pascual

¹⁸ Cf. p.e. Herbert HAAG, «Passah»: en *LThK*² VIII, 133-137, esta referencia, p.134s.

¹⁹ FRATERNITÉ SACERDOTALE ST-PIE X, *Le problème de la réforme liturgique* (Condé-sur-Noireau 2001).

es teología de la salvación, liturgia del sacrificio expiatorio. El pastor se ha hecho cordero. La visión del cordero que aparece en la historia de Isaac —del cordero que se enreda en la maleza y redime al hijo— se ha hecho realidad: el Pastor se hace Cordero, se deja atar e inmolar para liberarnos.

3. Una teología del sacrificio y de la liturgia

Todo esto se ha vuelto extremadamente ajeno al pensamiento actual. Por expiación podrá tal vez concebirse algo en el marco de las disputas humanas y de la limpieza de la culpa en las relaciones personales, pero no se logra trasladar esto a la relación entre Dios y el hombre. Lo cual sucede, probablemente, en gran medida porque nuestra imagen de Dios se ha difuminado, se ha aproximado a la del deísmo. Ya no es posible imaginarse que la culpa humana pueda ofender a Dios, y menos aún que esta requiera una expiación como la de la cruz de Cristo.

Tampoco bajo el concepto de representación vicaria podemos ya casi concebir nada; nuestra imagen del hombre se ha vuelto demasiado individualista. En este sentido, subyacen a la crisis de la liturgia actitudes centrales del hombre actual que no pueden superarse banalizando la liturgia y haciendo de ella una simple reunión o una mera comida fraterna. Pero, ¿cómo hemos de encontrar una salida a estas desorientaciones? ¿Cómo comprender de nuevo la grandeza de lo que está en juego en el mensaje de la cruz y de la resurrección? Ciertamente, no será, al cabo, a través de teorías y de reflexiones eruditas, sino solo de la conversión, del cambio de vida. A este pueden, con todo, abrir camino las clarificaciones intelectuales, y eso es lo que quisiera intentar con un par de indicaciones expuestas en tres pasos ²⁰.

El primer paso ha de ser un anticipo para una comprensión de la esencia del sacrificio. Comúnmente se piensa el sacrificio como la destrucción de una realidad valiosa para el hombre; a través de ella, el hombre quiere entregar esa realidad a Dios, reconociendo su soberanía. Pero la destrucción no honra a Dios. Hecatombes de animales, o de lo que fuere, no pueden honrar a Dios. «Si tuviera hambre, no te lo diría; pues el orbe y cuanto lo llena es mío. ¿Comeré yo carne de toros, beberé sangre de cabritos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza, cumple tus votos al Altísimo», dice Dios en el Salmo 50(49), 12-14. ¿En qué consiste, pues, el sacrificio? No en la destrucción, no en estas o aquellas cosas, sino en la transformación del hombre. En el hecho de que él mismo se haga conforme a Dios. Y se hará conforme a Dios si se convierte en amor. «Así, pues, el verdadero sacrificio es toda obra hecha para unirnos a Dios en santa alianza», dice Agustín partiendo de aquí ²¹. Agustín interpreta

²⁰ Las consideraciones que siguen son en lo esencial un resumen de las partes correspondientes de mi libro sobre liturgia [JROC XI, 3-138, en especial 20-29].

a partir de esta clave neotestamentaria los sacrificios del Antiguo Testamento como referencias simbólicas a este verdadero y auténtico sacrificio, y, por eso, dice él, era preciso modificar el culto, debía desaparecer la referencia para dar lugar a la realidad. «Todas las diversas prescripciones sobre los sacrificios que, según se lee, fueron dadas por Dios para la liturgia del Tabernáculo o del templo deben ser referidas en figura al amor a Dios y al prójimo» ²². Pero Agustín sabe también que el amor solo es verdadero cuando lleva al hombre hacia Dios y, de ese modo, le ordena hacia su verdadero fin; solo allí puede darse también la unidad de los hombres entre sí. De ese modo, el concepto de sacrificio remite a la comunidad, y la primera definición que Agustín había buscado es ahora ampliada con la afirmación: «Toda la ciudad redimida, o sea, la congregación y sociedad de los santos, se ofrece a Dios como un sacrificio universal por medio del gran Sacerdote, que en forma de esclavo se ofreció a sí mismo por nosotros en su pasión» ²³. Y dicho de forma aún más simple: «El sacrificio total somos nosotros mismos» ²⁴. Según esto, el «sacrificio», digámoslo una vez más, consiste en un proceso de transformación, en la asimilación del hombre con Dios, en su *θεϊσμός* (*theiosis*), dirían los Padres. Modernamente podríamos expresarlo diciendo que consiste en la superación de la diferencia, en la comunión de Dios con el hombre, de Dios con la creación: «Dios [...] todo en todos» (1 Cor 15,28).

¿Pero cómo se da este transformarse en amor y llegar a ser un cuerpo con Cristo, la unificación con Dios, la superación de la diferencia? Aquí hay que reconocer en primer lugar una neta delimitación entre las religiones fundadas en la fe de Abraham por un lado y las demás formas de religión, tal como las encontramos especialmente en Asia, pero también —ciertamente desde tradiciones asiáticas— en el neoplatonismo de cuño plotiniano. Allí, la unificación significa la redención de la finitud, que finalmente se desvela como apariencia, absorción del yo en el océano del totalmente Otro, que ante nuestro mundo de apariencia es nada, pero que, en verdad, es lo único que verdaderamente es. En la fe cristiana, que lleva a plenitud la fe de Abraham, la unidad es vista de forma diferente: es la unidad del amor, en la que la diferencia no se elimina sino que se convierte en la unidad superior de los que se aman, tal y como está prefigurada en la unidad trinitaria de Dios. Si, por ejemplo en Plotino, la finitud, como descenso y salida de la unidad, es el núcleo del pecado, por así decirlo, y en cuanto tal, al mismo tiempo, el núcleo de todo mal, la fe cristiana ve lo finito no como negación, sino como creación, fruto del querer divino, que crea frente a sí un ser personal libre que, por tanto, no debe ser disuelto, sino llevado a su plenitud, y que ha de insertarse en el acto libre del amor. La

²¹ *De civitate Dei* X, 6. Aquí y en lo que sigue, las citas de *De civitate Dei* están tomadas de SAN AGUSTÍN, *Obras completas*. XVI: *La ciudad de Dios* (1.º) (BAC, Madrid 2007).

²² *Ibid.* X, 5.

²³ *Ibid.* X, 6.

²⁴ *Ibid.*

diferencia no se elimina sino que se convierte en una forma de unidad más elevada.

Esta filosofía de la libertad que subyace en la fe cristiana distinguiéndola de las religiones asiáticas, incluye la posibilidad de la negación. El mal no es simplemente decadencia del ser, sino consecuencia del abuso de la libertad. El camino hacia la unidad, el camino del amor, es un camino de conversión, un camino de purificación; ese camino asume la figura de la cruz, pasa por el misterio pascual, por la muerte y la resurrección. Necesita del Mediador que en su muerte y resurrección se convierte para nosotros en camino, nos atrae a todos hacia sí y, de ese modo, nos eleva (Jn 12,32).

Dirijamos una mirada retrospectiva. Para su definición de sacrificio = amor, Agustín invoca con razón la frase que aparece, con diferentes variantes, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, que él cita siguiendo a Oseas: «Quiero amor y no sacrificios, y conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6,6)²⁵. Pero esta frase no sitúa simplemente el *ethos* contra el culto —en tal caso, el cristianismo se reduciría a un moralismo—. Remite a un proceso que es más que moral, un proceso en el que la iniciativa está en Dios. Solo él puede despertar en el hombre la puesta en marcha hacia el amor. Solo al ser amado por Dios crece en el hombre el amor a Dios. Este «ser amado» es un proceso de purificación y de transformación en el que no solo somos abiertos hacia Dios, sino unidos entre nosotros. La iniciativa de Dios tiene un nombre: Jesucristo, el Dios que se hace él mismo hombre y se entrega por nosotros. Por eso, resumiendo todo esto, Agustín puede decir: «Este es el sacrificio de los cristianos: muchos se hacen un solo cuerpo en Cristo. En el sacramento del altar, tan conocido por los fieles, la Iglesia lo celebra asiduamente, y allí se le demuestra que precisamente en lo que ella ofrece, debe ser ofrecida ella misma»²⁶. Quien haya entendido esto no será ya de la opinión de que el discurso acerca del sacrificio de la misa es por lo menos sumamente incomprensible, o más bien una terrible atrocidad... Por el contrario, si no redescubrimos esto, perdemos la grandeza que Dios nos ha abierto en la eucaristía.

Muy brevemente, quisiera aludir todavía a otras dos vías de acceso a la cuestión. A mi modo de ver, una indicación importante se encuentra en el relato de la purificación del templo, especialmente en la forma en la que es transmitida por Juan. En efecto, Juan refiere una palabra interpretativa de Jesús que en los sinópticos aparece solamente en el proceso contra Jesús, en boca de testigos falsos y de forma distorsionada. El proceder de Jesús contra los mercaderes y cambistas en el templo era, en la práctica, un ataque a los animales para el sacrificio que allí se ofrecían, o sea, un ataque a la forma vigente del culto, del sacrificio en general. En este sentido le preguntan con razón las autoridades judías competentes con qué signo justifica tal actuar, que equivalía a un

ataque a la ley de Moisés y a los sagrados preceptos de la alianza, es decir, que solo podía ser justificado por la autoridad divina, por un signo de lo alto. Jesús responde: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2,18s). Con esta sutil fórmula se anuncia ya la visión de la que el mismo Juan dice que solo fue entendida por los discípulos después de la resurrección, al recordar los hechos, y que condujo después a que ellos creyeran «en la Escritura y en la Palabra que había dicho Jesús» (2,22). Pues ahora entienden que la destrucción del templo ha sucedido en la crucifixión de Jesús: según Juan, Jesús fue crucificado exactamente en el momento en que en el templo eran inmolados los corderos pascuales. En el momento en que el Hijo se hace él mismo cordero, es decir, se entrega voluntariamente al Padre y, de ese modo, a nosotros, llegan a su término los antiguos preceptos del culto, que solo podían ser una referencia a las realidades verdaderas. El templo ha quedado «destruido». Y ahora, su cuerpo resucitado —él mismo— se convierte en el verdadero templo de la humanidad en el que tiene lugar la adoración en espíritu y en verdad (4,23). Pero espíritu y verdad no son conceptos filosóficos abstractos: la verdad es Él, y el espíritu es el Espíritu Santo, que proviene de él. Así pues, también aquí queda claro que el culto no es reemplazado por la moral, sino que llega a su término el culto pasado con su carácter de sustitución y con sus frecuentes y temibles falsas interpretaciones, porque aparece la realidad misma, el nuevo templo: Cristo resucitado, que nos atrae hacia sí, nos transforma y nos une. Y también se clarifica que la eucaristía de la Iglesia —por hablar con Agustín— es *sacramentum* del verdadero *sacrificium*, signo sagrado en el que acontece lo significado.

Por último, quisiera todavía aludir muy brevemente a una tercera vía por la que se clarificó paulatinamente el paso del culto de sustitución, de los sacrificios de animales, al verdadero sacrificio, a la comunión con la entrega de Cristo. En los profetas anteriores al exilio se había formulado una crítica extraordinariamente dura al culto del templo, que, para espanto de los doctores y sacerdotes del templo, resumió Esteban en su gran discurso con algunas citas, especialmente con el siguiente versículo de Amós: «¿Es que en el desierto durante cuarenta años me ofrecisteis a mí sacrificios y oblaciones, casa de Israel? Tomasteis con vosotros la tienda de Moloc y la estrella de vuestro dios Refán, las imágenes que hicisteis para adorarlas» (5,25; Hch 7,42). Esta crítica era el presupuesto interior para que Israel pudiera superar la destrucción del templo, el tiempo de la ausencia de culto. Ahora había que clarificar más profundamente y de nuevo qué era el culto, qué era la expiación, qué era el sacrificio. De la época del dominio helenista, en la que Israel estaba de nuevo sin templo y sin sacrificios, el libro de Daniel nos ha transmitido esta oración: «Pero ahora, Señor, somos el más pequeño de todos los pueblos [...] en este momento no tenemos príncipes, ni profetas [...], ni holocausto, ni sacrificios, ni ofrendas, ni incienso, ni un sitio donde ofrecerte primicias, para alcanzar misericordia.

²⁵ Ibid. X, 5.

²⁶ Ibid. X, 6.

Por eso, acepta nuestro corazón contrito y nuestro espíritu humilde, como un holocausto de carneros y toros o una multitud de corderos cebados. Que este sea hoy nuestro sacrificio y que sea agradable en tu presencia: porque los que en ti confían no quedan defraudados. Ahora te seguimos de todo corazón, te respetamos, y buscamos tu rostro» (Dan 3,37-41). De ese modo fue madurando lentamente el reconocimiento de que la oración, la palabra, el hombre que ora y se transforma él mismo en palabra es el verdadero sacrificio. El afán de Israel podía entrar aquí fecundamente en contacto con la búsqueda del mundo helenista, que también buscaba una salida del culto de sustitución, de los sacrificios de animales al verdadero culto, a la verdadera adoración, al verdadero sacrificio. Por ese camino maduró la idea de la λογική θυσία (*logike thysia*), del sacrificio en la palabra, que encontramos en el Nuevo Testamento en Rom 12,1, donde dice el Apóstol: «Os exhorto [...] a que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios»: esta es la *logike la- treia*, el culto de la palabra, el culto racional. Con una formulación algo diferente encontramos lo mismo en Heb 13,15: «Por medio de él —Cristo—, ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que confiesan su nombre». Numerosos ejemplos de la literatura patristica muestran cómo estos pensamientos se prolongaron y sirvieron para vincular la cristología, la fe eucarística y la aplicación a la propia existencia del misterio pascual. A modo de ejemplo quisiera citar un par de frases de Pedro Crisólogo, cuyo sermón sobre el tema debería leerse ciertamente por entero a fin de poder comprender esta síntesis: «Admirable sacrificio, en el que se ofrece el cuerpo sin destruir el cuerpo, y la sangre sin derramar la sangre. Os exhorto —dice el Apóstol—, por la misericordia de Dios, a presentar vuestros cuerpos como hostia viva. Este sacrificio, hermanos, desciende a nosotros según la forma en la que Cristo inmoló su cuerpo vivo por la vida del mundo [...]. Sé, pues, oh hombre, sacrificio y sacerdote [...]. Dios busca la fe, no la muerte, la entrega, no la sangre; se aplaca con la voluntad, no con matanza»²⁷. También aquí se trata de algo totalmente distinto de un mero moralismo, en cuanto que el hombre es requerido en su totalidad como sacrificio en la palabra. Esto ya había conducido a los pensadores griegos hacia el logos, hacia la utilización de la palabra y como consecuencia hacia el hecho de que la oblación sacrificial no debe ser mero discurso, sino transformación de nuestro ser en el logos, unificación con él. Culto significa que nosotros mismos adquirimos las señas del logos, que nos conformamos con la razón creadora. Pero, una vez más, queda claro que no podemos hacerlo por nosotros mismos, por lo cual todo parece terminar nuevamente en la esterilidad. Hasta que el Logos, el verdadero, el Hijo, viene, se hace carne y nos atrae, elevándonos hacia sí en el éxodo de la cruz. Aunque este verdadero sacrificio que nos

hace a todos sacrificio —es decir, que nos une con Dios, que nos hace conformes a Dios— está ligado a un acontecimiento histórico y fundado en él, no se queda en el pasado, detrás de nosotros, sino que se hace contemporáneo a nosotros y accesible a nosotros en la comunidad de la Iglesia creyente y orante, en su sacramento: esto es lo que significa «sacrificio de la misa». Estoy convencido de que el error de Lutero consistió en una falsa concepción de la historicidad, en una falsa comprensión de su irrepetible unicidad. El sacrificio de Cristo no se encuentra detrás de nosotros como algo pasado. Afecta a todos los tiempos y se nos hace presente. Eucaristía no es mera distribución de algo que viene del pasado, sino presencia del misterio pascual de Cristo que trasciende y une los tiempos. Cuando el canon romano cita a Abel, a Abraham y a Melquisedec y los designa como partícipes en la celebración de la eucaristía, lo hace con la convicción de que también en ellos, los grandes oferentes, Cristo caminó por los tiempos, o mejor, tal vez, que, en su búsqueda, ellos fueron al encuentro de Cristo. La teología de los Padres que encontramos en el canon no rechaza, en su insuficiencia y caducidad, los sacrificios precristianos; el canon introduce en el misterio de Cristo también, por lo demás, a los «santos paganos», gracias a las figuras de Abel y Melquisedec. Ocurre así que se descubre lo que era insuficiente, lo que estaba antes cubierto de sombras, pero al mismo se descubre también esto: que Cristo lo atrae todo hacia sí, que también en el mundo pagano había preparación del evangelio, que también hay caminos erróneos que llevan a Cristo, por más purificaciones que necesiten.

Concluyo. Teología de la liturgia significa que Dios actúa a través de Cristo en la liturgia y que nosotros podemos actuar por él y con él. A partir de lo propio no podemos construir el camino hacia Dios. Ese camino solo se nos abre si Dios mismo se convierte en camino. Y, una vez más: caminos del hombre que no terminen en Dios no son caminos. Teología de la liturgia significa, además, que en la liturgia nos habla el Logos mismo, y no solo habla, viene con cuerpo y alma, carne y sangre, divinidad y humanidad, para unirnos consigo, para hacernos un «cuerpo». En la liturgia cristiana está presente y es asumida y llevada a su meta toda la historia de salvación, más aún, toda la historia de la búsqueda humana de Dios. Liturgia cristiana es liturgia cósmica: abarca la creación entera, que «está aguardando la manifestación de los hijos de Dios» (Rom 8,19). Trento no se equivocó: estaba asentado sobre el terreno firme de la tradición de la Iglesia. Sigue siendo un criterio fiable. Pero podemos captarlo y tenemos que captarlo de nuevo y más profundamente a partir de la plenitud del testimonio bíblico y de la fe de la Iglesia de todos los tiempos. Hay signos esperanzadores de que esta comprensión renovada y profundizada de Trento, también gracias a la mediación de las Iglesias de Oriente, pueda llegar a ser accesible a los cristianos protestantes²⁸.

²⁷ PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo* 108 (PL 52, 499s).

²⁸ Véanse al respecto las útiles consideraciones de Wolfhart Pannenberg en su obra *Systematische Theologie* III (Göttingen 1993) 337-352 [trad. esp.: *Teología sistemática* III (Madrid 2008)].

Una cosa debería quedar clara: la liturgia no debe convertirse en campo de experimentación de hipótesis teológicas. En los últimos decenios ha habido opiniones de expertos que han pasado demasiado pronto a la praxis litúrgica, en gran parte también puenteando a la autoridad eclesiástica por la vía de comisiones que sabían difundir a nivel internacional sus diferentes consensos y convertirlos prácticamente en leyes de acción litúrgica. La liturgia tiene la grandeza de lo que ella misma es, no de lo que nosotros hacemos con ella. Por supuesto, nuestro actuar es necesario, pero como una humilde inserción en el espíritu de la liturgia y como servicio a aquel que es el verdadero sujeto de la liturgia: Jesucristo. La liturgia no es expresión de la conciencia de la comunidad eclesial, que, por lo demás, es difusa y cambiante. Es revelación recibida en la fe y la oración y, por eso, su medida es la fe de la Iglesia, que es el recipiente de la revelación. Las plasmaciones litúrgicas pueden ser múltiples según el lugar y el tiempo, así como son múltiples los ritos. Lo esencial es el vínculo con la Iglesia, que está a su vez vinculada por la fe con el Señor. La obediencia de la fe garantiza la unidad de la liturgia más allá de los límites locales y temporales y nos permite así experimentar la unidad de la Iglesia, la Iglesia como patria del corazón. En última instancia, la esencia de la liturgia está resumida en la invocación transmitida por Pablo (1 Cor 16,22) y por la *Didaché* (10,6): *Maran atha*: nuestro Señor está presente, ¡ven, Señor nuestro! En la eucaristía se realiza ya la parusía, pero de tal modo que nos pone en tensión hacia el Señor que viene, y, justamente así, nos enseña a clamar: Ven, Señor Jesús. Y nos hace captar y experimentar siempre de nuevo la verdad de la respuesta: «Sí, vengo pronto» (Ap 22,17.20).

V BALANCE Y PERSPECTIVAS

Reverendos Padres Abades y queridos hermanos,

No me atrevo a proponer conclusiones; no he tenido el tiempo ni la capacidad intelectual y física para preparar nada. Sólo puedo proponer algunas observaciones. Pero, sobre todo, quiero expresar mi profundo agradecimiento a usted, querido padre Abad, por el espíritu de este monasterio que nos ha infundido la paz de la Iglesia, la paz de nuestro Señor, y nos permite buscar juntos ese ecumenismo católico en el que puede haber una reconciliación dentro de la Iglesia con respecto a esas diferencias que son profundas y dolorosas.

¿Qué voy a decir? Había pensado hablar sobre cuatro temas: en primer lugar, una nota sobre la fisonomía intelectual y espiritual del Movimiento litúrgico tal como lo he conocido; seguidamente, una palabra sobre las propuestas del padre Folsom y del profesor Spaemann sobre la pluriformidad dentro del rito romano, sobre los ritos romanos en el rito romano; una palabra sobre la «reforma de la reforma»; y una palabra también, en discusión con mi amigo Spaemann, sobre el futuro del Misal del año 1962.

1. La fisonomía espiritual e histórica del Movimiento litúrgico

Me referí ayer a los orígenes de la disciplina litúrgica académica (la ciencia litúrgica) diciendo que, por una parte, venía de un trabajo histórico y, por otra, de un trabajo pastoral; esto se refería sólo a la disciplina académica de la liturgia, no al Movimiento litúrgico. El Movimiento litúrgico nació en Alemania a partir de una diversidad de orígenes sobre los que nos ha hablado muy bien el padre Koster; me interesaba subrayar que, a mi entender, los grandes monasterios benedictinos —especialmente Beuron— fueron la verdadera cuna del auténtico Movimiento litúrgico (la abadía de Beuron, afiliada a Solesmes, porque los dos hermanos Wolter habían recibido en Solesmes su formación sobre la vida benedictina y habían fundado esta renovación benedictina en primer lugar en Beuron, y luego en Maria Laach, afiliada a Beuron, y en las demás abadías). Es interesante leer en las Memorias de Guardini que él mismo descubrió la liturgia participando en las horas canónicas de Beuron, participando en la vida litúrgica vivida en el espíritu de Solesmes, es decir, en el espíritu de los Padres, y cómo esto fue para él el descubrimiento de un nuevo mundo, el de la liturgia como tal; me parece que esto da un poco la clave para

entender lo que los Padres del Movimiento pensaron en Alemania (aunque el padre Anselm Schott tenía un pensamiento diferente, como también el padre Odo Casel, etc). Este fue realmente el descubrimiento de la liturgia como un mundo simbólico lleno de realidad, lleno de sentido. En el contexto de la teología neoescolástica bastante seca por una parte, y del racionalismo y del modernismo, por otra —Guardini estudió en Tübinga, cuando el modernismo era allí muy virulento—, este movimiento dio una nueva visión del ser cristiano partiendo de la liturgia.

Para una cierta teología manualística, lo que interesaba en los sacramentos y también en la eucaristía, era principalmente la validez, y por consiguiente el momento de la consagración. Se había reducido la teología eucarística a un problema ontológico y jurídico, considerando todo el resto como ceremonias hermosas, interesantes, interpretables o no en un sentido alegórico, pero no como la realidad en la cual se realiza la eucaristía. Por consiguiente, hubo que redescubrir que la liturgia no es sólo un conjunto de ceremonias destinadas a dar una determinada longitud y solemnidad a la consagración, sino que es el mundo del sacramento como tal. Era esta una nueva visión que, en este sentido, superaba también una teología estrecha y proponía una visión más profunda no sólo de la teología, sino de toda la vida cristiana. Se puede constatar la magnitud del Movimiento litúrgico sólo en el contexto histórico de una interpretación muy insuficiente de la liturgia. Por ejemplo, desde el tiempo de León XIII, se recitaba el Rosario en la Misa durante el mes de octubre, y era aún la costumbre cuando yo era joven. La Misa era, pues, en realidad, como he escrito en el prefacio de mi libro, un fresco cubierto. De este modo, redescubrir que la liturgia en sí misma está viva y es una realidad viva de la Iglesia como tal, era un enriquecimiento muy importante para la Iglesia. Por tanto, se han superado realmente los malentendidos, ideas y visiones insuficientes de la liturgia y de la teología. Incluso creo que la explosión de la reforma del siglo XVI fue posible también porque ya no había una verdadera comprensión de la liturgia. Para Lutero, de la Misa sólo quedaban la consagración y la distribución de la santa Comunión.

Pero en este progreso real que ha producido el Movimiento litúrgico —orientando hacia el Vaticano II, hacia la *Sacrosanctum Concilium*—, también había un peligro: el desprecio de la Edad Media como tal, de la teología escolástica como tal. A partir de ese momento comenzó ya una división de caminos: Dom Casel se mostró muy exclusivista a favor de la teología patristica, tal y como él la veía, y del platonismo litúrgico, tal y como él lo pensaba. Estas ideas unilaterales fueron posteriormente popularizadas como consignas muy tristes y muy peligrosas; así se decía entonces, y me acuerdo bien: «El pan consagrado no es para ser mirado con los ojos, sino para ser comido». Era un lema contra la adoración eucarística; se pensaba que toda la realidad, todo el desarrollo realizado en la Edad Media era erróneo. Por consiguiente, hubo un rigo-

rismo y un arqueologismo litúrgicos que, al final, se convirtieron en un gran peligro. Ya no se podía entender que, incluso las novedades de la Edad Media —la adoración eucarística y luego la piedad popular, todo ello— eran realmente desarrollos legítimos. Sobre todo, la síntesis entre las diferentes corrientes ya no era entonces posible: Guardini se distanció de Maria Laach porque él defendía el Rosario, el *Via Crucis*, la adoración eucarística, mientras que los demás tenían una posición estricta que ya no admitía estos posteriores desarrollos.

Por tanto, esta cuestión —discutida ya ayer— sigue estando abierta: ¿cuál es la síntesis posible y la visión profunda común entre la teología medieval y los Padres? Creo que santo Tomás de Aquino es tanto un teólogo que abre la puerta a una nueva visión de la teología, con la integración del aristotelismo, como un teólogo perfectamente patristico: partiendo de él, se debería tener la posibilidad de encontrar esta síntesis. Guardini escribió, a comienzos de los años 20, un diálogo muy interesante entre un exégeta, profesor de universidad, racionalista pero ortodoxo —como existían en las universidades alemanas en esta época—, un liturgista riguroso y un director de *Caritas* representante de la piedad popular especialmente la del Sagrado Corazón; buscaba en este *triálogo* una síntesis, y eso queda aún por hacer.

Me parece que ya en los años 50 y sobre todo después del Concilio, los peligros latentes y también patentes del Movimiento litúrgico se convirtieron en una gran tentación, un gran peligro para la Iglesia. Había después del Concilio una nueva situación porque los liturgistas habían pasado a ser la autoridad de hecho; se reconocía cada vez menos la autoridad de la Iglesia; ahora era el experto el que detentaba la autoridad. Este paso de autoridad a los expertos ha transformado todo, y estos expertos, por su parte, han sido víctimas de una exégesis profundamente condicionada por los juicios del protestantismo, a saber, que el Nuevo Testamento estaba en contra de lo sagrado, en contra del culto y del sacerdocio y, por tanto, en contraposición con la gran tradición, especialmente con la del Concilio de Trento. Se defendía la idea de que el Nuevo Testamento estaba en contra del culto porque se separa del Antiguo Testamento, del templo. Ahora el culto sería la realidad vivida, sufrida por Cristo crucificado fuera de los muros de la ciudad. Esto quiere decir que ahora es en la *profanidad* donde se debe ver el verdadero culto y que la ruptura con el sacerdocio levítico sería también la ruptura con el sacerdocio como tal: el presbiterado no sería el sacerdocio; el sacerdocio sería algo del Antiguo Testamento o pagano, no una cosa del cristianismo. Esta interpretación del Nuevo Testamento en una perspectiva —una hermenéutica— fundamentalmente protestante y secularizante se hizo cada vez más fuerte con el tiempo.

Por último, me parece que el paso de la Iglesia universal a la Iglesia local, y de la Iglesia local a la comunidad local —como nos ha dicho el profesor de Mattei— ha sido y es, en este momento, uno de los mayores problemas. Se

dice ahora que la liturgia refleja la experiencia religiosa de la comunidad, y que la comunidad es el único sujeto verdadero; esto nos conduce, de hecho, no sólo hacia una fragmentación total de la liturgia, sino hacia una destrucción de la liturgia como tal, ya que si la liturgia es sólo el reflejo de las experiencias religiosas de la comunidad, ya no comporta la presencia del misterio. Es, pues, el punto sobre el cual se debe firmemente resistir; hay que redescubrir la Iglesia —el cuerpo de Cristo— como el verdadero sujeto de la liturgia. Así pues, es preciso darse cuenta de que con una exégesis secularizada y una hermenéutica profundamente protestante y secularizada, no se pueden encontrar en el Nuevo Testamento los fundamentos de nuestra fe; y que con la fragmentación de la liturgia considerada como el acto particular de las comunidades locales, se pierde la Iglesia, y con la Iglesia la fe y el misterio. Hay que volver, en cambio, a una exégesis arraigada en la realidad viva de la Iglesia, de la Iglesia de todos los tiempos —sobre todo la Iglesia de los Padres—, pero de la Iglesia de *todos* los tiempos, también la medieval. Hay que reencontrar también, por consiguiente, la realidad cultural y el sacerdocio en el Nuevo Testamento, y recobrar lo que es esencial para la liturgia; en este sentido, querría decir que, con los límites que sin duda se pueden encontrar en los textos de Trento, Trento sigue constituyendo la norma, releído con nuestro conocimiento más rico y más profundo de los Padres y del Nuevo Testamento, leído con los Padres y con la Iglesia de todos los tiempos.

2. El problema de los ritos romanos en el rito romano

El hecho de esta coexistencia es evidente, como lo ha mostrado muy bien, y de una manera muy convincente, el padre Folsom, y también el profesor Spaemann. El padre Folsom ha enunciado al respecto claramente dos consecuencias: no hay razones litúrgicas contra esta pluralidad, pero existe el problema de los criterios canónicos y —como él lo ha dicho— políticos; yo diría más bien pastorales. Y ahí está realmente el problema para la autoridad de la Iglesia: ¿cuáles son los criterios?

Personalmente, he estado desde el comienzo a favor de la libertad de seguir usando el antiguo Misal, por un motivo muy simple; se estaba comenzando ya entonces a hablar de una ruptura con la Iglesia pre-conciliar, y de la formación de modelos diferentes de Iglesias: una Iglesia preconciliar obsoleta y una Iglesia nueva, conciliar. Actualmente el lema de los lefebristas consiste en afirmar que hay dos Iglesias, cuya gran desavenencia es visible para ellos en la existencia de dos Misales, que están en desavenencia entre sí. Me parece esencial y fundamental reconocer que los dos Misales son Misales de la Iglesia, y de la Iglesia que sigue siendo la misma. El prefacio del Misal de Pablo VI dice explícitamente que es un Misal de la misma Iglesia, y se inscribe en su continui-

dad. Y para subrayar que no hay ruptura esencial, que existen tanto la continuidad como la identidad de la Iglesia, me parece indispensable mantener la posibilidad de celebrar según el antiguo Misal como signo de la identidad permanente de la Iglesia. Esta es para mí la razón fundamental: lo que hasta 1969 *era* la liturgia de la Iglesia, lo más sagrado para todos nosotros, no puede convertirse después, con un positivismo increíble, en lo más inaceptable. Si queremos ser creíbles, incluso con este lema de la modernidad, es absolutamente necesario reconocer que lo que era fundamental antes del 69, lo sigue siendo también después: es una misma sacralidad, una misma liturgia.

Al observar los desarrollos de la aplicación del nuevo Misal, he encontrado enseguida una segunda razón, a la que se ha referido también el profesor Spaemann: el antiguo Misal es un punto de referencia, un criterio; él dijo un *semáforo*. Esto me parece muy importante para todos: este Misal de la Iglesia da, por su presencia —signo de la identidad fundamental de los dos Misales, incluso siendo expresiones rituales diferentes—, un criterio de referencia y se convierte en un refugio para los fieles que ya no encuentran en su parroquia una liturgia celebrada realmente según los textos autorizados de la Iglesia. Por una parte, no habiendo duda de que un rito venerable, como el rito romano que estuvo en vigor hasta el 69, es un rito de la Iglesia, un bien de la Iglesia, un tesoro de la Iglesia, es necesario conservarlo en la Iglesia.

Por otra parte, sigue habiendo un problema: ¿cómo reglamentar el uso de los dos ritos? Me parece claro que el Misal de Pablo VI es, de derecho, el Misal en vigor, y que su uso es normal. Se debe estudiar de qué manera permitir y conservar para la Iglesia el tesoro del antiguo Misal. He hablado frecuentemente en el mismo sentido que nuestro amigo Spaemann: si existía el rito de los dominicos, si existía —y todavía existe— el rito milanés, ¿por qué no también el rito —digamos— «de san Pío V»? Pero hay un problema muy real: si la eclesialidad pasa a ser una cuestión de libre elección, si en la Iglesia hay Iglesias rituales seleccionadas según un criterio de subjetividad, esto crea un problema. La Iglesia, está construida sobre los obispos según la sucesión de los apóstoles, en la forma de Iglesias locales, por tanto, con un criterio objetivo. Estoy en *esta* Iglesia local y no busco a mis amigos, yo encuentro a mis hermanos y a mis hermanas; y a los hermanos y a las hermanas no se les busca, se les encuentra. Esta situación de no *arbitrariedad* de la Iglesia en la cual me encuentro, que no es una Iglesia de mi elección, sino la Iglesia que se me presenta, es un principio muy importante. Me parece que las cartas de san Ignacio van fuertemente en esta línea de que este obispo es la Iglesia; no es mi elección, como si fuera con ese grupo de amigos o con otro; estoy en la Iglesia común, con los pobres, con los ricos, con las personas simpáticas y antipáticas, con los intelectuales y los estúpidos; estoy en la Iglesia que me precede. Abrir la posibilidad de elegir una Iglesia «a la carta» podría realmente herir la estructura de la Iglesia.

Por tanto, se debe buscar —me parece— un criterio no subjetivo, para abrir la posibilidad del antiguo Misal. Esto me parece muy sencillo si se trata de abadías: es una cosa buena; corresponde también con la tradición según la cual había órdenes con un rito especial, por ejemplo los dominicos. Por tanto, abadías que garanticen la presencia de este rito, o también comunidades como los dominicos de san Vicente Ferrer, u otras comunidades religiosas, o también fraternidades: este me parece un criterio objetivo. Naturalmente, el problema se complica con las fraternidades, que no son órdenes religiosos, sino comunidades de sacerdotes no diocesanos que, sin embargo, celebran en las parroquias. Quizá, la parroquia personal sea una solución, pero no deja tampoco de dar problemas. En todo caso, la Santa Sede debe abrir a todos los fieles esta posibilidad y conservar este tesoro, pero debe también conservar y respetar la estructura episcopal de la Iglesia.

3. La «reforma de la reforma»

El profesor Spaemann tiene razón: la «reforma de la reforma» se refiere naturalmente al Misal reformado, no al Misal anterior. ¿Qué se puede hacer, dado que finalmente nuestro objetivo común —me parece— es la reconciliación litúrgica y no el *uniformismo*? No estoy a favor del *uniformismo*; pero, naturalmente tenemos que estar contra el *caos*, contra la fragmentación de la liturgia, y, en este sentido, también a favor de la unidad en la observancia del Misal de Pablo VI. Me parece que este es un problema prioritario: ¿cómo volver a un rito *común* reformado —si se quiere— pero no fragmentado o dejado a la arbitrariedad de las comunidades locales, o de algunos grupos de comisiones, y de expertos? «La reforma de la reforma» es por tanto una cuestión que se refiere al Misal de Pablo VI, siempre con esta finalidad de la reconciliación en el interior de la Iglesia, porque, por el momento, existe más bien una oposición dolorosa y estamos aún lejos de la reconciliación, si bien los días que hemos vivido juntos aquí son un paso importante hacia esta reconciliación.

Para el Misal en vigor, el primer punto sería, en mi opinión, rechazar la falsa creatividad que no es una categoría de la liturgia. Se ha recordado más de una vez, lo que el Concilio dice realmente a este respecto: sólo la autoridad eclesiástica es quien decide, no es el derecho de un sacerdote o de algunas personas lo que cambia la liturgia. Pero en el nuevo Misal nos encontramos con bastante frecuencia fórmulas como: *sacerdos dicit sic vel simili modo [...]* o bien: *Hic sacerdos potest dicere [...]*. Esta fórmula del Misal oficializa de hecho la creatividad; el sacerdote se siente casi obligado a cambiar un poco las palabras, demostrar que es creativo, que actualiza en su comunidad esta liturgia; y con esta falsa libertad que transforma la liturgia en catequesis para *esta* comunidad.

se destruye la unidad litúrgica y la *eclesialidad* de la liturgia. Me parece, por tanto, que sería muy importante para la reconciliación que el Misal fuera liberado de esos espacios de creatividad que no responden a la realidad profunda, al espíritu de la liturgia. Si con una semejante «reforma de la reforma» se pudiera volver a una celebración fiel, eclesial, de la liturgia eso sería, en mi opinión, ya un paso importante, porque la *eclesialidad* de la liturgia aparecería de nuevo claramente.

El segundo tema del que se ha hablado son las traducciones: el canónigo Rose nos ha dicho cosas importantes; la crisis es casi aún más grave en los Estados Unidos, en el mundo anglófono, con el cambio permanente del lenguaje, con el problema de lo *political correct* y del lenguaje inclusivo. Hay comunidades en los Estados Unidos en las que, en nombre del lenguaje inclusivo, uno ya no se atreve a decir «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» porque eso es «machismo»: Padre e Hijo son dos hombres. Se dice entonces: «En el nombre del Creador, del Redentor y del Espíritu Santo». Es sólo un ejemplo para mostrar la gravedad de este problema y la insistencia de algunos obispos (no de la Conferencia Episcopal como tal) en que se utilice lo que ellos llaman lenguaje real; el otro ya no sería, según ellos, lenguaje real. El lenguaje inclusivo hace desaparecer cosas esenciales, como por ejemplo, en los salmos, toda la estructura cristológica, porque las palabras masculinas están prohibidas. Por consiguiente, el problema de las traducciones es un problema grave. Hay un nuevo documento de la Santa Sede sobre este problema, que constituye, me parece, un avance muy real. Quisiera añadir esto: se deberían conservar algunos elementos de latín en la liturgia normal; una cierta presencia del latín, como vínculo de comunión eclesial, me parecería importante.

El tercer problema es la celebración *versus populum*. Como he escrito en mis libros, creo que la celebración hacia oriente, hacia Cristo que viene, es una tradición apostólica. No obstante estoy en contra de la revolución permanente en las iglesias; se han reestructurado ahora tantas iglesias, que volver a empezar de nuevo en este momento no me parece en absoluto oportuno. Pero si siempre hubiera sobre los altares una cruz, una cruz bien a la vista, como punto de referencia para *todos*, para el sacerdote y fieles, tendríamos nuestro oriente, ya que finalmente el Crucificado es el oriente cristiano; y, sin violencia, se podría —me parece— hacer esto: dar como punto de referencia el Crucificado, la cruz, y así una nueva orientación a la liturgia. Creo que esta no es una cuestión puramente externa: si la liturgia se realiza en un círculo cerrado, si existe sólo el diálogo sacerdote-pueblo, estamos ante una falsa clericalización y la falta de un camino común hacia el Señor hacia el cual todos nos volvemos. Por tanto, tener al Señor como punto de referencia, para todos, sacerdote y fieles, me parece algo importante y totalmente viable y realizable.

4. El futuro del Misal de san Pío V

Conozco muy bien la sensibilidad de los fieles que aman esta liturgia; es también un poco mi propia sensibilidad. Y en este sentido, comprendo lo que nos ha dicho el profesor Spaemann al afirmar: si no se conoce la finalidad de una reforma, por pequeña que sea, si se debe pensar que sólo es un paso intermedio hacia una revolución perfecta, eso sensibiliza a los fieles. Y en este sentido, se debe ser muy prudente con los eventuales cambios. Sin embargo, dijo también —lo subrayo— que sería fatal si la antigua liturgia se encontrara como en un congelador, como en un parque nacional, un parque protegido para un determinado tipo de personas a las que se dejarían estas reliquias del pasado. Esto sería —como nos ha dicho el profesor de Mattei— una especie de inculturación: «¡Hay también conservadores, dejad a este grupo su inculturación!». Con semejante reducción al pasado, no se conservaría este tesoro para la Iglesia de hoy y de mañana. Me parece que, en todo caso, se debe evitar que esta liturgia quede petrificada en un congelador para un cierto tipo de personas.

Esta debe ser también una liturgia *de la Iglesia*, y bajo la autoridad de la Iglesia; y sólo en esta *eclesialidad*, en este vínculo *fundamental* con la autoridad de la Iglesia, puede dar todo lo que puede dar. Naturalmente, se puede decir: ya no tenemos confianza en la autoridad de la Iglesia después de todo lo que hemos vivido en los últimos treinta años. Es un principio católico fundamental tener confianza en la autoridad de la Iglesia. Siempre me ha impresionado mucho una reflexión de Harnack en una discusión con Peterson, teólogo protestante entonces en vía de convertirse; Harnack respondió a las cuestiones de este joven colega: es evidente que el principio católico *Escritura y Tradición* es mejor, y es el principio justo e implica la necesidad de una autoridad en la Iglesia; pero incluso si el principio como tal, el principio católico, es justo, vivimos mejor sin la autoridad y sin las posibles actuaciones de esta autoridad. Tenía la confianza de que la razón libre que estudia la Escritura llegaría a la verdad y que esto era mejor que estar sometido a una autoridad que puede también tener fallos. Es cierto, podrá tener fallos, pero la obediencia hacia esta autoridad es, para nosotros, la garantía de estar en la obediencia al Señor. Se advierte, sin duda, muy drásticamente a las personas que ejercen autoridad, de que no la ejerzan como un poder. La autoridad en la Iglesia es un ejercicio de obediencia. Cuando el Santo Padre decidió que la Iglesia no tiene la facultad de ordenar mujeres, era un ejercicio de obediencia a la gran tradición de la Iglesia y al Espíritu Santo. Para mí, fue muy interesante ver a los progresistas más aguerridos y a los más feroces adversarios del Magisterio que nos decían: «¡No; la Iglesia puede hacer esto, debéis hacer uso de vuestras facultades!» No, la Iglesia no puede hacerlo todo, el Papa no puede hacerlo todo. Me parece que frente a una autoridad que, en la situación actual, se hace

aún más conscientemente un ejercicio de la obediencia, todos pueden tener, *deben* tener esta confianza.

Para ser más concretos, yo no haría nada en este ámbito por el momento; está claro. Pero, en el futuro, habría que pensar —me parece— en enriquecer el Misal de 1962 introduciendo santos nuevos; existen ahora figuras importantes de santos: pienso, por ejemplo en Maximiliano Kolbe, Edith Stein, los mártires de España, los mártires de Ucrania y tantos otros, pero también en esa pequeña Bakita del Sudán, que sale de la esclavitud y se hace libre en la fe al Señor; hay muchas figuras realmente bellas que nos son *necesarias*. Por lo tanto, abrir el calendario del antiguo Misal a los nuevos santos, haciendo una elección bien meditada, me parece una cosa oportuna que no destruiría nada del tejido de la liturgia. Se podría pensar también en los prefacios, que proceden igualmente del tesoro de los Padres de la Iglesia, por ejemplo para el Adviento, y otros; ¿Por qué no incluir estos prefacios en el antiguo Misal?

Así, se debería entender, con una gran sensibilidad, con una gran comprensión hacia las preocupaciones y los miedos, en contacto con los responsables, que este Misal es también un Misal *de la Iglesia*, y bajo la autoridad de la Iglesia, que no es una cosa protegida del pasado, sino una realidad viva en la Iglesia, *muy* respetada en su identidad y en su grandeza histórica, pero también considerada como algo vivo, no como algo muerto, una reliquia del pasado. Toda la liturgia de la Iglesia es siempre algo vivo, una realidad que se encuentra por encima de nosotros, no sometida a nuestras voluntades y a nuestras intenciones arbitrarias. Estos son los comentarios que quería hacer.

VI
RESPUESTA A LA CARTA ABIERTA
DE OLIVIER BAUER

¡Excelentísimo Sr. Profesor Bauer!

Me atrevo a suponer que usted comprende el alemán y me permito por lo tanto escribirle en mi lengua materna, ya que me llevaría mucho tiempo si quisiera expresar mis pensamientos en un francés aceptable.

Quisiera, en primer lugar, darle las gracias cordialmente por haber prestado tanta atención a mi libro sobre la liturgia y por haberlo honrado con una discusión tan detallada. Aprecio y encuentro muy útil para mí que me haya transmitido en detalle sus consideraciones críticas. Confío en su comprensión si hago ahora lo mismo: me parece que hay más respeto recíproco en esta capacidad de debatir juntos de manera crítica que en una amabilidad superficial.

Respecto a su primer punto: debo confesar que estoy algo sorprendido por su observación de que mi libro toma como punto de partida la oración en dirección hacia el Este. Ciertamente, usted ha resumido muy bien el programa de mi libro en el segundo párrafo de su *punto 1*: la tensión entre cosmos e historia; la doble mirada hacia el fundamento pasado y hacia el futuro, el Señor que vuelve; la importancia de la postura corporal, y de manera general, la dimensión corporal y material en la liturgia; el vínculo con las religiones y, en particular, la conexión entre la Antigua y la Nueva Alianza. En efecto, esta amplia perspectiva determina la concepción de mi libro. Es correcto decir que no comienzo por un análisis de las palabras de la Santa Cena, porque mi libro no es, en sentido estricto, una interpretación teológica de la eucaristía (de la Santa Cena), sino que querría presentar la esencia misma de la liturgia en el contexto de la antigua y de la Nueva Alianza, de las religiones mundiales y de la fe bíblica. Pese a todo, no es justo decir que mi punto de partida es la oración en dirección al Este. El tema sólo aparece en el segundo capítulo de la segunda parte y sólo ocupa un espacio limitado a la vista de la totalidad del libro, las páginas 63-71¹, nueve páginas, pues, sobre una obra de 175 páginas. Me he sorprendido en varias ocasiones de que muchos de los revisores sólo hayan abordado esas páginas, como si el libro se resumiera en ellas. Todo el resto no parecía interesarles, mientras que usted, gracias a Dios, toma igualmente en consideración las demás partes. Dado el acento unilateral de muchos revisores, me he preguntado incluso si era deseable que este capítulo del libro

¹ JROC XI, 42-48.

no apareciera en las nuevas ediciones, para que así finalmente la mirada se dirigiera también sobre los otros contenidos. Mi punto de partida no es la *orientación* de la oración, sino la cuestión de saber lo que son verdaderamente el «culto», la «liturgia», lo que sucede allí y de qué tipo de realidad se trata. Esta cuestión debe abordarse de manera antropológica e histórica. Hay que preguntarse: ¿Por qué nació el «culto»? ¿Que pretendían los seres humanos al instituirlo? ¿Y qué es lo que ello puede significar hoy? Sin embargo, para una teología cristiana, la cuestión general de carácter antropológico debe ser ante todo planteada concretamente a partir de la Biblia e inspirándose en ella. Así, he intentado encontrar una respuesta a estas cuestiones de fondo y —sin perder de vista el interés antropológico general— despejar con esta oportunidad lo que constituye la especificidad de la concreción de la liturgia que se realiza en el camino del Antiguo hacia el Nuevo Testamento. Me permito remitir aquí al resumen de los resultados de esta primera parte en las páginas 40-41².

En relación con este énfasis, la cuestión de la *orientación* de la oración es una cuestión de detalle, aunque tenga ciertamente su peso porque gracias a ella la dirección interior de la oración y de la comprensión de la liturgia marcada por el *logos* adopta una forma comunitaria. Gracias a Dios, la disputa, dirigida hace algún tiempo de manera muy ideológica sobre este problema, se ha vuelto más objetiva en los últimos años. Sobre este tema, me permito remitirle al artículo publicado recientemente por Albert Gerhards, especialista de liturgia de Bonn³; este otoño aparecerá probablemente un librito de un joven oratoriano que vive en Inglaterra, Uwe Michael Lang, con el título *Conversi ad Dominum*⁴, en el que se resume, con una objetividad ejemplar, todo el estado de la cuestión. Estoy satisfecho de que estas publicaciones recientes confirmen en lo esencial las posiciones que adopté en mi libro, aunque muchos aspectos en el ámbito histórico son precisados y diferenciados. Al remitir a esas publicaciones me ahorro el esfuerzo de responder en detalle a todas sus preguntas del punto 2b sobre este tema.

Esta claro que no puede, en cuanto cristiano protestante, compartir mis opiniones en materia de «reserva eucarística». Acepto además plenamente, en el apartado correspondiente, que su «iglesia protestante», que «su templo protestante» esté, durante la reunión cultural, «muy vivo». En el texto que usted critica, no se trata de la reunión, sino de la significación del lugar de culto cuando la comunidad no está reunida en él. Hay aquí una gran diferencia, independientemente de la fe en la presencia real, desde una perspectiva puramente fenomenológica. El lugar de culto protestante está vivo mientras la comunidad está reunida en él; fuera del horario de reunión, es en sí un espacio vacío. Sólo

² JROC XI, 28-29.

³ *ThRv* 98 (2002) 15-22.

⁴ *Turning Towards the Lord. Orientation in Liturgical Prayer* (Ignatius Press, San Francisco 1996) [trad. esp.: *Volverse hacia el Señor. Orientación en la plegaria litúrgica* (Cristiandad, Madrid 2007)].

existe para la reunión, vinculado, por así decirlo, con la función de la comunidad y de su actividad litúrgica. Por el contrario, donde se cree en la presencia real permanente, hay siempre «Eucaristía», el espacio jamás está vacío. Está siempre «en marcha», porque el Señor presente va siempre al encuentro de seres humanos y los invita a la oración. Quería hacer patente esta diferencia sobre el significado del espacio fuera de las asambleas litúrgicas; es reconocible, me parece, independientemente de la concepción respectiva de la fe eucarística.

En el punto 2c, usted ha restituido cuidadosamente y con precisión mis enunciados fundamentales relativos a la música sacra y ha añadido al final sus observaciones críticas. Debo confesar que me cuesta trabajo comprender sus objeciones. Ni he exigido un regreso puro y simple a la tradición del canto gregoriano, ni he rechazado que el Espíritu pueda inspirar también hoy a compositores y músicos. Muy al contrario, digo en la página 126: «Quien mire con atención, percibirá que precisamente también en nuestro tiempo han surgido y surgen, a partir de la inspiración que proviene de la fe, importantes obras de arte, tanto en el ámbito de la imagen como en el de la música (y en el de la literatura). La alegría provocada por Dios y el contacto con su presencia en la liturgia constituyen, también hoy, una fuente inagotable de inspiración. Los artistas que se comprometen en esta tarea, no tienen por qué considerarse como una retaguardia de la cultura [...]». No exijo un retorno al pasado, sino el esfuerzo de tener en cuenta las grandes leyes fundamentales de la forma clásica del arte litúrgico. En la liturgia —como también en otras esferas de la vida artística, y quizá incluso más que allí—, las grandes manifestaciones del pasado mantendrán su lugar (¿quién desearía, por ejemplo, considerar a Bach como superado e inadecuado para nuestro tiempo?). Pero hay simultáneamente fuerzas de inspiración, que no impiden nuevas formas, sino que más bien las suscitan.

En lo que se refiere el punto 3 de su carta, tanto la «pregunta» como la «crítica» me parece que se refieren de nuevo esencialmente al tema de la orientación de la oración, y le remito una vez más a las publicaciones citadas más arriba a este respecto.

Finalmente, respecto a su «pesar», creo que he presentado el paso de las primeras comunidades judeo-cristianas a la Iglesia naciente de Roma de manera mucho más matizada que lo que usted insinúa remitiendo a la página 67 de mi libro. Se trata de una afirmación sintética que recoge y presupone las observaciones de detalle que preceden; la expresión «sin duda» encuentra su fundamento en la exposición previa. No niego que el proceso en los detalles fue complicado y, hubo diversos desarrollos. Pero la bibliografía científica, por lo que conozco, parece haber confirmado en lo esencial la continuidad que yo afirmaba, a pesar de todas las variaciones que implica.

Es evidente que 1 Corintios 11 presupone aún una comida comunitaria como marco de la eucaristía, y no discuto este punto. Pero la crítica formulada

sobre la manera en que se desarrolla la comida, en los versículos 17-22, y la indicación resultante de ella, en el versículo 34, muestran que Pablo inicia un proceso de separación, que debió concretarse a continuación bastante rápidamente. Esperaba haber presentado este proceso en su conjunto, es decir, como una progresiva formación de la eucaristía en la Iglesia apostólica y post-apostólica antigua, y haber puesto así de relieve que no es el comida de la Pascua la que determina la forma de la eucaristía, sino la novedad del Señor: la oración de bendición y los dones que se hacen «palabra» en ella y por ella. La forma de la eucaristía, sobre la que se suscitaron largos debates tras la década de los 20, no puede ser percibida en un sólo punto, sino que forma parte de un proceso progresivo de formación de la misma Iglesia. Presupone el contexto de una evolución viva y la Iglesia que lleva esta evolución. He tratado de desarrollar este punto en mi libro *La fiesta de la fe* de 1981⁵.

Llegando al último párrafo de su carta: el hecho de que la conmoción suscitada en el creyente por la llegada del Señor en la eucaristía no tiene nada de mecánico en sí mismo, se enuncia precisamente con toda claridad en la frase que usted cita. Debo impugnar enérgicamente que la fórmula «A quien participa en la eucaristía con actitud creyente y orante» sea «un piadoso intento de justificar[me]». En alemán, el texto es aún más claro: «Denjenigen, der glaubend und betend an der Eucharistie teilnimmt, muss der Augenblick zuinnerst erschüttern [...]»⁶. Francamente, no logro comprender cómo ha llegado usted a pensar que yo habría considerado aquí un efecto mecánico. El presupuesto esencial de la cuestión, la necesidad de una participación interior es precisamente el tema central de este párrafo. Yo temía, al contrario, haber dicho más bien mucho que demasiado poco para los oídos protestantes. Para concluir, quisiera darle las gracias una vez más por haberme brindado la oportunidad de semejante intercambio de ideas acerca de mi libro sobre la liturgia y formulo mis mejores deseos para su trabajo teológico.

⁵ *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1999).

⁶ JROC XI, 122.

VII CUARENTA AÑOS DE LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA SAGRADA LITURGIA. RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA

1. Sucedió hace cuarenta años

El 4 de diciembre de 1963 fue un gran día para el Concilio Vaticano II y para la Iglesia en general, pues se aprobó casi por unanimidad la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. El Concilio había tomado decisiones de gran trascendencia, que en el tiempo posterior cambiaron de manera significativa la imagen exterior de la Iglesia. Los padres conciliares eran conscientes de que, con ello, recogían la cosecha de una larga historia previa y fusionaban en una visión integral, que debía inaugurar un nuevo capítulo en la historia de la liturgia, las múltiples corrientes, los conocimientos y las experiencias que habían madurado en el movimiento litúrgico. El texto mismo expresó esta correlación con su historia previa en las siguientes palabras: «El afán por preservar y renovar la sagrada liturgia se considera, con razón, signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, el paso (*transitus*) del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43). El movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX, al que hacen alusión estas palabras, se interpreta así como una disposición (*dispositio*) divina y como un acontecimiento pneumático, como un nuevo paso del Espíritu Santo por su Iglesia. De hecho, ningún concilio puede crear simplemente cosas nuevas: solo puede dar forma definitiva y carácter vinculante a lo que ha madurado antes en la vida de fe de la Iglesia. Esto puede observarse tanto en los concilios trinitarios y cristológicos de la Iglesia antigua como en los concilios eclesiológicos y de teología sacramental de la Edad Media y la Edad Moderna. De modo que la tarea de los concilios no es producir cosas antes desconocidas, sino filtrar de entre las corrientes de una época lo que es válido, lo que realmente ha crecido a partir de la fe de la Iglesia, generando de ese modo comunidad y determinando así la dirección del camino ulterior. Naturalmente, esta correlación entre los caminos de maduración del sentido de la fe y la autoridad conciliar hace también que las afirmaciones de un concilio lleven en sí la impronta de un tiempo determinado, y esto puede verse a su vez muy claramente en los concilios de todos los períodos de la historia de la Iglesia: estos concilios no formulan expresiones supratemporales, cosa que, por lo demás, tampoco hace en modo alguno la Sagrada Escritura, sino que condensan y dan forma de tal modo a lo que ha crecido en el tiempo que la mirada se

abre más allá del tiempo y se expresan cosas de validez permanente con palabras de un tiempo determinado¹.

La Constitución sobre la Sagrada Liturgia ha recogido los diferentes arroyos y ríos del movimiento litúrgico y los ha unido en un torrente que «alegra la ciudad de Dios» (Sal 46,5). Como es natural, sin embargo, hay también aguas residuales, por decirlo así, que han quedado atrás sin poder entrar en el torrente, y en el mismo torrente pueden reconocerse todavía los diferentes ríos que se han unido en él. Todavía se puede apreciar en las aguas, por así decirlo, de dónde han manado. Del mismo modo han quedado también tensiones internas sobre las que tendremos que hablar: tensiones entre el deseo de restaurar la liturgia de la Iglesia antigua en su carácter originario y la necesidad de situar la liturgia en el presente; tensiones entre el elemento conservador y el creativo; tensiones entre el carácter latréutico de la liturgia y sus tareas catequéticas y pastorales. Por supuesto, se trata de tensiones que, en última instancia, se fundan en la esencia de la misma liturgia y no reflejan solo diferentes corrientes litúrgicas. El Concilio ha procurado de manera impresionante establecer el recto equilibrio interno entre estos diferentes aspectos, pero en la ejecución de las indicaciones conciliares podía suceder fácilmente que el balance del texto conciliar se decantara de forma unilateral en una determinada dirección. Por eso es siempre necesaria una reflexión retrospectiva sobre lo que verdaderamente afirma el Concilio. La facilidad con la que, casi de forma general, se invoca sin más la causa de «el Concilio» para el capricho personal de cada uno, falsea el gran encargo que nos ha dejado la asamblea de los padres.

Hay todavía otra particularidad de la Constitución sobre la Liturgia que hay que traer a la memoria antes de entrar en el análisis de algunos de sus puntos principales. El texto se mueve, en todos los capítulos, en dos planos diferentes. Por un lado, desarrolla para cada una de las diferentes secciones de la realidad litúrgica los principios que tienen que ver de forma muy fundamental y general con la esencia de la liturgia y su celebración; por otro, partiendo de estos principios, da instrucciones normativas para la renovación práctica de la liturgia romana. Como es obvio, tales instrucciones no rigen para la Iglesia en su totalidad, sino para su parte latina, razón por la que son de índole más temporal que las afirmaciones fundamentales. En la nueva fase de la historia de la liturgia iniciada tras el Concilio vino a agregarse todavía un tercer plano, a saber, el de las reformas elaboradas por el Consejo para la aplicación de la

¹ Sobre la historia del movimiento litúrgico, sobre su relación con el Concilio, así como sobre su desarrollo después del Concilio existe una gran cantidad de bibliografía que no es necesario enumerar aquí. Un excelente resumen de las perspectivas de antes y después del Concilio lo ofrece Andreas HEINZ, «Liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgisches Leben der Pfarreien», en Otto Hermann PESCH - Jean-Marie VAN CANGH (eds.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau. Académie Internationale des Sciences Religieuses, Session de Bosc 2002* (Paris 2003) 279-289.

Constitución Litúrgica, de entre las cuales, la más conocida es la nueva edición del misal romano publicada por encargo del papa Pablo VI. Estas formas de renovación litúrgica establecidas por la autoridad eclesiástica son vinculantes para la Iglesia de hoy, pero no deben identificarse sin más con el Concilio en cuanto tal, cuyas instrucciones, en su mayoría bastante amplias, permiten diferentes realizaciones dentro de un marco común. Por tanto, quien considere que no todo lo dispuesto en esta reforma es un logro y que ciertas cosas son reformables o necesitan ser sometidas a revisión, no es por eso sin más un opositor del «Concilio». El sentido de esta conferencia ha de ser escuchar al Concilio y, en la medida de lo posible, aprender a comprender mejor algunas de las directivas esenciales del texto. Por supuesto que, para ello también se ha de «contextualizar» de nuevo, por así decirlo, el texto, es decir, leerlo a la luz de la historia de su recepción y sus efectos y a la de nuestra situación actual. Como es totalmente imposible hacer un estudio exhaustivo, quisiera iluminar primeramente la visión fundamental de culto y liturgia que se encuentra en la constitución y pasar, después, a un par de puntos centrales de su idea de reforma —es decir, a conceptos como inteligibilidad, participación, sencillez—.

2. La determinación de la esencia de la liturgia en el texto conciliar

Procuremos, pues, hacer visible en primer lugar el concepto fundamental de liturgia que desarrolla la Constitución. «En efecto —nos dice el texto—, la liturgia, por medio de la cual “se ejerce la obra de nuestra redención”, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía, contribuye mucho a que los fieles, en su vida, expresen y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia, cuya característica es ser a la vez humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; de modo que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2). Hay en Orígenes una frase hermosa: «En efecto, hay que trascender todas las cosas»². No se debe permanecer de forma definitiva en ningún bien, hasta llegar a aquel bien en el que se puede permanecer siempre. Cuando el *Fausto* de Goethe presenta el deseo «¡Detente, eres tan bello!» como la tentación por antonomasia, reconocemos ahí un resto vivo de ese conocimiento radical sobre la dinámica de la existencia humana de la que ha-

² ORÍGENES, *Homilía 27*, sobre el libro de los Números, n.12 (esta cita, referida a Núm 33,34); traducción a partir de la edición crítica de Orígenes de Wilhelm A. BAEHRENS (ed.), *Werke. VII: Homilien zum Hechtateuch in Rufins Übersetzung. Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices* (Leipzig 1921) 276; el texto alemán sigue la traducción de Hermann Josef SIEBEN, *Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus* (Sophia 30; Trier 1998) 43.

blan los Padres. El Concilio muestra que la liturgia nos conduce a esa dinámica de trascendencia que Agustín intentaba una y otra vez hacer comprensible a los oyentes de sus sermones en su teología del *sursum corda*. La liturgia nos arranca de lo visible, de lo presente, de lo cómodo, hacia la ciudad futura.

Al Concilio no le basta con *un solo* concepto para describir positivamente la esencia de la liturgia; nos presenta, más bien, algunas de las grandes ideas fundamentales de la tradición bíblica, cuya visión de conjunto debe acercarnos a lo que trasciende todos nuestros conceptos. Está en este conjunto el motivo de la Iglesia como esposa: la liturgia es acción en la que se realiza el misterio de las nupcias entre Cristo y la Iglesia; es el acontecer de unas bodas, la llegada del esposo y la marcha hacia la fiesta eterna del amor de Dios a su criatura, el hombre. La liturgia es acontecimiento de alianza, hecho que, en última instancia, apunta en la misma dirección, pero que clarifica otros aspectos si tenemos en cuenta que el Sinaí es el gran modelo de las ratificaciones de alianza y si somos conscientes de que las palabras de Jesús en la última cena recogen la tradición del Sinaí y la prolongan, en la línea de la promesa de Jer 31, hacia la figura definitiva de la alianza. Lo siguiente que se pone de relieve es el reconocimiento del carácter cósmico de la liturgia, que abarca el cielo y la tierra; reconocimiento que se expresa en la tradición litúrgica al final del prefacio y en el sanctus, como participación en el trisagio de los serafines, de tal forma que los fieles pueden percibirlo en la práctica. Dice el Concilio: «En la liturgia terrena pregustamos y participamos en la liturgia celeste que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén [...] cantamos un himno de gloria al Señor con todo el ejército celestial [...]» (SC 8). Y, por último, una idea fundamental del Concilio es la referencia al misterio pascual: en la pascua se condensa toda la historia de la salvación, está presente de forma concentrada toda la «obra de la salvación». Se puede decir, ciertamente, que la categoría de «pascua» constituye el centro de la teología de la liturgia del Concilio. Todos los demás aspectos están resumidos en ella: pascua es establecimiento y realización de la alianza; pascua son nupcias; pascua es *transitus*, es la dinámica de la trascendencia en sentido absoluto, del tránsito de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, del mundo a Dios, de lo visible a lo invisible, de las estaciones del tiempo a la ciudad nueva, a la Jerusalén definitiva. Por eso, pascua es también paso a través de las murallas, los lugares y períodos que quieren separar el cielo y la tierra; es el encuentro y la fusión de liturgia celestial y terrenal: en el centro de la liturgia celestial, nos dice el Apocalipsis, se encuentra el Cordero inmolado —la muerte de Jesús en la cruz, un acontecimiento que se dio en medio de la historia y sobre la superficie terrestre, se ha convertido ahora en centro del cielo—. La cruz de Cristo ha abierto el cielo, es el puente que entrelaza el tiempo y la eternidad.

Pero hay todavía un elemento de superación, que es de una importancia del todo esencial y debe ser todavía añadido. Con la misma decisión con la

que el Concilio acentúa la centralidad de la liturgia para la existencia cristiana y para la esencia de la Iglesia, nos dice también, sin embargo, que la liturgia no agota la totalidad de la Iglesia (SC 9). Debe ser precedida una y otra vez por el anuncio, que conduce a la fe y a la conversión. Tienen que seguirla una y otra vez las obras de amor, de piedad y de apostolado (SC 9). Este elemento de superación está presente justo en la esencia misma de la pascua. En efecto, la muerte de Jesucristo, el Cordero inmolado, es esencialmente el «amor hasta el extremo» (Jn 13,1), designado por Juan como el acto de la mayor «superación» (Jn 13,1)³. Es un amor que abarca el cosmos, los lugares y épocas de todos los hombres. Es la fuerza que une lo separado, el tiempo y la eternidad. La cruz, centro de la liturgia celestial, no está solo en la tierra, como acabamos de decir. Ella está también fuera de la ciudad y del templo (Heb 13,12) y abarca precisamente también el mundo cotidiano, el mundo situado fuera del santuario. Precisamente porque en la relectura que nos ofrece la cruz de las tradiciones sobre el sacrificio de la humanidad, sacrificio y amor se hacen idénticos, por eso es la cruz, al mismo tiempo, liturgia suprema, es decir, asimilando del hombre al Dios que es amor, y la más concreta realidad de la vida cotidiana⁴. Encontramos al Salvador en los más pequeños: en la cárcel, junto al lecho del enfermo, en los barrios de los hambrientos y de quienes carecen de todo (cf. Mt 25,31-46). La superación de lo meramente litúrgico está inscrita en el núcleo mismo de la liturgia cristiana y se comprueba una y otra vez de forma muy práctica en quienes viven más pura y profundamente desde la participación en la liturgia terreno-celestial.

Me parece que la mayoría de los problemas que se suscitan en la ejecución concreta de la reforma litúrgica dependen de que no se ha tenido suficientemente presente el punto de partida del Concilio, es decir, la Pascua. Se ha atendido demasiado a lo meramente práctico y, con ello, se ha consumado el peligro de perder de vista el centro. Por ese motivo me parece esencial retomar este punto de partida como pauta de la renovación y seguir profundizando en aquello que el Concilio pudo solo, necesariamente, insinuar. Pascua significa que la cruz y la resurrección son inseparables, tal como lo expone especialmente el Evangelio de Juan. La cruz, con toda su seriedad, se encuentra en el centro de la liturgia cristiana; un optimismo banal que elimine del mundo el sufrimiento y la injusticia y reduzca el cristianismo meramente a ser amables no tiene nada que ver con la liturgia de la cruz. La redención le ha costado a Dios el sufrimiento y la muerte de su Hijo; el *exercitium* de la redención, que es la liturgia, según el texto conciliar, no puede darse sin las pu-

³ Jn 13,1 designa la «hora de Jesús» como la hora de su «paso» de este mundo al Padre. De entre los comentaristas ha sido especialmente Ulrich WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen 1998) 206 quien ha subrayado este aspecto del «trascender».

⁴ Esta nueva y fundamental comprensión de sacrificio que ha surgido de la cruz de Cristo he intentado exponerla más en detalle, como recepción y transformación de las tradiciones sacrificiales de la historia, en mi libro *El Espíritu de la liturgia* [JROC XI, 20-29].

rificaciones y las maduraciones del seguimiento de la cruz. No hay superación sin el esfuerzo de la ascensión, de la renuncia: Cristo introdujo en su propio interior el dolor del mundo a fin de poder sanarlo, y nosotros podemos ser sanados y sanadores si estamos dispuestos a este seguimiento de la cruz. Resurrección significa que Dios nos ha regalado la reconciliación y que nosotros solo podemos ser a nuestra vez sanadores siendo reconciliados y reconciliadores, no desde el espíritu de la protesta o, menos aún, del odio, sino solo participando en el amor que va hasta el extremo. Este es, sin duda, el verdadero optimismo cristiano: creer y saber que el amor vence precisamente cuando sucumbe en el martirio.

Pero el tomar la Pascua como medida nos descubre todavía otras dimensiones. Al morir como Cordero, Jesús se introduce en la tradición de la Pascua de Israel, la interpreta de nuevo y, justamente de ese modo, la preserva: no se pierde ni siquiera una iota (cf. Mt 5,18). Las corrientes del Antiguo Testamento confluyen en la liturgia cristiana, y conviene descubrir de nuevo esta profunda unidad de Antiguo y Nuevo Testamento, la unidad de toda la historia de la salvación. Así como el Nuevo Testamento no puede entenderse en absoluto sin el Antiguo, así tampoco puede entenderse la liturgia cristiana sin el camino por el que ha crecido. Pero todavía nos queda por dar un paso más: la Pascua de Israel, tal como la describe normativamente Éx 12, no fue una novedad caída simplemente del cielo, sino que reunió en sí caminos de la precedente historia de las religiones. La novedad de lo cristiano, así como la novedad de la revelación de la Antigua Alianza, es sobre todo un camino de discernimientos, de purificaciones y de superaciones, pero en el discernimiento de la búsqueda humana, el cristianismo lleva los elementos de verdad de esa búsqueda hasta la meta. Esta interrelación entre el culto cristiano y la historia de las religiones es de una importancia considerable. En la gran época del movimiento litúrgico, en el período de entreguerras, la teología estuvo caracterizada en gran medida por contraposiciones; parecía que el cristianismo se contraponía con las religiones, el Nuevo Testamento con el Antiguo. El «sacrificio» se veía como algo que se contrapone a la gracia, algo perteneciente a la piedad basada en obras, que es abolida por la gracia. Además, se veía el «sacrificio» como la categoría fundamental de las religiones, pero también del culto veterotestamentario. Hoy nos encontramos con la tentación inversa: considerar que, bajo diferentes formas de expresión cultural, todo es semejante y que la historia de las religiones es una sucesión de variaciones sobre un mismo tema que, en cuanto tal, nunca aparece de forma pura. Tanto lo uno como lo otro es falso. En efecto, el sacrificio se encuentra en el centro de las religiones y, de forma modificada, en el Antiguo Testamento. A través de la cruz, está también en el centro del cristianismo. Como hemos dicho, el camino que va de las religiones al Antiguo Testamento y de este a Cristo es un camino de superaciones y discernimientos, un camino de transformaciones y

de renovación radical, pero la búsqueda de la historia de las religiones y, sobre todo, la peregrinación de Israel, no es simplemente rechazada, sino purificada y conducida a su propio centro.

El arraigo de la liturgia en el misterio pascual incluye asimismo su carácter cósmico, ya mencionado anteriormente. Incluso en la liturgia de la comunidad eclesial más pequeña está siempre presente la Iglesia entera, y, por eso, no hay extraños en la comunidad litúrgica, no existe una «comunidad» eclesial cerrada. La esencial apertura y la universalidad de toda liturgia es una de las razones por las cuales la liturgia no puede ser concebida y confeccionada por la comunidad de turno o por sus liturgos, sino que tiene que situarse en la forma universal de la Iglesia. Hoy deberíamos también, al hablar de la dimensión cósmica de la liturgia, resaltar su relación con la creación, que en el texto conciliar solo aparece de forma indirecta. La liturgia vive de los dones de la creación, que en ella se convierten en dones de la salvación. Frente a los gnósticos, que denigraban la creación como obra del demiurgo, Ireneo señaló con mucho énfasis que en los dones de pan y vino, convertidos en el cuerpo y la sangre de Cristo, la eucaristía vincula indisolublemente entre sí creación y salvación. Es un solo y mismo Dios el que ha creado los dones y el que se regala en la transformación de los dones⁵. La Iglesia antigua, dirigiendo la mirada hacia el Este, expresaba el arraigo de la liturgia en la creación y, al mismo tiempo, la orientación de la creación hacia el nuevo cielo y la nueva tierra. La creación gime bajo la opresión de Adán y aguarda la manifestación de los hijos de Dios, nos dice Pablo (Rom 8,18-24). Hoy escuchamos notoriamente el gemido de la creación, y por eso es tan importante que la relación con la creación se perciba también de manera sensible en la liturgia. Del mismo modo que la liturgia solo puede reunir a una comunidad abierta, así también el espacio eclesial debería ser totalmente ajeno a esos edificios de hormigón que se cierran a la creación y se dan a sí mismos esa luz y ese aire que, en realidad, solo pueden venir siempre de las reservas del mundo creado por Dios. El edificio eclesial debería estar situado, siempre que fuera posible, en la anchura de la creación, mostrando el contacto con ella y poniendo así al mismo tiempo en movimiento el caminar esperanzado hacia el Señor que viene⁶.

⁵ Cf. *Adv. haer.* IV 17, (Schr 100, ed. Adelin Rousseau, tom. II 5905).

⁶ Acerca del tema de la orientación de la oración, véase el estudio y la valoración más reciente de la problemática en Uwe Michael LANG, *Volverse hacia el Señor. Orientación en la plegaria litúrgica*, o.c.

3. Las categorías fundamentales de la reforma: inteligibilidad, participación, sencillez

Estas indicaciones muestran ya que el hecho de considerar la liturgia desde la Pascua no nos conduce a abstracciones teológicas, sino que tiene un carácter enteramente práctico. El nexo entre visión teológica y orientación hacia la reforma está, en este sentido, dado desde el comienzo. Pero ahora cabe preguntar, sin embargo: ¿cómo ve el mismo Concilio la dirección en la que debe encaminarse en la práctica la reforma? Dejando de lado el hecho de que todas las afirmaciones teológicas del Concilio contienen una orientación interior hacia la praxis, hay que decir que, en este punto, refleja los diferentes acentos del movimiento litúrgico; así, por ejemplo cuando la Constitución dice que la liturgia es «principalmente, culto a la Divina Majestad», pero que también contiene «en sí mucha instrucción para el pueblo fiel» (SC 33). Lamentablemente, habrá que decir que, en la praxis posconciliar, el carácter instructivo se ha extendido desmesuradamente casi en todas partes, llegando incluso a imprimir un cuño escolar a la liturgia. Que palabra y palabrería son dos cosas distintas, lo hemos tenido que experimentar a menudo de forma bien drástica. A la antes mencionada frase del concilio no hay ciertamente que hacerle ninguna enmienda, pues justamente la epifanía de lo sagrado, que se expresa en signos, ademanes y palabras, es en sí misma «instrucción». La Constitución había agregado también que los ritos mismos deben ser «claros» (*perspicui*) y «no precisar de muchas explicaciones» (SC 34). Por supuesto, también había dicho que en la liturgia podían insertarse «moniciones» (*admonitiones*) como ayudas para la comprensión (SC 35,3; 36,2). Pero, aun cuando se exhortó expresamente a la brevedad y a atenerse, por lo menos, a textos previamente escritos (SC 35,3), se abrió con ello una compuerta por la que, entretanto, se han derramado verdaderos torrentes de palabras.

a) *Inteligibilidad*

Esto tiene que llevarnos ahora a examinar con más detalle algunas de las categorías prácticas fundamentales del Concilio; de entre ellas quisiera referirme a tres. Pienso que son las más esenciales: participación, inteligibilidad, sencillez. La palabra central es, sin duda, «participación», pero yo quisiera comenzar por la «inteligibilidad» exigida para la liturgia, porque esta palabra alberga en sí a la vez la mayor dosis de ininteligibilidad. El Concilio habla cinco veces de la deseada inteligibilidad (*intelligere*) de la liturgia⁷; el texto central para nuestra cuestión, al que acabamos de referirnos brevemente, no

contiene, sin embargo, esta palabra: «Los ritos deben resplandecer con una doble sencillez, ser claros por su brevedad y evitar las repeticiones inútiles; han de adaptarse a la capacidad de los fieles y, en general, no deben precisar muchas explicaciones» (SC 34). Esta frase debe entenderse sobre el trasfondo de una liturgia clericalizada, que permaneció en gran medida ajena al pueblo; y esto, no solo por la lengua latina. En efecto, los precedentes de una larga historia y los enredos que se habían producido en los procesos de crecimiento y desarrollo, habían desatado poco a poco ese extrañamiento que se expresaba en la marcha en paralelo de las prácticas piadosas de los fieles durante la misa y la liturgia celebrada por el sacerdote, de modo que los fieles solo estaban vinculados de forma indirecta y muy insuficiente a la liturgia que se celebraba delante, en el altar. Debía existir una apremiante preocupación por unir de nuevo a sacerdotes y fieles en una única liturgia común, por abrir de nuevo el santuario de cristal para celebrar la adoración común en un «culto razonable», como podría traducirse la expresión *rationale obsequium* del canon romano.

Esta expresión concisa retoma el concepto paulino de λογική λατρεία (Rom 12,1). Lleva en sí el calado y el fruto de un largo camino, en que la Biblia busca y encuentra de forma cada vez más clara la esencia del culto auténtico; pero incorpora también en sí un camino de pensamiento filosófico que había llevado a una aproximación cada vez mayor a la comprensión bíblica del culto a Dios⁸. A partir de esta expresión hay que intentar comprender ahora qué significa inteligibilidad y transparencia en la liturgia, y qué no. Con *rationale obsequium* se expresa en primer lugar que la fe bíblica reivindica racionalidad y, de ese modo, comunicabilidad. Se trata de un Dios creador cuya realidad invisible puede percibirse a través de la razón en las obras de la creación (Rom 1,20); es fe en el Logos, la razón creadora que ha tomado carne en Jesucristo. La liturgia cristiana es liturgia del Logos, culto en «espíritu y verdad» (Jn 4,23). La orientación práctica que se sigue de aquí ha sido expresada por Pablo de la siguiente manera: «En la iglesia prefiero hablar cinco palabras con sentido para instruir a los demás, que diez mil palabras en lenguas» (1 Cor 14,19).

Por eso, la inteligibilidad de la liturgia es un programa enteramente bíblico. Pero ¿qué significa entender? La complejidad de este programa solo se puso de manifiesto una vez traducida la liturgia a las lenguas nacionales. Pongo un ejemplo: la lectura de la carta a los Gálatas sobre los dos hijos de Abrahán y su interpretación alegórica al judaísmo y la Iglesia (Gál 4,21-31) no se entiende sin más por el solo hecho de que se lea en lengua vernácula. Al leerla se pone justamente de manifiesto que, sin una interpretación profunda, no la entendemos. Lo mismo vale para muchos textos de la Escritura, en especial

⁸ Un tratamiento más detallado al respecto puede verse en mi libro *El Espíritu de la liturgia* [ROC XI, 26-27].

⁷ Véase el índice analítico en la edición del *Istituto per le scienze religiose di Bologna* (1979) 83.

para los que nos conducen al núcleo de la existencia cristiana. Vale para las grandes afirmaciones fundamentales de la plegaria eucarística: ¿quién entiende hoy realmente lo que significa el carácter expiatorio de la muerte de Cristo? ¿Qué significa decir: «hemos sido redimidos por su sangre»?; ¿qué significa lo que afirma Pablo: «Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17)? Pero estas expresiones se mueven precisamente en el núcleo de lo que acontece en la celebración eucarística como forma suprema de liturgia cristiana. Nadie puede negar que, hoy en día, aumenta incluso la ininteligibilidad de estas grandes afirmaciones, porque con nuestra cultura nos alejamos cada vez más de las formas de ver las cosas que expresan estas palabras.

¿Qué hacer, pues? Se pueden insertar cada vez más explicaciones y, con ello, convertir completamente la liturgia en palabrería, de modo que se convierta en una hora de clase —de éxito cuestionable—; o bien, se pueden también —lo cual, lamentablemente, sucede bastante a menudo— banalizar las grandes afirmaciones, dejar de lado los pasajes difíciles de la Escritura y rebajar el nivel de las palabras de la liturgia a lo que se considera generalmente inteligible. Pero, entonces, al final en la liturgia no ocurre nada, la liturgia se diluye. No tiene por qué extrañarnos entonces la caída del número de los asistentes. Al final se recurre a elementos de otras religiones para, de alguna manera, dar de nuevo al conjunto una sensación de misterio. Se hace así evidente que la inteligibilidad es un asunto complejo y exigente. No en vano la Iglesia antigua tenía el catecumenado, en el que personas que estaban en búsqueda de Dios recibían una lenta introducción en el pensamiento y la vida de la Iglesia y, así, se les abrían poco a poco los sentidos interiores, la inteligencia y el corazón. La accesibilidad de la liturgia no debe confundirse con la comprensión inmediata de algo banal. Tampoco puede producirse simplemente a través de mejores traducciones y de gestos más fáciles de entender. Solo se despliega mediante un camino interior, exige *eruditio*, apertura del alma en la que despiertan las dimensiones más elevadas de la razón y acontece un proceso de llegar a ver y a oír. Me temo que los padres conciliares subestimaron de hecho esta índole compleja de la «inteligibilidad» y presupusieron todavía una conciencia cristiana común que ya no existe. La liturgia misma no puede ser transformada en una clase de religión y no puede salvarse por una banalización. Hace falta formación litúrgica o, más bien, en general, formación espiritual; y la búsqueda de caminos y formas para lograrla debería ser una gran tarea de las comisiones litúrgicas y de las conferencias episcopales. Gran parte de los cristianos de hoy se encuentra de hecho en un estatus de catecumenado, y esto tenemos que tomarlo por fin en serio en la praxis.

b) Participación

Con esto hemos llegado al concepto de participación. Las afirmaciones de la Constitución conciliar al respecto son complejas. Con razón acentúa el texto en primer lugar que los fieles deben acceder a la liturgia «con recta disposición de ánimo». Los pastores deberían velar para que no solo se cumplan las leyes de la celebración válida y lícita —es decir, las formas externas de participación—, sino que los fieles participen en la liturgia «consciente, activa y fructíferamente» (SC 11). Aquí se mencionan de forma completa las diferentes dimensiones de la participación, que no debe restringirse a las acciones exteriores, sino que debe llegar hasta el interior del ser humano. También en el capítulo verdaderamente principal sobre la participación se acentúa con énfasis la necesidad de la formación litúrgica, la guía hacia una participación tanto interior como exterior (SC 14; 19). Todo esto hay que tenerlo a la vista al leer después las reglas prácticas de la participación, especialmente en SC 30: «Para promover la participación activa, deben fomentarse las aclamaciones del pueblo, las respuestas, las salmodias, las antífonas, los cantos y también las acciones, gestos y posturas corporales. Debe guardarse también a su debido tiempo el silencio sagrado». Se trata de lo que expresaba mi maestro en ciencias litúrgicas, Joseph Pascher, cuando decía que no era suficiente cumplir las *rúbricas* —las prescripciones ceremoniales externas—, sino que mucho más importante es la exigencia de las «nigras»: la exigencia interior de lo impreso en negro, es decir, del mismo texto litúrgico, que en cuanto tal incluye la común participación en el escuchar y responder, en la oración, la aclamación y el canto.

No cabe duda de que en todo ello se han hecho en los últimos decenios progresos de los cuales podemos alegrarnos. Pero no puede ignorarse tampoco un movimiento hacia la exterioridad: todos tienen que tener algo que hacer. Cuando párrocos amigos me cuentan que algunos fieles consideran que, en los días en que no se les asigna función alguna, no es necesario ir a la iglesia, se pone en evidencia un desplazamiento hacia lo exterior y superficial que resulta alarmante. Para nada se trata allí ya de la dinámica de la superación de lo visible hacia lo invisible, de lo exterior hacia lo interior, de lo de aquí hacia lo alto, de lo de ahora hacia lo venidero. Orígenes designó en una ocasión la esencia de ese mundo del que los cristianos tendríamos que liberarnos como «ajetreo»⁹. ¿No será que hemos llevado la apertura al mundo un poco más allá de lo conveniente? ¿Sentimos todavía que estamos ante el trono del Altísimo, que el cielo está abierto por encima de nosotros, que nos rodean los ángeles y santos de Dios? En una de sus homilías sobre el Evangelio de Lucas dijo

⁹ Véase ORÍGENES, *Homilía 27*, o.c., n.9; dice allí Orígenes: «El primer progreso de un alma consiste, pues, en que se aparte del "ajetreo" terreno [...]», traducción a partir de la edición crítica de BAEHRENS (ed.), *Werke*, o.c., 268.

Orígenes a sus fieles: «No tengo ninguna duda de que también en nuestra asamblea hay ángeles presentes, no solo en general para toda la Iglesia, sino para cada uno de los fieles». Y se imagina lo que sucedería si alguien como el profeta Eliseo rezara por nosotros: «Abre, Señor, los ojos de este niño [...]»¹⁰. Donde reina el ajeteo no pueden abrirse los ojos del corazón. Y, por el contrario, solo se daría una correcta participación en la liturgia si comenzáramos a sentir el cielo abierto. Todo hablar, cantar y actuar debería servir en última instancia para introducirnos en este movimiento de superación en el que el silencio puede comunicar su mensaje.

c) Sencillez

Para finalizar quiero hacer todavía una breve observación sobre la exigencia de la «noble sencillez» de los ritos, que pertenece, sin lugar a dudas, al círculo de ideas de la inteligibilidad y la de apertura a la participación. La liturgia cristiana tiene su origen en el cenáculo, en el que se anticipó el misterio pascual de la muerte y resurrección y se abrió a una actualización cultural en el presente. Así, la liturgia cristiana parte del gesto sencillo de aquella gran hora, en el que, por supuesto, está presente el drama de la crucifixión del Hijo de Dios y de su resurrección, que transforma el mundo. Este drama fue preparado en la historia de la pascua judía, de la que sigue formando parte siempre la relación entre realidad dramática (éxodo; cruz y resurrección) y transformación cultural. La sencillez del cenáculo es de una profundidad y amplitud estremecedoras; resume en ese único gesto toda la historia del culto y de la fe de la humanidad. En la teología de la segunda mitad del siglo XX estaba muy difundida la tendencia a interpretar el cristianismo como desacralización y como opuesto al culto¹¹. Entonces, la «sencillez» de los ritos se interpretó diciendo que estos, en realidad, no debían tener un sentido sagrado, sino solo pragmático. No es este el lugar para extraer, igual que hacen los buscadores de oro separando el metal de la tierra, las pepitas de verdad de esta teoría. La teoría en su conjunto es errónea. El sencillo acto de la fracción del pan y de la entrega del cáliz es un acto verdaderamente sagrado, es la reconciliación de Dios y el mundo en el amor del Hijo. Es cierto que la estructura litúrgica, los diferentes signos, las acciones y palabras, tienen que hacer transparente ese centro y tener en sí mismas una «noble sencillez», aquella sencillez última que corresponde a la sencillez del Dios infinito y remite a ella. Pero también es cierto que esta sencillez tiene que ser explicada, que los ojos y el corazón tienen que

ser abiertos a fin de poder percatarse de ella. La liturgia puede ser celebrada con gran sencillez en una iglesia de pueblo o en las penurias de la persecución; puede ser celebrada de forma muy festiva en la belleza de una catedral. Lo esencial es que lo grande y festivo no se haga autónomo, sino que, en humilde servicio, remita a la verdadera fiesta, a ese sí que, padeciendo, Dios da al mundo, a cada uno de nosotros. Lo que convierte realmente la vida en una fiesta es que cada uno pueda decir de sí mismo: «Vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). En la liturgia, esta confesión se hace presencia: para mí, para todo aquel que participe con fe en ella. Friedrich Nietzsche dijo en una ocasión: «La fiesta implica: orgullo, insolencia, desenfreno [...] una autoafirmación divina desde una plenitud y perfección animal, estados todos que a un cristiano no le está permitido aprobar honestamente. La fiesta es paganismo por excelencia»¹². Es verdad justo lo contrario: solo si Dios da la capacidad de alegrarse, solo si Dios mismo garantiza que mi vida y el mundo son motivo de alegría, puede haber verdadera fiesta. Y por eso, la liturgia cristiana, en la que se hace presente el amor crucificado de Dios, es la fiesta por excelencia. En esta alegre certidumbre la celebramos, y así la celebramos correctamente.

¹⁰ ORÍGENES, *In Lucam homiliae*; ver Hermann Josef SIEBEN (ed.), *Fontes christiani*, IV/1 (Freiburg B. 1991), aquí se cita la Homilía 23,8 y 9, ibid., 260ss.

¹¹ Véase al respecto el excelente estudio de Knut BACKHAUS, «Kult und Kreuz»: *ThGl* 86 (1996) 517-533.

¹² *La voluntad de poder*, n.916.

VIII EL DESARROLLO ORGÁNICO DE LA LITURGIA

En los últimos decenios, la cuestión de la celebración correcta de la liturgia se ha convertido cada vez más en un punto central de controversia en torno al Concilio Vaticano II, a su valoración y al modo en que fue recibido en la vida de la Iglesia. Están los rigurosos defensores de la reforma, para quienes significa un pecado intolerable que se haya permitido de nuevo, bajo determinadas condiciones, celebrar la sagrada eucaristía según la última edición del misal preconiliar de 1962. A la vez, se considera, por supuesto, que la liturgia es *semper reformanda*, de modo que, al final, es cada «comunidad» eclesial la que hace «su» liturgia, en la que se expresa a sí misma. Un *Compendio litúrgico* protestante ha presentado hace poco la celebración del culto como un «proyecto de reforma»¹, con lo que ha expresado así también el modo de pensar de muchos liturgistas católicos. Del lado contrario están los críticos encarnizados de la reforma litúrgica, que impugnan no solo su ejecución concreta sino también sus bases conciliares. Estos ven la salvación solamente en el completo rechazo de la reforma. Entre ambos grupos —los reformistas radicales y sus radicales opositores— se pierden las voces de los que consideran la liturgia como algo vivo y que, por tanto, ven también en la recepción y perfeccionamiento una realidad que crece y se renueva, pero insistiendo asimismo, según la misma lógica, en que el crecimiento no puede darse sin preservación de la identidad, y enfatizando, además, que un recto desarrollo solo es posible prestando atención cuidadosa a las leyes estructurales internas de este «organismo»; del mismo modo que un jardinero acompaña la planta en su desarrollo prestando atención a sus fuerzas vitales y a sus leyes propias, así también la Iglesia tiene que acompañar reverentemente el camino de la liturgia a través de los tiempos y discernir lo que ayuda y cura de lo que violenta y destruye.

Estando así las cosas, es necesario descubrir la índole estructural interna de un rito y sus leyes vitales a fin de poder encontrar también las vías correctas para conservar, reforzar y renovar su fuerza vital a través de los tiempos que cambian. En esa línea de pensamiento se sitúa el libro de Alcuin Reid². La obra procura investigar, en un recorrido por la historia del rito romano

¹ Christian GRETHLEIN - Günter RUDDAT (eds.), *Liturgisches Kompendium* (Göttingen 2003) 13-41.

² Alcuin REID, *The organic development of the Liturgy. The principles of liturgical reform and their relation to the twentieth century movement prior to the Second Vatican Council* (St. Michael's Abbey Press, Farnborough 2004).

(misa y breviario) desde los comienzos hasta las vísperas del Concilio Vaticano II, los principios de desarrollo de la liturgia para, de ese modo, encontrar a partir de la historia —de sus movimientos ascendentes y descendentes— los criterios en que ha de basarse toda reforma. El libro se divide en tres capítulos. En el primero, muy conciso, se examina la historia de la reforma del rito romano desde los comienzos hasta finales del siglo XIX. El capítulo segundo está dedicado al movimiento litúrgico hasta 1948. El tercer capítulo, con diferencia el más extenso, trata de la reforma litúrgica bajo el pontificado de Pío XII hasta las vísperas del concilio Vaticano II. Esta parte resulta muy útil, porque esa fase de la reforma litúrgica se ha borrado en gran medida de nuestra memoria, pero, justamente en ella —como, por supuesto, también en la historia del movimiento litúrgico— se reconocen todas las cuestiones sobre el modo adecuado en que ha de darse la reforma, de suerte que, a partir de ahí, pueden obtenerse también criterios de juicio. El hecho de que el autor se haya detenido en los umbrales del concilio Vaticano II ha sido una decisión muy sabia. Evitando así entrar en la controversia asociada a la interpretación y recepción del Concilio, descubre, sin embargo, el lugar del Concilio en la historia y el entramado de tendencias diferentes que están en la base de la pregunta sobre los criterios de reforma.

Al final del libro, el autor menciona principios para una reforma adecuada: mantener en un apropiado equilibrio la apertura al desarrollo y la continuidad con la tradición; saberse ligada a una tradición litúrgica objetiva y, por eso, promover que exista una continuidad sustancial. Con el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC), el autor señala que tampoco la autoridad suprema de la Iglesia puede modificar a su arbitrio la liturgia, sino que solo debe llevar a cabo la reforma en obediencia a la fe y en respeto religioso al misterio de la liturgia³. Como criterios secundarios aparecen, finalmente, la legitimidad de las tradiciones litúrgicas locales y el deseo de eficiencia pastoral.

Quisiera subrayar todavía especialmente, desde mi perspectiva personal, algunos de los criterios de renovación litúrgica que se acaban de señalar brevemente. Comienzo por los últimos dos criterios principales. Me parece muy importante que el Catecismo de la Iglesia Católica, junto a la limitación de las atribuciones de la autoridad suprema de la Iglesia en cuestiones de reforma, recuerde precisamente la esencia del primado tal y como ha sido definida por los concilios Vaticano I y II. El Papa no es un monarca absoluto cuya voluntad sea ley, sino el custodio de la tradición auténtica y, con ello, el primer garante de la obediencia. Él no puede hacer lo que quiera, y por eso puede también oponerse a quienes quieren hacer lo que se les ocurre. Su ley no es la arbitrariedad, sino la obediencia de la fe. Por eso tiene frente a la liturgia la función del jardinero, no la del técnico que arma máquinas nuevas y arroja las viejas al

³ Véase CEC 1125; cf. REID, *The organic*, o.c., 289.

trastero. El «rito», la forma de oración y celebración madurada en la fe y en la vida de la Iglesia, es la forma condensada de la tradición viva en la que el ámbito ritual expresa el conjunto de su fe y su oración y en la que, de ese modo, se hace posible experimentar la comunidad de las generaciones, la comunidad con los orantes que nos han precedido y que nos seguirán. Así, el rito es un don que antecede a la Iglesia, forma viva de *paradosis*.

En este contexto es importante interpretar correctamente la «continuidad sustancial». El autor nos advierte expresamente del camino erróneo al que podría conducir una teología neoescolástica de los sacramentos separada de la forma litúrgica viva. A partir de tal teología podría reducirse la «sustancia» a la materia y forma del sacramento: pan y vino son la materia del sacramento; las palabras de la institución, su forma. Solo estas dos cosas son necesarias, todo lo demás puede modificarse. En este punto podrían darse la mano modernistas y tradicionalistas. Si basta con la materia y con que se pronuncien las palabras de la institución, entonces todo queda a libre disposición. Lamentablemente, algunos sacerdotes actúan hoy según esta consigna, y, por desgracia, las teorías de algunos liturgistas van en la misma dirección. Quieren superar la rigidez del rito y montan sus propias fantasías, supuestamente pastorales, en torno a ese núcleo, el único que han dejado y que, de ese modo, o bien queda relegado al terreno de lo mágico o bien pierde absolutamente su sentido. El movimiento litúrgico tuvo, justamente, el deseo de superar este reduccionismo de una teología abstracta de los sacramentos y de enseñar a comprender la liturgia como un entramado vivo de tradición hecho formas, una unidad que no puede fragmentarse sino que tiene que verse y vivir en su integridad viva. Quien, como yo, fue tocado por esta comprensión en el tiempo del movimiento litúrgico, en vísperas del Concilio Vaticano II, no puede sino sentir una gran tristeza ante la destrucción precisamente de aquello que estaba entonces en juego.

Hay otras dos perspectivas que salen a relucir en el libro de Alcuin Reid y que quisiera comentar brevemente. Tanto el arqueologismo como el pragmatismo pastoral, que, por lo demás, es a menudo un racionalismo pastoral, son falsos. Se los podría designar como un par no santo de gemelos. Los liturgistas de la primera generación eran mayoritariamente historiadores. Por eso tendían al arqueologismo: excavando, querían recuperar en su pureza la forma más antigua. Veían los libros litúrgicos de entonces, con los ritos allí prescritos, como expresión de proliferaciones históricas descontroladas, fruto de confusiones y de un desconocimiento del pasado. Se intentó reconstruir la liturgia romana más antigua y limpiarla de todos los agregados posteriores. Algunas cosas eran correctas en este propósito, pero una reforma litúrgica es algo diferente que un trabajo de excavación, y no todo desarrollo vital tiene que ser lógico según el criterio del racionalismo histórico. Este es también el motivo por el cual, como comenta con razón el autor, no es a los expertos a

quienes debe corresponder la última palabra en la reforma litúrgica. Expertos y pastores tienen cada cual su propia función (así como en la política los expertos y los que toman las decisiones representan dos planos diferentes). Los conocimientos de los eruditos son importantes, pero no pueden convertirse inmediatamente en decisiones de los pastores, que siguen teniendo su propia responsabilidad en la escucha de los fieles, en la comprensión lúcida de lo que hoy ayuda o no ayuda a celebrar con fe los sacramentos. Ha sido una de las debilidades de la primera fase de la reforma después del Concilio el que hayan sido casi exclusivamente los especialistas los que tuvieran la voz cantante. Hubiese sido deseable una mayor autonomía de los pastores.

Como la imposibilidad de elevar directamente el conocimiento histórico a la condición de norma litúrgica se hace evidente de inmediato, el arqueologismo se ha asociado muy fácilmente con el pragmatismo pastoral. Hay, ante todo, una decisión de eliminar lo que se ha reconocido como no originario y, en consecuencia, como no «sustancial», y cuando la «excavación», a pesar de todo, no parece suficiente, se la complementa después con «intuiciones pastorales». Pero ¿qué es pastoral? Los juicios de intelectuales académicos sobre esta cuestión han estado a menudo determinados por sus ideas racionales y, no raras veces, han pasado por alto lo que realmente sostiene la vida de los fieles. Así, después de la amplia racionalización de la liturgia en la fase temprana de la reforma litúrgica, hoy se buscan celosamente de nuevo formas de solemnidad, atmósfera «mística» y un poco de sacralidad. Pero como, necesariamente, los juicios sobre lo que resulta pastoralmente efectivo divergen de forma cada vez más clara, lo «pastoral» se ha convertido en lugar de irrupción de la «creatividad», que deshace la unidad de la liturgia y nos confronta a menudo con una lamentable banalidad. No se trata de impugnar con ello que la liturgia eucarística, como también la liturgia de la palabra, se celebre en muchos lugares respetuosamente y de forma también «bella», en el mejor de los sentidos, desde la fe. Pero como estamos buscando los criterios de la reforma, hay que mencionar también los peligros, que, lamentablemente, en los últimos decenios no se han quedado para nada en meros fantasmas de tradicionalistas hostiles a la reforma.

Quisiera volver una vez más sobre el hecho de que, en un compendio litúrgico, se ha presentado el culto como proyecto de reforma y, por tanto, como una obra en construcción, en la que permanentemente se sigue trabajando. Desde una posición un tanto diferente pero en el fondo similar, se presenta la propuesta de liturgistas católicos de adaptar, por fin, la reforma litúrgica al giro antropológico de la modernidad y estructurarla de forma antropocéntrica. Si la liturgia se presenta en primer término como taller de nuestra propia actividad, se olvida lo esencial: Dios. En efecto, en la liturgia no se trata de nosotros, sino de Dios. El olvido de Dios es el peligro más acuciante de nuestro tiempo. Frente a este peligro, la liturgia tendría que establecer la presencia

de Dios. Pero ¿qué sucede cuando en la liturgia misma hace su entrada el olvido de Dios y ya no pensamos más que en nosotros mismos? En toda reforma litúrgica y en toda celebración litúrgica, el panorama tendría que estar dominado ante todo por el primado de Dios.

Con ello he ido más allá del libro del P. Alcuin. Pero pienso que ha quedado claro que, con su abundante material, este libro nos enseña criterios y nos invita a continuar la reflexión. Por eso lo recomiendo.

IX

«DESPIERTA TU PODER Y VEN»

Sermón de Adviento en la catedral de Tréveris el 4 de diciembre de 2003 sobre los siguientes textos de la Escritura: Is 26,1-6; Sal 118; Mt 7,11-27

Queridos hermanos en el ministerio episcopal, presbiteral y diaconal, queridos hermanos y hermanas en el Señor:

«Despierta tu poder, Señor y ven», reza la Iglesia hoy en su oración colecta con una invocación tomada del salmo 80: «¡Despierta tu poder!».

Fue el grito de Israel en el exilio, en una hora en que Dios parecía haberse retirado de la historia; una hora en que, aparentemente, sus promesas habían perdido vigencia; una hora en que Dios parecía dormir y haber dejado solo a Israel: «¡Despierta tu poder y ven, muestra que también hoy estás presente!».

Fue el grito de los discípulos en el lago de Genesaret, cuando la barca, sacudida por la tempestad, se inundaba de agua mientras el Señor dormía en la misma barca: «¡Despierta, Señor, y ayúdanos!».

Fue la petición de Adviento de la Iglesia en los tiempos de la persecución, en la que todo el poder del Imperio romano estaba en contra del pequeño grupo de los fieles, que estaban indefensos, pisoteados por la violencia de la política y del poder militar: «¡Despierta tu poder y ven!».

Y, a lo largo de toda la historia, la navicilla de la Iglesia navega por aguas tempestuosas y está en peligro de naufragar —al menos, así parece—. Una vez más, en el tiempo de las invasiones bárbaras, solo podía clamar: «¡Despierta tu poder y ven!».

Pero después, justamente en la época en que la Iglesia era una potencia política, estaba tanto más en peligro de perderse, y tanto más tenía que clamar: «¡Despierta tu poder y ven!».

Y hoy, cuando la fe se hunde en gran medida sin ruido, cuando la Iglesia parece ser un asunto del pasado, incapaz de futuro, cuando Dios parece haberse retirado de ella, tenemos que gritar con nuevo énfasis: «¡Despierta tu poder y ven, Señor! Ya es hora. Ven, no seas un Dios del pasado, sino un Dios que viene, que abre el futuro y nos hace avanzar hacia los siglos venideros».

«¡Despierta tu poder y ven!» Pero si consideramos más de cerca esta petición, tiene que llamarnos la atención que no es simplemente a Dios a quien decimos: «despierta», como si presupusiéramos que duerme. Decimos: «Despierta tu poder». De modo que la pregunta reza: ¿qué es, propiamente, este poder de Dios que parece dormir y que hay que despertar?

San Pablo nos da la respuesta en la primera carta a los Corintios al decirnos: Cristo, el crucificado, que es para los hombres necedad e impotencia, es

la sabiduría y el poder de Dios. De modo que si pedimos ese poder real de Dios, no pedimos más dinero para la Iglesia, más construcciones, más estructuras, más poder político. Pedimos este poder especial de Dios, totalmente diferente. Pedimos con la conciencia de que él viene según la forma de un poder que al mundo le parece debilidad y necesidad.

Así fue —si hacemos de nuevo un breve recorrido por la historia— ya en Israel: precisamente en el Israel golpeado, aparentemente extinguido como sujeto político, adquirió la fe en el único Dios su figura pura y despertaron las grandes visiones de la salvación; fue realmente desde el horno ardiente de las tribulaciones desde donde se elevó el cántico al Dios viviente. Y así fue de nuevo en la Iglesia antigua: en medio de la impotencia exterior, el testimonio de la fuerza de la fe que dieron los mártires, el testimonio del amor entre ellos y a todos los débiles y atribulados que provino del corazón de la Iglesia fue el poder de Dios, el modo en que él viene con su poder, con el poder crucificado. Y así fue a lo largo de toda la historia.

Él no viene con tropas, sino con ese corazón herido que, aparentemente, no tiene nada más que decir y que, después, demuestra ser el verdadero poder, totalmente distinto, el poder de Dios. Pero si vemos cómo Dios despertó su poder en los hombres que sufrían y creían en Israel, en los mártires y en los grandes testigos del amor y de la verdad en la Iglesia antigua, y de nuevo en Francisco de Asís y en Domingo, y a lo largo de todos los siglos, entonces esta petición se nos hace más cercana, entonces nos atañe a nosotros mismos, pues podemos ver que es en nosotros donde Dios ha depositado en gran medida su sagrado poder a través de los santos sacramentos del bautismo, de la confirmación, y a través de su palabra, y que es en nosotros donde ese poder duerme. De modo que esta petición nos atañe: Señor, despiértanos de nuestra somnolencia, en la que no podemos percibirte, en la que ocultamos e impedimos que venga tu santo poder, ese poder que está en nosotros.

El cristianismo no es un moralismo en el que, habiéndonos arremangado, quisiéramos ahora hacer diferente el mundo. Vemos en aquellos movimientos que nos prometieron un mundo mejor el mal resultado que dio esto. Pero, tal como Dios ha construido a los hombres y al mundo, el cristianismo no lleva tampoco la impronta de una exclusividad en el actuar de Dios, en la que nosotros seríamos meros espectadores y tendríamos que esperar, sino que Dios nos hace intervenir, quiere actuar a través de nosotros, en nosotros; quiere, a través de nosotros, poner de relieve su santo y nuevo poder, el poder de la verdad y del amor. Así, en esta invocación le pedimos por nosotros mismos y dejamos que él nos toque el corazón: tu poder está en nosotros, despiértalo y ayúdanos a que no seamos un impedimento para él, sino testigos y fuerza viva.

Dirijamos ahora una breve mirada a la lectura, al salmo responsorial y al evangelio de este día. La lectura comienza con una frase llena de certeza en la confianza: la ciudad de Dios es una ciudad con murallas, baluartes y torres

firmes, es inexpugnable. Es lo mismo que nos dice el Señor cuando nos obsequia con aquellas palabras: los poderes del mal, los poderes de la muerte no prevalecerán contra mi Iglesia, contra mi casa viviente, contra mi ciudad santa. Y es lo mismo que nos dice hoy de nuevo en el evangelio: la casa que está edificada sobre mi palabra está cimentada sobre roca, y las tormentas e inundaciones del mundo no podrán arrastrarla. Esta santa certeza en la confianza es la que quiere darnos la liturgia de Adviento en medio de todas las conmociones, en medio de todas las tribulaciones, en medio de toda la miseria y el pecado humano que hay en la Iglesia: ella sigue siendo su casa. Está cimentada sobre roca y podemos tener la serena confianza de que esta casa no será destruida. La Iglesia atravesará también estas tormentas y demostrará de nuevo que es la ciudad viviente de Dios en el mundo.

Pero después sigue otra frase que, según nuestros criterios habituales, parece ser una contradicción respecto de la primera. En efecto, primero se afirma: la Iglesia, la casa de Dios, la ciudad de Dios, tiene murallas, baluartes y torres firmes y es inexpugnable. Y después sigue de inmediato la frase: abrid las puertas para que pueda entrar el pueblo. Es que la Iglesia firme, fiable, la casa de Dios, es también una casa abierta y una ciudad abierta, abierta para que el Señor pueda entrar y para que nosotros podamos salir al encuentro del Señor.

Estrechamente emparentado con este versículo del libro del profeta está, después, el salmo responsorial de hoy, el salmo 118, que es un salmo de las puertas y habla nuevamente de la entrada en la ciudad santa. Era el salmo de la fiesta de las Tiendas, de la entrada festiva a la fiesta de la luz de Dios. Pero era también el salmo que formaba parte de la liturgia pascual y se rezaba como salmo después de la cuarta copa, el salmo que Jesús cantó con sus discípulos antes de salir hacia el Huerto de los Olivos y a su pasión, antes de recorrer su camino para abrir las puertas del mundo.

«Abrid las puertas de esta ciudad, para que él pueda entrar y nosotros podamos ir a su encuentro». En estos versículos se insinúa al mismo tiempo qué es la liturgia. La liturgia es la apertura de las puertas de este mundo para que Dios pueda entrar, para que hombres creyentes puedan ponerse en camino e ir al encuentro de Dios. Ambos movimientos se corresponden mutuamente: la puesta en marcha del pueblo, la puesta en marcha de los hombres, la procesión de la historia para poder ir al encuentro del Señor, hacia su ciudad, y la venida del Señor, que viene a nuestro encuentro; y, de ese modo, el encuentro en el misterio de la eucaristía, que nos hace ponernos en marcha para seguirlo y en la que él viene hacia nosotros, se nos regala para que podamos seguir el camino con él y abrir ampliamente las puertas del mundo para que él entre, para que nos encaminemos hacia él.

Para terminar, volvamos una vez más a la oración colecta: «Despierta tu poder, Señor, y ven». En la segunda parte de esta oración se nos dice más pre-

cisamente qué tipo de «venida» pedimos. El texto alemán reza: «ayuda, para que venga más rápidamente tu salvación, que nosotros retenemos». El texto latino es aún más reservado: no dice exactamente qué es lo que ha de venir, lo deja en manos de Dios y dice, solamente: «quod nostra peccata praepe-diunt». Decimos al Señor: haz que venga lo que tú quieres que venga y donde y como tú quieres venir. Dejamos en manos de Dios el modo de su venida, que para nosotros será el correcto.

La oración colecta no pide simplemente la parusía, la venida definitiva de Jesús. Me parece que sería una oración demasiado elevada para todos nosotros, una oración que no nos atreveríamos a pronunciar realmente en serio. No: pedimos a Dios simplemente que él venga del modo que sea bueno para nosotros, y dejamos en sus manos cómo será esa venida. Y así, puede verse aquí que hay muchas modalidades de la venida de Dios en la historia, no solo la primera venida en Belén, ni tampoco solo la segunda venida al fin del mundo.

San Bernardo de Claraval ha expuesto con mucha claridad lo que ya antes se pensaba de forma más o menos clara. Hay, dice él, entre la primera y la última venida de Jesús, que será la definitiva, un *medius adventus*, una «venida intermedia de Dios». Él viene de continuo, viene a las almas, pero viene también de forma nueva a la historia. Él entró de nuevo en el siglo XII a través de Francisco y del nuevo movimiento de las órdenes mendicantes, que querían aproximar de nuevo la Iglesia al Señor, hacerla un pueblo sencillo y humilde. Vino de nuevo a través de la gran mística del siglo XVI. Vino de nuevo en medio del mundo ilustrado del siglo XIX a través de los grandes movimientos de las órdenes orientadas al mundo social y a la educación. Nosotros le pedimos: «Ven hoy, Señor, ven a cada uno de nosotros, y ven así también a nuestro tiempo: de forma visible, histórica, nueva, como este tiempo lo necesita y como es adecuado a él. Sí, Señor, ven y ayúdanos a que te abramos las puertas, para que vayamos contigo en tu entrada». Amén.

APÉNDICE

1. Sobre el conjunto de la obra

Las *Obras completas* de Joseph Ratzinger (JROC) se comprenden como «edición de última mano» del teólogo Joseph Ratzinger en lengua alemana, traducida aquí al español. Se trata de una presentación lo más completa posible de las obras impresas, aumentada con otros textos no impresos o todavía no publicados en alemán (y, por lo general, menos aún en español), según un orden sistemático, que vincula entre sí los puntos de vista cronológicos y de contenido.

Las monografías de Joseph Ratzinger se reproducen sin alteraciones en las *Obras completas*, completadas en cada caso con otros textos vinculados temáticamente. Según un modo de proceder practicado ya anteriormente muchas veces por el autor, se suman a los textos expresamente científicos otros que pertenecen a géneros literarios diversos, como por ejemplo artículos de diccionario, reseñas de libros y finalmente también sermones y meditaciones.

Los volúmenes de Joseph Ratzinger, que reunían colaboraciones temáticamente correlacionadas y pertenecientes a etapas concretas de la actividad del teólogo, obispo y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, han sido divididos y cada escrito particular se ha introducido en la nueva forma sistemática.

Las *Obras completas* comienzan —en lo que se refiere al número del volumen, no necesariamente a su fecha de publicación— con los dos escritos de cualificación científica de Joseph Ratzinger: su disertación sobre la comprensión de la Iglesia en Agustín y su escrito de habilitación sobre la teología de la historia y la comprensión de la revelación en Buenaventura. Se añaden otros estudios y textos sobre Agustín o Buenaventura respectivamente.

El tercer volumen toma como punto de partida la lección inaugural en Bonn del profesor Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (1959), y organiza en torno a ella los textos restantes sobre el tema *fides et ratio*. Aquí se encuentran también, por ejemplo, todas las reflexiones sobre los fundamentos de la historia del espíritu de Europa.

El cuarto volumen parte de la *Introducción al cristianismo* (1968) y prosigue con otros textos en el marco temático de la confesión de fe, bautismo, conversión, seguimiento y realización de la existencia cristiana.

Los volúmenes quinto al duodécimo se orientan en el sentido más amplio según el canon temático de la teología sistemática.

El volumen quinto reúne los textos que corresponden a los tratados de la doctrina de la creación, de antropología y de la doctrina de la gracia, inclu-

yendo la presentación de la mariología como doctrina de la gracia concretada en la historia de la salvación.

El sexto volumen recoge, partiendo del *Jesús de Nazaret* (2007), los estudios sobre cristología.

Los volúmenes séptimo y octavo descubren con la eclesiología un punto nuclear más de los trabajos de Joseph Ratzinger. El séptimo volumen, en primer lugar, reúne todos los textos sobre la teología del Concilio: los compuestos en el transcurso de la preparación del Concilio Vaticano II, pero también los informes redactados a partir de la experiencia directa, así como los comentarios escritos inmediatamente después y, no en último lugar, una serie de intervenciones referentes a la recepción de los textos del Concilio. El octavo volumen contiene los trabajos de eclesiología en sentido estricto e integra también sobre todo los escritos de Joseph Ratzinger sobre ecumenismo.

En el punto de intersección entre la teología fundamental y la dogmática se sitúa el volumen noveno, que reúne los trabajos de Joseph Ratzinger, a lo largo de todo el arco temporal de su actividad, sobre teoría del conocimiento teológico y hermenéutica, en particular también sus estudios sobre la comprensión de la Escritura y sobre la correlación específica entre Revelación, Tradición, Escritura y Magisterio.

El décimo volumen toma la *Escatología* (1977), el único manual de teología dogmática publicado por Joseph Ratzinger, como punto de partida, y organiza en torno a él todos los demás estudios y textos en el ámbito temático de la esperanza, la muerte, la resurrección y la vida eterna.

Con los volúmenes undécimo y duodécimo el autor subraya expresamente otras líneas esenciales de su pensamiento. Con la *Teología de la liturgia* en el volumen undécimo, con el que quiso el santo Padre inaugurar la publicación de sus obras teológicas completas, sitúa el conjunto de la obra bajo el signo de un consecuente teocentrismo. El volumen duodécimo reúne particularmente textos que de otro modo también podrían haberse integrado en la eclesiología o la sacramentología, sobre el ministerio espiritual y se presenta como volumen XII bajo el título *Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría*.

El volumen decimotercero recopila las numerosas entrevistas de Joseph Ratzinger, tanto las más tempranas como las más cortas así como también las tres publicadas en forma de libro. La conversación con Vittorio Messori (1984-1985) fue la primera, a la que siguieron los dos libros de y con Peter Seewald (1996 y 2000).

El volumen decimocuarto presenta una selección lo más amplia posible de la inabarcable obra homilética de Joseph Ratzinger; en ella se presta también atención a algunas pláticas y meditaciones poco conocidas y hasta ahora sin publicar.

El volumen decimoquinto reúne, partiendo de la autobiografía de Joseph Ratzinger, *Mi vida*, publicada en 1997-1998, otros textos biográficos y otros

escritos de carácter personal, por ejemplo, las numerosas intervenciones en referencia a su predecesor, el papa Juan Pablo II, a su hermano Georg Ratzinger y otras muchas intervenciones en jubileos, homenajes, etc.

El volumen decimosexto ofrecerá una bibliografía completa de las obras de Joseph Ratzinger, así como los índices sistemáticos completos de todos los volúmenes, que permitirán comprender el conjunto de la obra en su conexión interna. Cada volumen particular se cerrará en todo caso respectivamente con un índice de contenido, de nombres y de citas bíblicas.

Siempre que ha sido posible se han utilizado en los títulos de los volúmenes de las JROC fórmulas empleadas ya en las publicaciones originales.

Las referencias cruzadas a los textos del propio autor se harán, siempre que lo permita el curso respectivo de la edición, con una referencia al volumen correspondiente y el número de página de las JROC.

El texto empleado es por regla general la última versión revisada por el mismo autor. Las notas sobre variantes textuales se introducirán solo en los muy pocos casos en los que se manifiesta un cambio con respecto al contenido.

Se han evitado, a petición del mismo autor, los dobles o los títulos ocasionales y condicionados por una situación muy particular. Estos serán, en todo caso, incluidos particularmente dentro de las notas editoriales y se señalarán también en la bibliografía general planificada para el volumen decimosexto.

Las notas al final del texto se han puesto a pie de página.

Unos pocos errores tipográficos o claras erratas han sido silenciosamente corregidos.

Los prólogos del autor que se limitan a dar información sobre cuestiones formales y no son significativos por lo que al contenido se refiere, no se incluyen en el cuerpo del texto sino que se señalan en el marco de las notas editoriales de la edición.

Tras detenidas consideraciones se ha prescindido de dar la información en el margen del número de página de la edición original (salvo en «El espíritu de la liturgia») porque en la mayoría de los casos, junto a la última versión publicada, se han difundido otras ediciones (idénticas en cuanto al contenido) con paginación diversa, de forma que la información en el margen ofrecería una orientación solo a una parte de los lectores, mientras que induciría más bien a error a otra parte.

2. Sobre el volumen XI de las JROC

El volumen undécimo de las *Obras completas* de Joseph Ratzinger con el título *Teología de la liturgia* reúne textos de un arco temporal de cuarenta años (1964 a 2004) y está estructurado en cinco partes.

— Parte A

La parte A, *El espíritu de la liturgia*, contiene completo, salvo en lo referente a las cuestiones formales del texto y, en particular, a la forma de citar, el libro *El Espíritu de la liturgia. Una introducción*, publicado en el año 2000 por Herder y más tarde, en edición especial, con el añadido de Benedicto XVI al nombre del autor, en 2006. El prólogo recogido en el texto está datado así: «Roma, en la fiesta de san Agustín, 1999». La estructura del libro ha sido totalmente respetada pero atendiendo, en todo caso, a la organización de conjunto del tomo XI para subordinar respectivamente los niveles de los títulos.

— Parte B

La parte B, *Typos - Mysterium - Sacramentum*, reúne dos importantes conferencias sobre el tema de los sacramentos. «La fundamentación sacramental de la existencia cristiana» recoge el extracto, proporcionado por el mismo autor, de una serie de cuatro horas de clases que dio Joseph Ratzinger en las *Hochschulwochen* de Salzburgo en 1965. Se publicó por primera vez en «blätter». *Zeitschrift für Studierende* (Viena) y luego fue editado en forma de separata por *Kyrios Verlag* (Frisinga). El bien trabajado y delgado librito tuvo hasta los años setenta tres nuevas ediciones. Su título sirve como subtítulo para este volumen XI de las JROC.

«Sobre el concepto de sacramento» remite a una conferencia que Joseph Ratzinger dio, como Arzobispo de Múnich y Frisinga, por invitación de la Facultad de Teología Católica el 23 de enero de 1978 en la universidad politécnica de Eichstätt y que luego fue publicada como volumen 15 en *Eichstätter Hochschulreden* de 1979.

— Parte C

En el centro de la parte C, *La celebración de la Eucaristía: fuente y cumbre de la vida cristiana*, están los cuatro sermones cuaresmales, «La Eucaristía, centro de la Iglesia» del arzobispo de Múnich, que él predicó en 1978 en el tiempo de la preparación pascual en la Iglesia de san Miguel en Múnich y que ya en el mismo año fueron publicados en una monografía por *Wewel Verlag* de

Múnich. El prólogo que precede al texto y que es retomado en el cuerpo del texto está firmado así: «Estando en Roma, en la fiesta de la Asunción de María de 1978».

Las editoriales *Wewel* y *Sankt Ulrich*, Augsburg, han sacado a la luz de nuevo estos sermones, sin alterarlos, en el año 2005, con los cuales han constituido la base del volumen de recopilación *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens* (Augsburg 2001) 25-95, editado por Vinzenz Pfnür y Stephan Otto Horn y publicado en *Sankt Ulrich Verlag*.

A los sermones eucarísticos les preceden tres escritos científicos y dos recensiones sobre el tema de la teología eucarística:

«El significado del domingo para la oración y la vida del cristiano» fue una conferencia pronunciada en el contexto del día del sacerdocio en Essen, el 7 de enero de 1985 y fue publicada por primera vez en el primer año (1985) de la revista *Forum Katholische Theologie*, antes de aparecer también en otras muchas revistas y finalmente en el volumen de recopilación *Un canto nuevo para el Señor* (1995).

«¿Es la eucaristía un sacrificio?» fue publicado en 1967 en la revista *Concilium* y, al margen del *Theologischen Jahrbuch* (Leipzig), no ha vuelto a ser editado nuevamente desde entonces.

Desde su primera publicación en el *Theologischen Quartalschrift* (Tübingen), el escrito «El problema de la transustanciación y la cuestión del sentido de la eucaristía» no ha vuelto a ser publicado ya otra vez más que en el *Theologischen Jahrbuch* (Leipzig). El texto recoge la lección ofrecida por el entonces docente en Múnster, profesor Joseph Ratzinger, el 8 de julio de 1964 en la Facultad de Teología Católica de Tübinga. La conferencia lleva la dedicatoria «A Gottlieb Söhnngen, en su 75 cumpleaños (21 de mayo de 1967)».

Las dos recensiones publicadas al final (a la obra de Schillebeeckx del año 1967 y a la de Auerbeck del año 1970) discuten cuestiones particulares sobre la teología de la eucaristía.

Tras los sermones eucarísticos siguen otros textos que retoman cuestiones referentes al repertorio temático clásico de la teología dogmática eucarística y que en su mayoría se sitúan en el punto de intersección entre eucaristía y liturgia.

«Forma y contenido de la celebración eucarística» apareció primero, al igual que «El problema de la estructura de la celebración litúrgica», en la revista internacional católica *Communio*. Los dos artículos fueron luego recogidos en 1981 por la *Johannes Verlag* (Einsiedeln) en un volumen de recopilación, traducido al español, titulado *La fiesta de la fe*. En esta última publicación se añadieron dos apéndices al primer artículo.

«Eucaristía y misión» se remonta a una conferencia del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe pronunciada el 10 de septiembre de 1997 en el Congreso Eucarístico de Como, presentada bajo el título «Euca-

ristia come genesi della missione». Con pocas variantes, Joseph Ratzinger repitió la conferencia el 25 de septiembre de 1997 en el Congreso Eucarístico Nacional de Bolonia. La versión alemana apareció por primera vez en *Forum Katholische Theologie* y finalmente en el volumen homenaje preparado por su círculo de alumnos al autor, Joseph Ratzinger, con motivo de su 75 cumpleaños: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (Augsburg 2002).

La conferencia «Eucaristía, comunión y solidaridad» fue pronunciada el 1 de junio de 2002 en Benevento y luego publicada muchas veces en italiano y finalmente en alemán en el volumen de recopilación publicado por la *Sankt Ulrich Verlag* de Augsburgo y titulado *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburg 2003).

«Construida con piedras vivas» se remonta a una conferencia en el marco del jubileo por los mil años de la consagración de la catedral de Maguncia (1975) que se publicó por primera vez en el volumen de recopilación, editado por Walter Seidel en 1975, *Kirche aus lebendigen Steinen*, retomado en 1995 en el volumen, traducido al español, *Un canto nuevo para el Señor*.

Bajo el título redaccional «Sobre la cuestión de la orientación en la celebración» se recogen dos contribuciones que distan en realidad casi 25 años: «Observaciones sobre la cuestión de la orientación en la celebración» es la exposición desarrollada de «Pequeña corrección. Sobre la cuestión de la Eucaristía», publicado por primera vez en la revista internacional católica *Communio* y luego retomado en el volumen de 1981, traducido luego al español, *La fiesta de la fe*.

Sigue luego una *Presentación* que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo en el año 2003 del estudio de Uwe Michael Lang, *Conversi ad Dominum* indicando la siguiente fecha: «domingo *laetare* de 2003».

La parte C se cierra con una serie de homilías y meditaciones:

«Sobre la cuestión del culto y el carácter sagrado de la Eucaristía» fue el tema de la predicación del Arzobispo de Múnich en la misa crismal del 2 de abril de 1980 en la Catedral de Nuestra Señora de Múnich.

En la misa festiva con el coro catedralicio de Múnich en su Iglesia titular, *Santa Maria Consolatrice* en Roma, el 2 de septiembre de 1979, el cardenal Ratzinger tomó también un tema eucarístico: «El Señor está cerca de nosotros: en nuestra conciencia, en su palabra, en su presencia personal en la Eucaristía». Ambas prédicas fueron retomadas por Vinzenz Pfnür y Stephan Otto Horn en el volumen *Gott ist uns nah*.

También la homilía para la procesión del Corpus Christi del Arzobispo de Múnich, del 25 de mayo de 1978, en la *Marienplatz* de Múnich, de título «Estar ante el Señor - caminar con el Señor - arrodillarse ante el Señor», está en el volumen *Gott ist uns nah*, después de haber formado parte de la colección de prédicas y meditaciones publicadas en *Suchen was droben ist* (Freiburg 1985), traducido al español como *El resplandor de Dios en nuestro tiempo. Meditaciones sobre el año litúrgico* (Herder, Barcelona 2008).

«¿Qué significa el Corpus Christi para mí?» son, finalmente, tres meditaciones sobre la fiesta del Corpus Christi emitidas por radio el 14 de junio de 1979 en la *Bayerischen Rundfunk*. Fueron retomadas en 1981 en el volumen de recopilación *Das Fest des Glaubens*, traducido al español como *La fiesta de la fe*.

— Parte D

La parte D, *Teología de la música sagrada*, reúne en total cinco ensayos sobre el tema mencionado y una contribución sobre el tema «La profesión del músico de iglesia».

«El fundamento teológico de la música sagrada» es una colaboración sistemática y teológica escrita para el libro homenaje publicado con motivo de los 100 años de la fundación de la escuela de música sagrada de Ratisbona, *Gloria Deo - Pax hominibus*, el 22 de noviembre de 1974. El ensayo del entonces profesor de dogmática en Ratisbona, fue publicado también de nuevo en algunas revistas y más tarde en el volumen de recopilación *La fiesta de la fe*.

«Indicaciones bíblicas orientativas para la música sagrada» remite a la conferencia que el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe pronunció el 28 de septiembre de 1990 en el salón de actos del seminario sacerdotal de Bresanona como apertura del Simposio «Coral y polifonía», organizado por la asociación «Iniciativa de Bresanona. Música e Iglesia», y que luego entró en 1995 en el volumen *Un canto nuevo para el Señor*.

Esto último vale también para «La imagen del mundo y del hombre propia de la liturgia y su expresión en la música de la iglesia», pues este ensayo —basado en una conferencia para la apertura del VIII Congreso Internacional de *Musica Sacra* en Roma el 17 de noviembre de 1985— compuesto primero en lengua inglesa bajo el título «Liturgy and church music», fue publicado en 1985 en *Sacred Music* y desde 1987 existe también como publicación aparte en la editorial musical Hans Sikorski.

Con motivo de la despedida de su hermano, el profesor Georg Ratzinger, del cargo de maestro de capilla de la catedral en Ratisbona (1994), pronunció el cardenal Ratzinger una conferencia sobre el tema «La tensión entre la tradición de Ratisbona y la reforma posconciliar». Bajo el título «“Delante de los ángeles cantaré para ti”. La tradición de Ratisbona y la reforma litúrgica» fue primero publicada en *Musica Sacra* y luego también en *Un canto nuevo para el Señor*.

«La trasposición artística de la fe. Problemas teológicos de la música sagrada» fue una conferencia pronunciada como invitado en el departamento católico de música de la Universidad pública de Música de Stuttgart, allí también fue por primera vez publicada de forma separada y luego en 1980 en la *Revista Católica Internacional «Communio»*.

«La profesión del músico de iglesia como servicio litúrgico y pastoral» es, finalmente, el escrito que presentó el profesor Joseph Ratzinger el 22 de mayo de 1975 en el marco de una mesa redonda con motivo de la celebración del centenario de la fundación de la escuela de música sacra de Ratisbona, bajo el tema: «La profesión del músico de iglesia hoy». Fue publicada el año siguiente al Jubileo (1976) en un volumen específico de la serie *Schriftenreihe des Allgemeinen Cäcilien-Verbandes* (ACV) junto con los discursos, las conversaciones, los saludos y otras partes de la discusión con motivo del Jubileo.

— Parte E

La quinta y última parte E, *Perspectivas complementarias*, reúne sobre todo colaboraciones que surgieron a raíz de la controversia en torno al libro *El espíritu de la liturgia*. Están así puestos en primer lugar dos antiguos artículos de controversia y una introducción o agradecimiento:

Primero, la entrevista con la revista internacional católica *Communio* del año 1977, «Liturgia: ¿mutable o inmutable?», que al igual que la homilía pronunciada en Fulda ante la Conferencia Episcopal Alemana el 27 de septiembre de 1979, «La vida litúrgica en las comunidades quince años después del concilio», está recogida en el libro traducido al español *La fiesta de la fe*.

«En memoria de Klaus Gamber» debería haber honrado originalmente al liturgista de Ratisbona en su 70 cumpleaños, en 1989, pero tuvo que formar parte, ante la repentina muerte de Gamber, de un volumen en memoria.

«Teología de la liturgia» recoge la conferencia que pronunció el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe con ocasión de unas Jornadas de Liturgia en el Monasterio de Fontgombault (del 22 al 24 de julio de 2001) y que se publicaron el mismo año 2001 en las Actas de la Jornada, *Autour de la question liturgique*. En alemán se publicó con el título que luego ha servido para presentar todo este volumen XI de las *Obras completas*, en 2002 en *Forum Katholische Theologie*.

En las Jornadas de Fontgombault, el Cardenal Ratzinger fue requerido también para enunciar unas palabras de conclusión y formular algunas perspectivas para el futuro. Esta conferencia final pronunciada en francés fue publicada bajo el título *Bilan et perspectives* en las Actas de la Jornada, *Autour de la question liturgique*, y ha sido aquí por primera vez traducida y publicada en español.

Con ocasión de los cuarenta años de la publicación de la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia, *Sacrosanctum concilium*, tuvo el cardenal Ratzinger el 4 de diciembre de 2003 una visita al Instituto Alemán de Liturgia en Tréveris. El discurso del Cardenal apareció bajo el título «Cuarenta años de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Retrospectiva y prospectiva» y se publicó en primer lugar en el *Liturgischen Jahrbuch*, antes de vol-

ver a salir también en el volumen editado por Walter Euler, *40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen* (Trier 2005).

También apareció primero en francés —aunque había sido redactada en alemán—, en la *Revue de théologie et de philosophie* una carta del cardenal Ratzinger (*Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer*), en la que respondía exhaustivamente a las objeciones contra *El espíritu de la liturgia* del teólogo y profesor en Génova Olivier Bauer, presentadas en forma de carta abierta.

«El desarrollo orgánico de la liturgia» es la respuesta del Cardenal Ratzinger al libro de Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy*, publicada en la edición alemana de *30 Días* y luego publicada también, sin variaciones, en el primer volumen del año 2005 de *Forum Katholische Theologie* como última recensión por escrito del Cardenal Ratzinger antes de su elección como Papa.

Como conclusión de este volumen de las *Obras completas* está la *Homilía* que el Cardenal Ratzinger pronunció con motivo de su visita a Tréveris para la fiesta del 4 de diciembre de 2003, en la Catedral de la diócesis alemana más antigua, sobre los textos de la Escritura y de la Liturgia del jueves de la primera semana de Adviento, y que, aunque se difundió en formato de disco electrónico, permanecía hasta ahora sin publicarse por escrito.

La estructura, con excepción de la parte A, ha sido específicamente ideada para este volumen.

Los textos han sido en su mayor parte escaneados; de una pequeña parte fue suministrado el archivo en soporte electrónico por parte del autor.

Por el gran esmero y el concentrado esfuerzo en la unificación formal de los textos así como, sobre todo, en su corrección, el editor agradece de corazón a los estudiantes de teología de la Facultad Teológica de Tréveris: Isabel Nowak y Benjamin Heu, como también a Gabriel Weiten, que supo preparar con gran pericia los diversos escaneos, coordinó las correcciones y de esta forma ha tenido un papel decisivo en la rápida elaboración del manuscrito.

El doctor en Teología Christian Schaller y el licenciado en Teología y Filosofía Franz Xaver Heibl, del Instituto papa Benedicto XVI, han revisado otra vez científicamente el texto final y han asumido la elaboración de los índices.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ORIGINALES

— Parte A: *El espíritu de la liturgia*

Der Geist der Liturgie. Eine Einführung (Freiburg ¹⁻⁴2000, ⁵2001, ⁶2002, Sonderausgabe 2006, ²2007).

— Parte B: *Typos - Mysterium - Sacramentum*

Die sakramentale Begründung christlicher Existenz (Meitingen - Freising 1966, ²1967, ³1970, ⁴1973).

Zum Begriff des Sakramentes (Eichstätter Hochschulreden 15, München 1979).

— Parte C: *La celebración de la Eucaristía: fuente y cumbre de la vida cristiana.*

- I. «Vom Sinn des Sonntags»: *FoKTh* 1 (3/1985) 161-175; también en *Pastoralblatt* 37 (1985) y en *KlBl* 65 (1985) 209-214, así como en diversas ediciones de *Communio*; revisado y aumentado: «Auferstehung als Grundlegung christlicher Liturgie - Von der Bedeutung des Sonntags für Boten und Leben des Christen», en Joseph RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (Freiburg 1995) 83-104; (Freiburg 2007) 84-108.
- II. «Ist die Eucharistie ein Opfer?»: *Conc(D)* 3 (1967) 299-304; también en *ThJb (L)* 1969, 315-323.
- III. «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie»: *ThQ* 147 (1967) 129-158; también en *ThJb (L)* 1969, 281-301.

DOS RECENSIONES

Rec. a Edward SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz* (Patmos, Düsseldorf 1967), en *ThQ* 147 (1967) 493-496.

Rec. a Wilhelm AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* (Konfessionskundliche Studien XIX; Bonifacius, Paderborn 1967), en *ThPQ* 118 (1970) 89-90.

- IV. EUCARISTÍA - CENTRO DE LA IGLESIA
Eucharistie - Mitte der Kirche. Vier Predigten (Wewel, München 1978,

- ²2005); retomado de nuevo en Joseph RATZINGER, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens* (Augsburg 2001) 25-95.
- V. «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier»: *IKaZ* 6 (1977) 385-396; retomado y aumentado con dos apéndices en Joseph RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Einsiedeln ¹1981, ³1993) 31-54.
- VI. «Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier»: *IKaZ* 7 (1978) 488-497; retomado en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 55-67.
- VII. «Eucaristia come genesi della missione»: *Il Regno* 42 (1997) 588-593; más tarde en *Ecclesia orans* XV (1998/2) 137-161; luego bajo el título «Eucharistie und Mission», en *FoKTh* 14 (1998) 81-98.
- VIII. «Eucaristia, comunione e solidarietà»: *OR* del 19-6-2002; luego bajo el título «Eucharistie - Communio - Solidarität. Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament», en Joseph RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburg 2003) 109-130.
- IX. «Auferbaut aus lebendigen Steinen», en Walter SEIDEL (ed.), *Kirche aus lebendigen Steinen (zum 1000jährigen Weihejubiläum des Mainzer Domes)* (Mainz 1975) 30-48; luego bajo el título «"Auferbaut aus lebendigen Steinen". Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung», en *Ein neues Lied für den Herrn*, o.c., 105-123, ²2007: 109-129.
- X. SOBRE LA CUESTIÓN DE LA ORIENTACIÓN DE LA CELEBRACIÓN
1. «Kleine Korrektur. Zur Frage der Eucharistie»: *IKaZ* 8 (1979) 381-382; repetido bajo otro título en «Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung», en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 121-126.
 2. Introducción a Uwe LANG, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung* (Neue Kriterien 5; Freiburg 2003, ³2005) 7-11.
- XI. HOMILIAS
1. «Zur Frage der Verehrung und Sakralität der Eucharistie», Homilía para la *Missa Chrismatis* el 2-4-1980 en Múnich; bajo otro título, «Die Gegenwartigkeit der Nähe des Herrn in den Alltag hinein», retomada en *Gott ist uns nah*, o.c., 97-105.
 2. «Predigt für den Münchener Domchor in der Titelkirche S.M.C. in Rom am 2.9. 1979»: *Münchener Ordinariats-Korrespondenz* 6-9-1979, n.26; bajo el título, «Der Herr ist uns nahe in unserem Gewissen, in seinem Wort, in seiner persönlichen Gegenwart, in der Eucharistie. Homilie über Dtn 4,7», retomada también en *Gott ist uns nah*, o.c., 107-111.
 3. «Fronleichnamssprache auf dem Münchener Marienplatz am 25-5-1978»: *MOK* 1-6-1978, n.19; bajo el título «Stehen vor dem Herrn - Gehen mit dem Herrn - Knien vor dem Herrn. Zur Feier des

Fronleichnamssfestes», retomada también en *Gott ist uns nah*, o.c., 113-119; de nuevo en Joseph RATZINGER, *Suchen, was droben ist* (Freiburg 1985) 77-86.

4. «Was bedeutet mir Fronleichnam?»: 14-6-1979, BR (28'40 min.); bajo el título «Was Bedeutet Fronleichnam für mich? Drei Meditationen», en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 112-120.

— Parte D: Teología de la música sagrada

- I. «Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik», en Franz FLECKENSTEIN (ed.), *Gloria Deo - Pax hominibus. FS zum 100jährigen Bestehen der Kirchenmusikschule Regensburg* (Regensburg 1974) 39-62; también en *KlBl* 55 (1975) 263-267, 305-307; edición parcial en *OR* (D) n. 4,7; de nuevo en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 86-110.
- II. «Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik», en *Brixener Initiative Musik und Kirche. Drittes Symposium «Choral und Mehrstimmigkeit»* (Brixen 1990) 9-21; bajo el título «Singt kunstvoll für Gott Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik», en *Ein neues Lied für den Herrn*, o.c., 125-144; ²2007: 130-151.
- III. «Liturgy and church music»: *Sacred Music* 12 (1985) 13-22; bajo el título «Liturgie und Kirchenmusik»: *IKaZ* 15 (1986) 243-256; bajo el título «Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik», en *Ein neues Lied für den Herrn*, o.c., 145-164; ²2005: 152-173; edición parcial en *Theologisches* (1985) 6879-6883. Como «Liturgie und Kirchenmusik» también publicada por Sikorski (Hamburg 1987).
- IV. «In der Spannung zwischen Regensburger Tradition und nachkonziliarer Reform»: *Musica sacra* 114 (1994) 379-389; bajo el título «Im Angesicht der Engel will ich dir singen. Regensburger Tradition und Liturgiereform», en *Ein neues Lied für den Herrn*, o.c., 165-186; ²2007: 174-197.
- V. «Theologische Probleme der Kirchenmusik (Kirchenmusik eine geistig-geistliche Disziplin. Gastvorträge an der kath. Musikabteilung der Staatl. Musikhochschule Stuttgart, H. 1)», publicada por R. Walter en colaboración con el ministro de música sagrada de la diócesis de Rottenburgo (Rottenburg 1978); publicada luego bajo el título «Die künstlerische Transposition des Glaubens. Theologische Probleme der Kirchenmusik, u. a.»: *IKaZ* 9 (1980) 148-157.
- VI. «Kirchenmusikberuf als liturgischer und pastoraler Dienst», en Franz FLECKENSTEIN (ed.), *Kirchenmusik im Gespräch. Ansprachen, Reden, Grussworte, Diskussionsbeiträge zur 100-Jahrfeier der Kirchenmusikschule Regensburg vom 21.-27.5.1975* (Schriftenreihe des Allge-

nen Cäcilien-Verbandes für die Länder der deutschen Sprache 12; Bonn 1976) 24-27.

— Parte E: *Perspectivas complementarias*

- I. «Liturgie - wandelbar oder unwandelbar? Fragen an Joseph Ratzinger»: *IKaZ* 6 (1977) 417-427; bajo el título «Liturgie - wandelbar oder unwandelbar? Ein Gespräch mit der Redaktion der Internationalen katholischen Zeitschrift „Communio“», en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 71-85.
 - II. «Das gottesdienstliche Leben in den Gemeinden fünfzehn Jahre nach dem Konzil. Predigt bei der Bischofskonferenz in Fulda», en *Das Fest des Glaubens*, o.c., 127-132.
 - III. «Zum Gedenken an Klaus Gamber», en Wilhelm NYSEN (ed.), *Simandron - Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919-1989)* (Köln 1989) 13-15.
- LA DISCUSIÓN SOBRE «EL ESPÍRITU DE LA LITURGIA»
- IV. «Théologie de la liturgie», en *Autour de la question liturgique. Avec le Cardinal Ratzinger. Actes des journées liturgiques de Fontgombault, 22-24 juillet 2001* (Fontgombault 2001) 13-29; también bajo el título «Theologie der Liturgie»: *FoKTh* 18 (2002) 1-13.
 - V. «Bilan et perspectives», en *Autour de la question*, o.c., 173-183.
 - VI. «Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer»: *Revue de théologie et de philosophie* 135 (2003,3) 253-256 [en referencia a Olivier BAUER, «Lettre ouverte à propos de L'esprit de la liturgie, ouvrage du cardinal Joseph Ratzinger»: *Revue de théologie et de philosophie* 135 (2003) 241-251].
 - VII. «40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick»: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003) 209-221; retomado en Walter EULER (ed.), *40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen* (Trier 2005) 11-26.
 - VIII. Recensión a Alcuin REID, *The Organic Development of the Liturgy* (Saint Michael's Abbey Press, London 2004), en *30 Tage* 12/2004, 46-49; también en *FoKTh* 21 (2005) 36-39.
 - IX. *Homilía* de la misa pontifical en la catedral de Tréveris el 4 de diciembre de 2003 (hasta ahora no publicada).

No recogidos

- «Um die Erneuerung der Liturgie. Antwort auf Reiner Kaczynski»: *StdZ* 126 (2001) 837-843.
- «“Der Geist der Liturgie“ oder: Die Treue zum Konzil. Antwort an Pater Pierre-Marie Gy»: *Gottesdienst* 36 (2002) 97-100.
- Liturgie und Weltverantwortung* (Kölner Beiträge, NF 20; Köln 1998) [ampliamente revisado en *El espíritu de la liturgia*].

Los siguientes textos serán integrados en otros volúmenes de las JROC

- «Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts»: *KlBl* 40 (1960) 208-211.
- «Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik», en R. EGENTER - O. PIRNER - H. HOFBAUER (eds.), *Statio orbis*, I (München 1961) 227-242.
- «Gemeinde aus der Eucharistie», en Werner HÜLSBUSCH (ed.), *800 Jahre St. Martini Münster* (Münster 1980) 32-34; retomado en *Vom Wiederauffinden der Mitte*, o.c., 35-37.

ÍNDICES

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis		26,30	298
1,1-2,4	14	27,8	298
1,28	55	35-40	448
2,1-3	449	35,30	449
2,7	127	36,1s	449
2,23	323	39,43	298
2,24	253	40,23.29	298
12,2	105	30,33	449
22,1-19	235	40,33s	15
28,17	306		
Éxodo		Levítico	
7,16	8	26	21
7,26	8		
9,1	8	Números	
9,13	8	33,34	513
8,21	8		
8,23	8	Deuteronomio	
10,3	8	4,7	252 358
10,24	9	5,8	65
10,26	9	5,15	177
12	22 56 300 488 516	12,9	177
12,5	57	18,15	24
13,2	22	30,14	360
14,31	78		
15,1	78	Josué	
19	42	5,14s	107
19,1	9		
19,11.16	172	1 Samuel	
19,16.20	9	1,26	112
20,1-17	9	15,22	22 190
20,4	65		
20,8-11	177	2 Samuel	
24	9 489	7,5.11	333
24,8	489		
24,11	279	2 Crónicas	
25,8.40	298	6,13	110
25,18-20	65	36,21	178
25,22	65		
25,40	23	Esdras	
		9,5	110

Nehemías		42,6	191
8,10	74	45,23	110 294
		49,8	191
Salmos		53,5	119
16,9s	382	53,10s	172
19	39 387	53,11	191
19,6s	39 59	53,12	190
22	279	56,7	334
22,26	452	60	63
22,28s	281	66,20	313
22,30	110		
31,9	87	Jeremías	
33,3	444	6,20	190
40,1-12	279 280	7,11	334 335
40,7s	190	7,22	23
46,5	512	7,22s	190
47,8	445 455	31,31	230
50	27	31,31s	189
50,8s	190	31,33	280
50,8-14	310		
50,12-14	23 490	Ezequiel	
50,23	455	3	38
51	27 280	9,4ss	102
51,18s	190 310	20,12	177
51,18-21	27	36,27	280
51,19	280		
57,9.11	78	Daniel	
68,31s	310	3,37-41	494
69		3,75	411
69,10	25	7,10	425
80[,3]	531	7,13	40
104,14s	129		
113-118	379	Oseas	
118	331 531 533	6,6	22 190 492
118,22	331	14,3	310
118,26	425		
119,108	310	Amós	
138,1	412	5,21-23	23
		5,25	493
Isaías		5,25-27	23
1,11s	190		
6	38 87 88 423 425	Zacarías	
6,1-3	87	12,10	28 40 240 348
8,14	332		
25,1-10	279	Malaquías	
26,1-6	531	1,11	334
28,16	332	3,1-5	334

NUEVO TESTAMENTO

Mateo		Lucas	
5,18	516	2,7	22
5,23-25	97	2,14	317
6,5	112	8,23	8
7,11-27	531	15,22	127
9,13	23 190	18,9-14	119
10,39	16	18,11s	112
12,7	23	22,15-20	188
14,33	109	22,19	192
17,14	108	22,20	270
18,20	396	22,41	107 263 294
23,2	37	23,45	25
24,30	40 105	24,7	172
25,35	324	24,25.31	274
26,30	379	24,30.35	175
26,39	107		
26,61	335 383	Juan	
27,29	108	1,1-18	82
27,40	335	1,14	339 403
27,51	25	1,29	57 470
		2,13-22	383
Marcos		2,18	25 335
1,40	108	2,18s	493
2,19	81	2,19	25 383
4,11	156	2,22	493
4,28	97	3,16	234
7,1-8.14-15	359	4,19-24	109
8,28	296	4,23	25 334 403 493 519
8,29-31	470	5,46	41
8,31	172	6,13	96
8,34	102	6,48-59	252
8,35	16	6,53.55	253
8,37	192	7,38	129
9,31	172	9,35-38	109
10,17	108	10,18	33
10,34	172	11,52	475
11,17	25	12,32	20 102 117 237 314
11,25	112		336 492
14,26	379	13	225
14,35	107	13,1	515
14,36	108	13,8	243
14,58	24 335 383	13,10	243
14,59	24	14,2	127
15,29	335	14,2s	403
15,38	25	14,6	25
		14,9	67 114

14,18s	403	12,4s	312
14,19	58	13,12	31
16,13	96	13,14	125
16,14	86	15,16	162 296 308 312
16,15ss	403		
17	299	1 Corintios	
17,3	59	1,23	157 306
19,30-37	232	1,23s	101
19,34s	129	1,23-26	188
19,37	28 40 240	1,24-26	192
21,7	130	1,30	162
		2,1	157
Hechos		2,2	101
1,13	296	2,7	156
2,26	382	4,1	117
3,1	337	5,6-8	301
4,20	170	5,7	162
7	23	6,12-19	301
7,37	24	6,12-20	126
7,42	493	6,17	49 81 99 253
7,42s	23	6,17ss	323
7,44	23	9,27	101
7,47	24	10,1-22	303
7,51s	24	10,4	303
7,56	263	10,16s	303
7,60	110 263 294	10,17	520
9,40	110 263 294	11	268
11,26	92	11,17-22	510
17,23	12	11,17-33	304
17,28	11	11,17-34	271
20,7	244 272 295	11,18-29	241
20,36	110 263 294	11,20	267
21,5	110	11,21s	305
		11,22	274
Romanos		11,23	306
1,20	519	11,23-26	188
3,24-26	298	11,24-26	192
3,25	299	11,26	193
3,25s	162	11,27s	243
6,1-11	128	11,29	272 477
6,1-14	102	11,34	510
8,15	108	12,3	87
8,18-24	517	14,19	519
8,19	55 495	14,25s	386
8,26	86 123	14,26	82 450
8,32	228	15,4	171 172
10,8	360	15,28	16 330 491
12,1	26 34 296 308 310 313	15,45	329 382
	403 494 519	15,53	126
12,1-2	311	16,2	244 272

16,22	272 496	2 Tesalonicenses	
		3,10	176
2 Corintios		1 Timoteo	
2,17	306	2,6	228
3,17	343 382	3,9	296
3,18	77 103	3,16	82 296
5,1	126		
5,1-10	126	2 Timoteo	
5,14	228	2,11-13	386
5,16	69	4,6	208
5,20	234		
Gálatas		Hebreos	
2,20	51 125 303 523	3,1	113
3,18,28	34	3,2-6	117
3,27	125	4,7s	35
3,28	52 302	8,5	298
4,6	108	10,5	190
4,21-31	519	10,25	171
4,24	382	12,2	42
		12,3	113
Efesios		13,8	48
2,14-16	386	13,12	31 356 434 515
3,18	104	13,15	494
4,24	125		
5,19	244 379	1 Pedro	
5,19s	386	1,20	57
5,27-32	128	2,4-10	331
5,29-32	81	4,10	117
5,32	159		
Filipenses		1 Juan	
2,5	117 386	1,3-7	324
2,6-11	82 110 263 294	1,7	325
2,8	118	3,20	308
2,10	263 347	5,6	129
2,17	162 308 313 329		
Colosenses		Apocalipsis	
1,14	162	1,7	28 40 240 348
1,15	62 175	1,10	175 244 272
1,18	175	5	22 426
1,27	157	7,1-8	103
2,2	157	13,8	57
3,10s	125	15,3	78
3,16	244 380 386	19,8	127
4,3	157	21,22s	31
		22,17.20	496

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Aarón** 8 12 36.
Abel 34 56 296 495.
Abrahán 9 21 22 34 57 66 105 146 230
 234 235 328 491 495 519.
Adán 68 110 118 127 143 159 232 302
 329 517.
Adam, Adolf 131.
Addai 92.
Agustín (san) 7 16 34 49 54 62 71 81 87
 88 104 106 118 119 132 197-200 219
 254 257 302 323 346 384 385 388 435
 444 445 491-493 514 .
Allmen, Jean-J. von 273 274.
Althaus, Paul 186.
Ana (madre de Samuel) 112.
Antíoco IV Epífanes 26.
Apolo (dios) 86 391 405.
Apolón (Abad) 111.
Arias-Reyero, Maximino 382.
Aristóteles 86 87 106 210 380 384 385
 388 391.
Arrio 382.
Atanasio (san) 69 176.
Atenea 391.
Aubert, Roger 414.
Auf der Maur, Hansjorg 131.
Averbeck, Wilhelm 186 220 221.

Bach, Johann Sebastian 84 509.
Backhaus, Knut 484 522.
Bakita, Josefina (santa) 505.
Balthasar, Hans U. von 131 153 154 160
 225 249 268 292 320 387 432.
Baroffio, Bonifazio 388.
Barrett, Charles K. 381.
Barth, Christoph 445 446.
Barth, Karl 145 154.
Bartolomé (apóstol) 93.
Bauer, Olivier 507 509.
Bäumer, Ulrich 453.
Bavink, Bernhard 207.
Beauvoir, Simone de 291.
Beer, Theobald 165.

Behler, Wolfgang 433.
Beinert, Wolfgang 196 260.
Benito (san) 411 412.
Benoit, Pierre 188.
Berger, Rupert 131 247.
Berger, Teresa 135.
Bernardo de Claraval (san) 33 132 534.
Betz, Johannes 133 188 191 192 227 258
 331.
Besalel 449.
Bickl, Elisabeth 285.
Bieritz, Karl-H. 135 292.
Bilaniuk, Petro B. T. 295.
Blank, Josef 171.
Boecio 384 .
Bloch, Ernst 433.
Böhme, Wolfgang 235.
Bomm, Abad U. 437 438.
Bonnard, Pierre 308.
Bornkamm, Günther 156.
Bouyer, Louis 37-39 45 49 132 133 249
 268 289 319 320 339 351.
Brandolini, Luca 179.
Breuning, Wilhelm 186.
Brunner, Peter 220.
Bryce, H. 454.
Buber, Martin 251 444.
Buenaventura (san) 144.
Bultmann, Rudolf 150 223-225 243 334
 339.
Burbach, Hermann-J. 378 380 405.
Bux, Nicola 134.

Calvino, Johannes 197-201 204 205 214
 432 .
Camus, Albert 255 291 342.
Casel, Odo 139 155 268 310 498.
Clemente Romano (san) 238 425.
Colombo, Carlo 210.
Congar, Yves 245 333 334 383.
Constantino, el Grande 337-339.
Coppens, Joseph 331.
Corbin, Solange 386.

Corbon, Jean 131.
 Cordes, Paul J. 135 325.
 Costa, Eugenio jr. 396.
 Cipriano de Cartago (san) 238 420.
 Cirilo de Jerusalén (san) 36 249.

 Daniel 66.
 Daniélou, Jean 153 160 174 382.
 David 23 80 332 333 443 449 450 486.
 De Mattei, Roberto 499 504.
 Deissler, Alfons 444.
 Dellling, Gerhard 162 269.
 Dettloff, Werner 163.
 Diederich, Everett A. 345-347.
 Dinkler, Erich 103 135 346.
 Dirlmeier, Franz 385.
 Domingo (santo) 532.
 Doppelbauer, Josef F. 394 408.
 Dürig, Walter 431.
 Durkheim, Émile 182.

 Ego, Beate 484.
 Eliade, Mircea 193.
 Eliseo 522.
 Elliott, John H. 331.
 Emérito 169.
 Ernetti, Pellegrino M. 449.
 Esteban (protomartir) 23 24 110 112 263
 264 294 335 493.
 Eusebio de Cesarea 111 338.
 Eva 68 159 232.
 Evdokimov, Paul 69-72 75 134 384.

 Fedalto, Giorgio 133.
 Fellerer, Karl G. 134 378 379 386 388 405
 439.
 Fellermeier, Jakob 210.
 Feneberg, Rupert 269.
 Feuillet, André 299.
 Feulner, Hans-J. 135.
 Fichte, Johann G. 135.
 Filón de Alejandria 310.
 Filthaut, Theodor 155 434.
 Finkenzeller, Josef 163.
 Fischer, Balthasar 131 292.
 Fitzmyer, Joseph A. 313.
 Flügel, Karl 422.
 Folsom, Cassian 497 500.
 Forte, Bruno 134.
 Francisco de Asís (san) 532 534.

Fuchs, Ernst 272.

 Galileo 88.
 Gamber, Klaus 349 351 479 480.
 Gandhi 408.
 Gerhards, Albert 485 508.
 Gerken, Alexander 133 258.
 Gese, Hartmut 177 277-279 281 282 298
 299 369 447 449.
 Gigon, Olof 382.
 Gnilka, Joachim 224 331.
 Goethe 88 89 513.
 Gonda, Jan 307.
 Graber, Rudolf 422.
 Graciano 379 379 380.
 Gregorio el Iluminador 93.
 Gregorio Magno (san) 31 44 71 379 455.
 Gregorio III (papa) 75.
 Gregorio Palamas 70.
 Gregorio de Nisa (san) 176 477.
 Greshake, Gisbert 388.
 Grethlein, Christian 525.
 Grillmeier, Alois 438.
 Grünewald 73.
 Guardini, Romano 5 6 89 127 132 181
 265 266 291 292 400 401 452 497-499.
 Guenon, René 153.
 Guggenberger, Vinzenz 422.
 Gunkel, Hermann 282.

 Haag, Herbert 340 489.
 Haberl, Ferdinand 387 394.
 Hacker, Paul 205.
 Hansen, Heinrich 220.
 Harkianakis, Stylianos 384.
 Harnack, Adolph von 504.
 Harnoncourt, Philipp 419-422.
 Hartl, Friedrich 433.
 Haussleiter, Johannes 219.
 Häussling, Angelus A. 131.
 Haydn, Joseph 86.
 Heck, Erich 378.
 Hegel, Georg W. F. 89.
 Hegesipo 111.
 Heidegger, Martin 151.
 Hein, Kenneth 243.
 Heinz, Andreas 135 512.
 Heinzmann, Richard 163 172.
 Helle, Horst J. 153 292.
 Hengel, Martin 445 446 448 450.

Herron, Thomas J. 425.
 Hertzberg, Hans W. 333.
 Herwegen, Ildefons 5.
 Hindemith, Paul 453 454.
 Hofinger, Johannes 296.
 Höslinger, Norbert 292.
 Huizinga, Johan 131.
 Hüschen, Heinrich 379 380 382.

Ignacio de Antioquía 49 61 105 169 170
 175 176 244 256 267 314 501.
 Ireneo de Lyon 104.
 Isaac 21 57 66 146 235 490.
 Isabel (madre del Bautista) 112.
 Iserloh, Erwin 186 203.

Jammers, Ewald 437.
 Jaschinski, Eckhard 134.
 Jaschke, Hans-J. 343.
 Jedin, Hubert 295 439 485.
 Jeggle-Merz, Birgit 422.
 Jeremias, Joachim 188 192 193 227 282.
 Jerónimo (san) 62 379 380 390 430 444
 446.
 Joest, Wilfried 165.
 Juan el Bautista (san) 22 63.
 Juan Crisóstomo (san) 93.
 Juan Damasceno (san) 75.
 Juan Pablo II (papa) 326 353 360.
 Juan XXII (papa) 439.
 Johansson, Calvin M. 453 454.
 Jorissen, Ingrid 153 292.
 José (san) 248.
 Josué 107.
 Judas 226.
 Jüngel, Eberhard 154-156 161.
 Jungmann, Josef A. 46 94 247 249 257 267
 275 292 311 345 350 351 375 376 423-
 426 480.
 Justino (san) 49 103 104 274 275 365.

Kagel, Maurizio 432.
 Kant (Immanuel) 91 209.
 Kapellari, Egon 127 135.
 Karlstadt, Andreas von 204.
 Kasemann, Ernst 231 254.
 Kellner, Joseph 296.
 Kempf, Friedrich 295.
 Kepler (Johannes) 88.
 Kertelge, Karl 162 224 268.

Klauser, Theodor 219 250.
 Kleinheyer, Bruno 131 292.
 Kolbe, Maximilano (san) 231 310 505.
 Korb, Arthur 454.
 Koster 497.
 Kötting, Bernhard 339.
 Kraus, Hans-J. 225 444 455.
 Kretschmar, Georg 269.
 Kuhn, Helmut 452.
 Kühn, Ulrich 269.
 Küng, Hans 271 320 321.
 Kunzler, Michael 131.
 Kurzschinkel, Winfried 378.

La Potterie, Ignace de 488.
 Lais, Hermann 210.
 Lactancio 105.
 Lang, Bernhard (exegeta) 298.
 Lang, Bernhard (liturgista) 131.
 Lang, Uwe Michael 349 350 351 508 517.
 Lange, Armin 484.
 Larson, Bob 405.
 Leenhardt, Franz-Jehan 188.
 Lehmann, Karl 172 256.
 Leistner, Reinhold 274.
 Lengeling, Emil J. 422 424.
 León III (emperador) 75.
 León XIII (papa) 498.
 León Magno (san) 57.
 Leroux, Pierre 325.
 Lèthel, François-M.^e 483.
 Levi-Strauss, Claude 432.
 Lies, Lothar 276 277.
 Lietzmann, Hans 192 193 487.
 Linde, Gisela 342.
 Lindemann, Andreas 309.
 Lorenzo (san) 309.
 Lubac, Henri de 49 50 133 160 320 323
 382 400.
 Lutero, Martín 96 156 163 165 185-187
 197 200-204 206 209 214 221 237 266
 267 272 282 318 432 485-487 495 498.

Maas, Wilhelm 386.
 Maas-Ewerd, Theodor 292.
 Macabeos 26 156.
 Maertens, Thierry 78 299 382.
 Mainberger, Gonsaly 223.
 Marcolino, Venicio 162.
 Marción 165.

- Marcos (evangelista) 107 110 188 271.
 Mari 92.
 María (madre del Señor) 61 63 64 248 295 411 478.
 Marrou, Henri-I. 385.
 Marsias 87.
 Martelet, Gustave 432.
 Martimort, Aimé G. 131.
 Martín de Porres (san) 324.
 Marx, Karl 325 470.
 Máximo el Confesor 33.
 Medina, Jorge 320.
 Meinhold, Peter 186 187 203.
 Melanchthon, Philipp 187.
 Melquisedec 34 495.
 Menke, Karl-Heinz 421.
 Mennessier, Ignace 378 379 380.
 Messner, Reinhard 486.
 Meyer, Hans B. 131 153 186 292 300 413.
 Michaelis, Wilhelm 339.
 Mitra 62.
 Moisés 8 9 11-13 15 23 24 37 41 42 63 65 78-80 107 156 189 230 252 257 298 359 448 449 489 493 .
 Monod, Jacques 259.
 Moser, Tilmann 234 235.
 Mozart 84 390 430.
 Mühlen, Heribert 434.
 Müller, Manfred 422.
 Münch, Franz Xaver 181 .
 Mussner, Franz 274 337.
 Neuenzeit, Paul 188.
 Newman, John H. 351.
 Newton, Isaac 88.
 Nichols, Aidan 131.
 Niesel, Wilhelm 199.
 Nietzsche, Friedrich 226 523.
 Noé 66.
 Norman, Edward R. 133.
 Nüss, Franz Josef 349.
 Nussbaum, Otto 345.
 Ockham, Guillermo de 204.
 Onasch, Konrad 134 423 425.
 Orígenes 107 153 435 513 521 522.
 Orth, Stefan 484 485 488.
 Otto, Rudolf 220.
 Oury, Guy-Marie 294.
 Overath, Johannes 394 408.
 Pablo VI (papa) 248 277 468 471 489 500-502 513.
 Pacik, Rudolf 413.
 Palestrina 84 390 397 407.
 Pannenberg, Wolfhart 272 495.
 Parsch, Pius 291 292.
 Pascher, Joseph 265-268 368 370 521.
 Patsch, Hermann 269.
 Paulsen, Henning 309.
 Pedro (san) 44 57 108 110 170 176 226 263 264 294 296 337.
 Pedro Crisólogo (san) 494.
 Pedro de Auvernia 380.
 Perosi, Lorenzo 414.
 Pesch, Rudolf 232 242 268 269 425 512.
 Peterson, Erik 244 311 313 338 346 434-437 504.
 Pfeiffer, Peter 197 199 201 202 202 214.
 Pfnür, Vinzenz 135.
 Pieper, Josef 226 286 193 431 .
 Pierre d'Ailly 204.
 Pilhofer, Peter 484.
 Pío V (papa) 467 468 501 504.
 Pío X (san) 84 397 413 414 418 425 440 468 489.
 Pío XII (papa) 440 465 466 526 .
 Pitágoras 87.
 Platón 72 86 87 103 104 126 385 391 405 435.
 Plinio 82 274 450.
 Plotino 17 491.
 Plutarco 106 .
 Policarpo de Esmirna 309.
 Pomponio Festo 91.
 Power, David N. 486.
 Raffalt, Reinhard 431.
 Rahner, Hugo 104 132 133 135 176 232 .
 Rahner, Karl 154 155 375-378 472 .
 Rainoldi, Felice 396.
 Ratzinger, Georg 411 413 422 427.
 Ravasi, Gianfranco 134 455.
 Reid, Alcuin 525-527.
 Reiser, Marius 487.
 Richter, Klemens 485.
 Rivaud, Albert 405.
 Robinson, James M. 272.
 Romanato, Gianpaolo 413 414.
 Rordorf, Willy 170 174-177 179.
 Rose, André 503.

- Rosenzweig, Pranz 444.
 Ruddat, Günter 525.
 Rudolph, Kurt 165.
 Santiago (el menor) 111.
 Santiago (el mayor) 92.
 Salomón 24 110.
 Sartore, Domenico 396.
 Sartre, Jean Paul 291.
 Saturnino (pbro.) 169.
 Sayés, José A. 133 258 260.
 Schade, Herbert 133.
 Scharbert, Josef 227.
 Scheele, Paul-Werner 408.
 Schelkle, Karl Hermann 331.
 Scheuch, Erwin K. 287.
 Schillebeeckx, Eduard 217-219 258.
 Schleiermacher, F. D. Ernst 142.
 Schlier, Heinrich 193 224 254 298 302 310 311 313 386 403.
 Schlink, M. Basilea 453.
 Schnackenburg, Rudolf 224 242 243 334 336 339.
 Schniewind, Julius 193.
 Schnitker, Thaddäus 486.
 Schnitzler, Theodor 246 247 249.
 Scholl-Latour, Peter 325.
 Schönborn, Christoph von 348 384 404 432 436.
 Schoonenberg, Piet 217 218.
 Schopenhauer, Arthur 89.
 Schott, Anselm 498.
 Schraml, Wilhelm 422.
 Schubert, Dietrich 437.
 Schupp, Franz 432.
 Schürmann, Heinz 162 188 191 224 225 268 269-272 274 275.
 Schützeichel, Harald 412 413 415 419 422 486.
 Schwarte, Karl-Heinz 174.
 Seckler, Max 132.
 Seeberg, Reinhold 186 187 205.
 Selvaggi, Filippo 210.
 Sertillanges, Dalmace 379.
 Seybold, Michael 163.
 Siebel, Wigand 247.
 Sieben, Hermann J. 513 522.
 Simon, Marcel 381.
 Sinoir, Michel 135.
 Sixto II (san) 238.
 Smits, Luchesius 217 218.
 Söhngen, Gottlieb 154 433 434.
 Sonnenschein, Carl 181.
 Spaemann, Robert 497 500 501 502 504.
 Sprovieri, Serafino 317.
 Stampfer, Helmut 411 412.
 Staudinger, Hugo 433.
 Steck, Odil H. 235.
 Stein, Edith (santa) 341 505.
 Stockmeier, Peter 346.
 Stuiber, Alfred 219.
 Sukenik, Eliezer L. 37.
 Tadeo (apóstol) 93.
 Teilhard de Chardin, Pierre 16.
 Teodoro de Mopsuestia 257.
 Teofrasto 106.
 Teresa de Calcuta 324.
 Teresa de Lisieux 314.
 Tertuliano 61.
 Tomás (apóstol) 70 92 93.
 Tomás de Aquino 203 207 212 252 358 365 371 378-382 384-387 390 391 477 499.
 Thurian, Max 186 192 193.
 Tillard, Jean-Marie-Roger 322.
 Torrell, Jean-Pierre 132.
 Tossato, A. 232.
 Tremblay, Réal 165.
 Triacca, Achille M.^a 131 179 396.
 Trilling, Wolfgang 245.
 Trooster, S. 217.
 Turoldo, Davide M.^a 455.
 Urbano VIII (papa) 467 468.
 Ursprung, Otto 440.
 Van de Pol, Willem H. 214.
 Van der Meer, Frederik 134.
 Van der Meer, Frits 435.
 Van Imschoot, Paul 340.
 Vazheparampil, Prasanna 134.
 Vogel, Cyrille 45.
 Voigt, Gottfried 186.
 Vorglimmer, Herbert 375-378.
 Voß, Gerhard 59 60 133.
 Wagner, P. Karl 223.
 Walder, Hubert 411 412.
 Weigl, Eduard 134.

Wellesz, Egon 437.
Welte, Bernhard 211 260.
Werner, Eric 379 380 388.
White, Lloyd M. 133.
Wickert, Elda 314.
Wilckens, Ulrich 515.

Wittgenstein, Ludwig 419.
Wohlmuth, Josef 258 260.
Wolfson, Harry A. 382.
Wolter, Maurus 497.
Wolter, Placidus 497.
Zibawi, Mahmoud 134.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN XI
DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE JOSEPH
RATZINGER», DE LA BIBLIOTECA DE
AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 10
DE NOVIEMBRE DE 2012, FES-
TIVIDAD DE SAN LEÓN MAG-
NO, PAPA Y DOCTOR DE
LA IGLESIA, EN LOS
TALLERES DE LA
IMPRESA FA-
RESO, S. A.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

