

LA REFORMA LITURGICA DEL CONCILIO Y LA PRACTICA LITURGICO-PASTORAL EN LA IGLESIA ESPAÑOLA

I.—LA ACOGIDA FAVORABLE DE LA REFORMA CONCILIAR DE LA LITURGIA Y SU CONTEXTO ESPAÑOL

La reforma litúrgica se acogió en España con los brazos abiertos. No hubo resistencia en contra ni actitudes restrictivas o cicateras o suspicaces (con excepción de los miembros del *Opus Dei*), sino una entrega casi entusiasta.

Sin embargo surgió una aparente complicación. Justo por aquellos años del final del Concilio irrumpieron en España con sorprendente éxito corrientes teológicas no previstas en los textos conciliares, ni menos en sus enseñanzas sobre la Liturgia. Me refiero en primer lugar a la teología de la secularización. Los libros de Bonhöffer y Robinson tuvieron una difusión enorme.

Especialmente entre los grupos avanzados de la Iglesia que entonces arreciaban su oposición al franquismo, esta teología arraigó fuertemente uniéndose pronto a la teología política que luego derivaría, en los ámbitos latinoamericanos, a la teología de la liberación.

He de confesar que algunos de los que entonces nos dedicamos a difundir la reforma litúrgica y que proveníamos de una formación alemana, con fuertes dosis del movimiento litúrgico alemán (Guardini, Casel) y de la teología rahneriana, fuimos curiosamente muy receptivos a la teología de la secularización. Quizá nos predisponía a ello la influencia francesa, también muy fuerte entonces, de los movimientos de Acción Católica especializada en su teoría y praxis del compromiso temporal, revisión de vida, etc.

¿Cómo nos planteamos la cuestión? ¿Qué repercusión práctica tuvo esta evolución? He aquí una breve síntesis de las justificaciones teóricas que se hicieron y de algunas de sus consecuencias prácticas.

La secularización es una consecuencia del mismo cristianismo al hacer que el mundo sea mundo, al liberarlo de todas sus auras panteístas, sacralistas, teocráticas, de sus encantamientos absolutizadores,

idolátricos. No equivale, sin embargo, a una escisión entre lo sagrado y lo profano. Afirma una distinción neta y firme pero no conlleva una separación. Ciertamente eso ha sucedido en muchas épocas de la historia de la Iglesia y tal era el caso de los tiempos anteriores al Vaticano II, especialmente en España.

Entonces se vivía una suerte de neosacralismo (entendiendo por tal una especie de dualismo entre lo sagrado y lo profano) dentro del cual la liturgia parecía pertenecer a «otro mundo», a un mundo aparte. La nueva teología secular abre la liturgia a realidades antes consideradas como «profanas», es decir, ajenas al ámbito litúrgico, si no «impuras», al menos opuestas a su pureza sacral. Ahora lo sagrado es visto como presente en el corazón de lo profano. Cristo vive y actúa en medio del mundo y de su historia.

La «sagrada comunión» quiere decir, como interpreta J.A.T. Robinson, la presencia de esa sacralidad o sacramentalidad radical que es el Siervo de Yahveh, ahora resucitado por el *Pneuma*, en medio de lo común. Gracias a su pneumatización, el Cuerpo de Cristo no se halla limitado en su presencia ni por el tiempo ni por el espacio. El don del Espíritu conlleva esa desfronterización que positivamente equivale a una universalización, es decir, a una omnipresencia.

II.—LOS COROLARIOS PRAXICOS FLUYEN CON RAPIDEZ

1.—En *primer lugar* se depone todo escrúpulo para introducir en la reunión litúrgica temas llamados seculares, por ejemplo, sociopolíticos. Y se deja un espacio importante en la celebración a lo que podríamos llamar *información*.

2.—En *segundo lugar*, se va eliminando poco a poco la atmósfera entonces imperante de rigidez, hieratismo, como de estar rodeados los celebrantes por ciertos tabúes (no hablar, no levantar la voz, no mirar...). Ahora se va introduciendo un clima de familiaridad, sencillez, naturalidad. Es el clima de la convivialidad y comensalidad, el clima de cierta liturgia judía como la liturgia del *pessah*, la del *sabbat*, el *kidus*... Son todas las liturgias domésticas y este aire de domesticidad es el que se traduce e nesta familiaridad de la asamblea litúrgica cristiana reunida en nombre del Señor.

Precisamente por esos años y paralelamente surgirá una gran eclosión de eucaristías domésticas, como realidad concomitante a la irrupción del movimiento comunitario de comunidades eclesiales. Hay una conexión entre la evolución de la eclesiología y la sacramentología litúrgica.

Aquí ha habido desviaciones o aberraciones. Están primeramente los que han acabado convirtiendo la asamblea litúrgica en reunión cuasi-política de concienciación civico-social o de mera información al modo de una revista hablada.

Vienen después los que no comprenden que la reunión litúrgica implica siempre una distinción neta respecto de cualquier tipo de reunión «profana». Entienden la no-separación de lo profano-sagrado como mera homologación, olvidando que por mucha cercanía que exista entre un ámbito y otro, debe haber siempre lo que los fenomenólogos llaman «ruptura de nivel», es decir, un cambio real respecto de los actos de la vida cotidiana. Se pasa del clima de cotidianeidad al del encuentro de la comunidad con el Señor glorificado, que manifiesta su presencia y así la hace efectiva con un hondura y realidad nuevas.

Antes estas dificultades de comprensión los liturgistas hemos debido repetir frecuentemente que la celebración es el paso de lo implícito a lo explícito entendiendo por tal el diálogo directo, formal entre Cristo y su Iglesia, entre el Señor que salva y la Iglesia que confiesa su fe en esa salvación. La celebración es el momento de la «exomológesis», de la confesión de fe comunitaria e individual, de proclamar «el Nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2, 9.11) colulgando con su realidad personal, trascendiendo todos los niveles del «cristianismo anónimo» que es lo propio de la vida cotidiana extralitúrgica y extraeclesial. Se pasa, pues, de lo anónimo al nombre, a la confesión del nombre.

Esta es la «ruptura de nivel» litúrgico-cristiana. Cuando se ignora o se olvida este «paso», se trivializa la celebración, se la empobrece y se la mutila. Se cae en la unidimensionalidad que tanto amenaza y daña la vida de estos lustros. No se trata tanto de llevar lo cotidiano a la liturgia, a la fiesta confesante de la Presencia, cuanto de llevar la liturgia y lo festivo cristiano a lo cotidiano.

Lo anterior se confirma y complementa con un hecho muy positivo acaecido en los años transcurridos tras el Concilio. Me refiero a la fuerte toma de conciencia de que el sacramento es «*signum fidei*», «*sacramentum fidei*», expresión de la fe; por tanto, de que sin fe no hay ni liturgia ni sacramento. Hoy, al desaparecer la situación de cristiandad, cada vez se puede presuponer menos esa fe ni siquiera sociológica o «atmosférica». De ahí el amplio *movimiento catecumenal* que está acompañando entre nosotros a la pastoral sacramental (la de la confirmación sobre todo, pero también la del matrimonio, primeras comuniones, bautismos).

3.—*Otra gran cuestión que se ha planteado estos años ha sido la del profetismo y su relación con la liturgia. Va muy unida esta cuestión con todo lo anterior, secularización, fe y sacramento, pastoral evangelizadora y pastoral litúrgica...*). Aquí confluyen ideas tomadas de la teología bíblica, pero también de la teología pastoral.

En los años pasados se ha hablado mucho entre ciertos grupos de que Cristo vino a desacralizar el judaísmo o las religiones imperantes en la época. Que vino a eliminar «sacralidades» a través de sus denuncias del templo, el sábado, la casta sacerdotal... Siguiendo la pendiente inclinada de este discurso falazmente lógico se afirma que esta es la línea profética, la tarea profética para acabar concluyendo que el verdadero profeta, el profeta bíblico, del que Jesús recoge la mejor herencia llevándola a su culminación, es el que se opone al culto.

Es verdad que en estos años postconciliares ha florecido en España una importante demostración de profetismo. El profetismo ha vuelto a manifestarse en nuestra Iglesia con un vigor renovado. Pienso en los grandes movimientos apostólicos obreros, en los testimonios de Obispos, sacerdotes, laicos a favor de la democratización, derechos humanos, etc. Pero algunas interpretaciones de este hecho capital han pecado de cierta superficialidad. Por desconocimiento histórico, han incurrido en la simplificación que se dio a principios de siglo y que de hecho en los teólogos de años posteriores estaba superada. Efectivamente fueron algunos de los teólogos liberales y de la corriente modernista los que contrapusieron culto y profetismo (Wellhausen, Duhm...).

La consecuencia concreta fue en años pasados un *abandono grande de la oración y de la práctica sacramental*. Lo importante era la acción, el cambio social... Quizá está aquí una de las explicaciones de que tanto militantes cristianos de los años sesenta y setenta hayan abandonado la Iglesia, o que se confiesen «no practicantes» en la actualidad.

III.—PROFETISMO Y LITURGIA DE LA PALABRA

Insistamos en el importante avance que esta línea profética experimenta entre nosotros a partir del Vaticano II dentro del marco de la liturgia. El aliento, el impulso profético, el profetismo ha brotado desde el corazón de la celebración litúrgica acercándola realmente a ese ideal de una liturgia «en Espíritu y en Verdad», una liturgia evangélica, mesiánica, de los últimos tiempos.

A todo lo cual contribuyó sin duda la Constitución litúrgica que en sus números 24, 35 y 51 marca como pauta fundamental de la reforma litúrgica la «abundantior, varior et aptior lectio sacrae Scripturae» (35, 1), la «ditior mensa verbi Dei» (51).

Por otro lado la irrupción de la lengua del pueblo en la celebración es un hecho mayor, un acontecimiento histórico de consecuencias múltiples. Desearía destacar dos.

La *primera*, ya ha sido insinuada antes. La celebración quiebra su hieratismo. Hay un deshielo y fluye por ella esa corriente profética de «tomar la palabra», del sentirse en casa; más, de percibir el cálido cobijo de ese ámbito hogareño, materno que es la Iglesia. La lengua materna es una realidad entrañable e intransferible para cualquier experiencias de cercanía, de encarnación, de vivir a la Iglesia como madre y a Dios como Padre encarnado en la propia textura vital.

Se sueltan las lenguas, se ensancha el corazón, se suscita la familiaridad que es, debe ser, el clima de la familia de Dios, reunida en torno a la mesa. Surge el «colloquium fratrum», el diálogo fraterno que «edifica» a todos, es decir, que edifica a la «ecclesia».

El ministerio de presidir cambia de signo. Puede quedar oscurecido o postergado. Es un peligro real. Pero puede ser revalorizado. Ahora se siente más su necesidad como servicio de comunión, de unificación, y también de hacer visible la persona de Cristo como cabeza de la Iglesia.

La *segunda* consecuencia del hecho lingüístico a que nos estamos refiriendo y, en general, de la nueva vigorización profética inyectada a la liturgia pastoral, es de signo menos positivo. Se puede desglosar en varios aspectos.

1.—Primero, el fuerte verbalismo que se ha abatido sobre la celebración. Se habla, se comenta, se lee demasiado, No hay apenas espacio para el signo, el símbolo, el gesto, el canto, el silencio. De ahí el tufillo didactista que se esparce por la liturgia postconciliar. Se rompe el equilibrio entre el ver y el oír a favor del oír.

2.—Segundo, al haber cambiado la lengua, pero no los textos de la mayoría de las oraciones, estas aparecen en un cierto anacronismo, en un desfase teológico. Sabemos que esas oraciones vienen de los Sacramentarios del siglo v (el Leoniano o Veronense), del siglo viii (el Gelasiano) o del siglo x-xi (el Gregoriano en sus diversas formas). Por tanto responden a una teología más del comienzo de la Escolástica que de la Patrística. Esa teología se sitúa en los antípodas de las teologías actuales.

He aquí un grave problema y el motivo de que muchos se alejen de los libros litúrgicos oficiales, lanzándose a la improvisación o a la actividad más o menos creativa.

El problema de la creatividad es algo que no se debe precipitar ni forzar, pero que tampoco se puede soslayar. A veces se ha confundido la creatividad con la improvisación, el espontaneísmo. Y este error ha perjudicado la tarea. Entre nosotros hasta se han llegado a publicar los resultados de este trabajo creador de calidad muy diversa. Está por hacer un balance sopesado y crítico.

Es preciso conocer bien las leyes de la creatividad, sus estructuras, métodos, cauces. Hay que combinar la inspiración personal (carisma) con la regulación comunitaria, jerárquica. Hay que descentralizar, pero no hay que perder el sentido unificador de la liturgia. El que todos los cristianos de una Iglesia local, diocesana, regional y aun universal *oren lo mismo*, tiene un gran valor de signo sacramental que expresa y realiza esa unidad. Pero la encarnación y la inculturación de la Iglesia aquí y ahora pide también un pluralismo.

Creo que además se puede decir lo siguiente. Se ha puesto de manifiesto la *inexistencia de un castellano litúrgico*, es decir, la tosquedad o impotencia y vulgaridad anodina de muchas traducciones. He aquí otra gran tarea en que ya los biblistas han dado pasos de gigante: forjar una lengua castellana litúrgica.

Es preciso añadir que la música de los nuevos cantos litúrgicos ha sido en general de baja calidad artística. Tanto los textos como la melodía, acompañamiento, etc. de lo que se suele cantar en nuestras celebraciones son de muy escaso valor literario, teológico, musical.

3.—Tercero, a veces la «abundancia de la palabra» así como la «familiaritas» mal entendidas llevan a una subjetivización de la liturgia. ¿Qué quiere decir esto? Guardini en su famosa obra *El espíritu de la liturgia* insistía en el carácter objetivo de la celebración cristiana. Criticaba el devocionalismo entonces imperante que era una de las posibles formas de subjetivización, es decir, de esa tendencia a manifestar, comunicar o transmitir a la asamblea todo tipo de ocurrencias individuales, de sentimientos, interpretaciones, ideas particulares en vez de duales, de plegarse a lo que en la asamblea nos «sale al encuentro» (tal es el sentido de lo objetivo), a saber, la palabra, el gesto, el símbolo de Cristo y de su Iglesia en su sobriedad característica gracias a la cual puede ser de todos en común y de cada uno en particular.

Por plegarse entiendo no recibir pasivamente, pero sí acoger y subordinar todo lo particular que da cada uno a ese «universal concreto» que es siempre el mensaje y el don de la liturgia; dejarse ins-

pirar, guiar, impregnar por ello tomándolo como punto central de partida, no como mero referente ni como punto final de llegada.

4.—Cuarto. Existen ciertos abusos provenientes del campo de la catequética que a veces considera la celebración como una especie de ilustración del contenido de una catequesis. La liturgia sería en ese caso lo equivalente a un «ejemplo» para esclarecer ideas, un grabado para dar plasticidad a una enseñanza, una representación mimética o puesta en escena para animar la pasividad de la exposición de datos; en todo caso, como el marco o el apéndice epilógico de una doctrina, de una docencia o como un doblaje más o menos redundante de la catequesis cuando ésta se considera simbólica, oracional, existencial, cuasi-sacramental...

Hay, pues, una confusión que no caracteriza adecuadamente la peculiaridad, la especificidad de la celebración en cuanto acto litúrgico, distinto de otro tipo de actos eclesiales, pastorales o simplemente humanos considerados también celebrativo-festivos.

Uno de los logros de la reflexión teológico-pastoral del tiempo posconciliar es el descubrimiento de que la liturgia no pertenece primeramente al orden cognoscitivo sino al práxico, no al ámbito de las ciencias caracterizadas con el sufijo «logía» (teo-logía, socio-logía, psico-logía...) sino con el de «urgía»; aquellas que gravitan en torno a un hacer, una acción, un «ergon». La liturgia siempre se ha caracterizado como «actio sacra», como la «ortopraxis» por antonomasia.

Pues bien, una peligrosa extensión a la liturgia de una noción estrecha de catequesis ha oscurecido estas realidades. El querer convertir a la liturgia en catequesis desvirtúa esencialmente la naturaleza de la liturgia en general y en particular la naturaleza de la liturgia en cuanto celebración.

Tanto a los catequistas como a los «comprometidos» en un sentido profético-social conviene recordar una nota propia de toda celebración, a saber: *su gratuidad, su carácter lúdico, su inutilidad, su no servir-para-nada.*

Dicho más positivamente, *el celebrar es fin en sí mismo*, nunca medio para otra cosa. Hoy día por el carácter «instrumental» de nuestra cultura resulta difícil aceptarlo. Es frecuente organizar fiestas para... (recaudar fondos, hacer propaganda de un partido, de una asociación, etc.). Es claro que así la fiesta queda destruida en su nervio más íntimo. La celebración cristiana es fin en cuanto que acerca el fin último, las ultimidades. Tiene un sentido escatológico.

IV.—LA YUXTAPOSICION DE CELEBRACIONES LITURGICAS

Para terminar, es preciso señalar otro dato de la situación posconciliar actual. Podemos constatar sin demasiados esfuerzos ni análisis sociológicos la persistencia de numerosas eucaristías celebradas de modo masivo y pasivo, con predominio abusivo del rol clerical-presbiteral.

La explicación de que siga existiendo una liturgia no comunitaria tiene su origen en la pervivencia de un modelo de Iglesia no centrado en la comunión. En la actual liturgia de nuestras iglesias coexisten, al menos, dos modelos diversos de celebración correspondientes a los dos modelos de Iglesia que también coexisten hoy en la praxis comunitaria. En las celebraciones masivas y pasivas en que los fieles «asisten» más bien como espectadores, subyace el modelo de Iglesia denominada «societaria», es decir, «sociedad perfecta» dominada y absorbida por la jerarquía. A veces los fieles intervienen en la liturgia, contestan, cantan, leen, pero todo queda en un formalismo exterior al que no responde un verdadero compromiso comunitario más allá de la celebración dentro de todo el conjunto de la vida eclesial y civil, es decir, un compromiso con la justicia y la caridad. No se acaba de asumir el otro modelo de Iglesia hoy reactualizado que es el de la Iglesia como comunión y comunidad.

No es que se deba contraponer sociedad jerárquica y comunidad-comunión, pero sí deben articularse. Y, en todo caso, hay que dar la primacía a lo que el Vaticano II se la concede. Precisamente el Vaticano II logra una convergencia y coherencia notables entre sus dos Constituciones, la litúrgica y la eclesiológica, la *Sacrosanctum Concilium* y la *Lumen Gentium*. Al tema dominante de la primera, la participación de toda la asamblea en la celebración, corresponde el tema dominante de la segunda, a saber: la idea de pueblo de Dios, una Iglesia centrada no en el vértice sino en la base.

En el futuro no habrá una liturgia independiente de una eclesiolología, una cristología, una pneumatología (como no la ha habido en el pasado). A su vez estas grandes enseñanzas teológicas deberán ser más receptivas a lo que aporta la praxis litúrgica. *Lex orandi-lex credendi*.

LUIS MALDONADO ARENAS

SUMMARY

After analysing the Spanish ecclesial context in which there is a positive reception of the post-conciliar liturgical reforms, the author draws the consequences which quickly flowed from the reform undertaking: the introduction of the secular into the liturgy, its desacralisation and its conversion into a family-type gathering, etc.; he dwells especially on the relationship which was established in Spain in the post-conciliar phase between the prophetic role and the liturgy. This relationship cannot be explained separately from the profound transformation which the liturgy of the Word underwent in the celebration of the Eucharist, facilitated by the introduction of the vernacular. After noting achievements and successes, at the same time as notable mistakes and deviations, the author gives an account of the juxtaposition of a liturgy with features previous to the Council which still continues, and of another which has covered the ground indicated. Both respond to different underlying ecclesiological models.