

**LA LITURGIA: GLORIFICACIÓN DE DIOS Y SANTIFICACIÓN  
DEL HOMBRE.  
ORAR CON LA IGLESIA PARA VIVIR EL MISTERIO**

**DIEGO JAVIER CANO PÉREZ**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA CANÓNICA EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2014**

**LA LITURGIA: GLORIFICACIÓN DE DIOS Y SANTIFICACIÓN DEL  
HOMBRE.**

**ORAR CON LA IGLESIA PARA VIVIR EL MISTERIO**

**DIEGO JAVIER CANO PÉREZ**

**Trabajo de grado para obtener el título de Licenciatura Canónica en Teología**

**Asesor  
JUAN DAVID MURIEL MEJÍA  
Doctor en Sagrada Liturgia**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA CANÓNICA EN TEOLOGÍA  
MEDELLÍN  
2014**

**Nota de aceptación**

---

---

---

---

\_\_\_\_\_  
**Presidente del jurado**

\_\_\_\_\_  
**Jurado**

\_\_\_\_\_  
**Jurado**

**Medellín, 1 de agosto de 2014**

## CONTENIDO

	pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	10
<b>1. DEFINICIÓN DE LITURGIA</b>	14
1.1. En la antigüedad griega	14
1.2. En el Antiguo Testamento y el judaísmo helenístico	16
1.3. En el Nuevo Testamento	19
1.4. En la tradición histórica	21
1.5. En el movimiento litúrgico	25
1.6. En el Magisterio previo al Concilio Vaticano II	43
1.7. En el Concilio Vaticano II	46
1.7.1. Liturgia en la historia de la salvación	46
1.7.2. Definiciones de liturgia	48
1.7.3. Conclusiones espirituales y pastorales de la definición de liturgia de la <i>Sacrosanctum Concilium</i>	50
1.8. En el Catecismo de la Iglesia Católica	51
1.9. Síntesis de la definición de liturgia	53
<b>2. TEOLOGÍA LITÚRGICA DE JOSEPH RATZINGER</b>	54
2.1. La esencia del acto litúrgico	56
2.1.1. Concepto de la forma	67
2.1.2. Culto racional ( <i>λογική λατρεία</i> )	79
2.1.3. Relación de la liturgia con el espacio y el tiempo	89
2.1.4. Desarrollo orgánico de la liturgia	95
2.2. <i>Ars celebrandi</i>	99

	<b>pág.</b>
2.2.1. Ritos	104
2.2.2. Música	109
2.2.3. Arte	119
2.2.4. Posturas	131
2.2.4.1. <i>Arrodillarse</i> (Prostratio)	131
2.2.4.2. <i>Estar de pie y estar sentado</i>	137
2.3. Participación litúrgica	139
<b>3. APLICACIÓN PASTORAL DE LOS HALLAZGOS</b>	
<b>INVESTIGATIVOS</b>	144
3.1. Celebrar correctamente para vivir el misterio	144
3.2. La obediencia ritual, garantía de continuidad con la historia salvífica y la pedagogía catequética de la celebración	155
3.3. Liturgia bien celebrada, camino parenético para la comunidad que celebra	173
<b>4. CONCLUSIÓN</b>	190
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	192

## RESUMEN

Este trabajo surge del deseo de dar una respuesta al problema de celebraciones litúrgicas que no son fieles al espíritu y a la naturaleza de la liturgia. Comienza con la evolución de la comprensión de la liturgia por parte de la Iglesia a lo largo de la historia y sigue con algunos de los numerosos aportes que ha dado Joseph Ratzinger con su teología litúrgica para crecer en dicha comprensión. Busca así, iluminar una manera correcta de celebrar para que sea posible vivir el misterio adecuadamente.

Sin pretender agotar lo que la liturgia es y consciente de que una definición no agota toda su realidad, llegué a definir la liturgia como la acción sacerdotal de Cristo, continuada por la Iglesia con la fuerza del Espíritu Santo, en la que se actualiza el misterio pascual, dando así perfecta gloria a Dios y santificando a los hombres.

Ratzinger, con sus aportes litúrgicos, ayudó a iluminar lo que la liturgia en sí misma es, su esencia, su espíritu. También, cómo su renovación debe darse dentro de un desarrollo orgánico, que tome en cuenta lo esencial de la liturgia y sus leyes internas de crecimiento. Además, dio luces sobre el arte de celebrar, que música y que arte son propios para la celebración y cómo es posible una buena participación litúrgica.

Ya en un nivel más pastoral se vio como para celebrar rectamente y vivir el misterio, haciéndose posible una rica espiritualidad litúrgica, se necesitaba una participación consciente, activa y fructuosa. Para ello era necesaria una actitud de silencio y recogimiento, consciencia de que en la celebración se entraba en un ambiente de misterio, en un ambiente en el que Dios actúa y hace presente su obra de redención. Además, implicaba una participación interior, un entrar en la oración de Jesús y en su acto de ofrecimiento y un entrar en la oración de la Iglesia. También se vio como algo necesario que la vida espiritual personal se nutriera de la liturgia y condujera a ella.

Otra cosa que se descubrió como totalmente necesaria fue la obediencia ritual del celebrante ante la norma eclesial para garantizar la eficacia salvífica de la celebración, manteniendo con esto la comunión con la Iglesia universal.

Al final se concluyó que la liturgia, al ser revelada y por ser el lugar donde la Palabra de Dios encuentra su actualización más perfecta, manifiesta el querer de Dios para el hombre, le desvela un camino que debe seguir para realizarse avanzando hacia la plenitud de la comunión con Dios. La liturgia debe hacerse vida cotidiana, toda la vida del creyente debe ser una respuesta de amor a Dios hecha gesto litúrgico, hecha glorificación de Dios en la obediencia a su amor y a su Palabra. Y es glorificando así a Dios con la vida, con una vida hecha liturgia y que se nutre de la gracia en la celebración litúrgica, que el hombre será santificado.

Este trabajo quiere ser una ayuda para que ministros y fieles puedan comprender y ahondar más en la riqueza de la liturgia de la Iglesia y puedan así celebrar correctamente para vivir el misterio.

**Palabras clave:** Liturgia, Pastoral, Celebración, Misterio, Fe.

## ABSTRACT

This paper is the result of a need to provide an answer to the problem of liturgical celebrations that do not correspond to the true spirit and nature of the liturgy. The exploration begins with the evolution of the understanding of liturgy by the Church throughout history and continues with some of the numerous contributions that Joseph Ratzinger has given with his liturgical theology to grow in that understanding. Thus, this paper aims at illuminating how to celebrate the liturgy correctly and make it possible to live the mystery properly.

Without pretending to exhaust what the liturgy is and aware that a definition does not exhaust all its reality, I arrived at a definition of the liturgy as Christ's priestly work, continued by the Church with the strength and illumination given by the Holy Spirit, in which the Paschal mystery is updated, giving perfect glory to God and blessing men.

Ratzinger's liturgical contributions helped to clarify what the liturgy itself is, its essence, its spirit. His contributions also clarified how liturgical renewal must take place within an organic development that takes into account the essence of the liturgy and its internal growth laws. He also gave insights into the art of celebrating, what music and art are appropriate for the celebration and how a good liturgical participation is possible.

On a more pastoral level, in Ratzinger's contributions you could see that for celebrating and living the mystery correctly, making possible a rich liturgical spirituality, you need a conscious, active and fruitful participation. This requires a silent and withdrawal attitude, a sense of awareness that the celebration is an entrance to a mysterious atmosphere, in an environment in which God acts and makes present his redemption work. It also implies an inner participation, embracing Jesus's prayer and his



act of offering, entering the prayer of the Church. It is also necessary that the personal spiritual life gets nourished from the liturgy so that each parishioner is led to it.

Among the discoveries, I found out that the celebrant's ritual obedience to the ecclesial standard was another absolutely necessary element to ensure the salvific efficacy of the celebration, keeping with this the communion with the universal Church.

In the end, I concluded that the liturgy, as it is revealed and because it is the most perfect place for God's word rejuvenation, shows God's will to man, it reveals a path to follow to fulfill his life as he is carried forward into the fulfillment of communion with God. The liturgy should be part of everyone's everyday life. The believer's life must be a loving response to God represented in the liturgical gesture, the glorifying of God in obedience to His love and His Word. Thus, man shall be blessed and holy by glorifying God with his life, which must become a liturgy that feeds from grace in the liturgical celebration.

This paper is aimed to be an aid to ministers and the faithful to understand and go further into the richness of the Church liturgy, so that they can celebrate properly to live the mystery.

**Keywords:** Liturgy, Pastoral, Celebration, Mystery, Faith.

## INTRODUCCIÓN

Han pasado ya 50 años de la promulgación del primer documento del Concilio Vaticano II, la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, el cual, recogió los aportes del movimiento litúrgico y ayudó a una mejor y mayor comprensión del significado de la liturgia de la Iglesia, continuando con la corriente de renovación de la vida litúrgica que ya se venía dando al interior de la Iglesia con dicho movimiento. Así, esta corriente de renovación, ratificada por un documento oficial de la Iglesia, se extendió a la Iglesia universal. Del mismo Concilio surgieron comisiones queridas por el Papa Pablo VI para reformar la liturgia de toda la Iglesia.

Este redescubrimiento de la riqueza y profundidad de la liturgia que generó una generalizada reforma litúrgica dentro de la Iglesia tuvo consecuencias muy positivas. Entre ellas, el posibilitar una participación de los fieles mucho más activa, consciente y fructuosa. Como decía Benedicto XVI en la liturgia renovada se podía dar un verdadero diálogo entre el sacerdote y el pueblo, además la riqueza de la liturgia podía ser percibida por los fieles y la liturgia del altar y la liturgia de la gente eran una sola (Benedicto XVI, 2007a, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20071107\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071107_sp.html)).

Pero en algunos casos se fue mucho más allá de lo que señalaba el documento conciliar y con verdaderos abusos litúrgicos se generaron “daños de gran consideración, hasta amenazar ruina” (Ratzinger, 2001, p. 6) en la liturgia de la Iglesia. Desconociendo el espíritu y la esencia de la liturgia se fueron introduciendo elementos ajenos a un desarrollo orgánico de ésta que la fueron mancillando, trivializando y desnaturalizando.

Hoy estos abusos, de los cuales ya hablaba el entonces profesor de teología Joseph Ratzinger diez años después de la culminación del Concilio Vaticano II

(Ratzinger & Messori, 1985, p. 132-134), siguen presentes y continúan amenazando con la “destrucción definitiva” (Ratzinger, 2001, p. 6) de la liturgia, cumbre y fuente de la vida de la Iglesia (Cf. SC 10).

En el libro entrevista *Informe sobre la fe*, Ratzinger denunciaba algunas desviaciones a la hora de llevar a cabo la reforma litúrgica y decía:

La liturgia no es un show, no es un espectáculo que necesite directores geniales y autores de talento. La liturgia no vive de sorpresas ‘simpáticas’, de ocurrencias ‘cautivadoras’, sino de repeticiones solemnes. [...] En la liturgia obra una fuerza, un poder que ni siquiera la Iglesia entera puede arrogarse: lo que en ella se manifiesta es el absolutamente Otro que, a través de la comunidad (la cual no es dueña, sino sierva e instrumento), llega hasta nosotros (Ratzinger & Messori, 1985, p. 132-134).

En otra ocasión, varios años después, Ratzinger decía:

La reforma litúrgica, en su realización concreta, se ha alejado demasiado de este origen (lo más íntimo de la liturgia, su centro vivo, su tejido). El resultado no ha sido una reanimación, sino una devastación. Por una parte, la liturgia se ha convertido en un “show”, donde se ha intentado mostrar una religión atractiva con la ayuda de tonterías a la moda y de incitantes principios morales, con éxitos momentáneos en el grupo de creadores litúrgicos y una actitud de rechazo tanto más pronunciada en los que buscan en la Liturgia, no tanto el "showmaster" espiritual, sino el encuentro con el Dios vivo, ante quien toda "acción" es insignificante, pues sólo este encuentro es capaz de hacernos llegar a la verdadera riqueza del ser. De otro lado, existe una conservación de formas rituales cuya grandeza siempre impresiona, pero que llevada al extremo, cristaliza en un aislamiento de opinión, que al final se queda sólo en tristeza” (Gamber, citado en Gamber, 1999, p. 7-8).

En este contexto del 50 aniversario de la *Sacrosanctum Concilium* y buscando dar una respuesta a estas desviaciones litúrgicas aún presentes en el seno de la Iglesia, quiero ofrecer una ayuda para que las celebraciones litúrgicas en nuestras comunidades

sean ocasión de auténtica glorificación de Dios y santificación del hombre que orienten el camino ético de los que celebran.

Este trabajo busca responder así, al problema de celebraciones litúrgicas que no son fieles al espíritu y a la naturaleza de la liturgia, y busca iluminar, a partir de la comprensión por parte de la Iglesia, de lo que significa la liturgia, las leyes internas y mistericas de su celebración, para que realizándose según el modelo eclesial, garantice a los fieles una sana espiritualidad litúrgica y como efecto último y culminante, su salvación.

Comenzando con la evolución de la comprensión de la liturgia por parte de la Iglesia a lo largo de la historia y siguiendo con algunos de los numerosos aportes que puede dar Joseph Ratzinger con su teología litúrgica para crecer en dicha comprensión, buscaré iluminar una manera correcta de celebrar para que sea posible vivir el misterio adecuadamente.

Para mostrar el recorrido histórico del concepto liturgia voy a recurrir a los lugares teológicos principales como son fuentes bíblicas, patristicas, históricas y magisteriales. Me serviré también de subsidios y de la relectura de la práctica celebrativa eclesial.

Profundizaré en las obras que tratan temas de teología litúrgica de Joseph Ratzinger buscando que sus aportes iluminen y enriquezcan la comprensión que la Iglesia tiene de la liturgia y la manera correcta de celebrarla en fidelidad a su espíritu y naturaleza. Además me serviré de algunos de sus aportes en materia litúrgica presentes en su Magisterio como Sumo Pontífice y en sus celebraciones litúrgicas.

En cuanto a aplicaciones más pastorales, buscaré mostrar la necesidad de la obediencia a la historia del culto revelado por Dios para garantizar el efecto salvífico de la liturgia en aquellos que participan de ella. También buscaré que se permita desvelar la

celebración litúrgica como un camino parenético mediante las lecturas, la homilía, los diferentes símbolos, posturas y oraciones, en el que Dios mismo se revela.

Y por último en cuanto al aporte al trabajo de la Iglesia particular buscaré que el trabajo ayude a que los sacerdotes y los laicos tengan acceso a una comprensión de la liturgia de la Iglesia, de su espíritu, de su naturaleza, en términos sencillos y concretos, que lleve a una celebración adecuada de ésta y a una consciente, activa y fructuosa participación en ella, dando como resultado la perfección del proceso bautismal: la cristificación, la santidad.

# 1. DEFINICIÓN DE LITURGIA

En las últimas décadas de nuestra historia la Iglesia ha ido creciendo de una manera progresiva en la toma de conciencia acerca de la realidad misteriosa y compleja que señalamos con el término liturgia, realidad que trasciende ampliamente lo que el término pueda significar desde un análisis etimológico e histórico.

Para comprender la esencia de la liturgia, lo que la Iglesia entiende acerca de esta realidad a la que nos referimos con el término de liturgia, haremos un breve recorrido histórico de su significado.

## 1.1. En la antigüedad griega

El término liturgia proviene del griego clásico. *Λειτουργία* (originariamente *ληειτουργία*) y el verbo *λειτουργέω* (*ληιτουργέω*) etimológicamente provienen de las palabras griegas *ληιτός* (adjetivo de *λαος*, pueblo) y *εργον* (obra, trabajo). Su significado básico desde la etimología de la palabra “porta el sentido de hacer cosas para la comunidad política, o el desempeño de una tarea a favor de la sociedad” (Kittel & Friedrich, 2002, p. 516), es una tarea a favor de la comunidad, no para beneficio privado. Liturgia era por tanto un servicio hecho al pueblo, un servicio directamente prestado para el bien común.

La palabra griega *λειτουργία* se refería a “los servicios al comienzo gratuitos en las ciudades-Estado griegas, en especial las ofrendas de los ciudadanos pudientes de Atenas en los siglos V-IV, y más tarde también los impuestos a favor de la comunidad” (Eicher, 1989, p. 637). “Políticamente el término se refiere a la prestación de servicios sociales específicos a expensas propias, ya sea por patriotismo o por vanagloria, o bajo

obligación. Según Aristóteles, muchos estados democráticos trasquilan a los ricos por medio de «liturgias» (Kittel & Friedrich, 2002, p. 516).

Liturgia eran también los servicios prestados para el bien del pueblo, por los ciudadanos prestantes, por ciudades: preparación de lugares públicos, preparación de armas, acogida de una tribu, preparación de fiestas, etc.

Liturgia significaba también la obra libre y personal realizada “por una persona privada (individuo o familia) a favor del pueblo, del barrio, de la ciudad o del estado” (Sartore & Triacca, 1987, p. 1145). Era la obra o quehacer público, un servicio a favor del pueblo, una función ejercida en interés de todo el pueblo, sea de orden político o técnico, esta obra no pertenece a la utilidad privada, sino a la de la comunidad. Luego por institucionalización o imposición esta obra perdió “su carácter libre, y así vino a llamarse liturgia a cualquier trabajo de servicio más o menos obligatorio hecho a favor del estado o a la divinidad (*servicio religioso*) o a un privado” (Sartore & Triacca, 1987, p. 1145).

En su uso popular el término podía referirse a cualquier prestación de servicios como el de los esclavos para con sus amos, las pequeñas cortesías hechas a los amigos, la atención de las madres a los pequeños, el bien realizado de los miembros al cuerpo, el servicio militar, la agricultura, etc.

Desde el siglo IV el término liturgia se refiere a “servicios de todo tipo, y desde aproximadamente el 200 a.C. se aplica también a los servicios cúltricos. Lo cual vale también para los dos términos mucho menos frecuentes de *λειτουργός* y *λειτουργικός*” (Eicher, 1989, p. 637-638).

Cuando se usaba la palabra *λειτουργία* en sentido cultual se refería al desempeño de diversas acciones de culto. Aunque “esta es otra forma de servicio comunal, no hay aquí ninguna idea particular de servir a la comunidad política por medio del culto. El

concepto principal es el de prestarle servicio a la deidad” (Kittel & Friedrich, 2002, p. 517). Para realizar este servicio cultural a los dioses se destinaban personas determinadas para tal fin.

En esta última significación la obra del interés común no queda a cargo del individuo privado, sino de todos los ciudadanos. Aristóteles escribía a este respecto: “Los gastos destinados al culto de los dioses son comunes a todas las ciudades. Es necesario, pues, que una parte de los fondos públicos sirva para pagar los gastos del culto de los dioses” (εἰς τὰς πρὸς τοὺς Θεοῦς λειτουργίας) (Righetti, 1955, p. 5).

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* al referirse a la significación de la palabra liturgia se dice que “la palabra «liturgia» significa originariamente «obra o quehacer público», «servicio de parte de y a favor del pueblo»” (2000, p. 1069).

## **1.2. En el Antiguo Testamento y el judaísmo helenístico**

En los LXX, la traducción griega del Antiguo Testamento, *λειτουργία* traduce casi siempre el término hebreo ‘*abodā* y *λειτουργέω* el término

sheret, con la singularidad de que estos vocablos griegos rara vez se emplean para traducir esos vocablos hebreos cuando significan “servir” u “honrar” en sentido corriente, mientras que son la versión casi obligada cuando se trata de los servicios litúrgicos de sacerdotes y levitas. La acción cúllica del pueblo la traduce generalmente el término *λατρεία* (veneración). Y mientras que *λειτουργικός* se refiere a la liturgia (utensilios, ornamentos), el vocablo *λειτουργός* sólo en Is 61, 6 y Eclo 7, 30 designa al liturgo significando generalmente el servidor (Eicher, 1989, p. 638).



Dice Isaías 61, 6: “Y vosotros seréis llamados «sacerdotes de Yahveh», «ministros (*λειτουργός*) de nuestro Dios» se os llamará”<sup>1</sup>. Y en Eclesiástico 7, 30: “Con todas tus fuerzas ama al que te hizo, y a sus ministros (*λειτουργός*) no abandones”.

En esta versión de los LXX el verbo *λειτουργέω* y el sustantivo *λειτουργία* aparecen 100 y 40 veces respectivamente, designando el servicio cultural de los sacerdotes y levitas en el templo. Los términos *λειτουργέω-λειτουργία* designan prácticamente en todos los casos el servicio cultural del Dios verdadero, que se realiza en el templo por los descendientes de Aarón y de Leví en nombre del pueblo y a favor del pueblo.

Esta forma de traducir los términos manifiesta una interpretación en la que se distingue de manera clara entre el servicio que prestan los levitas y el culto que todo el pueblo debe dar a Dios. Sin embargo, es todo el pueblo de Israel el que está llamado por Dios a darle culto, aunque esta función la ejerzan de modo oficial y público los sacerdotes y levitas.

Una tendencia espiritualizante aparece en Sirácida cuando habla de servir a la sabiduría 4, 14, y en una traducción de Daniel 7,10 se trata del servicio angélico. El sustantivo *λειτουργία* también se convierte en término técnico para el ministerio sacerdotal. El único uso secular se da en 2 Samuel 19:19. La referencia puede ser a las funciones y acciones sacerdotales (Nm. 16:9, etc.) o a los vasos sagrados (1 Cr. 9:28) (Kittel & Friedrich, 2002, p. 517).

En Eclesiástico 4, 14 refiriéndose a la sabiduría dice: “Los que la sirven, rinden culto al Santo, a los que la aman, los ama el Señor”. Referente al servicio angélico Daniel 7, 10 dice: “Un río de fuego corría y manaba delante de él. Miles de millares le servían, miríadas de miríadas estaban en pie delante de él”. El uso secular aparece en 2 Samuel 19, 19 donde se viene hablando de Sibá, criado de Saúl, de sus hijos y sus

---

<sup>1</sup> Para las citas de la Sagrada Escritura se recurrirá a *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.

siervos que bajan al Jordán delante del rey “para ayudar a pasar a la familia del rey, y hacer todo lo que le pareciera bien”. En Números 16, 9 refiriéndose a las funciones sacerdotales, Moisés dice a Coré, descendiente de Leví: “¿Os parece poco que el Dios de Israel os haya apartado de la comunidad de Israel para ponerlos junto a sí, prestar el servicio a la Morada de Yahveh y estar al frente de la comunidad atendiendo al culto en lugar de ella?”. Refiriéndose a los vasos sagrados está 1 Crónicas 9, 28 que dice: “Unos tenían el cuidado de los utensilios del culto, y los contaban al meterlos y al sacarlos”.

Así, en los LXX liturgia significa única y exclusivamente el servicio religioso “hecho por los levitas a Yavé, primero en la tienda y luego en el templo de Jerusalén” (Sartore & Triacca, 1987, p. 638). Era el culto público y oficial y no el privado y poseía leyes culturales estrictas.

En los LXX no se vislumbra nada del uso político del término y apenas se insinúa su uso popular. Liturgia pues, se usa en los LXX de modo casi exclusivo para el ministerio sacerdotal.

Así, el término *leitourgía* introducido por los LXX en el vocabulario religioso del judaísmo helenístico se prestaba de una muy buena forma para expresar las características del servicio cultural de Israel. “En efecto, contenía los significados de: función pública y vinculada con cierta solemnidad, prestación de utilidad general, misión reservada a quien está formalmente revestido de la misma” (Augé, 1997, p. 14).

Resumiendo, en la tradición de los LXX el término *leitourgía* ha adquirido una connotación técnica para designar el culto levítico.

Flavio Josefo, judío de habla griega, utiliza estos términos exclusivamente para el culto y aunque Filón también se refiere con los mismos al culto, además utiliza estos términos con un uso más amplio refiriéndose al culto espiritual y en ocasiones en el sentido de funciones públicas oficiales.

### 1.3. En el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento el término, en sus diversas formas, aparece sólo 15 veces. *Λειτουργεῖν* aparece tres veces en Hechos 13, 2; Romanos 15, 27 y Hebreos 10, 11, y *λειτουργία* seis veces en Lucas 1, 23; 2 Corintios 9, 12; Filipenses 2, 17. 30; Hebreos 8,6 y Hebreos 9, 21. *Λειτουργός* y *λειτουργικός* suman seis más, tres de las cuales se encuentran en Hebreos.

Esta aparición mayoritaria en Hebreos se debe a que en esta carta se hace una interpretación cristológica del culto levítico. En esta carta para resaltar el valor del sacerdocio de la Nueva Alianza el término se utiliza solamente para comparar el culto del Antiguo Testamento con el sacerdocio de Cristo. Estos textos, Hebreos 8, 2 (como ministro del santuario - *τῶν ἁγίων λειτουργός*); 8, 6 (ahora Él ha obtenido un ministerio tanto mejor - *τέτυχεν λειτουργίας*); 9, 21 (y de la misma manera roció con sangre - *τῆς λειτουργίας τῷ αἵματι*); 10, 11 (y ciertamente todo sacerdote está de pie, día tras día, ministrando - *ἡμέραν λειτουργῶν*), junto a Lucas 1, 23 (cuando se cumplieron los días de su servicio sacerdotal - *τῆς λειτουργίας αὐτοῦ*) reservan el término *λειτουργία* o alguna de sus formas al culto judaico oficial del Antiguo Testamento. En Hebreos 8, 6 se menciona que Cristo posee un ministerio mejor, superior, más excelente comparándolo con el levítico. En Hebreos 9, 21 se menciona cómo son asperjados con sangre los objetos sagrados. En Hebreos 10, 11 se menciona cómo los sacerdotes del culto antiguo tienen que estar ofreciendo diariamente sacrificios. En Lucas 1, 23 todo el contexto hace referencia también al culto ofrecido en el Antiguo Testamento. Así en estas 5 citas mencionadas el término *λειτουργία* o alguna de sus formas se utiliza en sentido técnico para referirse al culto sacerdotal y levítico del Antiguo Testamento.

Otros sentidos de la palabra liturgia en el Nuevo Testamento son el civil, significando el servicio público oneroso en Romanos 13, 6 (los gobernantes son servidores de Dios - *λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ*); en Hebreos 1, 7.14 el servicio de los ángeles (que hace a sus ángeles espíritus, y a sus ministros - *ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς*

*λειτουργοὺς* (7)), (no son todos ellos espíritus ministradores - *εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα* (14)). En Romanos 15, 27 y en 2 Corintios 9, 12 (porque la ministración de este servicio - *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας*) se refiere a la colecta realizada en favor de los pobres de Jerusalén. En Filipenses 2, 25.30 se refiere al servicio prestado por Epafrodito a Pablo, quien cuando escribe la carta estaba preso. Aquí Pablo menciona que éste había sido enviado por los filipenses para servirlo y que incluso arriesgó su vida supliéndolos en este servicio que los filipenses no le podían prestar.

En San Pablo se percibe un sentido del término en cuanto culto espiritual refiriéndose al ministerio de la evangelización en Romanos 15, 16 (para ser ministro de Cristo Jesús - *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ*) y al obsequio de la fe de los que han creído por su predicación en Filipenses 2, 17 (y aun cuando mi sangre fuera derramada como libación sobre el sacrificio y la ofrenda de vuestra fe - *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*). En Romanos 15, 16 se entiende el apostolado como una liturgia en la que Cristo ofrece los hombres a Dios por medio del apóstol. En Filipenses 2, 17 el sacrificio de Pablo, incluso hasta la sangre, se añadiría a la ofrenda o al servicio de la fe de aquellos a los que Pablo ha predicado. Se descubre aquí el sentido de un ministerio cultural o sacerdotal. Así el término liturgia aplicado a la existencia cristiana designa en particular la existencia como culto espiritual.

En Hechos 13, 2 (mientras ministraban al Señor - *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ*) la palabra liturgia tiene un sentido de culto comunitario cristiano, siendo el único texto del Nuevo Testamento al que se puede referir un sentido ritual o celebrativo. La oración de la comunidad reunida culmina con el envío misionero de Pablo y Bernabé a quienes se les imponen las manos. Este texto que dice: “Mientras estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, dijo el Espíritu Santo...” es el único del Nuevo Testamento en el que se puede hallar la palabra liturgia en un sentido de culto cristiano, de liturgia cristiana, aunque no se precisen la naturaleza y las características de dicho culto. En el

uso de este término en esta cita se puede hallar una equiparación de las oraciones comunes de los cristianos con el culto veterotestamentario.

Así, en el Nuevo Testamento, el uso de la palabra liturgia es muy poco frecuente debido a que en los inicios del cristianismo dicho término estaba muy ligado aún al culto levítico, del que los cristianos querían tomar distancia.

Resumiendo, en el Nuevo Testamento se toma distancia de la comprensión del término *λειτουργία* que se tiene en los LXX, abandonando el término técnico y recuperando una comprensión más espiritual, más en la línea de la más genuina tradición profética. Así la palabra *λειτουργία* deja de lado modelos veterotestamentarios restringidos al culto levítico, para expresar más propiamente una teología como culto o como una acción celebrativa de la Iglesia.

#### **1.4. En la tradición histórica**

Los Padres apostólicos usan el término para referirse al ministerio de los sacerdotes de la antigua alianza o para la conducta recta. Sin embargo en algunos escritos no bíblicos de origen judeo-cristiano como *la Didaché* y *la primera carta del Papa Clemente* el término liturgia aparece con el sentido de culto, aunque ya en el contexto de la Nueva Alianza.

En *la Didaché* 15:1 el término liturgia aparece dos veces seguidas en una misma frase. Allí dice lo siguiente: “Elegíos obispos y diáconos dignos del Señor. Hombres mansos, no amantes del dinero, sinceros y probados; porque también ellos os sirven a vosotros en el ministerio de los profetas y maestros” (*ὅμῶν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*) (*Didaché. La Doctrine des Douze Apôtres*, 1998, p. 192). Aquí el término liturgia se refiere de modo claro al servicio ministerial que prestan los obispos y los diáconos a la comunidad en el contexto del nuevo culto cristiano.

En la primera carta de Clemente Romano a los corintios 41,1 dice: “Procuraremos, hermanos, cada uno agradar a Dios en nuestro propio puesto, conservándonos en buena conciencia, procurando con espíritu de reverencia no transgredir la regla de su propio ministerio” (*Εκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐαρεστεῖτω τῷ Θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, οὐ παρεκβαίνον τὸν ὠρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι*) (Clément de Rome, 2000, p. 166). En esta carta el Papa Clemente toma como modelo del culto cristiano al culto judío. Y es muy probable que por este camino de retornar al culto judío para tenerlo como modelo del nuevo culto cristiano el término liturgia, despojado ya de su exclusiva connotación de culto levítico, tomé importancia en la Iglesia primitiva, designando ya el culto cristiano totalmente nuevo en su contenido, realizado ya por mediación del sacerdocio de Cristo, aunque vinculado aún en diversos aspectos a su origen judío.

*La Traditio Apostolica* 10, de viduis dice: “La ordenación es para los clérigos, y se cumple en vista del servicio litúrgico” (*Ordinatio (χειροτονία) autem fit cum clero (κλήρος) propter liturgiam (λειτουργία)*) (Hippolyte de Rome, 1984, p. 66).

Posteriormente el uso de este término varió mucho en las diferentes partes de la Iglesia. En la Iglesia Oriental de lengua griega el término indica el culto cristiano, pero sobre todo la celebración de la Eucaristía. En la actualidad en Oriente esta palabra indica sobre todo la celebración eucarística o ésta según un determinado rito. Así se oye hablar de la liturgia de San Juan Crisóstomo, de San Basilio, de San Marcos, etc. En la Iglesia occidental latina el término es prácticamente ignorado por muchos siglos. Para referirse al culto cristiano se utilizaron otros términos como *munus, officium, ministerium, opus*, etc.

No obstante, San Agustín la empleó para referirse al ministerio cultural, identificándola con latreía: «*ministerium vel servitium religionis, quae graece liturgia vel latria dicitur*». San Agustín, Enarr. In Ps. 135, PL 39, 1757.”

Solamente entre los siglos XVI al XVIII aparece el término liturgia en los títulos de algunos libros dedicados a la historia y a la explicación de los ritos de la Iglesia, pero en un plano científico, donde indicaba los libros rituales antiguos o todo lo que se refería al culto de la Iglesia. En algunos casos también indicaban las formas históricas de un determinado rito. Algunos de estos libros son: *Litúrgica de ritu et ordine dominicae coenae quam celebrationem Graeci liturgiam, Latini missam apellarunt* de Cassander del 1558, en donde se refiere al uso bizantino; *Liturgica latinorum* de Pamelius del 1571; *Rerum liturgicarum* del Cardenal Bona de 1676; *De Liturgia Gallicana* de Mabillon del 1685, donde se comienza a hablar de liturgia como un conjunto ritual determinado; *Liturgia romana vetus* de Muratori del 1748 que es eco del anterior; y *Principia Theologiae liturgicae* de Gerbert del 1759.

Muratori en el siglo XVIII incluyó en la definición de liturgia el concepto “culto”, consiguiendo con esto abarcar la misa y los sacramentos. Él definía la liturgia como “el modo de rendir culto al Dios verdadero por medio de los ritos externos legalmente determinados, con el fin de darle honor y comunicar sus beneficios a los hombres” (1748, s.p.). Esta interesante perspectiva teológica pudo haber dado muy buenos frutos si se hubiese continuado en esa misma línea, pero en la mayoría de los casos se encaminó hacia una concepción esteticista y jurídica de la liturgia.

La concepción esteticista de la liturgia se queda un aspecto externo, no llegando a la esencia de lo que la liturgia verdaderamente es. Esta concepción considera la liturgia como “la forma externa y sensible del culto”. El P. Navatel fiel exponente de esta concepción definía la liturgia diciendo: “Todos saben que la liturgia es la parte sensible, ceremonial y decorativa del culto católico” (Cf. Abad & Garrido, 2007, p. 14).

La concepción jurídica se queda también en algo externo al enfatizar que lo específico de la liturgia es su ordenación y reglamentación por parte de la Jerarquía

Eclesiástica. Calewaert definió la liturgia como “el ordenamiento eclesiástico del culto público” (Cf. Abad & Garrido, 2007, p. 14).

Uno de los legítimos usos del término liturgia que hacía posible que se hablara de liturgia oriental, latina, etc., y que indicaba los modos en que se había configurado el culto cristiano a lo largo de los siglos en diferentes iglesias fue mal entendido y degeneró en la identificación del término liturgia con ritualidad ceremonial y de rúbricas, quedándose en algo muy externo la comprensión del término.

Esta identificación desacertada que se mantuvo en la Iglesia prácticamente hasta el Concilio Vaticano II se comenzó a desautorizar con la aparición de los precursores del movimiento litúrgico<sup>2</sup>. El movimiento litúrgico y sus precursores llevaron a una comprensión teológica de la liturgia mucho más rica, profunda y abarcante que se concretó para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Con estos precursores el uso de la palabra liturgia se hará muy frecuente.

En los documentos romanos encontramos primero el adjetivo “litúrgico” en prefacio al Pontifical Romano reformado por el Papa Benedicto XIV (Benedicto XIV, prefacio al Pont. Rom. 1752; DS 1566). En 1794 usa este mismo adjetivo el Papa Pío VI en la Constitución *Auctorem fidei* al hablar del modo como el pueblo debe juntar su voz a la voz de la Iglesia en las preces públicas, litúrgicas. En esta misma Constitución el Papa Pío VI menciona la palabra liturgia. El Papa que primero compuso encíclicas fue Gregorio XVI. Él usa la palabra liturgia en su Encíclica *Inter Gravissimas* de 1832.

A principios del siglo XX el Papa San Pío X usará este término, como también el Papa Benedicto XV en el Código de Derecho Canónico de 1917. Finalmente la adoptó de modo oficial el Papa Pío XI en su Constitución *Divini cultos* donde decía: “*Ministerium illud augustum et publicum, cuius peculiare nomen est liturgia*” (AAS 21

---

<sup>2</sup> Ver, al respecto de esta idea de que en la Iglesia de occidente la liturgia se entendió durante mucho tiempo y prácticamente hasta el Concilio Vaticano II como las rúbricas y su aspecto meramente externo: Sartore & Triacca, 1987, p. 1145-1146; Auge, 1997, p. 47.



(1929) p. 33). Pío XII con su encíclica *Mediator Dei* de 1947 terminará por hacer usual el término en los documentos oficiales de la Iglesia católica.

### **1.5. En el movimiento litúrgico**

El movimiento litúrgico que como tal tiene su origen a comienzos del siglo XX, tiene antecedentes en la ilustración y en la renovación monástica.

El Sínodo de Pistoia realizado en 1786 representó un hecho sobresaliente de la ilustración católica. En este Sínodo se quería poner freno a la propagación de la devoción al Sagrado Corazón que realizaban los jesuitas, como también a la devoción a nuevos santos no plenamente reconocidos, a las reliquias y a las imágenes de la Virgen María. Se quería centrar todo en la Eucaristía descartando toda clase de devociones populares. B. Neunheuser lo comenta así:

El Sínodo de Pistoia es un ejemplo clásico de cómo una cosa en sí misma muy justa (reforma de la liturgia), si se trata con imprudencia, indiscreción, exageración y, sobre todo, si está impregnada de errores doctrinales, corre el riesgo no sólo de ser inmediatamente rechazada y condenada, sino también de retardar por mucho tiempo (¡por lo menos un siglo y medio!) un proceso de reforma necesario. Hoy, después del Vaticano II, casi todos los proyectos litúrgico-pastorales del Sínodo se han realizado (Cf. Flores, 2003, p. 54).

Continuando con ideas aportadas por Neunheuser podemos decir que lo que se perseguía fundamentalmente con este programa de reforma litúrgica de la ilustración católica era “la tendencia a la simplificación... al carácter comunitario... a la comprensión y a la edificación” (Cf. Flores, 2003, p. 54).

Simplificación quería decir “la eliminación de todo lo superfluo, de todo elemento que pudiera ser inútil. El riesgo fue llegar a una falsificación de la liturgia eucarística, un simple recuerdo...” (Cf. Flores, 2003, p. 54). Aunque la mayoría pedía

sólo una simplificación externa, queriendo desterrar las exageraciones en procesiones, peregrinaciones y cofradías, y los abusos en bendiciones y exorcismos. Este Sínodo también quiso resaltar la centralidad del altar. Este Sínodo fue condenado por el Papa Pío VI con la bula *Auctorem fidei* en la que se consideraron heréticos los 15 primeros decretos que se referían a la Iglesia y a la jerarquía.

Hacia el siglo XIX en el seno de la Iglesia se percibe un gran deseo de santidad y se hacen muchos esfuerzos en el plano espiritual, pero todo esto se concreta más bien en el aumento de muchas “devociones”, con visiones parciales del misterio de la salvación y en el ámbito de lo litúrgico más bien se percibe pasividad, estancamiento.

A pesar de esto que sucede hay algunas personas con un nuevo interés por la liturgia y así van apareciendo varias corrientes. Entre estas personas encontramos a J. M. Sailer (1741-1832), jesuita y obispo de Ratisbona, quien acentuó la importancia del culto en la vida de la Iglesia en una época en la que éste se había quedado en rubricismos y exteriorismos y por tanto considerándosele como incapaz de renovar la vida cristiana de los fieles. Para Sailer “la liturgia debía ser el alma vivificante a través de la que formar a los fieles en una sociedad orgánica” (Cf. Flores, 2003, p. 57).

En ese mismo espíritu de Sailer encontramos a J. B. Hirscher (1788-1865), profesor en Tubinga y Friburgo, quien hizo grandes esfuerzos para que se dieran algunas reformas eclesíásticas que permitieran acercar al pueblo la acción de la Iglesia, especialmente la liturgia. J. A. Möheler (1786-1838), también en Tubinga, veía la liturgia como el principio vital de la vida cristiana. Comprender a la Iglesia como pueblo de Dios lo llevó a proponer el uso de la lengua vulgar en la liturgia. Esto mismo realizó Antonio Rosmini (1797-1855) en Italia, insistiendo mucho en la doctrina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y por tanto considerando de suma importancia que cada fiel participara en los sacramentos en virtud del carácter sacerdotal recibido en el bautismo. En Inglaterra se dio el llamado *Movimiento de Oxford*, que cuenta con el Cardenal Newman como uno de sus más grandes representantes, quien con una gran

admiración por la liturgia de la Iglesia promovía una comprensión viva de la Misa, en la que se hacía presente el mismo Cristo y su sacrificio. Decía el Cardenal Newman en un texto muy hermoso hablando de la Misa:

Se trata de un rito místico, en el que Cristo se manifiesta, sea en su nacimiento, sea en su cruz, sea revestido con su cuerpo espiritual; como víctima y sacerdote; presencia real y permanente y, a la vez, acto eficaz; como el que bendice y el que es adorado; como propiciación y como alimento; por los vivos y por los difuntos. Es sacramento como alimento; por los vivos y por los difuntos. Es sacramento y símbolo, y es, sin embargo, la misma realidad significada; memorial de la muerte del Señor, pero el mismo Señor; pan vivo, pero no pan sin carne; verdadero sacrificio y, sin embargo, conmemorativo... (Newman, s.f., p. 116-117).

En medio de este ámbito cultural y religioso aparece dom Próspero Guéranguer y su corriente de renovación monástica, que constituye el inmediato punto de partida para el movimiento litúrgico. Este esfuerzo de renovación monástica verá sus primeros intentos en el monasterio de Solesmes con Guéranguer y en Beuron, con los hermanos monjes Mauro y Plácido Wolter. Dom Guéranger (1805-1875) será un investigador y divulgador de antiguas fuentes religiosas que traerán renovación a la Iglesia. Él, queriendo renovar la vida contemplativa, redescubrió como algo esencial para ella la liturgia, en especial en su forma romana. Guéranguer en su reforma de la vida monástica benedictina quería regresar al sentido de la Iglesia universal, contrario al planteamiento jansenista, y también al sentido de la liturgia universal desde la concepción de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo, tanto en un nivel pastoral como litúrgico. Dom Guéranguer combatió toda forma de galicanismo, viendo en la unidad litúrgica con Roma una necesaria premisa para una verdadera vida eclesial.

Dom Guéranguer con varias obras escritas sobre el tema de la liturgia como: *Considérations sur la liturgie catholique*; *Les Institutions liturgiques*; *L'année liturgique*, quería promover un movimiento litúrgico que llegara a la jerarquía. Para él la liturgia debía ser la oración de la Iglesia. Quería mostrar la superioridad de la oración litúrgica

comparada con la oración individual. Consideraba el latín como una lengua sagrada que representaba la tradición. Dom Guéranger en su afán de recurrir a fuentes antiguas para la renovación de la liturgia llega sólo hasta la edad media, en la que veía la expresión más auténtica de la vida de la Iglesia.

Dom Guéranger, junto con otros promotores, hizo ver a los obispos franceses la necesidad de renunciar a los individualismos litúrgicos y subrayó la presencia del Espíritu Santo en las celebraciones litúrgicas como algo que acontecía en cada fiel y de la cual éste debía tomar conciencia. Además promovió el retorno al canto gregoriano en el que veía el canto oficial de la Iglesia de Roma. En este tiempo la gran diversidad litúrgica existente en Francia era debido a la desobediencia a Roma.

Posteriormente, este movimiento espiritual iniciado por dom Guéranger será trasladado a Alemania al abrirse de nuevo la antigua abadía de Beuron en 1873. Esto fue obra de dos hermanos benedictinos, dom Mauro y dom Plácido Wolter, quienes quisieron llevar a Alemania la reforma monástica iniciada en Solesmes. Por ello subrayaron además de la Regla, la importancia de la liturgia, adquiriendo ésta un lugar central en la ascesis del monje y en la vida del monasterio, llegándose a redactar una regla litúrgica. Se promovía en esta abadía la liturgia romana.

En 1872 un grupo de monjes de Beuron se va a Bélgica para restaurar allí la vida benedictina, que había desaparecido por la Revolución francesa, y fundan la abadía de Maredsous, donde dom Gerardo van Caloen procura llevar este movimiento de reforma en la liturgia. Los monjes de Beuron refundan también en Alemania el monasterio de Maria Laach que se convertiría en un importante centro de doctrina y de reforma. En 1913 un grupo de jóvenes laicos se dirigió al monje de Maria Laach Ildefonso Herwegen (†1946), quien posteriormente sería el abad, para manifestarle el deseo de tener una mayor participación en la liturgia. Al año siguiente, ya siendo el abad del monasterio, Herwegen invitó a este mismo grupo de jóvenes a participar de la Semana Santa y celebró la primera misa dialogada.

El abad Herwegen, con dos de sus monjes, Cunibert Möhlberg y Odo Casel, y junto con Romano Guardini, F.R. Dolger y Anton Baumstark, abrieron camino al movimiento litúrgico en Alemania.

De gran importancia para la renovación litúrgica que se comienza a gestar en esta época es el motu proprio *Tra le sollecitudini* (AAS 36 (1903-04) 329-339) del 22 de noviembre de 1903 del Papa Pío X. En este motu proprio Pío X se propuso acabar con los abusos musicales en la liturgia romana y menciona que la liturgia constituye la primera e indispensable fuente del verdadero espíritu cristiano. Marsili refiriéndose al motu proprio decía: “La solemne afirmación surgida de la pluma del Papa no describía la situación de la época, que en la liturgia no veía más que una ordenación externa de los ritos religiosos cristianos, ordenación que tenía una finalidad estético-edificante más que un sentido sagrado y sacramental” (Cf. Flores, 2003, p. 61).

Un aspecto importante del motu proprio *Tra le sollecitudini* que señala un punto de partida para el movimiento litúrgico es la cuestión de la participación litúrgica. Decía el Papa Pío X:

Siendo nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano reflorzca totalmente y se mantenga en todos los fieles, es necesario proveer ante todo a la santidad y la dignidad del templo, donde precisamente los fieles se reúnen para beber dicho espíritu de su primera e indispensable fuente, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia (AAS 36 (1903-1904) 331).

Con este documento el Papa apuntaba en última instancia a la renovación de la vida cristiana por medio de la participación en la liturgia. Y se ve claro que el Papa buscaba una verdadera reforma y renovación de la liturgia.

Esta línea indicada por el documento papal y todo el movimiento previo de renovación litúrgica que se venía gestando en los círculos monásticos llega a una

importante concreción con el encuentro entre dom Lambert Beauduin (1873-1960), monje del monasterio belga de Mont-César (Lovaina) y Godefroid Kurth, historiador, escritor y profesor belga. Este encuentro se dio el 23 de septiembre de 1909 en Malinas durante el *Congrès National des oeuvres catholiques* y marcó el inicio del movimiento litúrgico, que dejó de ser una corriente para hacerse visible. Lo que vino después de este encuentro fue el desarrollo de este importante comienzo.

Las semanas litúrgicas de Mont-César de 1910 a 1914 propiciarán un espacio para el desarrollo del movimiento litúrgico y será en esos años que la cuestión litúrgica se convierte en una cuestión eclesial. A estas sesiones de formación y profundización en la liturgia acudían sacerdotes, sacristanes, cantores y laicos. Beauduin colaboró en varias revistas, preparó y asistió a diversas semanas litúrgicas para párrocos y sacerdotes. En 1914 escribe *La piéte de l'Église*, una verdadera Carta Magna de liturgia y que ha sido vista como una declaración pública del movimiento litúrgico. Allí decía Beauduin:

Esta es la ley primordial de la santidad de las almas. Para todos, sabios e ignorantes, niños y hombres maduros, seculares y religiosos, cristianos del siglo XX, activos o contemplativos, para todos los fieles de la Iglesia católica sin excepción, la participación más activa y más frecuente posible en la vida sacerdotal de la jerarquía visible, según las modalidades establecidas por esta jerarquía en su canon litúrgico, constituye el régimen normal e infalible que asegurará, en la Iglesia de Cristo, una piedad sólida, sana, abundante y verdaderamente católica (Beauduin, 1996, p. 15).

Aquí se puede ver como dom Beauduin proponía el regreso de todos los fieles católicos a la liturgia queriendo hacer de ella el medio más común y auténtico de la espiritualidad cristiana. Dom Beauduin planteaba que la finalidad de la acción litúrgica era: “Hacer vivir, al pueblo cristiano por entero, gracias a una misma vida espiritual, alimentada en el culto de su Madre, la santa Iglesia” (Beauduin, 1996, p. 44). Beauduin intuyendo la relación entre la teología y la liturgia puso las bases de la teología litúrgica en la que se desarrollará la *Sacrosanctum Concilium*.

En 1912 apareció la *Bibliothèque liturgique* que publicará importantes obras como *el Rituel des fideles, la Liturgie des dèfunts y el Missel dominical*.

Desde los monasterios de Beuron y Maria Laach, los ya anteriormente mencionados Herwegen, Möhlberg y Casel, junto a Guardini extenderán el movimiento en Alemania. Se inician importantes publicaciones de estudios litúrgicos impulsados por el Instituto Herwegen.

En el ámbito del movimiento litúrgico, se quería superar las definiciones precedentes del término liturgia. Dom Lambert Beauduin decía que “la liturgia es el culto de la Iglesia”. El culto de la Iglesia es, por tanto, ante todo culto cristiano en sentido eminente, por ser continuación del de Cristo; es además culto comunitario y público, porque en él se expresa la naturaleza propia de la Iglesia, que es comunidad visiblemente reunida en torno a Cristo (Beauduin, 1996, p. 44). Dom Beauduin intuyendo la fuerza salvadora de la Pascua subraya la importancia de la participación comunitaria, pues así los fieles, junto al sacerdote, que en virtud de su ministerio, ofrece el sacrificio como representante de Cristo, Cabeza de la Iglesia, presentan las ofrendas como miembros activos del Cuerpo de Cristo. Dom Beauduin retornando a las fuentes para hallar los elementos esenciales de la renovación litúrgica que buscaba promover infunde a la liturgia su alma, que es el misterio salvífico de Cristo. Con todos estos aportes dom Beauduin será un precursor de la teología de la liturgia presente en el Concilio Vaticano II.

Romano Guardini (1885-1968) se acercó al movimiento litúrgico a través de la abadía de Maria Laach, mientras el abad Ildelfonso Herwegen buscaba impulsar éste. Fue amigo del abad Herwegen y de O. Casel y con ellos tuvo varios encuentros. En 1918 publicó *El espíritu de la liturgia (Vom Geist der Liturgie)* y en 1922 *Los signos sagrados (Vom heiligen Zeichen)*. Según G. Angelici Guardini en sus escritos litúrgicos hizo una reflexión teológica fundamental sobre el sentido de la liturgia cristiana y sus relaciones con la figura antropológica del culto. Guardini dice que al ser la liturgia una realidad de vida no es posible acercarse a ella como un objeto que hay que explicar, como si fuese

un elemento aislable y luego analizable, más bien es necesario revivir la experiencia y, al revivirla, dejarla hablar. Además dice Guardini que la liturgia es maestra, que introduce plenamente en la verdad mediante la oración y aún más, que ella es dogma orado, “la verdad revivida orando” (Cf. Flores, 2003, p. 102). Para Guardini es de vital importancia la formación del sujeto en el sentido del celebrar, ayudarlo a adquirir la capacidad de abrirse a la realidad simbólica de la liturgia en la que se ve la acción permanente de Dios. Decía Guardini en el prefacio de su libro *Los signos sagrados*: “La liturgia es un mundo de acontecimientos misteriosos y santos convertidos en figura sensible: por eso tiene un carácter sobrenatural. El camino que conduce a la vida litúrgica no se despliega a través de la mera instrucción teórica, sino que es ofrecido sobre todo por la práctica” (Cf. Flores, 2003, p. 104).

Dom Maurice Festugière (1870-1950) fue un monje benedictino de la abadía benedictina belga de Maredsous. Festugière ahondó en la comprensión de la liturgia dando un giro filosófico-antropológico en la aproximación a ésta. Fue un filósofo que intentó reformular el fundamento de la liturgia para la fe cristiana y que así prestó un gran servicio a la teología. En un artículo de 1914 llamado *La définition de la liturgie. Liturgie et ascèse* decía:

La liturgia comprende tres partes: la liturgia sacrificial; la liturgia de la alabanza o epenética; la liturgia sacramental. La primera sobrepasa a las demás en dignidad, a una altura infinita, puesto que el acto del sacrificio domina absolutamente toda la religión. La liturgia de la alabanza saca principalmente su nobleza de que es la oración y el canto preparatorio al sacrificio, o de que, una vez realizado el sacrificio, prolonga de hora en hora los ecos del himno de acción de gracias. La liturgia sacramental se vincula al sacrificio, en orden al cual purifica a los fieles o del cual les aplica los frutos (Festugière, 1914a, p. 288-297)<sup>3</sup>.

Festugière veía que la liturgia tenía una capacidad de formar una conciencia católica unitaria, impermeable a infiltraciones culturales externas. Veía en ella algo capaz de aportar en la formación religiosa y la educación moral. Afirmaba además que la

---

<sup>3</sup> Cf. Flores, 2003, p. 109.



liturgia poseía una gran riqueza doctrinal pues veía en ella el punto de unión entre la oración y el dogma. Para él la liturgia era capaz de influir en la sociedad, orientando – en sentido cristiano– sus valores y conductas. Festugière afirmaba que había una estrecha relación entre el estado de salud de la oración litúrgica y el grado de cristianización de la sociedad. Pensaba que una liturgia viva podría dar un fuerte impulso a las tradiciones, a las costumbres y a las prácticas de un pueblo, manteniéndolo unido.

Festugière examinando la historia de la liturgia llega a la conclusión de que, en la modernidad la liturgia entró en crisis, fue rechazada por los protestantes y relegada por los católicos, desde el siglo XVI, caracterizada, además, por su espíritu individualista y por ello anticultural. Festugière dice que la renovación y el despertar generados por los jesuitas en el siglo XVI se llevó a cabo completamente fuera de la liturgia y que el camino del individualismo condujo al divorcio entre liturgia y vida espiritual, pues la meditación personal se convirtió en lo central de la vida espiritual. Se creó así una separación entre la devoción personal y la gran oración tradicional de la Iglesia. En su estudio Festugière mostró como la experiencia litúrgica se fue marginando hasta convertirse en una cuestión de segundo orden. Esto generó una disputa con el padre jesuita de Lyon Jean Joseph Navatel, quien se quedaba en la mera exterioridad de la celebración litúrgica afirmando que la liturgia era la parte sensible, ceremonial y decorativa del culto católico, y por tanto le daba más importancia a la predicación y a otros medios de formación espiritual, como la meditación personal, que a la acción litúrgica, mientras que Festugière decía que la liturgia era el culto exterior que la Iglesia tributa a Dios y que en relación con otros medios pastorales su eficacia era superior pues es *fons* y *culmen* de la acción de la Iglesia. Para Festugière siendo la liturgia el culto público de la Iglesia se la debe considerar muy superior a las prácticas privadas de piedad, dado que

compuesta ante todo de rito sacrificial, de sacramentos, de sacramentales y de textos inspirados, voz y acción del cuerpo místico de Cristo, la liturgia tomada en toda su

complejidad de su organismo, forma un vasto sacramental que lleva en sí –más o menos estrictamente, según los elementos considerados– la gracia; que abraza en sus pliegues de gracia a toda la humanidad, individual y social, y que capta y envuelve en un engranaje y en una corriente de gracia toda la existencia humana (Festugière, 1914b, p. 62).

Además, “la liturgia, considerada en sus efectos psicológicos y morales, se define como el método auténticamente instituido por la Iglesia para asimilar las almas a Jesús” (Festugière, 1914b, p. 62).

Festugière viendo que la liturgia era la misma vida de la Iglesia descubría la necesidad de una progresiva reeducación de las personas diciendo:

Si hay cristianos, directores, educadores, escritores ascéticos, predicadores y misioneros que viven fuera de la inteligencia y el amor de las cosas de la liturgia, la Iglesia ciertamente excusa en los mismos un estado de espíritu y un estado de alma que se explica por circunstancias históricas; pero espera de ellos que, filial, animosa y generosamente se reformen, ellos y sus métodos, y que, después de una lenta reeducación de sí mismos –insistimos en el adjetivo y en el sustantivo–, pongan en adelante su persona y sus medios de acción al servicio de una causa que es la misma del catolicismo (1914b, 63-64).

Odo Casel (1886 -1948), beneditino alemán de la abadía de María Laach, bebió de las fuentes de la tradición la auténtica doctrina cristiana queriendo interpretarla fielmente. El tema central en el que profundizó fue la doctrina del misterio. Casel junto a los otros gestores del movimiento litúrgico busca llegar al sentido teológico de la liturgia. En la escuela de Maria Laach al recurrir a las fuentes antiguas redescubrieron que el aspecto más importante del culto cristiano podía sintetizarse en un concepto que se hallaba en forma latente en los antiguos textos litúrgicos católicos, el término es misterio.

El culto cristiano fue, ante todo, la actualización real de la misma obra de la redención bajo el velo de los ritos y de los símbolos de la liturgia. Los monjes de Maria Laach bautizaron esa presencia de la obra redentora en los actos del culto con el apelativo de misterio, una expresión de rico contenido y de gloriosa historia en la tradición de la Iglesia. En efecto, quiere decir acción concreta que hace presente una acción pasada (Cf. Flores, 2003, p. 122).

Este concepto fue difundido por una revista, de la cual fue director Casel, y otras publicaciones, contraponiéndose a concepciones que consideraban a la liturgia desde un punto de vista meramente exterior. En la escuela de Maria Laach se estudia el cristianismo a través del prisma del misterio llegando a darse una mirada global y abarcante de toda la vida cristiana que se concreta en lo que se llamó doctrina del misterio. Utilizaron también otros términos como “memorial”, “celebración”, “presencia de Cristo”, que expresando aspectos esenciales del misterio permitían hacer una lectura teológico-litúrgica del acontecimiento salvífico y celebrativo.

Una intuición importante acerca de la liturgia en la obra de Casel es el reconocimiento de que el culto cristiano halla raíces en el ser de la humanidad, pues los misterios cristianos son la respuesta divina a las aspiraciones del alma religiosa manifestada en los cultos místicos paganos de la antigüedad. Según Casel Dios habría preparado a los paganos para recibir la salvación de Cristo. Y así lo que estas religiones místicas intuyeron imperfectamente en las propias ansias de liberación, el cristianismo lo ofrece en una forma suprema que supera toda previsión. Decía Casel: “la grandeza del cristianismo sería precisamente el haber recogido todas las aspiraciones y las manifestaciones de la religión, incluso de la primitiva, transfiriéndolas a un nivel espiritual superior” (Cf. Flores, 2003, p. 131).

Otra intuición importante de Casel es la centralidad que le da a la Eucaristía dentro del culto cristiano diciendo que a ella primariamente conviene el título de “acción

mistérica”, pues es una celebración memorial de Jesús como Salvador y por tanto representación simbólico-dramática de la acción salvífica de Cristo.

Una tercera intuición sería el atribuir una finalidad mística a toda acción cültica de la Iglesia. Los misterios no conducirían más que a la unión con Dios, a la comunión con Él y, al final, a la contemplación de Dios para la cual el hombre sido destinado desde siempre.

Casel decía que en los primeros siglos la vida cristiana estaba organizada teniendo como centro el misterio de la redención y su celebración en el culto, pero al irrumpir corrientes de tipo subjetivista y principalmente ético se le dio mayor importancia al esfuerzo del hombre en la obra de su santificación personal disminuyéndose la que se le daba a la gracia de Dios a través de los sacramentos. En la escuela de Maria Laach se buscaba que el pueblo cristiano retornará a la concepción antigua de la religión y del culto, y la Iglesia antigua era norma, modelo y base fundamental del verdadero cristianismo. El abad Herwegen afirmaba el 9 de octubre de 1919 en un discurso en un congreso de profesores universitarios católicos: “Ad fontes! Tomad, penetrad, vivid y haced vivir el misal, el breviario, el ritual, el pontifical, porque en ellos la visión cristiana de las cosas se condensa de la forma más perfecta” (Cf. Flores, 2003, p. 128).

Casel entendía el misterio como una acción salvífica de Dios que se manifiesta en el tiempo y en el espacio, como el plan de redención, oculto en Dios y manifestado y realizado en Cristo para su Iglesia.

En este plan se pueden distinguir tres etapas:

La primera es considerar que el misterio es ante todo Dios en su realidad, a quien el hombre no puede ver sin morir, pues la condición del hombre es limitada y pecadora. Se trata de Dios como es considerado en el Antiguo Testamento y que fue percibido

también por la religión del mundo pagano que tenían ese halo de misterio. Sin embargo el hombre posee un anhelo de acercarse a lo divino.

La segunda etapa es cuando ese anhelo es satisfecho y vemos que el misterio es la revelación de Dios en Cristo, Cristo es el misterio en forma personal de Dios que se manifiesta en su existencia terrena, y este misterio que es anunciado por los apóstoles es transmitido por la Iglesia que lleva a la salvación a la humanidad a través de la Palabra y de las acciones sagradas, pues Cristo vive en la Iglesia mediante la fe y mediante el misterio celebrado y vivido. Cristo es el *Urmysterium* o misterio primitivo, y como el plan redentor de Dios se manifiesta en cada una de las acciones de Cristo, podemos llamar misterio a cada una de estas acciones. Así, podemos hablar de misterio de la encarnación, del nacimiento, de la pasión, etc., pero como todas estas acciones responden a un plan único de redención es mejor hablar de un único misterio de Cristo, integrado por toda su persona y por toda su obra.

La tercera etapa es cuando Cristo ya no está visiblemente entre los hombres, ante lo cual Casel decía: “su parte visible –como dice San León Magno– pasó a los misterios”: *Quod conspicuum erat in Christo transivit in Ecclesiae sacramenta* (Sermo 74, 2). Afirmaba Casel así que lo que del Señor era visible pasó a los sacramentos. “Sus sacramentos tienen que tener en sí algo de ese carácter de imagen que caracteriza la imagen del Dios invisible... Los sacramentos tienen que comunicarnos y revelarnos la fuerza y la potencia del Salvador” (Casel, 2001, p. 137). Por tanto en los misterios de culto de la Iglesia se halla la persona de Cristo, su obra salvífica, su eficacia de gracia, como decía San Ambrosio: “Yo te encuentro en tus misterios (*...in tuis te invenio sacramentis*)” (San Ambrosio De Milán, s.f., p. 340). También Casel afirmaba: “El misterio del culto cristiano es el sacramento simbólico real de la acción salvífica de Cristo” (Casel, 2001, p. 52). Concluyendo, se puede afirmar que para Casel

los sacramentos de la Iglesia y su culto en general contienen realmente el misterio de Cristo y lo ponen al alcance de los hombres a través del signo de sus ritos y símbolos.

Por consiguiente, los sacramentos y el culto, en general, son también el misterio cultural (1 Co 4, 1; 5, 32), gracias al cual los hombres tienen acceso al misterio de Cristo (2001, p. 131).

Resaltando la presencia de la obra salvífica de Cristo en el culto litúrgico de la Iglesia y su prolongación para comunicarse a todas las generaciones afirmaba Casel:

El misterio del culto es en primer lugar la representación objetiva y necesaria de la acción salvífica de Cristo, y por tanto está en el centro de la existencia cristiana, de modo que también la fe halla en él una expresión simbólica reconocible por todos, y la vida religiosa saca del mismo su fuerza y sus deberes. En el misterio del culto el misterio de Cristo se hace visible y eficaz; por tanto es una especie de prolongación y ulterior desarrollo de la oikonomía de Cristo, que sin el misterio del culto no podría comunicarse a todas las generaciones de la comunidad de salvación que se extiende en el espacio y en el tiempo (Casel, 2001, p. 57).

Concluyendo con el aporte de Casel podemos decir que llega a definir la liturgia como “la acción ritual de la obra salvífica de Cristo, o sea, es la presencia, bajo el velo de símbolos, de la obra salvífica de la redención” (Cf. Casel, 1928, p. 145).

Otro teórico importante de la teología litúrgica de esta época, aunque no proveniente del movimiento litúrgico ni sostenedor del mismo, es Cipriano Vagaggini (1909-1999). El Padre Vagaggini fue un monje calverdense que participó en el Concilio Vaticano II dando significativos aportes a la reflexión en el campo de la liturgia teológica y colaborando en la redacción de la *Sacrosanctum Concilium*, acompañando luego la aplicación y el desarrollo de la reforma litúrgica. El Padre Vagaggini profundizó en los temas litúrgicos desde el punto de vista teológico. En su obra *el sentido teológico de la liturgia* presenta una visión general del valor dogmático, teológico, bíblico, ascético-místico y pastoral de la liturgia. Al margen de los temas más tratados por el movimiento litúrgico el Padre Vagaggini fue un pensador autónomo en el ámbito de una tradición escolástica y de una reflexión litúrgica. Lo que busco conseguir

el Padre Vagaggini fue colocar a la liturgia dentro del horizonte de la “teología sintética general” y además indagar sobre el sentido teológico de la liturgia, manifestando así un interés sistemático. El Padre Vagaggini investiga las relaciones recíprocas entre liturgia y dogmática.

El Padre Vagaggini preguntándose qué le ofrece la liturgia a la teología afirmaba que le ofrecía algo que las otras fuentes de la teología no le podían dar, “la realización concreta en los sagrados ritos, en un marco dramático real y actual, en el que cada cual participa, de las realidades enseñadas por el magisterio de la Iglesia y proclamadas por la Biblia y los Padres” (Cf. Flores, 2003, p. 174). Así, estas realidades no pueden percibirse integralmente sin su celebración vital realizada en la liturgia. Sólo así nos daremos cuenta de que lo que creemos no es un conjunto de ideas abstractas o de algo lejano en el tiempo, “sino de una realidad concreta en la que la Iglesia, *hic et nunc*, vive en el tiempo y en su experiencia de peregrina de la historia” (Cf. Flores, 2003, p. 175). A este respecto decía el Padre Vagaggini en un discurso: “Por eso, la contribución de la liturgia al pensamiento teológico reciente se puede resumir en la afirmación de la siguiente regla metodológica general: de ningún dogma se tiene consideración integral si esta no incluye también la perspectiva de su verificación en la liturgia” (Cf. Flores, 2003, p. 175). Es bueno aclarar que para el Padre Vagaggini el término verificación, que aparece en el texto que acabo de citar, significa la máxima realización del misterio de la salvación en la liturgia. Esto quiere decir que el misterio no puede ser vivido sino es celebrado. El cristiano alcanza su máxima realización al celebrar la propia fe en la vida cotidiana mediante el aporte considerable de la liturgia que lo lleva descubrir el sentido profundo de lo que cree.

El Padre Vagaggini en su obra, anteriormente mencionada, *el sentido teológico de la liturgia*, para definir que es la liturgia menciona de manera previa que: “la liturgia concretamente son los siete sacramentos, con la Eucaristía, sacrificio y sacramento al mismo tiempo; los sacramentales, las oraciones y ceremonias con que la Iglesia acompaña la celebración concreta del sacrificio, de los sacramentos y de los

sacramentales; el oficio divino de las horas canónicas” (Vagaggini, 1959, p. 27). En esta obra citada, posterior a la Encíclica *Mediator Dei* del Papa Pío XII, el Padre Vagaggini llega a definir la liturgia diciendo:

La liturgia es el conjunto de signos sensibles de cosas sagradas, espirituales, invisibles, instituidos por Cristo o por la Iglesia, eficaces, cada uno a su modo, de aquello que significan y por los cuales Dios (el Padre por apropiación), por medio de Cristo, cabeza de la Iglesia, en la presencia del Espíritu Santo, uniéndose a Cristo, su cabeza y sacerdote, por su medio rinde como cuerpo culto a Dios (al Padre por apropiación) (1959, p. 27).

Más adelante en esta misma obra dará una definición más sintética, expresando que definirá la liturgia teniendo en cuenta su género próximo y su diferencia específica. Así dirá que la liturgia es: “el conjunto de signos sensibles, eficaces, de la santificación y del culto de la Iglesia” (Vagaggini, 1959, p. 32). Ampliando un poco esta última definición más adelante el Padre Vagaggini en esta misma obra dirá:

La liturgia no es un monólogo de la Iglesia que piensa en Dios y le da culto, sino un diálogo entre la Iglesia y Dios. En la realidad litúrgica concreta Dios santifica a la Iglesia y la Iglesia rinde su culto a Dios. Y como la acción de Dios santificando a la Iglesia no se realiza sino por medio de Cristo y en él, y la respuesta cultural de la Iglesia a Dios tampoco se hace sino por medio de Cristo y en unión con él, la liturgia es, debajo del velo de signos sensibles y eficaces, el punto de encuentro, en Cristo, de Dios que santifica a la Iglesia y de la Iglesia que rinde su culto a Dios (1959, p. 32).

El último de los teóricos de la liturgia, que ayudan a comprender el significado del término, que consideraré es el Padre abad benedictino Salvatore Marsili (1910-1983). El Padre Marsili está dentro de la corriente del movimiento litúrgico y fue cofundador y primer presidente del Pontificio Instituto Litúrgico de Roma; además fue director muchos años de *Rivista Liturgica*; como también presidente de la Asociación de Profesores de Liturgia.



Como afirma el profesor A. Grillo en Marsili se puede ver “el primer intento «sistemático» de construcción de una teología litúrgica, no en el sentido de una liturgia interpretada teológicamente, sino de una teología comprendida en la óptica litúrgica, en la que no hay fe sin acto cultural y no hay ciencia teológica sin ciencia litúrgica” (Cf. Flores, 2003, p. 181).

Marsili partiendo del pensamiento de Herwegen y de Casel asume la teología de los misterios, “su intuición sobre el misterio de Cristo realizado, hecho presente en las celebraciones del misterio litúrgico” (Cf. Flores, 2003, p. 181).

Marsili dice “que de la liturgia nace la Iglesia como comunidad de salvación en la que se realiza concretamente el misterio de Cristo a través de la celebración cultural del mismo misterio” (Cf. Flores, 2003, p. 182).

Se destaca en el pensamiento teológico-litúrgico de Marsili la idea de que “uno solo es el culto verdadero y perfecto, ofrecido en sacrificio una vez por todas mediante la obra de reconciliación, el que Cristo celebró durante su vida terrestre desde la encarnación hasta la muerte en la cruz” (Cf. Flores, 2003, p. 182). Afirma también Marsili que en esta liturgia sacrificial Cristo se asocia a la Iglesia y así cada fiel da culto al Padre participando en el misterio de Cristo celebrado y realizado en la liturgia. Por esto se puede decir que la liturgia es un momento en la historia de la salvación, y momento último, pues por medio de ella se extiende la salvación realizada por Cristo a toda la humanidad de todo lugar y todo tiempo. Según dice Marsili la liturgia es memorial, es presencia real del misterio de Cristo. Esta participación en el misterio de Cristo sólo se puede dar en la Iglesia, pues sólo en ella Cristo hace presente su misterio pascual. Marsili fue más allá que sus predecesores, que decían que la Iglesia derivaba su espiritualidad de la liturgia, afirmando que la liturgia es la espiritualidad propia de la Iglesia. Marsili llama a las acciones litúrgicas “fuentes de la santidad”, pues son ellas las que hacen santa a la sociedad. De lo dicho anteriormente Marsili llega a afirmar que “la liturgia se sitúa, junto con Cristo, como el alfa y la omega, el principio y el fin de toda la

vida de la Iglesia” (Cf. Flores, 2003, p. 182). Con Marsili se llega a “una elevación de la liturgia al rango de componente esencial de la obra de salvación, y precisamente en la línea cristológica” (Cf. Flores, 2003, p. 182). Lo que significa que para poder llegar a una profunda comprensión de la liturgia se necesita enmarcarla y profundizarla en el marco de la teología del misterio de Cristo. La liturgia crea “el tiempo de la Iglesia” revelándose como el momento realizador de la historia de la salvación, o sea como el espacio en el que la salvación se extiende a todo el género humano.

La teología litúrgica de Marsili lleva a una comprensión teológica de la liturgia superando visiones exterioristas, practicistas y rubricistas de ella. Marsili al considerar cual es la relación entre liturgia y teología redefine esta última como teología del misterio de Cristo y de la historia de salvación, donde la liturgia es aquella realidad en la que la revelación divina se hace acontecimiento de salvación en acto y se coloca como momento de síntesis de toda la historia de salvación. El único misterio de Cristo y la única historia de la salvación que la Escritura nos revela, como promesa y como acontecimiento que la dogmática ilustra y expone, y la moral ordena a la ejecución práctica, están operantes –a nivel de actualización y realización sacramental– en la liturgia (Cf. Marsili, 1971, p. 153-162). Más adelante dirá que la liturgia asume funciones de teología pues vuelve a pensar la fe, vista en el plano de la realización ritual. Se supera así la mirada de la liturgia como un mero conjunto de ritos o como un lugar teológico para considerarla como el fundamento –junto a la Escritura– de una verdadera y propia teología.

Para concluir con los aportes de Marsili y resumiendo diremos que para Marsili la liturgia es celebración y memorial del misterio de Cristo, y en cuanto tal es siempre presencia de lo que se celebra.

En este breve recorrido por algunos teóricos de la liturgia enmarcados dentro del movimiento litúrgico vimos como con este último se llega a una visión teológica de la

liturgia. El movimiento litúrgico hizo de la liturgia una cuestión eclesiológica, espiritual y pastoral.

El movimiento litúrgico suscitó una profundización en la comprensión de la liturgia muy buena y renovadora para la Iglesia, pero también impulsó a algunos más osados e imprudentes, que no comprendían su espíritu, a introducir novedades en el plano ritual que constituían verdaderas infracciones disciplinarias y que podían tener de fondo una doctrina no segura. Al surgir disputas intervino el Papa Pío XII con la encíclica *Mediator Dei*.

### **1.6. En el Magisterio previo al Concilio Vaticano II**

En documentos magisteriales oficiales del siglo XX la preocupación por la renovación de la liturgia comienza a manifestarse en el ya mencionado motu proprio *Tra le sollecitudini*, sobre la música sagrada, y en otros actos sucesivos de su pontificado en cuestiones litúrgicas, en las que el Papa Pío X insistió sobre la participación litúrgica del pueblo en los santos Misterios y en la liturgia de alabanza.

El Papa Pío XI en la Constitución apostólica *Divini cultus* (20 de diciembre de 1928) dará un mayor impulso al movimiento litúrgico e insistirá en la importancia de la participación del pueblo en los actos litúrgicos y de devoción de la Iglesia. Allí decía Pío XI lo siguiente:

De hecho, es absolutamente necesario que los fieles no asistan a los oficios como extraños a los mismos o como espectadores mudos, sino que, penetrados por la belleza de las realidades litúrgicas, deben participar en las ceremonias sagradas, contando entre ellas las procesiones, en las que los miembros del clero y los de las asociaciones piadosas, avanzan de manera ordenada, uniendo alternativamente sus voces, según las normas establecidas, a la voz del sacerdote y a la de la Schola. Si se tiene esto presente, ya no acontecerá que el pueblo no responda, o responda apenas con una especie de ligero

o débil murmullo, a las oraciones comunes recitadas en lengua litúrgica o en lengua vulgar (AAS 21 (1929) 39-40).

Ante los debates, oposiciones y sospechas que fue levantando la buena marcha del movimiento litúrgico, también ante la necesidad de seguir avanzando en la reforma de la liturgia y ante abusivas novedades introducidas en la celebración de la liturgia el Papa Pío XII levanta su voz con la encíclica *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947), sobre la sagrada liturgia, precisando en ella algunos conceptos y reconociendo como positivos los esfuerzos que viene realizando el movimiento litúrgico. El mismo Papa Pío XII, luego de la encíclica, emprenderá algunas reformas parciales de la liturgia, que se seguirán sucediendo a inicios del pontificado de Juan XXIII y que llegarán a un punto culmen en el Concilio Vaticano II. La *Mediator Dei* es la primera encíclica de la historia dedicada por completo al tema litúrgico y fue llamada la “carta magna del movimiento litúrgico”. Esta encíclica sanciona de manera oficial el carácter teológico de la liturgia y coloca las bases para una definición científica de esta.

En la *Mediator Dei* Pío XII advierte que hay algunas definiciones incorrectas o incompletas de la liturgia por parte de algunos autores, y menciona concretamente dos cuando dice:

Se desvía totalmente de la verdadera y genuina noción e idea de la liturgia quienes la consideran sólo como la parte externa y sensible del culto divino o un bello aparato de ceremonias; y no yerran menos quienes la reputan como un conjunto de leyes y preceptos con que la jerarquía eclesiástica manda que se cumplan y ordenen los ritos sagrados (DzS 3843); (Ruiz Bueno, 1963, p. 591).

En la *Mediator Dei* Cristo es el punto de partida para comprender la liturgia, pues Él es el mediador que tributa al Padre un culto perfecto. Este culto, que comienza con la Encarnación, continua con su vida y llega a su culmen en el sacrificio de la cruz, santifica a los hombres. La liturgia es la continuación ininterrumpida de ese culto de Cristo en su doble aspecto de glorificación de Dios y salvación de los hombres. Todo

esto es posible debido a la naturaleza cultural de la Iglesia y a la presencia de Cristo, mediador y sacerdote.

Con base en estos presupuestos la *Mediator Dei* dice que la liturgia es “la continuación del oficio sacerdotal de Cristo” (AAS 39 (1966) 522); o, sin más, “el ejercicio del sacerdocio de Cristo” (AAS 39 (1966) 529); vista luego en la realidad completa de la celebración, se define como “el culto público que nuestro Redentor, cabeza de la Iglesia, tributa al Padre y que la comunidad de los fieles, tributa a su fundador y, por medio de él, al Padre; o bien, más brevemente: la liturgia es el culto público total del cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros” (AAS 39 (1966) 528s).

En el numeral 74 de la *Mediator Dei* el Papa Pío XII mencionará quien posee la autoridad de introducir cambios en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia y afirmará que no se pueden hacer modificaciones arbitrarias en el culto de la Iglesia. Allí dice:

Por eso el Sumo Pontífice es el único que tiene derecho a reconocer y establecer cualquier costumbre cuando se trata del culto, a introducir y aprobar nuevos ritos y a cambiar los que estime deben ser cambiados; los obispos, por su parte, tienen el derecho y el deber de vigilar con diligencia, a fin de que las prescripciones de los sagrados cánones referentes al culto divino sean observadas con exactitud. No es posible dejar al arbitrio de cada uno, aunque se trate de miembros del clero, las cosas santas y venerandas relacionadas con la vida religiosa de la comunidad cristiana, con el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo y el culto divino, con el honor debido a la Trinidad Santísima, al Verbo encarnado, a su augusta Madre y a los demás santos y con la salvación de los hombres; por la misma causa, a nadie se le permite regular en esta materia aquellas acciones externas, íntimamente ligadas con la disciplina eclesiástica, con el orden, la unidad y la concordia del Cuerpo místico, y no pocas veces con la integridad misma de la fe católica (MD, 74).

Este largo camino recorrido por la Iglesia para llegar a una comprensión más profunda de la liturgia tendrá un punto de llegada en el Concilio Vaticano II, que a su vez se convertirá de inmediato en un punto de partida.

## **1.7. En el Concilio Vaticano II**

El Concilio Vaticano II comenzó sus trabajos con la deliberación del esquema de la Sagrada Liturgia. Y así, el primer fruto del Concilio fue la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, aprobada el 4 de diciembre de 1963. La *Sacrosanctum Concilium* puede ser considerada como el acontecimiento más importante de la historia contemporánea de la liturgia y como una adecuada respuesta al movimiento litúrgico. Esta Constitución se sitúa decididamente en un plano teológico. El documento no se concentra en los ritos en sí mismos, sino en las verdades de fe que estos deben expresar. Sintetizaremos a continuación los grandes aportes de la *Sacrosanctum Concilium*.

### **1.7.1. Liturgia en la historia de la salvación**

La *Sacrosanctum Concilium* afronta el discurso de la liturgia sirviéndose de los aportes del movimiento litúrgico, pues su argumentación no toma como punto de partida la noción general y abstracta del culto y sus formas de realización, sino que coloca a la liturgia en el contexto de la revelación como historia de la salvación. En el numeral seis de la *Sacrosanctum Concilium* se afirma que la obra de la salvación continuada por la Iglesia se realiza en la liturgia. Y la liturgia contextualizada en la historia de la salvación adquiere un valor teológico total. En el numeral dos de la Constitución dice:

En efecto, *la liturgia, por cuyo medio «se ejerce la obra de nuestra redención»*, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia. Es característico de la Iglesia 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; y todo esto de suerte 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. Por eso, al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la Liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones, para que, bajo de él, se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor (SC 2).

La liturgia es pues, presencia sacramental de la obra redentora de Cristo en la Iglesia, manifestación del misterio de Cristo y expresión de la genuina naturaleza de la Iglesia.

Esta historia de Dios con los hombres es una historia de reconciliación que cobra plenitud en el culto que reactualiza el misterio pascual de Cristo en su Iglesia. La liturgia adquiere dimensión existencial-salvífica: “en ella se actúa la obra de nuestra redención” (SC 2).

La primera sección del capítulo primero de la *Sacrosanctum Concilium* se titula “Naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia” y va del numeral cinco al trece.

En el numeral cinco la Constitución manifiesta que la voluntad salvífica de la Trinidad se realiza en el tiempo por Cristo, Mediador entre Dios y los hombres, a través de todas las acciones de su vida en la tierra, pero sobre todo, por el misterio pascual de su muerte y resurrección, y glorifica así a Dios de modo pleno y perfecto y salva a los hombres. Con Cristo se pasa del tiempo de la profecía al tiempo de la realidad salvífica. Como dice Marsili: “la salvación entra en el tiempo, para realizarse en el mismo a través de la presencia de Dios en la humanidad de Cristo” (s.f., p. 90). Afirma también en este numeral la *Sacrosanctum Concilium*: “Por esto, en Cristo se realizó plenamente nuestra

reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino” (SC 5). Aquí la Constitución recurriendo a una oración del Sacramentario Veronense nos habla de Cristo como el reconciliador y como la plenitud del culto. Una cita de Vagaggini comentando la *Sacrosanctum Concilium* nos aclara como se da esa salvación en Cristo y esa plenitud del culto teniendo en el centro la encarnación. Dice Vagaggini:

La idea sobreentendida es que en la encarnación del Hijo de Dios se realizó el modelo supremo y la fuente humano-divina de toda salvación del mundo porque, en la persona de Cristo se dio la perfecta unión de Dios con una naturaleza humana y la perfecta respuesta de esta naturaleza humana a Dios, en la plenitud del culto divino que le tributa (1965, p. 191).

En este numeral también se manifiesta como la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios realizada por Cristo, sobre todo por su misterio pascual, continúa en la Iglesia. Al tiempo de las profecías le sucede el tiempo de la realización de la promesa, la plenitud de los tiempos con la encarnación de Cristo, con su vida y con su misterio pascual, y a este tiempo le sucede el tiempo de la Iglesia.

En el numeral seis de la *Sacrosanctum Concilium* se afirma que es en la Iglesia en donde se continúa la acción de Cristo. Cristo realiza la obra de la salvación y la reconciliación de los hombres en la Iglesia y a través de la Iglesia y sobre todo en el sacrificio y en los demás sacramentos, corazón de toda la liturgia. Los sucesores realizan “la obra de la salvación que proclamaban, mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica de la Iglesia” (SC 6). La liturgia es así, último momento en la historia de la salvación.

### **1.7.2. Definiciones de liturgia**

En el numeral siete de la Constitución conciliar se subraya la presencia de Cristo en todas y cada una de las acciones litúrgicas, actualizando, a través de los signos sensibles y eficaces, su obra de salvación y comunicándola a todos los hombres de todos



los tiempos y lugares. En este numeral se da una definición de liturgia en los siguientes términos:

Con razón, entonces, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella, los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Cristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejercen el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia (SC 7).

En esta definición de liturgia

destacan los siguientes elementos: a) La liturgia es obra del Cristo total, de Cristo primariamente, y de la Iglesia por asociación; b) La liturgia tiene como finalidad la santificación de los hombres y el culto al Padre, de modo que el sacerdocio de Cristo se realiza en los dos aspectos; c) La liturgia pertenece a todo el pueblo de Dios, que en virtud del bautismo es sacerdocio real con el derecho y el deber de participar en las acciones litúrgicas; d) La liturgia en cuanto constituida por «gestos y palabras» que significan y realizan eficazmente la salvación, es ella misma un acontecimiento en el que se manifiesta la Iglesia, sacramento del Verbo encarnado; e) La liturgia configura y determina el tiempo de la Iglesia desde el punto de vista escatológico; f) Por todo esto la liturgia es «fuente y cumbre de la vida de la Iglesia» (cf. SC 10; LG 11) (López Martín, 2009, p. 40).

Además en esta definición la liturgia es concebida sobre el trasfondo del concepto sacramento como lo entendían los Padres de la Iglesia. Por sacramento entendían una realidad visible que significa y comunica la realidad sagrada, invisible, de la salvación, que comunica los efectos de la pascua, que pascualiza y cristifica al fiel.

En el numeral ocho de la Constitución se subraya que la liturgia terrena es participación de la liturgia celestial al ser inicio y preguftación de ésta, lo que hace

manifiesto que la liturgia de la Iglesia depende del sacerdocio permanente de Cristo, y quedando así patente el carácter escatológico de la Iglesia y su condición de peregrina en el mundo con proyección hacia la patria celestial.

### **1.7.3. Conclusiones espirituales y pastorales de la definición de liturgia de la *Sacrosanctum Concilium***

En los numerales nueve y diez se afirma que la liturgia no agota la actividad de la Iglesia, aunque sí constituye su cumbre y su fuente. En la Iglesia no todo es liturgia, más la acción evangelizadora conduce a ella y la precede. También se afirma la centralidad de la Eucaristía, pues ella es el vértice y la fuente de la vida de la Iglesia. Se podría afirmar que todo inicia en la Eucaristía y todo tiende hacia ella.

En el numeral once se afirma como es necesaria la colaboración y participación de los fieles para que la acción litúrgica sea plenamente eficaz, y además se invita a los pastores a procurar una participación de los fieles consciente, activa y fructuosa. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* hizo de la participación en la liturgia el eje de sus enseñanzas y la meta de sus postulados de reforma.

Los numerales doce y trece mencionan que toda la vida espiritual del cristiano no se reduce a la participación en la liturgia, sino que es también necesaria la oración en intimidad con el Señor, estar a solas con Él en tónica pascual, ofreciéndole la vida. Además el cristiano debe aprender e interiorizar una espiritualidad litúrgica, en la que los ejercicios piadosos broten de la liturgia, estén orientados y subordinados a ella.

En el Concilio Vaticano II se habla de acciones litúrgicas dejando de lado otros términos como ritos, ceremonias o funciones. Este término, “acciones”, utilizado en la antigüedad y retomado por el movimiento litúrgico, realza el hecho de que la liturgia moviliza en el máximo nivel todas las actividades de los que participan en ella, además que posee una eficacia objetiva, más allá de la impresión subjetiva de edificación. Se

hace algo que tiene un movimiento propio, un ritmo, una unidad dinámica. La liturgia sólo existe en el momento en que se realiza, y es por ello que resulta incomprensible si no se participa en ella y, se hace más comprensible en la medida en que se toma parte en ella.

### **1.8. En el Catecismo de la Iglesia Católica**

El *CCE* al tratar el tema de la liturgia se enfoca en tres grandes aspectos: el misterio cristiano, el misterio pascual y la teología de la celebración. Utiliza una categoría bíblico-litúrgica, el misterio, como eje para adentrarse en la fe de la Iglesia. Y sin ser un manual de teología litúrgica, sí recoge algunas grandes líneas de esta teología presente en la *Sacrosanctum Concilium* con un afán catequético.

La *Fidei depositum*, la Constitución Apostólica para la publicación del *CCE*, explica que las cuatro partes más generales en que se divide el texto están vinculadas unas a otras, pues trata del misterio cristiano profesado (primera parte), celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas (segunda parte), confesado con el obrar de los fieles (tercera parte), fundamento de la oración del creyente (cuarta parte) (Cf. Juan Pablo II, 2000, s.p.).

Según la *Fidei depositum* la liturgia es oración y la confesión de la fe halla su lugar adecuado en la celebración litúrgica. Además la gracia, comunicada por los sacramentos, es condición insustituible del verdadero obrar cristiano y la fe es exigencia necesaria para la participación en la liturgia de la Iglesia.

El uso del término misterio como eje en todo el Catecismo, seguido del adjetivo pascual en algunos casos, recoge los aportes de los textos conciliares, de algunos textos litúrgicos y del movimiento litúrgico.

En el numeral 1067 considera el misterio pascual en estrecha relación con el proyecto divino de salvación y dice:

‘Cristo el Señor realizó esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios hizo en el pueblo de la Antigua Alianza, principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, 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’. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia’ (SC 5). Por eso, en la liturgia, la Iglesia celebra principalmente el misterio pascual por el que Cristo realizó la obra de nuestra salvación.

El *CCE* presenta el misterio como el Plan de salvación de Dios para la humanidad, la economía salvífica, que se profesa en el Credo, se confiesa en la vida cristiana del fiel y en comunión con Cristo se celebra en las acciones litúrgicas.

Las finalidades del *CCE*, que son conocer y profundizar más en el misterio cristiano y reavivar la vida de fe de los creyentes, se pueden alcanzar porque el Catecismo pone en primer plano la sagrada liturgia y los sacramentos.

Todos los misterios y acontecimientos históricos de la vida de Jesús se concentran en su misterio pascual, y todos ellos se hacen presentes al creyente en los sacramentos de la Iglesia. En los sacramentos se celebra el misterio pascual, se actualiza.

En el *CCE* se afirma que el *mysterium* se concentra y se revela en Cristo, y los sacramentos son ante todo la proclamación y la realización de la salvación en el hoy litúrgico-celebrativo.

Según el *CCE* la liturgia es acción de la Santísima Trinidad, pues a través de ella realiza el plan de salvación de la humanidad. Este Plan realizado desde la creación hasta

el final de los tiempos, pasando por el misterio pascual de Cristo, se concreta como bendición divina para la humanidad en las celebraciones litúrgicas.

El que celebra, según el *CCE*, es el Cristo total, por tanto celebran unidos a Cristo los que participan en la liturgia celestial como los que participan en la celebración sacramental en unidad y comunión.

### **1.9. Síntesis de la definición de liturgia**

“En síntesis, la liturgia se puede definir como la función santificadora y cultural de la Iglesia, esposa y cuerpo sacerdotal del Verbo encarnado, para continuar en el tiempo la obra de Cristo por medio de los signos que lo hacen presente hasta su venida” (López Martín, 2009, p. 40).

Al ser la liturgia una realidad viva, rica, trascendental y que para poderla comprender se necesita participar en ella, es muy difícil dar una definición que agote su naturaleza y sus características esenciales. A lo largo de las distintas definiciones que hemos repasado al realizar este recorrido histórico del término podemos descubrir algunos elementos esenciales que son: “la presencia de Cristo sacerdote, la acción de la Iglesia y del Espíritu Santo, la historia de la salvación continuada y actualizada a través de signos eficaces, y la santificación y el culto” (Abad & Garrido, 2007, p. 17).

Tomando en cuenta estos elementos y sin pretender dar una definición que agote la riqueza de lo que la liturgia en sí misma es podríamos definirla como: “la acción sacerdotal de Jesucristo, continuada en y por la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, por medio de la cual actualiza su obra salvífica a través de signos eficaces, dando así culto perfectísimo a Dios y comunicando a los hombres la salvación” (Abad & Garrido, 2007, p. 17).

## 2. TEOLOGÍA LITÚRGICA DE JOSEPH RATZINGER

Joseph Ratzinger se sintió, desde muy pequeño, atraído y fascinado por la liturgia de la Iglesia. En un libro autobiográfico, recordando como desde pequeño se le introdujo en el asombroso mundo de la liturgia mediante la participación en una liturgia comunitaria y con respuestas recitadas en común, influida por el movimiento litúrgico, y con misales adecuados a su edad y traducidos al alemán que le iban regalando en su familia, Ratzinger decía lo siguiente: “Cada nuevo paso que me hacía profundizar más en la liturgia era para mí un gran acontecimiento. Cada librito litúrgico que recibía era algo precioso, algo que no podía soñar más bello. Era una aventura fascinante entrar poco a poco en el misterioso mundo de la liturgia que se desarrollaba allí, en el altar, ante nosotros y para nosotros” (Ratzinger, 2005b, p. 40).

Así, Ratzinger a lo largo de su vida dedicada a los estudios teológicos siempre ha prestado una gran atención a la liturgia. Para él, junto a la Escritura y los Padres, la liturgia constituye una de las fuentes que alimenta la teología. Y esto porque “la Iglesia antigua creó las formas básicas del culto cristiano” (Ratzinger, 1985, p. 178). Así, como la liturgia ofrece un claro testimonio del espíritu de los Padres, puede ser considerada como un testigo fidedigno de la fe cristiana. Afirmando la importancia de la liturgia en la teología, Ratzinger decía que el futuro de la teología estaba en los siguientes referentes de la doctrina cristiana: Biblia, credo, liturgia y razón. En el orden práctico y teológico, Ratzinger afirma que la liturgia constituye “el centro de la Iglesia” (2012, p. 5). Decía el entonces cardenal que: “redescubrir que la liturgia está viva y que es una realidad viva de la iglesia como tal, ha sido el enriquecimiento más grande para la Iglesia” (AA. VV. (2001, p. 175). En el libro autobiográfico anteriormente mencionado decía el antes cardenal: “... Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de la teología, entendí del mismo modo la liturgia como el fundamento de la vida” (Ratzinger, 2005b, p. 83). En otra obra suya, por la época del

Concilio y al ver el acuerdo entre los padres conciliares en torno a la *Sacrosanctum Concilium*, decía también que la liturgia “era la verdadera fuente de vida de la Iglesia y, por tanto, el auténtico punto de partida de toda renovación” (Cf. Blanco Sarto, 2007, p. 186). Por ello se declara un firme partidario de la renovación litúrgica auspiciada por el Concilio Vaticano II.

En el prefacio de su obra *El espíritu de la liturgia. Una introducción* Ratzinger se vale de una comparación para manifestar la necesidad de una reforma litúrgica. Decía Ratzinger que la liturgia, tal como se vivía por allá en el año de 1918, se asemejaba a un fresco conservado indemne, pero oculto por el estuco. Y gracias al movimiento litúrgico y, sobre todo, al Concilio Vaticano II, el fresco fue descubierto de modo que pudieron verse sus fascinantes formas y colores. Pero este fresco por equivocadas formas de restauración y reconstrucción ha sufrido graves daños debidos a una desviación doctrinal dada a partir de una praxis litúrgica a veces desordenada, no eclesial, individualista y arbitraria. Así, sin volver a cubrir el fresco de estuco se hace necesario “volver al profundo respeto que exige la liturgia. Se impone una nueva percepción de sus mensajes y de sus realidades, a fin de que el redescubrimiento de la liturgia no se convierta en el primer paso hacia su destrucción definitiva” (Ratzinger, 2001b, p. 6). Es por esto que Ratzinger dice un poco más adelante en este mismo texto que con su libro quiere ayudar “a la comprensión de la fe y a su adecuada celebración en la liturgia” y que es su deseo que esta obra pueda “impulsar... un movimiento hacia la liturgia, que lleve a una celebración adecuada de ésta” (Ratzinger, 2001b, p. 6).

Es por toda esta riqueza presente en la reflexión teológica de la liturgia de la Iglesia que Joseph Ratzinger realiza, que quiero profundizar en este segundo capítulo en sus reflexiones, aportes y luces para la mejor y mayor comprensión de ésta. Estas luces que dan las reflexiones de Ratzinger pueden aportar mucho a la Iglesia de hoy, de cara a su misión de hacer presente el misterio de salvación y reconciliación del Señor Jesús en la sociedad actual.

## 2.1. La esencia del acto litúrgico

En el libro *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, ya mencionado, publicado en el año 2000 el entonces Cardenal Ratzinger buscaba precisar en qué consiste la esencia de la liturgia, en qué consiste su espíritu.

En el primer capítulo de este libro titulado *la esencia de la liturgia*, Ratzinger, para definir esta esencia utiliza el lenguaje alegórico de los Padres. Recordando a San Agustín mencionaba que en contraposición a la vida presente, la liturgia “ya no está entramada por la carencia y la necesidad, sino enteramente por la libertad del regalar y el dar” (2012, p. 7). La liturgia sería entonces, “un nuevo despertar en nosotros de la verdadera infancia” (Ratzinger, 2012, p. 7-8), la apertura a la grandeza prometida aún por alcanzar. “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” (Ratzinger, 2012, p. 8). Así, la liturgia de todos los días nos llevaría a participar, ya en la tierra, de la liturgia celestial. Vemos aquí como los elementos cósmicos (ya en la tierra) e históricos (de todos los días) se fundirán con lo divino (liturgia celestial) por medio de la liturgia.

Recuerda aquí Ratzinger la dimensión cósmica, histórica y escatológica de la liturgia, la cual nos permite salir de este mundo para volver de nuevo a él, una vez que éste ha sido transfigurado por la misma acción litúrgica. Así, la liturgia tiene siempre algo de éxodo y de regreso. La liturgia tendría que ver así con la misma teología de la creación. Esta dimensión cósmica de la liturgia tiene relación con el concepto de culto: esta es no para Dios, sino para nosotros y nuestra salvación. Afirma entonces Ratzinger:

La adoración, el modo correcto de culto, de 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 (...) carácter de anticipo. Se orienta hacia una vida más definitiva y con ello da su talla a la vida presente (2012, p. 11-12).

Descubrimos en lo anteriormente mencionado que Ratzinger subraya no solamente la dimensión histórica centrada en el evento pascual y la historia de la salvación, sino también la dimensión cósmica de la liturgia eucarística. Estableciendo un paralelo con el relato de la creación (Gn 1, 1-2.4) llega en un momento a preguntarse:

¿Qué es en realidad la adoración? ¿Qué se realiza en el culto? En su centro aparece prácticamente en todas las religiones el sacrificio. (...) La opinión general afirma que el sacrificio tienen algo que ver con la destrucción”. Explica luego que el sacrificio sería sustraer algo valioso al uso del hombre mediante la destrucción y continúa diciendo: “¿Qué alegría puede tener realmente Dios en la destrucción? ¿Se le ofrece acaso algo mediante la destrucción? (...) ¿puede un acto formal como éste servir realmente para la gloria de Dios? Evidentemente no. La verdadera ofrenda a Dios debe tener un aspecto realmente 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 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 (Ratzinger, 2012, p. 16).

Concluirá luego diciendo que:

La meta del culto y la meta de toda la creación son 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 en sí mismo movimiento, que transcurre desde un origen hacia una meta final. En cierta manera es en sí mismo historia (Ratzinger, 2012, p. 16).

Vemos como “Dios, el mundo y la historia se entrelazan también en la liturgia, así como cielo y tierra, espacio, tiempo y eternidad confluyen en torno al misterio eucarístico. Cosmos e historia, soteriología y teología de la creación han de estar ambas contenidas en la celebración litúrgica” (Blanco Sarto, 2011, p. 74).

Según dice Ratzinger la forma en la que la tradición más antigua expresaba lo que se acaba de mencionar del cosmos como lugar de la historia era un tipo de movimiento circular, cuyas dos trayectorias fundamentales se denominan *exitus* y *reditus*. El *exitus* en el pensamiento cristiano es el acto de creación libre del Creador, es algo positivo, pues Dios quiere que exista lo creado como algo bueno que pueda volver a él en una respuesta de libertad y de amor. El acto de creación que da el ser, es un acto de libertad. Y así, desde su origen está presente en la existencia el principio de libertad. El *exitus* o acto creador de Dios se orienta al *reditus*, así la criatura que existe en sí misma vuelve a sí misma respondiendo libremente al amor de Dios, alcanzando esa unidad totalmente nueva que sólo el amor puede crear. Continuando dice Ratzinger: “El *reditus* es ahora también «vuelta a casa», pero no disuelve la creación, sino que le da su pleno carácter definitivo” (Ratzinger, 2012, p. 19). Ratzinger sigue diciendo que la libertad de la criatura hace posible que el *exitus* positivo de la creación pueda degenerar en un no al *reditus*, en un no querer ser dependiente. Se entendería así el amor como dependencia y sería rechazado, se optaría por la autonomía y la autarquía, el existir sólo desde sí y en sí mismo, haciéndose un dios desde el propio poder. Así se rompería el arco del *exitus* al *reditus*. Ya no se querría regresar, y el retorno por las propias fuerzas resulta imposible. Frente a esto Ratzinger dice que la respuesta está en el sacrificio al afirmar:

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. Sólo 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 (2012, p. 19).

Se hace evidente aquí la necesidad de un Salvador, y por ello continúa diciendo Ratzinger:

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) (2012, p. 19).

Vemos como el elemento histórico no se separa del cósmico, sino más bien ambos, siendo diferentes, forman 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 toda su grandeza” (Ratzinger, 2012, p. 20).

Entonces, “el culto actualiza así la redención que ha detenido la caída del ser humano y le ha permitido de nuevo dirigirse hacia Dios, tal como estaba dispuesto en la creación, pero de un modo también más pleno. Creación y redención se contienen de igual manera en el momento litúrgico” (Blanco Sarto, 2011, p. 74). Más adelante subraya Ratzinger la unidad entre Antiguo y Nuevo Testamento en la historia de la salvación, entre el culto judío y el culto cristiano, entre los sacrificios pasados y el ofrecimiento del Cordero pascual, destacando la novedad de la liturgia cristiana fundamentada en la muerte y resurrección de Cristo. El culto cristiano considera que la destrucción del Templo es definitiva y es teológicamente necesaria, pues el nuevo templo universal será Cristo resucitado, “cuyos brazos abiertos en la cruz están extendidos hacia el mundo, para introducir a todos en el abrazo del amor eterno” (Ratzinger, 2012, p. 28). Respecto a esto decía Ratzinger, luego de explicar que Jesús ofrece una consigna profética cuando dice: “Destruid este templo, y en tres días lo levantaré” (Jn 2, 19), lo siguiente:

Jesús no dice que *él* vaya a derribar 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 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 sobre la Eucaristía, pues se anuncia el misterio del cuerpo de Cristo inmolado y, precisamente así, vivo, que se nos comunica y nos introduce de este modo en la comunión real con el Dios vivo (2012, p. 24-25).

Vemos en esto dicho por Ratzinger como la humanidad de Jesucristo que se ha abierto en la cruz y la resurrección constituye el nuevo Templo y el Sacrificio nuevo y definitivo. Sigue diciendo Ratzinger:

Ya hay un nuevo templo y también un nuevo y definitivo sacrificio: la humanidad de Cristo que se ha abierto en la cruz y 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» (2012, p. 28).

Así se puede decir que en la liturgia cristiana se da la unidad plena del templo del sacrificio y de la sinagoga donde se proclamaba la palabra. Se descubre aquí como para Ratzinger es muy importante la unidad entre antigua y nueva alianza, entre palabra y sacrificio.

Otro aspecto que resalta del culto cristiano es su universalidad. Respecto a esto dice el entonces cardenal:

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 camino 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 (Ratzinger, 2012, p. 29).

Hablando de la teología de la liturgia, en una conferencia con ocasión de unas Jornadas de Liturgia en el Monasterio de Fontgombault en el año 2001, el entonces Cardenal Ratzinger recordaba que el Concilio Vaticano II definía la liturgia como “obra

de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia” (SC 7; Cf. CCE 1070), para luego afirmar: “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”» (SC 5; Cf. CCE 1067)” (Ratzinger, 2012, p. 483). Sigue afirmando Ratzinger que en estas dos frases de la *Sacrosanctum Concilium* la expresión “obra de Cristo” parece utilizarse en dos sentidos diferentes. Una es designando con “obra de Cristo” sus acciones históricas de salvación, su muerte y su resurrección; y por otro lado designando la celebración de la liturgia. Afirma luego que:

Ambos significados están indisolublemente unidos: el misterio pascual, la muerte y la resurrección, no son sólo acontecimientos 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 Olivos–. 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 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 (Ratzinger, 2012, p. 483-484).

Manifestando Ratzinger que la esencia de la liturgia es el que sea «obra de Cristo» en la cual el misterio pascual penetra en la historia, haciéndose acto permanente de salvación y atrayendo la historia hacia el interior de este acto, afirma que esto se halla descrito en la *Sacrosanctum Concilium* 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» (SC 2; CCE 1068).

Centrándose Ratzinger en el sacramento de la Eucaristía en este intento de precisar la esencia de la liturgia, recordaba que en el pensamiento moderno y para muchos teólogos y liturgistas hablar del sacrificio divino de la Eucaristía es algo ajeno, extraño<sup>4</sup>. Tanto entre católicos como entre protestantes se discute hoy si es adecuado hablar de la eucaristía como sacrificio, si éste no será más bien un término extraído de la magia y los cultos paganos. Ilustrando esto citaba Ratzinger a Stefan Orth que decía: «De hecho, muchos católicos aprueban hoy el veredicto y la conclusión de Marín 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 Vaticano II también en la Iglesia católica, y condujo a concebir la misa sobre todo partiendo de la

---

<sup>4</sup> Reflejo de este debate en torno a esta cuestión teológica podemos ver el libro de Beate EGO, Armin LANGE y Peter PILHOFER (edds.), *Germeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Temples und seines Kultes im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (WUNT 118; Tübingen 1999). En este volumen aparece un artículo en el que persisten los viejos prejuicios contra el culto de Folker SIEGERT, *Die Synagoge und das unblutige Opfer*, (335-356). Ver además, con respecto a este tema de no hablar de *sacrificio* de la Misa, la obra de ORTH citada en las siguientes líneas.

fiesta de pascua narrada en los relatos de la última cena» (Orth, 2001, p. 198)<sup>5</sup>. Más adelante Orth suaviza sus afirmaciones diciendo que, en todo caso, está claro que el concepto de sacrificio de la misa –más aún que el sacrificio de la cruz– es sumamente incomprensible.

A esto respondía Ratzinger diciendo que no conocía muchos católicos que consideraran la comprensión de la eucaristía como sacrificio una maldita idolatría, pero que el hecho de su incomprensibilidad si era constatable con facilidad.

Muchas teorías que niegan el carácter de sacrificio de la Eucaristía o que dicen que la esencia de la liturgia debe variar adecuándose a las nuevas circunstancias culturales resultan muy graves, porque en no pocas ocasiones pasan de inmediato a la práctica. Así, la tesis de que cada comunidad particular es el sujeto de la liturgia, se establece como justificación para manipularla a su antojo, según su propia comprensión. Refiriéndose a esto afirma Ratzinger:

Conocimientos aparentemente novedosos y formas que derivan de ellos se propagan con asombrosa rapidez y con una obediencia a tales modas que no existe desde ya hace mucho tiempo en lo que se refiere a las normas de la autoridad eclesiástica. Las teorías

---

<sup>5</sup> Para ahondar en la idea de la eucaristía como sacrificio y constatar cómo ha sido algo permanente a lo largo de la historia de la Iglesia, de la Tradición y el Magisterio, y como hoy sigue vigente, ver: Ordenación General del Misal Romano, traducción española de la “Editio Typica Tertia Missalis Romani”, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 2005. Allí el numeral 1 dice: “El Señor, cuando iba a celebrar la cena pascual con sus discípulos en la que instituyó **el sacrificio** de su Cuerpo y de su Sangre, mandó preparar una sala grande, ya dispuesta (Lc 22, 12)”. Ver también: Catecismo de la Iglesia Católica, San Pablo, Bogotá 2000. Allí, cuando se están mencionando los diferentes nombres del sacramento de la Eucaristía el numeral 1330 dice: “*Memorial* de la pasión y de la resurrección del Señor. *Santo Sacrificio*, porque actualiza el único sacrificio de Cristo Salvador e incluye la ofrenda de la Iglesia; o también *santo sacrificio de la misa*, “*sacrificio de alabanza*” (Hch 13, 15; cf. Sal 116, 13. 17), *sacrificio espiritual* (Cf. 1 P 2, 5), *sacrificio puro* (Cf. Mt 1, 11) y *santo*, puesto que completa y supera todos los sacrificios de la Antigua Alianza”. Ver también: Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, de SS Juan Pablo II, sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia, 17 de abril de 2003. Allí en el numeral 11 dice: “«El Señor Jesús, la noche en que fue entregado» (1 Co 11, 23), instituyó el **Sacrificio** eucarístico de su cuerpo y de su sangre. Las palabras del apóstol Pablo nos llevan a las circunstancias dramáticas en que nació la Eucaristía. En ella está inscrito de forma indeleble el acontecimiento de la pasión y muerte del Señor. No sólo lo evocas sino que lo hace sacramentalmente presente. Es el **sacrificio** de la cruz que se perpetúa por los siglos”. Se puede ver también: Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum Caritatis*, de SS Benedicto XVI, sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, 22 de febrero de 2007, No 9.



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. (...) 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. Para muchos, no sólo el magisterio de la Iglesia 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, sobre donde 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 (2012, p. 486).

Frente a todo lo dicho Ratzinger se pregunta en esta misma conferencia: “¿Es correcto designar la eucaristía como sacrificio divino, o es una maldita idolatría?”. Para responder Ratzinger dice que se fía de la Escritura y se basa en ella y que la lee en la comunidad viva de la Iglesia, afirmando que Escritura y Tradición forman una unidad indisoluble. Menciona Ratzinger luego que el hecho de que ya en la Iglesia naciente, incluso en un texto como *la Didaché*, que es difícil y marginal ante la gran tradición, se comprenda la Eucaristía como sacrificio, constituye una instancia interpretativa de primer nivel.

Explicando luego desde la exégesis, Ratzinger, aclara cómo es posible comprender la Eucaristía como sacrificio, respondiendo a Orth que decía que el concepto de sacrificio se había marginado después del Vaticano II llevando “a concebir la misa sobre todo partiendo de la fiesta de pascua narrada en los relatos de la última cena”. Dice Ratzinger:

Lo correcto sería decir que la pascua judía, cuya institución se relata en Ex 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 su 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 también en el período antiguo, en que la pascua era todavía una fiesta de familia, la inmolación de los corderos tenía ya carácter sacrificial. Así, la idea de sacrificio llega justamente a través de la tradición de la pascua hasta las palabras y las 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 Ex 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» (Ex 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 (Ratzinger, 2012, p. 488-489).

Y más adelante el entonces Cardenal responde a un malentendido, que pretendía afirmar una ruptura dogmática en la comprensión que la Iglesia tiene de la Eucaristía, y que afirmaba que la ruptura se daba al no interpretar ya el conjunto desde el sacrificio expiatorio redentor de Cristo sino desde el misterio pascual. Ante esto decía Ratzinger:

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 de Dios hecho hombre. Teología pascual 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 (Ratzinger, 2012, p. 489-490).

Dentro de esta consideración de la esencia del acto litúrgico en Ratzinger voy a pasar a definir algunos conceptos que el autor utiliza para abordar este tema y así aclarar en qué consiste esta esencia de la liturgia, su verdadero espíritu.

### **2.1.1. Concepto de la forma**

En un artículo llamado *Forma y contenido de la celebración eucarística* aparecido primero en la revista teológica *Communio* y recogido en 1981 en el libro *La fiesta de la fe* Ratzinger buscaba entender los problemas que afectaban la reforma de la liturgia en ese momento. Para ello traía a colación una polémica surgida en los años de entreguerras en la que se preguntaban acerca de la “forma” esencial de la Santa Misa. En esta época la forma en que se desarrollaba la Misa dejó de comprenderse como un conjunto de ceremonias jurídicamente ordenadas “sobre un núcleo dogmático que permanecía en definitiva intacto, para presentarse como la expresión interior de la realidad espiritual que sucedía ahí” (Ratzinger, 2012, p. 265). Algunos partiendo de que Jesús la instituyó en la Última Cena afirmaban que la forma esencial de la Eucaristía es una comida<sup>6</sup>. Frente a esto algunos se preguntaron si esta no era la postura de Lutero que el Concilio de Trento condenó y que negaba el carácter sacrificial de la Misa. Algunos respondieron a esto separando lo dogmático y lo litúrgico, y afirmaban que comprender la misa como sacrificio era una declaración dogmática que corresponde a la esencia teológica oculta del acontecimiento, mientras que afirmar la forma de comida se refiere a la forma litúrgica concreta y visible que no niega lo anterior. Frente a esto Ratzinger decía que esto no aclaraba nada, pues si la forma no era los ritos y las fórmulas, sino la manifestación sustancial del contenido, se mantenía una falta de claridad en la relación entre lo dogmático y lo litúrgico. Y luego decía Ratzinger que esta falta de claridad, que incluso se hizo presente en el Concilio Vaticano II, era el problema central de la reforma litúrgica. Según Ratzinger muchos problemas particulares en la aplicación de la reforma surgen de esta falta de claridad. Por ello Ratzinger quiere dar su aporte intentando

---

<sup>6</sup> Ver con respecto a esta afirmación Dionisio BOROBIÓ, *Eucaristía*, BAC, 2000.

clarificar esta relación, buscando superar la separación entre el contenido dogmático y la forma litúrgica de la Misa.

Para aclarar esta relación menciona Ratzinger el aporte dado por el liturgista Josef Andreas Jungmann quien basándose en la mismas fuentes litúrgicas afirma que la *Eucharistia* –la oración memorial con forma de acción de gracias– era la forma fundamental de la Misa, por encima de la de comida, ya en la Iglesia primitiva. Según dice Ratzinger, Jungmann afirma que ya a finales del siglo I la forma fundamental es *Eucharistia* y que en Ignacio de Antioquía ésta es la denominación para toda celebración. Más adelante Jungmann mostrará que el hecho de que Lutero llamara a la celebración «cena» era una completa novedad frente a la tradición precedente<sup>7</sup>. Desde 1 Corintios 11, 20 hasta el siglo XVI no se designa nunca a la Eucaristía como comida. Decía Ratzinger que designar la *Eucharistia* como la forma básica de la Misa abre a una conciliación interna entre el nivel dogmático y el litúrgico. Para ilustrar esto afirmaba Ratzinger:

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 *oblato rationabilis*. El sacrificio a la divinidad no se realizaba mediante la ofrenda de cosas, sino mediante la entrega del propio espíritu, que encuentra su forma en la palabra. Esta idea pudo adoptarse fácilmente en el culto cristiano. La oración eucarística supone entrar en la oración de 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 Él. El elemento formal *Eucharistia* ofrecía así, por una parte, el puente hacia las palabras de bendición de Jesús en la Última Cena, en las cuáles Él había anticipado interiormente su muerte en la cruz. 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

---

<sup>7</sup> Con respecto a esta idea cf. Josef Andreas JUNGMAN, *Missarum Sollemnia*, II (Freiburg 1952), traducido al español como: *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (Madrid: BAC, 1963), 327s; *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971) 91-94. En esta revista en la página 93 dice: “Queda confirmado, por tanto, que la denominación “Cena” en el siglo XVI era una absoluta novedad”.

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 (2012, p. 267-268).

Con lo expuesto afirma que debería haber quedado claro que si la forma fundamental de la Misa es la *Eucharistia* se mantiene la diferencia necesaria y fecunda entre el nivel litúrgico (que se ocupa de la forma) y el dogmático, aunque sin separarse, sino más bien convergiendo y determinándose mutuamente. No se excluye en esta forma “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” (Ratzinger, 2012, p. 268). Luego dice Ratzinger que a esta postura se objeta el que pudo darse un hiato entre Jesús, que celebró una cena, y la iglesia primitiva, pudo darse un alejamiento de lo más originario en la primera generación cristiana.

Ratzinger, citando los aportes de Heinz Schürmann (1970, p. 77-99), y refiriéndose a la Última Cena afirma que: “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” (Ratzinger, 2012, p. 270). Luego Ratzinger habla del contexto y afirma que aún se está antes de la crucifixión, aunque se inicie aquí en su dimensión interior, y no existe todavía la Iglesia como tal, pues no se ha dado la separación entre Jesús y la comunidad del pueblo judío. Continúa diciendo Ratzinger:

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 (...) 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 definido 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 (2012, p. 270).

Partiendo de lo dicho, más adelante afirmará Ratzinger que no hay hiato entre Jesús y la Iglesia: “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” (Ratzinger, 2012, p. 271).

Basándose en los aportes de Schürmann afirma Ratzinger:

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 de 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 (2012, p. 271).

Más adelante dirá Ratzinger que la Eucaristía de la primera comunidad cristiana es algo que se diferencia de modo singular de la Última Cena. Con respecto a esto dirá:

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 (2012, p. 273).

Luego Ratzinger explica como ya en la primera comunidad cristiana se separa la comida normal, entendida como ágape comunitario, de la eucaristía, pues el egoísmo hizo inadecuada esta preparación previa con el ágape para la Eucaristía que venía después. En 1 Cor 11, 22 Pablo recomienda esta separación con la que va cristalizando ya la forma eclesial definitiva del sacramento. La carta de Plinio a Trajano ofrece un primer testimonio de esta forma, en la que se habla ya de la celebración eucarística matutina, y san Justino mártir (†165) presenta detalladamente la nueva forma. Luego Ratzinger habla del domingo como el día del culto cristiano diciendo:

El domingo por la mañana se confirma como el momento del 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 (2012, p. 273).

Luego Ratzinger dice que otra consecuencia del distanciamiento entre cena ágape y Eucaristía es la separación de los cristianos de la palabra de la sinagoga. Los cristianos se separaron muy pronto de los sacrificios del templo, pero participaban en el atrio del templo en la celebración de la palabra y en la oración de Israel. En el evangelio de Juan se puede ver como esta participación se rompe y es necesario crear una celebración de la palabra propiamente cristiana, que unida a la celebración eucarística, va creciendo hasta una liturgia cristiana coherente. El esquema fundamental de la liturgia así formado es descrito en su lógica interna en el pasaje de los discípulos de Emaús (Lc 24, 25.31). Hablando del pasaje para explicar este esquema fundamental Ratzinger dice:

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, 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 (2012, p. 274-275).

Al finalizar el artículo Ratzinger afirma que el entender la forma de la Misa como Eucaristía hace desaparecer la fatal separación entre el nivel litúrgico y el dogmático:

*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 (2012, p. 276).



En otro artículo llamado *El problema de la estructura de la celebración litúrgica* también aparecido primero en la revista *Communio* y recopilado luego en el libro *La fiesta de la fe* Ratzinger afirma que en el fondo la crisis de la liturgia, y con ella la de la Iglesia, brota “de un disenso profundo sobre la esencia de la celebración litúrgica, su origen, sus portadores y su forma correcta” (Ratzinger, 2012, p. 285). Sigue diciendo que se trata del problema de la estructura fundamental de la liturgia en general y frente al cual hay dos concepciones enfrentadas. Explicando la primera concepción afirma: “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” (Ratzinger, 2012, p. 285). Para ilustrar esta nueva visión de la estructura litúrgica Ratzinger escoge un texto representativo escrito por Elisabeth Brickl que dice:

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 (...) (Ratzinger, 2012, p. 285).

Ratzinger dice que esta visión se fundamenta “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” (2012, p. 285). Y luego dice que en esta visión la liturgia, en cuanto a su forma y a la actitud espiritual, se asemeja a una *party* de vecindario, viéndose esto, por ejemplo, en la importancia dada a los saludos y despedidas, así como a la búsqueda de elementos que generen entretenimiento. Continúa diciendo que incluso

el entretenimiento se convierte en medida para evaluar si una celebración fue “exitosa”, y que por lo tanto es muy necesaria la “creatividad”, las ocurrencias de los organizadores de la celebración.

Continuando afirma que el hecho de que esta visión conduzca de modo inevitable a abolir la liturgia, la celebración pública comunitaria de la Iglesia, no evita que se pueda rescatar un elemento básico correcto. Este elemento sería concebir la liturgia como celebración, pues luego dice que la liturgia, por naturaleza propia, tiene carácter de fiesta. La fiesta en esta visión se comprendería como una experiencia concreta de un grupo que crece junto como comunidad, y que tiene como condición previa y contenido la espontaneidad y la libre expresión, que permiten salir de las rígidas reglas cotidianas y la actividad creadora que hace manifiesto lo que sostiene la comunidad en cuanto comunidad. Aquí la liturgia sería una “«representación» con roles distribuidos, en la que todos recitan juntos, y así hacen posible la «celebración»” (Ratzinger, 2012, p. 286). Aquí Ratzinger ve un elemento correcto afirmando que un elemento central de la fiesta es la libertad, entendida como un salir del ámbito de las obligaciones cotidianas, y que por tanto funda la comunidad. Pero luego objeta diciendo que ese salir, para hacernos verdaderamente libres, debe “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” (Ratzinger, 2012, p. 286), porque si no todo se quedaría en una representación, una apariencia, reteniéndonos en lo ilusorio, y por tanto no daría, sino que ocultaría libertad y comunidad.

Luego dice que esto ha sido así en todas las culturas, y que por ello

siempre se ha creído 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 verdaderamente motivo para alegrarme (2012, p. 286-287).

Luego cuestiona esta visión diciendo:

Pero, ¿lo hacen verdaderamente? Donde se eluden estas preguntas la *party* –el intento del mundo postreligioso de redescubrir 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 supera 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, 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 (Ratzinger, 2012, p. 287).

Continuando con su cuestionamiento expone que “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” (2012, p. 286-287). Sigue diciendo que quien no se plantea esta pregunta se queda en un mundo de ficción para sacar la conclusión siguiente:

Donde la celebración se equipara con una interacción comunitaria y la libertad se equipara 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 (Ratzinger, 2012, p. 287).

Un poco más adelante recoge lo positivo de la visión antes mencionada, y desarrollándolo propone una visión más completa y adecuada de la liturgia. Afirma:

La liturgia es una fiesta; en la fiesta está en juego la libertad y, en la libertad, lo que está detrás son 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 (2012, p. 287).

Más adelante diré que la novedad cristiana no es deducible de categorías generales de la historia de las religiones, más sin embargo si responde “a las preguntas comunes de *todos* los hombres y, por eso, debe referirse a un contexto antropológico fundamental sin el cual esta novedad permanece incomprendida” (2012, p. 287).

Luego manifiesta esta novedad que introduce el cristianismo y que responde a las preguntas fundamentales de todos los hombres afirmando:

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 (2012, p. 288).

Menciona luego que de esta visión se derivan por sí mismas otras dos estructuras esenciales de la eucaristía desde esta correcta visión. La primera es el carácter latréutico de la liturgia, el cual no está muy presente en la teoría de los roles. Explicando este carácter latréutico dice:

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 (2012, p. 288).

Lo otro que considera es el carácter cósmico y universal de la liturgia, para luego expresar que la liturgia no se fabrica, sino que se recibe y que como realidad viva crece orgánicamente dentro de la tradición de la Iglesia. Dice Ratzinger:

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», esta prefijada para la comunidad singular. (...) 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 (2012, p. 288-289).

Siguiendo con estas ideas afirma que en este proceso de crecimiento de la liturgia cristiana aportó la oración de las comunidades particulares que se hallaban dentro de la forma fundamental de la única Iglesia, y así se fueron desarrollando las formas particulares de amplias circunscripciones eclesiales. Continuando con lo anterior Ratzinger decía:

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 vas más allá de cuanto una comunidad particular, y los hombres en general, puedan hacer jamás 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 (2012, p. 289).

Continuando, hace notar la pobreza de la «creatividad» de las liturgias hechas por cuenta propia comparándolas con la liturgia que se ha ido formando enriquecida por la transformación de los milenios al interior de la tradición de la Iglesia. Y luego dice que en la liturgia hay espacio para las fuerzas creativas en lo que toca su configuración

artística, sobre todo en la música, a la estructuración concreta de los servicios litúrgicos y a la preparación adecuada del lugar, así como en la predicación de la palabra.

Concluyendo podríamos decir que Ratzinger al buscar reconocer la estructura objetiva básica de la liturgia la describe primero como fiesta de la resurrección del Señor, resultando de esto 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” (Ratzinger, 2012, p. 290).

### **2.1.2. Culto racional (*λογική λατρεία*)**

Retomando ideas de su libro *El espíritu de la liturgia. Una introducción* en la ya anteriormente citada conferencia sobre teología de la liturgia, dada con ocasión de unas Jornadas de Liturgia en el Monasterio de Fontgombault en el año 2001, el entonces Cardenal Ratzinger buscaba iluminar en qué consiste la esencia del sacrificio. Decía entonces que el sacrificio entendido por el hombre como destrucción de algo valioso para entregarlo a Dios y reconocer su soberanía no honraba a Dios, pues la destrucción no honra a Dios. Decía entonces Ratzinger:

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 San Agustín partiendo de aquí (2012, p. 490).

Continuando con los aportes de la Ciudad de Dios de San Agustín, Ratzinger dice que los sacrificios del Antiguo Testamento eran referencias simbólicas al verdadero y auténtico sacrificio que consiste en el amor a Dios y al prójimo. Pero este amor sólo es verdadero cuando lleva al hombre a Dios y le ordena así hacia su verdadero fin, pues sólo así puede darse la unidad de los hombres entre sí. Sigue diciendo Ratzinger:

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». Y dicho de forma más simple: «el sacrificio total somos nosotros mismos». Según esto, el «sacrificio», digámoslo una vez más, consiste en un proceso de transformación, en la asimilación del hombre con Dios, en su *θειωσις* (*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) (2012, p. 491).

Luego se pregunta: “¿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?” (Ratzinger, 2012, p. 491) Luego explica que en las religiones fundadas en la fe de Abrahán la unidad no es disolución como en las demás formas de religión, como las



asiáticas y las basadas en el neoplatonismo de cuño plotiniano<sup>8</sup>, sino que es la unidad del amor, en la que no se elimina la diferencia sino que se convierte en la unidad superior de los que se aman, prefigurada en la unidad de la Trinidad. La fe cristiana ve lo finito como algo creado, y por tanto querido por Dios, y ve en el ser humano un ser personal creado libre que no debe ser disuelto, sino llevado a su plenitud, insertándose libremente en el acto del amor.

Como en esta mirada el mal es consecuencia del abuso de la libertad dice Ratzinger que: “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)” (2012, p. 492).

Continúa diciendo:

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

---

<sup>8</sup> En las religiones basadas en el neoplatonismo de corte plotiniano lo existente, lo que es, no es creado, sino que proviene por emanación del Uno, anterior al ser. De este Uno primero emana la inteligencia y luego el alma universal. De esta alma universal emana el universo y todo lo que contiene. Además en estas religiones el alma caída que emana del alma universal, mediante purificaciones, oraciones, abstracción de lo sensible, además de pasar por reencarnaciones, puede alcanzar mediante una intuición intelectual la unión extática con el *Unum*. En esta unión el alma es arrebatada y absorbida, se olvida del cuerpo y pierde la conciencia de su individualidad. El alma se disuelve en el *Unum*. No hay por tanto comunión en el amor en la que se mantiene la diferencia en la unidad. Ver, al respecto: González, Z., Historia de la filosofía. Tomo primero, Agustín Jubera, Madrid 1886, 2ª ed. En las religiones orientales lo existente no tiene origen, es eterno, propiamente no existe Dios, y el fin del alma es alcanzar la disolución en el nirvana. Nirvana significa enfriarse, apagarse y es un estado que se alcanza también con prácticas ascéticas donde desaparece la existencia individual. Por tanto en estas religiones tampoco se da comunión, sino disolución. Ver, al respecto: Ratzinger, J., Fe, verdad y tolerancia, Sígueme, Salamanca 2005. En este libro podemos encontrar estas ideas: En el monoteísmo (en particular el judaísmo y el cristianismo), Dios aparece como persona, en contraposición a las religiones asiáticas (místicas), en las que se anula la diferencia entre los seres. En el monoteísmo el fundamento es el tú de Dios y el yo de la criatura, que crea una relación personal, única e irrepetible. En las primeras, el único camino posible es el de la búsqueda interior, el de los iniciados. En el segundo, Dios se revela. En las primeras, sólo los iniciados alcanzan la experiencia de lo divino. El resto reciben la religión de segunda mano. En el judaísmo y el cristianismo el encuentro con Dios es de primera mano.

conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6,6). 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. Sólo 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 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» (2012, p. 492).

Alude luego al pasaje de la purificación del templo, sobre todo como se encuentra en el evangelio de Juan, para explicar como Jesús anuncia la abolición de la forma vigente del culto, del sacrificio de animales. Ante la pregunta de las autoridades judías de que con que signo justifica este ataque a la ley de Moisés y a los preceptos divinos de la alianza

Jesús responde: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (Jn 2, 18s). (...) (Los discípulos) 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 sólo 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” (Ratzinger, 2012, p. 493).

Retomando algo que ya mencioné anteriormente en el acápite dedicado a la esencia del acto litúrgico se expresa claramente que significa el culto racional, la *λογικὴ λατρεία*. Decía Ratzinger en este texto antes citado:

Ya hay un nuevo templo y también un nuevo y definitivo sacrificio: la humanidad de Cristo que se ha abierto en la cruz y 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» (2012, p. 28).

Otra vía que menciona por la que se aclara el paulatino paso del culto de sustitución, los sacrificios de animales, al verdadero sacrificio, a la comunión con la entrega de Cristo, parte de las críticas que los profetas anteriores al exilio hacen acerca del culto del templo. Esta crítica fue presupuesto interior para que Israel pudiera superar la destrucción del templo y el tiempo del destierro en el que no tenían culto. Afirma Ratzinger que en este tiempo difícil para Israel:

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. 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 este 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 *λογικὴ 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 latreía*, el culto de la palabra, el culto racional (Ratzinger, 2012, p. 494).

Ratzinger afirma que esta idea se halla también en la carta a los hebreos, así como en la literatura patristica que busca vincular la cristología, la fe eucarística y la aplicación a la propia existencia del misterio pascual. Cita para ilustrar esto el ejemplo de Pedro Crisólogo en un sermón sobre el tema que dice: «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» (Pedro Crisólogo, Sermo 108 (PL 52, 499s)). Sigue diciendo:

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» (2012, p. 494-495).

En la segunda parte del libro *Jesús de Nazaret* el entonces Papa Benedicto XVI da luces para comprender este concepto del culto racional (*logiké latreía*). Habla allí de que en el Nuevo Testamento hay varios intentos de interpretar la cruz de Cristo como el nuevo culto. Comienza Benedicto XVI con la cita de *Romanos 3, 25* y dice que allí

Pablo retoma una tradición de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, calificando a Jesús crucificado como *hilastērion*. (...) con esta palabra se indica la cubierta del Arca de la Alianza que durante el sacrificio expiatorio, en el gran día de la expiación, se rociaba con la sangre de la reparación. Digamos de inmediato cómo interpretan ahora los cristianos este rito arcaico: no es el contacto de sangre animal con un objeto sagrado lo que reconcilia a Dios y al hombre. En la Pasión de Jesús toda la suciedad del mundo entra en contacto con el inmensamente Puro, con el alma de Jesucristo y, así, con el Hijo de Dios mismo. Si lo habitual es que aquello que es impuro contagie y contamine con el contacto lo que es puro, aquí tenemos lo contrario: allí donde el mundo, con toda su injusticia y con sus crueldades que lo contaminan, entra en contacto con el inmensamente Puro, Él, el Puro, se revela al mismo tiempo como el más fuerte. En este contacto la suciedad del mundo es realmente absorbida, anulada, transformada mediante el dolor del amor infinito. Y puesto que en el Hombre Jesús está el bien infinito, ahora está presente y activa en la historia del mundo la fuerza antagonista de toda forma de mal; el bien es siempre infinitamente más grande que toda la masa del mal, por más que ésta sea terrible (Ratzinger, 2011, p. 269-270).

Toma luego un texto de la Carta a los Hebreos para seguir avanzando en la reflexión y dice:

El autor califica el texto del Antiguo Testamento como «sombra» (10, 1) y lo explica así: «Es imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos quite los pecados» (10, 4). Luego cita el *Salmo 40, 7ss* e interpreta estas palabras del Salmo como diálogo del Hijo con el Padre, un diálogo en el que se cumple la Encarnación, a la vez que se hace realidad la nueva forma del culto divino: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo. No aceptas holocaustos ni víctimas expiatorias. Entonces yo dije lo que está escrito en los libros: “Aquí estoy, ¡Oh Dios!, para hacer tu voluntad”» (*Hb 10, 5ss*; cf. *Sal 40, 7 ss*) (Ratzinger, 2011, p. 271).

Continúa diciendo que al citarse el Salmo hay una importante modificación y afirma:

Mientras que la *Carta a los Hebreos* lee: «Me has preparado un cuerpo», el Salmista había dicho: «Me abriste el oído». Ya aquí, los sacrificios del templo habían sido reemplazados por la obediencia. El verdadero modo de venerar a Dios se encuentra en la vida marcada por la Palabra de Dios y dentro de ella. (...) Así queda formulada aquí la idea del «sacrificio modelado por la palabra: la oración, la apertura del espíritu humano hacia Dios, es el verdadero culto. Cuanto más se convierte el hombre en palabra –o mejor, se hace respuesta a Dios con toda su vida– tanto más pone en práctica el culto debido. (...) Se venera a Dios de manera justa cuando nosotros vivimos en la obediencia a su Palabra y, moldeados así interiormente por su voluntad, nos ajustamos a Dios (Ratzinger, 2011, p. 271-272).

Siguiendo, dice que la obediencia del hombre es siempre insuficiente, y por eso en medio del discurso sobre la insuficiencia de los sacrificios y los holocaustos surge el deseo de que estos puedan hacerse de manera más perfecta.

Responde a esto Benedicto XVI afirmando:

En la versión que la palabra del *Salmo 40* ha encontrado en la *Carta a los Hebreos* se contiene la respuesta a dicho deseo: el deseo de que se dé a Dios lo que nosotros no podemos darle, pero que, no obstante, el don sea nuestro, encuentra su cumplimiento. El

salmista decía: «No quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, me abriste el oído». El verdadero Logos, el Hijo, dice al Padre: «Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, pero me has preparado un cuerpo». El *Logos* mismo, el Hijo, se hace carne, asume un cuerpo humano. Así es posible una nueva forma de obediencia, una obediencia que va más allá de todo cumplimiento humano de los Mandamientos. El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Sólo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él, no sólo se ha culminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaba: su obediencia «corpórea» es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor (Ratzinger, 2011, p. 273-274).

Más adelante dice que con lo dicho

no sólo se ha elaborado una interpretación teológica de la cruz, como también de los sacramentos cristianos fundamentales –a partir de la cruz– y del culto cristiano, sino que abarca también la dimensión existencial: ¿Qué comporta esto para mí, qué significa para mi camino de persona humana? Pues bien, la obediencia «corpórea» de Cristo se presenta precisamente como espacio abierto en el que nos acoge a nosotros y a través del cual nuestra vida personal encuentra un nuevo contexto. El misterio de la cruz no está simplemente ante nosotros, sino que nos afecta y da a nuestra vida un nuevo valor (Ratzinger, 2011, p. 274-275).

Llegamos ya al concepto de culto racional (*logiké latreía*) cuando menciona a continuación que:

Esta vertiente existencial de la nueva concepción del culto y del sacrificio aparece particularmente clara en el capítulo 12 de la *Carta a los Romanos*: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a ofrecer vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios; éste será vuestro culto espiritual (literalmente: como culto modelado por la palabra)» (v. 1). Se retoma aquí el concepto del culto a Dios mediante la palabra (*logiké latreía*) y se entiende el abandono de toda la existencia en Dios; un abandono en el que, por decirlo así, el hombre entero se hace como palabra, se ajusta a

Dios. Se subraya con esto la dimensión de la corporeidad: precisamente nuestra existencia corpórea ha de estar impregnada de la Palabra y convertirse en entrega a Dios. Pablo, que tanto resalta la imposibilidad de la justificación fundándose en la propia moralidad, presupone indudablemente en esto que el nuevo culto de los cristianos, en el cual ellos mismos son «víctima viva y santa», sólo es posible participando en el amor hecho carne de Jesucristo, ese amor que, mediante el poder de su santidad, supera toda nuestra insuficiencia (Ratzinger, 2011, p. 275-276).

Luego afirmará que esto expresado por Pablo ni es moralismo, ni tampoco niega su doctrina de la justificación por la fe, aunque no se condena al hombre a la pasividad. Dice:

Si debemos decir, por un lado, que con esta exhortación Pablo no cede a ninguna forma de moralismo y no desmiente para nada su doctrina acerca de la justificación mediante la fe –y no por las obras–, por otro lado queda claro que con esta doctrina de la justificación no se condena al hombre a la pasividad: no se convierte en un destinatario meramente pasivo de la justicia de Dios, la cual, en ese caso, sería en el fondo algo externo a él. No, la grandeza del amor de Cristo se manifiesta precisamente en que Él, a pesar de toda nuestra miserable insuficiencia, nos acoge en sí, en su sacrificio vivo y santo, de manera que llegamos a ser realmente «su Cuerpo» (Ratzinger, 2011, p. 276).

Menciona a continuación que en el capítulo 15 de la Carta a los Romanos Pablo vuelve sobre la misma idea e interpreta su apostolado como sacerdocio y a los paganos convertidos como el sacrificio vivo agradable a Dios. Benedicto XVI introduce la cita de Pablo y dice: “Os he escrito «en virtud de la gracia que Dios me ha dado, de ser ministro de Jesucristo para los gentiles, ejerciendo el oficio sagrado de anunciar el Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo» (15, 15s)” (Ratzinger, 2011, p. 276).

Luego dice que muchos han entendido como algo alegórico este hablar de sacerdocio y sacrificio. Estaría Pablo hablando en un sentido espiritual y no en sentido



cultural, real. Pero afirma Benedicto XVI que Pablo y toda la Iglesia antigua lo entendieron en sentido opuesto. Dice Benedicto XVI refiriéndose a Pablo y a la Iglesia antigua que para ellos los sacrificios materiales eran sólo un intento de llegar a algo que eran incapaces de alcanzar. Expresaba luego:

El culto verdadero es el hombre vivo que se ha convertido completamente en respuesta a Dios, modelado por su Palabra sanadora y transformadora. Y el verdadero sacerdocio, por tanto, es ese ministerio de la Palabra Sacramento que transforma a los hombres en una entrega a Dios y convierte el cosmos en una alabanza al Creador y Redentor. Por eso, el Cristo que se ofrece a sí mismo en la cruz es el auténtico Sumo Sacerdote, al que se refería de manera simbólica el sacerdocio de Aarón. El don que Él hace de sí mismo – su obediencia que nos acoge a todos nosotros y nos devuelve a Dios– es, pues, el verdadero culto, el verdadero sacrificio (Ratzinger, 2011, p. 276).

Concluirá afirmando:

Por este motivo, el entrar en el misterio de la cruz ha de estar en el centro del ministerio apostólico y del anuncio del Evangelio que conduce a la fe. Por consiguiente, si bien podemos ver el centro del culto cristiano en la celebración de la Eucaristía, en la participación, nueva cada vez, en el misterio sacerdotal de Jesucristo, hay que tener siempre presente, sin embargo toda su magnitud: su finalidad es atraer constantemente a cada persona y al mundo dentro del amor de Cristo, de modo que todos lleguen a ser, junto con Él, una ofrenda «agradable, santificada por el Espíritu Santo» (*Rm* 15, 16) (Ratzinger, 2011, p. 277-278).

### **2.1.3. Relación de la liturgia con el espacio y el tiempo**

Desarrolla este tema Ratzinger en el segundo capítulo de su libro sobre el espíritu de la liturgia y comienza haciendo la pregunta: “¿Pueden existir todavía, en el universo de la fe cristiana, espacios y tiempos particularmente sagrados?” (Ratzinger, 2012, p. 31) Y lo hace porque dice que el culto cristiano es liturgia cósmica, y por tanto abarca el cielo y la tierra. Aludiendo a una cita de la carta a los Hebreos en la que se menciona

que Cristo padeció fuera de las murallas y que todos deben salir en su busca, se pregunta:

¿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 al tiempo del amor al prójimo vivido cuando y como lo exijan los designios de nuestra vida? (Ratzinger, 2012, p. 31)

Precisa luego que quien se hace estas preguntas toma en cuenta aspectos importantes del concepto cristiano de culto y adoración, pero se olvida de la limitación humana que aún se vive en este mundo, del «todavía no», y supone que ya llegaron el cielo nuevo y la tierra nueva. Si bien con Cristo se da el paso al cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento, la esperanza no ha llegado a realizarse por completo. Todavía no ha aparecido la nueva Jerusalén, mencionada en el apocalipsis, que ya no será iluminada por el sol y la luna, sino por la gloria de Dios y por su lámpara, el Cordero. Y por ello

los Padres han descrito los estadios del cumplimiento (...) 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 (Ratzinger, 2012, p. 31-32).

Sigue afirmando que del comprender “el Nuevo Testamento como tiempo intermedio, como imagen entre sombra y realidad, resulta la forma específica de la

teología litúrgica” (2012, p. 32). Menciona luego que hay tres niveles esenciales para la constitución del culto litúrgico y continúa diciendo:

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 (Ratzinger, 2012, p. 32).

Continúa diciendo:

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 en 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 (2012, p. 32).

Así, según lo dicho la liturgia cristiana se apoya en un acontecimiento real, pero la muerte de Cristo en la cruz y la resurrección, “que otorga incorruptibilidad a lo corruptible” (Ratzinger, 2012, p. 32), son acontecimientos pasados e irrepetibles. A ellos se aplica perfectamente el «semel» (*ephapax*), el «una vez», mencionado en la carta a los Hebreos enfrentándolo a los sacrificios del templo, que se repiten incesantemente.

Pero si son solamente hechos pasados, no sería posible la contemporaneidad con ellos y serían para nosotros inalcanzables.

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 (...). 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 (Ratzinger, 2012, p. 32-33).

Partiendo de esta relación de Bernardo, de que el *ephapax* (una vez) está unido al *aionios* (perpetuo) expresa:

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 (2012, p. 33).

Desde este mostrar que el pasado y el presente se entrecruzan afirma luego que “si lo esencial del pasado no es quedarse en lo pasado, sino convertirse en una fuerza

que va más allá de los sucesivos presentes” (2012, p. 33), entonces el futuro está también presente en el acontecimiento fundante y por tanto será anticipación de lo venidero.

Considerando otra dimensión dice que la liturgia no es sustitución, sino representación.

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 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 (2012, p. 33-34).

Luego afirma que la contemporaneidad con la Pascua de Cristo que se da en la liturgia no es mero rito, «juego» litúrgico, sino que es algo que afecta al ser humano,

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. (...) 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) (Ratzinger, 2012, p. 34).

Continúa diciendo que si bien el sacrificio de Cristo fue aceptado ya hace tiempo, en su carácter de representación no está aún acabado. “El *semel* (una vez) quiere alcanzar su *semper* (siempre). Este sacrificio estará completo sólo cuando el mundo sea el espacio del amor (...). Entonces se dará (...) el culto perfecto, la culminación del acontecimiento del Gólgota” (Ratzinger, 2012, p. 34).

Luego afirma que se podría ver aquí una exigencia moral y, aunque en el culto cristiano ésta si está incluida, no es un simple moralismo. Esto porque ha sido el Señor mismo quien precediéndonos, ha abierto el camino que por nosotros mismos no podíamos abrir, Él se ha hecho puente hacia Dios.

Y ahora se trata de que nos dejemos asumir en ese «ser para», que nos dejemos 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 las 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) (Ratzinger, 2012, p. 35).

Retomando ideas de lo que ha ido exponiendo dice que:

La liturgia (...) 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 tienen 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”. Ratzinger retoma lo dicho antes y dice que la historia de la salvación avanza también en tres pasos: desde la sombra, por la imagen a la realidad y el tiempo de la Iglesia, en el que estamos, es la etapa intermedia. “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». (...) 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 (2012, p. 35).

Para finalizar vuelve a la pregunta del comienzo

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 el 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 eucarística se realiza la inversión del *exitus* en *reditus*, 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 la oveja perdida sobre sus hombros y la lleva de vuelta a casa (Ratzinger, 2012, p. 35-36).

#### **2.1.4. Desarrollo orgánico de la liturgia**

Desde muy joven Ratzinger tuvo una experiencia íntima y profunda de la realidad de la liturgia cristiana, y fue descubriendo que esta realidad rica y hermosa no era algo hecho, algo fabricado por los hombres. Decía en su libro autobiográfico *Mi vida*:

Cada vez se me hacía más claro que en ella yo encontraba una realidad que no había sido inventada por nadie, que no era creación de una autoridad cualquiera, ni de una gran personalidad en particular. Este misterioso entretejido de textos y acciones se había desarrollado en el curso de los siglos a través de la fe de la Iglesia. Llevaba en sí el peso de toda la historia y era, al mismo tiempo, mucho más que un producto de la historia

humana. Cada siglo había dejado sus huellas. Las introducciones nos permitían ver lo que procedía de la iglesia primitiva, lo que procedía del Medioevo y lo que se originó en la época moderna. No todo era lógico, muchas cosas eran complejas y no era siempre fácil orientarse. Pero, precisamente por esto, el edificio era maravilloso y era como mi hogar. Naturalmente, como niño no comprendía cada uno de los detalles, pero mi camino con la liturgia era un proceso de continuo crecimiento en una gran realidad que superaba todas las individualidades y las generaciones, que se convertía en ocasión de asombro y descubrimientos siempre nuevos. La inagotable realidad de la liturgia católica me ha acompañado a lo largo de todas las etapas de mi vida; por este motivo, no puedo dejar de hablar constantemente de ella (Ratzinger, 2005b, p. 40-4133).

El artículo titulado *el desarrollo orgánico de la liturgia* es la respuesta del Cardenal Ratzinger al libro de Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy*, y apareció primero en la edición alemana de la revista 30 días y luego en el primer volumen del año 2005 de *Forum Katholische Theologie* siendo el último artículo escrito por el Cardenal antes de ser elegido Papa.

En este artículo decía el entonces Cardenal Ratzinger que “en los últimos decenios, la cuestión de la celebración correcta de la liturgia se ha convertido 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” (2012, p. 525). Por un lado están los denodados defensores de la reforma que consideran que la liturgia debe ser *semper reformanda*, de modo que, es cada «comunidad» eclesial la que elabora su propia liturgia, en la que se expresa. Por otro lado están los críticos acérrimos de la reforma litúrgica que no sólo critican sus aplicaciones concretas, sino también sus bases conciliares. Rechazan por completo la reforma. Referido a esto decía Ratzinger:

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 (2012, p. 525).

Ante lo dicho propone que es preciso “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” (2012, p. 525).

Tomando del libro de Reid algunos principios para una reforma adecuada de la liturgia menciona: “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” (Ratzinger, 2012, p. 526). Retoma luego el entonces Cardenal la cita que hace Reid del Catecismo de la Iglesia Católica donde dice: “Incluso la suprema autoridad de la Iglesia no puede cambiar la liturgia a su arbitrio, sino solamente en virtud del servicio de la fe y en el respeto religioso al misterio de la liturgia” (CEC, No 1125). Y subraya luego como criterios secundarios la legitimidad de las tradiciones litúrgicas locales y el deseo de eficiencia pastoral.

Partiendo de lo dicho en el Catecismo, dirá que:

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 esto tiene frente a la liturgia la función del jardinero, no la del técnico que arma máquinas nuevas y arroja las viejas al 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 *parádoxis* (2012, p. 526-527).

Propone luego comprender bien la «continuidad sustancial». Recuerda el camino equivocado al que puede llevar una teología neoescolástica de los sacramentos separada de la forma litúrgica viva, que entiende como lo único invariable la materia y las palabras de la institución. Dice que lamentablemente muchos sacerdotes y liturgistas obran según estos presupuestos y montan sus propias fantasías, según ellos pastorales, en torno a ese núcleo, que así queda relegado al terreno de lo mágico o pierde absolutamente su sentido. El movimiento litúrgico quiso superar esta errada comprensión enseñando “a comprender la liturgia como un entramado vivo de tradición hecho formas, una unidad que no puede fragmentarse sino que tiene que verse y vivirse en su integridad viva” (Ratzinger, 2012, p. 526-527).

Siguiendo con el libro de Reid, recuerda dos formas negativas de enfrentar la reforma de la liturgia: el arqueologismo y el pragmatismo pastoral, que a menudo es un racionalismo pastoral. Los liturgistas de primera generación eran mayoritariamente historiadores y al querer recuperar en su pureza la forma más antigua, caían en este arqueologismo. Buscando limpiar de todos los agregados la liturgia romana más antigua caían en un racionalismo histórico. Criticaba también con Reid el hecho de que la última palabra en la reforma la tuvieran los eruditos y no los pastores.

Luego Ratzinger dice que como es imposible elevar el conocimiento histórico a la condición de norma litúrgica el arqueologismo termina derivando en pragmatismo pastoral. Cuando los datos de la historia no son suficientes se termina complementando con «intuiciones pastorales». Pero como frente a lo que resulta pastoralmente efectivo puede haber muchas opiniones, “lo «pastoral» se ha convertido en el lugar de irrupción

de la «creatividad», que deshace la unidad de la liturgia y nos confronta a menudo con una lamentable banalidad” (Ratzinger, 2012, p. 528).

Para concluir retoma la idea errada acerca de la liturgia entendida como proyecto de reforma en el que permanentemente se sigue trabajando y dice:

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 (2012, p. 528-529).

## **2.2. *Ars celebrandi***

En la Homilía de la Misa Crismal del año 2008 Benedicto XVI busca dar respuesta a la pregunta: ¿Qué es este “ser sacerdote de Jesucristo”? Para hacerlo parte de una frase del canon II del Misal Romano, que describe el sacerdocio con las palabras con las que el Libro del Deuteronomio refería la esencia del sacerdocio veterotestamentarios, que dice: “*astare coram te et tibi ministrare*”, “estar ante ti, (Señor), y a ti servirte”. Partiendo de esto decía Benedicto XVI que eran dos las tareas que definían la esencia del ministerio sacerdotal. En primer lugar, el “estar ante el Señor”. Por ello los sacerdotes del Antiguo Testamento no tenían tierra ni trabajaban en ella, su ocupación era llevar “una existencia vivida en la presencia de Dios y también un ministerio en representación de los demás. Del mismo modo que los demás cultivaban la tierra, de la que vivía también el sacerdote, así él mantenía el mundo abierto hacia Dios, debía vivir con la mirada dirigida a él” (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)). Luego hace actual esto que ha dicho y lo aplica a todos los sacerdotes de hoy diciendo: “Si esa expresión se encuentra ahora en el Canon de la misa

inmediatamente después de la consagración de los dones, tras la entrada del Señor en la asamblea reunida para orar, entonces para nosotros eso indica que el Señor está presente, es decir, indica la Eucaristía como centro de la vida sacerdotal” (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)).

La segunda tarea del sacerdote abordada desde esta frase es el servir. Y este servicio del sacerdote es entendido en el Libro del Deuteronomio de un modo esencialmente ritual. Los sacerdotes debían realizar las acciones del culto previstas por la ley y este obrar según el rito era considerado un servicio, lo cual también manifestaba con que espíritu debía realizarse. Cuando el canon adopta esta palabra “servir” asume que es acorde con la novedad del culto cristiano.

Lo que el sacerdote hace en ese momento, en la celebración de la Eucaristía, es servir, realizar un servicio a Dios y un servicio a los hombres. El culto que Cristo rindió al Padre consistió en entregarse hasta la muerte por los hombres. El sacerdote debe insertarse en este culto, en este servicio. Así, la palabra «servir» implica muchas dimensiones. Ciertamente, del servir forma parte ante todo la correcta celebración de la liturgia y de los sacramentos en general, realizada con participación interior. Debemos aprender a comprender cada vez más la sagrada liturgia en toda su esencia, desarrollar una viva familiaridad con ella, de forma que llegue a ser el alma de nuestra vida diaria. Si lo hacemos así, celebraremos del modo debido y será una realidad el *ars celebrandi*, el arte de celebrar (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)).

Así el *ars celebrandi*, el arte de celebrar, implica comprender que celebrar es un servicio, un servicio a Dios y a los hombres, un servicio en el que, estando ante el Señor, debe implicarse, sumergirse, involucrarse interiormente en la entrega hasta el extremo con la que Cristo dio culto al Padre en el Espíritu. Celebrar rectamente implica conocer la liturgia, familiarizarse con ella e implicarse y sumergirse en ella desde el interior para

que ella sea el alma de la vida cotidiana del sacerdote. Sólo así la celebración no será algo artificial.

En este arte no debe haber nada que sea artificial. Si la Liturgia es una labor central del sacerdote, significa también que la oración debe ser una realidad prioritaria que hay que aprender siempre de nuevo y cada vez más profundamente en la escuela de Cristo y de los santos de todas las épocas. Ya que la Liturgia cristiana, por su naturaleza es también siempre anuncio, debemos ser personas que tienen familiaridad con la Palabra de Dios, la aman y la viven. Sólo entonces podremos explicarla de modo adecuado. "Servir al Señor" –el servicio sacerdotal– significa precisamente también aprender a conocer al Señor en su Palabra y hacerlo conocer a todos los que Él nos confía (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)).

Así, el *ars celebrandi* implica intimidad con el Señor, vida de oración intensa y profunda, comunión interior con el Señor y con los misterios de su vida que se celebran en la liturgia, para que así, el sacerdote pueda hacer conocer al Señor y su Palabra y hacerlo amar. La liturgia no es actuación, no es teatro, es oración, es diálogo de Dios con el hombre y del hombre con Dios.

Más adelante Benedicto XVI dirá que esta familiaridad con Dios no debe llevar al sacerdote a perder el temor reverencial, la conciencia de que lo que sucede en la liturgia es algo sorprendente, maravilloso, Dios que sale al encuentro del hombre, se hace presente, nos habla y se nos da.

En un encuentro que tuvo Benedicto XVI con los sacerdotes de la diócesis de Albano en el año 2006 un sacerdote le preguntó cómo llevar a la práctica el *ars celebrandi*. Benedicto XVI comenzó su respuesta recordando que la celebración es oración, coloquio con Dios, de Dios con los hombres y de los hombres con Dios. Y por ello lo primero que se necesita para una buena celebración es que el sacerdote entable realmente ese coloquio. El sacerdote al anunciar la palabra se debe saber oyente y

anunciador, instrumento del Señor que escucha su palabra, busca comprenderla, para luego anunciarla. Siempre debe tener presente que los textos de la eucaristía no son guiones teatrales o algo parecido, sino “plegarias, gracias a las cuales, juntamente con la asamblea, hablamos con Dios” (Benedicto XVI, 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_be-n-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_be-n-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.htm)).

Afirma luego:

Es importante entrar en este coloquio. San Benito, en su "Regla", hablando del rezo de los Salmos, dice a los monjes: “*Mens concordet voci*”. La vox, las palabras preceden a nuestra mente. De ordinario no sucede así. Primero se debe pensar y luego el pensamiento se convierte en palabra. Pero aquí la palabra viene antes. La sagrada liturgia nos da las palabras; nosotros debemos entrar en estas palabras, encontrar la concordia con esta realidad que nos precede (Benedicto XVI, 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_be-n-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_be-n-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.htm)).

Añade luego la importancia de conocer la estructura de la liturgia y la razón por la que está así estructurada para entrar en la oración de la Iglesia y estar así en sintonía interior con ella. Dice:

En la medida en que interioricemos esta estructura, en que comprendamos esta estructura, en que asimilemos las palabras de la liturgia, podremos entrar en consonancia interior, de forma que no sólo hablemos con Dios como personas individuales, sino que entremos en el "nosotros" de la Iglesia que ora; que transformemos nuestro "yo" entrando en el "nosotros" de la Iglesia, enriqueciendo, ensanchando este "yo", orando con la Iglesia, con las palabras de la Iglesia, entablado realmente un coloquio con Dios. (...) nosotros mismos debemos interiorizar la estructura, las palabras de la liturgia, la palabra de Dios. Así nuestro celebrar es realmente celebrar "con" la Iglesia: nuestro corazón se ha ensanchado y no hacemos algo, sino que estamos "con" la Iglesia en coloquio con Dios. Me parece que la gente percibe si realmente nosotros estamos en

coloquio con Dios, con ellos y, por decirlo así, si atraemos a los demás a nuestra oración común, si atraemos a los demás a la comunión con los hijos de Dios; o si, por el contrario, sólo hacemos algo exterior (Benedicto XVI, 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.html)).

De lo dicho se desprende que:

El elemento fundamental del verdadero *ars celebrandi* es (...) esta consonancia, esta concordia entre lo que decimos con los labios y lo que pensamos con el corazón. El “*sursum corda*” (...) ya debería ser antes del Prefacio, antes de la liturgia, el "camino" de nuestro hablar y pensar. Debemos elevar nuestro corazón al Señor no sólo como una respuesta ritual, sino como expresión de lo que sucede en este corazón que se eleva y arrastra hacia arriba a los demás (Benedicto XVI, 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.html)).

Así:

El *ars celebrandi* no pretende invitar a una especie de teatro, de espectáculo, sino a una interioridad, que se hace sentir y resulta aceptable y evidente para la gente que asiste. Sólo si ven que no es un *ars* exterior, un espectáculo —no somos actores—, sino la expresión del camino de nuestro corazón, entonces la liturgia resulta hermosa, se hace comunión de todos los presentes con el Señor (Benedicto XVI, 2009, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.html)).

Luego Benedicto dice que a esta actitud interior se le deben añadir cosas externas como pronunciar bien las palabras, lo que implica comprender el texto previamente en su dramatismo, en su presente. Pronunciar bien la plegaria eucarística, con sus debidos momentos de silencio, con interioridad y teniendo en cuenta el arte de hablar. Al momento de pronunciar esta plegaria eucarística hacerlo con la debida atención, de

modo que implique a los demás. También es muy recomendable explicar la plegaria al pueblo de Dios en la catequesis.

Un último elemento que menciona es preparar adecuadamente la celebración, los monaguillos, los lectores, el coro y los cantos, adornar el altar. Todo ello dispone para que el pueblo de Dios pueda entrar en comunión con el Señor.

### **2.2.1. Ritos**

Dice Ratzinger que la palabra rito no tiene muy buena acogida hoy porque suena a algo rígido que ata a formas preestablecidas, contraponiéndose a la creatividad y a la inculturación que harían posible una liturgia viva, en la que cada comunidad pueda expresarse a sí misma.

Pero entonces se pregunta “qué es realmente el rito en la Iglesia, qué ritos existen y como se relacionan entre sí” (2012, p. 91).

Recurriendo al jurista romano, no cristiano, Pomponio Festus que en el siglo II definió el rito como «costumbre probada en la administración del sacrificio», Ratzinger afirmaba que esta idea expresaba con mucha exactitud “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 del culto comunitario que agraden a Dios y sean adecuadas a su naturaleza” (Ratzinger, 2012, p. 91).

Recordaba luego que la palabra «ortodoxia» no significaba originariamente «recta doctrina», pues «doxa», en griego, significa por un lado «opinión, apariencia», pero por otro en lenguaje cristiano, «verdadera apariencia», o sea «gloria de Dios», y por tanto ortodoxia significaba “el modo adecuado de glorificar a Dios, la forma adecuada de la adoración” (Ratzinger, 2012, p. 91). Así, la ortodoxia es ya en sí misma «ortopraxis» y, por tanto, no es una teoría sobre Dios, sino el modo correcto de



encontrase con él. Por tanto el gran regalo de la fe cristiana consiste en que ya sabemos con qué culto

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). (...) 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 (...) toda la práctica de la vida (Ratzinger, 2012, p. 91).

En el Concilio de Nicea se mencionan las tres sedes primaciales que había en la Iglesia: Roma, Alejandría y Antioquía. Las tres sedes son lugares en los que se cristaliza la tradición litúrgica. A partir del siglo IV se añade Bizancio, que al caer Antioquía, asume sus funciones. Había pues, cuatro grandes núcleos de tradición litúrgica, considerando además, que Roma y Alejandría están muy vinculadas entre sí, así como Bizancio y Antioquía tienen relaciones muy estrechas.

Antioquía, por ser uno de los lugares donde comenzó el cristianismo pagano y ser capital de Siria, área cultural y lingüística en la que aconteció la revelación, se convirtió en punto de partida de diferentes tradiciones litúrgicas. Por un lado, están los ritos siro-occidentales como el malabar y el maronita, y por otro los ritos siro-orientales o caldeos.

En Alejandría se incluyen sobre todo el rito copto y el etiópico. El rito de san Marcos, surgido en Alejandría, tiene una fuerte influencia bizantina. Es importante también, el rito armenio, que la tradición remonta hasta los apóstoles Bartolomé y Tadeo, y cuyo verdadero fundador es Gregorio el Iluminador (260-323), que en su forma sigue la liturgia bizantina.

Y las dos más grandes familias rituales son: la bizantina y la romana. Al principio Bizancio recibe, sobre todo, la tradición antioquena con la liturgia de san Juan

Crisóstomo, aunque también recibe influencias de Asia Menor y de Jerusalén, y así confluye una rica herencia de territorios evangelizados por los apóstoles. Una buena parte del mundo eslavo adoptó esta liturgia y entró así en la comunión de oración de los Padres y los Apóstoles. En Occidente junto a la liturgia romana, muy similar a la latino-africana, estaban la liturgia «galicana», emparentada con la celta, y la liturgia «mozárabe». Hacia el cambio de milenio Roma asume formas del rito galicano y este desaparece como algo independiente.

Con la reforma litúrgica que surge del Vaticano II desaparece la herencia galicana en el afán de restaurar el rito romano en su pureza. Además se unifica la liturgia, aunque ya desde el siglo XIX había desaparecido los ritos especiales de lugares y órdenes religiosas. Esta uniformización, dice Ratzinger, se ha transformado ahora en una “creciente y amplia disolución del rito, que pretende ser sustituido por la «creatividad» de las comunidades” (Ratzinger, 2012, p. 93).

De todo lo dicho anteriormente se puede concluir

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, 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 escogidos 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 (Ratzinger, 2012, p. 93-94).

Otra cosa que podemos concluir es que entre los ritos se dan intercambios, no son compartimentos estancos completamente aislados, se enriquecen mutuamente. En el primer milenio había intercambio entre oriente y occidente, después los ritos se consolidaron y fueron adquiriendo una forma definitiva que apenas dejaba lugar a intercambios mutuos.

Es importante

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 les 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 (Ratzinger, 2012, p. 94).

Luego de Vaticano II va tomando forma la opinión de que el Papa lo puede todo en asuntos de liturgia, lo que va haciendo perder la conciencia de que la liturgia nos precede y no está al arbitrio de nuestra libre disposición. Pero él no es un monarca absoluto, “incluso el Papa debe ser únicamente un humilde servidor de su recto desarrollo y de su permanente integridad e identidad. (...) La autoridad del Papa no es ilimitada; está al servicio de la sagrada Tradición. (...) La grandeza de la liturgia consiste precisamente (...) en su carácter no arbitrario” (Ratzinger, 2012, p. 95).

Ante la pregunta: ¿qué es el rito dentro de la liturgia cristiana? responde Ratzinger qué 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 de los ritos particulares, en la normatividad propia de la forma fundamental de la fe (Ratzinger, 2012, p. 95).

Así, “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)” (Ratzinger, 2012, p. 96). Por ello “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” (Ratzinger, 2012, p. 96).

Así se concluye que

en la liturgia no hay lugar para la creatividad. La liturgia no vive de las ocurrencias de un individuo o de algún tipo de grupo organizador. Por lo contrario, es la irrupción de Dios en nuestro mundo que libera verdaderamente. 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 (Ratzinger, 2012, p. 96-97).

Pero esto no tiene nada que ver con la rigidez, porque

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 los ritos (Ratzinger, 2012, p. 97).

### **2.2.2. Música**

El vocablo *cantar*, y sus derivados, es una de las palabras que aparece mayor cantidad de veces en la Biblia, 309 veces en el Antiguo Testamento y 36 en el Nuevo Testamento. Ello evidencia la importancia de la música para la religión bíblica. Y es que

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) (Ratzinger, 2012, p. 77-78).

La primera mención del canto del pueblo en la Biblia aparece luego del paso del mar Rojo, donde Israel, ante una situación que aparentemente no tenía salida, experimentó la fuerza salvadora de Dios. Este cántico es entonado por los cristianos en la vigilia pascual, que al hacerlo suyo le dan un nuevo significado. “También ellos se

saben «sacados del agua» por el poder de Dios, liberados por Dios para la verdadera vida” (Ratzinger, 2012, p. 78). Esto se amplía en un pasaje del Apocalipsis de Juan donde aparecen en la historia los enemigos del pueblo de Dios, la trinidad satánica: la Bestia, su imagen y la cifra de su nombre, y todo parece perdido ante el poder del mal, pero se ofrece “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 resuena de nuevo, definitivamente, el cántico del siervo de Dios, Moisés, que se convierte ahora en el cántico del Cordero” (Ratzinger, 2012, p. 78).

El canto litúrgico encuentra su lugar en este gran espacio histórico. Para Israel el motivo fundamental de su alabanza fue el acontecimiento salvífico del paso del mar Rojo. Sobre este giraba su canto. “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” (Ratzinger, 2012, p. 78). Este éxodo se realizaba en el bautismo. Pero Israel al salir de Egipto tuvo que atravesar el desierto y exponerse a sus peligros, aunque siempre se renovaba la poderosa intervención de Dios que les permitía cantar de nuevo el cántico de Moisés y descubrir que Dios no es un Dios del pasado, sino del presente y del futuro.

También es cierto que en cada nueva interpretación del cántico se percibía su provisionalidad y brotaba el anhelo del cántico nuevo definitivo, al que no le sucediera ya ninguna situación de peligro, 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”. Se valida aquí de nuevo el “ya” pero “todavía no”: “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 (Ratzinger, 2012, p. 79).

Indicado ya el fundamento teológico del canto litúrgico, Ratzinger expresa que los salmos son poesías orantes que han convertido las distintas experiencias en oración y canto ante Dios. Resalta que aunque los salmos procedan muchas veces “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” (Ratzinger, 2012, p. 79).

Desde los inicios “el salterio se convierte por sí mismo en el libro de oraciones de la Iglesia naciente, y ella se convirtió así también en una Iglesia que reza cantando” (Ratzinger, 2012, p. 80). A esta continuidad se añade una innovación al rezarlos ahora teniendo como referente a Cristo. “Con esta nueva clave entraron los cristianos en la oración de Israel sabiendo que así precisamente la convertían en cántico nuevo” (Ratzinger, 2012, p. 80). Esta nueva interpretación era también trinitaria, ya que el Espíritu Santo había inspirado a David su canto y su oración y le hacía hablar de Cristo, y así comprendían que en los salmos 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 (Ratzinger, 2012, p. 80).

En La Biblia de Israel se pueden observar “dos motivos principales para cantar a Dios: una situación de necesidad o de alegría, de sufrimiento o de salvación” (Ratzinger,

2012, p. 80). Lo que determinaba la relación con Dios era la veneración ante el poder eterno del creador y nadie se hubiera atrevido a llamar cantos de amor a los cantos al Señor. Aunque al interior de ellos, en la confianza, se halle escondido el amor.

Esta correspondencia entre el amor y el canto ha entrado en el Antiguo Testamento con el Libro del Cantar de los Cantares. El Cantar era una recopilación de canciones de amor humano. En ellas, al considerarse inspiradas, se traslucía el misterio del amor de Dios a Israel. Los profetas llamaban prostitución al culto a dioses extranjeros, pero aquí, al contrario, la elección de Israel se representa como la historia del amor de Dios con su pueblo. El amor humano se convierte en imagen del amor de Dios por Israel.

Jesús al darse a conocer como el esposo retoma esta línea de la tradición. A la pregunta de los fariseos de por qué no ayunan sus discípulos, Jesús responde que lo harán cuando ya no el esposo le sea arrebatado. Tenemos aquí un anuncio de la Pasión, pero también el anuncio de las bodas, que retomará en las parábolas referentes al banquete de las bodas y que será tema importante en el Apocalipsis. En este libro

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 celeste, 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 la sangre de Cristo, precisamente a través de su Pasión, de un modo totalmente real (cf. Ef 5, 29-32; 1 Cor 6, 17; Gal 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 (Ratzinger, 2012, p. 81-82).

En la Biblia griega la palabra hebrea *zamir* se ha traducido por *psallein*, que en griego significa puntear (referido a instrumentos de cuerda), y hacía referencia al modo específico de hacer música del culto judío, y que luego se aplicó al canto de los cristianos. Se trataba 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” (Ratzinger, 2012, p. 82).

La pregunta sobre la inculturación, sobre hasta qué punto debería llegar, se la hicieron desde los inicios los cristianos, incluso en lo musical. Las comunidades cristianas asumieron de las sinagogas el salterio, ahora interpretado en clave cristológica, e incluso el modo de cantarlo. Fueron apareciendo luego himnos y cánticos nuevos, primero con raíz veterotestamentaria (*Benedictus, Magnificat*), y otros completamente cristológicos, que fueron haciendo parte de la liturgia cristiana, lo que hace pensar que el repertorio de cantos se fue ampliando y surgirían nuevas melodías. Hubo así, un desarrollo de la fe en Cristo a partir de composiciones poéticas, en el seno de la Iglesia, como «dones del Espíritu». Esto acarrea el peligro de que cuando la Iglesia se fue abriendo al mundo griego y separando de sus raíces semitas se diera un amalgamamiento con la mística griega del Logos, lo cual podría acarrear una disolución del cristianismo. Y se dio que a través de la música empezó a entrar la gnosis. Fue así como en el Concilio de Laodicea, para preservar la fe, se prohíbe el uso de composiciones sálmicas de carácter privado y de textos no canónicos en la liturgia, y además se limita al coro el canto de los salmos. Se volvió a la forma estrictamente vocal de cantar heredada de la sinagoga.

Así como este momento, hubo otros dos momentos críticos, uno al final de la Edad Media y otro a principios de la Edad Moderna. En la Edad Media se dio una

libertad artística que llevó a que la música sacra se inspirara en la profana. Esto generaba un riesgo, pues la música no nacía ya de la oración, sino que por esta pretendida autonomía de lo artístico, se desligaba de la liturgia y abría espacios a otras experiencias y sentimientos muy diversos, lo que llevaba a distanciarse a la liturgia de su verdadera esencia. Saliendo al paso de esto, El Concilio de Trento limitó el uso de instrumentos y dejó clara la diferencia entre música sacra y música profana. A principio de la Edad Moderna, el Papa Pío X intervino una vez más en este sentido. El barroco había hallado de nuevo una asombrosa unidad entre música profana y música sacra poniendo esta potencia luminosa al servicio de la gloria de Dios en la liturgia. En esta música se hacía presente el misterio de la belleza infinita que hacía experimentar la presencia de Dios de un modo muy vivo. En el siglo XIX se dio la extinción de lo sagrado en la música y apareció más lo operístico. Así, Pío X puso normativas que delimitaban bien cuál era la música sagrada que debía ser utilizada en la liturgia (Garrido Bonaño, 2008, p. 7)<sup>9</sup>.

Hoy, tras la revolución cultural, se está ante un nuevo reto, que tiene sus raíces en la crisis afrontada a principios del siglo XX.

Hay tres diferentes fenómenos que la Iglesia en referencia a la problemática actual en materia de música sacra debe enfrentar. Primero está el universalismo cultural que la Iglesia debe proponer para superar los límites de lo europeo. Mirar cómo debe darse la inculturación de la música sacra para que desarrollando su universalidad no se pierda la identidad de lo cristiano. Luego hay dos fenómenos de la música en cuanto tal, iniciados en occidente y ya mundiales. Primero que la música clásica se ha vuelto algo propio de élites. Y lo segundo es que la música de las masas sigue ahora el camino

---

<sup>9</sup> El Papa Pío X queriendo renovar la liturgia escribe el motu proprio *Tra le sollecitudini* del 22 de noviembre de 1903. En este motu proprio quería el Papa acabar con los abusos musicales en la liturgia romana y propiciar una renovación de la vida litúrgica. En este motu proprio el Papa propuso las normas a las que se debía someter la música en la Iglesia. Para el Papa Pío X la música debía ser precioso auxiliar de la devoción. En este motu proprio el Papa “alaba el florecimiento del canto gregoriano «en su integridad y pureza, gracias a los trabajos recientes» de los benedictinos de Solesmes. El documento incluye, en nueve capítulos con veintinueve artículos, un apartado de «principios generales» y referencias a los diversos géneros de música sagrada, sus relaciones con el texto litúrgico, formas de composición, cantores, instrumentos, disposiciones prácticas para la eficacia de la reforma: comisiones diocesanas, creación de *schola cantorum* y sociedades musicales”.

marcado por el pop, que ya no es música del pueblo (pop) en sentido antiguo, sino producida de modo industrial y con culto a lo banal, y por el «rock», que es una expresión de las pasiones básicas y que da culto a estas en los festivales, contraponiéndose al culto cristiano.

Ante esto Ratzinger se hace la pregunta: “¿Qué podemos hacer?” Responde que no hay recetas teóricas, pero que es necesaria una renovación desde dentro y busca dar unos criterios basándose en los fundamentos internos de la música sacra cristiana.

Dice que: “La música cristiana está referida al Logos en tres sentidos:” (Ratzinger, 2012, p. 85)

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 (Ratzinger, 2012, p. 85-86).

Aquí la referencia al Logos significa, en primer lugar, referencia a la palabra. De esto se sigue que hay una primacía del canto sobre la música instrumental (que no debe excluirse). Y los textos bíblicos y litúrgicos deben ser normativos y orientar la música litúrgica. Esto no se opone a crear nuevos cantos, pero si los inspira y asegura su fundamentación en la obra de la redención.

2) San Pablo nos dice que nosotros no sabemos pedir lo que nos 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 (Ratzinger, 2012, p. 86).

Pero al ser el Espíritu de Cristo, ese don que procede de él, más allá de la palabra, se refiere precisamente a *la* Palabra, Cristo. Las palabras son superadas, pero no la Palabra, el Logos. Así, aquí se da la sobria embriaguez del Espíritu, “una sobriedad última que permanece, una racionalidad más profunda, que nos libra de caer en lo irracional y lo desmesurado” (Ratzinger, 2012, p. 86).

Recurriendo a Platón y Aristóteles Ratzinger habla de que hay una música que eleva el espíritu vinculándolo con los sentidos y eleva los sentidos unificándolos con el espíritu, mientras que hay otra pisotea la racionalidad y somete el espíritu a los sentidos. Por ello es que la liturgia cristiana no admite sin más cualquier tipo de música. Poseer un criterio, y ese criterio es el Logos. Pablo dice que 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* (...) es la integración del hombre hacia lo alto y no la disolución en un éxtasis sin forma o en la mera sensibilidad (Ratzinger, 2012, p. 87).

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 (Ratzinger, 2012, p. 87).

La liturgia cristiana es siempre liturgia cósmica. En la primera parte de la Plegaria Eucarística nos unimos al canto del *Sanctus*, asociándonos a los querubines, los serafines y todos los coros celestiales, que aparece en Isaías. “La celebración de la santa Misa nos introduce en esta liturgia que siempre nos precede. Nuestro canto es una participación en el canto y en la oración de la gran liturgia que abarca toda la creación” (Ratzinger, 2012, p. 87).

San Agustín recurriendo a la cosmovisión de la antigüedad greco-romana, que veía la esencia de lo bello en un orden interior lleno de sentido y que creía que esta belleza se reflejaba también en lo musical, quería unirla a la visión de la liturgia cristiana. Goethe decía que la música que hace el hombre debía nacer de la escucha atenta de la música interna del universo y de su orden interno, pues sería tanto más bella cuanto más se adapte a las leyes musicales del universo.

San Agustín retoma esto, y desde la comprensión pitagórica que veía en los movimientos de los astros matemáticamente calculables una inteligencia que los animaba, en una religión de divinidades astrales, trasplanta su visión pasando 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 del canto de los ángeles, de los que habla Isaías. Pero hay algo más, la matemática del cosmos no puede explicarse por sí misma, ni recurriendo a divinidades astrales. Refiriéndose a la matemática dice Ratzinger:

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 (*ars = techné!*). El propio Logos es el gran artista, en quien existen originariamente todas las obras del arte, toda la belleza del universo (2012, p. 88-89).

Por tanto cantar uniéndose al canto del universo implica percibir el 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 al arte del Logos. Pero esta referencia se amplía y profundiza ahora 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 (Ratzinger, 2012, p. 89).

En el siglo XIX donde se creyó superada la «metafísica» se deja de lado esta interpretación cósmica de la música. Hegel vio la música sólo como expresión del sujeto y la subjetividad, y luego Schopenhauer afirma que la razón no es el fundamento del mundo, sino «voluntad e imaginación». Y se interpreta así la música como “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” (Ratzinger, 2012, p. 89). Y al ser sólo voluntad y más originaria que la razón, nos conduce a un lugar anterior a ella, al fundamento de todo lo real. En el siglo XX se ha continuado esta línea con la sustitución de la «ortodoxia» por la «ortopraxis», ya no hay una fe común, sino una praxis común. Pero cuando se invierte el orden en que el Logos precede al ethos, el cristianismo queda vaciado. Pero, ante este

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 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 (Ratzinger, 2012, p. 89-90).

Ante el gran reto que el mundo de hoy presenta a la Iglesia y a la cultura de la liturgia no hay porque desfallecer, pues la gran tradición cultural de la fe tiene una enorme fuerza de actualización: la liturgia transforma en presente siempre nuevo lo antiguo. Además en el presente han surgido y surgen, inspiradas por la fe, importantes obras de arte, también en el ámbito de la música.

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 porque 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 (Ratzinger, 2012, p. 90).

### **2.2.3. Arte**

Cuando Ratzinger aborda el tema del arte en la liturgia se centra en dos temas: la cuestión de las imágenes y la música. Como ya hemos abordado el tema de la música en el acápite anterior, en éste nos centraremos en la cuestión de las imágenes.

Comienza recurriendo al texto del Éxodo donde Dios prohíbe a su pueblo que se haga cualquier imagen, para luego decir que hay una salvedad cuando Dios manda a hacer al propiciatorio de oro del Arca de la Alianza, el lugar más santo, el lugar de la expiación. Según el mandato de Dios, dos querubines de oro en los extremos del propiciatorio extenderán sus alas por encima, uno frente al otro, mirando el centro del propiciatorio. Estos seres cubren y protegen el lugar de la revelación de Dios, velan el misterio de la presencia del mismo Dios. Pablo consideraba al *kapporet* (el «propiciatorio») del Arca como prefiguración del verdadero y vivo propiciatorio, Cristo crucificado. En él Dios había descubierto su rostro.

Esta conexión entre el Arca de la Alianza y la Pascua de Cristo se da en el icono de la resurrección de la Iglesia oriental, donde se puede ver a Cristo sobre una tabla

cruzada, que representa no sólo el sepulcro, sino también el *kapporet* del Arca de la 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 apuntando ya en realidad lo esencial sobre la evolución de la Antigua a la Nueva Alianza (Ratzinger, 2012, p. 66).

La prohibición de las imágenes, tanto en los judíos como en los musulmanes, se interpretó de modo radical desde el siglo III o IV después de Cristo. Sólo se aceptaban en lugares sagrados representaciones no figurativas, geométricas.

Las antiguas sinagogas estaban decoradas con representaciones de escenas bíblicas, que eran una narración que actualizaba una presencia, pues en las fiestas litúrgicas las acciones pasadas de Dios se hacían presentes. Las imágenes cristianas de las catacumbas remiten a estas imágenes, pero añaden un nuevo modo de presencia, pues se refieren ahora a los sacramentos y a Cristo. Así, el arca de Noé, el paso del Mar Rojo se convierten en referencias al bautismo; el sacrificio de Isaac y la comida de los tres ángeles con Abraham hablan del sacrificio de Cristo y de la eucaristía. Acontecimientos de liberación, como el de los tres jóvenes del horno y el de Daniel con los leones, dejan entrever la resurrección de Cristo y también la nuestra.

En este arte cristiano se ve, de una forma más evidente que en la sinagoga,

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. 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 inmersas en la presencia del Resucitado. La presencia litúrgica (...) 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. (...) La historia, vista desde la resurrección, cobra una luz nueva y se entiende a hora, 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 (Ratzinger, 2012, p. 66-67).

Estas imágenes de los primeros tiempos no buscan ofrecer un retrato de Cristo, sino representar el significado de Cristo mediante imágenes «alegóricas». Se presenta a Cristo como el verdadero filósofo, quien enseña el arte de vivir y de morir, el maestro, pero sobre todo aparece bajo la figura del pastor. La imagen del pastor resume “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” (Ratzinger, 2012, p. 67).

Con la aparición de un *archeipoiotos*, una imagen de la que se dice que no ha sido pintada por mano humana y que representaba el rostro mismo de Cristo, se da una transformación en las imágenes de fe. Son dos las imágenes de este tipo que aparecen, la *Kamulianium* –impresión de Cristo en el vestido de una mujer–, y la llamada *Mandyllion* –que al parecer se identifica con la Sábana Santa de Turín–. En ambos casos se trata de una imagen misteriosa, no pintada por hombre, e impresa de modo inexplicable en la tela, que parece mostrar el verdadero rostro de Cristo, el Crucificado y Resucitado. Así, el anhelo de ver el rostro del Señor parecía hacerse posible. El icono llegaba al rango de sacramento, se creía que en ella se hacía presente la realidad que representaba. Así, las

imágenes que reproducían al *archeipoiotos* se convirtieron en el centro de todo el canon de imágenes.

Se daba aquí el peligro de sacramentalizar la imagen, que incluso podía hacer más inmediata la presencia que el mismo sacramento. Esta novedad podía llevar a oposiciones violentas como la «iconoclasia», odio a las imágenes, que tenía motivaciones religiosas y políticas. Los emperadores bizantinos no querían pelearse con judíos y musulmanes para mantener unido el imperio, y los musulmanes sólo permitían representar a Cristo con signos, como la cruz, y no con imágenes explícitas de Él. Fue en medio de esta controversia que fue madurando la verdadera teología del icono.

El icono de Cristo, es icono del Resucitado, y como no existe un retrato real del Resucitado, para realizarlo es necesario no quedarse en lo exterior y ver lo que no aparece a los sentidos, como los discípulos que no lo reconocen al principio o los discípulos de Emaús. Se trasciende lo que se ve sólo por los sentidos para ver lo

que se transparenta a través de ellos: 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 *archeipoiotos*); 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 (Ratzinger, 2012, p. 68-69).

Pintar un icono presupone un «ayuno de la mirada» como dice Evdokimov.

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 la haga ver más de lo que se puede medir y 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 pueda captar los sentidos, y, de este modo, nos permite reconocer el rostro de Cristo y, en él, el del Padre (Ratzinger, 2012, p. 69).

Así el icono conduce hacia esa orientación espiritual de la liturgia misma, hacia el encuentro del «Oriente», de Cristo que vuelve. Así, la dinámica del icono coincide con la de la liturgia, además su cristología es trinitaria, el Espíritu Santo es quien hace capaz de ver y mueve hacia Cristo. «Embriagados del Espíritu bebemos a Cristo», dice san Atanasio. “Ese modo de mirar, que nos enseña a ver a Cristo no «según la carne», sino según el Espíritu (2 Cor 5, 16), nos concede, a la vez, la visión del Padre mismo” (Ratzinger, 2012, p. 69).

Por ello Nicea defendió los iconos, pues ve en ellos una confesión de la encarnación, Dios invisible que se ha hecho visible para que los que estamos ligados a la materia lo podamos reconocer. Por ello,

la encarnación está siempre llegando a nosotros, tanto en la acción 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 (Ratzinger, 2012, p. 69-70).

Para ver a Jesús no hay que prescindir de los sentidos, sino ampliarlos hasta la máxima capacidad, y entonces poder decir como Tomás: “Señor mío y Dios mío”.

Buscando ahondar en la esencia del icono dice Ratzinger:

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 (Ratzinger, 2012, p. 70).

La iconoclasia, desde una teología unilateralmente apofática, ve a Dios como el totalmente otro que está más allá de toda idea y palabra, y termina concibiendo la revelación como un reflejo humano e insuficiente. Esta aparente humildad se termina convirtiéndose en soberbia que no deja a Dios entrar en diálogo con el hombre, entrar en su historia. Se termina declarando la materia totalmente impermeable a Dios y se le despoja así de su dignidad. Sin embargo, hay un sí apofático que afirma que Dios es radicalmente trascendente en su esencia pero, en su existencia, se ha querido mostrar y ha creado al hombre capaz de verle y amarle.

Partiendo de estas reflexiones Ratzinger luego se hace la pregunta “¿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?” (Ratzinger, 2012, p. 71) Para responder Ratzinger va de nuevo a la historia y dice que desde los inicios del arte cristiano y hasta principios del siglo XIII, cuando el arte románico va llegando a su ocaso, no hay ninguna diferencia importante entre Oriente y Occidente en lo referente a las imágenes. En occidente se remarcó más la función didáctica y pedagógica de la imagen, pero en la temática y la orientación fundamental del arte coinciden Oriente y Occidente, incluso con la introducción de las artes plásticas en el románico, que en oriente no tuvo ninguna acogida. Incluso en la cruz, es Cristo resucitado a quien la comunidad se dirige 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 al primero. El arte está dirigido hacia el misterio que se hace presente en la liturgia. Está orientado hacia la liturgia celeste” (Ratzinger, 2012, p. 71). Tanto los ángeles del arte románico como los del arte bizantino muestran que participamos de la alabanza del Cordero junto con los coros 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” (Ratzinger, 2012, p. 71).

Con la aparición del gótico se da un cambio, aunque permanece la correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que siempre hace referencia a lo que está por venir. Pero si hay una sustitución de la imagen central, ésta ya no es el Pantocrátor, Señor del mundo que lo introduce en el octavo día, sino el crucificado en su pasión y muerte. El arte se centra en la pasión y ya no se hace visible la resurrección, “lo histórico-narrativo pasa al primer plano” (Ratzinger, 2012, p. 71).

Este cambio, según Ratzinger, puede darse debido a muchos factores. Trae luego a consideración una opinión de Evdokimov, que cree que el cambio se debe al paso del platonismo al aristotelismo que se da en occidente durante el siglo XVIII. El platonismo veía el mundo material como una sombra de las ideas eternas, así desde las cosas materiales el espíritu debía elevarse hasta las ideas. En cambio el aristotelismo veía la materia y la forma en la cosa misma, y mediante la abstracción se puede llegar a la esencia. “En lugar de la visión, que contempla lo trascendente en lo sensible, aparece la abstracción. La relación entre lo material y lo espiritual se transforma y, con ella, la actitud del hombre ante la realidad que se le aparece” (Ratzinger, 2012, p. 72). Para Platón es esencial la belleza, la cual coincide con el bien, y en definitiva con Dios. Lo bello hiere en la interioridad, y esta herida hace salir al hombre de sí mismo, suscita nostalgia, y “conduce hacia el encuentro de lo verdaderamente bello, del mismo bien” (Ratzinger, 2012, p. 72). En la teología del icono pervive algo de esta visión platónica, aunque ha sido transformada por la luz que brota del Tabor, y sobre todo “gracias a la

relación entre creación, cristología y escatología, que otorga a lo material una nueva dignidad y un nuevo valor” (Ratzinger, 2012, p. 72).

En el siglo XIII se deja de lado, en buena parte de occidente, esta visión platónica interpretada desde la encarnación, y ahora el arte intenta representar acontecimientos históricos. La historia de salvación ya no se ve como sacramento sino como historia transcurrida en un tiempo. La liturgia se ve ahora como una imitación simbólica de lo sucedido en la cruz. La devoción se centra ahora en la contemplación de los misterios de la vida de Jesús. Y el arte se inspira más en la piedad popular que en la liturgia. Esta piedad popular se alimenta de imágenes de la historia, del camino de Jesús y de los santos. En este siglo XIII se da pues, una separación entre Oriente y Occidente en lo referido a las imágenes. En Occidente “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” (Ratzinger, 2012, p. 72).

Pero no hay que sobredimensionar esta diferencia pues, la representación de Cristo muerto en la cruz, 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 redentor de Dios” (Ratzinger, 2012, p. 72-73).

Las representaciones de Cristo crucificado traían consolación a los enfermos, pues comprendían que Dios se identificaba con su destino. “Les permitía, de es te 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” (Ratzinger, 2012, p. 73). Las imágenes traen consuelo porque ayudan a superar la experiencia del dolor ante la presencia compasiva de Dios hecho hombre y portar 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” (Ratzinger, 2012, p. 73). Además estas imágenes no se quedan en la superficie, ayudan a entender la misa como presencia de la cruz, y conducen así, desde lo más externo, hacia el núcleo de la liturgia. Ellas no se quedan en la apariencia, sino que llevan a contemplar el corazón de Dios.

Lo que se ha dicho de las imágenes de la cruz, se puede aplicar también a las demás imágenes del arte gótico. En las imágenes de la Madre de Dios “se muestra (...) 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” (Ratzinger, 2012, p. 73). También las vidrieras del arte gótico modelan la luz que viene del exterior y transparentan así “la historia de Dios con el hombre desde la creación hasta la segunda venida” (Ratzinger, 2012, p. 73).

Con la emancipación del hombre durante el Renacimiento surge un sentido moderno de lo estético, en el que la belleza ya no quiere remitir más allá de sí misma, sino que basta con la belleza de lo que aparece. El hombre busca autonomía y experimenta su grandeza. En el arte se busca expresar esta grandeza del hombre y no se necesita buscar otra belleza. No hay mucha diferencia entre las pinturas referentes a mitos paganos y las de motivo cristiano. Desaparece el trasfondo trágico y ahora sólo se percibe la belleza divina, se añora los dioses, los mitos y un mundo sin miedo al pecado y sin el dolor de la cruz, muy resaltado en la Edad Media tardía. El arte religioso ya no es 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” (Ratzinger, 2012, p. 74).

Viene luego el arte del Barroco con “aspectos muy diversos y modos varios de realización” (Ratzinger, 2012, p. 74). Su forma más lograda parte de la reforma propuesta por el Concilio de Trento, donde se destacaba, siguiendo la tradición

occidental, el carácter didáctico y pedagógico del arte, aunque conduciendo “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” (Ratzinger, 2012, p. 74). Este arte barroco es como un aleluya convertido en imagen, posee una alegría vibrante y nos conduce nuevamente a la liturgia celeste. Con la Ilustración se da un arrinconamiento de la fe, y la cultura actual apartada de la fe toma un nuevo rumbo. La fe se retrae en un historicismo, o en la imitación de lo pasado, o en la resignación, aislándose en el mundo de la cultura. Se da una nueva iconoclasia, supuestamente amparada por el Concilio Vaticano II<sup>10</sup>, pero que se remontaba a las primeras décadas del siglo XX, y que hace desaparecer obras indignas y del mal gusto, pero que al final empobrece el arte sacro.

Ante este panorama, ante esta crisis del arte sacro, Ratzinger se hace la pregunta: “¿Cómo deberíamos seguir ahora adelante?” (Ratzinger, 2012, p. 74). Comenta Ratzinger que no es sólo el arte sacro el que está en crisis, sino el arte en general, y que esto manifiesta una crisis más profunda, la crisis del hombre que habiendo llegado a un gran dominio sobre la esfera material, es ciego ante el sentido más profundo de su existencia. Se está 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” (Ratzinger, 2012, p. 75). Con el positivismo todo

---

<sup>10</sup> La *Sacrosanctum Concilium* en lugar de promover una nueva iconoclasia busca reforzar la idea de la belleza, la dignidad, la sobriedad, evitando excesos, en las obras de arte sacro, y además considerándolas muy importantes para acrecentar y difundir la fe y la piedad. En el No 122 dice: “...la santa Madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes, buscó constantemente su noble servicio, principalmente para que las cosas destinadas al culto sagrado fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales. Más aún: la Iglesia se consideró siempre, con razón, como árbitro de las mismas, discerniendo entre las obras de los artistas aquellas que estaban de acuerdo con la fe, la piedad y las leyes religiosas tradicionales y que eran consideradas aptas para el uso sagrado. La Iglesia procuró con especial interés que los objetos sagrados sirvieran al esplendor del culto con dignidad y belleza, aceptando los cambios de materia, forma y ornato que el progreso de la técnica introdujo con el correr del tiempo”. En el No 124 dice: “Procuren cuidadosamente los obispos que sean excluidas de los templos y demás lugares sagrados aquellas obras artísticas que repugnen a la fe, a las costumbres y a la piedad cristiana y ofendan el sentido auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte”.



ha quedado reducido a lo demostrable opacando el mundo. Este mundo, regulado por la matemática, ya no deja ver al Logos, el presupuesto de ésta. Así, este mundo no supera lo material, y la gran proliferación de imágenes que aparecen significan “a la vez el final de la imagen” (Ratzinger, 2012, p. 73). Así, no sólo se imposibilita el arte sacro, fundamentado en una mirada trascendente, sino que el arte mismo queda sin objeto en sentido estricto. Así el arte se convierte en una creatividad vacía, que no percibe al Espíritu creador, y que sólo consigue generar obras arbitrarias y vacías, que le hacen evidente al hombre lo absurdo de su acción creadora.

Queriendo responder a la pregunta antes enunciada, Ratzinger enuncia, los que cree él deben ser, los principios fundamentales de un arte ordenado a la liturgia. Serían estos:

- 1) No es compatible con la fe en un Dios que se ha encarnado la completa ausencia de imágenes. Dios ha entrado en la historia, se ha hecho sensible para que el mundo sensible pueda transparentarlo a Él. “Las imágenes de lo bello, en las que se hace visible el misterio del Dios invisible, pertenecen al culto cristiano. La iconoclasia no es una opción cristiana” (Ratzinger, 2012, p. 73).
- 2) Las imágenes de la historia de la salvación, tanto de la creación, el primer día de esta historia, como de la resurrección y el final de los tiempos, el octavo día en que llega a plenitud, junto con los santos, constituyen el contenido del arte sacro.
- 3) Las imágenes de la historia de la salvación no muestran sólo acontecimientos pasados, sino la unidad de la acción de Dios. No sólo se refieren al sacramento, sino que están contenidas en él y apuntan hacia él, y así, apuntan al presente. Es por ello que tienen una muy estrecha relación con la liturgia.

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 (Ratzinger, 2012, p. 76).

En toda imagen de Cristo deben aparecer estos tres momentos esenciales del misterio de Cristo, o sea que debe ser una imagen pascual. Una imagen puede resaltar uno de estos tres momentos, pero sin dejar de lado los otros dos. Lo que debe aparecer es el misterio pascual completo. “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” (Ratzinger, 2012, p. 76).

- 4) Con las imágenes de Cristo y de los santos no se busca hacer una fotografía, sino que su esencia es trascender lo que aparece, se busca despertar los sentidos interiores que permitan ver lo invisible en lo visible. El carácter sacro de la imagen radica en que procede de una mirada interior y conduce a ella. Brota de la oración, en un encuentro nuevo con el Resucitado, y conduce a un encuentro orante del 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 contemplar en la fe de la iglesia que contempla” (Ratzinger, 2012, p. 76). Así, la dimensión eclesial es parte esencial del arte sacro “y, con ella, también su vinculación interior con la historia de la fe, con la Escritura y con la Tradición” (Ratzinger, 2012, p. 76).
- 5) Sin renegar del camino propio recorrido a partir del siglo XIII, la Iglesia de Occidente debe, a la vez acoger lo propuesto por el séptimo concilio ecuménico y el segundo concilio de Nicea que determinó que significado

tiene la imagen en la Iglesia y su lugar teológico. Sin ceñirse de modo estricto a lo propuesto por los siguientes concilios y sínodos de Oriente, es muy recomendable valorar las líneas fundamentales de esta teología de la imagen. Sin rigideces, es necesario mantener una diferencia entre el arte sacro, el referido a la liturgia, y el arte religioso en general. El arte que se olvida del Logos y fija la atención en lo meramente material, no sintoniza con el sentido de la imagen que se posee en la Iglesia. El arte sacro no puede brotar de una mera subjetividad aislada, sino que por el contrario, presupone “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” (Ratzinger, 2012, p. 76). La libertad que debe existir también en el arte sacro no es arbitrariedad, éste debe circunscribirse a los cuatro puntos antes mencionados que resumen las constantes de la tradición creyente. Sin fe no puede haber arte sacro adecuado a la liturgia.

El arte no se puede ser un producto, no puede ser algo que se produce como un artefacto técnico. Siempre es un regalo. La inspiración es algo que se recibe de modo gratuito y no puede ser algo forzado. La renovación del arte sacro necesita de un nuevo modo de ver, y necesita como de algo esencial la fe capaz de contemplar.

#### **2.2.4. Posturas**

##### **2.2.4.1. Arrodillarse (Prostratio)**

Hoy, hay alegatos que proceden de diferentes posturas en contra de que el hombre se coloque de rodillas. Sería algo indigno de su condición. Entre los griegos y los romanos no era aceptable esta postura, lo que al final manifestaba que sus dioses no eran Dios. “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” (Ratzinger, 2012, p. 106).

El arrodillarse brota de la Biblia y de su manera de comprender a Dios. Se puede descubrir la importancia del arrodillarse en la Biblia en la cantidad de veces que aparece esta palabra. Sólo en el Nuevo testamento aparece la palabra *proskynein* 59 veces, de las cuales 24 en el Apocalipsis, libro en que se presenta la liturgia celeste, que constituye el modelo de la liturgia de la Iglesia. En la Escritura se distinguen tres posturas muy parecidas: la *prostratio*, postrarse rostro en tierra ante la omnipotencia de Dios; luego el caer a los pies, más frecuente en el Nuevo Testamento; y el ponerse de rodillas. Aunque por el lenguaje no es fácil distinguirlas, se unen y se entremezclan.

Uno de los pasajes del Antiguo Testamento que nos puede ilustrar esto es el de Josué. Allí Josué, antes de entrar en Jericó, ve al «general del ejército del Señor» y cae rostro en tierra ante él. Allí escucha las mismas palabras que escuchó Moisés ante la zarza: «Quítate las sandalias de los pies, porque el lugar que pisas es sagrado» (Jos 5, 14s). Se trata del mismo Dios escondido que habla a Josué en la figura del «general del ejército del Señor». “Es la hermosa 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” (Ratzinger, 2012, p. 107).

Un texto muy significativo en el Nuevo Testamento y que fue relevante para los Padres es el de la oración de Jesús en el Huerto de los Olivos. Mateo (26, 39) y Marcos (14, 35) nos hablan de que Jesús se postra, cae rostro en tierra (Mt). Lucas, que insiste sobre esta postura y hace una teología de la oración, cuenta que Jesús oraba de rodillas (Lc 22, 41). Dice Ratzinger acerca de este momento de oración:

Esta oración, como oración que introduce en 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 fundamentaba 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 libre (Ratzinger, 2012, p. 107).

Así, esta lucha que se da en la oración del Huerto de los Olivos, es lucha por la unificación, por la comunión del hombre con Dios. Y desde esta perspectiva se puede entender que Jesús se dirija a Dios de una manera cariñosa diciéndole: Abba (Mc 14, 36). Además, san Pablo cimienta nuestra oración en el Espíritu en la oración de Jesús en el Huerto, cuando dice que es el Espíritu el que nos hace dirigirnos a Dios con esta misma expresión, Abba (Rom 8, 15; Gal 4, 6).

En la liturgia de la Iglesia de hoy, la postración se hace en el viernes santo, en las ordenaciones y en las profesiones religiosas. En el viernes santo, en la adoración de la cruz, “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” (Ratzinger, 2012, p. 108). Con la postración manifestamos que somos seres caídos que sólo Él puede levantar. Como Jesús nos postramos ante 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” (Ratzinger, 2012, p. 108). En las ordenaciones este gesto expresa la conciencia de la incapacidad de ejercer este ministerio, en la persona de Cristo, solamente con las propias fuerzas y en las profesiones religiosas expresa también la incapacidad de responder al don gratuito sin la ayuda de la gracia. Durante esta postración se rezan las

letanías, haciendo manifiesto que toda la Iglesia arropa y rodea al que va a ser ordenado sacerdote u obispo o va a hacer su profesión religiosa con su oración. Se hace palpable el estar acompañados por los testigos de la fe que han hecho de sus vidas una postración. Es experimentar la *Ecclesia orans*, la Iglesia suplicante, y entrar en comunión con toda la Iglesia.

Luego podemos mencionar el gesto de echarse a los pies, que aparece cuatro veces en los evangelios, con el verbo *gonypetein*. En Mc 1, 40 se menciona que un leproso cae de rodillas ante Jesús y le pide que lo cure. No es fácil precisar el alcance del gesto, aunque no se trata propiamente de un gesto de adoración, sino que es una expresión corporal de una ferviente petición en la que hay confianza en una fuerza superior.

En el caso del término clásico para referirse a la adoración de rodillas, *proskynein*, Ratzinger se sirve de dos ejemplos para ilustrarlo. Después de la multiplicación de los panes Jesús se va a orar y luego les da el alcance a sus discípulos, que se habían ido en la barca hacia el otro lado del lago, caminando sobre el agua. Luego de salvar a Pedro que había ido hacia el Señor sobre el agua, y ya en la barca, cesa el viento y los discípulos «cayeron de rodillas ante Jesús» y luego dijeron: verdaderamente tú eres el Hijo de Dios (Mt 14, 33). Traducciones más antiguas decían que: los discípulos en la barca «adoraron» a Jesús. En ambos casos la traducción es buena, sólo que una acentúa el aspecto más externo y la otra el aspecto más interior. La narración misma evidencia “que el gesto del reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios es adoración” (Ratzinger, 2012, p. 109). En el evangelio de Juan, en el relato de la curación del ciego de nacimiento, durante el diálogo final Jesús le pregunta al ciego si cree en el Hijo del hombre. Éste le pregunta que quien es, y ante la respuesta de Jesús que le dice que es Él, el ciego le dice que cree «y se postró ante Él» (Jn 9, 35-38). Traducciones más antiguas decían: «Y lo adoró». “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” (Ratzinger,

2012, p. 109). En Juan la palabra *proskynein* aparece once veces, nueve de las cuales en el diálogo de Jesús con la samaritana (Jn 4, 19-24). Y es evidente que la palabra *proskynein*, en todo el evangelio de Juan, tiene el significado de «adorar».

Ratzinger dirá que en estos dos pasajes no se puede “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” (Ratzinger, 2012, p. 109) y el acto espiritual, debe expresarse corporalmente en virtud de la unidad corpóreo-espiritual del hombre. Si el arrodillarse es algo meramente externo, el gesto se torna vacío, y si se reduce la adoración a lo meramente espiritual, sin un gesto del cuerpo, esta se desvanece, pues nos responde a la integridad del ser humano. Es por ello que “es indispensable doblar las rodillas en presencia del Dios vivo” (Ratzinger, 2012, p. 109).

Finaliza hablando de la postura típica de arrodillarse con una o con dos rodillas. En el hebreo del Antiguo Testamento se usan las palabras «*berek*» (rodilla) y su correspondiente «*barak*», «arrodillarse». Los hebreos consideraban las rodillas como la expresión de la fuerza, y por ello doblar las rodillas era expresión de someter la propia fuerza al Dios vivo, reconocer que todo se ha recibido de Él. En el Antiguo Testamento este gesto significa adoración. Salomón se arrodilla en la consagración del templo (2 Cron 6, 13), Esdras, luego del regreso de Israel del exilio, se arrodilla durante el sacrificio vespertino (Esd 9, 5). Y el salmo 22, el gran salmo de la Pasión, “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)” (Ratzinger, 2012, p. 110).

En el Nuevo Testamento, en los Hechos de los apóstoles, se nos habla de Pedro (9, 40), de Pablo (20, 36) y de toda la asamblea cristiana (21, 5) orando de rodillas. Es importante la oración del protomártir Esteban, al que se presenta como imagen perfecta de Cristo. Lucas que presentaba al Señor en el Huerto orando de rodillas, ahora “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” (Ratzinger, 2012, p. 110). Pero el pasaje más importante para explicar la teología del gesto de arrodillarse será el que encontramos en el himno cristológico de Filipenses. En este himno, anterior a Pablo, se escucha tanto la voz de la Iglesia Apostólica como la del apóstol. En el himno se describe a Cristo como opuesto al primer Adán, pues, mientras éste buscaba ser como Dios mediante sus fuerzas, Cristo no se aferra a lo que le es propio, su condición de Dios, “«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 [...]»”(Ratzinger, 2012, p. 110). Aquí ha quedado recogida la profecía de Isaías que decía: «Yo juré por mí mismo, de mi boca sale una sentencia: ante mí se doblará toda rodilla [...]» (Is, 45, 23). Aquí confluyen Antiguo y Nuevo Testamento y comprendemos que Jesús, como Crucificado, tiene «el nombre sobre todo nombre», que es de naturaleza divina. Y en Él se cumple la promesa de la Antigua Alianza y todos doblan la 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” (Ratzinger, 2012, p. 110). Por esto es que se puede decir que la liturgia cristiana es cósmica, pues “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” (Ratzinger, 2012, p. 110).

Una tradición referida por Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* que se remonta a Hegesipo en el siglo II nos habla de Santiago, el hermano del Señor y primer obispo de Jerusalén, como alguien que tenía una especie de piel de camello en sus rodillas de tanto orar a Dios en esa posición (II, 23, 6). Y en los Padres del desierto hay una narración que habla de que el diablo fue obligado por Dios a mostrarse a un abad mediante una figura sin rodillas. “La incapacidad de arrodillarse es, por así decir, la esencia misma de lo diabólico” (Ratzinger, 2012, p. 111).



Concluyendo Ratzinger afirma que la fórmula que usa Lucas para referirse al arrodillarse de los cristianos (*theist ta gonata*) es desconocida en el griego clásico, lo que evidencia que es una expresión específicamente cristiana. Finaliza Ratzinger diciendo:

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 (Ratzinger, 2012, p. 111).

#### ***2.2.4.2. Estar de pie y estar sentado***

Estar de pie es la posición típica de la oración en el Antiguo Testamento. Ana, mujer estéril, y que tendrá luego a Samuel, se puede ver como en el trasfondo de la descripción que Lucas hace de Isabel, la madre de Juan el Bautista. Ana al llevar a presentar al niño al templo, le recuerda al sumo sacerdote Elí que ella fue la que estuvo en pie ante él, implorando al Señor (1 Sam 1, 26). Varios textos del Nuevo Testamento (Mt 6, 5; Mc 11, 25; Lc 18, 11s) nos muestran con claridad que el estar de pie era la postura más común para la oración en los judíos. Para los cristianos estar de pie era la postura para la oración pascual. En Nicea se prohíbe orar de rodillas durante la Pascua, pues es el tiempo de la victoria de Cristo, el tiempo de la alegría, y con la postura se muestra la victoria pascual del Señor. También Esteban que mira al cielo ve a Jesús de pie a la derecha de Dios como signo de su victoria sobre el maligno y sobre la muerte. En medio de la lucha es Él quien queda en pie. También el estar de pie manifiesta disponibilidad, Cristo de pie a la derecha del Padre está allí para salir a nuestro encuentro, para interceder por nosotros. “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” (Ratzinger, 2012, p. 112), ponernos en marcha para ponerla por obra en nuestra vida y en el mundo.

En las catacumbas se puede ver en sus pinturas la imagen de la Orante, una mujer que ora de pie con las manos extendidas, y que representa el alma humana que en la gloria intercede ante el rostro de Dios. Se representa como una mujer para resaltar “el elemento nupcial referido a las bodas eternas” (Ratzinger, 2012, p. 112) y, además, la acogida de la gracia. Además, aquí no se representa la oración aquí en la tierra sino en la gloria. Así, se ve que la oración en pie, es anticipo de la gloria venidera, nos orienta hacia ella. Es por ello que, cuando la oración litúrgica anticipa la promesa, es propio estar de pie, pero en la medida que se da aún el «todavía no» de nuestra vida, es propio el estar de rodillas que expresa nuestra situación actual.

Para finalizar la postura de estar sentado se da durante las lecturas, la homilía y en la interiorización de la palabra durante el salmo. Estar sentado busca ayudar al recogimiento, a la escucha, a la interiorización.

Concluye Ratzinger diciendo: “Hemos de decir que arrodillarse y estar de pie son, de modo único e insustituible, las posturas de la oración cristiana, la que nos orienta al rostro de Dios y al rostro de Jesucristo, pues viéndole a Él podemos ver al Padre (Jn 14, 9)” (Ratzinger, 2012, p. 114).

Hablando de la danza y del aplauso dice lo siguiente:

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 la pantomima 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 (Ratzinger, 2012, p. 114).

### **2.3. Participación litúrgica**

Ratzinger, en su libro *El espíritu de la liturgia. Una introducción* dentro del capítulo que habla de la figura litúrgica, tiene un acápite titulado: participación activa. Comienza allí refiriéndose a la *participatio actuosa*, que el Concilio Vaticano II propone como idea clave de la celebración litúrgica, y que significa “la participación activa de todos en la obra de Dios («opus Dei»), es decir, en la acción litúrgica” (Ratzinger, 2012, p. 97). También el Catecismo de la Iglesia Católica cuando habla de la liturgia menciona que ésta se refiere al servicio común de todo el pueblo santo de Dios (CEC 1069). Ratzinger luego se hace la pregunta: “Pero, ¿en qué consiste esta participación activa? ¿Qué hay que hacer?” (Ratzinger, 2012, p. 98) Menciona luego que no es poco común que se desvirtúe su significado quedándose en algo meramente exterior, buscando por ello involucrar a cada vez más personas en acciones externas. “Pero la palabra «participación» se refiere a una acción principal en la que todos deben tomar parte”

(Ratzinger, 2012, p. 98). Por esto, es necesario conocer esta acción central en la que todos deben tomar parte.

Aquí nos dice que “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» (Ratzinger, 2012, p. 98). La «oratio» es el centro y la forma fundamental de la liturgia cristiana, pues en ella ocurre lo esencial de la celebración. Ahora en el lugar de los antiguos sacrificios se ha establecido el sacrificio de la palabra. Ya no se sacrifican animales, “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” (Ratzinger, 2012, p. 98).

La «oratio», la plegaria eucarística, el «canon», no es mero discurso, “es «actio» en su sentido más elevado” (Ratzinger, 2012, p. 98). Aquí la acción humana, que antes realizaban los sacerdotes en las distintas religiones, queda en un segundo plano y aparece la «actio divina», la acción de Dios. Referido a esto dice Ratzinger:

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 (2012, p. 99).

Aquí se pregunta cómo puede el hombre finito tomar parte en esta acción, a lo que responde que puede hacerlo en virtud de la encarnación, Dios se ha hecho hombre, se ha hecho carne, y así, 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” (Ratzinger, 2012, p. 98). Esto se puede ver en la liturgia en que a la «oratio» pertenece también la oración de aceptación. Frente al sacrificio del Logos que es aceptado siempre, nosotros pedimos que se convierta en *nuestro* sacrificio, que seamos conformados con el Logos, para así convertirnos en el verdadero cuerpo de Cristo. Se trata de pedir esto, de modo que nuestra existencia se ponga “en camino hasta insertarnos en la encarnación y la resurrección” (Ratzinger, 2012, p. 99).

De lo que se trata aquí, tanto para el ministro como para los laicos, es de «adherirse al Señor y hacerse uno con Él en el espíritu» como dice 1 Cor 6, 17. “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 solo espíritu»– (Ratzinger, 2012, p. 99). Es aquí donde radica la singularidad de la liturgia eucarística, “en que Dios mismo actúa y nosotros somos introducidos en ese actuar de Dios. Todo lo demás es secundario comparado con esto” (Ratzinger, 2012, p. 99).

Esto no quita que se puedan distribuir distintas acciones externas dentro de la celebración de la liturgia, pero resaltando que estas 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” (Ratzinger, 2012, p. 100). De lo que se trata aquí es de mirar conjuntamente al Señor, tanto el sacerdote como los laicos, y salir a su encuentro. Cuando artificialmente se incrementan las acciones exteriores, con la

supuesta excusa de hacer participar más a las personas, convirtiéndolas en lo esencial de la liturgia, ésta se desvirtúa, se degrada, opacando su verdadero carácter teodramático y, apareciendo como una pantomima. La verdadera educación litúrgica es la que conduce a la acción esencial de la liturgia, “a ese poder transformante de Dios que, mediante el acontecimiento litúrgico, quiere transformarnos a nosotros mismos y al mundo” (Ratzinger, 2012, p. 100).

En esta manera de participar la dimensión corpórea del hombre no es ajena. Lo que el Señor nos ofrece es precisamente Él mismo en su cuerpo y en su sangre, su nueva corporeidad resucitada en los signos materiales del pan y del vino. Aclara Ratzinger diciendo:

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 cotidianeidad 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 colaboradores 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 la voluntad con Dios). El cuerpo debe, por así decir, «ejercitarse» en ese camino hacia la resurrección (Ratzinger, 2012, p. 100-101).

Este entrenamiento espiritual, llamado en la visión cristiana ascesis, debe encontrar sustento interior en la liturgia, de modo que esté orientado hacia Cristo resucitado. Es ejercitarse para aceptar a los demás, “un entrenamiento para el amor, para

aceptar al totalmente Otro, a Dios, y dejarse formar y emplear por Él” (Ratzinger, 2012, p. 11). En la liturgia cristiana el cuerpo se ve implicado en una cierta disciplina, en gestos que brotan de la misma exigencia interior de ésta y que evidencian su esencia.

### **3. APLICACIÓN PASTORAL DE LOS HALLAZGOS INVESTIGATIVOS**

En este tercer capítulo buscaré concretizar las luces halladas acerca de la celebración litúrgica en la investigación realizada en los dos primeros capítulos para aplicarlas a la pastoral litúrgica y a la vida cristiana de los fieles de la Iglesia.

Desarrollaré estas aplicaciones pastorales en tres partes. Una primera dedicada a la manera correcta de celebrar, tanto por parte de los presbíteros como de los fieles, buscando ilustrar una espiritualidad litúrgica. En la segunda parte quiero evidenciar como es necesario que la celebración litúrgica sea eclesial, como es necesaria la obediencia ritual para que la celebración no se separe de la tradición litúrgica eclesial y por lo tanto quede desgajada del contexto eclesial en el que el Señor la ha querido depositar para actualizar su obra de redención. Y en la tercera parte quiero abordar el carácter parenético de la liturgia, como toda ella es pedagógica, como todo en ella orienta al que la celebra, tanto presbítero como laico, para crecer y madurar en la fe, para vivir, de manera intensa la fe celebrada, en la vida cotidiana.

#### **3.1. Celebrar correctamente para vivir el misterio**

En la liturgia se actualiza la obra de la redención y, el Cristo Total, cabeza y miembros, da culto perfecto a Dios y en ella los hombres reciben la salvación. La liturgia es, por tanto, un acto cúlrico, es un acto de alabanza y de glorificación. Así, la liturgia es oración, y por ello celebrar correctamente es entrar en un ambiente de misterio, en un ambiente en el que Dios actúa y hace presente su obra de redención. En la liturgia Dios está presente y obra, santifica y salva. En la liturgia Dios es el protagonista, en ella como decía Benedicto XVI, en el prefacio al tomo dedicado a la liturgia de sus obras completas, se manifiesta el primado de Dios, y citando a san Benito



decía también: “Nada se anteponga, por tanto, a la obra de Dios” (Benito De Nursia, 2000, 43, 3). Referido a esta primacía de Dios continuaba diciendo Benedicto XVI: “en el término "ortodoxia" la segunda mitad de la palabra, "doxa", no significa "opinión" sino "esplendor", "glorificación": no se trata de una correcta opinión sobre Dios, sino de un modo correcto de glorificarlo, de darle una respuesta” (Ratzinger, s.f., <http://lexorandies.blogspot.com/2010/10/teologia-della-liturgia-di-joseph.html>).

Así, hay un modo correcto de glorificar a Dios, de darle una respuesta. En la liturgia el hombre viene a orar, a adorar y a glorificar y en este orar, adorar y glorificar participa de la celebración y es salvado, santificado. En la liturgia Dios sigue haciendo presente su obra y sigue salvando. De este espacio de oración, adoración y glorificación, de la celebración litúrgica, el hombre sale justificado, sanado, reconciliado.

Una recta participación en la liturgia implica también entrar en la oración de Jesús. Jesús es quien en oración se entrega totalmente al Padre y así le da gloria, así lo glorifica y es glorificado. En la oración sacerdotal Jesús dice: “Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese” (Jn 17, 4-5). En el comentario de la Biblia de Jerusalén se dice que Jesús no busca su gloria, pero como la gloria del Padre y la suya son una sola, con su entrega en oración el Padre es glorificado y, así también Él. Y el acto más pleno y perfecto de oración, de adoración y glorificación del Padre se da en la entrega total del Hijo por amor al Padre y a la humanidad en el calvario, en el madero de la cruz. El Hijo por medio de su misterio pascual, pasión-muerte-resurrección, se ofrece en sacrificio y rinde el más pleno y perfecto acto de glorificación de Dios, por medio del cual también los hombres son justificados. Por ello participar correctamente en la celebración litúrgica implica entrar en esta oración de Jesús, entrar en este acto de adoración perfecta por medio de la cual Él se ofrece, se entrega al Padre y así nos salva.

Por esto participar correctamente en la celebración litúrgica implica para el celebrante y para los fieles entrar desde el interior de sí mismos en el misterio pascual, en el sacrificio de Cristo. Como decía Ratzinger en un texto ya señalado en el capítulo anterior:

...hay ...un nuevo y definitivo sacrificio: la humanidad de Cristo que se ha abierto en la cruz y 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» (Ratzinger, 2012, p. 28).

Así, si el celebrante y los fieles tienen la disposición interior adecuada durante la celebración litúrgica, pueden entrar en la oración de Jesús, y al entrar en esta oración de Jesús ésta los introduce en el acto de verdadera adoración y de verdadero sacrificio, llevándose a cabo el culto divino adecuado al Logos.

Y este acto de oración, de adoración y glorificación perfecta del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo, por el cual todos los hombres somos salvados y santificados, El Señor Jesús se lo confió a la Iglesia para que pueda seguir siendo contemporáneo a todas las generaciones. En la Última Cena, al instituir el sacramento de la Eucaristía, el Señor le encomendó a su Iglesia este misterio por medio del cual Dios es glorificado y el hombre salvado. Y también los demás sacramentos de la Iglesia y las acciones litúrgicas tienen su raíz y su fuente en este misterio pascual de Cristo. Por todo esto celebrar correctamente la liturgia implica también entrar en la oración de la Iglesia donde el Señor sigue haciéndose presente y sigue ofreciéndose para dar gloria a Dios y salvar al hombre. Respecto a esto Benedicto XVI decía:

...es importante aprender continuamente a orar rezando con la Iglesia. Celebrar la Eucaristía quiere decir orar. Celebramos correctamente la Eucaristía cuando entramos con nuestro pensamiento y nuestro ser en las palabras que la Iglesia nos propone. En ellas está

presente la oración de todas las generaciones, que nos llevan consigo por el camino hacia el Señor. Y, como sacerdotes, en la celebración eucarística somos aquellos que, con su oración, abren paso a la plegaria de los fieles de hoy. Si estamos unidos interiormente a las palabras de la oración, si nos dejamos guiar y transformar por ellas, también los fieles tienen al alcance esas palabras. Y, entonces, todos nos hacemos realmente «un cuerpo solo y una sola alma» con Cristo (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090409\\_messa\\_crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090409_messa_crismale_sp.html)).

De lo dicho anteriormente se deriva que, para celebrar correctamente y experimentar la celebración litúrgica como una participación de comunión con el misterio es necesario, tanto por parte tanto del celebrante como del fiel, tener una actitud de escucha, de apertura, de silencio, de recogimiento, de fe, de humildad, de obediencia.

Y esta manera de comprender como se debe celebrar correctamente para vivir el misterio, en la que lo central es entrar en comunión con Dios, lleva también a cuestionarse el porqué en muchas celebraciones litúrgicas tienen como centro y prioridad la diversión. En muchas celebraciones de la Iglesia pareciera que lo importante es mantener a los fieles entretenidos para que no se aburran, haciendo uso de una gran creatividad para introducir cosas ajenas a la esencia y al espíritu de la liturgia que al final la terminan deteriorando, y hacen que al final los fieles se alejen de ella, porque no encuentran lo que en verdad anhelan y la liturgia les debería permitir experimentar. Si nos ponemos a competir con el mundo, éste siempre podrá ofrecer maneras de diversión mucho más apelantes y atractivas que las que les podremos ofrecer en la Iglesia. Pero si la liturgia de la Iglesia ofrece la posibilidad al creyente de entrar en el misterio, de entrar en comunión con Dios y con los hermanos, de entrar en la oración de Jesús y de la Iglesia, de entrar en el sacrificio de Cristo que da gloria a Dios y santifica a los hombres, entonces la liturgia siempre atraerá a los hombres sedientos del misterio, sedientos del encuentro con Dios y con los demás.

En la liturgia estamos de cara a Dios. No se necesitan entretenimientos vacíos. En la liturgia podemos beber de la fuente del amor y de la gracia que sacia nuestros más hondos anhelos, podemos entrar en oración, en diálogo profundo e íntimo con Dios, podemos entrar en el ámbito del misterio, de la comunión divina, que genera un asombro y una fascinación que sacia y a la vez genera un mayor deseo de encuentro y comunión.

En la liturgia adoramos, bendecimos y glorificamos a Dios, y aunque Él no necesita de nuestras bendiciones y alabanzas, por su inmensa bondad, sabe sacar riqueza, bendición y salvación para nosotros. Como dice el prefacio común IV: “Pues aunque no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enriquecen, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación, por Cristo, Señor nuestro” (Misal Romano, 1999, p. 496)<sup>11</sup>.

Además, la liturgia es una oración comunitaria, es la oración de la Iglesia, es el culto perfecto que el Cristo total, cabeza y miembros, da al Padre en el Espíritu. Por este acto de culto la Iglesia es congregada en la unidad, es constituida como cuerpo, se hace visible como lugar de encuentro y comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Y en la celebración litúrgica este cuerpo congregado en la unidad es enviado por Dios a la misión, a dar testimonio a todos los hombres del Evangelio de la salvación, para que así todos puedan entrar a formar parte de este cuerpo y dar gloria y alabanza a Dios en Espíritu y en verdad.

La liturgia es también la oración esencial de la Iglesia, su oración más propia. Dom Guéranger decía que para él la liturgia debía ser la oración de la Iglesia y quería mostrar la superioridad de la oración litúrgica comparada con la oración individual. Como dice la *Sacrosanctum Concilium*:

la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde emana su fuerza. (...) la liturgia misma impulsa a los fieles a que,

---

<sup>11</sup> Prefacio común IV, Misal Romano. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI.

sacriados "con los sacramentos pascuales", sean "concordes en la piedad"; ruega a Dios que "conserven en su vida lo que recibieron en la fe"; y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo (SC 10).

La liturgia debe ser pues, fuente e inspiración de la vida espiritual y de toda la vida de oración de presbíteros y fieles. De la liturgia de la Iglesia debe brotar y se debe nutrir la oración privada de los hijos de la Iglesia, y a la vez ésta debe conducir y preparar para una mejor participación en las celebraciones litúrgicas. Como dice la *Sacrosanctum Concilium* hablando de los ejercicios de piedad: "...es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada Liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la Liturgia por su naturaleza está muy por encima de ellos" (SC 13).

Teniendo en cuenta lo anterior, es muy recomendable que además de los presbíteros, los fieles laicos puedan también recitar en oración la Liturgia de las Horas, de modo que ésta "penetre, anime y oriente profundamente toda la oración cristiana, se convierta en su expresión y alimente con eficacia la vida espiritual del pueblo de Dios" (Oficio Divino, 1992, p. 18). Con respecto a esta importancia de la Liturgia de las Horas es bueno señalar que: "La santificación humana y el culto a Dios se dan en la Liturgia de las Horas de forma tal que se establece aquella especie de correspondencia o diálogo entre Dios y los hombres, en que «Dios habla su pueblo... y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración»" (Oficio Divino, 1992, p. 31). Y también es bueno señalar que: "La Liturgia de las Horas, como las demás acciones litúrgicas, no es una acción privada, sino que pertenece a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiesta e influye en él" (Oficio Divino, 1992, p. 35).

Resume muy bien lo que he venido diciendo lo que proponía Pío X en su motu proprio, antes mencionado, *Tra le sollecitudini* en el que decía que la liturgia constituye

la primera e indispensable fuente del verdadero espíritu cristiano. En un párrafo antes citado decía el Papa Pío X:

Siendo nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano reflorzca totalmente y se mantenga en todos los fieles, es necesario proveer ante todo a la santidad y la dignidad del templo, donde precisamente los fieles se reúnen para beber dicho espíritu de su primera e indispensable fuente, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia (AAS 36 (1903-1904) 331).

Vemos aquí que a lo que el Papa Pío X apuntaba, en última instancia, era a la renovación de la vida cristiana por medio de la participación activa de los fieles en una liturgia renovada.

Dom Beauvain, antes mencionado en el contexto del movimiento litúrgico, quería que los fieles volvieran a la liturgia e hicieran de ella el medio más común y auténtico de su espiritualidad. Como mencioné en el primer capítulo Dom Beauvain planteaba que la finalidad de la acción litúrgica era: “Hacer vivir, al pueblo cristiano por entero, gracias a una misma vida espiritual, alimentada en el culto de su Madre, la santa Iglesia” (Beauvain, 1996, p. 15).

De todo lo dicho anteriormente quiero proponer algunas orientaciones bien concretas para que, tanto el celebrante como los fieles, puedan celebrar correctamente la acción litúrgica y crezcan en una rica espiritualidad litúrgica de modo que puedan así vivir el misterio.

Para la recta celebración de la liturgia y para crecer en una rica espiritualidad litúrgica las orientaciones que propongo para el ministro celebrante son las siguientes:

- 1) Actitud recogida, silente, reverente y de oración, de manera que pueda entrar él, y ayudar a los fieles a entrar, en la oración de Cristo y en su sacrificio, y

en la oración de la Iglesia que da gloria y alabanza a Dios y así es justificada y santificada. Ilustrando esto dice la *Institutio generalis*:

El sacerdote, especialmente, al presidir la celebración de la Eucaristía, ha de ser muy consciente de que su función no consiste sólo en realizar determinados ritos y en pronunciar determinados textos, sino en actuar en todo momento «*en la persona de Cristo*», a quien representa, y «*en nombre de la iglesia*», elevando al Padre la plegaria y la ofrenda del pueblo santo, y tratando de ser instrumento dócil en las manos del Señor para la santificación de la comunidad eclesial. El Concilio Vaticano II recordó expresamente que «*los presbíteros enseñan a los fieles a ofrecer al Padre en el sacrificio de la Misa la Víctima divina y a ofrendar la propia vida juntamente con ella*» (PO 5) (Beauduin, 1996, p. 8-9).

- 2) Estudiar y comprender la sagrada liturgia, familiarizarse con ella y con su esencia, para que el corazón y el interior concuerden con la oración litúrgica de la Iglesia, para que la mente concuerde con la voz. Referido a esto Benedicto XVI hablando del servicio del sacerdote, en un texto citado en el anterior capítulo, decía:

Ciertamente, del servir forma parte ante todo la correcta celebración de la liturgia y de los sacramentos en general, realizada con participación interior. Debemos aprender a comprender cada vez más la sagrada liturgia en toda su esencia, desarrollar una viva familiaridad con ella, de forma que llegue a ser el alma de nuestra vida diaria. Si lo hacemos así, celebraremos del modo debido y será una realidad el *ars celebrandi*, el arte de celebrar (Benedicto XVI, 2008, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)).

- 3) Configurar un equipo parroquial que vele por la debida preparación y celebración de la liturgia y darle formación litúrgica a los que lo conformen.

- 4) Dar formación litúrgica a los fieles, de modo que estos puedan participar de manera activa, consciente, digna y fructuosa en las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. Referido a esto dice la *Sacrosanctum Concilium*: “Los pastores de almas fomenten con diligencia y paciencia la educación litúrgica y la participación activa de los fieles, interna y externa, (...) cumpliendo así una de las funciones principales del fiel dispensador de los misterios de Dios, y en este punto guíen a su rebaño no solo de palabra, sino también con el ejemplo” (SC 19).
- 5) Promover el rezo comunitario de la Liturgia de la Horas en la parroquia o en el lugar donde lleve a cabo su labor pastoral.
- 6) Preparar adecuadamente, con la ayuda del equipo de liturgia, la celebración litúrgica: los monaguillos, los lectores, el coro, los cantos, símbolos, flores, el adorno del altar, etc. Pues, todo ello dispone para que el pueblo de Dios pueda celebrar correctamente, entrar en comunión con el Señor y así poder vivir el misterio.
- 7) Velar para que la música utilizada en la liturgia se adecue a las orientaciones que se dieron en el capítulo dos de este trabajo. O sea, que los textos bíblicos y litúrgicos deben inspirar y orientar la música litúrgica, lo cual no se opone a crear nuevos cantos, pero si los ilumina y asegura su fundamentación en la obra de la redención. Además, que la música que se emplee en las celebraciones eleve el espíritu, el corazón y los sentidos hacia Dios.
- 8) Conformar un coro en la parroquia o en el lugar donde se presta el servicio pastoral de modo que la música empleada en la liturgia se acomode a los criterios mencionados en la orientación anterior.



- 9) En las tres últimas orientaciones, acabadas de mencionar, estar abiertos a los procesos de formación litúrgica que la Arquidiócesis de Medellín ofrece para los acólitos, lectores, cantores y ministros de la eucaristía Cf. <https://www.facebook.com/DelegacionArzobispalMinisteriosLaicales>; <https://www.facebook.com/paliamedellin>; <https://www.facebook.com/groups/281354111958900/>.

Y para la recta celebración de la liturgia y para crecer en una rica espiritualidad litúrgica las orientaciones que propongo para los fieles son las siguientes:

- 1) Actitud recogida, silente, reverente y de oración, de manera que puedan entrar en la oración de Cristo y en su sacrificio, y en la oración de la Iglesia que da gloria y alabanza a Dios y así es justificada y santificada.
- 2) Actitud humilde, de apertura, de escucha, de modo que puedan percibir la voz de Dios que les habla por su Palabra y por la oración litúrgica de la Iglesia.
- 3) Participación activa, interior y exterior, en la celebración litúrgica, buscando que la mente, el corazón y todo el ser sintonicen con la oración litúrgica de la Iglesia, cantando, salmodiando, respondiendo con las aclamaciones propias del pueblo, ejecutando los gestos debidos, guardando las debidas posturas corporales, adecuadas a cada momento de la celebración, y guardando el debido silencio sagrado cuando la liturgia lo requiere.
- 4) Actitud de ofrecimiento y entrega, buscando unirse interiormente al sacrificio de Cristo, que se ofrece por nosotros al Padre en el Espíritu, por manos del sacerdote en la celebración litúrgica. Como dice la *Sacrosanctun Concilium* los fieles deben también aprender a “ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él” (SC 48).

- 5) Apertura a la acción del Espíritu Santo para que animado y movido por Él interiormente pueda entrar en la oración de Jesús y de la Iglesia, pueda entrar en el sacrificio que se ofrece al Padre en el Espíritu, y pueda así entrar en comunión con Dios y con la Iglesia.
- 6) Conciencia de que la liturgia es oración de la Iglesia, oración comunitaria, y que por tanto implica armonía, sintonía, comunión con todo el pueblo fiel que celebra. Ello debe manifestarse en la unidad interior y exterior en las oraciones, las respuestas, los cantos y las posturas correspondientes a cada momento de la celebración.
- 7) Llegar un tiempo antes de que comience la celebración litúrgica para tener un tiempo previo de silencio y recogimiento que les permita entrar con las disposiciones adecuadas para celebrar correctamente los misterios y tener una experiencia de encuentro y comunión con el Señor.
- 8) Participar en la liturgia como un cuerpo, con unidad y armonía. Hacer y responder solamente aquello que corresponde como fiel de la asamblea sin apropiarse de lo que corresponde al celebrante y sin añadir a las respuestas elementos ajenos y particulares. Que las oraciones, cantos, respuestas y las posturas indicadas se realicen al unísono, manifestando unidad y comunión.
- 9) Formarse en cuestiones elementales de liturgia, de modo que su participación en las celebraciones pueda ser consciente, activa y fructuosa.
- 10) Rezar con la Iglesia la Liturgia de las Horas, pues “los que participan en la Liturgia de las Horas pueden hallar una fuente abundantísima de santificación en la palabra de Dios, que tiene aquí principal importancia” (Oficio Divino, 1992, p. 31) y además “cuando la Iglesia ora y canta, se alimenta la fe de

cuantos participan, y las mentes se dirigen a Dios presentándole un culto razonable y recibiendo de él su gracia con mayor abundancia” (Oficio Divino, 1992, p. 31).

- 11) Nutrir la vida espiritual y la oración personal de la oración litúrgica de la Iglesia, buscando que la piedad personal se adecúe a los tiempos litúrgicos. Además profundizar e interiorizar, mediante el rezo de la *lectio* divina u otra meditación bíblica más sencilla, la Palabra de Dios que la Iglesia propone para ser escuchada y acogida en sus celebraciones.
- 12) Conciencia de ser Iglesia, de que en virtud del bautismo somos un pueblo profético, regio y sacerdotal, que como Cuerpo, unido a su Cabeza que es Cristo, reunidos en oración litúrgica, damos gloria a Dios mediante el ofrecimiento del sacrificio redentor de Cristo, y así somos justificados, salvados y santificados.

### **3.2. La obediencia ritual, garantía de continuidad con la historia salvífica y la pedagogía catequética de la celebración**

No es poco común que muchos en la Iglesia entiendan la obediencia ritual en las celebraciones litúrgicas como un peso, como algo impuesto desde afuera, como algo que reprime la libertad, como algo que hace de la celebración algo impersonal, frío, seco, distante, incomprensible, algo que no dice nada. Por tanto, celebrar de acuerdo a la norma eclesial sería algo poco libre, poco espontáneo, poco pastoral, algo que en lugar de atraer a la gente la llevaría a alejarse de la Iglesia. Ante esta realidad debemos preguntarnos ¿De verdad es esto así? ¿Justifica la desobediencia ritual el hecho de tener templos llenos durante las celebraciones? ¿Está permitido hacer cualquier cosa que se nos ocurra durante las celebraciones con el pretexto de atraer más personas, o de mantener cautivas a las que ya asisten?

Nos ilumina acerca de esto un texto, ya citado en el capítulo anterior del Cardenal Ratzinger en su libro autobiográfico *Mi vida*, en el que hablando de la liturgia decía:

Cada vez se me hacía más claro que en ella yo encontraba una realidad que no había sido inventada por nadie, que no era creación de una autoridad cualquiera, ni de una gran personalidad en particular. Este misterioso entretendido de textos y acciones se había desarrollado en el curso de los siglos a través de la fe de la Iglesia. Llevaba en sí el peso de toda la historia y era, al mismo tiempo, mucho más que un producto de la historia humana. (...) mi camino con la liturgia era un proceso de continuo crecimiento en una gran realidad que superaba todas las individualidades y las generaciones, que se convertía en ocasión de asombro y descubrimientos siempre nuevos (2005b, 40-41).

Este texto nos hace recordar algo ya mencionado antes cuando hablé, en el capítulo anterior, del desarrollo orgánico de la liturgia, y es que la liturgia no es algo que se hace, que se fabrica. No es cada comunidad la que elabora una liturgia propia, a su medida. La liturgia es una realidad viva, que crece, pero de acuerdo a unas leyes estructurales internas, que si no son respetadas pueden acabar con el deterioro y la destrucción de la liturgia misma. Ni siquiera el Papa puede disponer a su libre arbitrio de la liturgia. Como decía Ratzinger, en un texto citado en el capítulo anterior: “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” (Ratzinger, 2012, p. 526). La liturgia implica continuidad, implica entrar en comunión con la Iglesia y permanecer en su tradición, no aislándose, porque como decía el Cardenal Ratzinger continuando con el último texto citado: “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” (Ratzinger, 2012, p. 527).

Así, para Ratzinger celebrar correctamente implica un acto de obediencia y humildad, saberse depositario de una historia y una tradición de culto que nos viene desde Cristo por mediación de la Iglesia y que garantiza el efecto de salvación.

Con respecto a la idea de que mientras más creativa y original sea la celebración se podrán mantener los templos llenos e incluso atraer a más personas traigo a colación otra corta cita del Cardenal Ratzinger, antes mencionada, que decía: “Allí, ...donde ..., 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” (2012, p. 487).

Para abordar la importancia de la obediencia ritual en las celebraciones, como garantía de la presencia de Dios y de su acción salvífica en ellas, me serviré de un artículo del Padre Renato De Zan en el que trata la relación entre Biblia y liturgia de una manera novedosa. Por tanto las ideas que iré desarrollando a continuación serán inspiradas en dicho artículo (Cf. De Zan, 2003, p. 48-66).

Dice De Zan en su artículo que lo común es que se admita que entre Biblia y liturgia existe una relación de uso, donde “la liturgia... realiza la actualización más perfecta de los textos bíblicos, ya que ella sitúa su proclamación en medio de la comunidad de los creyentes reunidos alrededor de Cristo para aproximarse a Dios” (Pontificia Comisión Bíblica, 2002, p. 74). O sea que lo que normalmente se valora es la presencia de la Biblia en la liturgia. Pero, en esta relación, no es sólo esta actualización de la Palabra en la liturgia o la utilización de palabras bíblicas (perícopas) en el rito lo que la agota. Este binomio Biblia y liturgia incluye otras relaciones. En la Biblia hay testimonios de las formas en que tanto el pueblo de Israel como la primitiva comunidad cristiana adoraban a Dios. En la Sagrada Escritura se dan descripciones detalladas no sólo de las formas rituales, sino también de su realización concreta y a veces incluyendo los textos eucológicos. Aquí la mirada que tenemos sobre la relación de la Biblia con la

liturgia no se queda sólo en la presencia de la Biblia en la liturgia, sino que también incluye la presencia de la liturgia en la Biblia.

Pero hay una diferencia de reciprocidad entre estas relaciones así miradas. Pues estudiar los elementos litúrgicos tanto judíos como cristianos en la Escritura no es lo mismo que estudiar la Biblia presente en la liturgia. Cuando miramos la liturgia en la Biblia vemos que los textos bíblicos conservan, como memoria, distintos datos de la liturgia hebrea y cristiana, así como datos de diferentes instituciones judías y de la comunidad cristiana naciente. En el caso de la Biblia en la liturgia la relación es completamente distinta. La Biblia no es sólo un elemento más que compone la liturgia, sino que es el elemento esencial y portador. La liturgia es la misma Biblia transformada en palabra proclamada y en palabra orada y actuada. La liturgia es la Palabra celebrada. Vemos así, como la relación Biblia y liturgia es diferente cuando miramos la liturgia en la Biblia que cuando miramos la Biblia en la liturgia. Esta relación existente entre la Biblia y la liturgia no es algo que está presente solamente en la celebración que realizamos aquí y ahora, sino que está presente de un modo propio desde los orígenes de la salvación, allí donde ocurrió el acontecimiento salvífico fundante.

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, en el acontecimiento salvífico fundante se encuentran tanto la celebración primigenia como la palabra porque el evento salvífico fundante es al mismo tiempo celebración primigenia y palabra. La celebración primigenia se pone como modelo a repetirse en las celebraciones posteriores y como custodia de la palabra. La palabra se pone de una parte como interpretación y memoria del acontecimiento fundante y, de otra como memoria y programa ritual normante para la celebración sucesiva. El binomio Biblia y liturgia, por tanto, se puede combinar de tres maneras: la liturgia en la Biblia, el continuum "Biblia y Liturgia" intratextual (acontecimiento salvífico fundante) y el continuum "Biblia y Liturgia" extratextual (la Biblia en la liturgia) (Cf. De Zan, 2003, p. 50).

El binomio celebración litúrgica y Palabra de Dios no son realidades autónomas, sino una realidad única donde, en orden a la salvación, se complementan. El

acontecimiento salvífico original, transmitido en la Sagrada Escritura, en cuanto celebrado en la acción litúrgica es celebración de la Palabra de Dios y memoria y actualización de ese acontecimiento.

Además, podemos decir que la Biblia nace de la liturgia. Desde la antigüedad de Israel, fue principalmente en los santuarios (Hebrón, Siquem, Guilgal, Siló, etc.), donde se conservó la memoria colectiva de las distintas tribus. La Biblia nació de la actividad litúrgica (en un sentido amplio) de estos centros culturales y cultuales donde las tribus modelaban y hacían suya su memoria colectiva. Fue la reconversión histórica que hizo Israel de fiestas de origen pagano (Pascua, Pentecostés, Tabernáculos) la que llevó a que éstas se convirtieran en sus tres grandes fiestas rituales de peregrinación. Y fueron las asambleas litúrgicas donde Israel revivía, haciendo memoria de ellas, ese pasado fundador, el lugar donde se dio esa reconversión histórica.

Los grandes acontecimientos reconocidos como fundacionales por Israel son presentados en la Biblia por medio de narraciones de tipo litúrgico (salida de Egipto, alianza en el Sinaí, peregrinación en el desierto, paso del Jordán y toma de Jericó). No se narra allí la liturgia como tal. Se cuenta allí, litúrgicamente, la historia que se conmemora (Ex 15, 1-21; Jos 6, 1-27).

Es importante subrayar que el rito nace en el seno de la historia que Dios mismo va jalonando y en la que se revela, no lo inventa el hombre; la comunidad de Dios en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento repite aquello que Dios le ha ordenado; la celebración es hacer aquello que Dios quiere, es una Biblia celebrada, una Palabra de Dios, un mandato de Dios revelado y celebrado.

Referido a esto, Ratzinger hace una reflexión, que parte de la salida de Israel de Egipto y de la Alianza en el Sinaí, donde dice:

La norma del culto está dentro del propio culto. Ello significa que el culto sólo puede ser organizado en su celebración a partir de la revelación, a partir de lo que Dios disponga. (...) El único objetivo del éxodo es la adoración, que sólo puede ser configurada de acuerdo con la prescripción divina. (...) Al tercer día tras su entrada en ese desierto tiene lugar la bajada de Dios hasta la cumbre del monte (cf. Ex 19, 16-20). Es ese el momento en el que Dios habla al pueblo y le hace saber su voluntad en los diez mandamientos (cf. Ex 20, 1-17), estableciendo la Alianza a través de Moisés (cf. Ex 24) la cual se concreta en una forma minuciosamente establecida de culto. De este modo se hace efectivo el objetivo del camino por el desierto, tal como había sido referido al faraón: Israel tiene que aprender a venerar a Dios de la forma en que el mismo lo quiere. El culto, es decir, la liturgia, es una parte de la veneración. A esta veneración corresponde también la vida que se conforma al querer de Dios. Ella es una porción irrenunciable de la correcta adoración. (...) En última instancia la auténtica adoración consiste en la vida del hombre mismo, en el hombre que vive en la justicia. Pero la vida sólo es vida verdadera cuando recibe toda su forma de la visión de Dios. El culto existe como mediación de esa visión, para dar así vida y proporcionar a Dios la gloria (2001, p. 11-16).

Y con respecto a la no arbitrariedad del culto Ratzinger dice:

El hombre no puede simplemente “producir” el culto. Se encuentra con el vacío si Dios no se le revela. (...) la verdadera liturgia tiene que dar por supuesto que Dios responde y muestra cómo hemos de rendirle culto. (...) 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. Este carácter de no arbitrariedad del culto viene a ser apoyado por una serie de testimonios conmovedores. En ningún lugar aparecen tan claros estos hechos como en el pasaje del becerro de oro. (...) Aparentemente todo está en orden, incluso puede suponerse que se observa un ritual adecuado conforme con lo prescrito. (...) En primer lugar se transgrede la prohibición de rendir culto a imágenes. Los israelitas ya no son capaces de mantenerse unidos al Dios invisible, lejano y misterioso. Hay una pretensión de hacer de Él algo propio, visible e inteligible. De este modo, el culto no es una ascensión hacia Él, sino un intento por arrastrar a Dios a la categoría de las posesiones humanas. (...) El segundo elemento de desviación (...) Este culto brota del



propio poder humano. (...) Este culto se convierte en una fiesta que la propia comunidad se inventa. Esta fiesta tiene la función de confirmar a la propia comunidad. El olvido de la adoración a Dios provoca un movimiento circular en torno a la propia comunidad que se entrega a comer, a beber, y a todo tipo de placeres. La danza alrededor del becerro de oro es un signo del culto de quien se busca a sí mismo. Todo ello deviene en una autosatisfacción banal (2001, p. 16-17).

Por tanto, podemos decir que la Biblia revela como celebrar. En la Escritura encontramos la forma en la cual Dios quiere ser adorado. Dios ha revelado a su pueblo la forma en que ha de rendirle culto. Además la Biblia es una gran celebración litúrgica. Toda la Biblia manifiesta un dinamismo de alianza esponsal. La Biblia es un sacrificio puesto en páginas. Israel puso por escrito un gran sacrificio. La liturgia es la Biblia celebrada.

Al abordar la presencia de la liturgia en la Biblia vemos como el esquema cultural y teológico más amplio y representativo presente en el Antiguo Testamento es el de la Alianza del Sinaí (Ex 20ss). Allí se le indica a Israel cómo se ha de celebrar el culto, el día, la hora y las palabras que ha de utilizar. En el Nuevo Testamento esto lo encontramos en el contexto de la institución de la Eucaristía en Lucas cuando dice: “De igual modo, después de cenar, la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros»” (Lc 22, 19). En el capítulo 21 del Apocalipsis se nos presenta a Jerusalén, ciudad santa, donde el Espíritu Santo fundó la Iglesia cristiana, trasladada al cielo, donde se cumple el designio salvador de Dios, celebrando sus bodas con el cordero. Aquí la Alianza entre Dios y los hombres llega a su consumación, se cumple de modo pleno el morar de Dios con los hombres. “Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: «Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá *su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios*»” (Ap 21, 3).

Derivados de este esquema ritual fundante podemos observar muchos datos del culto en la Biblia. Entre ellos están las fiestas litúrgicas bíblicas, su calendario, su desarrollo, su origen histórico, su teología, que son: la Pascua, la Fiesta de los Panes sin Levadura, la Fiesta de las Primicias, la Fiesta de las Semanas – Pentecostés, la Fiesta de las trompetas, el Día de la Expiación, la Fiesta de los Tabernáculos, la Fiesta de la Dedicación, la Fiesta de los Lotes. También podemos encontrar varios ritos o rituales como la imposición de las manos, las ofrendas, gestos y posturas corporales. Hallamos también los lugares sacros como santuarios patriarcales, santuarios de la sedentarización, el templo, el cuerpo de Cristo, la Iglesia, los cristianos. Observamos además las personas implicadas como la asamblea veterotestamentaria, el oficio y casta sacerdotal (sacerdotes, levitas, cantores), Cristo, la asamblea neotestamentaria, los ministros, etc. Encontramos también las estructuras litúrgicas fundamentales: los varios tipos de sacrificio, el sacrificio de Cristo, el memorial, la oración, la proclamación de la Palabra, etc. Vemos además las formas concretas de culto: la *berakáh* (tripartita en el Antiguo Testamento: memoria de los hechos del pasado, doxología, bendición sobre el pueblo), la *todah* (sacrificio de acción de gracias, realizado en el contexto de un banquete). Para terminar podemos observar también los textos litúrgicos y los objetos litúrgicos.

Se puede observar a partir de esto como todo lo que se usa hoy en la celebración litúrgica proviene de la revelación, de la Sagrada Escritura. Gestos como bendecir, imponer las manos, echar agua, etc., posturas como estar de pie, arrodillarse, etc., palabras, símbolos como el cordero, la lámpara, el pez, el sol, la luna, etc. y signos como el agua, el aceite, la luz, el vino, el pan, la sal, el incienso, etc. provienen de la Sagrada Escritura. Por ello es arbitrario y sin sentido introducir cosas en la celebración que son ajenas a ella como títeres, mariachis, disfraces, hielo seco, etc. solamente con la finalidad de hacerla más llamativa, espectacular o divertida.

Al abordar la presencia de la Biblia en la liturgia, vemos como la primera es un elemento esencial de la segunda y es a su vez su soporte. En las estructuras celebrativas

se puede observar como éstas son soportadas y gobernadas por una estructura bíblica querida por el mismo Dios, en especial bajo el criterio de la Alianza, cuyo ritual era:

- Lectura y explicación del documento de la Alianza:
  - Presentación de las 2 partes: recuento histórico para el conocimiento de las dos partes.
  - Historia de la alianza: cláusulas recíprocas.
  - Bendiciones y maldiciones: regalos o muerte (Dt. 27, 14ss)
  
- Firma de la Alianza: comiendo el sacrificio animal.

Así en la liturgia la Biblia se hace presente soportando las estructuras celebrativas. Cualquier celebración litúrgica está fundada sobre la estructura de la Alianza (Lc. 24, 13-35 Emaús). El *Canon Missae* tiene la estructura de la *berakáh*: memorial, intercesiones por el pueblo, doxología.

También podemos observar los textos bíblicos como elementos celebrativos: salmos, lecturas, perícopas, antífonas, etc. En los textos eucológicos podemos observar también elementos bíblicos, citas y alusiones. Además, como ya mencioné anteriormente, en la liturgia vemos signos y símbolos bíblicos, gestos y posturas mencionados en la Escritura.

De Zan aborda el tema de la relación Biblia y liturgia de un modo interesante cuando dice que una de las maneras como se puede combinar este binomio es el continuum “Biblia y Liturgia” intratextual salvífico (acontecimiento salvífico fundante).

Aquí De Zan, como ya lo mencioné antes, comprende el binomio celebración litúrgica y Palabra de Dios como realidades no autónomas, sino como una realidad única donde, en orden a la salvación, se complementan. La Escritura custodia la memoria del

acontecimiento salvífico fundante, que para los judíos es la Pascua y para la Iglesia el misterio pascual de Cristo, y tal acontecimiento es sustancialmente palabra. La carta a los Hebreos ilustra bien esto. Comienza diciendo: “Muchas veces y de muchos modos (*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*) habló (*λαλήσας*) Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos (*ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*) nos ha hablado (*ἐλάλησεν*) por medio del Hijo” (Hb 1, 1-2a). En esta carta se presenta la ofrenda del Hijo, en su muerte y resurrección, como el acontecimiento que lo constituye como sumo sacerdote.

Dios habla, por tanto, por medio de lo que el Hijo es, hace y dice (persona como palabra-acontecimiento). Ya que existe un paralelismo entre la palabra de Dios “en estos últimos tiempos” y la palabra de Dios “en el pasado” “de muchos modos”, queda claro que también en el mundo del Antiguo Testamento la palabra de Dios, antes de ser discurso fue acontecimiento. La Biblia, por tanto es garante inspirado del hecho de que Dios se ha querido comunicar en un modo y en una historia que en su peculiaridad y unicidad, ayer, hoy y en el futuro son contemporáneamente "medida" y "lugar" de la salvación para todos los creyentes de todos los tiempos y todos los lugares que obliga a la Iglesia, la compromete y la determina (Cf. De Zan, 2003, p. 52).

En el Antiguo Testamento (Ex 12, 1 – 13, 16) se halla una orden divina al pueblo de celebrar. La orden se expresa con los verbos *observar*, *proteger*, *custodiar* (para la literatura deuteronomista ese custodiar es “poner en práctica”). Se debe entonces “celebrar” (12, 14) la liberación (12, 42) haciendo memorial (12, 14), fiesta del Señor (12, 14), rito perenne (12, 14), noche de vigilia en honor del Señor (12, 42). Los destinatarios de este mandato son *tu* (asamblea originante) y *tus hijos* (asambleas sucesivas 12, 14; 12, 42) en un *tiempo*: recurrencia anual y en el tiempo (este día 12, 14.17; esta noche 12, 42).

En el Nuevo Testamento la orden divina de celebrar viene dada por Jesús que dice: “haced” (1 Cor 11, 23-26; Lc 22, 19-20; Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-28).

En los versículos del 24 al 27 del capítulo 11 de Primera Corintios encontramos varios elementos interesantes que nos iluminan. Dice: “y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*)». Asimismo después la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío (*τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*). Pues cada vez (*ὡσάκις γὰρ ἐὰν*) que coméis este pan y bebéis esta sangre, anuncias la muerte del Señor hasta que venga».

La palabra griega *τοῦτο* (esto) significa aquí el todo ritual de la cena, donde hay gestos y palabras de Jesús y de los comensales que forman la celebración de la muerte y la resurrección de Jesús. Vemos como los comensales siguen un ordo ritual: toman, comen, hacen memoria comiendo juntos, beben haciendo alianza, hacen memoria anunciando. La palabra griega *ποιεῖτε* (haced) se refiere a hacer ritual-memorial (*ἀνάμνησιν*) en gestos y palabras. Haciendo esto a la vez se anuncia (1 Cor 11, 26) y se debe actuar en modo digno, observar una ley moral de vida (1 Cor 11, 27) y acoger el don salvífico de Dios en Jesucristo. Se exhorta aquí también a obedecer y a constituirse en asamblea (1 Cor. 11, 27).

Las combinaciones de palabras griegas *ὡσάκις ἐὰν* y *ὡσάκις γὰρ ἐὰν* (cuantas veces y cada vez) indican que la celebración es el repetirse y el perpetuarse en el hoy litúrgico (que permanece lugar de salvación hasta la parusía) del acontecimiento de salvación. El acontecimiento es Jesucristo, único que puede revelar el Padre a los hombres (Jn 1, 18), la manifestación del amor del Padre (Jn 3, 16), en su sangre hay nueva alianza (1 Cor 1, 26), en Él los creyentes se transforman en uno (2 Cor 13, 13), es nuestra Pascua (1 Cor 5, 7) y en Él Resucitado nosotros resucitamos (1 Cor 15, 22).

El *continuum* intratextual salvífico que se observa en la relación entre la Biblia y la liturgia lo comprendemos partiendo de que hay un acontecimiento salvífico fundante y una celebración primigenia. En esta celebración primigenia hay una asamblea

celebrante protagonista del evento. Esta asamblea celebra en el tiempo con un rito (programa celebrativo) para ser custodios de la memoria y primeros hermeneutas del acontecimiento. Esta comunidad inicial hace memorial oral del acontecimiento, que se transformará luego en memorial escrito, proclamación del hecho. Así, en el texto escrito se encontrará el recuerdo del acontecimiento salvífico fundante, su interpretación primigenia, sus leyes celebrativas fundamentales y su explicación relacional. El texto bíblico es memoria e interpretación del hecho, rico de una fuerza divina de salvación que supera la memoria y la pura interpretación. Es acción salvífica que obra la salvación porque es portador de la salvación. El texto es una liturgia salvífica escrita que en la celebración pasa de palabra-memoria a palabra-portadora de salvación, llegando así a su *maximum* de identidad (Is. 55, 10-11), la liturgia de la Palabra mandada por el mismo Dios (Ex. 13, 14; 1 Cor. 11, 26).

En las celebraciones que se siguen, las asambleas sucesivas acogen en la fidelidad la memoria del evento, su interpretación y las leyes celebrativas. Mediante un rito entran en conexión con el evento salvífico fundante y enriquecen la primera interpretación, por las dinámicas propias del celebrar humano (leyes antropológicas), amplificando las leyes celebrativas en respeto al espíritu inicial. Así, en esta fase del texto escrito posterior aparecerán las reinterpretaciones y modificaciones celebrativas posteriores. La liturgia celebra el texto bíblico portador de la salvación y lo hace parte esencial de las celebraciones post-bíblicas. La liturgia nace de la Palabra y es modelada por ella.

Todo esto es un *continuum* porque es una única historia de salvación, realizada por medio del único y mismo Dios que salva, a través de una única historia ritual. En Cristo, Palabra eterna del Padre, en su encarnación y misterio pascual, la Palabra de Dios hoy celebrada en la liturgia es realidad y lugar de salvación para todos los creyentes en toda la historia: asambleas celebrativas del pasado y del futuro.

Es por todo esto que se ha venido mencionando que es importante la obediencia ritual. Si no se obedece el rito el *continuum* de la historia de la salvación se rompe, el *continuum* se interrumpe. Se ha visto como en la Biblia se revela el modo como Dios quiere ser alabado, se revela la forma ritual que hace posible que el acontecimiento salvífico fundante se haga presente y produzca su efecto de salvación. Así la norma eclesial que indica el modo como se ha de celebrar proviene de la Sagrada Escritura, es un *continuum* intratextual bíblico, es un texto inspirado en la revelación. Por ello cuando se vive la obediencia ritual, en el fondo es a la Palabra de Dios a la que se obedece. Todas las normas presentes en la Ordenación General del Misal Romano están inspiradas en la Palabra de Dios. Aquí encontramos la rúbrica rumiada por la Iglesia a lo largo de los siglos e inspirada en la Sagrada Escritura. Así que cuando se celebra de acuerdo a la norma eclesial se obedece a una palabra bíblica y una palabra litúrgica. No todo ha quedado consignado por escrito en la Sagrada Escritura. Antes de la Biblia ha existido una tradición oral y así, los apóstoles enseñaban como celebrar con sus celebraciones. La obediencia ritual a las prescripciones litúrgicas de la Iglesia entronca en la Tradición, hace posible que la única historia de salvación continúe aquí y ahora, hace posible que los que participan en la celebración reciban de Dios la salvación.

Los que celebran la liturgia están en una corriente de Tradición universal que los precede, están en la corriente de la Tradición de la Iglesia y por ello lo que se celebra es un culto universal. La asamblea que celebra se debe adecuar a esta forma universal. Esto exige humildad y obediencia. Pues, sólo la liturgia universalmente aprobada por la Iglesia garantiza el entrar en esa comunión con la Iglesia de todos los tiempos, y garantiza que el acontecimiento fundante de salvación realizado por Cristo y dado a la Iglesia, como custodia y portadora, se actualice y opere la salvación. La desobediencia ritual pone en peligro el efecto de la celebración, la salvación, pues rompe el *continuum*, desmembra la comunidad celebrante de la Iglesia. Es por ello que gestos, signos, palabras, muy creativos, pero a su vez muy particulares, por muy aparentemente pastorales que parezcan, alejan de lo universal, desmembran de la Iglesia y no salvan.

Estos particularismos, en el fondo, implican desconfiar de los medios que Dios confió a su Iglesia y confiar más en los propios criterios subjetivos.

Al respecto de esta universalidad del culto cristiano recojo un texto de Ratzinger, ya citado en el capítulo anterior, que dice:

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 camino 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 (2012, p. 29).

Al finalizar este desarrollo de las razones por las cuales es importante la obediencia ritual a la norma eclesial en las celebraciones quiero hacerlo con un texto de Juan Pablo II que dice: “El sacerdote que celebra fielmente la Misa según las normas litúrgicas y la comunidad que se adecúa a ellas, demuestra de manera silenciosa pero elocuente su amor por la Iglesia (Juan Pablo II, 2003, n. 52; cf. nn. 10; 30; 46).

Habiendo abordado ya la importancia de la obediencia ritual me centraré ahora en la pedagogía catequética de la celebración.

Como toda la liturgia es inspirada en la Sagrada Escritura, toda ella es bíblica. Por tanto la liturgia es Palabra de Dios celebrada, y por ello toda ella es reveladora. La liturgia es espejo claro de lo que la Iglesia cree. Es la fe de la Iglesia celebrada. La liturgia está íntimamente ligada a la doctrina de la fe, y en ella la fe no se transmite



solamente mediante las palabras sino también mediante los símbolos, los signos y todo el conjunto de los ritos presentes en la celebración. La liturgia posee, sin que ello sea su finalidad primordial, una pedagogía catequética que alimenta la fe del creyente y la hace crecer. Los gestos, los signos, las oraciones, las palabras de la liturgia expresan la fe de la Iglesia.

Cada cosa en la acción litúrgica está ordenado a la fe que se debe suscitar para que el misterio se “presencialice” en la vida del cristiano, y al cumplimiento y a la realización de lo significado en el signo. La Palabra proclamada está ordenada a alimentar la fe y a la realización misteriosa. La Palabra produce lo que significa y a la vez educa y alimenta la fe de los creyentes.

En la transmisión de la fe es de fundamental importancia la Palabra de Dios, pero por su naturaleza, esta palabra fue consignada por escrito para ser proclamada y escuchada. Y el lugar en el que esta Palabra de Dios tiene su máxima eficacia es en la celebración litúrgica, donde proclamada y acogida por el pueblo de Dios educa en la fe y la fortalece. Así en la celebración litúrgica, con la Palabra de Dios proclamada, pero también ritualizada y hecha oración de la Iglesia, se catequiza al fiel. Como dice la *Dei Verbum*: “La Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree” (DV 8).

La liturgia introduce al fiel en el misterio de la salvación y lo ayuda a crecer en la comprensión de la fe. Todo en la liturgia es revelador, todo en ella educa la fe de los fieles, la acrecienta y la fortalece. Además, en la celebración los fieles confiesan aquello que creen. La liturgia, siendo la cumbre hacia la que tiende y la fuente de la que brota toda la actividad de la Iglesia, es el ámbito privilegiado en el que se confiesa la fe. Esto lo confirma la oración presente en el rito del bautismo que dice: “Esta es nuestra fe. Ésta es la fe de la Iglesia que nos gloriamos de profesar en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Ritual del Bautismo de niños, 1999, p. 77). “La Iglesia cree de la misma manera que ora. Cada celebración eucarística es una profesión de fe. La norma de la plegaria es la

norma de la fe” (López Martín, 2009, p. 332). Y esto no se ve realizado en la liturgia solamente durante la plegaria eucarística o en la profesión de fe, sino también en los demás elementos que la componen como los signos, ritos, fórmulas eucológicas.

Vemos como en la celebración litúrgica hay una pedagogía catequética.

En efecto, la liturgia refleja siempre una doctrina de la fe y una cierta enseñanza, aunque su finalidad no es la de instruir. En numerosos casos presupone y sigue la fe revelada y enseñada por la Iglesia en su magisterio, reafirmando en la vida de los creyentes. En otros casos la liturgia precede a la fe propuesta por la Iglesia, constituyendo un factor muy poderoso de su explicitación, por ejemplo en algunos dogmas marianos (López Martín, 2009, p. 333).

Dom Guéranger estaba convencido de que la mejor catequesis que se podía dar era a través de la liturgia y se servía del año litúrgico para hacerlo, pues éste coincide con el símbolo de la fe, pero hecho oración y vida. Para él “la liturgia sagrada es la primera y principal escuela de catequesis con una eficacia que no tienen ni pueden tener las demás formas de impartir el mensaje salvífico de la redención, sin quitar por eso ningún valor a todas las demás, que necesariamente han de suponer la liturgia si quieren ser católicas” (Garrido Bonaño, 2008, p. 38).

Referido al valor catequético del año litúrgico dom Guéranger escribía en el prólogo a su *Año litúrgico*:

¡Cuán endebles aparecen al lado de nuestras realidades imperecederas esos hombres temerarios y superficiales que creen en el fracaso del cristianismo, que se atreven a considerarlo como una antigualla y ni siquiera sospechan hasta qué punto permanece vivo e inmortal entre los cristianos por medio del año litúrgico! Porque ¿qué cosa es la liturgia, sino una continua afirmación, una solemne adhesión a los hechos que ya se realizaron en otro tiempo, y cuya eficacia es indestructible, porque desde entonces se renueva su memoria todos los años? ¿Es que no poseemos nuestros escritos apostólicos, nuestras actas de los mártires, nuestros antiguos decretos de los concilios, nuestros escritos de los Santos

Padres y nuestros monumentos, cuya serie llega a hacernos dignos de Dios? Admiraremos también esa sublime economía, ese tacto con que va poniendo las verdades de la fe al alcance de nuestra inteligencia y desarrollando en nosotros la vida de la gracia. Todos los artículos de la doctrina cristiana quedan, no solamente enunciados en el curso del año litúrgico, sino también inculcados con la autoridad y la unción que la Iglesia ha sabido poner en su lenguaje y en sus ritos tan expresivos. De esta manera la fe de los fieles se esclarece año tras año, se forma en ellos el sentido teológico y la oración los lleva al conocimiento (Garrido Bonaño, 2008, p. 40).

De todo lo dicho, propongo como cosas concretas para los ministros que celebran lo siguiente:

- 1) Obediencia ante la norma eclesial. Celebrar de acuerdo a lo que norma la *Institutio generalis* y las rúbricas “para que cada ministro, realizando todo y sólo aquello que debe realizar, pueda hacer suyos los gestos y las actitudes que la iglesia le propone, para desempeñar su función de una manera fiel y, a la vez, personal” (Ordenación General del Misal Romano, 2005, p. 8).
- 2) Humildad ante la norma eclesial. Humildad para reconocer que él no es el dueño de la celebración litúrgica de la Iglesia, sino que está a su servicio. Como dice la *Institutio generalis*: “El buen ministro de la Eucaristía es el que se esfuerza en hacer propias las indicaciones litúrgicas, poniéndolas en práctica con naturalidad, sentido de lo que está celebrando y conciencia de la presencia del misterio de la salvación” (Ordenación General del Misal Romano, 2005, p. 8).
- 3) Conciencia de la universalidad del culto cristiano y por tanto de la necesidad de celebrar de acuerdo a la norma eclesial universal para entrar en la corriente viva de la Tradición de la Iglesia, para permanecer en comunión con toda la Iglesia y formar con Cristo un solo cuerpo en un mismo Espíritu y entrar así

en la contemporaneidad del acontecimiento salvífico fundante, el misterio pascual de Cristo.

- 4) Conciencia clara de la unidad y el vínculo estrecho entre la *lex orandi* y la *lex credendi* de la Iglesia, entre la norma de la liturgia y la norma de la fe. La liturgia es espejo claro de lo que la Iglesia cree. Como dice la *Institutio generalis*:

De hecho la celebración de la Eucaristía está estrechamente ligada con la doctrina de la fe, de manera que la verdad de la fe no se transmite sólo con palabras sino también con los signos y el conjunto de los ritos litúrgicos. Por la misma razón, el uso de textos o de ritos que no han sido aprobados lleva consigo el que disminuya o desaparezca el nexo necesario entre la *lex orandi* y la *lex credendi*, según la antigua y completa formulación del principio «*Legem credendi, lex statuat supplicandi*» que, traducido libremente, quiere decir que la norma de orar establece o condiciona la manera de creer (Ordenación General del Misal Romano, 2005, p. 9).

- 5) Ser reverente en la preparación y la celebración del acto litúrgico de modo que los signos, los textos y las oraciones expresen y comuniquen de modo adecuado la fe de la Iglesia y así sean también ocasión de educar a los fieles en la fe.
- 6) Dar centralidad y atención a los diversos misterios de la vida de Cristo celebrados a lo largo del año litúrgico en las acciones litúrgicas con signos, símbolos, homilías y explicaciones de su sentido y riqueza, de modo que los fieles puedan ahondar en su comprensión e interiorización para poder actualizarlos en su vida.

### **3.3. Liturgia bien celebrada, camino parenético para la comunidad que celebra**

Manuel Garrido Bonaño, en su libro ya citado *Grandes maestros y promotores del Movimiento Litúrgico*, hablando, en el contexto de una espiritualidad litúrgica, de cómo entendía la liturgia el padre Vagaggini decía:

Si sólo se considera la liturgia en el sentido de rúbricas o de aparato externo de ritos, hablar de espiritualidad litúrgica es poco menos que absurdo. Para una espiritualidad litúrgica hay que participar en ella con mente y corazón y ser consecuente con todo lo que ella exige. Se ha visto que no hay escuela de espiritualidad en la Iglesia católica más exigente y eficaz que la que brota de ella. De ella surge un deseo general de perfección, espíritu de oración y de meditación con la debida atención vital a cada uno de los dogmas de la fe, el control de uno mismo y de las propias tendencias, el espíritu de mortificación, un espíritu de fervor sustancial de la voluntad, la docilidad a las inspiraciones de la gracia y cosas semejantes, sin olvidar el cumplimiento de los deberes del propio estado y del ejercicio, incluso laborioso y purificador, de todas las virtudes morales. Todo esto la misma liturgia nos lo recuerda constantemente con sus formularios bellísimos, como no tiene par en ninguna escuela de espiritualidad dentro de la Iglesia católica. Los mismos defectos que pueden surgir de ella, como de cualquier otra espiritualidad dentro de la Iglesia católica, la misma liturgia nos los corrige, cuando ésta se celebra según lo establecido por la competente jerarquía de la iglesia (Garrido Bonaño, 2008, p. 264-265).

Se puede ver como la liturgia bien celebrada es camino parenético para quienes celebran. La liturgia además de ser acto de adoración y glorificación de Dios, santifica al hombre y le muestra cómo quiere Dios que se comporte. La liturgia salva porque es reveladora, lleva al hombre al encuentro con Dios, y en este encuentro Dios le manifiesta al hombre cómo debe comportarse para darle gloria no sólo en el culto, sino con toda la vida. La celebración litúrgica es escuela de espiritualidad y hace surgir en el fiel un deseo de perfección, un anhelo de vivir según Dios, en respuesta fiel a su amor, mostrándole además las virtudes que debe vivir y la vida moral, según los mandamientos de Dios, que debe llevar.

Según el Padre Santiago Alameda, San Bernardo veía en la oración solemne de la Iglesia no sólo un acto de alabanza a Dios, sino también una escuela de virtud y santificación. Garrido Bonaño dice, hablando de algunas ideas del Padre Alameda:

En la oración solemne de la Iglesia veía San Bernardo no sólo el tributo de alabanza que hay que tributar al Padre celestial, en unión con su hijo Jesucristo, sino también la escuela divina de su propia santificación. Allí encontraba «la exposición auténtica de lo que debía creer», allí «predicada con elocuencia la humildad, enseñada con maestría la virtud, la esperanza, la gratitud, la crucifixión de los vicios», como dice el santo en su carta 398 (Garrido Bonaño, 2008, p. 155).

Así, la liturgia, además de llevar a un encuentro personal con Cristo y hacer contemporáneo su misterio pascual que salva, es escuela de comportamiento moral. Referido también a esto decía Dom Emanuele Caronti:

El cristiano no tiene necesidad de escuelas particulares, porque tiene una auténtica oficialmente establecida por Jesucristo. Le basta escuchar con docilidad las enseñanzas que se imparten cada día desde esa cátedra de verdad y traducirlas eficazmente en acto. Dicha escuela es la liturgia. Sus máximas y sus prácticas distan igualmente de los errores antilitúrgicos y de la degeneración de la piedad (Caronti, 1920, p. 110).

Decía también el padre Vagaggini que el misterio no puede ser vivido sino es celebrado, que el cristiano alcanza su máxima realización al celebrar la propia fe en la vida cotidiana mediante el aporte considerable de la liturgia que lo lleva descubrir el sentido profundo de lo que cree.

Dice la *Sacrosanctum Concilium* en una cita ya antes mencionada:

La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde emana su fuerza. (...) la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados "con los sacramentos pascales", sean "concordes en la piedad"; ruega a Dios que

"conserven en su vida lo que recibieron en la fe"; y la renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo (SC 10).

Entonces, la liturgia bien celebrada, al poner al fiel en presencia y contacto con Cristo y con su misterio pascual es un lento, pero seguro, camino de transformación del hombre en Cristo, es un camino de cristificación. La liturgia, como recuerda el Catecismo, es culto divino, anuncio del Evangelio y caridad en acto (Cf. CCE 1070). En la liturgia es Dios mismo el que actúa y así el hombre se siente atraído hacia esa acción suya, para así ser transformados en Él. La liturgia es la acción más sagrada de la Iglesia, como dice la *Sacrosanctum concilium*, porque puede transformar al hombre ontológicamente, puede llevar a la consumación lo que el hombre recibió en el bautismo. La liturgia logra de modo pleno que Cristo habite en el hombre y pueda el hombre así, vivir según Dios. En un texto ya citado anteriormente, aunque de modo más extenso, decía Ratzinger: "La meta del culto y la meta de toda la creación son la misma, a saber, la divinización, un mundo de libertad y de amor" (2012, p. 16). Así que, como dice la *Fidei depositum*, la gracia, comunicada por los sacramentos, es condición insustituible del verdadero obrar cristiano. La gracia que el hombre recibe en la liturgia es necesaria para que éste pueda obrar cristianamente y así construir en la tierra el Reino de Dios, que sólo llegará a su plenitud en el cielo, pero que se comienza a edificar desde la tierra. Como decía Ratzinger, en un texto también ya antes citado:

La adoración, el modo correcto de culto, de 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 (...) carácter de anticipo. Se orienta hacia una vida más definitiva y con ello da su talla a la vida presente (2012, p. 11-12).

En este mismo sentido Mons. Guido Marini, Maestro de las Celebraciones Litúrgicas pontificias desde el año 2007 cuando lo nombrara Benedicto XVI hasta hoy, decía en una entrevista en el año 2011:

En la liturgia se hace presente de modo sacramental el misterio de nuestra salvación. Aquel que ha resucitado de la muerte, el Viviente, renueva el sacrificio redentor en virtud de la potencia del Espíritu Santo. De esa manera, mediante el rito litúrgico, el hoy de nuestra vida y de nuestra historia comienza a ser habitado por la eternidad de Dios y por su amor que salva. La liturgia es como el asomarse del cielo sobre la tierra, de modo que la tierra, el mundo de los hombres, es tocado en cierta manera por el cielo, el mundo de Dios, que es Verdad y es Amor (Marini, 2011, <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/iglesia/entrevista-monsenor-guido-marini-maestro-las-celebraciones-liturgicas-pontif>).

Y a la pregunta de cómo estimular la participación de los fieles en la liturgia respondía en la misma línea diciendo:

Se trata de ayudar a entender que la participación en la liturgia es, sobre todo, la entrada de nuestra vida en otra Vida, la de Dios. En el rito litúrgico celebramos una acción que nos precede, y que nos es donada para que se convierta en nuestra. Me refiero a la acción del Señor Jesús, que ofrece su vida al Padre para la salvación del mundo. Se participa activamente en la celebración litúrgica si uno se deja implicar en esta acción sagrada, si se abre al don de esta nueva Vida, que es amor y que realmente nos hace cada vez más cristianos o, en otras palabras, hijos en el Hijo, conformes con la voluntad de Dios.

En este sentido, participación significa conformación progresiva con el Señor Jesús, asimilación cada vez más fiel a aquello que San Pablo define como el “pensamiento de Cristo”.

La participación, además, requiere también una actividad dentro del rito litúrgico, según las precisas indicaciones de la Iglesia al respecto. Esta actividad es importante, no cabe duda. También porque es expresión de la diversidad y complementariedad de los miembros del Cuerpo de Cristo.



Sin embargo, no serviría de nada si no contribuyese a realizar aquel grado de participación que es la transformación de nuestra vida en Cristo, a partir del encuentro con el misterio celebrado (Marini, 2011, <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/iglesia/entrevista-monsenor-guido-marini-maestro-las-celebraciones-liturgicas-pontif>).

O sea, que la participación en la liturgia bien celebrada lleva al fiel a entrar en la vida misma de Dios, a convertir en propia la acción de Cristo que se ofrece al Padre, a abrirse a la vida nueva que Dios ofrece y que hace al fiel más cristiano, hijo en el Hijo y conforme a la voluntad de Dios. La liturgia conforma al fiel con Cristo y lo lleva a asimilar de modo cada vez más fiel su modo de pensar, la liturgia transforma la vida del fiel en la vida de Cristo. Como decía Monseñor Nicola Bux: “En la liturgia, el Señor nos sumerge en sí mismo y nos convierte en “hombres de verdad, hombres de amor, hombres de Dios” (Bux, 2009, <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2009/05/la-revelacion-se-hace-liturgia.html>).

La liturgia bien celebrada es pues ocasión para que el hombre desde ese encuentro intenso con Dios sea renovado y transformado y pueda vivir según Dios, pueda rendirle culto en la celebración, pero también en la vida y con la vida. La vida según Dios, en la obediencia a su palabra, es también liturgia. Como decía Benedicto XVI, en un texto citado antes de modo más extenso en el capítulo anterior: “El culto verdadero es el hombre vivo que se ha convertido completamente en respuesta a Dios, modelado por su Palabra sanadora y transformadora” (Ratzinger, 2011, p. 277).

Así toda la vida del creyente debe ser *logiké latreía*, culto razonable, vida modelada por Cristo y por su Palabra y ofrecida así al Padre. Referido a esto decía Benedicto XVI un poco más adelante:

si bien podemos ver el centro del culto cristiano en la celebración de la Eucaristía, en la participación, nueva cada vez, en el misterio sacerdotal de Jesucristo, hay que tener

siempre presente, sin embargo toda su magnitud: su finalidad es atraer constantemente a cada persona y al mundo dentro del amor de Cristo, de modo que todos lleguen a ser, junto con Él, una ofrenda «agradable, santificada por el Espíritu Santo» (Rm 15, 16) (Ratzinger, 2011, p. 277-278).

Así, la liturgia hace posible que el hombre viva inmerso en el amor de Cristo en su vida cotidiana, hace posible que toda su vida sea una ofrenda agradable al Padre en el Espíritu Santo, hace posible que toda la vida del fiel, como nos dice Puebla, sea un “gesto litúrgico” (Puebla, 1997, p. 213). La vida cotidiana del fiel, vivificada por el amor de Dios del que se nutre en la liturgia, se convierte así en vida vivida según Dios, en glorificación de Dios. Entonces el ser humano se convierte así, de verdad, en gloria viviente de Dios. Toda su vida se va convirtiendo en un espacio de comunión con Dios, permitiéndole así ir alcanzando la santidad y elevando y transformando el mundo según el plan divino de amor. Por tanto, en esta vida vivida según el querer de Dios, acogido y aprendido en la liturgia, todo lo que el creyente hace, se convierte en ocasión de dar gloria a Dios y en camino de configuración con Jesús, toda la vida se hace “gesto litúrgico”, toda la vida es una liturgia continua.

También la liturgia y sobre todo la celebración eucarística al unir a los fieles a Cristo y hacerlos contemporáneos al acontecimiento salvífico de su entrega amorosa en la cruz, realiza la unidad de los creyentes y les da la fuerza para construir la fraternidad, para salir al encuentro de los hermanos viviendo la caridad, construyendo así el Reino, la civilización del amor. La liturgia es escuela de comunión, realiza la comunión e impulsa a la comunión. Donde se vive el primado de Dios, donde Él ejerce su realeza de servicio y amor, las personas son transformadas y con ellas su entorno. Y es en la liturgia donde se ve concretado este primado de Dios, esta realeza que genera comunión y mueve a la caridad. En la liturgia el Padre, por medio de su Hijo, en el Espíritu Santo, hace de los que participan una comunidad. Una comunidad que es “*koinonía*” y que siguiendo a Jesús como perfecta discípula vive según el Evangelio y se lanza a vivir la caridad, a

vivir el servicio hacia los hermanos más pobres, más débiles y necesitados. Referido a esto nos dice el Papa Francisco:

En la Eucaristía Cristo vive siempre de nuevo el don de sí realizado en la Cruz. Toda su vida es un acto de total entrega de sí por amor; por ello, a Él le gustaba estar con los discípulos y con las personas que tenía ocasión de conocer. Esto significaba para Él compartir sus deseos, sus problemas, lo que agitaba su alma y su vida. Ahora, nosotros, cuando participamos en la santa misa, nos encontramos con hombres y mujeres de todo tipo: jóvenes, ancianos, niños; pobres y acomodados; originarios del lugar y extranjeros; acompañados por familiares y solos... ¿Pero la Eucaristía que celebro, me lleva a sentirles a todos, verdaderamente, como hermanos y hermanas? ¿Hace crecer en mí la capacidad de alegrarme con quien se alegra y de llorar con quien llora? ¿Me impulsa a ir hacia los pobres, los enfermos, los marginados? ¿Me ayuda a reconocer en ellos el rostro de Jesús? Todos nosotros vamos a misa porque amamos a Jesús y queremos compartir, en la Eucaristía, su pasión y su resurrección. ¿Pero amamos, como quiere Jesús, a aquellos hermanos y hermanas más necesitados? (Francisco, 2014b, [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/audiencias/2014/documents/papa-francesco\\_20140212\\_udienza-generale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140212_udienza-generale_sp.html))

Entendida así la liturgia bien celebrada como algo que genera un profundo y radical cambio interior en las personas que participan en ella de forma activa, consciente y fructuosa, y que por tanto se refleja en su modo de vivir, se puede ver como ésta puede ser la fuente de una profunda renovación social. Ratzinger decía que él en un momento de su vida descubrió la liturgia como el fundamento de la vida (Ratzinger, 2005b, p. 83) y también como “la verdadera fuente de vida de la Iglesia y, por tanto, el auténtico punto de partida de toda renovación” (Blanco Sarto, 2007, p. 186).

En esta misma línea retomo lo que cité en el primer capítulo donde decía que Festugière veía que la liturgia tenía una capacidad de formar una conciencia católica unitaria, impermeable a infiltraciones culturales externas. Veía en ella algo capaz de aportar en la formación religiosa y la educación moral. Para él la liturgia era capaz de

influir en la sociedad, orientando –en sentido cristiano– sus valores y conductas. Festugière afirmaba que había una estrecha relación entre el estado de salud de la oración litúrgica y el grado de cristianización de la sociedad. Pensaba que una liturgia viva podría dar un fuerte impulso a las tradiciones, a las costumbres y a las prácticas de un pueblo, manteniéndolo unido. Él decía además que la liturgia era el culto exterior que la Iglesia tributa a Dios y que en relación con otros medios pastorales su eficacia era superior pues es *fons* y *culmen* de la acción de la Iglesia. Además decía que “la liturgia, considerada en sus efectos psicológicos y morales, se define como el método auténticamente instituido por la Iglesia para asimilar las almas a Jesús” (Festugière, 1914b, p. 62).

La liturgia bien celebrada y en la que el fiel participa conscientemente es así un camino para vivir la santidad del bautismo. En ella, además de comunicar la gracia, está contenido lo que se debe creer y cómo se debe vivir para alcanzar la perfección de la vida cristiana. Como decía el abad Herwegen, en un texto citado antes en el primer capítulo: “Ad fontes! Tomad, penetrad, vivid y haced vivir el misal, el breviario, el ritual, el pontifical, porque en ellos la visión cristiana de las cosas se condensa de la forma más perfecta” (Cf. Flores, 2003, p. 128).

Recordando algo que mencioné en el primer capítulo, Marsili llamaba a las acciones litúrgicas “fuentes de la santidad”, pues son ellas las que hacen santa a la sociedad. Entonces la liturgia santifica al fiel, el encuentro con Cristo y la acción de su gracia realizado en la celebración litúrgica pascualizan al fiel, lo cristifican. La liturgia configura al creyente con Cristo de una manera particularmente intensa, única, pues lo pone en contacto con Cristo, con su misterio pascual, la celebración litúrgica hace contemporáneo al fiel con el acontecimiento de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y le comunica así la vida misma de Cristo. La liturgia salva, los demás medios para llevar una vida en Cristo nos disponen.

Además la liturgia, por su carácter simbólico, educa al fiel en el silencio y la reverencia. Mediante símbolos, en la celebración de la fe que se realiza en la acción litúrgica, el hombre es educado en el sentido del misterio. En un mundo enfermo de ruido, disperso, donde se oyen innumerables voces, pero donde se es difícil escuchar, la liturgia educa en el silencio, el recogimiento, la reverencia, la oración, y ayudando al fiel a adquirir estas virtudes lo dispone para ser dócil al Plan de Dios. El lenguaje de la liturgia es el lenguaje del silencio, de la armonía, de la acogida, de la reverencia, de la escucha, de la palabra y el gesto en equilibrio. La liturgia involucra al hombre entero y lo adentra en un mundo de recogimiento y de silencio que lo dispone para ser alguien reverente, que escucha y que está atento a Dios y a los demás en la vida cotidiana. Como decía Lubienska de Lenval:

Sólo la liturgia comprende simultáneamente al hombre entero, el espíritu, el alma y el cuerpo (1 Ts 5, 23). Ella hace del alma y del cuerpo instrumentos obedientes al espíritu. Ella sola amaestra a un tiempo los músculos, apaga la charlatanería del alma y conduce al hombre totalmente al silencio que es donde puede encontrar a Dios (Lubienska De Lenval, 1959, p. 65).

La liturgia, saca así al hombre de los ritmos agitados en los que suele vivir y lo serena con el ritmo suave del silencio y la contemplación, lo saca del egoísmo y ensimismamiento y lo conduce a la comunión, lo introduce en un dinamismo de participación que lo alejan de la apatía y la indiferencia y lo invita a abandonar la vida inmersa en el pecado para vivir la vida de la gracia.

La liturgia bien celebrada siempre conduce a la coherencia de vida, a una vida según el Evangelio, a una vida que es respuesta fiel al amor de Dios. Si esta coherencia no se da, si esta concreción de lo que se celebra en la liturgia no se hace real en la vida cotidiana de los fieles, se está cayendo en un ritualismo vacío. La misma Palabra de Dios por medio del profeta Oseas dice: “Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos” (Os 6, 6; Ver también Am 5, 21ss). Por tanto, esa transformación que el Señor Jesús y su gracia operan en el fiel a través de la liturgia se

debe ver corroborada en la vida cristiana del creyente. Si no hay vida cristiana subsiguiente a la participación en la liturgia, esto quiere decir que algo no está bien. Puede ser causa de esto muchas cosas. Podría suceder que el fiel no participa de modo adecuado en la liturgia, no tiene las disposiciones interiores necesarias, podría también suceder que la liturgia no es bien celebrada o no está bien preparada. También podría suceder que el fiel no está suficientemente educado, catequizado para participar de modo consciente y activo en la celebración. Porque una celebración litúrgica bien celebrada y en la que los fieles participan con las disposiciones adecuadas, de un modo consciente, activo y fructuoso, siempre conducirá a una vivencia fiel y coherente del Evangelio, o por lo menos al esfuerzo de una activa cooperación con la gracia que irá haciendo madurar al fiel en su coherencia y fidelidad.

Una de las partes de la liturgia que manifiesta de modo patente, claro y directo el querer de Dios para con el ser humano, el modo como Dios quiere que el hombre se comporte para darle gloria, es la proclamación de su Palabra en las lecturas, el salmo y el Evangelio. Esta Palabra de Dios es educativa y orientadora para el fiel, y se hace cercana y encarnada para él con la ayuda del ministro a través de la homilía.

Como fue mencionado anteriormente, la Palabra de Dios puesta por escrito en la Sagrada Escritura encuentra su actualización más perfecta cuando es proclamada en la liturgia. En el contexto de la liturgia, el mensaje vivo transmitido en la Sagrada Escritura se hace celebración de la Palabra de Dios. Como dice la *Dei Verbum*: “La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia” (DV 21). Así, el fiel que participa en la liturgia se nutre de ambas mesas para incrementar el vigor de su vida cristiana.

En la Palabra de Dios proclamada y actualizada en la liturgia está presente Cristo (SC 7), y a través de ella es Cristo mismo quien habla (SC 7). Esta Palabra de Dios

proclamada en la celebración litúrgica orienta la vida de los fieles, orienta su modo de vivir. Esta Palabra educa a los creyentes, los orienta, les revela la forma como Dios quiere que vivan para crecer y madurar en la fe, para darle gloria con la vida toda.

La Sagrada Escritura, que se hizo para ser proclamada en la liturgia, cuando se anuncia durante la celebración es celebrativa, reveladora y performativa. Orienta, guía, educa, transforma, convierte al fiel. La Palabra de Dios celebrada en la acción litúrgica muestra, señala el camino para ser discípulo fiel del Señor y al ser escuchada con atención, silencio, recogimiento y reverencia transforma en discípulo.

La Palabra de Dios celebrada es la Verdad, enseña al fiel la Verdad y lo consagra en la Verdad. Como decía Monseñor Nicola Bux citando a Benedicto XVI: “La liturgia es una consagración en la verdad porque la Palabra de Dios es la Verdad. (...) La Verdad es Cristo mismo. La liturgia de la Palabra debe ser una consagración en la verdad porque tiene una fuerza, fuerza evangélica, destructora del demonio y purificadora como agua y fuego del Espíritu, y finalmente creadora porque «transforma en el ser de Dios»” (Buz, 2009, <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2009/05/la-revelacion-se-hace-liturgia.html>).

La Palabra de Dios no es algo del pasado y no es algo que aisle al fiel de los demás, sino que más bien ayuda a alcanzar y vivir la comunión, pues introduce al fiel en la comunión de la Iglesia, ya que la Palabra debe ser leída en el contexto en que surgió para ser bien comprendida, en el contexto de la comunidad, en el contexto de la Iglesia. Como decía Benedicto XVI:

No debemos leer la Sagrada Escritura como una palabra del pasado, sino como palabra de Dios que se dirige también a nosotros, y tratar de entender lo que nos quiere decir el Señor. Pero, para no caer en el individualismo, debemos tener presente que la palabra de Dios se nos da precisamente para construir comunión, para unirnos en la verdad a lo largo de nuestro camino hacia Dios. Por tanto, aun siendo siempre una palabra personal, es también una palabra que construye a la comunidad, que construye a la Iglesia.

Así pues, debemos leerla en comunión con la Iglesia viva. El lugar privilegiado de la lectura y de la escucha de la Palabra de Dios es la liturgia, en la que, celebrando la Palabra y haciendo presente en el sacramento el Cuerpo de Cristo, actualizamos la Palabra en nuestra vida y la hacemos presente entre nosotros (Benedicto XVI, 2007a, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiencias/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20071107\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071107_sp.html)).

Y en esta importante y necesaria actualización de la Palabra de Dios para los creyentes, en el contexto de la celebración litúrgica, juega un papel esencial la homilía. La homilía, al interior de la celebración litúrgica, hace cercana, actual y encarnada la Palabra de Dios proclamada. La homilía, bien preparada y pronunciada, hace realidad la Palabra de Dios en el hoy de una comunidad. En el celebrante que pronuncia la homilía es el mismo Jesús quien habla y orienta, es el mismo Jesús el que ofrece su Palabra de vida para que los creyentes de hoy puedan nutrirse de ella y vivirla. El ministro tiene la luz y el poder del Espíritu para iluminar la Palabra y hacerla cercana, accesible y contemporánea a los fieles que participan en la celebración. Referido a esto dice el Papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: “Renovemos nuestra confianza en la predicación, que se funda en la convicción de que es Dios quien quiere llegar a los demás a través del predicador y de que Él despliega su poder a través de la palabra humana. San Pablo habla con fuerza sobre la necesidad de predicar, porque el Señor ha querido llegar a los demás también mediante nuestra palabra (cf. Rm 10, 14-17)” (*Evangelii gaudium* 136).

Además subrayando esta importancia de la homilía dice el Papa Francisco: “La homilía puede ser realmente una intensa y feliz experiencia del Espíritu, un reconfortante encuentro con la Palabra, una fuente constante de renovación y crecimiento” (*Evangelii gaudium* 135). Y más adelante retomando un texto de la Carta apostólica *Dies Domini*, de Juan Pablo II, seguirá diciendo el Papa Francisco:



«La proclamación litúrgica de la Palabra de Dios, sobre todo en el contexto de la asamblea eucarística, no es tanto un momento de meditación y catequesis, sino que es el diálogo de Dios con su pueblo, en el cual son proclamadas las maravillas de la salvación y propuestas siempre de nuevo las exigencias de la alianza» (Juan Pablo II, 1998, 41: AAS 90 (1998), 738-739). Hay una valoración especial de la homilía que proviene de su contexto eucarístico, que supera a toda catequesis por ser el momento más alto del diálogo entre Dios y su pueblo, antes de la comunión sacramental (Evangelii gaudium 137).

El Papa Francisco da pautas interesantes, en este documento citado, de cómo debe ser la homilía, teniendo en cuenta que es una predica dentro de una celebración litúrgica, y que por tanto debe orientar a una comunión con Cristo que transforme la vida. Dice el Papa Francisco:

La homilía no puede ser un espectáculo entretenido, no responde a la lógica de los recursos mediáticos, pero debe darle el fervor y el sentido a la celebración. Es un género peculiar, ya que se trata de una predicación dentro del marco de una celebración *litúrgica*; por consiguiente, debe ser breve y evitar parecerse a una charla o una clase. El predicador puede ser capaz de mantener el interés de la gente durante una hora, pero así su palabra se vuelve más importante que la celebración de la fe. Si la homilía se prolongara demasiado, afectaría dos características de la celebración litúrgica: la armonía entre sus partes y el ritmo. Cuando la predicación se realiza dentro del contexto de la liturgia, se incorpora como parte de la ofrenda que se entrega al Padre y como mediación de la gracia que Cristo derrama en la celebración. Este mismo contexto exige que la predicación oriente a la asamblea, y también al predicador, a una comunión con Cristo en la Eucaristía que transforme la vida. Esto reclama que la palabra del predicador no ocupe un lugar excesivo, de manera que el Señor brille más que el ministro (Evangelii gaudium 138).

A partir de lo dicho anteriormente, para resaltar y hacer más efectivo el carácter parenético en una acción litúrgica bien celebrada propongo las siguientes orientaciones para el celebrante y para los fieles:

- 1) Coherencia entre lo que celebran y la vida cotidiana. Hacer de toda la vida una respuesta de amor a Dios modelada por la liturgia. Que toda la vida se haga un gesto litúrgico, una liturgia continua, un dar gloria a Dios, porque toda ella es respuesta obediente a su amor y a su Palabra.
- 2) Escuchar y acoger con silencio y recogimiento todo lo que en la liturgia les ilumine y oriente para llevar una vida según el querer de Dios, buscando sacar resoluciones concretas para la vida que los lleven a ser más conforme a Cristo y a su Palabra.
- 3) Buscar construir la fraternidad, la comunión y vivir la caridad desde el saberse hechos hijos del Padre y hermanos de todos los hombres en Cristo, que los congrega y hace uno en la celebración litúrgica.
- 4) Desde el encuentro con Cristo, que haciéndose solidario con nosotros nos salva y se nos da en la celebración litúrgica, vivir el amor, la solidaridad y el servicio para con los hermanos más pobres y necesitados.

Ahora algunas orientaciones solamente para el ministro celebrante:

- 1) Tener un ambón de la Palabra, un leccionario y un evangeliario dignos y elocuentes, que hagan manifiesta la veneración que se debe a la Palabra de Dios.
- 2) Formar un grupo de estudio de la Palabra de Dios con los fieles y preparar de forma adecuada a los lectores.
- 3) Preparar muy bien la homilía mediante el estudio de la Palabra de Dios que va a ser proclamada y la oración con esta Palabra. Como dice el Papa Francisco: “La preparación de la predicación es una tarea tan importante que

conviene dedicarle un tiempo prolongado de estudio, oración, reflexión y creatividad pastoral. (...) Un predicador que no se prepara no es «espiritual»; es deshonesto e irresponsable con los dones que ha recibido” (Evangelii gaudium 145). Dice además referido a esto el Papa Francisco:

Esa actitud de humilde y asombrada veneración de la Palabra se expresa deteniéndose a estudiarla con sumo cuidado y con un santo temor de manipularla. Para poder interpretar un texto bíblico hace falta paciencia, abandonar toda ansiedad y darle tiempo, interés y dedicación gratuita. Hay que dejar de lado cualquier preocupación que nos domine para entrar en otro ámbito de serena atención. No vale la pena dedicarse a leer un texto bíblico si uno quiere obtener resultados rápidos, fáciles o inmediatos. Por eso, la preparación de la predicación requiere amor (Evangelii gaudium 146).

- 4) Ser cercano y cordial en la homilía, emplear un tono de voz adecuado y discernir lo que los fieles necesitan escuchar. Con respecto a esto dice el Papa Francisco: “Este ámbito materno-eclesial en el que se desarrolla el diálogo del Señor con su pueblo debe favorecerse y cultivarse mediante la cercanía cordial del predicador, la calidez de su tono de voz, la mansedumbre del estilo de sus frases, la alegría de sus gestos” (Evangelii gaudium 140). Y más adelante dirá:

El predicador necesita también poner un oído en el pueblo, para descubrir lo que los fieles necesitan escuchar. Un predicador es un contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo. (...) Se trata de conectar el mensaje del texto bíblico con una situación humana, con algo que ellos viven, con una experiencia que necesite la luz de la Palabra. (...) Lo que se procura descubrir es «lo que el Señor desea decir en una determinada circunstancia». Entonces, la preparación de la predicación se convierte en un ejercicio de discernimiento evangélico, donde se intenta reconocer –a la luz del Espíritu– «una llamada que Dios hace oír en una situación histórica determinada; en ella y por medio de ella Dios llama al creyente» (Evangelii gaudium 154).

- 5) Abrir el corazón y toda la vida, en silencio y oración, a la Palabra de Dios y dejarse tocar, renovar y transformar por ella. Tener una gran familiaridad con la Palabra para poder anunciarla y testimoniarla en primera persona, con la propia vida. Referido a esto dice el Papa Francisco:

El predicador «debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la Palabra de Dios: no le basta conocer su aspecto lingüístico o exegético, que es también necesario; necesita acercarse a la Palabra con un corazón dócil y orante, para que ella penetre a fondo en sus pensamientos y sentimientos y engendre dentro de sí una mentalidad nueva». Nos hace bien renovar cada día, cada domingo, nuestro fervor al preparar la homilía, y verificar si en nosotros mismos crece el amor por la Palabra que predicamos. No es bueno olvidar que «en particular, la mayor o menor santidad del ministro influye realmente en el anuncio de la Palabra» (Evangelii gaudium 149).

Y más adelante sigue diciendo el Papa Francisco: “(...) si no se detiene a escuchar esa Palabra con apertura sincera, si no deja que toque su propia vida, que le reclame, que lo exhorte, que lo movilice, si no dedica un tiempo para orar con esa Palabra, entonces sí será un falso profeta, un estafador o un charlatán vacío” (Evangelii gaudium 151).

- 6) No hacer una homilía meramente moralista o adoctrinadora, sino que estimule a la práctica del bien desde la experiencia de saberse profundamente amado por Dios y fortalecido por su gracia. Referido a esto dice el Papa Francisco:

La predicación puramente moralista o adoctrinadora, y también la que se convierte en una clase de exégesis, reducen esta comunicación entre corazones que se da en la homilía y que tiene que tener un carácter cuasi sacramental: «La fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Rm 10,17). En la homilía, la verdad va de la mano de la belleza y del bien. No se

trata de verdades abstractas o de fríos silogismos, porque se comunica también la belleza de las imágenes que el Señor utilizaba para estimular a la práctica del bien. La memoria del pueblo fiel, como la de María, debe quedar rebosante de las maravillas de Dios. Su corazón, esperanzado en la práctica alegre y posible del amor que se le comunicó, siente que toda palabra en la Escritura es primero don antes que exigencia (Evangelii gaudium 142).

Y Ahora algunas orientaciones solamente para los fieles:

- 1) Actitud de silencio, escucha y acogida reverentes durante la proclamación de la Palabra de Dios y durante la homilía. Como dice el Papa Francisco: “Durante el tiempo que dura la homilía, los corazones de los creyentes hacen silencio y lo dejan hablar a Él” (Evangelii gaudium 143).
- 2) Llevar una vida cristiana fiel y coherente en medio del mundo, nutrida por la gracia en la liturgia de la Iglesia, buscando ser fermento evangélico en la sociedad contemporánea.
- 3) Anunciar el Evangelio, desde la experiencia personal de comunión y encuentro con el Señor Jesús en la celebración litúrgica, a todo el mundo, a todos los hombres con los que se cruce en su camino.

## 4. CONCLUSIÓN

Habiendo partido de lo que la Iglesia ha comprendido y profundizado acerca de la realidad de la liturgia a lo largo de la historia y con los aportes de la teología litúrgica de Joseph Ratzinger para dicha comprensión y profundización, hemos podido presentar una manera correcta de celebrar el misterio, tanto para ministros como para fieles, que sea ocasión de auténtica glorificación de Dios y santificación de los hombres, y que orientando el camino ético de los que celebran lleve a una vivencia fiel y coherente de la fe celebrada.

Vimos que sin pretender querer reducir la inmensa riqueza de lo que la liturgia es y con la conciencia de que una definición no agota toda su realidad, la liturgia se podía definir como la acción sacerdotal de Cristo, continuada por la Iglesia con la fuerza del Espíritu Santo, en la que se actualiza el misterio pascual, dando así perfecta gloria a Dios y santificando a los hombres.

Los aportes de Ratzinger con su teología litúrgica fueron múltiples, iluminando lo que la liturgia en sí misma es, su esencia, su espíritu. También, cómo su renovación debe darse dentro de un desarrollo orgánico, que tome en cuenta lo esencial de la liturgia y sus leyes internas de crecimiento, pues ésta es una realidad que no se puede cambiar arbitrariamente y según el parecer o el gusto de los que celebran. Además, dio luces sobre el arte de celebrar, criterios para hacer o seleccionar la música y el arte sacros acordes con la celebración e ideas de cómo hacer posible una buena participación litúrgica, tanto de ministros como de fieles, incluyendo las posturas que se deben adoptar en las celebraciones litúrgicas.

Ya buscando aplicar a un nivel más pastoral los logros de la investigación se vio que para celebrar rectamente y vivir el misterio, teniendo así una rica espiritualidad

litúrgica, se necesitaba una participación, tanto por parte del ministro celebrante como de los fieles, consciente, activa y fructuosa, como lo decía el Concilio Vaticano II en la *Sacrosanctum Concilium*. Se veía que esta participación implicaba una actitud de silencio y recogimiento, consciencia de que en la celebración se entraba en un ambiente de misterio, en un ambiente en el que Dios actúa y hace presente su obra de redención. Además, implicaba una participación interior –que se refleja en el exterior, en las respuestas, gestos y posturas–, un entrar en la oración de Jesús y en su acto de ofrecimiento, dándose así el acto de verdadera adoración y de verdadero sacrificio, realizándose el culto divino adecuado al Logos. También se vio que, celebrar correctamente implicaba entrar en la oración de la Iglesia, que en la celebración era congregada en la unidad y es constituida como cuerpo, para ser luego enviada por Dios a la misión. Era necesario además, que la vida espiritual personal de ministros y fieles se nutriera de la liturgia y condujera a ella.

En estas aplicaciones pastorales se vio también que era esencial y necesaria la obediencia ritual ante la norma eclesial para garantizar la eficacia salvífica de la celebración, manteniendo con esto la comunión con la Iglesia universal.

Al final se concluyó que la liturgia, al ser revelada y por ser el lugar donde la Palabra de Dios encuentra su actualización más perfecta, manifiesta el querer de Dios para el hombre, le desvela un camino que debe seguir para realizarse avanzando hacia la plenitud de la comunión con Dios. La liturgia debe hacerse vida cotidiana, toda la vida del creyente debe ser una respuesta de amor a Dios hecha gesto litúrgico, hecha glorificación de Dios en la obediencia a su amor y a su Palabra. Y es glorificando así a Dios con la vida, con una vida hecha liturgia y que se nutre de la gracia en la celebración litúrgica, que el hombre será santificado.

Espero que este trabajo ayude a que ministros y fieles puedan comprender y ahondar más en la riqueza de la liturgia de la Iglesia y puedan así celebrar correctamente para vivir el misterio.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **FUENTES BÍBLICAS:**

Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer, Bilbao.

### **FUENTES PATRÍSTICAS:**

Ambrosio de Milán. (1897). *Apologia prophetae David* 58, CSEL 32, 2.

Clément de Rome. (2000). *Epître aux corinthiens* (SCh. 167; ed. Jaubert A.). Paris: Cerf.

Didaché. (1998). *La Doctrine des Douze Apôtres* (SCh. 248; ed. W. Rordorf – A. Tuilier). Paris: Cerf.

Hippolyte de Rome. (1984). *La Tradition Apostolique* (SCh. 11; ed. Botte B.). Paris: Cerf.

Pedro Crisólogo, Sermo 108 (PL 52, 499s).

### **FUENTES MAGISTERIALES:**

Acta Apostolicae Sedis (AAS).



Benedicto XVI. (2007a). *Audiencia general, 7 de noviembre de 2007*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20071107\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071107_sp.html)

Benedicto XVI. (2007b). *Sacramentum caritatis, Exhortación apostólica post-sinodal*. Bogotá: Paulinas.

Benedicto XVI. (2008). *Homilía en la Solemne Misa Crismal, 2008*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messa-crismale_sp.html)

Benedicto XVI. (2009). *Homilía en la Solemne Misa Crismal, 2009*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090409\\_messa-crismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090409_messa-crismale_sp.html)

Benedicto XVI. (2013). *Discurso en el Encuentro con los párrocos y el clero de Roma en la Sala Pablo VI, 14 de febrero de 2013*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130214\\_clero-roma\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_sp.html)

Benedicto XVI. (s.f.). *Discurso en el Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Albano*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060831\\_sacerdoti-albano\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20060831_sacerdoti-albano_sp.html)

Catecismo de la Iglesia Católica. (2000). Bogotá: San Pablo.

Catecismo de la Iglesia Católica (Compendio). (2005). Lima: Librería Editrice Vaticana, Epiconsas, Paulinas.

Concilio Vaticano II. (2000). *Documentos completos*. Bogotá: San Pablo.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (2004).  
Instrucción: *Redemptionis Sacramentum*.

Denzinger-Schönmetzer. (s.f.). *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 36a. ed.*. Friburgi Brigosviae: Herder. (Se cita la traducción de Ruiz Bueno, Daniel. (1963). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder).

Francisco. (2014a). *Evangelii gaudium, Exhortación apostólica*. Bogotá: San Pablo

Francisco. (2014b). *Audiencia general, 12 de febrero de 2014*. Recuperado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/audiencias/2014/documents/papa-francesco\\_20140212\\_udienza-generale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/audiencias/2014/documents/papa-francesco_20140212_udienza-generale_sp.html)

Juan Pablo II. (1980). *Carta sobre el misterio del culto y de la Sagrada Eucaristía*. Bogotá: Paulinas

Juan Pablo II. (1998). *Dies Domini, Carta apostólica*. Lima: Salesiana.

Juan Pablo II. (2003). *Ecclesia de Eucharistia, Carta Encíclica*. Lima: Paulinas, Epiconsas.

Pío XII. (1966). *Mediator Dei, Carta Encíclica*. Bogotá: Paulinas.

Pontificia Comisión Bíblica. (2002). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.

Puebla. (1997). *III Conferencia General del Episcopado latinoamericano*. Lima: Paulinas.

## **FUENTES LITÚRGICAS:**

Missale Romanum. (2002). *Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. Città del Vaticano: Editio Typica Tertia.

Misal Romano. (1999). *Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI. Edición típica aprobada por la conferencia episcopal española. Adoptada posteriormente por las conferencias episcopales de Cuba, Ecuador, Perú y Puerto Rico y confirmada por la Congregación para el Culto Divino*. Barcelona: Coeditores Litúrgicos.

Misal Romano. (2007). *Reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI. Edición típica aprobada por la conferencia episcopal española. Adoptada posteriormente por las conferencias episcopales de Cuba, Ecuador, Perú y Puerto Rico y confirmada por la Congregación para el Culto Divino*. Barcelona: Coeditores Litúrgicos.

Oficio Divino. (1992). *Instaurado por mandato del Concilio Vaticano II y aprobado por el Papa Pablo VI. Edición típica aprobada por los episcopados de Colombia, Chile, México, Puerto Rico, República Argentina y República Dominicana, y confirmada por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino. Liturgia de la Horas según el rito romano. Documentos Preliminares, Conferencia Episcopal Argentina*. México: Comisión episcopal del culto, Secretariado permanente del Episcopado Colombiano, Obra nacional de la Buena Prensa, A.C., México.

Ritual del Bautismo de niños. (1999). *Reformado según los decretos del Concilio Euménico Vaticano II. Edición típica aprobada por la Conferencia Episcopal de Colombia. Texto unificado en lengua española del Ordinario de la Misa*.

Conferencia Episcopal de Colombia, Departamento de Liturgia, Santafé de Bogotá,  
D.C.

## **ESTUDIOS:**

AA. VV. (2001). Bilan et perspectives», Autour de la question liturgique.  
Fontgombault: Petrus a Stella.

AA. VV. (2003). *La celebración del Misterio Pascual. Manual de Liturgia I. Introducción a la Celebración Litúrgica.* Bogotá: Celam.

Abad, José Antonio & Garrido, Manuel. (2007). *Iniciación a la liturgia de la Iglesia.*  
Madrid: Palabra.

Augé, Matías. (1997). *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad.*  
Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Beauduin, Lambert. (1974). *La piedad de la Iglesia.* Barcelona: Centro de Pastoral  
litúrgica. [Cuadernos Phase 74].

Benito De Nursia. (2000). *La regla de San Benito, 3a. ed.* Madrid: Biblioteca de  
Autores Cristianos.

Blanco Sarto, Pablo. (2007). El corazón de la fe cristiana. Una aproximación a la  
teología litúrgica de Joseph Ratzinger. *Revista Phase*, 279, 183-202.

Blanco Sarto, Pablo. (2011). *La Teología de Joseph Ratzinger. Una introducción.*  
Madrid: Palabra.

- Borobio, Dionisio. (1987). *La celebración en la Iglesia I. Liturgia y sacramentología fundamental*. Salamanca: Sígueme.
- Bucal, Silvano. (2008). Ratzinger y Guardini, un encuentro decisivo. *Revista Vita e Pensiero de la Universidad Católica Sacro Cuore*. Recuperado de <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/207016?eng=y>
- Bux, Nicola, La reforma de Benedicto XVI. La liturgia entre la innovación y la tradición, Ciudadela, Madrid 2009.
- Bux, Nicola. (2009). *La revelación se hace Liturgia. Estar inmersos en Él, en la verdad*. Recuperado de <http://la-buhardilla-de-jeronimo.blogspot.com/2009/05/la-revelacion-se-hace-liturgia.html>
- Caronti, Emmanuele. (1920). *La pietà litúrgica*. Turín: Libreria del Sacro Cuore G. B. Berruti
- Casel, Odo. (2001). *Fede, gnosi, mistero*. Padova: Saggio di teologia del culto cristiano, Messagero.
- Casel, Odo. (1928). *Mysteriengegenwart*, en JLW 8.
- De Zan, Renato. (2003). *Bibbia e Liturgia, in Scientia Liturgica, Manuale di Liturgia*. Vol. 1, Introduzione alla liturgia. Casale Monferrato: Piemme. pp. 48-66.
- Festugière, Maurice. (1914). La definition de la liturgie. Liturgie et ascèse. *Revue liturgique et bénédictine*, 288-297.
- Flores, Juan Javier. (2003). *Introducción a la teología litúrgica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

- Gamber, Klaus. (1996). *La reforma de la liturgia romana*. Madrid: Renovación.
- Garrido Bonaño, Manuel. (2008). *Grandes maestros y promotores del Movimiento Litúrgico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González, Zeferino. (1886). *Historia de la filosofía. Tomo primero, 2a. ed.* Madrid: Agustín Jubera.
- Guardini, Romano. (2010). *El espíritu de la liturgia*. Buenos Aires: Ágape libros.
- López Martín, Julián. (2009). *La liturgia de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Lubienska De Lenval, Helene. (1959). *El silencio a la sombra de la palabra*. San Sebastián: Dinor.
- Marini, Guido. (2010). *La reforma de la reforma litúrgica. Conferencia dada el 6 de enero de 2010, al dirigirse a una peregrinación de presbíteros de habla inglesa a la tumba de San Pedro con motivo del Año Sacerdotal*. Recuperado de <http://www.zenit.org/es/articulos/la-reforma-de-la-reforma-liturgica-segun-el-maestro-de-celebraciones-del-papa>
- Marini, Guido. (2011). *Entrevista con Mons. Marini en conversaciones con Palabra*. Recuperado de <http://www.intereconomia.com/noticias-gaceta/iglesia/entrevista-monsenor-guido-marini-maestro-las-celebraciones-liturgicas-pontif>
- Marsili, Salvatore. (1971). La liturgia nella strutturazione della Teologia. *Rivista Liturgica*, 58, 153-162
- Marsili, Salvatore. (s.f.). La teologia della liturgia nel Vaticano II. *Anàmnesis*, 1, 89-90

- Martimort, Aimé Georges. (1967). *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Barcelona: Herder.
- Muratorì, Ludovico. (1748). *Liturgia romana vetus, venetiis*. Venecia: Jo. Baptistae Pasquali
- Newman, John Henry. (s.f.). *Documento Newman – Perrone de 1.847 sobre la evolución del dogma. Consulta a los fieles en materia doctrinal*. s.l.: Cátedra Newman Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII». Biblioteca Oecumenica Samanticensis 26. Recuperado de <https://lavsdeo.wordpress.com/2013/05/22/>
- Orth, Stefan. (2001). Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische interesse am Opfer. *HerKorr* 55, 195-200.
- Ratzinger, Joseph. (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, Joseph. (1999a). *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Ratzinger, Joseph. (1999b). *Un canto nuevo para el Señor. La fe en Jesucristo y la liturgia hoy*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, Joseph. (2001). *Introducción al espíritu de la liturgia*. Bogotá: San Pablo.
- Ratzinger, Joseph. (2003). *La eucaristía, centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*. Valencia: Edicep.
- Ratzinger, Joseph. (2005a). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.

- Ratzinger, Joseph. (2005b). *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, Joseph. (2006). *La belleza la Iglesia*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, Joseph. (2011). *Jesús de Nazaret. Segunda Parte. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*. Madrid: Encuentro – Planeta.
- Ratzinger, Joseph. (2012). *Obras Completas XI. Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012.
- Ratzinger, Joseph. (s.f.). *Prefacio al primer volumen de mis escritos*. Recuperado de <http://lexorandies.blogspot.com/2010/10/teologia-della-liturgia-di-joseph.html>
- Ratzinger, Joseph y Messori, Vittorio. (1985). *Informe sobre la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Righetti, Mario. (1955). *Historia de la liturgia I. Introducción general. El año litúrgico. El breviario*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rowland, Tracey. (2009). *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto XVI*. Granada: Nuevo Inicio.
- Schmidt, Herman. (1967). *La Constitución sobre la Sagrada liturgia. Texto, historia y comentario*. Barcelona: Herder.
- Schürmann, H. (1970). Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier, ÍD., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament 27). *Düsseldorf*, 77-99.



Vagaggini, Cipriano. (1959). *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teología general*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vagaggini, Cipriano. (1965). *Comento alla Costituzione di liturgia, Opera della Regalità, 3a. ed.* Roma: F. Antonelli, R. Falsini (eds.).

### **SUBSIDIOS:**

Aldazábal, José. (1994). *Vocabulario básico de liturgia*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.

Bouyer, Louis. (1977). *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder.

Di Berardino, Angelo. (1992). *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana II*. Salamanca: Sígueme.

Eicher, Peter. (1989). *Diccionario de conceptos teológicos*. Barcelona: Herder.

Floristán, Casiano. (2001). *Diccionario abreviado de liturgia*. Pamplona: Verbo Divino.

Kittel, Gerhard & Friedrich, Gerhard. (2002). *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío.

Lacueva, Francisco. (1994). *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español. Con el texto griego de Nestle*. Barcelona: Clie.

Sartore, D. & Triacca, A. M. (1987). *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid: Paulinas.