

LA LITURGIA, QUEHACER TEOLOGICO

Estudio sobre una Definición

La importancia y oportunidad del estudio de la realidad formal de la Liturgia es, en la actualidad, algo evidente. Nos encontramos hoy día en un momento de crisis y esperanza en el pensar y en el hacer litúrgicos. En esta situación, no se podrá mantener el equilibrio necesario a no ser fundamentados en los signos de nuestro tiempo y en las líneas permanentes de la tradición cultural de la Iglesia. La necesaria renovación litúrgica exige una base tradicional y la fidelidad a la cultura actual.

¿Estamos asistiendo a una renovación o a una revolución litúrgica? Esta es la pregunta constante. Debemos ser fieles a los elementos de la tradición cultural y a los signos de nuestro tiempo. Debemos adaptar el culto litúrgico, con todas sus consecuencias, a los hombres entre los cuales convivimos los creyentes. Además, no se trata exclusivamente de adaptar. Será necesario también crear formas y estructuras culturales que respondan a las exigencias y cualidades de la cultura actual. Lo inmutable hay que adaptarlo sin cambiarlo. Mas lo mudable es preciso abandonarlo, dando paso a las formas culturales de nuestro futuro. Sólo así seremos plenamente fieles a nuestra tradición.

Debemos constatar ya desde el principio que no existe prácticamente definición alguna de la Liturgia que tranquilice la mente de los teólogos. Es cierto, que se saben cuáles son materialmente las acciones litúrgicas, debido a la determinación jurídica del Magisterio de la Iglesia. Sin embargo, es urgente considerar por qué la Iglesia acepta algunos cultos dentro de la Liturgia, mientras excluye otros.

Durante el tiempo del Movimiento Litúrgico, en este siglo, hallamos bastantes estudios en torno a la definición de la Liturgia¹. An-

¹ Presentamos una selección bibliográfica sobre nuestro tema, ordenada cronológicamente: J. J. Navatel, 'L'Apostolat liturgique et la piété personnelle', *Etudes* 137 (1913) 449-76; M. Festugière, *Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition. Ses fins. Sa Mission. Un chapitre de théologie et de sociologie surnaturelle* (Paris 1914); L. Beauduin, 'Mise au point nécessaire. Réponse au

teriormente, en este campo técnico de la definición existía poco digno de atención. La ciencia litúrgica adquirió importancia en el siglo XIX, y el problema de la definición comienza propiamente en

R. P. Navatel', *Questions Liturgiques et Paroissiales* 4 (1914) 83-104; 141-43; 321-23; E. Caronti, 'Per una definizione della liturgia', *Rivista Liturgica* 8 (1921) 4-16; A. Lemonnyer, 'L'oraison et la liturgie', *La Vie Spirituelle* 11 (1924) 5-16; J. M. Hanssens, 'La définition de la Liturgie', *Gregorianum* 8 (1927) 204-28; el mismo, 'De naturae Liturgiae ad mentem Sti. Thomae', *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* 24 (1935) 127-65; O. Casel, 'Abt Ansgar Vonier über das Wesen der Liturgie', *Liturgische Zeitschrift* 3 (1930-1931) 340-47; J. A. Jungmann, 'Was ist Liturgie?', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 55 (1931) 83-102; el mismo, *Wesen und Würde des christlichen Gottesdienstes. Gottesdienst nach dem Konzil* (Maguncia 1964) 52-66; B. Capelle, 'L'idée Liturgique', *Questions Liturgiques et Paroissiales* 19 (1934) 158-66; Ph. Oppenheim, *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam*. Tomus VI: *Notiones Liturgiae Fundamentales* (Turín-Roma 1941) 1-80; I. H. Dalmais, 'La liturgie, acte de l'Eglise', *La Maison-Dieu* 19 (1949) 7-25; el mismo, *Die Katholische Glaubenswelt* (Friburgo i.Br. 1959) 84 ss.; el mismo, *Liturgie chrétienne et mystère du salut. Le culte en esprit et in verité* (París 1966) 11-25; M. Palacios, 'La noción de la Liturgia', *Liturgia* 5 (1950) 18-23; 144-49; J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les Sermons de Saint Grégoire de Nysse. Vom Christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) 76-93; el mismo, 'Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'Histoire', *La Maison-Dieu* 79 (1964) 28-39; J. Hild, *Le Mystère du culte chez Saint Albert le Grand. Vom Christlichen Mysterium* (Düsseldorf 1951) 260-73; A. Stenzel, 'Cultus publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 75 (1953) 175-214; J. H. Miller, 'The nature and the Definition of the Liturgy', *Theological Studies* 18 (1957) 325-56; A. Bugnini, 'La liturgia é il esercizio del sacerdozio di Gesù Cristo per mezzo della Chiesa', *Asprenas* 6 (1959) 4 ss.; V. Warnach, *Vom Wesen des kultischen Opfers. Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960) 29-74; H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem* (Roma 1960) 47-87; P. Rado, *Enchiridion Liturgicum*, vol. I (Roma 1961) 7-14; P. Milner, 'The nature of Christian Worship', *Live of the Spirit* 215 (1964) 78-85; C. Vagaggini, 'De sacrae Liturgiae natura. Constitutio de Sacra Liturgia cum Commentario', *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 233-46; M. Garrido, 'Naturaleza de la Liturgia en la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II', *Liturgia* 221-222 (1964) 149-66; J. A. Gracia, *Naturaleza de la Liturgia. Concilio Vaticano II*. Tomo I: *Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (Madrid 1965) 204-22; E. J. Lengeling, 'Die Lehre der Liturgie-Konstitution von Gottesdienst', *Liturgisches Jahrbuch* 15 (1965) 1 ss.; *Liturgia. Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid 1966) vol. II, 537-61; R. Guardini, *Vom liturgischen Mysterium. Liturgie und Liturgische Bildung* (Würzburg 1966) 127-78; P. Fernández Rodríguez, 'Naturaleza de la liturgia en la Constitución "Sacrosanctum Concilium"', *Ciencia Tomista* 94 (1967) 49-88; J. Frisque, *Los componentes del "culto" cristiano según el Vaticano II. La Liturgia en los documentos del Concilio Vaticano II* (Madrid 1967) 13-26; E. Vismara, 'Il vero concetto della Liturgia', *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose* 6 (1968) 78-90; H. Rennings, 'Objetivos y tareas de la ciencia litúrgica', *Concilium* 42 (1969) 287-94; St. Lyonnet, *La naturaleza del culto en el Nuevo Testamento. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 439-78; S. Marsili, *Liturgia. Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Roma 1969) 1299-1342; P. Fernández Rodríguez, '¿Qué es la Liturgia en nuestra cultura secular?', *Ciencia Tomista* 98 (1971) 377-414. Pueden consultarse también los Diccionarios siguientes: DTC, *Liturgie* de F. Cabrol, vol. IX, 1 (1926) 787 ss.; EC, *Liturgia* de N. Turchi, E. Cattaneo

nuestro siglo. En los siglos XVII y XVIII los estudios litúrgicos más sobresalientes se orientaron a la historia, y a la edición de algunos libros culturales de diferentes ritos.

Al comenzar nuestro estudio, es preciso confesar que nos hallamos ante un misterio. La Liturgia es el misterio de la celebración pascual en el tiempo de la Iglesia. Es acción de Dios y acción del hombre. Es culto y es, por lo mismo, santificación. Es fe. Es paz. Es fraternidad entre todos los cristianos y entre todos los hombres. Es comunión entre el cielo y la tierra. Entre la alegría, el dolor y la espera. La Liturgia, en cuanto misterio, nunca podrá recibir una definición adecuada. Así, pues, cuando nos preguntamos aquí sobre su definición, no intentamos abarcar plenamente el misterio. Deseamos únicamente iluminar, en la medida de las posibilidades, los misterios de nuestra fe y de nuestra caridad. Es la fe que busca la razón. Es la luz que busca su expansión. No se pueden emitir definiciones teológicas fuera de una ambientación analógica. También nosotros, después de presentar la historia y la actualidad de la definición litúrgica, seguiremos diciendo: no sabemos lo que es la Liturgia. No obstante, estaremos más preparados para celebrarla, para vivirla y para respetarla. Ello será un fruto de ese equilibrio entre los caminos apofático y catafático de la teología².

I.—HISTORIA DE LA DEFINICIÓN EN LA TEOLOGÍA DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO

Se ha discutido la datación del llamado Movimiento Litúrgico³. Nosotros no pretendemos solucionar esta cuestión, pues no es propia del problema que ocupa en estos momentos. No obstante, en orden a señalar prácticamente el tiempo al cual extenderemos nues-

y G. Löw, vol. VII (1951) 1435-46; LThK, *Liturgie* de B. Fischer, vol. VI (1961) 1085 ss.; RGG (*Die Religion in Geschichte und in Gegenwart*), vol. IV (1960) 401-23. En las naciones de lengua alemana se han suscitado algunas discusiones en torno a la terminología litúrgica. A este respecto cf. A. Adam, 'Kultus oder Gottesdienst', *Evangelische Theologie* 8 (1948-1949) 189-204; M. Einig, 'Liturgie oder Gottesdienst', *Wort und Antwort* 7 (1966) 47-49; *Die Religion in Geschichte und in Gegenwart*, vol. IV, 3.^a ed., pp. 401 ss., donde se habla de *Liturgia* o *Litúrgica*.

² Cf. E. Schillebeeckx, *El aspecto no conceptual de nuestro conocimiento de Dios según Santo Tomás de Aquino. Revelación y Teología* (Salamanca 1968) 289-92; *Summa Theologiae* I, 1, 7 and 1m.

³ Cf. M. Garrido, *Curso de Liturgia* (Madrid 1961) 46.

tro estudio, afirmamos que nos detendremos exclusivamente en nuestro siglo, hasta el Concilio Vaticano II.

La estructura, en la cual presentaremos las definiciones que se hallan en este período histórico, ofrece ventajas y dificultades. Favorece una primera comprensión. Es, como una autopista o un utilitario, que nos ayudan a caminar con rapidez y comodidad. Sin embargo, no podemos reducir el universo a ninguna estructura. Esta no deberá ser jamás una barrera infranqueable, sino el camino que nos conduce a las otras fronteras, donde el mundo continúa... No toda la verdad está dentro de las estructuras, aunque las necesitemos para caminar.

1. *La Liturgia, culto externo*

En la actualidad nos llama profundamente la atención encontrarnos ante algunas definiciones de la Liturgia que hablaban exclusivamente del aspecto externo del culto cristiano. Sin embargo, a la hora de juzgar estas definiciones, debemos situarnos en la ambientación histórica en que brotaron. En general, podemos afirmar que las expresiones válidas y plenas durante la Edad Media, como *ritus*, *coeremonia*, se desvalorizaron posteriormente, llegando a significar principalmente —a veces con exclusividad— lo externo del culto. Además, la palabra liturgia, cuando se comenzó a utilizar en Occidente por el siglo XVI, significaba los elementos externos y visibles del culto cristiano, aunque no excluía positivamente sus notas interiores. Este sentido externo se prolongó en algunos ambientes hasta nuestros días. Por consiguiente, las consecuencias funestas de esta concepción de la Liturgia son en cierto sentido comprensibles⁴.

a) *Sentido estético de la Liturgia.*

El defensor de esta definición es J. J. Navatel, representante de la espiritualidad francesa del siglo XIX. El año 1913, el benedictino M. Festugière escribió una obra titulada: *La Liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements* (Maredsous) 1913. El Jesuita Navatel, juzgando exageradas las pretensiones litúrgicas de Festugière, contestó la postura de éste en el artículo

⁴ Cf. L. Bouyer, *La vie de la Liturgie* (París 1960) 11-21.

L'Apostolat liturgique et la piété personnelle, Études 137 (1913) 449-476.

Navatel, en la página 455 del artículo citado, afirma: "En realidad, la liturgia n'étant qu'une expression sensible et imagée du dogme et de la foi, sa puissance sur les âmes se proportionne d'abord au plus ou moins de croyance et de dévotion, à la richesse émotive des assistants, ensuite". Estas palabras de Navatel, tan extrañas para nuestra mentalidad, representaban la opinión más común en su época. No obstante, el autor jesuita no desconocía lo que los liturgistas entendían realmente por liturgia, como se observa en la página 452.

Por consiguiente, según la doctrina litúrgica de Navatel, el objeto material de la Liturgia eran las acciones culturales, siendo su objeto formal determinativo sus aspectos sensibles y decorativos. La reacción en contra de esta postura extremista motivó la primera polémica clásica en el campo de las relaciones entre la perfección cristiana y la liturgia. Esta definición externa de la Liturgia no sería zanjada definitivamente hasta la Encíclica *Mediator Dei*, en el año 1947, donde se dice con una claridad meridiana: Sería, por tanto, erróneo definir la liturgia como algo meramente externo, ritual y jurídico⁵.

b) *Sentido eclesiástico-jurídico de la Liturgia.*

Las reacciones de los liturgistas en contra del significado externo que recibía normalmente la palabra liturgia, incluso en los círculos teológicos, fundamentó una orientación más eclesial del culto litúrgico. Mas no todos entendían de la misma manera la función vital de la Iglesia en el culto. Para algunos, la Liturgia era el culto *ordenado* jurídicamente por la Iglesia, como sociedad, mediante la autoridad. De este modo nació la *definición eclesiástico-jurídica* de la Liturgia. Para otros, la Liturgia era el culto *celebrado* por la Iglesia, como Cuerpo Místico de Cristo, sin excluir su aspecto social y jerárquico. Así brotó la *definición eclesiológica* de la Liturgia, que consideraremos más adelante. En esta segunda línea se indica positivamente la iniciativa divina en la Liturgia.

La noción de culto litúrgico depende, en cierto modo, de la definición que se proponga sobre la Iglesia. Esta puede mostrarse exclusivamente como sociedad-institución donde predomina la autori-

⁵ *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 532.

dad, o como comunión, donde sobresalga la acción santificadora y comunal. En el fondo, no nos encontramos ante dos definiciones contrarias o excluyentes, pues entre la realidad autoridad y la realidad comunión en la Iglesia se da una complementación necesaria. No obstante, el aspecto predominante y, a veces, excluyente, da origen a una diversa concepción litúrgica.

Sería falso afirmar que las *definiciones jurídicas* de la Liturgia se fundamentan en el Magisterio de la Iglesia. Es verdad, que los jerarcas y pastores romanos han hablado en diversas ocasiones del aspecto jerárquico de la Liturgia, como una realidad imprescindible del culto cristiano⁶. Sin embargo, los Sumos Pontífices no han intentado con ello afirmar que la Liturgia sea únicamente eso y nada más que eso.

Los defensores principales de la definición eclesiástico-jurídica de la Liturgia son: L. Eisenhofer⁷, M. Festugière⁸, C. Callewaert, y J. M. Hanssens. A continuación, vamos a detenernos en las definiciones presentadas por estos dos últimos liturgistas, pues son las más representativas en su línea.

C. Callewaert define la Liturgia con las palabras siguientes: *cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus, seu ordinatio ecclesiastica exercitii cultus publici*⁹. Según esta definición, el objeto material de la Liturgia es el culto público, y la formalidad determinativa considerada en este objeto material, es decir, el objeto formal, es la ordenación de la Iglesia jerárquica. En consecuencia, Callewaert entiende por Liturgia únicamente la legislación eclesiástica

⁶ Cf. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 538-39; 541; 544; Pablo VI, *Dialogo con Dio. Riflessi liturgici nei discorsi di Paolo VI* (Vaticano 1966) 1-2. "La Iglesia ha recibido de Cristo, su fundador —comienza su Encíclica Pío XI— el encargo de vigilar sobre la santidad del culto divino. Ella tiene la autoridad, salvada siempre indudablemente la substancia del sacrificio y de los sacramentos, de prescribir todo lo que sirve para regular dignamente aquel misterio augusto y social, como ceremonias, ritos, fórmulas, plegarias y canto, el cual conjunto es llamado con el nombre especial de Liturgia o acción sagrada por excelencia". *Divini Cultus*, AAS 21 (1929) 33. En este texto, Pío XI presenta la Liturgia como un hecho jurídico. Con todo, se trata de una excepción.

⁷ Cf. L. Eisenhofer, *Compendio de liturgia católica* (Barcelona 1963) 19-20.

⁸ Cf. M. Festugière, *Qu'est-ce que la Liturgie?* (París 1914) 28; 29-30; 34.

⁹ C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones. Tractatus Primus: De Sacra Liturgia universim* (Brujas, 4.^a ed., 1944) 6-8. Este autor, aunque no rechaza las definiciones de Beauvain, Caronti, Jungmann, como se advierte en la pág. 9, considera la suya más apropiada.

que determina las acciones y las fórmulas litúrgicas, excluyendo las mismas acciones sacramentales.

Las palabras de Callewaert plantean otra cuestión, que pudiéramos formular de este modo: ¿entran en la Liturgia solamente las fórmulas y acciones accidentales o también las esenciales, es decir, la materia y la forma de los sacramentos? Dicho con otras palabras: ¿considera la Liturgia exclusivamente las acciones culturales determinadas por la Iglesia o también las acciones culturales determinadas e instituidas por Cristo?

De acuerdo con la definición de Callewaert, la Liturgia no comprende lo instituido por Cristo, exceptuando lo legislado por la Iglesia en relación con los sacramentos, v. gr., la determinación del lugar, el tiempo, los ornamentos, y, en cierto sentido, las palabras y los elementos, etc... Escribe Callewaert: *Determinando enim modum exsequendi id quod Christus instituit, creat Ecclesiam Liturgiam suam*¹⁰. En esta perspectiva, se ha llegado a distinguir entre el derecho cultural y el derecho litúrgico.

En contra de esta doctrina de Callewaert reaccionó, entre otros, Ph. Oppenheim, el cual se manifestó de la manera siguiente: *Liturgia sacra ergo est ipse cultus Ecclesiae ac proinde primarie comprehendit totam vitam sacrificalem et sacramentalem Ecclesiae*¹¹. Precisamente, la Eucaristía y los sacramentos constituyen la parte más noble e importante de la Liturgia. Excluir de la definición de la Liturgia estas celebraciones culturales significa e implica la mutilación de la Liturgia cristiana. En este sentido, la postura adoptada por la Constitución Litúrgica del Concilio Vaticano II ha sido clara, señalando decididamente el camino a seguir.

Dentro del sentido eclesiástico-jurídico de la Liturgia se halla también la postura de J. M. Hanssens. Este, permaneciendo en una descripción externa de la Liturgia, excluye en su definición el aspecto sacrificial y sacramental. He aquí las palabras de Hanssens: *Nomine liturgiae universitatem illam rituum et formularum designamus quae in Ecclesia catholica missam, sacramenta, sacramentalia, officium canonicum horarum, funebria constituunt*¹². Esta definición

¹⁰ C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones...*, 8.

¹¹ Ph. Oppenheim, *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam*. Tom. VI: *Notiones Liturgiae Fundamentales* (Turín-Roma 1941) 50; cf. 19-20.

¹² J. M. Hanssens, 'De natura liturgiae ad mentem Sti. Thomae', *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* 24 (1935) 127. Hanssens afirma concre-

ofrece el objeto material, los ritos y las fórmulas; y lo formal determinativo, los ritos y las fórmulas litúrgicas en cuanto poseídas por la Iglesia.

Este mismo autor, antiguo Profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, define también la Liturgia de esta manera: *Cultus ergo liturgicus nobis ex universitate sacrarum coereemoniarum constat, quatenus eas Ecclesia, ad Deo debitum honorem ac famulatum deferendum, per personas ad hoc legitime deputatas adhibet*¹³. Esta otra definición manifiesta más abundantemente la razón formal de la Liturgia. De acuerdo con estas palabras de Hanssens, lo formal se encuentra en que la Iglesia celebra estas acciones o ceremonias mediante personas destinadas legítimamente para ello en orden a dar a Dios el honor y el servicio debidos. Esta segunda definición presenta una razón específica doble: el servicio divino y las personas legítimas. El autor no se decide en especial por ninguna de las dos, aunque prefiera la primera. Con todo, el servicio divino es en el fondo un aspecto genérico de la definición, pues, ¿qué ceremonias sagradas, sean o no liturgia, no se ordenan al culto divino? Filosóficamente, añadiríamos nuestra extrañeza ante una doble razón formal de una misma realidad.

Ambas definiciones de Hanssens quedan calificadas evidentemente por los sentidos externo y jurídico. La Iglesia se manifiesta en ellas exclusivamente como una sociedad jerárquica. Aunque no se excluya la comunión misteriosa eclesial de un modo positivo, tampoco se remonta expresamente el aspecto de sociedad.

Esta orientación eclesiástico-jurídica de la definición de la Liturgia ofrece bastantes limitaciones. A veces estas imperfecciones son auténticas dificultades en orden a una verdadera celebración de las acciones litúrgicas. Entre estas dificultades vamos a enumerar algunas: la no distinción entre ciencia litúrgica y rubricística, de modo que la Liturgia se convierte fácilmente en una parte del Derecho canónico. Basados en esta falsa identificación se ha llegado a afirmar: *scientia liturgica, scientia rubricarum est*. Por otra parte, el rito o la fórmula se consideran a veces como fin y no como medio mediante el cual se celebra la acción litúrgica. El ritualismo, la ma-

tamente, en las págs. 128-29, que comprende también dentro de la Liturgia las acciones culturales de institución divina.

¹³ J. M. Hanssens, *Institutiones Systematico-Historicae Liturgiae. Quaestiones e Liturgia generali ad usum scholarum* (Roma 1947) n.º 25.

gia, la superstición, etc..., son además otras falsas perspectivas que acechan a esta consideración jurídica de la Liturgia.

Cuando rechazamos toda definición de la Liturgia de tipo eclesiástico-jurídico, no negamos en manera alguna la necesidad del aspecto jurídico o jerárquico de la acción litúrgica. Condenamos únicamente la totalización de la Liturgia en lo jurídico. "La realización del misterio salvífico del pueblo de Dios dentro de un pueblo de hombres, exige unas condiciones jurídicas, encuadradas en la funcionalidad ministerial, reclamada por el sentido de servicio que deriva del que Cristo ha prestado a la humanidad. La reflexión y el estudio —seguimos leyendo en la IV conclusión general del II Congreso Litúrgico de Montserrat— han evidenciado al Congreso la conveniencia de que en la acción reformadora de la Iglesia —iniciada en el aspecto litúrgico— aparezcan tanto la garantía jurídica de los derechos y los deberes de todos los miembros del pueblo de Dios, como la ausencia en ellos mismos de arbitrariedades, y así quede asegurado el ejercicio del poder eclesial al nivel de diaconía"¹⁴.

No obstante esta importancia de lo jurídico en la Liturgia, afirmar que el aspecto jurídico sea la razón formal del culto litúrgico es una equivocación funesta, por su exclusividad. Si consideramos el ejercicio o la prescripción eclesiástica de un determinado gesto o fórmula litúrgica, como lo formal de la definición de Liturgia, nos situamos, por otra parte, en una perspectiva genérica, y no específica. Pues también la Iglesia ha determinado la manera de rezar el Rosario y sin embargo, no es una plegaria litúrgica.

c) *Sentido histórico de la Liturgia.*

El aspecto histórico de la ciencia litúrgica es una de sus perspectivas esenciales. Mas no es la única. La ciencia histórica es una base para el estudio teológico. Sabemos que el desarrollo actual de la teología litúrgica se debe también a los estudios históricos de los últimos siglos. Sin embargo, afirmar que "la ciencia litúrgica es en su esencia una parte de la historia eclesiástica"¹⁵, es indudablemente una falsedad. Esta tendencia errónea ha caído en la equivocación de considerar la historia de la Liturgia como el objeto principal y formal de la ciencia litúrgica.

Con todo, esta consideración histórica de la Liturgia no ha lle-

¹⁴ *Phase 29* (1965) 298.

¹⁵ M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, vol. I (Madrid 1955) 52.

gado siempre a fundamentar una definición de la Liturgia con sentido expresamente histórico. En concreto, Mario Righetti, cuando trata de presentar la definición de la Liturgia, se basa en la Encíclica *Mediator Dei*, ofreciéndonos una definición litúrgica de tipo sacramental¹⁶. No obstante, es difícil de compaginar estas dos panorámicas del Monje Righetti.

Esta concepción histórica de la Liturgia, que conducía a considerar la Liturgia como una parte de la historia eclesiástica, ha sido ya superada, al menos teóricamente, en la actualidad. La Liturgia es, ante todo, una acción. Es la celebración de la *Historia Salutis*, constantemente actual. La Liturgia es algo más que un acontecimiento pasado, perteneciente a la Historia. La Liturgia es, no sólo una realidad jurídica, estética o histórica, sino sobre todo un acontecimiento teológico actual, donde somos interpelados por las obras maravillosas celebradas por Dios en busca de la salvación de los hombres.

2. *La Liturgia, culto y santificación*

La definición de la Liturgia, implicando tanto el culto como la santificación —en el fondo se trata de una sola realidad—, ha sido objeto de un proceso largo y difícil de discusiones y aclaraciones. Una falsa interpretación de la auténtica Escolástica, fundamentada también en la errónea división postmedieval de la teología en Dogma y Moral, estudiaba los valores soteriológicos de la Liturgia en la teología de los sacramentos, mientras sus valores culturales los consideraba en el tratado de la religión. Esta dicotomía está aún presente en ciertos sectores de la Pastoral, del Derecho, de la Catequética, etc...

Sin embargo, rechazando la distinción entre el Dogma y la Moral, afirmamos, de acuerdo con la verdadera tradición de la teología medieval, que se deben descubrir valores salvíficos y culturales, tanto en el tratado de los sacramentos, como en el tratado de las virtudes, y, en concreto, en el estudio de la religión. En este sentido, el magisterio de Santo Tomás de Aquino nos proporciona un camino estimable¹⁷.

¹⁶ Cf. M. Righetti, *Historia de la...*, 9-11.

¹⁷ Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, 2.ª ed., 1965) 535-552. A este respecto, tienen interés las conclusiones a las que llega B. Häring, cuando afirma que los sacramentos tienen un aspecto moral y que la religión presenta una perspectiva dogmática. Cf. B. Häring, *La Ley de Cristo*, vol. II (Barcelona 1968) 153 y 137.

El primero que aceptó explícitamente la palabra “culto”, en su doble vertiente soteriológica y latréutica, para la definición de la Liturgia fue L. Muratori¹⁸. F. A. Zaccaria, 39 años más tarde, nos ofrece ya una clasificación del contenido de la Liturgia en general bajo el concepto de culto. Actualmente, dentro de un proceso histórico complejo, la definición de la Liturgia a base del concepto genérico de culto ha sido admitida. Algunos cambian la palabra culto por otras palabras, v. gr., oración, celebración, etc..., que implican también el significado cultual. Otros añaden al género “culto” la especie, v. gr., de la Iglesia, público, etc., como L. Beauduin, J. A. Jungmann, el Código de Derecho canónico, la Encíclica *Mediator Dei*, etc...

La aceptación de la palabra y del concepto “culto”, aplicado a la Liturgia, se basó en parte en la procedencia de muchos profesionales de la ciencia litúrgica, pues muchos de ellos eran moralistas, canonistas y pastoralistas. Algunos desean actualmente reaccionar en contra de la expresión “culto”, referida a la Liturgia. Sin embargo, entiendo que no se debe renegar de esta palabra, siempre que se le otorgue el sentido pleno que debe recibir en toda buena teología.

En consecuencia, hay que advertir que cuando hablamos de la Liturgia como culto, entendemos con esta palabra no sólo los aspectos latréuticos, sino también la perspectiva soteriológica. ¿Cómo se ha llegado a este cambio? Las motivaciones han sido diversas. Entre ellas podemos recordar la revitalización de la auténtica Escolástica, las doctrinas de Odón Casel con su gran influencia posterior, la ciencia e historia de las religiones, la renovación eclesiológica, etc.

a) *Sentido eclesiológico de la Liturgia.*

Los representantes de la línea eclesiológica en la definición de la Liturgia son numerosos. Entre otros, podemos recordar a L. Beauduin, M. Caronti, F. Cabrol¹⁹, J. A. Jungmann, Ph. Oppenheim²⁰,

¹⁸ Un estudio sobre el proceso histórico de este problema se encuentra en E. J. Lengeling, *Liturgia. Conceptos Fundamentales de la Teología*, vol. II (Madrid 1966) 538-46.

¹⁹ Cf. F. Cabrol, ‘Liturgie’, DThC IX, 1 (1926) 787.

²⁰ Cf. Ph. Oppenheim, *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Li-*

A. Stenzel²¹, H. Schmidt, etc. A continuación nos detendremos sólo de manera especial en las enseñanzas concretas de L. Beauduin, Caronti, Jungmann y Schmidt.

Esta tendencia eclesiológica supera, sin excluirlo, el aspecto jurídico de la Liturgia. Por lo mismo, la Iglesia, responsable de la Liturgia, se manifiesta en estas definiciones siguientes, no sólo como sociedad con una autoridad, sino también como un acontecimiento misterioso divino-humano, cuya cumbre se encuentra en la comunión de caridad, concretada particularmente en la acción litúrgica, celebración de la Pascua cristiana.

Todos los teólogos recordados anteriormente, al definir la Liturgia, emplean la palabra "culto", en un sentido genérico. Es decir, lo propio y distintivo de la Liturgia no se halla en su realidad cultural. Por eso, todos ellos añaden en la definición otras palabras, donde se expresa lo constitutivo y específico de la Liturgia. Mas en todas ellas aparece la Iglesia fundamentalmente como celebrante y como comunión.

Dm. Lamberto Beauduin, al definir la Liturgia, escribe las palabras siguientes: "Nous avouons n'avoir pu fixer notre choix. Ne pourrait-on définir la liturgie: le culte de l'Eglise? Dans sa concision, cette définition est adéquate; elle exprime, en effect, les deux notions fondamentales, les deux éléments essentiels qui se retrouvent dans tout acte liturgique et qui suffisent à le caractériser"²².

Beauduin, con una concisión escolástica, nos ha presentado con breves palabras la definición de la Liturgia. La expresión "culto de

turgiam. Tom. VI: *Notiones Liturgiae Fundamentales* (Turín-Roma 1941). Este autor, en las págs. 20-21, nos ofrece la definición de R. Stapper, de tipo sacramental e influenciada por O. Casel. Oppenheim la hace suya. No obstante, más adelante, en la pág. 40, escribe el Profesor de San Anselmo: *Notio Liturgiae sacrae modo evoluta has ergo continet elementa: Liturgia est publicus Ecclesiae cultus, a competenti, i.e., suprema in Ecclesia auctoritate ordinatus, constans ex actibus internis ac externis, a ministris deputatis una cum populo fidelium participante deferendus*. En la pág. 43 resume su doctrina con estas palabras: *Ex eis, quae supra dicta sunt, facile deducitur S. Liturgiam esse cultum officialem Ecclesiae*. Oppenheim, en el principio de la pág. 42 afirma que la Liturgia implica también las acciones culturales de la Iglesia realizadas por los fieles, pero sólo en sentido amplio. Esta actitud supone un gran avance en su época.

²¹ Cf. A. Stenzel, 'Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 75 (1963) 214.

²² L. Beauduin, 'Essai de manuel fondamental de liturgie', *Questions liturgiques et Paroissiales* 3 (1912-1913) 56. Recogido en *Mélanges* (Lovaina 1954) 37.

la Iglesia” implica los elementos esenciales de la celebración litúrgica. El culto es lo genérico. La Iglesia es lo distintivo. Ya veremos más adelante qué se entiende aquí por Iglesia y bajo qué perspectiva.

El Abad benedictino de Parma, Dm. Manuel Caronti, gran pionero de la renovación litúrgica en Italia, nos ha dejado una definición de la Liturgia que se expresa así: “Nosotros llamamos liturgia, es decir, el culto que la Iglesia concede a Dios, al ejercicio social de los deberes religiosos que incumben a la Iglesia. Se puede abreviar esta fórmula de la manera siguiente: el culto de la Iglesia, teniendo mucho cuidado en tomar la diferencia específica en un sentido activo”²³. En estas palabras encontramos una explicación de la fórmula presentada también por Dm. Beauduin, es decir, el culto de la Iglesia. Lo social tiene un sentido eclesial dentro de una perspectiva activa.

José Andrés Jungmann, famoso y antiguo Profesor de Liturgia en la Facultad de Innsbruck, nos ofrece también una definición de Liturgia dentro de una orientación eclesiológica. No obstante, es ya conocida la tendencia de Jungmann a acentuar los aspectos comunitario y jerárquico de la Liturgia, prescindiendo de lo meramente jurídico. En su opinión, el rosario rezado por una comunidad eclesial presidida por el párroco sería una auténtica celebración litúrgica. Esta es la diferencia fundamental entre la doctrina de Jungmann y la de Beauduin y Caronti. Jungmann reduce la cuestión de la naturaleza de la Liturgia a esta otra: ¿qué se entiende por *Ecclesia*?²⁴.

Ultimamente, en el año 1964, Jungmann ha vuelto a expresar su doctrina de la manera siguiente: “Para nuestra utilidad práctica, que no trata de afinar los límites de la exactitud, ni de distinguir perfectamente las líneas de los estratos superpuestos, nos basta la ya antigua definición: La Liturgia es el servicio divino (*Gottesdienst*) de la Iglesia. El Movimiento Litúrgico se ha puesto en marcha con esta definición”²⁵.

²³ E. Caronti, ‘Pour une définition de la Liturgie’, *Questions liturgiques et Paroissiales* 6 (1921) 224.

²⁴ Y. M. Congar, *La “Ecclesia” o la comunidad cristiana sujeto integral de la acción litúrgica. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 311.

²⁵ J. A. Jungmann, *El servicio de la palabra* (Salamanca 1969) 19-20, ed. original *Wortgottesdienst* (Ratisbona 1964) 13. “La Liturgia —escribe Jungmann— es el oficio divino, el culto de la Iglesia, el homenaje rendido por la comunidad litúrgica, es decir, por la comunidad local, agrupada alrededor de su pastor ordinario, como una célula de la gran Iglesia universal”. *El servicio de la palabra* 24. “En cualquier reunión de fieles, por pequeña que sea, con tal que a su cabeza figure el sacerdote en el altar, no se trata

El Director actual de la Sección de Liturgia de la Revista *Concilium* y Profesor del Instituto Litúrgico Pontificio de San Anselmo, Germán Schmidt, estudiando la definición de la Liturgia, propone con estas palabras su doctrina: *Liturgia est opus glorificationis Dei et sanctificationis hominis, quod comunitas ecclesiastica, ut excellentiam divinam subiunctionemque sui ad Deum Patrem protestetur, ministerio sacerdotali Christi pioque afflatu Spiritus Sancti celebrat*²⁶. Diversas son las perspectivas presentes en esta definición, v. gr., la trinitaria, la eclesial, la ministerial, y la cultural en su contenido y en su eficacia.

En estas definiciones de la Liturgia, recordadas anteriormente, se utilizan con frecuencia expresiones como "culto", "público", "oficial", "Iglesia", etc. Estas palabras exigen una interpretación en orden a evitar posibles tergiversaciones. El término "Iglesia" recibe en estas definiciones eclesiológicas un significado vital y comunal, incluido el aspecto jerárquico. Es el Cuerpo místico de Cristo íntegro quien celebra la Liturgia. La expresión "culto" merece una aclaración. Ya vimos en las definiciones de tipo estético y eclesiástico-jurídico, cómo el término culto recibía una interpretación puramente externa. Por otra parte, la terminología cultural se ha relacionado a veces con la historia y ciencia de las religiones, con el culto veterotestamentario e, incluso, con el culto interior patrocinado por la Reforma. Cuando nosotros nos servimos de la expresión "culto" nos situamos dentro de la economía cristiana y dentro de la virtud cristiana de la religión. En esta orientación, juzgamos errónea la postura doctrinal que separa el culto de la santificación, es decir, la alabanza divina de la consumación de la Historia de la Salvación en los hombres. La Constitución litúrgica del Vaticano II ha marcado a este respecto una línea clara a seguir²⁷.

sólo de algunos cristianos aislados, sino de la misma Iglesia en su estructura jerárquica, del pueblo de Dios de la nueva alianza". *Missarum Solemnia. El sacrificio de la Misa* (Madrid, 3.^a ed., 1959) 428. Cf. "Was ist Liturgie?", *Zeitschrift für Katholische Theologie* 55 (1931) 83-102. Artículo reproducido en su libro *Gewordene Liturgie* (Innsbruck-Leipzig 1941) 1-27. Sobre todo pág. 19. K. Rahner ha escrito también en el mismo sentido: "Tampoco conviene olvidar que también existe una oración privada de grupos —por ejemplo, el rosario en familia, una devoción aprobada por el obispo, etc.—, que a su vez puede presentar formas y grados diferentes de aproximación a la oración litúrgica y hasta una identificación de hecho, de modo que una diferenciación entre ambas casi viene a ser simple juego de palabras". K. Rahner, *La gracia como libertad* (Barcelona 1972) 115-16.

²⁶ H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem* (Roma 1960) 64.

²⁷ Cf. SC núms. 7, 10, 61, 122.

Las expresiones “público” u “oficial” serán objeto de un estudio teológico extenso, más adelante. Por consiguiente, no nos detendremos ahora en ellas. El elemento más importante que encontramos en estas definiciones eclesiológicas de la Liturgia es el concepto y realidad de Iglesia. Esta se manifiesta como algo vivo, como un acontecimiento, como una celebración. Ha llegado la hora de la Iglesia: obra de Cristo y Esposa del Señor. Iglesia que alcanza su cumbre y su éxtasis en las acciones litúrgicas: cima del profetismo, del sacerdocio, de la realeza, de la fe, de la esperanza y del amor. En este caminar eclesial abrió caminos luminosos aquella noble y profunda existencia de Romano Guardini, el cual, celebrando la Liturgia, vivía de un modo peculiar la “Visión cristiana del mundo”²⁸.

b) *Sentido místico de la Liturgia.*

Cuando hablamos del sentido místico de la Liturgia no excluimos el aspecto eclesiológico. Por el contrario, el sentido místico viene a calificar la acción de la Iglesia en el culto. Por otra parte, existen también ciertas diferencias entre los sentido místico y sacramental de la Liturgia. Pero esto será objeto de estudio, más adelante.

El representante y pionero más importante del sentido místico de la Liturgia es Juan Odón Casel, Monje de la Abadía benedictina de María Laach, el cual pasó al reino de la luz en la Fiesta Pascual del año 1948, después de haber proclamado a los fieles el *Lumen Christi* de la Resurrección. Había nacido el 27 de septiembre en Koblenz-Lützel, el año 1886. La influencia doctrinal de Casel en la ciencia litúrgica ha sido inmensa. Nuestras reflexiones se fijarán exclusivamente en la doctrina de Casel sobre la definición de Liturgia²⁹.

²⁸ R. Guardini ha escrito que el objeto de la ciencia litúrgica es “la Iglesia que vive, ofrece, ora y realiza los misterios de la gracia en el ejercicio actual de su culto y en las manifestaciones relacionadas con el mismo”. “Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 97. Cf. R. Guardini, *Liturgie und Liturgische Bildung* (Würzburg 1966); A. López Quintás, *Romano Guardini* (Madrid 1966) 152-181, donde estudia los fundamentos antropológicos de la formación litúrgica.

²⁹ Cf. O. D. Santagada, ‘Dom Odo Casel’, *Sonderdruck aus Archiv für Liturgiewissenschaft* X/1 (1967); O. Casel, *Le mystère du culte richnesse du mystère du Christ* (París 1964); T. Filthaut, *Teología de los misterios* (Bilbao 1963; *Vom Christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*. Dirigido por A. Mayer - J. Quasten - B. Neunheuser (Düsseldorf 1951); C. Vaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid. 2.^a ed., 1965) 110-17.

Cuando hablamos de *misterio* en un estudio teológico, se pueden distinguir por lo menos dos sentidos diferentes: el gnoseológico y el ontológico. Este segundo significado es el que nos interesa en la Liturgia. Misterio, en sentido ontológico, significa las realidades sagradas, entre las cuales sobresalen los sacramentos³⁰. Los antiguos identificaban prácticamente las palabras misterio y sacramento, siendo ésta la traducción latina de aquélla.

No obstante, existe en la teología sacramental un doble matiz, fundamentado en la concepción del sacramento como *signo* o como *misterio*. La primera orientación está apoyada en S. Agustín, Pedro Lombardo, Santo Tomás de Aquino, etc. La segunda la encontramos en San León Magno, San Ambrosio, San Isidoro, etc. La primera consideración, es decir, como signo, estudia los sacramentos de una manera más abstracta, descendente, efectivista... La segunda tendencia, es decir, como misterio, reflexiona sobre los sacramentos de un modo más actual, concreto, ascendente, culturalista... Mas no es lícito acentuar estas diferencias, aunque ciertas frases den fundamento para ello. La obra completa de algunos autores presenta ambas perspectivas. Llegar a hablar de una doble teología: sacramentaria y litúrgica, lo juzgo una exageración infundamentada. Afirmar que la noción de signo no permite construir una teología completa de los sacramentos es una hipérbole. Entiendo que nos hallamos ante dos consideraciones que se deben unificar para llegar a la plenitud de la verdad.

Cuando llegamos al momento de sintetizar la doctrina de Casel sobre la definición de la Liturgia, nos encontramos ante las dificultades propias de nuestro trabajo, pues él jamás admitió síntesis alguna de sus doctrinas. Antes de ofrecer algunas definiciones suyas de Liturgia, vamos a describir previamente el proceso científico que le condujo a la concepción misteriosa de la Liturgia.

O. Casel rechaza el método teológico-especulativo en el estudio de la naturaleza de la Liturgia. El método adecuado en esta cuestión

³⁰ Cf. Ch. Mohrmann, *Sacramentum dans le plus anciens textes chrétiens. Etudes sur le latin des chrétiens*. Vol. I: *Le Latin des chrétiens* (Roma 1961) 233-44; J. de Ghelinck, *Pour l'histoire du Mot Sacramentum*, I: *Les Antécédents* (Lovaina-París 1924); V. Loi, 'Il termine "mysterium" nella letteratura latina cristiana prenicena', *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 210-32 y 20 (1966) 25-44; 'Per la storia del vocabolo "sacramentum": "sacramentum" in Lattanzio', *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 85-107; E. Iserloh, *Sacramentum et Exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie. Reformata Reformanda*. Festgabe für H. Jedin (Münster 1965) 247-64; P. Visentin, 'Mysterium-Sacramentum dai Padri alla Scholastica', *Studia Patavina* 4 (1957) 394-414.

es, según él, el histórico-filológico³¹. Llevado por esta convicción, desarrollada durante su formación en la Universidad de Bonn, estudió las fuentes litúrgicas primitivas. En ellas encontró palabras, como *mysterium*, *sacramentum*, etc., en cuya profundización filológica llegó al campo de las religiones de los misterios y del lenguaje cultural utilizado en el helenismo clásico, en la Iglesia primitiva, en el tiempo de los Santos Padres, etc.

En esta época, primeras décadas de nuestro siglo, estaba de actualidad el estudio de las religiones místicas, las cuales se fundamentaban en los mitos paganos, convertidos en misterios al ser celebrados ritualmente. Mediante su representación cultural se buscaba principalmente el desarrollo de la agricultura y, más tarde, la salvación de los hombres. El origen de estas religiones se halla en las culturas agrarias del Asia Menor, cuyos cultos estaban caracterizados por la magia. El proceso natural de la agricultura, dominado por divinidades paganas —su culto ocupaba un lugar secundario—, era representado mediante ritos mágicos con fines benéficos³².

La fase cosmológica de las religiones de los misterios fue superada por otro estadio más evolucionado de tipo antropológico, en el cual se representaba, mediante ritos mágicos, el proceso de la vida humana, buscando, en ejercicios ascéticos y purificatorios, la salvación, gracias a la unión con los dioses en este mundo y en la vida ultraterrena. Los que celebraban estos misterios recibían el nombre de iniciados. La palabra "misterio" hacía alusión al carácter inefable de los ritos, pues se trataba de palabras y acciones pertenecientes al arcano.

Casel, después de su estudio de las religiones místicas, afirmó la existencia de algunas analogías extrínsecas entre los misterios paganos y la Liturgia cristiana. Estas analogías se refieren fundamentalmente a la influencia que la Liturgia sufrió por parte de los misterios paganos en la terminología y en la formulación del concepto de culto. Casel no enseñó, como es evidente, que el rito cristiano se derivase de las religiones místicas. Afirmó únicamente que la Liturgia llegó a expresarse bajo formas externas místicas en un afán de adaptación al ambiente religioso de la época.

³¹ Cf. O. Casel, 'Allgemeines', *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 137; 4 (1924) 201; *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons* (Friburgo i. Br. 1918) VIII.

³² Cf. J. B. Bergua, *Mitología Universal* (Madrid, 2.ª ed., 1960) 132-35; 165-66.

La diferencia básica entre los misterios paganos y el culto cristiano es de tipo histórico. Las religiones místicas se fundamentan en el mito y en la unión con Dios a partir de una búsqueda humana; mientras que el culto litúrgico se fundamenta en Cristo, persona histórica y salvífica, en la celebración sacramental de su obra redentora, y en la liberalidad divina. "Por eso, los sacramentos siguen una ley de identificación y repetición al mismo tiempo: pues, unen orgánicamente la realidad espiritual que responde al *epafax* de Cristo con la celebración sensible, que se reproduce en el espacio y en el tiempo"³³.

Presentada la perspectiva pagana y cristiana del "misterio", Casel se pregunta por su sentido entre los cristianos. El misterio para el cristianismo, de acuerdo con San Pablo, es el misterio de Dios o consejo eterno de salvar a la humanidad, concebido no como una verdad abstracta, sino como una acción divina realizada concretamente en la economía salvadora de Cristo. Por consiguiente, el misterio de Dios es el misterio de Cristo.

Llegados aquí, puede surgir la pregunta: ¿cómo es posible ponerse en contacto actualmente con este misterio de Cristo en orden a alcanzar la salvación? La respuesta está en la Liturgia cristiana. El Señor continúa en el tiempo eclesial celebrando el misterio cultural, y el hombre, concelebrando la Liturgia con Cristo, entra en comunión simbólica y real con su obra. Casel interpreta en sentido platónico la expresión "símbolo", cuya concepción implica cierta realidad de la cosa simbolizada. De esta manera, el cristiano celebra en el misterio del culto las palabras, acciones y pasiones históricas de Cristo, en su perspectiva salvífica. Así se celebra y se consuma en nosotros la Historia de la salvación.

Presentado ya el proceso seguido por Casel en sus investigaciones histórico-filológicas, vamos a ofrecer algunas formulaciones suyas sobre la definición del culto litúrgico. La Liturgia, donde Cristo y la Iglesia obran misticamente, es el misterio cultural de Cristo y de la Iglesia³⁴. "Es el desarrollo y la representación objetiva y necesaria de la obra salvadora de Cristo"³⁵. Es el misterio de Cristo "en

³³ Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) 189.

³⁴ Cf. O. Casel, 'Mysterien Gegenwart', *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 212.

³⁵ O. Casel, 'Glaube, Gnosis und Myterium', *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1935) 194. Este artículo fue publicado en libro, el año 1941, por la editorial Aschendorff de Münster i. Westf.

la Iglesia y mediante la Iglesia, es decir, la presencia de la obra divina de la redención bajo el velo de los símbolos”³⁶.

La Liturgia “es una acción sagrada y cultural, en la que una obra redentora del pasado se vuelve presente bajo un rito determinado; la comunidad cultural celebrando este rito sagrado entra en participación del acontecimiento redentor evocado, consiguiendo también su propia salvación”³⁷. Llamamos misterio —enseña Casel también— a la obra salvadora de Cristo en la Iglesia en orden a salvarla y redimirla contantemente. Vivido así, litúrgicamente, el año eclesialístico se transforma en el año del Señor³⁸.

El misterio del culto es la quintaesencia de la Liturgia. Esta, que comprende también los elementos externos necesarios, comenzó en cierto sentido en la Encarnación de Cristo. Su plenitud la alcanzó en el Misterio Pascual, en toda su extensión. Lo que celebró el Señor en su propio Cuerpo, lo celebramos ahora nosotros, Cuerpo místico, ritualmente. Pues los ritos son el signo y la realidad de las acciones de Cristo, es decir, su presencia y su eficacia. La especie de culto llamado misterio expresa la parte más noble y esencial del culto cristiano.

Todas las celebraciones litúrgicas, particularmente los sacramentos, integran concretamente el misterio del culto. De esta manera, la Liturgia se manifiesta como algo activo y con una eficacia ritual eminente. El rito tiene la capacidad de presenciar eficazmente las palabras, acciones y pasiones individuales y numéricas de Cristo.

Hecha esta exposición de la doctrina de Juan Odón Casel sobre la definición de la Liturgia, nos preguntamos: ¿es posible la interpretación de la naturaleza de la Liturgia a base de los misterios pa-

³⁶ O. Casel, 'Mysteriengegenwart', *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 145.

³⁷ O. Casel, *Le mystère du culte richesse du mystère du Christ* (París 1964) 97.

³⁸ Cf. E. Loehr, *El Año del Señor*, vol. I (Madrid 1963) 25. Prólogo. Esta mística “mística”, en la cual la Liturgia se manifiesta principalmente como epifanía de lo ya consumado, debe compaginarse con el sentido escatológico de la historia cristiana. La vida del cristiano es un caminar hacia el futuro. Nuestra redención no es todavía plena. No debemos destruir la realidad escatológica de la Liturgia mediante el sentido histórico-mistérico, de influencia pagana. El sentido histórico de la vida cristiana, heredado de Israel, es diferente de la apreciación pagana. Nosotros, cristianos, no tratamos de volver a ese tiempo original, primigenio, salvífico. Al recordar las maravillas realizadas por Dios en la historia de la salvación, no retornamos, sino que actualizamos las intervenciones de Dios, hasta su cumplimiento definitivo en nosotros.

ganos? ¿Es verdadera esta interpretación que nos ofrece Casel sobre las fuentes litúrgicas, sobre los Santos Padres y sobre San Pablo?

Los discípulos de Casel y miembros de la escuela caseliana han continuado presentando la naturaleza de la Liturgia de acuerdo con estas explicaciones y orientaciones místicas. No obstante, las doctrinas litúrgicas del monje de María Laach han hallado también una oposición fuerte por parte de algunos representantes de la teología litúrgica.

¿Cuáles son los argumentos en contra de la doctrina de Casel sobre su teología litúrgica, y, concretamente, sobre su definición de la Liturgia? La crítica negativa fundamental en contra de Casel, que ofrecen sus adversarios, es que su doctrina sobre el misterio del culto no se puede basar ni en San Pablo, ni en los Santos Padres, ni tampoco en las Liturgias primitivas. Por otra parte, el sustrato cultural coincidente es más universal que el campo de los misterios culturales griegos. Incluso, no fueron las religiones de los misterios paganos quienes influyeron en el cristianismo, sino más bien lo que sucedió fue precisamente lo contrario. Es decir, tal vez nos encontramos ante una falsa interpretación de algunos documentos, no obstante la gran influencia positiva de Casel en la teología litúrgica actual³⁹.

³⁹ La doctrina de O. Casel, conocida con el nombre de "presencia del misterio" (*Mysteriengegenwart*), ha suscitado toda una teología denominada "doctrina de los misterios" (*Mysterienlehre*). Desde una perspectiva peyorativa, también se ha utilizado la terminología "teoría de los misterios" (*Mysterientheorie*) para designar a la escuela caseliana. Cf. Th. Filthaut, *Teología de los misterios* (Bilbao 1963); E. J. Lengeling, *Liturgia. Conceptos Fundamentales de la Teología* (Madrid 1966) 542-44; I. Herwegen, *Iglesia, Arte, Misterio* (Madrid 1960) 35-38; 71-72; 75-76.

Entre los representantes principales de la escuela caseliana recordamos a J. Bütler, J. Hild, R. Stapper, G. Florovsky, A. Vonier, B. Neunheuser, C. Oggioni, G. Biffi, J. Betz, V. Warnach, G. Söhngen, P. Wegenaer, M. Bernard de Soos, etc., Entre los primeros opositores a la escuela señalamos a J. Kramp, J. B. Umberg, K. Prümm, etc., También han adoptado una postura contraria a O. Casel los siguientes: J. M. Hanssens, 'Estne liturgicus cultus mystericus?', *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* 23 (1934) 112-32; 137-60; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, 2.ª ed., 1965) 110-17; M. Schmaus, *Teología Dogmática*, Vol. VI: *Iglesia* (Madrid 1960) 15-53; 60-63; L. Bouyer, *La vie de la Liturgie* (Paris 1960) 115-30; I. H. Dalmis, *Liturgia y misterio de la salvación. La Iglesia en oración* (Barcelona 1964) 233-55.

La doctrina litúrgico-sacramental de la Encíclica *Mediator Dei* tiene cierto parecido con la doctrina caseliana de los misterios. No obstante, el origen de ambas explicaciones y su sentido son diferentes. La presencia salvadora y sacerdotal de Cristo en la Liturgia se fundamenta, de acuerdo con la Enci-

Sin embargo, me parece exagerado deducir de la doctrina de Casel la presencia actual de Cristo en las acciones litúrgicas, con un sentido físico. Casel escribe como filólogo, no como teólogo escolástico. Por consiguiente, Casel debe ser interpretado en su ambiente lingüístico y doctrinal. En consecuencia, la definición caseliana de la Liturgia nos ofrece una presencia real y actual, aunque no física, de la obra salvadora de Cristo. Pues, la presencia real y física se refiere exclusivamente a la Eucaristía. Igualmente, entiendo que es falso pensar que Casel admitiera la repetibilidad de las acciones históricas de Cristo en un sentido material y primario. Casel hablaba dentro de la concepción histórica de la salvación. Para él, lo histórico es lo salvífico. Es decir, el elemento permanente en la Liturgia.

Antes de terminar nuestras reflexiones sobre la definición mística de la Liturgia de Casel, debemos hacer constar su gran influencia en la teología litúrgica actual y en su terminología. Asimismo, gracias a él, se ha concedido últimamente más importancia a los aspectos soteriológico y místico de las acciones litúrgicas.

c) *Sentido sacramental de la Liturgia.*

Anteriormente hemos visto cómo la definición mística de la Liturgia comprendía la perspectiva eclesiológica, previamente estudiada. A continuación, al ofrecer el sentido sacramental de la Liturgia, advertiremos que este tipo de definición tampoco excluye las perspectivas eclesiológica y mística, aunque se presente con unos matices distintivos.

El sacramento es el lazo que une la tierra con el cielo, la naturaleza con la gracia y lo visible con lo sobrenatural. Lo propio de la realidad sacramental es presentarnos lo invisible, bajo las realidades de signo y causa. Lo visible significa y causa la gracia invisible, que se extiende en las tres direcciones: el pasado, el presente y el futuro. Esta eficacia litúrgica no siempre es la misma. La celebración litúrgica es a veces en sí misma eficaz, al ser acción de Cristo en la virtud del Espíritu. Otras veces es eficaz por la acción de la Iglesia, al tratarse de acción instituida por la Iglesia en su totalidad.

clica, en su valor sacramental, que no podemos identificarlo con la teoría de los misterios de Casel. Cf. *Mediator Dei* 39 (1947) 580-81; *Epistola S. Officii*: A. Bugnini, *Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam Spectantia* (Roma 1953) 167-68.

Las propiedades sacramentales se adaptan maravillosamente a la realidad de la naturaleza humana. Pues “es propio del hombre ser conducido a lo espiritual y a lo inteligible mediante lo corporal y lo sensible”, “de manera que por los misterios de su Cuerpo sea elevado a las realidades espirituales”⁴⁰. Así, pues, el acontecimiento sacramental es una manifestación más de la adaptación divina a nuestra manera de ser. Verdaderamente la gracia no destruye la naturaleza. Por el contrario, se edifica sobre ella, perfeccionándola.

El sentido de las definiciones sacramentales de la Liturgia es compaginable con la doctrina caseliana de la presencia de los misterios, siempre que se prescinda de sus interpretaciones propias de los misterios paganos, de San Pablo y de los documentos cristianos primitivos. Es decir, la definición de la Liturgia propuesta por Casel pudiera recibir también una interpretación sacramental. Solamente en este sentido la hemos aceptado anteriormente.

Entre las definiciones sacramentales de la Liturgia sobresalen, entre otras, las ofrecidas por Cipriano Vagaggini y por Emilio José Lengeling⁴¹. Vagaggini define de esta manera la realidad litúrgica: “La Liturgia es, pues, el conjunto de signos sensibles, eficaces, de la santificación y del culto de la Iglesia”. La Liturgia está incluida en el género próximo de los signos sensibles. La diferencia específica, que distingue los signos litúrgicos de todos los otros signos sensibles, está en que los signos litúrgicos significan y obran eficazmente, *ex opere operato o ex opere operantis Ecclesiae*, la santificación que Dios hace de la Iglesia y el culto que la Iglesia rinde a Dios”⁴².

Vagaggini ha encontrado en la doctrina de Santo Tomás sobre los sacramentos un fundamento claro en orden a presentar una definición adecuada y apropiada de las celebraciones litúrgicas. Cuando Vagaggini define la Liturgia a base del concepto de sacramento, ex-

⁴⁰ *Summa Theologiae* III, 61, 1; *Compendium Theologiae*, c. 201, n.º 380, vol. I: *Opuscula Theologica* (Roma-Turín 1954) 91. Este texto último se refiere a los misterios de Cristo.

⁴¹ Definen también la Liturgia de esta manera A. Verheul, *Introducción a la Liturgia* (Barcelona 1967) 17; M. Garrido, *Curso de Liturgia* (Madrid 1961) 5. Estos siguen la línea de la Encíclica *Mediator Dei*.

⁴² C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, 2.ª ed., 1965) 32-33. En la pág. 30 de esta misma obra se halla una definición descriptiva de la realidad litúrgica, donde se habla explícitamente del Espíritu Santo. En la pág. 533 habla Vagaggini sobre la manifestación de la Liturgia ante el teólogo, al mismo tiempo que recuerda la definición sacramental de la Liturgia.

tiende la noción de sacramento a todas las realidades litúrgicas. Es decir, vuelve a la mentalidad de la Iglesia primitiva, cuando todavía no se hablaba de sacramentos mayores y menores, o sacramentos y sacramentales.

El Profesor de Ciencia Litúrgica en la Universidad de Münster, E. J. Lengeling, nos propone también una definición de Liturgia en una perspectiva sacramental. El se expresa con estas palabras: "Apoyándonos en la *Mediator Dei*, definimos la Liturgia católica como la actualización de la nueva alianza entre Dios y los hombres, llegada a cabo por la Iglesia, pueblo de Dios jerárquicamente estructurado, esposa y cuerpo de Cristo, por medio de Cristo presente en el Espíritu Santo bajo signos exteriores y según un orden legítimo, en prolongación del sacerdocio salvador, por una parte, y latréutico e impetratorio, por otra, de Cristo después de su exaltación hasta la consumación del reino de Dios, que se realizará el día de su retorno"⁴³.

Lengeling, fundamentándose en la Encíclica Litúrgica de Pío XII, habla de la Liturgia, en una perspectiva trinitaria, como la continuación de la alianza entre Dios y los hombres mediante signos exteriores, es decir, mediante la realidad sacramental. Así, pues, la Liturgia es un acontecimiento santo celebrado bajo el velo de los signos y en un orden legítimo. Esto último es lo especificativo, es decir, lo sacramental en lo jerárquico.

Antes de continuar, salimos al paso de una posible dificultad. Es la siguiente: ¿Cómo se considera la definición de Lengeling dentro de las comprendidas bajo el epígrafe general del "sentido cultural y soteriológico", siendo así que este teólogo excluye positivamente la palabra culto en su definición? Efectivamente, Lengeling piensa de este modo. Sus palabras son claras. "En contraposición a la definición de liturgia como culto, fundada en la teología moral escolástica, que fue ganando terreno desde finales del siglo XVIII y ha prevalecido durante los últimos cincuenta años, definimos nosotros y la Liturgia como la actualización por medio de signos de la acción salvífica sacerdotal-mediadora de Cristo a través de la Iglesia. Esta definición encierra dos aspectos íntimamente unidos: *Gloria Deo - pax hominibus* (Lc. 2. 14)"⁴⁴.

⁴³ E. J. Lengeling, *Liturgia. Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid 1966) 547.

⁴⁴ E. J. Lengeling, *Liturgia...*, 549-50.

Como se advierte, Lengeling habla de la doble perspectiva, ascendente y descendente, de la Liturgia. Nosotros llamamos culto al aspecto ascendente, y santificación al aspecto descendente. Por eso, la diferencia no es conceptual, sino exclusivamente verbal. En consecuencia, es lícito estudiar la definición de Lengeling en este apartado. Hoy, superada esta dificultad derivada de los manuales escolásticos, se incluyen ya los sacramentos dentro de la Liturgia, afirmando que los sacramentos son también culto a Dios y la Liturgia es también donación de Dios. La Liturgia implica simultáneamente ambas realidades. De esta manera, nos colocamos en la misma perspectiva del Doctor Común, Santo Tomás de Aquino.

“La Liturgia —escribe Lengeling—, por tanto, no es solamente culto. Ni siquiera es primariamente culto *in ordine executionis*, pues la iniciativa del diálogo está en Dios. La Liturgia es, ante todo, *opus Dei*”⁴⁵. No obstante, podemos afirmar también, en cierto sentido, que la Liturgia es primariamente culto, pues aunque la Liturgia es básicamente obra de Dios, El no puede buscar en su obrar ninguna otra finalidad fuera de sí mismo. Es decir, Dios busca siempre su gloria y su honor, donde está nuestra santificación y salvación. Las celebraciones litúrgicas sólo se situarán rectamente, si las comprendemos en el nivel cristológico y trinitario.

Estas definiciones de tipo sacramental, como las que hemos visto anteriormente de tipo eclesiológico y misterioso, incluyen en la Liturgia los aspectos latréutico y soteriológico. Se ha afirmado que estas definiciones que incluyen los elementos interiores del culto, descuidan a veces el aspecto externo de la Liturgia y la participación del pueblo en ella. No podemos afirmar que esto sea siempre falso en la práctica. No obstante, si es cierto que sucede, ello no está motivado por esta concepción de la Liturgia, sino por una posible incomprensión y praxis deficiente de los teólogos, celebrantes y responsables del culto. La otra concepción externa, ya superada, estaba expuesta a peligros mayores.

Como una característica particular de algunas definiciones de este tipo sacramental, hay que destacar la doctrina de algunas que se refieren a la virtud del Espíritu Santo, juntamente con la acción del Sacerdocio de Cristo. Este aspecto es verdaderamente esencial, pues todo lo que acontece en la Iglesia —y la acción litúrgica es la

⁴⁵ E. J. Lengeling, *Liturgia...*, 551.

cumbre del quehacer eclesial— se realiza en la virtud del Espíritu Santo. Entre los autores que hablan expresamente del Espíritu en la Liturgia, podemos recordar a G. Lefebvre, H. Schmidt, C. Vagaggini, etc.⁴⁶.

3. *La Liturgia, oración pública de la Iglesia*

Ahora pretendemos hacer una reflexión teológica sobre lo distintivo y constitutivo de la realidad litúrgica. Anteriormente, hemos visto cómo la Liturgia es el culto o la oración pública de la Iglesia. Cada autor y cada tendencia lo manifestaban a su manera. Así, pues, entendemos que ha llegado el momento de hacer teología en torno a la palabra *público*. ¿Qué intentamos significar, cuando afirmamos que la Liturgia es el culto público de la Iglesia? Al hacer esta pregunta, somos conscientes de que nos situamos ante el elemento constitutivo de la Liturgia.

La expresión “público” es una palabra técnica en la teología y en el magisterio para manifestar la naturaleza y el ser de las celebraciones litúrgicas. Nosotros deseamos presentar un ensayo de interpretación de este término, utilizado tal vez a veces con cierta oscuridad. La tarea no será fácil. Mas, no por ello, deja de ser necesaria.

El origen de esta expresión es ya antiguo. Esquilo, en su Tragedia de *Siete contra Tebas*, hace decir al Coro: “Velad por los públicos sagrados ritos. Velad por ellos. Defendedlos”⁴⁷. Ya en el mundo cristiano, algunos Santos Padres utilizaron también esta terminología, como se manifiesta en el testimonio de San Cipriano. “Nuestra oración es pública y común —escribe el santo africano—, y cuando nosotros oramos, no lo hacemos por uno solo, sino por todo el pueblo, porque nosotros somos uno, siendo todos un pueblo”⁴⁸. Tertuliano, dada su formación jurídica, preferiría usar la palabra “legítimo”⁴⁹.

El sentido etimológico del término “público” procede de los vocablos latinos *plebs*, *populus*. Por consiguiente, su sentido original

⁴⁶ Cf. G. Lefebvre, *El Espíritu de Dios en la Santa Liturgia* (Andorra 1960) 11; H. Schmidt, *Introductio in Liturgicam Occidentalem* (Roma 1962) 64 y 76; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, 2.ª ed., 1965) 30.

⁴⁷ *Teatro Griego* (Madrid 1968) 61-62.

⁴⁸ *De Oratione Dominica*, 8: PL 4, 541.

⁴⁹ Cf. Tertuliano. *De Oratione*, 25: PL 1, 1300-1301.

hace referencia al pueblo en sentido comunitario y político. Recordemos que el sentido etimológico de Liturgia no es distinto del significado de *res - publica*. Conocido este sentido base, nos interesa más estudiar el significado teológico usual. En consecuencia, vamos a detenernos ahora en el significado teológico-litúrgico. Esta cuestión está relacionada directamente con la definición de la Liturgia e indirectamente con la distinción formal entre la oración litúrgica y los ejercicios piadosos. ¿Cuál es la propiedad constitutiva del culto cristiano litúrgico? Este es el problema que nos va a ocupar inmediatamente.

a) *Interpretaciones del vocablo "público"*.

Esta cuestión está fundamentada en un sustrato eclesiológico. Quienes no han llegado a distinguir perfectamente entre Eclesiología y Jerarcológia conceden un sentido exclusivamente jurídico al término "público". Quienes definen a la Iglesia con aquellas profundas palabras de San Cipriano, recordadas por la Constitución Litúrgica del Vaticano II: *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adherens*, no olvidan los aspectos comunitarios que encierra la expresión "público". Estas son las dos tendencias fundamentales.

La interpretación de la palabra "público", como oficial y visible, con un sentido externo y jurídico, aunque no merezca una atención particular, ofrece cierta extensión. Por ejemplo, siguen esta línea, L. Eisenhofer, Ph. Oppenheim, el Código de Derecho canónico, etc.⁵⁰ J. M. Hanssens, desde un punto de vista más abierto, relaciona la palabra público con la Iglesia, no en cuanto ella lo ha ordenado, sino en cuanto que es algo de la comunidad eclesial⁵¹. Por otra parte, la posible interpretación de público, como lo universal, basados en la famosa frase de San Vicente de Lerins: *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, no responde a nuestra problemática actual⁵².

J. J. von Allmen, desde el campo reformado, admite el carácter público del culto. Mas lo explica del modo siguiente: "Además, el culto como tal no puede ser público, en el sentido pleno de esta

⁵⁰ Cf. L. Eisenhofer, *Compendio de Liturgia Católica* (Barcelona 1963) 19; Ph. Oppenheim, *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam*. Vol. VI: *Notiones Liturgiae Fundamentales* (Turín 1941) 40; M. Noirot, *Droit Liturgique, Dictionnaire de Droit Canonique* VI, 535-94.

⁵¹ Cf. J. M. Hanssens, 'De natura Liturgiae ad mentem Sti. Thomae', *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* 24 (1935) 153.

⁵² *Commonitorium*, I, 2: PL 50, 640.

palabra, sin falsearse. Quiero decir que la celebración del culto es, por derecho, comunitaria y no se admite en ella a los no bautizados”⁵³. Von Allmen entiende por público algo abierto a todos, en sentido vulgar, v. gr., cuando afirmamos que tal conferencia o sesión de cine son públicas. Pero nosotros estamos dilucidando otra cuestión, en cierto sentido.

La Encíclica *Mediator Dei* ofrece una perspectiva donde se superan los aspectos externo y jurídico. En esta Encíclica leemos: “La Sagrada Liturgia es, por tanto, el culto público que nuestro Redentor rinde al Padre como Cabeza de la Iglesia, y es el culto que la sociedad de los fieles rinde a su Cabeza y, por medio de ella, al Padre eterno”⁵⁴. En el mismo documento, hablando sobre las maneras de participar en el sacrificio eucarístico, explicita en algún sentido el significado del vocablo público, cuando afirma: “Pero si bien demuestran de modo exterior que el sacrificio, por su naturaleza, en cuanto es realizado por el Mediador entre Dios y los hombres, ha de considerarse obra de todo el Cuerpo místico de Jesucristo, no son necesarias para constituir su carácter público y común”⁵⁵. Por consiguiente, el valor público es diferente de los modos comunitarios de celebrar o participar los fieles en la Misa. En esta Encíclica, público significaría ritual.

La Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del año 1958, sobre la Música sagrada, hablando sobre el Oficio Divino, afirma: “El Oficio divino, de cualquier modo que se celebre, sea en coro, sea en común, sea en soledad, si estos modos son cumplidos por personas que por ley eclesiástica están destinadas a rezar este Oficio, se debe retener siempre como un acto de culto público, rendido a Dios en nombre de la Iglesia”⁵⁶. El mismo Pontífice Pío XII, en su Discurso a los Congresistas de Asís, en el año 1956, había distinguido claramente la existencia de los dos cultos distintos en la Iglesia: el público o de la comunidad, y el privado, o de los fieles individualmente⁵⁷.

El pensamiento de Pablo VI, en torno a la interpretación de la expresión público, no presenta nada nuevo. Refiriéndose a la Litur-

⁵³ J. J. von Allmen, *El culto cristiano* (Salamanca 1968) 61. En la pág. 211 afirma este autor que el culto llegó a ser público en la Edad Media, cuando perdió su carácter comunitario.

⁵⁴ *Mediator Dei* AAS 39 (1947) 528.

⁵⁵ *Mediator Dei*... pp. 560-61.

⁵⁶ *De Musica Sacra et de Sacra Liturgia* AAS 50 (1958) 645.

⁵⁷ Cf. AAS 48 (1956) 714.

gia, habla del culto público y oficial, de las plegarias públicas, del culto público, etc.⁵⁸. Mas no nos ofrece una interpretación particular. Lo más llamativo a este respecto es la terminología "oración pública", con la que Pablo VI designó al Rosario en el mes de octubre de 1969. Quizá se trate de una frase carente de un sentido técnico.

La *Institutio Generalis de Liturgia Horarum* se sirve en diferentes ocasiones de la palabra público, aunque, por la índole del documento, no pretenda ofrecer un significado técnico de la expresión. Veamos estos ejemplos: en el n.º 93 hallamos la frase: *celebratione publica vel communi*. En el n.º 40: *earumque celebratio publica vel communis foveatur*. En el n.º 27: *meminerintque se cultu publico et oratione omnes homines attingere*. En el n.º 95: *publice celebrata*. En el n.º 197: *in celebratione publica et populari*. En el n.º 210: *publica et popularis celebratio*. En estos lugares citados se da un sentido comunitario y sociológico a la expresión público. Por el contrario, encontramos un sentido más eclesial (comunitario y jerárquico) en los nn. 108: *publicus cursus*; 202: *publica Ecclesiae voce*; 273: *laus publica Ecclesia*; 203: *neque hac de causa Officium suam publicam amittit indolem*. Finalmente, en el n.º 245 el vocablo público recibe un significado vulgar.

Un estudio sugestivo sobre la expresión "culto público" ha sido realizado por A. Stenzel⁵⁹. Este autor compara los cultos público y privado con las revelaciones pública y privada. La revelación pública no es tal por alguna razón jurídica o intervención de la Iglesia, sino que la Iglesia interviene porque es pública, mientras que la revelación privada puede ser aceptada o rechazada por la Iglesia, sin dejar de ser una revelación privada. De parecida manera, en el culto público es preciso admitir un fundamento previo a la intervención de la Iglesia. ¿Y cuál es este fundamento? Existen varias posibilidades: ¿Es el culto público el que procede de la revelación pública? En este caso, la Liturgia quedaría reducida a los sacramentos. Conclusión inadmisibile. ¿Es, tal vez, la aceptación popular a la que sigue posteriormente la intervención de la Jerarquía? Esta explicación iría en contra de la concepción jerárquica de la Iglesia, la cual no procede del pueblo. Además, el criterio del pueblo de Dios no es el único en la Iglesia.

⁵⁸ Cf. *Verso la Riforma Liturgica* (Vaticano 1965) 124, 127, 131.

⁵⁹ Cf. A. Stenzel, 'Cultus Publicus. Ein Beitrag zum Begriff und ekklesiologischen Ort der Liturgie', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 75 (1953) 175-214.

Afirma Stenzel: "Aquella acción en la cual el pueblo de Dios, como pueblo de Dios en cuanto tal, o como comunidad cultural, realiza se llama culto público"⁶⁰. Ahora bien, en esta explicación la palabra público parece identificarse con pueblo de Dios en cuanto tal. Por lo mismo, la afirmación: el culto del pueblo de Dios es el culto público es una tautología. Estoy, en el fondo, de acuerdo con estas palabras de Stenzel. Mas, con todo, necesitamos desentrañar lo que entendemos en este caso por "pueblo de Dios".

A. G. Martimort trata nuestro problema desde el ángulo de las relaciones entre la Liturgia y la Asamblea⁶¹. Martimort, basado en la Encíclica *Mediator Dei* y en la Instrucción sobre la Música Sagrada y la Sagrada Liturgia del año 1958, trata de explicar las diferencias existentes entre la Asamblea y la Liturgia. En su reflexión, afirma que tal vez Jungmann minimiza las diferencias entre ambas realidades. A mi entender, este estudio se reduce a un examen jurídico de los documentos del Magisterio mencionados, sin plantearse directamente la cuestión que a nosotros nos interesa. Finalmente, enseña Martimort que primitivamente existía una identificación entre Asamblea y Liturgia. Con todo, llegó a perderse esta identidad, debido a la oración de los monjes y clérigos, a las misas privadas y a la introducción de oraciones colectivas o *pia exercitia*.

Un gran pionero de la interpretación comunitaria de la palabra "público" es José Andrés Jungmann. Desde el año 1931 viene ya defendiendo una postura abierta y maximalista en esta cuestión. Jungmann explica de esta manera el significado de la expresión "público": "La Liturgia es, en cualquiera de los casos, un servicio prestado a Dios públicamente, un culto tributado por la comunidad y en interés de la comunidad. Eso es precisamente lo que la distingue de la oración privada hecha por un particular"⁶². Así, pues, público se identifica con comunitario y eclesial.

H. Schmidt explica el sentido del término público al hablar del sujeto de la acción litúrgica, es decir, la *communitas ecclesiastica*⁶³. Comienza diciendo este autor que todo acto de un cristiano es, en cierto sentido, eclesial y social, pues es la acción de un miembro del Cuerpo místico de Cristo. No obstante, estos actos eclesiales o

⁶⁰ A. Stenzel, *Cultus publicus...* p. 190.

⁶¹ Cf. A. G. Martimort, *Asamblea Litúrgica* (Salamanca 1965) 114-24.

⁶² J. A. Jungmann, *El culto divino de la Iglesia* (San Sebastián 1959) 12.

⁶³ Cf. H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem* (Roma 1962) 803.

sociales pueden ser privados (la acción de un miembro en cuanto individuo), y comunitarios (la acción de una comunidad en cuanto tal). Precizando los actos comunitarios, añade que la Iglesia peregrina no puede actuar en plenitud su realidad comunitaria, al estar limitada por las dimensiones espacio-temporales y al no poder agotar la virtualidad de la Cabeza. Profundizando más en el acto comunitario, afirma Schmidt que existen dos clases de comunidades eclesiales: la estricta (comunidad de la Cabeza y del Cuerpo), y la amplia (colectividad de los miembros de la Iglesia).

La acción litúrgica, no es el acto colectivo, sino la acción comunitaria en sentido estricto. Es decir, tenemos una acción litúrgica cuando actúa la Cabeza y los miembros mediante el instrumento de la potestad sacerdotal. Con otras palabras: cuando la comunidad se fundamenta en una comunión *in sacris* que desciende sacramentalmente de la Cabeza a los miembros. En conclusión, la presencia en algún sentido del ministerio sacerdotal y de la realidad sacramental son necesarias para que se de una acción litúrgica. Con todo, la presencia del pueblo, siempre deseable y necesaria para la plenitud subjetiva del signo, no es un elemento esencial para que un acto sea litúrgico. Es decir, la presencia del pueblo de Dios, no es causa ni efecto de la comunidad estricta, sino solamente signo subjetivo.

Este comentario anterior nuestro, basado en Schmidt, abre cauces positivos en nuestro estudio sobre la interpretación del término público. Sin embargo, no precisa con claridad qué clase de comunión entre la Cabeza y los miembros da origen a la Liturgia. Pues se da comunión en toda acción cristiana, y además, esa comunión es distinta en los sacramentos y en los sacramentales. No obstante esta afirmación, Schmidt parece fundamentar esa comunidad litúrgica en la comunión establecida por los tres caracteres sacramentales, conjuntamente, ya que habla de la potestad sacerdotal y de *communicatio in sacris*. El aspecto jerárquico de la Liturgia quedaría comprendido dentro de lo sacramental, que es su fundamento. Y la base objetiva de la comunidad —no la subjetiva que es el pueblo— serían las mismas realidades sacramentales. Como veremos más adelante, estas reflexiones basadas en algún sentido en Schmidt nos darán pie para vislumbrar una recta interpretación de lo público.

El fecundo teólogo Congar ha reflexionado sobre nuestra cuestión en diversos momentos. Hablando sobre la Liturgia en su libro sobre la Teología del Laicado, afirma: “Se trata de un culto público,

es decir, instituido y homologado (por Cristo y por la Iglesia) del que se responsabiliza esta persona moral que llamamos Iglesia”⁶⁴. Por eso, decimos que la Liturgia es el culto de la Iglesia, sea de Cristo sólo (*in persona Christi*) o de Cristo con la Iglesia (*in persona Ecclesiae*).

Congar, interpretando la Constitución Litúrgica del Vaticano II, ve en la expresión público los aspectos jerárquico y comunitario. En el fondo de la *sacrosanctum Concilium* están dos eclesiologías: la de la *Mediator Dei*, y la que se manifestaría más tarde en la *Lumen Gentium*. Refiriéndose al Oficio Divino, escribe Congar: “También aquí recoge el concepto que ya desarrolló la *Mediator Dei*; caracteriza el Oficio divino por su condición de oración pública: es una forma de oración *instituida*, una *oratio publica*. Pero la Constitución litúrgica acentúa con trazos muy vigorosos el carácter comunitario, virtualmente universal, de la alabanza, cuyo Primer Celebrante es Cristo...”⁶⁵. Con estas palabras, Congar se orienta a una interpretación más comunitaria, sin olvidar lo jerárquico, de la oración pública de la Iglesia.

Este doble aspecto, integrante de la realidad litúrgica, vuelve a ser objeto de estudio por el Padre Congar. Así se manifestaba en el año 1969: “La Liturgia es un culto público, y sacramental por su contenido, es decir, un culto instituido en el sentido pleno de la palabra. Una de las dificultades de esta cuestión, que, a nuestro entender, debe persistir como algo irreductible, es la relativa a los dos aspectos que comporta la idea de culto público o de culto de la Iglesia. ¿Qué es lo que hace que exista un culto de la Iglesia? ¿Es la aprobación por la autoridad pública, en este caso Roma (término bastante impreciso)? ¿Es el hecho de que una asamblea de bautizados unidos a su pastor haya dado tal o cual forma a su oración comunitaria? Según San Cipriano, la Iglesia es la comunidad. El problema es, pues, evidente: ¿qué se incluye bajo fórmulas como ‘en nombre de la Iglesia’, ‘hacer lo que hace la Iglesia’, ‘culto de la

⁶⁴ Y. M. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1961) 237. Sobre la Liturgia, como culto público, escribe también el P. Congar: “Es una institución que se vive en y para la comunidad. Procede de Cristo: *acta, dicta et passa Christi*. Cristo es el sacerdote. La Iglesia (el sacerdote) es sólo un ministro (*ministerium*), celebrando *in persona Christi*. Procede de Cristo mediante la Iglesia. Luego, la Liturgia es jerárquica”. *Jalones para una...* p. 194. En la pág. 236 presenta también el aspecto comunitario de la Liturgia. Cf. S.C. nn. 98-100.

⁶⁵ Y. M. Congar, *La “Ecclesia” o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 326.

Iglesia'? El problema es a la vez eclesiológico y litúrgico. Nosotros pensamos que no se puede excluir ninguno de los dos valores: ni lo comunitario, ni tampoco la intervención de la autoridad pública, que no es necesario que sea la de la Santa Sede. Las características de publicidad y de institución, inherentes a la liturgia, nos parecen exigir la intervención de la autoridad pública. Esta intervención, de acuerdo con los antiguos canonistas, significa la institución. Pero esta autoridad puede perfectamente sancionar una iniciativa de la comunidad, es decir, un proceso de creación"⁶⁶.

b) *Nuestra interpretación de la oración pública.*

Considerando el examen histórico que hemos ofrecido sobre las diversas interpretaciones de la expresión público durante nuestro siglo, debemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, afirmamos que no es suficiente una explicación de tipo *jurídico*. La palabra público implica algo más que una aprobación o institución jerárquica. Por consiguiente, la identificación de público con legislado no es auténtica, teológicamente hablando, con un sentido exclusivo. Con todo, aunque no identificamos público con jurídico, tampoco negamos el carácter jerárquico de la Liturgia, ni la especial autoridad que presenta la liturgia romana, al ser el centro de la comunión cristiana⁶⁷. Por otra parte, el carácter legislado no es algo distintivo de la Liturgia, pues también los ejercicios piadosos han sido aprobados por la Iglesia.

En segundo lugar, entendemos que una identificación conceptual entre *público y comunitario*, en sentido sociológico, no es viable dentro de una explicación apropiada del carácter eclesial de la Liturgia. En este caso, no se distinguiría la Liturgia de los ejercicios piadosos que también pueden ser comunitarios o colectivos. Además, la Iglesia es más que una sociedad humana, es decir, una unión moral y estable de diversos individuos en orden a un bien común. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. El Espíritu es su alma, y Cristo su Cabeza. Es el conjunto de todos los bautizados. Es el pueblo santo de Dios, conducido hacia la gloria del Padre por medio de Cristo, sacramentalizado particularmente en los pastores.

⁶⁶ Y. M. Congar, 'Autorité, initiative, corresponsabilité', *La Maison-Dieu* 97 (1969) 55-57. La doctrina de mi Profesor S. Marsili, tan interesante y decisiva en otros aspectos, no me convence en su distinción entre culto público y privado, al reducir el primero a lo de institución divina. Cf. DCE VII, 1329.

⁶⁷ Cf. S. Thomas, *Summa Theologiae* III, 27, 2 ad 3 m.

Así, pues, no debemos defender un concepto humano y sociológico de la comunidad eclesial, ni tampoco de la Liturgia, que es su acción suprema. Por consiguiente, lo comunitario o social no es lo característico en sentido exclusivo de la Liturgia. Considerando que Cristo es anterior a la Iglesia, afirmamos que también la Liturgia, antes de ser comunitaria, es personal, es decir, es una acción de Cristo. Después, por participación es también una acción personal de todos los cristianos reunidos en comunidad. Mas, siendo la comunidad eclesial una asamblea jerarquizada, el culto litúrgico será también una acción cultural personal (de Cristo) y comunitaria (de todos los cristianos), servida por la jerarquía (el ministerio sacramental-jerárquico).

En consecuencia, lo público no se puede identificar sencillamente con lo comunitario o social. Lo público comprende algo más. Por otra parte, esta concepción nos llevaría quizás a una idea de rito demasiado pobre, como algo visible y representativo de la sociedad. No negamos, es verdad, que la Liturgia tenga un carácter comunitario⁶⁶. Únicamente, deseamos constatar que el aspecto comunitario de la Liturgia no procede directamente de la Iglesia, en cuanto sociedad, sino de Cristo, principio de todo el pueblo de Dios. Además, la Liturgia es más que una acción comunitaria.

Ante esta postura doctrinal nuestra, nos preguntamos: ¿presenta Jungmann un concepto sociológico de la Liturgia y de la palabra público? El afirma que donde se encuentra la Iglesia en oración, allí existe Liturgia. Pero, ¿qué entiende él por Iglesia? A mi entender, su concepto de Iglesia es el mismo de San Cipriano. Por lo mismo, afirmar que Jungmann prescinde de la institución eclesial o aspecto jerárquico de la Liturgia, es decir, que todo culto social de la Iglesia es Liturgia, me parece exagerado. Jungmann prescinde de la universalidad, como característica Litúrgica. No obstante, han existido liturgias universales y liturgias particulares, jerarquía litúrgica universal y jerarquía litúrgica particular.

Rechazados los sentidos exclusivos jerárquico o legislado y comunitario o social, como significados de la expresión público, ¿qué caminos recorreremos para hallar el sentido teológico auténtico del término público? Cuando hablamos de sentido teológico, no excluimos el aspecto cristológico o económico. Pues, aunque la Litur-

⁶⁶ Cf. SL, núms. 26-27:

gia es la gloria del Padre, también es la celebración del misterio de Cristo. La vía que nos llevará al conocimiento del sentido teológico verdadero de la palabra público será la Eclesiología. ¿Se debe identificar público con eclesial? ¿Será el culto público el culto reconocido por la Iglesia como suyo (elemento esencial) y ordenado por ella (elemento secundario)?

Es necesaria una comprensión profunda de la Iglesia para mostrar con hondura la naturaleza de la acción cultual pública o litúrgica. No negamos que la Liturgia sea una acción comunitaria y jerárquica. Pero añadimos que esas características deben interpretarse dentro de una teología eclesial, sacramental y sacerdotal.

¿Qué entendemos por sentido eclesial de la Liturgia? Para que un culto sea público debe ser eclesial. Es decir, debe ser culto de Cristo y de la Iglesia: de la comunidad de fieles que caminan con Cristo hacia el Padre, en la virtud del Espíritu, bajo el servicio de la jerarquía. Por consiguiente, el culto público es un culto comunitario y jerárquico.

Lo jerárquico se explica en el sentido de que debe existir una aprobación o confirmación de la Iglesia, sea diocesana o romana. Esta aprobación institucional se ha practicado de maneras diversas en la historia. Recordemos la importancia de las Iglesias metropolitanas antes del Concilio de Trento y de las Conferencias Episcopales o nacionales después del Vaticano II. ¿Estará cayendo la Iglesia en nuestros días en un tardío nacionalismo? Un recto equilibrio entre Colegialidad y Primado, entre Conferencias Episcopales y Sínodo Romano evitarán posibles dificultades. ¿Hasta qué punto la Iglesia local o diocesana puede actuar jerárquicamente en el culto público, estando en conformidad con las normas básicas del creer y del orar de la Iglesia universal? La historia y la praxis histórica y actual serán una vez más nuestras maestras. Queda, pues, un camino teóricamente abierto, para llegar a celebrar liturgias nacionales, diocesanas y universales, sin herir la *unidad* de la Iglesia de Cristo.

¿Qué entendemos por lo comunitario en el culto litúrgico? Si consideramos que la Misa sin pueblo es un acto litúrgico, mientras que el rosario con pueblo no es una acción litúrgica, debemos concluir que lo comunitario y lo público no pueden interpretarse a la luz exclusiva de lo *visible* y de la *presencia subjetiva* de los cristianos. “Aunque en algunas ocasiones —leemos en la Institución General del Misal Romano— no es posible la presencia y la activa

participación de los fieles, cosas ambas que manifiestan mejor que ninguna otra la naturaleza eclesial de la acción litúrgica, sin embargo, la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, ya que es un acto de Cristo y de la Iglesia, en el que el sacerdote obra siempre por la salvación del pueblo”⁶⁹.

Con mucho fundamento y acierto, el Capítulo General de los Frailes Predicadores, celebrado en Irlanda en 1971, aceptó nuevamente estas palabras de las Constituciones: *quae etiam si non habeatur populi fidelis praesentia, est actus Christi et Ecclesiae*⁷⁰. Esta expresión se refiere a la celebración de la Eucaristía sin pueblo.

Por consiguiente, las características comunitaria y jerárquica de la Liturgia o culto público deben ser comprendidas desde el punto de vista *objetivo*, más que desde el *subjetivo*. Nos encontramos en un lugar paralelo a la famosa frase “la fe de la Iglesia”, cuando se habla del bautismo de los niños. “Pero no es precisamente —escribe Maritain— en razón de la visibilidad de esos hombres (los bautizados) por lo que la Iglesia es visible, sino en razón de *la visibilidad de las cosas que ella misma realiza cuando posee su unidad plena y acabada* (su profesión de fe, su culto, sus sacramentos, su jurisdicción —y también su fecundidad manifestada a lo largo de los siglos para engendrar santos—, cosas éstas que aparecen ante los sentidos y se manifiestan al exterior); los hombres que son miembros son naturalmente visibles *en cuanto hombres*, pero son también visibles *precisamente en cuanto miembros de la Iglesia*; dicho de otro modo, son *visiblemente* miembros de la Iglesia visible porque participan en lo que la Iglesia misma realiza de una manera visible y manifestada al exterior”⁷¹. En consecuencia, no podemos identificar el cuerpo visible de la Iglesia con el cuerpo visible de los cristianos, aunque lo incluya.

Por consiguiente, la Liturgia es un culto comunitario y público, no sólo porque exista una comunidad de fieles cristianos, sino principalmente porque se celebran ritos de una comunidad, es decir, de la Iglesia. La presencia subjetiva es únicamente el signo visible y subjetivo de la comunidad sacramental o ritual. Un signo deseado. Pero un signo subjetivo y no primariamente constitutivo. El signo

⁶⁹ *Institutio Generalis Missalis Romani* n.º 4.

⁷⁰ *Liber Constitutionum et Ordinationum O.F.P.* (Vaticano 1969) n.º 59, 3; cf. P.O. n.º 13; *Mysterium Fidei* AAS 57 (1965) 761-62.

⁷¹ J. Maritain, *El campesino de la Garona* (Bilbao 1967) 350.

objetivo —el rito— pertenece a la esencia de la acción litúrgica, mientras que el signo subjetivo es sólo necesario en el orden visible de la plenitud significativa⁷³.

El aspecto jerárquico en la Liturgia es el efecto del servicio prestado por la Jerarquía al culto público. Mas, ¿por qué instituye la Jerarquía un culto como Liturgia? Porque encuentra en ese culto expresada la voz de Cristo, de la Tradición recibida y la manifestación de la asistencia del Espíritu Santo. Por lo mismo, la aprobación eclesial no es la consecuencia de un caciquismo o paternalismo, sino el signo de un servicio concedido a todo el pueblo de Dios. Y ¿cuál es el quehacer del pueblo en la institución del culto litúrgico? El *sensus fidelium* discierne, acepta y busca nuevos rumbos dentro de su carisma. Por eso, nos hallamos ante una mutua colaboración, entre Jerarquía y Pueblo, de acuerdo con sus carismas diferentes. Con todo, en la historia de la Iglesia se podrán encontrar épocas de inmovilismo monolítico y de laxismo jerárquico, inevitables durante el tiempo de nuestra peregrinación.

Así, pues, lo comunitario y lo jerárquico deben ser comprendidos en una perspectiva sacramental. De esta manera será posible hallar equilibrio entre lo personal y lo comunitario, entre la jerarquía y el pueblo de Dios. Igualmente se evitarán falsas conclusiones sociológicas aplicadas a la Liturgia, v. gr., la afirmación que enseña que la Misa sin pueblo, aunque válida, no es acción litúrgica; o el Oficio Divino, ahora llamado Liturgia de las Horas, que rezado únicamente por unas Monjas de Clausura, al no estar presente la Jerarquía, no es Liturgia, etc. No confundamos la comunidad eclesial con una sociedad humana. No confundamos tampoco la jerarquía con la presencia subjetiva de la jerarquía. La aprobación y la pertenencia de la Liturgia a todos los cristianos por los caracteres sacramentales basta para que se realice y manifieste el aspecto jerárquico de la Liturgia⁷⁴.

Consecuentemente, el culto público sólo se comprende en una dimensión sacramental. Además, la Liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Cristo. Ahora bien, este sacerdocio es eclesial, sacramental y para el servicio de la Iglesia (*gratia gratis data*). Igualmente, se afirma que la Liturgia es acción de toda la Iglesia. Esto es

⁷³ Cf. C. Vagaggini, *La Misa Concelebrada* (Madrid 1966) 25 ss.

⁷⁴ Cf. J. Maritain, *El campesino...* pp. 86-87, 22-23, 284; J. Lecuyer, 'Personne et communauté dans la liturgie', *La Maison-Dieu* 69 (1962) 78-93.

posible mediante los caracteres sacramentales, los cuales nos conceden la participación en el sacerdocio de Cristo, nos destinan al culto divino y nos incorporan a la vida eclesial⁷⁴. Por lo mismo, la Liturgia tiene una base eclesial, sacramental y sacerdotal, sin la cual no puede explicarse su naturaleza de culto público.

El aspecto sacerdotal de la Liturgia, en conexión con lo jerárquico, queda descrito sugerentemente en estas frases de H. Denie: "Lo que libera a cualquier agrupación cristiana de desviarse, es la presencia del ministerio. Lo que, en definitiva, confiere a una agrupación de cristianos el título de grupo eclesial es la presencia del sacerdote, ministro de Jesucristo... Solamente queremos afirmar que lo que fundamenta la significación de una reunión como asamblea propiamente eclesial es la presencia de un ministro de Cristo en su seno... La ley de la catolicidad se encuentra aquí en toda su plenitud. No sólo los grupos eclesiales exigen un ministro para entrar en la comunión, sino que incluso es preciso que, a través de este ministro, estos grupos o comunidades cristianas sean lanzadas aún a una manifestación más universal de la catolicidad de la Iglesia..."⁷⁵.

Finalmente, podemos concluir que el sentido teológico del término público comprende las perspectivas comunitaria y jerárquica, pero explicadas ambas eclesial, sacramental y sacerdotalmente, y en un nivel radicalmente objetivo. Sólo en esta dimensión podremos identificar lo público con lo eclesial. Nos place recordar ahora estas palabras de San Pedro Damiano: "Lo que reverentemente es ofrecido por cualquier miembro de la Iglesia en los divinos oficios, eso mismo es presentado universalmente por la fe y la devoción de todos. Porque, en efecto, es único el Espíritu de la Iglesia, con el cual es vivificado el único Cuerpo que es guardado por Cristo, su Cabeza"⁷⁶.

c) *Eficacia de la oración eclesial.*

Una consecuencia del tema que estamos estudiando es la peculiar eficacia de la oración en nombre de la Iglesia u oración pública. En la actualidad las posturas sobre este punto se han diversificado suficientemente. Comencemos, por vía de ejemplo, proponiendo este

⁷⁴ Cf. S. Thomas, *Summa Theologiae* III, 63, 3.

⁷⁵ H. Denie, *Le prêtre de demain* (Paris 1967) 60.

⁷⁶ P. Damianus, *Dominus vobiscum* c. 7: PL 135, 274.

interrogante: "¿Tiene el Oficio recitado, en privado o en común, por personas designadas para ello, un valor realmente especial? ¿Ha de considerarse necesariamente que es mejor la oración hecha de acuerdo con unos textos prescritos aprobados por la jerarquía que la oración hecha con otros textos?... La teología del Oficio divino sugiere muchas veces que éste tiene un valor especial para dar gloria a Dios o para santificar a los hombres precisamente por su carácter oficial. Se rodea al oficio divino de una cierta aureola mística, en gran parte debido al empleo de expresiones como 'la oración de la Iglesia', 'orar en nombre de la Iglesia', y '*ex opere operantis Ecclesiae*'. Habrá que revisar estas expresiones y revalorizar, en consecuencia, las diferentes formas de oración en uso.

No es la aprobación de la jerarquía la que crea la oración de la Iglesia, sino el gemir del Espíritu, que da la fuerza y la gracia necesarias para dirigirse a Dios como a un Padre. La oración de la Iglesia no es tal porque haya sido oficialmente sancionada, sino porque surge de la entraña de la Iglesia en respuesta a los impulsos del Espíritu que nos enseña lo que hemos de orar. La sanción oficial es un criterio de ortodoxia o la necesaria institucionalización de un interés común. Se diría que en materia de regulación de oraciones la función de la autoridad consiste más bien en sancionar y aprobar que en crear, siendo así que hasta ahora todos sus esfuerzos van en la línea de crear e imponer"⁷⁷.

Este autor, D. Power, ha seguido en parte la doctrina expuesta por el famoso teólogo Karl Rahner, que examinaremos más adelante. Sin embargo, podemos presentarle a aquél unos interrogantes o presuposiciones que convendría aclarar. ¿Desde cuándo la autoridad jerárquica tiene por misión principal aprobar e imponer? ¿Acaso no es más propio de la autoridad ordenar que imponer, siendo el mando una operación de la inteligencia más bien que de la voluntad? Además, ¿quién ha comprado para la base el monopolio de la creatividad? Por otra parte, esta postura de Power, ¿no nos conduce a un subjetivismo y a una libertad sin control al no tener un carisma la autoridad para discernir entre las manifestaciones del Espíritu Santo y las del Espíritu Malo? Sencillamente, nos encontramos ante una

⁷⁷ D. Power, 'Grupos reducidos de oración y Oficio Divino', *Concilium* 52 (1970) 261 y 267; cf. H. Rennings, *Das Wirken der Kirche in der Liturgie. Dienste des Glaubens* (Tréveris 1962) vol. I, 441-75; J. Pascher, 'Thesen über das Gebet in Namen der Kirche', *Liturgisches Jahrbuch* 12 (1962) 58-62; 'Gebet in Namen der Kirche', *Oberheinisches Pastoralblatt* 65 (1964) 233-40.

comprensión bastante externa y pobre de la "oración pública de la Iglesia". En ella, se ha perdido lo fundamental: los valores eclesial, sacramental y sacerdotal, es decir, la plenitud de la institucionalidad del culto litúrgico u oración pública de la Iglesia.

Karl Rahner⁷⁸, distinguiendo entre la gloria externa material u objetiva y la gloria formal de Dios, afirma que si un pecador o un incrédulo administra acciones culturales en nombre de la Iglesia glorifica a Dios objetivamente, pero no formalmente. "Pero los actos mismos no constituyen sólo de por sí un nuevo valor, que impulsa a Dios, ya que éste *en cuanto* tal se da sólo en actos, que glorifican formalmente" (p. 461). Este principio rahneriano tiene grandes consecuencias a la hora de valorar las acciones celebradas en nombre de la Iglesia. Por ejemplo, si se celebra una acción litúrgica sin ninguna devoción interior "no produce ante Dios ningún *valor imperatorio*, ya que éste podría ser producido únicamente por medio de actos que portan glorificación formal, y ya que la Iglesia misma, en cuanto autora de dicho valor consigue ésto por *esos* actos de una oración *real*, que de hecho jamás la faltan" (p. 462). Ya se conoce, a este respecto, la postura adoptada por los Manuales de Teología Moral en la época preconiliar sobre la atención requerida para la validez del Oficio divino u otra acción litúrgica.

La oración, sea privada o comunitaria, no es un asunto individual. Es una acción de la Iglesia. Ante este dato, surge el problema: ¿añade una dignidad y eficacia especial a ese acto de la Iglesia el expreso mandato de la Jerarquía? Rahner responde negativamente (pp. 472 y 476). Para Rahner la aprobación de la Iglesia puede ser una ayuda de tipo psicológico (p. 463 y nota 6). En su opinión la dignidad objetiva de la oración de los católicos es la misma que la de los bautizados fuera del catolicismo (p. 466). "La habilitación explícita que ésta (la Iglesia) —escribe Rahner aplicando su doctrina al valor del Oficio Divino—, otorga a ese cumplimiento, aditivamente, la calificación de 'acto de la Iglesia', incluso en su dimensión de *societas visible*; pero esa calificación ni hace en primera línea de la oración un acto de la Iglesia, ni la otorga un valor mayor, que el que le viene de la unión con Cristo en la gracia" (p. 477). Es decir, el valor puede aumentar solamente por razones subjetivas (p. 467).

⁷⁸ Cf. K. Rahner, *Tesis sobre la oración "en nombre de la Iglesia"*. *Escritos de Teología* (Madrid 1964), tom. V, pp. 458-79. Este artículo se publicó originalmente en *Zeitschrift für Katholische Theologie* 83 (1961) 307-24.

En consecuencia, afirma que el rezo de la Liturgia de las Horas en pecado mortal no tiene valor alguno ante Dios (p. 464).

Rahner ha vuelto a defender sus doctrinas en una interpretación reciente de la Constitución Litúrgica del Vaticano II⁷⁹. Escribe este teólogo: “Cuando se dice que ‘la liturgia’ sobrepasa con mucho los otros actos de piedad, no está nada claro si también esto vale de cada ejercicio piadoso que se considera litúrgico —por ejemplo, la recitación del oficio parvo en los institutos seculares: n.º 98— en contraposición a los extralitúrgicos —por ejemplo, un vía crucis comunitario en la misma comunidad religiosa—. El *longe antecellere* habría seguramente que pronunciarlo en la medida en que la teología pregunta por una liturgia que quiere apoyarse en las declaraciones oficiales sólo de la liturgia considerada en su totalidad —incluida la celebración eucarística—; mas no de cada ejercicio litúrgico en particular frente a cualquier oración extralitúrgica” (p. 118).

Avanzando más, Rahner llega a preguntarse, no sin advertir antes que excluye claramente de este juicio la eucaristía y la celebración de los demás sacramentos (pp. 118, 122 y 125), “¿en qué consiste, a fin de cuentas, el plus aplicable a la oración litúrgica?”. Rahner, después de afirmar que se trata de una *expresión enfática* la frase *longe antecellere*, escribe: “En sentido positivo, la frase es correcta, pues en la liturgia se hacen presentes el centro y el origen de todo el ser-cristiano: la autocomunicación graciosa de Dios en Jesucristo, muerto y resucitado. En sentido exclusivo, empero, la frase sería falsa, pues tal autocomunicación no sólo se realiza en los sacramentos y en la liturgia. De aquí se deduce el *longe antecellere*, cuya cierta legitimidad aparece de esta manera, pero cuyo sentido exacto no aparece con claridad” (pp. 122-123).

“Ahora bien, ¿dónde estriba la preeminencia de la oración litúrgica sobre la ‘privada’, cuando esta preeminencia se limita a su medida exacta?... Con toda franqueza: esa preeminencia es pequeña. La auténtica dignidad de la oración cristiana es común a una y otra y no puede ser superada por nada: ambas son realmente oración del pueblo *santo* de Dios, acontecen en el Cuerpo de Cristo bajo su presencia y las sostiene el Espíritu Santo... Con ello no se le reconoce a la oración litúrgica ningún valor que ‘de por sí’ y ‘en

⁷⁹ Cf. K. Rahner, *Oración personal y Liturgia de la Iglesia. La Gracia como libertad* (Barcelona 1972) 114-27.

abstracto' no se le pueda reconocer también a la oración privada" (pp. 124 y 125).

Todo este razonamiento de Karl Rahner le lleva a la siguiente conclusión: "No se debe negar una *mutua* relación de condicionamiento entre la oración litúrgica y oficial y la privada —en ocasiones también comunitaria—; mas partiendo de la esencia de la Iglesia hay que decir que a la oración 'privada' —sobre todo cuando es comunitaria— le corresponde una prioridad definitiva sobre la oración litúrgica oficial y que sigue siendo su fundamento y meollo más íntimo" (p. 124). "La verdadera amenaza de la oración personal y 'privada' no proviene naturalmente de la Liturgia [¡menos mal!], aunque una recomendación indiscreta y, al fin y al cabo, no teológica de la oración litúrgica signifique un peligro adicional para esa oración privada" (p. 126).

Después de esta exposición de la doctrina de Rahner al respecto, ¿cuál es nuestro juicio y nuestro pensar sobre el valor de estas reflexiones del teólogo jesuita alemán? Rahner habla en el primer artículo citado (pp. 472-473 y 475) de la oración litúrgica como un signo objetivo. ¿No nos pudiera llevar este concepto a una valoración sacramental o eclesial de la oración litúrgica? A mi manera de entender esta problemática, sí. Pero, aún sin olvidar que es más importante el significado que el signo, y que los frutos sacramentales no se perciben sin una previa disposición, no podemos olvidar que Rahner tiene un concepto pobre y socializante de lo oficial, público o eclesial aplicado a la oración de la Iglesia. Rahner no distingue perfectamente entre oración litúrgica y oración comunitaria (pp. 467-8). En el fondo, nos encontramos ante una valoración desproporcionada de lo subjetivo y un olvido del valor de lo objetivo en la Iglesia. Advirtamos el parecido de la postura de Rahner con la de Jungmann, ambos pertenecientes a la Compañía de Jesús, cuya tradición espiritual ha sido caracterizada por su individualismo, de acuerdo con la época en la que fue fundada. Pudiera hallarse, quizá, alguna influencia protestante en esta doctrina.

El teólogo alemán admite una legítima diferencia entre la oración litúrgica y la oración extralitúrgica (p. 122). Incluso, con fundamento, enseña que es imprudente exagerar la preeminencia y exclusividad de la liturgia por razones pastorales. Pues, en ese caso, se provocaría la extensión de la consignas desacralizadoras (p. 123). Igual-

mente distingue entre un acto de la Iglesia y un acto oficial de la Iglesia (p. 121). Con todo, entiende lo oficial desde un punto de vista sociológico y externo. Escuchemos sus palabras: “El encargo y autorización por la jerarquía eclesiástica, en el caso de la oración, en todo caso no le añade un valor que esté por *encima* del valor de cualquier oración cristiana; simplemente la introduce en la dimensión socio-oficial de la Iglesia, dándole una reglamentación y con ella una cierta garantía de que responde de hecho a su esencia y a la de la Iglesia; y estimula a que se rece con frecuencia y regularidad... Tiene un valor muy apreciable y provechoso, pero de todos modos secundario; es un valor de servicio subordinado a la esencia de toda oración —comunitaria—” (p. 125). En el primer artículo también se reconocía a la liturgia un valor peculiar, aunque de categoría secundaria (p. 473).

Es cierto —no se puede negar—, que a veces, en la práctica, las oraciones extralitúrgicas son más santas y dan más fruto que las plegarias litúrgicas. Y es verdad, que esto no sucede *per accidens*, sino por su dependencia de la gracia de Dios y de nuestra devoción (p. 126). Es cierto que la oración de un pagano o de un cristiano no católico puede ser más eficaz subjetivamente hablando. Es verdad también que el valor de la oración en nombre de la Iglesia no debe separarse en concreto del valor de la gracia y de la devoción. Sin embargo, nos preguntamos, ¿dónde percibe Rahner el valor *objetivo* de los ritos de la Iglesia y de la comunidad eclesial? ¿Por qué negar el valor objetivo de la manifestación ritual en la Iglesia de Cristo? Rahner no distingue entre el rezo comunitario del Rosario y el rezo litúrgico de la Liturgia de las Horas. Rahner olvida el valor objetivo especial de la oración oficial o instituida de toda la Iglesia.

No reducimos la eficacia salvadora de Cristo a la Liturgia. Reconocemos que el Martirio es el acto supremo de amor a Cristo; es la participación suprema *ratione subiecti* en la Pasión de Cristo. Pero, ¿recibe el martirio su valor independientemente de la celebración litúrgica y eucarística? No negamos tampoco que un encuentro con el prójimo pueda ser más fructífero que un acto litúrgico. Sin embargo, ¿será fructífero independientemente de la Liturgia? ¿Será más fructífero porque tiene más valor objetivo, o porque falla la devoción del cristiano durante la Liturgia? La plegaria litúrgica implica la oración íntima y personal, para su existencia real y verdadera; pero ¿no es exagerado afirmar que la plegaria íntima y perso-

nal es el fundamento de la plegaria litúrgica? Si leemos la Constitución Litúrgica encontraremos precisamente todo lo contrario.

Rahner se ha situado en una perspectiva demasiado individualista y en una concepción socializada de la Iglesia. No se ve en su doctrina con suficiente claridad el nivel real de lo sacramental o místico en la comunidad de la Iglesia. En resumen, podemos suscribir plenamente las palabras del P. Congar: "Pero acaso podemos decir que el P. Rahner se situó demasiado en la perspectiva de la unión personal-individual con Dios por el fervor y por la gracia, y que no prestaba la suficiente atención a la idea tradicional de la *ecclesia* y del Espíritu Santo presente en la *caritas* como lazo personal de la unidad en una comunidad fraterna"⁸⁰.

¿Cuál es nuestro pensar sobre la eficacia de la oración litúrgica o de la Iglesia? El Magisterio y algunos teólogos, cuando hablan de una eficacia particular de la plegaria litúrgica, nos ofrecen unas pautas y caminos de solución⁸¹. La Constitución litúrgica del Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium* afirma: "Toda celebración litúrgica, como obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, la Iglesia, es una acción eminentemente santa, cuya eficacia no puede compararse *eodem titulo eodemque gradu* con la de ninguna otra acción de la Iglesia" (n.º 7). Más adelante, al comienzo de los nn. 9 y 10 se dice: "La sagrada liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia...". "No obstante, la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza". Y al final del n.º 10 se concluye: "Por tanto, de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin". Finalmente, se termina el n.º 13 con estas palabras: "Ahora bien, es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia,

⁸⁰ Y. M. Congar, *La "Ecclesia" o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 311-12.

⁸¹ Cf. Pío XI, *Ad Catholici sacerdotii* AAS 28 (1936) 19; Pío XII, *Mediator Dei* AAS 39 (1947) 532 y 537; *Menti Nostrae* AAS 42 (1950) 670; S. Thomas, *Summa Theologiae* III, 82, 7 ad 3m; 83, 1 ad 3m; II-II, 83, 12 y 16 ad 3m; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia* (Madrid, 2.ª ed., 1965) 104-29; E. J. Lengeling, *Liturgia. Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid 1966) vol. II, 558-60.

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”.

¿Cómo explicar esta eficacia especial de la Liturgia, fundamentada en la peculiar dignidad de las celebraciones cultuales de la Iglesia? Este obrar litúrgico privilegiado se explica en conexión con la acción de Cristo y de todo el Cuerpo místico, y debe situarse en el nivel de lo sacramental y eclesial. La fuente de este actuar se ha denominado en la historia *in actione, vel persona, vel nomine Christi aut Ecclesiae*, y las acciones consiguientes se las ha caracterizado con las palabras *ex ritu celebrato, vel ex opere operato aut ex opere operantis Christi vel Ecclesiae in fide*⁸².

¿Qué significado recibe la expresión *ex opere operato*? Esta formulación escolástica es un modo de transmitir la doctrina de los Santos Padres cuando afirmaban que Cristo y el Espíritu eran los actores principales de los sacramentos. Es una manera de manifestar que los sacramentos producen por sí mismos y de modo infalible la gracia. Son tres palabras que muestran humanamente la promesa irrevocable y perceptible en la historia de la gracia eclesial hecha por Dios al hombre⁸³. Con las palabras *ex opere operato* queremos enseñar que la producción de la gracia se debe a la misma realización del rito sacramental, excluyendo al ministro y al sujeto receptor. Para nosotros, el rito, en su mismísima objetividad y santidad, es el que significa, contiene y produce la gracia sacramental. Y todo porque el rito es obra, acción y celebración de Cristo, el Señor. Esta postura no implica, en ningún sentido, la magia, pues la fe es necesaria para conectar la gracia ritual con el cristiano, y la eficacia recibida es tanto mayor cuanto más perfectas son las disposiciones de quienes reciben los sacramentos⁸⁴.

¿Cómo interpretamos las palabras *ex opere operantis*? Esta expresión significa que la eficacia de todas las acciones litúrgicas, sean los sacramentos, *ex opere operantis Christi*, o los sacramentales y demás acciones litúrgicas, *ex opere operantis Ecclesiae*, depende fundamentalmente de Cristo, como decíamos anteriormente, o de la

⁸² Cf. B. D. Marliangeas, “*In persona Christi*”. “*In persona Ecclesiae*”. *Nota sobre el origen y el desarrollo del uso de estas expresiones en la teología latina. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 339-46.

⁸³ Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico...* 252-53; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965) 88-89; K. Rahner, *Chiesa e sacramenti* (Brescia 1965) 34.

⁸⁴ Cf. *Documenti Pontifici. Liturgia (Solesmes)* (Roma 1959) núms. 268; 478; 479; DZ. 819.

Iglesia, como Cuerpo místico del Señor, comunión de los santos y de las realidades santas, que obra siempre unida a Cristo. Esta eficacia, derivada de la Iglesia, aunque inferior a la de los sacramentos, es noble, grandiosa e infalible, en relación con el tesoro inagotable de gracia y de fe que es la Iglesia de Cristo. La Iglesia, *depositum gratiae et fidei*, no se puede malograr en acciones por las que ella se compromete en el camino de la glorificación de Dios y de la consiguiente santificación del hombre. Esta eficacia de las acciones de la Iglesia, como la eficacia de las acciones de Cristo, presupone también la fe y la devoción, juntamente con las disposiciones de los cristianos.

No obstante nuestra explicación, nos preguntamos, ¿es legítimo interpretar las palabras del Concilio Vaticano II a través de estas expresiones y explicaciones teológicas? Es cierto que la Constitución Litúrgica no ha utilizado esta terminología. Con todo, sus palabras deben interpretarse de acuerdo con la Encíclica *Mediator Dei*, donde se usa esta nomenclatura. Así lo declaró el Relator de este tema en el Aula Conciliar. En concreto, esta eficacia peculiar que defendemos en las acciones litúrgicas depende y se deriva, en última instancia, de haber sido instituidas por Cristo y por la Iglesia, y por ser celebradas en nombre de Cristo y de la Iglesia. Nosotros interpretamos estas palabras: "institución" y "en el nombre de la Iglesia" en su significado sacramental. Nos situamos en un nivel superior al puramente jurídico o social. Afirmamos que la Iglesia Universal del Señor es objetivamente más que la reunión de los cristianos, y la Iglesia de Cristo es más también que el conjunto de las Iglesias locales. Ya hablamos suficientemente de este aspecto en nuestro estudio de los vocablos "público" u "oficial". Los cristianos se relacionan con la Iglesia fundamentalmente, no como un grupo o sociedad, sino mediante sus caracteres sacramentales por los cuales han sido injertados en el Cuerpo de Cristo.

II.—LA HISTORIA DE LA DEFINICIÓN EN LOS DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

En el tema de la definición de la Liturgia, el pensamiento del Magisterio ofrece un interés indudable, pues, uno de los aspectos básicos de las celebraciones litúrgicas es su característica jerárquica. Hemos preferido tratar el pensamiento del Magisterio después de la

teología, pues aquél viene a ser, en cierto modo, como un avance seguro de la teología, avalado por la jerarquía, y propuesto a todo el pueblo de Dios. Por otra parte, las expresiones que encontremos ahora, como culto, público, etc..., quedan ya aclaradas en las páginas anteriores.

El Magisterio eclesial sobre la Liturgia es muy amplio durante esta época del Movimiento Litúrgico. Por eso, deseando concretar nuestro trabajo, hemos reducido nuestra reflexión a los documentos que juzgamos más decisivos, en orden a conocer el pensamiento de la Iglesia sobre la esencia de las celebraciones litúrgicas, es decir, el Código de Derecho canónico, la Encíclica *Mediator Dei*, la Instrucción *De Musica sacra et de Sacra Liturgia*, la Constitución del Vaticano II *Sacrosanctum Concilium*, y, finalmente, los restantes documentos del Concilio Vaticano II con su peculiar problemática.

1. *El Código de Derecho canónico*

El canon 1256 parece identificar Liturgia y Culto público. Veamos el texto legislativo: "El culto se llama público si se tributa en nombre de la Iglesia por personas legítimamente constituidas al efecto y mediante actos que por institución de la Iglesia están reservados exclusivamente para honrar a Dios, a los santos, y a los bienaventurados; en caso contrario se habla de culto privado".

Aunque las palabras de este canon son, en principio, claras, sin embargo, encontramos que tanto la palabra *cultus* como la palabra *publicus* tienen un valor plurivalente en el Derecho canónico⁸⁵. En consecuencia, no es posible sin más considerar el canon 1256 como una definición técnica de la Liturgia, pues nos da, por una parte, un concepto excesivamente amplio, y, por otra, una idea demasiado restringida. En efecto, considera solamente el aspecto latréutico, las acciones litúrgicas de institución eclesiástica, y algunas acciones culturales no litúrgicas.

En la actualidad, superando las limitaciones de la expresión culto público del Código de Derecho canónico, utilizan algunos esta misma expresión —lo hemos visto anteriormente—, como definición técnica de la naturaleza teológica de la Liturgia. Por otra parte, la

⁸⁵ Cf. E. J. Lengeling, *Liturgia. Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid 1966) vol. II, 554-55; H. Keller, 'Liturgie und Kirchenrecht zur Klärung und Vertiefung des Begriffs Liturgie', *Scholastik* 17 (1942) 342-84; I. Gordon, 'Constitutio de Sacra Liturgia et Canonnes 1256-1257', *Periodica de Re Morali, Canonica et Liturgica* 54 (1965) 135 ss.

expresión *pia exercitia* del canon 1259, 1, ha recibido una interpretación más convincente, en la Instrucción *De Musica Sacra*, donde la terminología *pia exercitia* comprende algunas acciones cultuales que en el Código quedaban incorporadas en el canon 1256⁸⁶. De esta manera, se supera el confusionismo del Derecho canónico, en el cual se denominaba *pietatis exercitia* a los ejercicios cultuales de los cánones 125, 565, 1259, 1, etc., mientras que en el canon 595, 2 recibían algunos ejercicios el nombre de *officia pietatis*.

2. La Encíclica "Mediator Dei"

El origen y la finalidad de la intervención magisterial de Pío XII, mediante la Encíclica *Mediator Dei*, no era ofrecer una definición técnica de la esencia de la Liturgia. No obstante, encontramos en esta Encíclica elementos que han de ser expresados en toda definición adecuada del culto litúrgico. Podemos afirmar, pues, que este documento pontificio, señaló unos derroteros nuevos y sumamente interesantes para la ciencia de la Liturgia.

La Encíclica *Mediator Dei* habla con más claridad sobre el significado de la palabra social o eclesial, aplicado a la Liturgia; sobre la eficacia sacramental, y no sólo sicológica, de las celebraciones litúrgicas; sobre las perspectivas comunitaria, individual y personal de los cultos público y privado, etc... Evidentemente, los problemas tratados por esta Encíclica son importantes y merecen una atención especial. La influencia decisiva de esta Encíclica se manifiesta también en la dependencia ideológica de la Constitución litúrgica conciliar con respecto a ella.

He aquí la descripción de la realidad litúrgica que hallamos en la Encíclica: "Así, pues, la sagrada Liturgia es el culto público que nuestro Redentor tributa al Padre celeste como Cabeza de la Iglesia. Es también el culto tributado por la sociedad de los fieles a su Cabeza y por El al Padre eterno. Es, en una palabra, el culto integral del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros". "La Iglesia... continúa la función sacerdotal de Jesu-

⁸⁶ Cf. *De Musica Sacra et de Sacra Liturgia* AAS 50 (1958) 632. En la Encíclica *Mediator Dei* (AAS 39 (1947) 586) existe también cierto confusionismo en esta terminología de "Liturgia" y "Ejercicios Piadosos", aunque no siempre.

cristo principalmente mediante su sagrada Liturgia". "La sagrada Liturgia no es más que el ejercicio de esta función sacerdotal"⁸⁷.

Esta perspectiva de la Encíclica *Mediator Dei* manifiesta evidentemente que el origen de la Liturgia se halla en Jesucristo. La Liturgia es, en primer lugar, el culto de Cristo, Cabeza y Mediador. Es el culto personal de Cristo comunicado, en un segundo momento, por participación, a la Iglesia. De esta manera, Cristo, fuente del verdadero culto cristiano, continúa en la Iglesia la Liturgia de su vida o misterio, es decir, un sacerdocio redentor y santificador. Consiguientemente, la Iglesia es el templo del Señor durante el tiempo de la peregrinación.

La Liturgia, al ser la continuación del sacerdocio de Cristo, tiene sus mismas finalidades, a saber, la gloria y el honor de Dios Padre, en la virtud del Espíritu. Al mismo tiempo, la Liturgia proclama y realiza la santidad para el hombre, el cual, santificado por la gracia y el carácter, se capacita para dar gloria a Dios, convirtiéndose él mismo en gloria de Dios. De este modo, la Encíclica litúrgica de Pío XII reconoce claramente los dos matices fundamentales de las acciones cultuales: el latréutico y el soteriológico.

Esta Encíclica habla también del carácter sacramental de la Liturgia. Es decir, la Liturgia se encuentra en el nivel de las acciones sacramentales. ¿Acaso no continúa Cristo ejerciendo su sacerdocio en la Iglesia sacramentalmente? ¿Acaso no nos santifica Cristo en las acciones litúrgicas sacramentalmente? No negamos la especial dignidad de los siete sacramentos. No obstante, colocamos el valor de los signos litúrgicos por encima de lo puramente psicológico y pedagógico. Afirmamos, por lo mismo, que la realidad sacramental no puede quedar reducida a los sacramentos mayores.

Por consiguiente, Cristo es la imagen y el sacramento de la gloria de Dios y de la santidad cristiana. La santidad, sobre la que habla-

⁸⁷ *Mediator Dei* AAS 39 (1947) 528-29, 522, 529. La misma Encíclica afirma: "Tal es la esencia y la razón de ser de la Sagrada Liturgia; se refiere al sacrificio, a los sacramentos y a la alabanza de Dios; la unión de nuestras almas con Cristo y su santificación por medio del Divino Redentor, a fin de que sea honrado Cristo y, por Él, la Santísima Trinidad: Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo", p. 583. H. Schmidt afirma que la Encíclica *Mediator Dei* reserva la palabra "culto" para la Liturgia. Cf. H. Schmidt, *Introductio in Liturgiam Occidentalem* (Roma 1962) 118 y 120. Entiendo, no obstante, que esta particularidad terminológica estaba fuera de la intencionalidad de la Encíclica. Cf. *Mediator Dei*... pp. 525-26. Cf. B. Capelle, 'Les Encycliques mystiques de Pie XII et la liturgie', *Questions Liturgiques et Paroissiales* 30 (1949) 33-36.

mos aquí, no se refiere exclusivamente a un cambio moral, sino principalmente a la participación ritual en los misterios de Jesucristo, celebrada y realizada mediante los sacramentos litúrgicos. La santidad es vivir la vida de Cristo. La santidad es la gloria de Dios, pues el honor de Dios no es otra cosa que el hombre vivificado por la gracia.

Para comprender y explicar más hondamente la característica sacramental de la Liturgia hay que recordar la función capital, siempre actual, de la humanidad de Cristo en el orden histórico de la salvación. La Liturgia, gloria y santidad, es tal en cuanto instrumento separado de Cristo⁸⁸. Como ya vimos anteriormente, esta explicación es diferente a la propuesta en la doctrina caseliana de los misterios.

Las características de la definición descriptiva de la Liturgia, encontrada en la Encíclica *Mediator Dei*, son, entre otras, las siguientes: teocéntrica, cristológica y sacramental. Es una definición teocéntrica como se manifiesta en estas palabras de la Encíclica: "Sea, pues, todo orgánico y, por decirlo así, 'teocéntrico', si verdaderamente queremos que todo se encamine a la gloria de Dios por la vida y la virtud que nos viene de nuestra Cabeza divina"⁸⁹. Es una definición cristológica y teológica, pues deriva del sacerdocio de Cristo y esta descripción de la Liturgia cristiana no podrá coincidir jamás con la descripción del culto religioso pagano. En cuanto culto, estamos de acuerdo, en cierto sentido. En cuanto a su constitutivo cristiano no suscribimos en modo alguno tal afirmación. A veces se

⁸⁸ Cf. S. Thomas, *De Veritate* 27, 4; C. Vagaggini, *Caro est cardo salutis. Corporeità, eucaristia e liturgia. Miscellanea Liturgica Lercaro* (Roma 1966) 73-209. El aspecto sacramental de la Liturgia se manifiesta indirectamente también en la Encíclica *Mediator Dei*, cuando trata del Año Litúrgico, como fuente de la gracia y de la presencia de Cristo. Cf. AAS 39 (1947) 577. La misma ideología se encontrará más tarde en la Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium* n.º 102. Esta coincidencia no extraña, si tenemos en cuenta la dependencia ideológica que presenta la Constitución con respecto a la Encíclica.

Esta realidad sacramental de la Liturgia será reconocido ya claramente en el Decreto *Maxima redemptionis*, cuando dice: *Etenim Sacrosanctae Hebdomadae liturgici ritus, non solum singulari dignitate, sed et peculiari sacramentali vi et efficacia pollent ad christianam vitam alendam*. AAS 47 (1955) 839. La doctrina de la Encíclica *Mediator Dei* y las expresiones de este Decreto citado han motivado, por ejemplo, esta definición sacramental de la Liturgia, quizá excesivamente genérica: "Es la participación sacramental de la Iglesia en el misterio pascual de Jesucristo". B. Jiménez Duque, *Teología de la mística* (Madrid 1963) 180.

⁸⁹ *Mediator Dei* AAS 39 (1947) 535-36.

ha querido contraponer, sin fundamento, la Encíclica *Mediator Dei* a la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*. Es una definición, finalmente, sacramental, pues presupone los signos sacramentales en la celebración sacerdotal de los ritos litúrgicos.

3. La Instrucción “*De Musica Sacra et Sacra Liturgia*”

El día 25 de diciembre de 1955, el Papa Pío XII promulgó la Encíclica *Musicae sacrae disciplina*, que fue completada más tarde con la Instrucción *De Musica sacra et de sacra Liturgia*, publicada por la Sagrada Congregación de Ritos el 3 de septiembre del año 1958. Este Documento vaticano nos ofrece una definición teológico-jurídica de la Liturgia, basada en la Encíclica *Mediator Dei* y en el Código de Derecho canónico. La Encíclica *Musicae sacrae disciplina* no trató expresamente sobre la noción de Liturgia⁹⁰.

La definición de la Liturgia, que encontramos en la Instrucción *De Musica sacra et de sacra Liturgia*, se expresa con estas palabras: “La sagrada Liturgia constituye el culto público íntegro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros (*Mediator Dei* AAS 39 (1947) 528-529). Por consiguiente, son acciones litúrgicas aquellas acciones sagradas que, por institución de Jesucristo o de la Iglesia, y en el nombre de ellos, según los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede, son realizadas por personas legítimamente destinadas para ello, en orden a tributar el culto debido a Dios, a los santos y a los bienaventurados (canon 1256). Las otras acciones sagradas que, en la Iglesia o fuera de ella, con la presencia del sacerdote o sin ella, se realizan reciben el nombre de ejercicios piosos”⁹¹.

Esta definición ha supuesto una complementación verbal entre los aspectos sacramental y jurídico. Su expresión, fundamentada en la Encíclica *Mediator Dei* y en el Código de Derecho canónico, ha

⁹⁰ No obstante, en la Encíclica *Musicae sacrae disciplina* se lee con cierta extrañeza esta frase: *In ritibus autem non plene liturgicis...* AAS 48 (1956) 21. Estas palabras indican cierta imprecisión en los límites entre lo litúrgico y lo extralitúrgico. También llama la atención observar que el canto vulgar y el canto polifónico, realizados durante las acciones litúrgicas, no forman parte propiamente del acto litúrgico. Cf. AAS 48 (1956) 19 y 16-17.

⁹¹ *Instructio de Musica Sacra et de Sacra Liturgia* AAS 50 (1958) 632. Leyendo esta Instrucción se advierte en ella una pequeña incongruencia, en los núms. 12 y 29, al depender el n.º 29 materialmente de la Encíclica *Mediator Dei*. Cf. pp. 535 y 560-61. A. G. Martimort - F. Picard, *Liturgie et Musique* (París 1959) 22-24.

eliminado las indeterminaciones anteriores, limitando perfectamente la línea material entre las acciones litúrgicas y los ejercicios piadosos. Esta Instrucción habla ya claramente de la institución de algunas acciones litúrgicas por Jesucristo, e incluye también implícitamente el aspecto soteriológico de las celebraciones litúrgicas, desde el momento que habla del culto.

La característica fundamental que sobresale en esta descripción de la Liturgia, ofrecida por la Instrucción *De Musica sacra et de sacra Liturgia*, es lo jurídico⁹². Concretamente se afirma que las acciones litúrgicas deben estar contenidas en los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede y desarrollarse según lo estrictamente determinado por la autoridad. Este aspecto jurídico-jerárquico, necesario en toda acción litúrgica, se ha practicado de maneras diversas durante la historia de la Iglesia, desde una total centralización romana hasta una libertad relativa, orientada diocesana o metropolitanamente. No obstante, es preciso reconocer que la privación de ciertas libertades se debió a veces a la irresponsabilidad e ignorancia.

Concretando la postura adoptada en la Instrucción de 1958, debemos concluir que son necesarias cinco condiciones para afirmar que una celebración cultural pertenezca a la Liturgia. *En primer lugar*, las acciones litúrgicas son ritos culturales instituidos por Cristo o por la Iglesia. Dos cosas se excluyen positivamente con esto: la restricción del Código de Derecho canónico, que comprendía únicamente las celebraciones de institución eclesiástica, y la concepción de la Liturgia como el conjunto de ceremonias accesorias que la Iglesia ha añadido a los sacramentos del Señor.

En segundo lugar, las acciones litúrgicas deben ser celebradas en nombre de Cristo y de la Iglesia para que realmente alcancen tal rango. No olvidemos, que existen acciones culturales instituidas o bendecidas por la Iglesia que no pertenecen a la categoría litúrgica, porque la Iglesia no considera oportuno reconocerlas como actos públicos y oficiales de su culto.

⁹² Cf. *Instructio de Musica sacra...* AAS 50 (1958) 634, n.º 12; 637, n.º 21; 646, n.º 47. El carácter jurídico de esta Instrucción se comprende si tenemos en cuenta su finalidad práctica. Esta perspectiva jurídica se advierte también en un documento vaticano del año 1967, donde se lee: "Por culto litúrgico se entiende el culto ordenado conforme a los libros, prescripciones o costumbres de alguna Iglesia o Comunidad y celebrado por el ministro de dicha Comunidad o por un delegado, en cuanto desempeña tal ministerio". *Directorio Ecuménico*, Parte 1.ª, n.º 31.

En tercer lugar, la voluntad de la Iglesia de reconocer un acto cultural como suyo, es decir, como oficial, se verifica mediante una doble condición: que sean fielmente realizados todos los gestos y oraciones determinadas por la Iglesia en sus libros litúrgicos, y que estos ritos sean celebrados por personas que hayan recibido una delegación especial para ello. Es decir, debe tratarse de ministros competentes no sólo en la celebración de los sacramentos, sino también en todas las demás acciones litúrgicas. Esta segunda condición es la cuarta.

En quinto lugar, estos ritos culturales deben tener por objeto el culto legítimo de Dios, de los santos y de los bienaventurados. Estas condiciones no han sido explícitamente derogadas por los últimos documentos litúrgicos del magisterio eclesiástico. No obstante, con respecto a la tercera condición se ha dejado actualmente y de un modo oficial un margen mayor de iniciativa y de libertad a los celebrantes y al pueblo de Dios. Sin embargo, el aspecto jerárquico de la Liturgia es un elemento esencial que nunca podrá perder su valor, aunque deba equilibrarse con el otro aspecto esencial de la Liturgia, el comunitario.

4. *La Constitución conciliar "Sacrosanctum Concilium"*

La Constitución del Vaticano II sobre la Liturgia, promulgada el 4 de diciembre del año 1963, tampoco ha intentado solucionar el problema de la definición técnica de la Liturgia. La Constitución litúrgica, en un lenguaje más bíblico y más pastoral, presenta en general las directrices doctrinales de la Encíclica *Mediator Dei*. Ambos documentos hablan de la Liturgia como una continuación sacramental de la Encarnación del Señor, Mediador, en orden al culto y a la santificación de todo el pueblo de Dios.

Antes de ofrecer la definición de la Liturgia, que hallamos en la Constitución Litúrgica, debemos hacer constar el pensamiento sobre ella de C. Vagaggini, uno de sus principales artífices: "El Concilio no ha querido dar una definición técnica y rigurosa de la Liturgia, por género próximo y diferencia específica, al modo escolástico. El problema de una tal definición está aún en discusión entre los teólogos, y no ha sido intención del Concilio dirimirlo"⁹⁸.

⁹⁸ C. Vagaggini, *Ideas fundamentales de la Constitución*. G. Barauna, *La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio* (Madrid 1965) 160; cf. 'De principiis generalibus ad Sacram Liturgiam instaurandam atque fovendam', *Ephe-*

He aquí la definición descriptiva de Liturgia que se encuentra en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*: “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 Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro”⁹⁴. Como se advierte, nos hallamos ante una definición descriptiva y en dependencia evidente de la Encíclica *Mediator Dei*.

Esta definición conciliar de la Liturgia es, en cierto sentido, adecuada, pues se puede aplicar a todas las celebraciones litúrgicas. En ella no se excluyen los aspectos divinos, ni los humanos de la Liturgia. No es una definición excesivamente clericalizada, dado el puesto que ocupan los laicos en ella. Tampoco se podrá calificar de excesivamente humana, ambigua o vaga, a no ser que sus palabras se entiendan ambiguamente o al margen de la auténtica realidad teológica.

La Constitución litúrgica nos ofrece una terminología nueva, si la comparamos con otros Documentos anteriores del Magisterio. En los números de la Constitución encontramos frases como “Misterio Pascual”, “Historia de la Salvación”, etc., que manifiestan una ambientación terminológica verdaderamente nueva⁹⁵. La estructura esquemática de la Constitución se abre con una perspectiva bíblica, abarcando todo el misterio de Cristo, reconciliación y culto, que se continúa celebrando en las acciones litúrgicas. El misterio pascual se manifiesta como el acontecimiento cumbre de la Historia de la Salvación. Por consiguiente, la redención, realizada ya en la fuente, se está consumando diariamente en el mundo de una manera sacramental, principalmente mediante la Liturgia. Con fundamento, se considera el culto litúrgico como la máxima eficacia del misterio pascual.

La Liturgia aparece, pues, en la Constitución como la actuación perpetua y sacramental del sacerdocio de Jesucristo. En consecuencia, es presencia de Cristo. La Liturgia es la celebración sacramental del Misterio Pascual y la realización sacramental de la salvación. Es el conjunto de signos sacramentales, que significan y realizan el

merides Liturgicae 78 (1964) 238; J. A. Jungmann, *Kommentar zur Liturgie-constitution*, LThK, vol. adic. I (Friburgo i. Br. 1966) 22.

⁹⁴ S.L. n.º 7. Cf. Marsili, DCE V-II, 1331-34.

⁹⁵ Cf. S.L. núms. 2, 5, 35, etc.

culto perfecto de la Trinidad y la santificación de los hombres. La Liturgia es el nexo sacramental entre el culto de Cristo al Padre y el culto de la Iglesia a Dios.

No obstante, conviene advertir que, propiamente hablando, Cristo no celebró, en cierto sentido, ninguna acción litúrgica durante su vida, a excepción, de la última Cena, en parte. Cristo celebró la gloria y la santificación en la Verdad y en el Espíritu, pero sin ritos. Sin embargo, sabemos que un elemento esencial de toda acción litúrgica terrena es el ejercicio del sacerdocio de Cristo mediante ritos o signos eficaces, hasta que El vuelva. En el entretanto, nuestro Maran Atha llega a su expresión cumbre en los ritos litúrgicos. Por eso, se debe decir que el Señor es el origen y fundamento permanente de la Liturgia, más bien que hablar de la Liturgia terrena como continuación del culto de Cristo. La Liturgia peregrina es la visibilidad sacramental o la participación más plena de la Liturgia perfecta que se celebra en el cielo.

¿Qué relación presentan las líneas de la Constitución Litúrgica con la Encíclica *Mediator Dei*? La Constitución se presenta en unas estructuras bíblicas, mientras la Encíclica nos ofrece un revestimiento preferentemente teológico, jurídico y especulativo. Mas la diferencia básica es la siguiente: la Constitución manifiesta con más evidencia el aspecto sacramental de las acciones litúrgicas. En ella se habla de la Liturgia como de un signo o rito significativo y eficaz. Este elemento sacramental o ritual presupone en el cristiano la actuación de la fe y la participación activa en todas sus dimensiones. Consecuentemente, la santificación, como finalidad de la Liturgia, aparece también más explícita en la Constitución que en la Encíclica. Con todo, la Encíclica *Mediator Dei* había ya vislumbrado el nivel sacramental de toda la Liturgia, hablando de la Liturgia con estas palabras: *sanctitudinis adipiscendae habere efficacitatem quam maximam*⁹⁶.

Un fundamento siempre esencial en la definición de la Liturgia es el concepto de Iglesia. Por eso, es de sumo interés reflexionar sobre la Eclesiología que hallamos en la Constitución conciliar de Liturgia y sus relaciones con la Eclesiología de la *Mediator Dei*. El Concilio Vaticano II ha favorecido el paso de una Eclesiología de la Institución a una Eclesiología de la Comunión. Sin embargo, no

⁹⁶ Cf. *Mediator Dei* AAS 39 (1947) 532.

ha sido siempre un paso decidido y equilibrado, pues observamos, a veces, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* la presencia de ambas eclesiologías: la de la Encíclica *Mystici Corporis*, promulgada el año 1943, y la que se manifestaría posteriormente en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*.

Nos encontramos, pues, con dos eclesiologías en parte diferentes. Una es la eclesiología del Cuerpo místico; la otra, la eclesiología del pueblo de Dios. La primera considera a la Iglesia sobre todo como una institución jerárquica; la segunda acentúa el aspecto comunional. La primera considera más la Cabeza; la segunda abarca todo el Cuerpo místico. Estas diferencias eclesiológicas se advierten fácilmente en la manera de hablar sobre la Misa, llamada incorrectamente privada⁹⁷, en Trento, en la *Mediator Dei*, en el Sínodo Romano, en la Constitución Litúrgica del Vaticano II, en la Encíclica *Mysterium Fidei*, en el Decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*, en la Instrucción *Eucharisticum Mysterium*, etc.⁹⁸. La Eclesiología más apropiada para las celebraciones litúrgicas es la que comprende la acción fundamental y capital de Cristo, la actuación ministerial de la jerarquía, y la participación activa y real de todo el pueblo de Dios.

5. *La documentación del Concilio Vaticano II*

A continuación vamos a reflexionar sobre las aportaciones litúrgicas de los demás Documentos del Vaticano II. Así como la Constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium* supuso la liberación de la Liturgia de algunas estructuras anteriores rígidas, ¿no hallamos en los documentos *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Apostolicam Actuositatem*, *Presbyterorum Ordinis*, etc., una liberación de la ideología de la Constitución conciliar de Liturgia? Leyendo estos documentos se llega a la conclusión, no que se extienda la noción de Liturgia, sino que se extienda el culto a toda la vida cristiana, de acuerdo con una idea tradicional, constituyendo esta ampliación un ambiente imprescindible para una recta interpretación de la Liturgia.

⁹⁷ Cf. *Instructio de Musica Sacra et de Sacra Liturgica* AAS 50 (1958) 633.

⁹⁸ Cf. *Instructio Eucharisticum Mysterium*, n.º 44; *Institutio Generalis Missalis Romani*, n.º 4, donde se habla de un modo diverso ya sobre la Misa sin pueblo. Todo este problema puede consultarse en Y. M. Congar, *La "Eclesia" o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 322.

Examinando la realidad cultural a la luz de las doctrinas conciliares se advierte que el culto ofrece una *expresión comúnmente cultural*, que es el culto espiritual permanente, y otra *expresión peculiarmente cultural*, que es el momento privilegiado del culto agradable a Dios, es decir, el culto litúrgico. Esta doble manifestación cultural se denomina también hoy con la terminología de *Liturgia de la existencia* o cósmica, y *liturgia eclesial* o litúrgica⁹⁹. A este respecto, se puede llamar evidentemente a la vida comunitaria de unos religiosos vida litúrgica o cultural, e incluso a un baile organizado por cristianos en fiesta. Estoy recordando con estos dos ejemplos, mis conversaciones en Utrecht y en Essen - Rellinghausen.

A mi entender, la interpretación extensiva del culto en los restantes documentos conciliares ha de explicarse a través de la expresión comúnmente cultural. Por consiguiente, afirmar que la Constitución Litúrgica nos ha presentado el culto litúrgico en un unilateralismo asfixiante, en expresiones sacrales, que ha reducido el culto al plano de la expresión cultural-ceremonial, y que otros documentos han superado la noción de Liturgia que hallamos en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* mediante un sentido menos unívoco y más análogo, menos sacral y más universal, es una constatación falsa. La Constitución Litúrgica, en pocas palabras, reconoce la existencia del culto permanente y espiritual del cristiano, por ejemplo, en los artículos 9 y 12. Por otra parte, sería erróneo aplicar a todo el culto cristiano, lo que la Constitución nos dice del culto litúrgico. En consecuencia, yo no hablaría de tensión entre la visión clásica de la Constitución litúrgica y las nuevas aspiraciones de la Constitución *Gaudium et Spes*. Entiendo que es más justo afirmar que nos hallamos ante una complementación, ante la que la misma Constitución de la Liturgia quedaba abierta¹⁰⁰.

Esta cuestión que nos hemos planteado no se refiere simplemente a la terminología. Su solución en un sentido o en otro tiene amplias repercusiones antropológicas y eclesiales para la vida cris-

⁹⁹ Cf. A. Winklofer, *Liturgia de la existencia. Palabra en el mundo* (Salamanca 1972) 123-40. E. Schillebeeckx, *El culto secular y la liturgia eclesial. Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970).

¹⁰⁰ Cf. L. Maldonado, '¿Liturgia desacralizada? Teoría y práctica de la cuestión', *Phase* 43 (1968) 29-30; J. Frisque, *Los componentes del "culto" cristiano, según el Vaticano II. La Liturgia en los Documentos del Vaticano II* (Madrid 1967) 15; J. P. Jossua, *La Constitución "Sacrosanctum Concilium" en el conjunto de la obra conciliar. La Liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 158.

tiana. Cuando nosotros hablamos, no de una oposición, sino de una *complementación*, intentamos referirnos también a la concreta vivencia del culto litúrgico y de todo el culto espiritual y común. En consecuencia, para que la Liturgia sea en realidad el momento privilegiado del culto cristiano debe realizarse en la doble dimensión del hombre, mundana y teologal. El compromiso de la fe debe ser total: hacia la asamblea cristiana y hacia toda la humanidad. De esta manera, el cristiano no conocerá más esa dicotomía cancerosa —frecuente e innegable— entre la expresión litúrgica de la fe y los compromisos de la vida. Incluso, el sacerdote no se verá ya envuelto en esa dialéctica estéril que busca la oposición entre el pastor y el liturgo.

¿Cómo solucionar esta problemática? En los mismos Documentos Conciliares hallamos algunos principios que nos permitirán presentar unas líneas básicas de solución. El Concilio manifiesta claramente que el culto cristiano es más amplio que lo estrictamente litúrgico. Incluso, el principio fundamental para explicar la participación activa de los fieles en la Liturgia es el sacerdocio bautismal, cuyo campo de acción es más amplio que las celebraciones litúrgicas. Esto se constata en el n.º 10 de la Constitución *Lumen Gentium* y en el n.º 14 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*.

La existencia cultural del cristiano

El culto eclesial no se puede reducir a la Liturgia eclesial. A este respecto, es preciso recordar que la Iglesia entera es un Templo, como nos lo recuerda la Constitución *Lumen Gentium*, hablando de las imágenes eclesiales. Siguiendo por este camino, ¿no llegaremos a captar el mundo como una realidad llamada a ser también templo de Dios? El cristiano es también templo del Espíritu. Es templo de Dios. Pues en su corazón habita el Espíritu como en un Templo, y está dedicado eclesialmente a ser el honor y la gloria de Dios, presentando en la Eucaristía sus afanes y trabajos seculares juntamente con la víctima divina. Así nos lo recuerda la *Lumen Gentium* en los nn. 9, 31 y 34.

La vida religiosa o cultural del cristiano no se puede disminuir hasta identificarla con el cumplimiento de ciertos actos culturales y de algunas obligaciones morales, como nos dice la Constitución *Gaudium et Spes*, n.º 43. Cuando el cristiano trabaja por un mundo mejor, donde reine la paz y la justicia, está trabajando por

la conquista de una humanidad que sea verdaderamente ofrenda agradable a Dios y por un mundo que sea verdaderamente templo de Dios. Así nos lo señala *Gaudium et Spes* en sus nn. 21, 38 y 57. Porque no tenemos que olvidar que el sacerdocio de la comunidad cristiana se actualiza tanto por los sacramentos y la Liturgia como por las virtudes, como también nos lo dice el Concilio. Así *Gaudium et Spes*, n.º 43 y *Lumen Gentium*, n.º 11.

De esta manera, el cristiano viviendo su existencia cultural se realiza como persona, pues “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios”, nos dice la Constitución *Gaudium et Spes*, n.º 19. Y esta existencia cultural es tan amplia, como amplio es el sacerdocio regio que es su fundamento, cuyo objetivo es ofrecer a Dios la vida como una ofrenda espiritual. Así se afirma en los Decretos *Presbyterorum Ordinis*, n.º 2 y en *Apostolicam Actuositatem*, n.º 3.

En los documentos conciliares aparece también el Apostolado como una obra cultural. Por ejemplo en las Constituciones *Lumen Gentium*, n.º 10 y en la *Sacrosanctum Concilium*, n.º 2. “Piensen todos —leemos en el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n.º 16— que con el culto público y con la oración, con la penitencia y con la libre aceptación de los trabajos y calamidades de la vida, por lo que se asemejan a Cristo paciente, pueden llegar a todos los hombres y ayudar a la salvación de todo el mundo”. Es decir, no sólo el apostolado es obra cultural, sino que además el culto es el alma de todo apostolado, como puede verse también en *Lumen Gentium*, n.º 33 y *Apostolicam Actuositatem*, n.º 10. El pastor de las almas es tal principalmente cuando celebra la Eucaristía. Y la comunidad cristiana jamás proclama con más intensidad la Buena Nueva que cuando profesa su fe en la Eucaristía.

La educación cristiana, no sólo es una acción cultural, sino que es además un quehacer basado en la Liturgia, pues la formación persigue la madurez de la persona que se obtiene principalmente mediante la iniciación al misterio salvador, tal como se manifiesta en la Liturgia. Así nos lo enseña el Decreto *Gravissimum educationis*, n.º 2. Para conseguir este objetivo, el medio principal es la instrucción catequética “que ilumina y robustece la fe, anima la vida con el espíritu de Cristo, lleva a una consciente y activa participación del misterio litúrgico y alienta a una acción apostólica”, como leemos en el n.º 4 del mismo Decreto.

El contenido de la catequesis de los niños y de los adultos es la Sagrada Escritura, la Tradición, la Liturgia, el Magisterio y la Vida de la Iglesia, cuya transmisión requiere en los catequistas una formación bíblica y litúrgica sólidas. Para completar su quehacer pastoral se les podrá conferir incluso una misión para la celebración de algunas acciones litúrgicas que no exijan el sacramento del Orden. Cf. *Ad Gentes*, nn. 14 y 17; *Christus Dominus*, n.º 14 y *Apostolicam Actuositatem*, n.º 24.

La encarnación de la Liturgia en el tiempo

Una celebración litúrgica que desea presentarse encarnada en el espíritu de nuestro tiempo, tiene que tener en cuenta el ateísmo actual. Aunque la palabra ateísmo signifique diversas realidades, podemos afirmar que el ateísmo teórico y sistemático tiende a promocionar al hombre destruyendo en su derredor la pobreza y toda otra limitación, para lo cual cree necesario destruir también la religión. Con todo, esta actitud presupone una falsa concepción de la religión y un desconocimiento de las limitaciones de la libertad humana, que da origen a la soberbia.

Además de este ateísmo teórico nos encontramos con el ateísmo práctico. “Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo”, nos dice la Constitución *Gaudium et Spes*, n.º 7. ¿Qué actitud debemos adoptar ante este ateísmo, tanto teórico como práctico? La respuesta nos la da el mismo documento conciliar. “El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros”, n.º 21.

Esta exposición adecuada de la doctrina cristiana nos exige igualmente una recta y actualizada manifestación de las celebraciones litúrgicas. Todos debemos proceder sin prejuicios antirreligiosos y sin desconocimiento de la realidad humana y de la cultura actual. Esta abertura exige también el respeto de todas las religiones, en las cuales se encuentra un sentido religioso y variadas respuestas a las inquietudes del corazón humano. La doctrina conciliar abre estas perspectivas a los cristianos. Cf. *Nostra aetate*, n.º 2; *Lumen Gen-*

tium, n.º 17; *Optatam totius*, n.º 16. Principalmente, el cristiano debe entablar lazos de diálogo con el Pueblo de Israel, elegido por Dios en el Antiguo Testamento, cuyo culto era símbolo y preparación del culto de la Iglesia, y con la Religión monoteísta del Islán. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 9, 16, 55; *Nostra aetate*, nn. 3-4.

La cultura actual exige especialmente la libertad en el comportamiento religioso de los hombres. Tan errónea es la doctrina que fomenta la construcción de la ciudad terrena sin religión, como la que promueve la destrucción de la libertad religiosa de los ciudadanos. Cf. *Lumen Gentium*, n.º 36. Quienes practican o sienten diversamente sobre la religión deben ser respetados y amados por todos, pues el profesar privada y públicamente la religión es un derecho inalienable de la persona humana. Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 28 y 73.

La libertad religiosa “consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impide que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos” (*Dignitatis humanae*, n.º 2). La libertad religiosa “se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil”, y no prejuzga en ningún sentido la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. Cf. *Dignitatis humanae*, n.º 1. Los límites de la libertad religiosa vienen señalados por los derechos ajenos, en orden al bien común de un grupo social. Cf. *Ibíd.*, 7.

La encarnación de la Liturgia en nuestro mundo exige la aceptación de otras culturas y de símbolos diferentes, compaginables con el cristianismo y con la esencia de las celebraciones litúrgicas. Por ejemplo, los misioneros católicos deben conseguir “que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio, y felicidad del hombre”. *Lumen Gentium*, n.º 17. De esta manera, la Liturgia se celebrará en conformidad con las peculiaridades de cada pueblo. Cf. *Ad Gentes*, n.º 19.

Esta actitud requiere el estudio y el quehacer de compaginar la

religión con la ciencia, de modo que el espíritu cristiano permita la realización y la identificación de todo espíritu auténticamente humano. Cf. *Gaudium et Spes*, n.º 62. “Las nuevas formas artísticas —afirma también el Concilio—, acomodadas a nuestros contemporáneos según la índole de cada nación o región, sean reconocidas por la Iglesia. Recíbanse en el santuario, donde eleven la mente a Dios, con expresiones acomodadas y conforme a las exigencias de la Liturgia”. *Gaudium et Spes*, n.º 62.

El cristiano aceptando la autonomía de lo terreno, la cual no puede confundirse con una autonomía humana y terrena plena o contraria a la misma religión, caminará más fácilmente hacia la contemplación y el culto del Creador. Cf. *Gaudium et Spes*, n.º 57. De esta manera, el cristiano, libre, en medio de lo terreno, lleva con pleno derecho al culto elementos humanos o terrenos, como el pan y el vino, símbolos y realidad, sacramentos de nuestra fe y de nuestra esperanza. Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 38 y 58.

La encarnación de la Liturgia en el pueblo de Dios

Para advertir las perspectivas conciliares sobre la encarnación de la acción litúrgica en todo el pueblo de Dios, vamos a detenernos en la diversificación de los ministerios desempeñados por los cristianos en las celebraciones litúrgicas. En primer lugar, consideramos *el ministerio episcopal*. El Obispo, sacerdote en plenitud de la diócesis y responsable del culto en ella, debe exhortar al pueblo de Dios para que participe con fe en la Liturgia, debe exhortar al pueblo de Dios para que participe con fe en la Liturgia, debe regular todo cuanto se refiere al culto público, y debe, finalmente, santificar a los fieles mediante la celebración eucarística y de los demás sacramentos. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 26-27.

“Los obispos, por consiguiente, son los principales dispensadores de los misterios de Dios, los moderadores, promotores y guardianes de toda la vida litúrgica en la Iglesia que se les ha confiado”, leemos en el Decreto *Christus Dominus*, n.º 15. En este sentido, incluso los religiosos exentos están subordinados al Obispo en la celebración pública del culto divino y en la instrucción litúrgica del pueblo de Dios, como se afirma en el mismo Decreto n.º 35, 4.

Los *Presbíteros diocesanos*, seculares o religiosos, auxiliando a los obispos, son quienes convocan y presiden las asambleas litúrgi-

cas. Los presbíteros, verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, deben predicar el Evangelio, apacentar a los fieles, y celebrar el culto divino. Su ministerio encuentra su cumbre en la celebración eucarística. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 17 y 28. Este quehacer litúrgico es fuente de santificación y de culto para Dios. Creyendo en lo que hacen e imitando lo que tratan, se realizan y se identifican como Pastores auténticos del Pueblo de Dios y Sacramentos del Señor. En resumen, los sacerdotes han sido consagrados tales para el culto de Dios y el servicio de toda la Iglesia. Cf. *Optatam totius*, n.º 2. En consecuencia, los seminaristas han de ser formados para el ministerio del culto y de la santificación. De este modo, después, orando y celebrando la Liturgia, sacramentalizarán dignamente la obra salvífica del misterio pascual de Cristo. Cf. *Optatam totius*, n.º 4.

La vivencia de la fraternidad sacerdotal, tan expresiva en la existencia de los presbíteros, es una consecuencia de la Liturgia. "Cada uno está unido con los demás miembros de este presbiterio por vínculos especiales de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad; esto se expresa litúrgicamente ya desde los tiempos antiguos, al ser invitados los presbíteros asistentes a imponer sus manos sobre el nuevo elegido, juntamente con el Obispo ordenante, y cuando concelebran la sagrada Eucaristía unidos cordialmente". *Presbyterorum Ordinis*, n.º 8.

Los *diáconos* han sido consagrados para el ministerio. "Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la Liturgia, de la palabra y de la caridad. Es oficio propio del diácono, según la autoridad competente se lo indicare, la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir y bendecir en nombre de la Iglesia los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios". *Lumen Gentium*, n.º 29.

Los *religiosos*, mediante su vida consagrada por los votos, orientan su existencia hacia la perfección del culto divino. El religioso ocupa un puesto céntrico en la vida litúrgica. Su vida es relación con el honor de Dios y con su servicio. Es una consecuencia de las exigencias bautismales, ofreciendo sacerdotalmente toda la existencia a Dios como víctima agradable. La Iglesia, en la acción litúrgica de la Profesión Religiosa, recibe los votos, e intercede ante el Señor

en favor de ellos, concediéndoles las gracias necesarias para santificar su nuevo estado de vida. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 44-45.

Los *seglares*, finalmente, participan también en la vida litúrgica con pleno derecho. Este no se fundamenta en alguna determinación jurídica, sino en el sacerdocio sacramental del bautismo que poseen todos los cristianos. Desde esta perspectiva, vemos que los laicos desarrollan en la liturgia una verdadera acción pública. Esta afirmación no implica ninguna confusión o separación entre el sacerdocio común y el sacerdocio jerárquico. Reconocemos netamente su distinción. Ambos sacerdocios se ordenan mutuamente y, además, no se pueden comprender perfectamente de una manera separada. “Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por tal carácter al culto de la religión cristiana”, se enseña clarísimamente en la Constitución *Lumen Gentium*, n.º 10.

Sin iniciación, no hay celebración

Una vez visto cómo la Liturgia es un quehacer de todo el Pueblo de Dios, vamos a considerar ahora cómo se deben comportar los creyentes ante el hecho litúrgico, integrado por ritos y palabras, ambos en una perspectiva sacramental. El creyente llega a la salvación de la celebración litúrgica por la fe y por los sacramentos de la fe. Es decir, por la proclamación de la Palabra de Dios y por las acciones sacramentales. Ambas realidades deben hallarse siempre juntas, pues los sacramentos son profesiones de fe; no son acciones mágicas. Cf. *Presbyterorum Ordinis*, n.º 4; *Ad Gentes*, n.º 9.

El objetivo de la iniciación litúrgica es la participación activa en la Palabra de Dios y en los Sacramentos, que es la fuente primera del culto y de la santificación. Para que la caridad crezca en el alma y fructifique, se debe oír la palabra de Dios, participar en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras funciones sagradas. Cf. *Lumen Gentium*, n.º 42. “La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo paciente y glorificado por medio de los sacramentos”. *Lumen Gentium*, n.º 7. Todos los hombres encuentran la esperanza de la resurrección asociándose, a veces por caminos desconocidos, al misterio pascual de Cristo. Cf. *Gaudium et Spes*, n.º 22.

Para conseguir esto, procuren los sacerdotes, ya desde la vida seminarística, aprender “a buscar a Cristo en la meditación fiel de

la Palabra de Dios, en la íntima comunicación con los sacrosantos misterios de la Iglesia, sobre todo en la Eucaristía y en el Oficio Divino". *Optatam totius*, n.º 8. "En el llevar a cabo la obra de la santificación procuren los párrocos que la celebración del sacrificio eucarístico sea el centro y la cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana; y procuren, además, que los fieles se nutran del alimento espiritual por la recepción frecuente de los sacramentos y la participación activa y consciente en la liturgia". *Christus Dominus*, n.º 30, 2.

¿Quiénes están más responsabilizados en el estudio, en la praxis y en la iniciación litúrgica? Como es evidente, aquellos cristianos más cercanos a las acciones litúrgicas, por motivos sacramentales, estarán más responsabilizados en la vivencia de la liturgia. La obligación de ser iniciados y de iniciar compete, pues, principalmente a los clérigos y a los religiosos. "Procuren los Presbíteros cultivar convenientemente la ciencia y, sobre todo, las prácticas litúrgicas, a fin de que por su ministerio litúrgico las comunidades cristianas que se les han encomendado alaben cada día con más perfección a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo". *Presbyterorum Ordinis*, n.º 5. En consecuencia, la formación pastoral del futuro sacerdote deberá referirse peculiarmente al ministerio, a la Liturgia y a la administración de los sacramentos. Cf. *Optatam totius*, n.º 20.

Los Religiosos deberán adquirir también una iniciación litúrgica en conformidad con el puesto ocupado por ellos en la Iglesia. Los que profesan los consejos evangélicos "desarrollen interior y exteriormente la sagrada Liturgia, máxime el sacrosanto misterio de la Eucaristía, según la mente de la Iglesia, y nutran su vida espiritual con este riquísimo venero". *Perfectae Caritatis*, n.º 6. De esta manera, la responsabilidad litúrgica consciente de los clérigos y religiosos, influirá eficazmente en orden a la iniciación del Pueblo de Dios en los misterios cultuales. La iniciación litúrgica de los futuros sacerdotes se realizará de acuerdo con los principios de la Constitución Litúrgica y su metodología. Cf. *Optatam totius*, n.º 16.

En la iniciación litúrgica es preciso manifestar la procedencia apostólica de los elementos fundamentales del culto litúrgico, como se advierte en la Constitución *Dei Verbum*, n.º 8. La Iglesia debe transmitir el culto litúrgico como un acontecimiento recibido de Cristo por medio de los Apóstoles. De este modo, la Liturgia se manifiesta como la Tradición suprema con un valor eclesial y teo-

lógico de sumo interés. La Liturgia, fundamentada en la Biblia y en la vivencia eclesial, es la manifestación cumbre de la vida de los redimidos por el Señor.

“Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella”. *Dei Verbum*, n.º 21. Por otra parte, sabemos que la lectura de la Biblia en la Liturgia ofrece un valor peculiar (cf. *Ibíd.*, 25) y que la fuente principal de la Homilía es precisamente la Sagrada Escritura. Cf. *Dei Verbum*, n.º 4 y *Sacrosanctum Concilium*, nn.º 35, 52.

La tradición no escrita se manifiesta también de un modo peculiar en los ritos litúrgicos. En consecuencia, la Liturgia tiene una importancia suma para el conocimiento de la esencia de la Iglesia (cf. *Lumen Gentium*, nn. 21-22), y para la jerarquización de los estudios eclesiásticos en torno al misterio de la salvación, que es el contenido de la celebración litúrgica. Cf. *Optatam totius*, n.º 14; *Ad Gentes*, n.º 31. Bajo esta perspectiva, se entiende la afirmación del Concilio cuando dice que los seminaristas deben aprender a captar la presencia y eficacia de los misterios salvíficos en las celebraciones de la Liturgia. Cf. *Optatam totius*, n.º 16 y *Ad Gentes*, n.º 16.

La Liturgia, cumbre de la vida eclesial

Encarnada la Liturgia en la existencia cultural del creyente, en el tiempo cultural actual, en todo el pueblo de Dios iniciado, la Liturgia será la experiencia más honda de toda la realidad sacramental de la Iglesia, peregrina por esta tierra. En esta Iglesia, serán los sacerdotes quienes convoquen y presidan la oración de toda la Comunidad, quien reza por todo el pueblo. Cf. *Presbyterorum Ordinis*, n.º 13. En este sentido, deben entenderse estas palabras del mismo Decreto, n.º 5: “Los loores y acciones de gracias que elevan en la celebración de la Eucaristía, los presbíteros las continúan por las diversas horas del día en el rezo del Oficio Divino, con que, en nombre de la Iglesia, piden a Dios por todo el pueblo a ellos confiado o, por mejor decir, por todo el mundo”.

Los creyentes cristianos, celebrando en la Liturgia el Misterio Pascual del Señor y la memoria de la Virgen María y de los Santos, mediante ceremonias hermosas y provechosas, adquieren el sentido escatológico de la vida. Celebrando el culto en la tierra se unen al

culto pleno que se celebra en la Jerusalén Celestial. Celebrando la memoria de la Madre del Salvador y la de los santos, no mediante la multiplicación de actos exteriores, sino principalmente mediante la devoción y el amor práctico, nos preparamos para el culto debido a Dios y nos comunicamos con los bienaventurados que ya han llegado al reino de la luz y de la paz. Cf. *Lumen Gentium*, nn. 51 y 66-67.

“Nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza en forma nobilísima, especialmente cuando en la sagrada Liturgia, en la cual la virtud del Espíritu Santo obra sobre nosotros por los signos sacramentales, celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza de la Divina Majestad, y todos los redimidos por la sangre de Cristo de toda tribu, lengua, pueblo y nación (cf. *Apoc.* 5. 9), congregados en una misma Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino”. *Lumen Gentium*, 50. Así, pues, la Liturgia es la celebración del Honor de Dios en la Iglesia peregrinante y en la Iglesia triunfante, donde se manifiesta especialmente el dogma de la Comunión de los Santos y de las realidades santas. Nuestra plegaria por los hermanos que nos han precedido a la casa del Padre, ¿no es una prueba de ello? Cf. *Lumen Gentium*, nn. 49-50.

En los documentos conciliares que estamos estudiando, como en la misma Constitución Litúrgica, el aspecto trinitario de las celebraciones culturales de la Iglesia es un dato claro. La Liturgia es la gloria del Padre. La Liturgia es la obra de Cristo, pues El es quien celebra los sacramentos y predica la Palabra. ¿Acaso no es la Liturgia el misterio Pascual de Cristo? Consecuentemente, toda acción litúrgica es acción de Cristo y de la Iglesia, aunque se halle solo el Presbítero, porque lo que celebra es acción de la Iglesia. Cf. *Presbiterorum Ordinis*, n.º 13; *Lumen Gentium*, nn. 3 y 21.

La virtud del Espíritu Santo, en la cual se celebra toda acción litúrgica, resucita nuestras almas del pecado, nuestros cuerpos de la muerte, y santifica al Pueblo de Dios mediante los sacramentos y ministerios. Cf. *Lumen Gentium*, n.º 12. El Espíritu es quien unifica la comunidad eclesial en las doctrinas apostólicas, en la fracción del pan, en la caridad y en las plegarias. Cf. *Lumen Gentium*, n.º 13. El fundamento de esta presencia y eficacia del Espíritu en la Liturgia es Cristo, el cual continúa celebrando en la virtud del Espíritu. Cf. *Presbiterorum Ordinis*, n.º 5.

Consecuencias antropológicas y eclesiológicas

Esta presentación de la Liturgia, hallada en los documentos conciliares, ofrecen algunas conclusiones antropológicas y eclesiológicas de sumo interés. Por otra parte, la exposición anterior ha sido indirectamente una respuesta a la problemática que nos habíamos planteado al principio de nuestras reflexiones sobre la Liturgia en estos documentos conciliares.

Teniendo en cuenta lo afirmado anteriormente, se concluye que el establecimiento de alguna dicotomía entre el culto litúrgico y el culto existencial no tiene fundamento. No obstante, constatamos la distinción existente —no separación, ni oposición— entre la Liturgia y el culto de la vida cristiana. Por otra parte, esta distinción nos lleva a una complementación entre las celebraciones litúrgicas y toda la vida cultural del creyente. Por consiguiente, aunque la Liturgia es el culto privilegiado, no será conveniente sacralizar excesivamente ciertas horas, lugares, personas, etc., por razones culturales. Porque el culto de la vida cristiana debe asumir toda la existencia, no debiendo excluir nada existencial del campo cültico.

Desde un punto de vista eclesiológico, las consecuencias de la doctrina conciliar son también claras. No es posible, por ejemplo, seguir presentando una Liturgia excesivamente clericalizada, monástica y sacralizada. La Liturgia está encarnada en la cultura y en el Pueblo de Dios abarcando todos sus estamentos.

La formulación de la Liturgia y del culto espiritual, hallada en el Concilio, ¿es satisfactoria para los hombres de nuestro tiempo? Una respuesta absoluta sería imprudente, aplicada a una obra en parte humana. Sin embargo, las bases del optimismo son evidentes. La existencia del cristiano debe convertirse en hostia agradable para el honor de Dios. La Liturgia no es un añadido a la vida humana. El culto cristiano, como la vida, es uno y unitario, donde se encuentran momentos de plenitud y momentos ordinarios. Mientras, la Iglesia seguirá edificándose tanto en las celebraciones litúrgicas como en otros compromisos vividos por los creyentes, hasta que Dios vuelva para llevarnos a la casa del Padre.

PEDRO FERNÁNDEZ