



NICOLA BUX

La reforma de Benedicto XVI

La liturgia entre la innovación y la tradición

Prólogo del cardenal Cañizares



ciudadela

colección
el buey mudo



A la querida memoria
del padre Adriano Garuti, ofm.

Primera edición: mayo de 2009.

Título original: *La riforma di Benedetto XVI*

- © Nicola Bux, 2008
- © De la traducción: Stella Maris Correa
- © Del prólogo: Cardenal Antonio Cañizares
- © De la presente edición: Ciudadela Libros, S. L.
C/ López de Hoyos, 327
28043 Madrid
Teléf.: 91 1859800
www.ciudadela.es

Director de la colección: Pablo Cervera

Diseño de cubierta: Ciudadela Libros

ISBN: 978-84-96836-54-9

Depósito legal: M-18.461-2009

Fotocomposición: La biblioteca del laberinto, S. L.

Impresión y encuadernación: Cofás

Índice

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA, por el cardenal Antonio Cañizares	11
INTRODUCCIÓN	19
I. LA SAGRADA Y DIVINA LITURGIA	29
La liturgia: el lugar donde Dios va al encuentro del hombre	29
La liturgia, «el cielo en la tierra»	32
Reencontrar la osadía de lo sagrado	36
Los signos evocan y remiten al misterio	38
Importancia de la tradición	40
La liturgia como regla de fe	43
II. ¿A QUIÉN NOS ACERCAMOS CON EL CULTO DIVINO?	49
La mirada al Señor traspasado orienta el culto y el corazón	49
La Eucaristía, esencia del culto cristiano	53
En Él hemos sido hechos uno	60
Es Cristo el verdadero celebrante	61
III. LA BATALLA EN TORNO A LA REFORMA LITÚRGICA	65
La liturgia debe ser comprendida nuevamente en cada generación	65

La reforma propuesta por el Concilio y su realización	69
Las correcciones de Pablo VI	74
IV. LA TREGUA DEL PAPA	83
Las líneas doctrinales y disciplinares del Motu Proprio	84
Un poco de historia	88
Las interpretaciones incorrectas del acto papal	91
V. LA CRISIS ECLESIAL Y EL DESMORONAMIENTO DE LA LITURGIA	99
Continuidad eclesial y litúrgica	99
El misal de San Pío V no ha sido abolido	103
Dos teorías nacidas del biblicismo	113
VI. CÓMO ENCONTRAR EL MISTERIO	117
El servicio sacerdotal	117
La participación de los fieles	123
La mirada a la cruz	126
La sacralidad del edificio iglesia	130
VII. UN NUEVO MOVIMIENTO LITÚRGICO	137
Para formar en la liturgia	137
Las traducciones y el caso del <i>pro multis</i>	136
El Concilio, el latín y el gregoriano	148
Con la paciencia del amor	155

Prólogo a la edición española

Desde la publicación de este libro hasta la presente edición española no han pasado más que unos pocos meses. Sin embargo, la trascendencia de ciertos hechos ocurridos en este lapso de tiempo ha modificado enormemente el «clima» en torno a su temática, en especial por el ambiente de controversia que se ha creado tras el levantamiento de las excomuniones a los cuatro obispos ordenados hace veinte años por monseñor Lefebvre. Este gesto de misericordia gratuita del Santo Padre para ayudar a su plena inserción eclesial, que demuestra con los hechos que la Iglesia no reniega de su tradición, ha hecho que la «Misa tradicional» quede ligada a un problema disciplinar y, peor aún, a uno político.

En consecuencia, existe el riesgo de una desfiguración del sentido profundo del Motu Proprio del 7 de julio de 2007; un gesto de extraordinario sentido común eclesial con el que se ha reconocido la plena validez de un rito que ha nutrido espiritualmente a la Iglesia occidental durante siglos.

Es indudable que una profundización y una renovación de la liturgia eran necesarias. Pero, con frecuencia, ésta no ha sido una operación perfectamente lograda. La primera parte de la constitución *Sacrosanctum Concilium* no ha en-

trado en el corazón del pueblo cristiano. Ha habido un cambio en las formas, una reforma, pero no una verdadera renovación, tal y como pedían los Padres conciliares. A veces se ha cambiado por el simple gusto de cambiar respecto de un pasado percibido como totalmente negativo y supe- rado, concibiendo la reforma como una ruptura y no como un desarrollo orgánico de la tradición. Esto creó reacciones y resistencias desde el principio, que en algún caso cristaliza- ron en posiciones y actitudes que llevaron a soluciones extremas, incluso a acciones concretas que implicaban pe- nas canónicas. Es urgente, sin embargo, distinguir el pro- blema disciplinar surgido de actitudes de desobediencia de un grupo, del problema doctrinal y litúrgico.

Si creemos de verdad que la Eucaristía es realmente la «fuente y el culmen de la vida cristiana» —como nos re- cuerda el Concilio Vaticano II—, no podemos admitir que sea celebrada de un modo indigno. Para muchos, aceptar la reforma conciliar ha significado celebrar una Misa que de un modo u otro debía ser «desacralizada». ¡Cuántos sa- cerdotes se han visto tratados de «retrogrados» o «anticon- ciliares» por el solo hecho de celebrar de manera solemne, piadosa o simplemente por obedecer cabalmente las rúbricas! Es perentorio salir de esta dialéctica.

La reforma ha sido aplicada y principalmente ha sido vivida como un cambio absoluto, como si se debiera crear un abismo entre el pre y el post Concilio, en un contexto en el que el término «preconciliar» era usado como un insulto. Se dio aquí también el fenómeno que el Papa observa en su reciente carta a los obispos del 10 de marzo de 2009: «A veces se tiene la impresión de que nuestra sociedad tenga necesidad de un grupo al menos con el cual no tener tole- rancia alguna, contra el cual se pueda arremeter con odio». Durante años éste fue el caso en buena medida de los sacer- dotes y fieles ligados a la forma de Misa heredada a través

de los siglos, tratados muchas veces «como leprosos», como dijera de forma contundente el entonces cardenal Ratzinger.

Hoy en día, gracias al Motu Proprio, esta situación está cambiando notablemente. Y en gran medida lo está ha- ciendo porque la voluntad del Papa no ha sido únicamente satisfacer a los seguidores de monseñor Lefebvre, ni limi- tarse a responder a los justos deseos de los fieles que se sienten ligados, por diversos motivos, a la herencia litúrgica representada por el rito romano, sino también, y de manera especial, abrir la riqueza litúrgica de la Iglesia a todos los fieles, haciendo posible así el descubrimiento de los tesoros del patrimonio litúrgico de la Iglesia a quienes aún lo igno- ran. ¡Cuántas veces la actitud de quienes los menosprecian no es debida a otra cosa que a este desconocimiento! Por eso, considerado desde este último aspecto, el Motu Pro- prio tiene sentido más allá de la existencia o no de conflic- tos: aun cuando no hubiera ningún «tradicionalista» a quien satisfacer, este «descubrimiento» hubiera sido sufi- ciente para justificar las disposiciones del Papa.

Se ha dicho también que dichas prescripciones serían un «atentado» contra el Concilio, pero esto muestra un desco- nocimiento del mismo Concilio, cuya intención de brindar a todos los fieles la ocasión de conocer y apreciar los múlti- ples tesoros de la liturgia de la Iglesia es precisamente lo que deseó ardientemente esta magna asamblea: «El Sacro- santo Concilio, ateniéndose fielmente a la tradición, declara que la Santa Madre Iglesia atribuye igual derecho y honor a todos los ritos legítimamente reconocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios» (SC, 4).

Por otra parte, estas disposiciones no son una novedad; la Iglesia siempre las ha mantenido, y cuando ocasional- mente no ha sido así, las consecuencias han sido trágicas. No sólo se han respetado los ritos de Oriente, sino que en

Occidente diócesis como Milán, Lyon, Colonia, Braga y diversas órdenes religiosas han conservado pacíficamente sus diversos ritos a través de los siglos. Pero el antecedente más claro de la situación actual es sin duda la archidiócesis de Toledo. El cardenal Cisneros puso todos los medios para conservar como «extraordinario» en la archidiócesis el rito mozárabe que estaba en vías de extinción; no sólo hizo imprimir el Misal y el Breviario, sino que creó una capilla especial en la Iglesia Catedral, donde se celebra aún hoy cotidianamente en ese rito.

Esta variedad ritual no ha significado nunca, ni puede significar, diferencia doctrinal sino que, por el contrario, pone de relieve una profunda identidad de fondo. Entre los ritos actualmente en uso es necesario que se dé también esta misma unidad. La tarea actual, tal y como nos indica el presente libro de don Nicola Bux, es poner en evidencia la identidad teológica entre la liturgia de los diversos ritos que se han celebrado a través de los siglos y la nueva liturgia fruto de la reforma o bien, si esta identidad se hubiera dibujado, recuperarla.

La reforma de Benedicto XVI es, pues, un libro rico en datos, reflexiones e ideas, y de entre los múltiples asuntos en él tratados quisiera resaltar algunos puntos:

El primero es acerca del nombre con el cual llamar a esta Misa. El autor propone llamarla al estilo oriental «liturgia de San Gregorio Magno». Es tal vez mejor que decir simplemente «gregoriana», pues puede prestarse a un doble equívoco (que podría en todo caso evitarse con la denominación «dámaso-gregoriana»). También es más conveniente que «Misa tradicional», donde el adjetivo corre peligro de contaminarse de una carga o bien polémica o bien «folclórica»; o que «modo extraordinario», que es una denominación demasiado extrínseca. «Usus antiquior» tiene el defecto de ser una referencia meramente cronológica.

Por otra parte, «usus receptus» sería demasiado técnico. «misal de San Pío V» o «del Beato Juan XXIII» son términos demasiado limitados. El único inconveniente es que en el rito bizantino ya hay una liturgia de San Gregorio, Papa de Roma; la de los dones presantificados usada en cuaresma.

En segundo lugar, el hecho de que el uso sea «extraordinario» no debe significar que deba ser usado solamente por sacerdotes y fieles que se acogen al modo extraordinario. Como propone el padre Bux, sería muy positivo que quien celebra habitualmente del modo «ordinario», lo haga también, extraordinariamente, en el «extraordinario». Se trata de un tesoro que es herencia de todos y al cual, de una manera u otra, todos deberían tener acceso. Por eso se podría proponer especialmente para ocasiones en las que haya alguna riqueza peculiar del antiguo misal que se pueda aprovechar (sobre todo si en el otro calendario no hay nada especial previsto): por ejemplo, para el tiempo de Septuagésima, para las cuatro Témperas o para la Vigilia de Pentecostés y, tal vez, hasta en el caso de ciertas comunidades especiales, tanto de vida consagrada como cofradías o hermandades. La celebración «extraordinaria» también sería de gran utilidad para los oficios de la Semana Santa, al menos en algunos de ellos, pues todos los ritos conservan en el Triduo Sacro ceremonias y oraciones que se remontan a épocas más antiguas de la Iglesia.

Otro punto que es necesario destacar es la actitud de Benedicto XVI; no constituye tanto una novedad o cambio de rumbo de gobierno, cuanto lleva a su concreción lo que ya Juan Pablo II había emprendido con iniciativas tales como el documento papal *Quattuor abhinc annos*, la consulta a la comisión de Cardenales, el Motu Proprio *Ecclēsia Dei* y la creación de la Comisión del mismo nombre, o las palabras dirigidas a la congregación del Culto Divino (2003).

Algo que es urgente tener en cuenta es la repercusión ecuménica de estas discusiones; las críticas dirigidas hacia el rito recibido de la tradición romana alcanzan también a las otras tradiciones y sobre todo la de los hermanos ortodoxos. ¡Casi todos los ataques de aquellos opuestos a la reintroducción del misal antiguo son precisamente hacia los lugares que tenemos en común con los orientales! Un signo que confirma este hecho son las expresiones positivas del recientemente fallecido Patriarca de Moscú al publicarse el *Motu Proprio*.

No es uno de los aspectos menos importantes de este libro el hecho de que nos ayude a tomar conciencia de los diversos aspectos de la situación en la que nos hallamos actualmente. Nuestra generación se enfrenta a grandes desafíos en materia litúrgica: Ayudar a toda la Iglesia a seguir plenamente lo que ha indicado el Concilio Vaticano II en la constitución *Sacrosanctum Concilium* y lo que el Catecismo de la Iglesia católica dice sobre la liturgia, atesorar lo que el Santo Padre —cuando aún era el cardenal Joseph Ratzinger— ha escrito sobre el tema, especialmente en su bellísimo libro *Introducción al espíritu de la liturgia*, enriquecerse con el modo con el que el Santo Padre —asistido por la Oficina de las celebraciones litúrgicas que preside monseñor Guido Marini, y de la cual es consultor el autor de este libro— celebra la liturgia. Estas liturgias pontificias son ejemplares para todo el orbe católico.

Por último, añado que sería de gran importancia que todo esto se expusiera con profundidad en los seminarios como parte integrante de la formación al sacerdocio, para proporcionar un conocimiento teórico-práctico de las riquezas litúrgicas, no sólo del rito romano, sino también, en la medida de lo posible, de los diversos ritos de Oriente y Occidente, y así crear una nueva generación de sacerdotes libre de prejuicios dialécticos.

Ojalá este valioso libro de don Nicola Bux sirva para conocer mejor las intenciones del Santo Padre y descubrir las riquezas de la herencia recibida y, asimismo, para iluminarnos en nuestra acción. Pidamos para esto al Señor saber interpretar, como decía Pablo VI, los «signos de los tiempos».

+ *Antonio, Card. Cañizares*

+ Antonio, cardenal Cañizares
 Prefecto de la Sagrada Congregación para el Culto
 Divino y la Disciplina de los Sacramentos
 Arzobispo Administrador Apostólico de Toledo
 8 de abril de 2009

Introducción

La «crisis litúrgica» que siguió al Concilio Vaticano II ha causado un cisma, con excomuniones *latae sententiae* incluidas. Ha provocado malestar, polémicas, sospechas, acusaciones recíprocas. Y quizás ha sido uno de los factores —uno, digo, no el único— que ha determinado el gran descenso de practicantes, visible aun teniendo en cuenta solamente la Misa festiva. Ahora bien, podrá parecer extraño, pero, en lo que a mí me toca, semejante tempestad no ha disminuido, sino que, al contrario, ha aumentado mi confianza en la Iglesia.

Trataré de explicarme usando la primera persona del singular, haciendo por lo tanto referencia a una experiencia personal, lo que será falta de pudor, para algunos; según otros, en cambio, el modo más simple de ser directos y claros. En efecto, sucede que a pesar de mi edad no tengo más que un brevísimo recuerdo del culto «antiguo» de la Iglesia. Educado en una familia agnóstica, formado en escuelas laicistas, descubrí el Evangelio —y comencé a entrar furtivamente en las iglesias como creyente y ya no sólo como turista— precisamente muy poco antes de la entrada en vigor de la reforma litúrgica que, en lo que me incumbía, significaba solamente «la Misa en italiano».

En definitiva, llegué a coger el asunto por los pelos. Solamente algunos meses después encontraría los altares to-

talmente cambiados, con la nueva pacotilla *keitsch* de conglomerado, aluminio, plástico, para sustituir el «triumfalismo» de los altares antiguos, frecuentemente firmados por maestros, incrustados en oro y mármoles preciosos. Pero ya en aquel tiempo veía —sorprendido en mi inocencia de neófito— las guitarras en lugar del órgano, los vaqueros del vicario parroquial asomando bajo los ornamentos, que se exigía que fueran «pobres»; las predicaciones «sociales», a veces con debate; la abolición de lo que llamaban «incrustaciones devotas», como el rito de santiguarse con agua bendita, los reclinatorios, los cirios, el incienso. Incluso a veces constataba la desaparición de las imágenes de los santos populares, y también de los confesionarios, que, como descubrí después, se habían puesto de moda entre los decoradores de interiores, transformados en muebles de bar.

Todo esto hecho por clérigos que no hablaban de otra cosa que de «democracia en la Iglesia», afirmando que ésta era reclamada por un «pueblo de Dios», al cual, sin embargo, ninguno se preocupaba por consultar. El pueblo, se sabe, es soberano: debe ser respetado, es más, venerado, pero sólo si acepta los esquemas de la «nomenclatura» política y social —y también religiosa— de turno. Si no está de acuerdo con quien tiene el poder de «definir la línea», será reeducado según el esquema de la ideología triunfante del momento. A mí, que acababa de llamar a las puertas de la Iglesia muy contento de aceptar su *stabilitas* —tan atrayente y consoladora para quien no había conocido más que la precariedad del mundo—, aquella devastación de un patrimonio milenario me pillaba por sorpresa y me parecía, más que moderna, anacrónica. Sobre todo me parecía vislumbrar un atropello de los sacerdotes contra su propia gente, la cual, que yo supiera, no había pedido nada, no se había organizado en comités por la reforma, no había firmado peticiones o bloqueado las calles y vías férreas para

acabar con el latín («lengua clasista», aunque sólo era tal para los intelectuales demagogos), o para tener ante sí la cara del sacerdote durante toda la Misa, o para tener charlas políticas durante la liturgia, o para condenar como alianantes las prácticas de piedad que, por el contrario, les eran queridas en cuanto vínculo con sus mayores. La revuelta, paradójicamente, fue de algunos grupos de fieles —inmediatamente silenciados y tratados por los medios católicos como incorregibles nostálgicos y hasta un poco fascistas— reunidos bajo el lema venido de Francia *on nous change la religion*, «nos cambian la religión». En definitiva, aunque querida por los paladines de la «democracia», la reforma litúrgica (incluso haciendo abstracción de los contenidos, hablo ahora de método) no fue nada «democrática», no consultó en absoluto a los fieles del presente y empujó lejos a los del pasado. ¿No es acaso la tradición, como se ha dicho, la «democracia de los muertos»? ¿No es «conceder la palabra» a los hermanos que nos han precedido?

Aun antes —repito— de hacer un juicio de valor, digo que se trató de una operación clerical verticalista, caída desde arriba sobre el «pueblo de Dios», que fue pensada, realizada, impuesta a quien no la había pedido, que, si acaso, la aceptó con reticencia. Entre los fieles desorientados hubo quien, no pudiendo obrar de otro modo, «votó con los pies», es decir, los utilizó el domingo para dirigirse a otros destinos y no para ir a un culto que ya no sentía suyo.

Pero para un novato de las cosas católicas, como era yo, había otro motivo de estupor. No habiendo tenido «antes» particulares intereses religiosos y siendo ajeno a la vida de la Iglesia, sabía que estaba en curso el Vaticano II por los titulares del periódico, pero sin haber llegado a leer los artículos. Nada sabía, por lo tanto, de los trabajos y de los largos debates con choques entre escuelas contrapuestas, que habían conducido hasta la *Sacro-sanctum Concilium*, la

constitución sobre la liturgia que fue, por otra parte, el primer documento producido por aquella asamblea. El texto, junto con los otros actos conciliares, lo leí «después», cuando en mi vida irrumpió, imprevista, la fe. Leí y, como decía, quedé sorprendido: la revolución que veía en la práctica eclesial no parecía tener mucho que ver con el prudente reformismo aconsejado por los padres. Leía cosas como: «El uso de la lengua latina, salvo derecho particular, será conservado en los ritos latinos»; no encontraba ninguna recomendación de cambiar la orientación del altar; no había nada que justificara la iconoclasia de cierto clero que hacía la felicidad de los anticuarios, malvendiendo todo cuanto no dejara a la iglesia tan despojada y sin adornos como un garaje. Lugar de asamblea participativa, decían, de confrontación y de debate, no de culto alienante, ni —¡horror supremo!— insulto a la miseria del proletariado con el resplandor del oro y la exhibición del arte. En definitiva, no atinaba a comprender: los ultras de la democracia eclesial la desmentían imponiendo los propios esquemas teóricos al «pueblo de Dios», sin preocuparse por lo que éste pensaba, y aislando, ridiculizando a los disidentes; y los ultras de la «fidelidad al Concilio» —y eran casi siempre las mismas personas— hacían lo que el Concilio no había dicho o aquello que directamente recomendaba no hacer.

Han pasado decenios desde entonces y ha sucedido lo que bien conoce aquel que sigue de cerca el acontecer de la vida religiosa. Pues bien, lo que ha turbado a muchos frecuentemente me ha entristecido a mí también; pero, como decía al comienzo, no ha deteriorado mi confianza en la Iglesia. No la ha cambiado porque los abusos, los equívocos, las exageraciones, los errores pastorales vinieron, como ocurre siempre, de los hijos de la Iglesia, no de la Iglesia misma. Ésta, si se acude al magisterio auténtico, incluso en los oscuros «años de plomo», no se ha alejado sustancial-

mente de su línea de siempre: renovación y tradición, innovación y continuidad, atención a la historia y conciencia del Eterno, comprensión del rito y misterio de lo sacro, sentido comunitario y atención a lo singular, cultura y catolicidad. Y por cuanto respecta al culmen, la Eucaristía: convíte fraternalmente, pero ciertamente también renovación real del sacrificio de Cristo.

El documento conciliar sobre la liturgia —el verdadero, no el de la leyenda— es una exhortación a la reforma (*Ecclēsia semper reformanda*), pero no tiene ningún acento revolucionario, tanto que encuentra buena parte de su inspiración en el meditado, y al mismo tiempo abierto, magisterio del gran papa Pío XII, el cual es (después de las Escrituras, obviamente) la fuente más citada (más de doscientas referencias) por el Vaticano II, que, según la leyenda negra, habría querido contraponerse precisamente a la Iglesia representada por él. En los muchos documentos oficiales que han seguido al Concilio, hay a veces un indicio de imprudencia pastoral, sobre todo en el exceso de confianza hacia un clero que se ha aprovechado de ella, pero no hay concepciones en los principios: los abusos frecuentemente han sido tolerados en la práctica, pero condenados —y es esto lo que finalmente cuenta— en el nivel magisterial. Lo peor de lo que se ha hecho no se debe a variaciones de doctrina, sino a «indultos» que han sido instrumentalizados. Por esto —por lo que realmente cuenta— somos tantos los que no nos hemos desmoralizado en los momentos y en los años más turbulentos: ha prevalecido la confianza en que las imprudencias pastorales de las que hablaba arriba serían corregidas, en que, como siempre, los anticuerpos eclesiales reaccionarían, en que el «principio petrino» finalmente habría de prevalecer.

La confianza, en fin, en que llegarían tiempos como los que en este libro describe don Nicola Bux, también él con

el debido realismo, pero con gran esperanza. El pasado reciente ha sido lo que ha sido, los daños han sido inmensos, alguna retaguardia de viejos ideólogos del «progresismo» aún se obstina con sus eslóganes, pero nada está perdido, porque los principios están bien claros, no han sido dañados. El problema no es ciertamente el Concilio, sino en todo caso su deformación: la salida de la crisis está en el retorno a la letra y al espíritu de sus documentos. Es necesario trabajar, nos recuerda el autor de estas páginas, para distinguir tantas mentalidades que —quizá sin ni siquiera darse cuenta— han sido desviadas, ayudándolas a recuperar lo que los alemanes llaman *die katholische Weltanschauung*, la perspectiva católica. Y el uso del alemán no es casualidad, sabiendo todos de dónde viene aquel pastor que no ha esperado el ascenso al papado para comenzar a aplicarse a su *paciente* labor como «humilde trabajador en la viña del Señor». Si he puesto de relieve, con cursiva, la referencia a la paciencia es porque es una de las claves interpretativas del magisterio de Benedicto XVI, como bien se subraya también en este libro.

Éstas son páginas que don Nicola Bux estaba bien preparado para escribir y por las cuales debemos estarle agradecidos: docente de teología y de liturgia en cátedras importantes, tiene una especial preparación en lo que se refiere al culto divino del Oriente cristiano. Y precisamente esto, entre otras cosas, le permite poner de relieve una enérgica contradicción de los innovadores extremistas: «Los estudios comparativos demuestran que la liturgia romana era mucho más cercana a la oriental en la forma preconciliar que en la actual». En realidad, ciertos apóstoles del ecumenismo a ultranza han agravado los problemas del encuentro y del diálogo, alejándose de las antiguas y gloriosas iglesias griegas, eslavas, armenias, coptas y podríamos prolongar la enumeración, para intentar complacer a los profé-

sores de la tradición protestante oficial, la cual, a cinco siglos de la Reforma, parece ahora agotada y es representada frecuentemente sólo por algunos teólogos casi sin acompañamiento del pueblo, el cual ha transmigrado a los confines del agnosticismo o del ateísmo, o a los de los pentecostales y carismáticos de infinitos grupos y sectas donde cada uno inventa sus ritos según el gusto del momento, en un caos que sería del todo impropio definir como litúrgico.

El proyecto del autor de estas páginas parte del deseo de explicar —despejando equívocos y errores— las motivaciones y los contenidos del Motu Proprio *Summorum Pontificum* con el cual el papa Ratzinger, conservando un solo rito para la celebración de la Misa, permite dos formas: la ordinaria, que es aquella salida de la reforma litúrgica, y la extraordinaria, según el misal de 1962 del beato Juan XXIII. Para dar cuerpo a su proyecto, el Padre Bux podía basarse no sólo en su preparación de estudioso, sino también en sus conocimientos de problemas, hombres y escuelas adquiridos en su experiencia de trabajo en comisiones y oficinas de la curia romana. Por lo tanto, es un miembro del «equipo de trabajo», no únicamente un especialista y un docente. Sin embargo se ha dado cuenta inmediatamente de que no era posible afrontar la controversia de «la vuelta de la Misa en latín» (nos expresamos así para simplificar) sin detenerse antes en la perspectiva teológica, y por lo tanto también litúrgica, de Joseph Ratzinger, y después en la cuestión del culto cristiano y católico en general. Así ha nacido este libro —pequeño y denso— que une historia y actualidad, teología y crónica, y que puede servir a quien «ya sabe» de estas cosas para profundizar y reflexionar, y al laico que «no sabe» para darse cuenta de la importancia, del desarrollo, de la belleza de aquel objeto misterioso que es para él la liturgia, que se cruza en su camino, incluso si no es practicante, en momentos fundamentales para él o para los suyos.

Como declara él mismo, con solidaridad respetuosa y afectuosa, la perspectiva teológica y pastoral de don Nicola Bux es la misma de Joseph Ratzinger, a quien ciertamente no acaba de descubrir como a un maestro. Maestro también en la práctica de dos indispensables virtudes cristianas: la paciencia, como se ha dicho, y la prudencia. Una prudencia donde hay lugar para la renovación, mas no olvidando nunca la tradición, para la cual el cambio no interrumpe la continuidad. *Ecclesia non facit saltus*: el Vaticano II está aquí escuchado y aplicado como merece, pero en su intención verdadera, la del *aggiornamento* y la profundización, sin discontinuidad con la entera historia de la doctrina católica. Estas páginas nos ayudan también a reencontrar lo sagrado que el culto expresa: en la acción litúrgica no basta entender, en el sentido iluminista, por lo tanto no bastan las traducciones en «vernáculo», sino que es necesario redescubrir que ella es ante todo el lugar del encuentro con el Dios vivo.

Hay toda una mentalidad que rehacer, nos recuerda este especialista que conoce bien el «mundo». Pero las condiciones, por lo que parece, se dan: hoy son los jóvenes los que con frecuencia descubren, con maravilla que se convierte en pasión, los tesoros de los que son ricas las arcas de la Iglesia. Son aquellos jóvenes que se apiñaban alrededor del Papa polaco, el gran carismático, y que ahora se apiñan en torno a este Papa bávaro de quien —bajo modos amables y humildes— intuyen el sapiente proyecto de «restauración». Palabra que suena inquietante para algunos, pero que Joseph Ratzinger entiende desde siempre en su sentido noble y necesario: la restauración de la *Domus Dei* después de una de tantas tempestades de su historia. Un proyecto largamente meditado y que ahora Benedicto XVI está realizando con valor y prudencia, porque en él, como dice Bux, obra «la paciencia del amor». Amor por

Dios y por su Iglesia ciertamente, pero también por el hombre posmoderno, para ayudarlo a redescubrir en el culto litúrgico el encuentro con Aquel que se ha definido «Cámino, Verdad y Vida».

VITTORIO MESSORI

Capítulo I

La sagrada y divina liturgia

LA LITURGIA: EL LUGAR DONDE DIOS VA AL ENCUENTRO
DEL HOMBRE

¿Por qué ocuparse de liturgia? ¿Qué es, hablando breve y claramente, la liturgia? Nadie, por más que sea laico o laicista, puede eludir la liturgia, al menos en este país. Ni en ningún otro país de tradición cristiana.

Este libro no es una disputa en el interior del mundo clerical. No se trata de un tema desvinculado de la vida cotidiana, ni de un rincón reservado a sacerdotes y devotos. Todos, tarde o temprano, han estado o han de ir a la iglesia para un matrimonio, un funeral, un bautismo, y todos, a pesar de la secularización, asistimos a eventos como procesiones, bendiciones, peregrinaciones.

Así, cuando observamos al sacerdote inclinarse o arrodillarse —algo cada vez más raro—, podemos sentirnos inclinados a pensar que lo hace porque se dirige a Alguien a quien no vemos. Y, en consecuencia, puede suceder que nos preguntemos si la realidad es solamente lo que está delante de nosotros y vemos con nuestros ojos, o si habrá algo

más. Cuántas veces nos preguntamos ante un determinado acontecimiento: «¿Qué sentido tiene?, ¿qué hay detrás?».

San Pablo, por su parte, no tenía dudas: para él la pureza ritual de los alimentos, los ayunos y las fiestas, los calendarios, es solamente «sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col. 2, 17). ¿Había superado, por lo tanto, la opinión difundida entre los hebreos y los griegos según la cual nadie podía ver a Dios y permanecer vivo? ¿Había encontrado el modo de sortear el obstáculo para que el ojo y el oído pudieran soportar una visión del otro mundo? ¿Había sublimado, como se dice hoy, la exigencia de lo sagrado o de un destinatario trascendente de la oración?

Para entender algo es necesario participar de su naturaleza. La naturaleza de la sagrada liturgia es ser el tiempo y el lugar donde con seguridad Dios va al encuentro del hombre. Por lo tanto, el método para entrar en relación con Él es precisamente el de rendirle culto: Él nos habla y nosotros le respondemos; le damos gracias y Él se comunica con nosotros. La sagrada liturgia, o culto divino, es el sacrificio de cuanto tenemos de más querido, Jesucristo y nosotros mismos: así Dios, en Jesús, renueva la alianza que nos salva.

Cuando la Biblia dice que Dios tiene un nombre quiere decir que Él es una persona con la que se puede entrar en relación, un ser con el cual se puede tener una experiencia que va mucho más allá de la experiencia cotidiana. Y esto porque Él, precisamente en cuanto persona, puede manifestarse y comunicarse. Para el hombre, éste es el sentido primero de la religión: estrechar la relación con Dios. Y si bien no se puede saber todo acerca de Dios, en ninguna otra religión como en la cristiana Él se ha acercado y concretado. El Hijo de Dios, Jesucristo, ha removido en buena parte el velo, ha revelado que Dios es uno en tres personas, análogamente a un pueblo compuesto de muchas personas.

De tal modo, su misterio es todavía más profundo, pero no más oscuro, porque en realidad Él se ha revelado como razón, sentido y palabra, o como lo dicen las tres lenguas sagradas, *Dabar, Logos, Verbum*. Esta idea es fundamental y central porque significa que el ser personal de Dios es el sentido del mundo y que la razón de ser del mundo es su amor. Por esto el acto supremo del hombre es la religión, la *pietas* con la que «le da espléndida alabanza».

Dice San Ireneo: «Es imposible vivir si no se ha recibido la vida, pero la vida no se tiene más que con la participación del ser divino. Ahora bien, dicha participación consiste en ver a Dios y gozar de su bondad». Para que el hombre llegara a entender todo esto, Dios ha comenzado a hablarle hasta que finalmente se ha revelado como Padre mandando al Hijo (Jn. 1, 18). El cual, sin embargo, «ha salvaguardado la invisibilidad del Padre para que el hombre no desprecie a Dios y tenga siempre algo a lo cual tender. Al mismo tiempo, ha vuelto visible a Dios a los hombres con muchas intervenciones providenciales, para que el hombre no se viera privado completamente de Dios y cayera así en su nada, porque el hombre viviente es gloria de Dios y la vida del hombre es la visión de Dios»¹. La liturgia es precisamente la intervención —es decir, la presencia entre nosotros— de Dios, y es providencial porque constantemente nos cura y nos salva. Por esto es «sagrada».

Para entender todo esto, invitamos a los laicos curiosos y a los católicos «adultos», a los buscadores de la verdad y a los simples fieles, a los liturgistas emotivos y a los razonables, a dejarse guiar humildemente por el papa Benedicto XVI, que, teólogo y perito del Concilio, cardenal prefecto

¹ Ireneo de Lyon, *Tratado contra las herejías*, lib. 4, 20, 5-7; Sources Chrétiennes (Fuentes Cristianas), pp. 100, 640, 646-648.

de la Congregación para la Doctrina de la Fe y ahora Obispo de Roma, sabe mucho sobre la liturgia.

LA LITURGIA, «EL CIELO EN LA TIERRA»

La alabanza cósmica «que va desde los serafines a los ángeles y arcángeles, al hombre y a todas las criaturas que juntas reflejan la belleza de Dios y son alabanza de Dios» es la característica esencial del pensamiento de un misterioso teólogo del siglo VI que se oculta bajo el seudónimo de Dionisio Aeropagita —llamado por esto también «Pseudo Dionisio»—, cuyo nombre derivaría del hecho de haber sido uno de los oyentes que se abrió a la fe después del célebre discurso de San Pablo precisamente en el Aeropago (Act. 17, 16 -33). Lo recordó Benedicto XVI en la audiencia general del miércoles 14 de mayo de 2008, notando además que «siendo la creatura una alabanza de Dios, la teología del Pseudo Dionisio se vuelve una teología litúrgica».

«Esto significa que a Dios se lo encuentra sobre todo alabándolo, no sólo reflexionando teóricamente sobre Él. Por eso la liturgia no es algo construido por nosotros, algo inventado para hacer una experiencia religiosa durante un cierto periodo de tiempo. No, liturgia es cantar con el coro de las criaturas y entrar en la realidad cósmica misma. Es así como la liturgia, aparentemente sólo un gesto eclesial, se dilata sin medida y se vuelve unión de nosotros, hombres, con el lenguaje de todas las criaturas».

Esta visión de la liturgia que, como saben los estudiosos, no es sólo del Oriente bizantino, sino que está también en la raíz de las liturgias latinas, como la romana y la ambrosiana, pide ser redescubierta. En vez de desgastarse con

censuras recíprocas, sería oportuna una confrontación entre quienes ven la liturgia, por así decirlo, «desde abajo», y quienes la admiran sobre todo «desde lo alto».

Pero hay más: la teología cósmica y litúrgica de Dionisio es también mística, y por eso personal y sacramental. Sólo Dios sabe cuánta necesidad hay de recuperar este aspecto después del énfasis puesto en estos últimos decenios en la dimensión comunitaria. La gente pide cada vez más respeto por el espacio personal del silencio, la participación íntima de la fe en los sacrosantos misterios y la oración pública y solemne de la Iglesia, como desde San Pío X a Pío XII se comprobaba. Así, por poner un ejemplo, ¿se puede descuidar el hecho de que el ritual prevé la celebración del bautismo para un solo niño de modo análogo al rito del funeral, que está previsto para una sola persona? ¿Por qué no puede ser posible a una sola persona recibir la comunión, así como está prevista la confesión individual? ¿Por qué todo deber ser reducido solamente al aspecto comunitario? En el Evangelio son muchos los que Jesús ha encontrado singularmente, y hasta hoy Él se da a cada uno siempre de modo personal.

Así, subraya siempre el Papa, el tránsito que tuvo lugar con el Pseudo Dionisio, desde lo místico entendido como equivalente de sacramental, a lo místico entendido como personal e íntimo, «expresa el camino del alma hacia Dios». En efecto, la liturgia debe estimular la búsqueda de Dios, el encuentro con Él y la conversión a Él. Ella nos invita a dirigirnos al Señor alejando la mirada de nosotros mismos y de otras criaturas, incluso del sacerdote celebrante. Es justamente este último quien lo pide con el *Sursum corda*, mientras nosotros le respondemos con el *Habemus ad Dominum*. En consecuencia, la liturgia de Dionisio no es otra cosa que la manifestación de la realidad sagrada de Dios.

Se suele decir que la vida es sagrada. Uno se detiene en silencio ante la sacralidad de la muerte. O bien, incluso, uno se encuentra reflexionando sobre el hecho de que el bien y el mal juegan en nuestra mente a partir de cuanto sabemos sobre lo sagrado, de la idea que tenemos de lo misterioso, al mismo tiempo fascinante y temible, atrayente y terrible. ¿Qué ser humano no siente en su interior tal misterio en el campo de la experiencia de la vida? Lo sagrado es precisamente este ámbito en el que las respuestas posibles son únicamente las de la moral. Y ésta es tal, sólo si está fundada en un Dios que es totalmente «otro» con respecto al hombre.

Si cada vez desde más lugares se invoca un código ético que regule las relaciones, eso quiere decir que, sin saberlo, se va a la búsqueda del fundamento de la existencia humana. Sin embargo, si nos encontramos con las actuales dificultades respecto de la moral, ¿no depende esto quizás del hecho de que, separando al hombre de Dios —incluso a Cristo de Dios, para algunos teólogos—, Él se ha alejado del hombre? Así, mientras por un lado no se quiere la ética, como modo de poder hacer individualmente lo que se quiere, por el otro se la invoca porque se cree que es ella quien pone en su lugar al hombre, lo vuelve justo y, finalmente, resuelve por ese camino los conflictos sociales.

Pero para conciliar el problema de la fe con el de la ética es necesario, ante todo, que nos preguntemos a qué damos importancia, es decir cuál es el culto —en latín *colere*—, la liturgia —término griego que en la Antigüedad clásica indicaba el servicio público y luego pasó a indicar el culto a Dios—, culto y liturgia, decíamos, en los cuales empeñamos nuestro tiempo. Porque es en la liturgia del bautismo y de la Pascua, de la Eucaristía y de la muerte donde el hombre toca lo sagrado. La liturgia es sagrada porque descende desde lo alto, desde Dios, que está en los cielos, y por eso

es «el cielo en la tierra». Ella es divina, dicen el Oriente cristiano y los grandes papas como Gregorio y León, pero también los concilios de Trento y Vaticano II. Una constatación de este último, es decir un documento fundamental para la Iglesia, se titula *De sacra liturgia*: la liturgia, por lo tanto, es sagrada porque expresa lo sagrado y porque en ella se respira lo sagrado. Lo que significa que mediante ella se está en la presencia de Dios, la *shekinah*, dicen los hebreos. Se diría comúnmente que es sacrosanta: es la vida nueva y definitiva de Cristo —la «escatología», misterioso término griego— que ha hecho irrupción en el tiempo y en el cosmos.

Por eso la liturgia es sagrada si no es hecha por manos de hombre, porque, de otro modo, sería idolatría. En ella está ardiendo el fuego de la zarza que no se consume, la Jerusalén Celeste que descende del cielo, la encarnación y el nacimiento de Jesús, la transfiguración y el calvario, la resurrección y Pentecostés. En una palabra, el éxtasis de la belleza que derrama el fuego de Dios en el corazón de los hombres.

Por tanto comprendemos que la liturgia es allí donde cielo y tierra se tocan. Así, la catequesis del Papa sobre Dionisio a la que nos hemos referido antes nos ayuda a comprender mejor lo sagrado, es decir el misterio que se hace presente y que obra la elevación moral del hombre. Entendemos entonces que lo sagrado es la ley fundamental de la liturgia, porque descende de la presencia de Dios. En consecuencia, desobedecer las normas que recuerdan esa sacralidad en nombre de la libertad que lleva a crearse las propias, significa desacralizar y secularizar la liturgia.

REENCONTRAR LA OSADÍA DE LO SAGRADO

Tanto las antiguas liturgias civiles como las modernas de los conciertos de *rock*, celebran ídolos «obra de las manos del hombre» (salmo 115, 4). Pero en los tiempos recientes también las liturgias religiosas —«liturgia» es palabra que hoy se prefiere a «culto», quizás porque enfatiza el papel del pueblo en la acción sagrada, antes que el tiempo dado a Dios—, también las liturgias religiosas, decíamos, se han convertido en «danzas alrededor del becerro de oro, que somos nosotros mismos». Lo ha observado, con dolor, Ratzinger, todavía cardenal, en una «meditación-*sboček*» del Vía Crucis de 2005, indicando de manera brutal, pero con gran eficacia, lo que no es la liturgia. Y esto por el simple hecho de que nosotros no somos Dios y, por lo tanto, estamos lejos del camino si nos adoramos a nosotros mismos.

Si hemos llegado a este punto es porque, lamentablemente, el movimiento litúrgico ha sufrido una deformación, sea por obra de quien consideraba siempre la novedad como lo mejor, sea por obra de quien quería revivir lo antiguo como si fuera lo óptimo para cada circunstancia. Veremos cómo esto es errado y contradictorio.

De este modo, la liturgia dejó de ser la acción de recibir de lo alto, como en el Sinaí, la palabra divina, que es ley para nuestros pasos. Se ha convertido más bien en un darse, desde abajo precisamente, el becerro de oro, y danzar alrededor de él. Así el culto ya no es esperar todo del Señor, sino esperar lo que yo he decidido esperar. ¡Cuánta responsabilidad tienen los obispos y los sacerdotes en lo que ha sucedido! En la práctica significa caer en la tentación de tomar el lugar de Dios.

Entendámonos, la liturgia siempre está necesitada de reforma, porque el culto debe referirse continuamente a lo sagrado, es decir a la relación con Dios trascendente, que

se encarnó. Pero la liturgia descende del cielo sobre la tierra, no puede ser una «liturgia de hazlo tú mismo». También porque, si la liturgia no fuese sagrada, si el culto no fuese divino, no serviría para nada más que para representarse a sí mismo y sobre todo no salvaría al hombre y al mundo, no lo transformaría en santo.

Pero hay otro aspecto importante que atañe a la liturgia. Nos lo recuerda siempre el Pseudo Dionisio, uno de los exponentes de la «teología negativa», el cual insiste en que la liturgia no puede decirlo y explicarlo todo. Y esto es así porque de Dios no se puede saber todo, sino sólo lo que Jesucristo ha revelado y la Iglesia propone creer.

También por esto, la liturgia, como la teología, es apofántica. «Podemos más fácilmente decir qué es lo que Dios no es, que expresar qué es Él verdaderamente» ha afirmado el Papa en la catequesis de la que estamos hablando. Añadiendo después que «a pesar de que Dionisio nos muestre, siguiendo a Proclo, la armonía de los coros celestiales, de modo que parece que todos dependemos de todos, sigue siendo cierto que nuestro camino hacia Dios permanece muy lejano de Él; el Pseudo Dionisio demuestra que, al final, el camino hacia Dios es Dios mismo, el cual se hace cercano a nosotros en Jesucristo. Y así una teología grande y misteriosa se vuelve también muy concreta, ya sea en la interpretación de la liturgia, ya sea en el discurso sobre Jesucristo».

En efecto, con el advenimiento de Jesús lo profano no ha desaparecido del todo, pero continuamente está aprendido por lo sagrado, que es dinámico, en vías de cumplimiento: «Por eso debemos reencontrar la osadía de lo sagrado, la osadía de la distinción de lo que es cristiano; no para levantar vallas sino para transformar, para ser realmente dinámicos»².

² Joseph Ratzinger, *Servitori della vostra gioia*, Ancora, Milán, 2002, p. 127.

LOS SIGNOS EVOCAN Y REMITEN AL MISTERIO

Decir que la Misa antigua o de San Pío V, hoy forma extraordinaria de la liturgia romana, tiene el sentido de lo sagrado significa al mismo tiempo preguntarse de qué depende esto y en qué forma se manifiesta. Un aspecto, por ejemplo, es la distinción que prevé entre lugar de los sacerdotes y lugar de los fieles, que, sin embargo, no ha sido nunca distancia o separación. En efecto, si fuera así, ¿cómo quedarían los orientales con sus iconostasios? Esta distinción tiene un valor preciso, por eso no puede ser abolida como ocurre con las aulas o salas comunitarias de los protestantes.

Pero lo sagrado de la Misa antigua está y se expresa también en los signos de la cruz y en las genuflexiones. En el silencio de los fieles durante la plegaria eucarística, no vociferada sino pronunciada *sub missa voce*³ para querer así significar también el gesto de sumisión y de humillación, ante Dios, de nuestra voz. E incluso en la lengua sagrada, tan poco entendida hoy, nuestro latín; pero también en el griego antiguo y en el eslavo eclesiástico de los bizantinos. Porque, a propósito de esto, debemos intentar comprender cómo no es el empleo de la lengua actual lo que, de por sí, vuelve realmente comprensible la liturgia. Tanto es así que, también cuando aquélla es utilizada, no decae la preocupación de anteponerle iniciaciones y revelaciones mistagógicas.

Lo sagrado está entonces en los instrumentos y en los signos que evocan el misterio. Esto vale también para los tan celebrados signos de la Misa posconciliar. Sin embargo,

³ Concilio de Trento, can. 9; Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 1759.

el misterio nunca se identifica totalmente con los signos: de otro modo ¿qué sentido tendrían, si no remitieran a otra cosa? Es más, los signos de la liturgia son sagrados y santos porque contienen lo que significan —la salvación definitiva del pecado, la vida nueva de Jesucristo— y son eficaces para quien los recibe, por eso son sacramentos. De modo que permanece la diferencia entre los signos sagrados y los naturales, convencionales, simbólicos, como enseña San Agustín.

Con los sacramentos, máxime con el Santísimo, lo sagrado sale de sí mismo para consagrar al mundo. Los israelitas que subían al culto del templo se separaban mediante cortinas de las mujeres y de los paganos. Jesús, en cambio, derribando las barreras entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí, ha querido llevar la verdad de Dios —quien es en definitiva «lo sagrado»— fuera del templo, el *fanum* de los antiguos. Ciertamente, sigue vigente el rito de quitarse los zapatos o cubrirse la cabeza, pero se ha hecho evidente que todo esto sirve sólo si se recibe el corazón nuevo y se lo convierte, a él mismo, en templo. Así se entiende qué quiere decir que los verdaderos adoradores adoran al Padre en espíritu y en verdad.

Estos verdaderos adoradores continuarán construyendo templos y rezando en el interior y exterior de ellos, pero sobre todo lo harán entrando en el recinto donde Dios ve en lo secreto, es decir en el corazón. A todo esto conduce la liturgia católica. En tal sentido, la Misa antigua representa un potente factor de reequilibrio de las deformaciones litúrgicas a las que nos es dado asistir.

Ya se entienda del todo o sólo en parte lo que sucede en la liturgia de difuntos o en la nupcial, de todos modos el misterio está ahí y te atrae... Ésta es la fe en el misterio sobrenatural, presente aquí y ahora delante de mí: yo creo que Tú estás aquí presente y me dedico a Ti y lo expreso a

través de formas y usos rituales. En este aspecto la fe cristiana es la consecución del sentido religioso humano.

Todo esto exige una conversión continua, una mirada a su Rostro delante de mí. La acción de arrodillarse se convierte de este modo en la expresión más elocuente de la criatura ante el misterio presente. El culto se centra en darme cuenta de que Tú estás aquí y en darte importancia. En verdad, como hace notar Joseph Ratzinger en la *Introducción al cristianismo*: «La fe tiene su lugar en el acto de conversión, en el viraje del ser que pasa de la adoración de lo visible y de lo factible al confiado abandono en lo invisible»⁴.

IMPORTANCIA DE LA TRADICIÓN

La liturgia tiene la capacidad de vincularnos, en el hoy, al enfoque de ayer como valor permanente, de introducirnos en lo que llamamos tradición. Pero vivimos en una época que quiere sustituir la tradición con la innovación.

Esta tentativa acecha a la cuestión esencial de la fe, esto es a la disparidad entre visible e invisible que la revelación judeocristiana ha atenuado desde el momento en que entra en el mundo el Eterno: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn. 1, 18). Jesús ha hecho esto de una vez por todas, nos ha hecho, nos hace ver a Dios, nos lo explica tomando un pan y un cáliz. Éste es el signo que hace que ocurra de nuevo, el gesto que nos hace ver con nuestros ojos, tocar con nuestras manos (I Jn. 1, 3) Aquel a quien nadie vio jamás.

⁴ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987, p. 64.

Pero en el momento mismo en que esta revelación se acerca —en la liturgia— a nuestra medida humana, se esconde. Como ocurrió en la encarnación y en la pasión, en las que Dios se hizo tan pequeño y cercano que no fue recibido, que se hizo matar y perdió en apariencia su igualdad con Dios.

Pero he aquí que en este momento se propone de nuevo la pregunta inicial: ¿Qué es la realidad? ¿Es verdadero sólo lo que es hecho histórico, como para Kant y Vico? Marx consideró esta afirmación insuficiente. Para él, en cambio, es verdadero sólo lo que se puede hacer y transformar. Así ya no ha sido suficiente dirigirse al Eterno, como en el Medievo, o al pasado, como en el breve historicismo. Así, se ha considerado necesario proyectarse hacia el futuro, y para esto era preciso un «viraje antropológico». Cuánto ha influido Rahner, que ha empleado precisamente esta expresión, en la naturaleza de la liturgia del posconcilio, es posible verificarlo con facilidad. Si se rehace y manipula al hombre, *a fortiori* se puede hacer igualmente con la liturgia o con la fe y el dogma. En esta perspectiva, liturgia y fe dejan de ser un hecho para convertirse en un hacerse, ya no son una tradición sino un progreso.

No es que la fe y la liturgia deban ignorar el desarrollo. Pero, ¿debe ocurrir esto al punto de dar vuelta a su naturaleza y su estructura, dirigiéndose, en vez de a Dios, al hombre? ¿No tenía la revelación de Jesucristo resuelto tal aparente contraste y no lo expresaba la liturgia como la palabra de Dios dirigida a nosotros los hombres y como oración solemne dirigida a Dios Padre? Tanto el Oriente como el Occidente cristianos veían en la liturgia al sacerdote vuelto hacia Dios sobre el altar, y sólo a veces hacia el pueblo, para los saludos y exhortaciones. Luego el Occidente, en los últimos cuarenta años, ha tomado otro camino, con el permanente dirigirse del sacerdote hacia el pueblo.

Pero, con el culto que pierde su justa orientación, la fe también se ha salido del camino con el amén —que en hebreo tiene la misma raíz que *fe*—, que significaba estar firmes en ella, permaneciendo unidos a Dios. Decir amén a Aquel en quien creo, significa reconocer en Él el sentido de la realidad, precisamente la razón, el *Logos*, la palabra, la verdad. San Pablo afirma: «Porque yo sé bien en quién tengo puesta mi fe» (II Timoteo 1, 12). Por eso en la liturgia la expresión «así es, así sea» se traduce con amén.

Sobre esta raíz racional brota el culto racional. La estabilidad del hombre es posible sólo si pone como fundamento la verdad: por esto el acto de fe es una adhesión con convicción al *Logos* que es verdad. «No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios: creed también en mí» (Jn. 14, 1) dice Jesús. Sentido, fundamento y verdad, inseparablemente, vuelven comprensible el misterio. Una palabra, esta última, de la que hoy se abusa para hacer naufragar en una mezcla ahistórica la figura y la obra de Jesucristo y el culto debido a Dios Padre por medio de Él. O se la llena de signos y símbolos dirigidos a hacer soñar, volar el sentimiento más que a volver posible la fe como comprensión de la verdad.

El misterio, en cambio, nos incluye a nosotros mismos, nos precede continuamente y nos supera. Nosotros no podemos aferrar el misterio, sino solamente ser aferrados por él. Por eso la liturgia no es un producto de nuestras manos. Tal es la comprensión del misterio postulada por los padres. Liturgia como adhesión personal a la persona de Jesús, encuentro con Él, para tocarlo con mis manos como el apóstol Tomás. Él, el Dios que se hizo cercano, presente en el mundo.

Sin su presencia no hay liturgia. Por eso el tabernáculo es esencial para individualizarla: la tienda del Verbo puesta entre nosotros por amor, el sentido del cosmos y de la his-

toria. Es por nosotros, por amor hacia mí, por lo que puedo decirle «Tú».

Como en el amor hombre-mujer, el sentido de la existencia es un tú, aquí intangible e insuperable, que me conoce y me ama. Pero el encuentro con este tú nunca se da por descontado, porque la duda y las tinieblas amenazan. Es la espera del amor, como las viglias de la esposa de las que la liturgia está llena, y medida y ponderada, a partir de la madre de todas las viglias, la Pascual. «Yo creo en Ti, Jesús de Nazaret, como sentido (*Logos*) del mundo y de mi vida»⁵. El yo y el tú se entrecruzan insertando al hombre en el «nosotros» de la comunidad de creyentes.

LA LITURGIA COMO REGLA DE FE

La liturgia requiere confiarse al Verbo engendrado, *non factum* y nunca factible por el hombre, precisamente para volver posible nuestro hacer. Si la fe pertenece al ámbito de nuestras decisiones fundamentales, se expresa continuamente en la única forma de la liturgia que, no por casualidad, está hecha de los signos de los que el hombre vive principalmente: pan, agua, vino, aceite... palabra, amor. Es la realidad divina, sagrada, que consagra la realidad humana.

Así, la liturgia es la forma con la que se acoge la realidad toda y su sentido de modo estable, una realidad y un sentido que no nos damos nosotros, porque de ser así no serían realidad y sentido, es decir datos y hechos. «Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido» (I Cor. 11, 23), recuerda Pablo. Por eso la liturgia se recibe por la tradición:

⁵ *Ibid.*, p. 58.

es un don recibido. Y ella misma es tradición. Creer quiere decir tener confianza, por eso respondemos al *Logos* que hace existir todas las cosas, reconociendo que lo invisible es más real que lo visible. Todo esto está en la dirección opuesta del positivismo de lo que aparece, del fenómeno; por eso también la liturgia está expuesta a la tentación de la apariencia y de lo espectacular. Así, quien contrapone la tradición a la innovación olvida que aquella viene de un verbo de movimiento que implica un cambio y una vida. La liturgia, como la Iglesia, es tradición viva.

Pero si la Eucaristía es misterio presente en el cual debemos creer, es decir, acoger como un don, para entenderla es necesario partir del hecho de que Dios ha dado al Hijo Jesús. Entonces es el misterio de la presencia de Dios que habitó en nuestra carne en la tierra, que reconocemos y llamamos sacramento, es decir realidad sagrada y objetiva, un don de su amor. Por eso creer en Aquel que Él ha mandado es la obra de Dios (Jn. 6, 9).

El misterio no es un *enigma*, sino una realidad bastante razonable: es aquello que se libera cuando el hombre encuentra a Cristo. Ésta es la belleza de la liturgia de la Iglesia, de la oración que, observa San Agustín, vuelve capaz al corazón de esperar en Dios (Benedicto XVI, encíclica *Spe salvi*, n. 33).

Con el advenimiento de Cristo sucedió algo nuevo en el culto humano, o bien en la importante relación que el hombre busca desde siempre con Dios: los símbolos, los objetos, las figuras no pueden ya anunciar algo que debe venir, sino sólo una verdad presente precisamente gracias a la encarnación (exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, n. 11). De este modo la historia de la liturgia cristiana describe a la Iglesia que acoge este don y con la guía del Espíritu lo desarrolla en la forma sacramental. Por eso, recordarlo no significa solamente repetir, sino

recibirlo como don y entrar en él. Las palabras de Jesucristo son espíritu y vida, por eso el Espíritu lo hace todo junto con Él cuando se lo invoca. Lo hace en el mismo momento en que el sacerdote dice: «Tomad y comed» y también después. Cristo viene siempre antes y con Él la Iglesia universal.

Así como la fe nace del escuchar (Rom. 10, 17), así también la liturgia. Ella no es filosofía que proviene de la reflexión: no, antes que mi pensamiento está la palabra de Dios. Así como la fe viene al ser humano del exterior, así también la liturgia, recepción responsable de lo impensable. Por eso, la palabra de la liturgia no está a mi disposición ni es intercambiable, sino que precede perennemente a mi pensamiento, así como también Dios existe antes que yo.

Si el pensamiento es un hecho interior, mío, la palabra y la liturgia tienen carácter y finalidad social: son lo que une. A este punto está claro que, como la fe, la liturgia tiene una estructura dialógica, de modo que a un tiempo se delinee la imagen del hombre y aparezca la de Dios: un cruce de relaciones que otorga al hombre la posibilidad de entrar en relación con Dios y con los hermanos. ¡Cuán importante es que en el culto el ojo, el oído, el tacto, el gusto, el olfato tengan su parte respectiva! ¿No ayudaremos a la mirada del hombre a acoger la imagen de Dios en Cristo? ¿Y al oído a acoger la palabra? «Dios quiere alcanzar al hombre a través del hombre; Él no busca al hombre de otro modo que en su fraternidad con los otros hombres»⁶.

Aquí es necesario recordar de nuevo, siguiendo lo que Platón dice del hombre en el *Symposion* (191d), la capacidad simbólica de la liturgia —el símbolo de fe, el credo, es un ejemplo preclaro—, capacidad ligada al *symbolleîn*, al poner juntos lo visible y lo invisible, para expresar y facilit-

⁶ *Ibíd.*, p. 69.

tar precisamente la unidad del ser humano. La estructura de la liturgia es dogmática: como los dogmas, tiene el sentido originario de volver posible, con la común profesión de fe, también la adoración común de «lo que conocemos», es decir el culto en espíritu y en verdad. La liturgia es regla de fe porque regula el lenguaje de la fe que se sintetiza en los dogmas. Se revela así como inconsistente la contraposición que algunos hacen entre patristica y escolástica.

Entonces, en el credo reencontramos la forma de la liturgia: Yo creo/amén, que es también la forma de nuestra conversión como recuerda la invitación «levantemos el corazón» y la respuesta «lo tenemos levantado hacia el Señor». La orientación de la oración a Dios, que es al mismo tiempo dar gloria, todos juntos, a Él solo. Aquí al decir juntos continuamos englobando a corazones y espíritus. La Iglesia como realidad espiritual se manifiesta en la liturgia, que no puede ser «organización». Ella sabe que es totalmente relativa a Dios como el culto que celebra, que es la glorificación de Él: lo recuerda precisamente la dirección de la oración hacia Dios, hacia el que se orienta. La Iglesia descende del cielo desde la creación del mundo y, anunciando a los hombres la verdad, que es el camino al cielo, debe reconducir al cielo el mundo salvado. La imperfección de la liturgia humana, que por eso debe referirse continuamente a Dios, alcanza el fin por el que se hace. En tal sentido, el cristianismo revela su naturaleza de camino, porque es nada menos que la persona de Cristo.

En este punto hemos llegado a entender qué es la comunión: una realidad que está abierta y orientada hacia Dios porque descende de Dios. Una comunión que nace de la mirada del sacerdote y de los fieles hacia el Señor y que se abre a la eternidad. Y se comprende también por qué la liturgia depende de la capacidad de creer, la *lex credendi* estrechamente unida a la *lex orandi*. De tal modo, como la

fe, la liturgia ofrece al hombre la verdad como camino. La liturgia oriental define a Cristo como «luz de la razón», porque enseña la filosofía verdadera. Así, la liturgia nos hace filósofos: «Cree, entonces, que ahí está la presencia de la divinidad» dice San Ambrosio a los neófitos. «En efecto, ¿creerías en su acción y no creerías en su presencia? ¿Cómo podría seguirse la acción, si antes no precediese la presencia?»⁷.

⁷ *Tratado sobre los Misterios*, n. 9; Sources Chrétiennes (Fuentes Cristianas), 25 bis, p. 158.

Capítulo III

¿A quién nos acercamos con el culto divino?

LA MIRADA AL SEÑOR TRASPASADO ORIENTA EL CULTO
Y EL CORAZÓN

Frecuentemente se escucha decir que Dios no necesita que le recemos para pedir lo que necesitamos, sino solamente, o sobre todo, que lo alabemos, porque Él no es el «tapa-agujeros» de nuestra insuficiencia e incapacidad, sino que es completamente uno con nuestra realidad y vitalidad terrenas.

La liturgia, en realidad, contempla ambas posibilidades y quizás otras más, como atestiguan los salmos bíblicos: Dios da sentido a nuestra vida y hace posible que encontremos sentido en nuestra necesidad. Así, cuanto más sale el hombre de su yo hacia Dios, más se alcanza en profundidad a sí mismo.

Esto nos hace comprender que el recorrido de la liturgia imita el de la fe descrito por Joseph Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*. He aquí un ejemplo de oración que mira a la fe: cuando Jesús reza al Padre para que sus discípulos sean uno como Él y el Padre son uno, expresa la humildad ante el misterio. Ayuda a permanecer modestos, a poseer juntos el «Dios con nosotros» del Antiguo Testa-

mento y el «trú al Padre» del Dios Hijo en el Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, su mirada dirigida al Padre nos desvela qué significa que Dios sea persona, haciéndonos entender que la existencia es correlación (también por eso está presente como fundamento de la liturgia). Una relación tan íntima entre Padre e Hijo que lleva a este último a decir «mi doctrina no es mía» (Jn. 7, 16). Ésta es la paradoja que lleva en cierto sentido a entender el misterio de un modo nuevo: lo que es el hombre depende de la comprensión de quién es Dios. Por esto su palabra se ha unido a la carne.

Llegando a este punto, el segundo paso está dado: *Credo en Jesucristo*. Él, unión de palabra y carne, es el sentido, la dirección de la vida: la liturgia, entonces, debe tener tal orientación porque la tiene la vida.

A esta orientación del corazón y la mirada de la oración sigue la cruz con sus cuatro puntos cardinales. La fe se une con el amor, Cristo que se da a sí mismo. El Verbo hecho carne es amor, amor por muchos. «La llamada del amor es exigencia de fe [...]. La fe separada del amor no es fe cristiana»⁸. La orientación de la fe al amor es verificable en la Carta a los filipenses, 2, 5-11. En ella, al advenimiento de Cristo corresponde la *proschýnesis* —la inclinación profunda— del cosmos: «La liturgia cósmica, el homenaje adorador del universo, gira en torno a este Cordero (Apocalipsis 5)»⁹.

¿Puede ser de otro modo para nuestra liturgia, visto el deseo de acentuar la dimensión escatológica? ¿No haríamos lo que fuera para imitarla y poner a todos en situación de hacerlo, con o sin reclinatorios? ¿Acaso los orientales no se postran profundamente incluso sin tenerlos? Recorde-

mos que precisamente este testimonio que responde al martirio de Cristo ha dado origen al culto y a la forma de los primeros lugares como *martyria*. En efecto, estos surgieron donde ocurrió el hecho de la crucifixión, los hechos de los mártires o sus sepulcros: allí donde está sepultado su cuerpo, allí mismo es también consagrado, esto es inmolado, sepultado y resucitado el cuerpo de Cristo.

De este modo el culto y el templo se convierten en lugar de resistencia a cualquier idolatría del poder político. Es ésta, en un cierto sentido, la respuesta política verdadera de la Iglesia, como por otra parte lo ha demostrado también el siglo XX, ni más ni menos que los primeros siglos de la persecución. Aquí se configura y se manifiesta verdaderamente la Iglesia que se expresa no sólo en la potencia visual de un despliegue de ministros sobre el altar, sino en la «impotencia» del sacerdote, que puede celebrar el sumo sacrificio también solo. Una crítica permanente al mundo, a aquel mundo que penetra en la Iglesia incitándola a pertenecerle. Así, la cruz en el centro de la liturgia «cuestiona» permanentemente a la Iglesia y la impulsa —comenzando por quien la guía— a orientarse hacia Aquel que está ahí, crucificado. ¿El recorrido de nuestra mirada física e interior podría dirigirse hacia otro que no sea el Señor? La sagrada liturgia se desvela, llegados a este punto, como teología de la cruz.

La liturgia llama a Jesús Cristo y Señor nuestro, Hijo unigénito de Dios, Salvador y Redentor. Cristo, como hombre que nos reúne a todos nosotros haciéndonos su cuerpo: «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal. 3, 28). Él resume nuestro futuro y nos lo hace preguntar. Es el nuevo Adán iniciado con la encarnación, regenerado en la Pascua, elevado al cielo (y nosotros con Él, que es nuestra cabeza), configurado en Pentecostés. Él es nuestra Pascua porque todos pasamos a través de Él, que se abrió a

⁸ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 178.

⁹ *Ibíd.*, p. 189.

nosotros, habiendo derribado las paredes de su existencia¹⁰, como la lanza abrió su corazón (Jn. 19, 34). No hay una imagen más elocuente de la Pascua que ésta, ni, sobre todo, un hecho más eficaz.

Así la liturgia no puede ser atracción hacia otra cosa que no sea Él, que ha dicho: «Atraeré a todos hacia Mí» (Jn. 12, 32). Entonces, ¿dónde se pondrá la cruz, sino en el centro del «lugar alto», el altar donde se inmoló? Símbolo también del sepulcro del cual ha resucitado según la antigua tradición común a Oriente y Occidente.

Los sacramentos fluyen de aquí, y también lo hace la Iglesia, cual comunión nueva, posible, entre los hombres. Su eficacia permanente deriva de la apertura de Cristo, es decir de la verdad de la Pascua: como Cristo, también nosotros debemos acoger y entregar. Él se ha entregado por muchos, dice el canon romano, siguiendo el relato de la institución (Mc. 14, 24). El hecho de estar totalmente abierto hace a Cristo nuestro Redentor. En la mirada a Cristo traspasado (Jn. 19, 23) se sintetiza el sentido de nuestro culto: suprimiendo cualquier otra mirada sobre cualquier otro ser o cosa en el pasado o en el futuro, el hoy de la liturgia ama y se concentra en el presente sobre Aquel que es la esperanza.

Así, en Cristo, la Iglesia ya conoce el rostro de Quien debe venir. Por eso debe concentrarse, orientarse sobre Él, porque de eso depende el futuro. En efecto, Él volverá con la cruz. Pero en la sagrada liturgia Él ya vuelve a nosotros en el momento mismo en que Él va al Padre (Jn. 14, 28). De este modo, el servicio a los hombres se muestra inseparable de la glorificación de Dios, como lo son la oración y la fraternidad: el símbolo son los brazos de Cristo abiertos sobre la cruz. Es la forma originaria de la liturgia, del oran-

¹⁰ *Ibíd.*, p. 207.

te en los Padres y en las representaciones de las catacumbas.

Sobre esto se inserta el Sacrificio Eucarístico, que al mismo tiempo convierte a la Iglesia no sólo en el lugar de la cercanía de Dios, sino también en el de su ocultamiento. Por eso «quien se pone a disposición de Dios desaparece con Él en la nube, en el olvido y en el ocultamiento —como María (Lc. 1, 35)—, y precisamente así participa de su gloria»¹¹. Llegados a este punto se comprende mejor por qué la Eucaristía está en el centro del culto cristiano, y lo está de un modo sobreabundante, del modo en que la intercesión de María pudo obtener y anticipar la hora en Caná de Galilea. Sólo así la Iglesia, casa de Dios, es también casa del pueblo de Dios.

LA EUCARISTÍA, ESENCIA DEL CULTO CRISTIANO

Un hecho inaudito y nuevo ha ocurrido: «Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo» (II Cor. 5, 19), y por lo tanto el culto católico reconcilia a Dios con el hombre. Es la culminación del chivo expiatorio, de la satisfacción-reparación debida por el hombre. Es el sentido verdadero de la cruz en el centro de la liturgia: Dios no espera, sino que viene al encuentro de los culpables y los reconcilia. Es el dinamismo que va de la encarnación a la muerte.

A diferencia del Antiguo, en el Nuevo Testamento el culto, gracias a la cruz, se vuelve un movimiento desde lo alto hacia lo bajo, más precisamente desde el cielo hacia la tierra. Un viraje, sí, pero «filantrópico», como dicen los

¹¹ *Ibíd.*, p. 237.

Padres. Así nace la adoración verdadera, que consiste en la recepción agradecida de la salvación de Dios, es decir en la acción de gracias, o sea la Eucaristía, justamente considerada la forma esencial del culto cristiano. La lógica del sacrificio cristiano consiste, entonces, en acoger a Dios, sin el cual no podemos hacer nada, y en dejarnos aferrar totalmente por Él. Así la liturgia es *opus Dei* porque dejamos que Él obre y actúe en nosotros. Entonces *opus*, en griego *ergon*, como en el término «liturgia», debe referirse al *laos*, el pueblo santo de Dios, pero con énfasis sobre el hecho de que la iniciativa parte de Dios.

Si la liturgia y el altar con la cruz representan plásticamente el artículo del símbolo apostólico: «Padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado, murió y fue sepultado», ambos expresan también y al mismo tiempo la justicia que el hombre entrega a Dios y la gracia que Dios da al hombre.

Pero la cruz y la liturgia en el Nuevo Testamento son explicadas con la teología cultural veterotestamentaria (piénsese en la Carta a los hebreos en relación al Salmo 49, 9-14), porque en cierto sentido también son el movimiento ascendente que desde el hombre (y con él desde el cosmos) llega hasta Dios. Es el sí libre del hombre a Dios. Son éstos la verdadera adoración y el verdadero sacrificio, porque en realidad todo pertenece a Dios. El hombre, a Dios, no le puede dar nada a cambio de sí mismo (de su alma, Mc. 8, 37).

Así el culto es vano si se dirige a las cosas o a los animales. En tal sentido la Carta a los hebreos muestra el fracaso de los cultos religiosos. He aquí el verdadero sentido de la sustitución-expiación-reparación-representación. En la Carta a los hebreos Jesucristo, un laico sin oficios particulares en el culto de Israel, se convierte en el único verdadero sacerdote. Su muerte ocurrió fuera de las puertas de la ciu-

dad, en el espacio profano, por el ofrecimiento que Él hizo de sí mismo se convirtió en la única liturgia que transformó el mundo en templo. Así, lo que era profano se convierte en sacro.

Entonces la orientación hacia la cruz abre el espacio, de otro modo cerrado, de la acción litúrgica: porque la sangre de Cristo es entendida como expresión de amor hasta la muerte (Jn. 13, 1), amor total del *Yo-soy*. Es ésta la redención, la reconciliación del hombre y del mundo. «No existe otro culto ni otro sacerdote fuera de Aquel que lo ha cumplido: Jesucristo»¹².

Es así, entonces, como toma forma la esencia del culto cristiano, la Eucaristía, que consiste en la absoluta entrega de amor: ofrecer nuestros cuerpos cual sacrificio vivo, sano, agradable a Dios, como nuestro culto es también algo lógico, razonable (Rom. 12, 1), porque el amor es la verdadera lógica de la vida. El amor divino se ha hecho humano y está representado por Jesús, que se ha constituido como garante nuestro ante Dios. Y nosotros nos dejamos sujetar por Él. Porque no podemos auto justificarnos descargando, como Adán, la culpa sobre otros. Debemos acoger en cambio el don del amor de Jesús por nosotros, amor que nos justifica, nos une entre nosotros y con Él, transformándonos en verdaderos adoradores de Dios. Ésta es la verdad y el espíritu del culto, que por eso es lógico: adorar al Padre como origen de mí mismo y redescubrirme como Hijo suyo.

Esto significa entonces que el culto cristiano no se conforma en el amor fraterno, que sería frágil, ya que está interesado en recibir algo a cambio, sino que es desinteresado porque ama a Dios antes que nada, y a Él sólo da gloria. El culto, ante todo y sobre todo, no puede ser otra cosa que la

¹² *Ibíd.*, p. 250.

adoración, porque ésta es el acto supremo del ser humano, es verdadera y definitiva liberación en cuanto es salida de nosotros mismos, es decir sacrificio.

Entonces el culto cristiano tiene como principio la salida de sí mismo hacia Dios y hacia el hombre. Ésta es la salvación que hace que la cruz se vuelva vida para muchos. Así la adoración coincide siempre con la cruz y el dolor: del amor que constituye el sacrificio brota el sufrimiento, el dolor y la muerte del grano de trigo que así puede llevar fruto.

La cruz, que se extiende a los cuatro puntos cardinales, expresa tal desmembración y laceración que nos debe volver semejantes a Cristo en el amor. Así, no se puede soslayar la cruz con tal de entrar en diálogo con los hombres de otras religiones o con los no religiosos, so pena de retroceder a los animales y a las cosas del culto hebraico. De ella también emergieron el apostolado y la misión, y no de otra parte.

Mas es la amplitud del amor y no la suma de los dolores lo que redime al mundo; es más, es el amor lo que da sentido al dolor. La cruz revela completamente al hombre por lo que responde a la exigencia de justicia. Por eso, como dijimos, también estará presente en el Juicio Final. El hombre, en su presentimiento, es desvelado a sí mismo tanto en su falta de verdad como en su aspiración de justicia.

Pero la cruz lleva a cabo también la revelación de Dios: *regnavit a ligno Deus*. La cruz es revelación de Dios que descende, en el abismo humano, hasta los infiernos, para salvar al hombre en el momento mismo en que lo juzga. Así la cruz está en el centro de la revelación y por eso también de la orientación de la oración y de la adoración, por cuanto ella es centro y manifestación del amor divino y humano. Si el Antiguo Testamento dice que el amor es fuerte como la muerte (Cantar de los cantares, 8, 6), con el Nuevo se

debe decir que el amor es más fuerte que la muerte gracias a la resurrección de Jesús. Él ha amado y por eso continúa viviendo y existiendo en otro, es la lógica del amor a nivel físico.

Pero más allá de la realidad física está el realismo del Espíritu: la carne no aprovecha para nada, dice Jesús (Jn. 6, 63). La carne de Cristo en el sacramento no es la corruptible, física, sino la de su cuerpo resucitado, de su persona divina encarnada; cuerpo y espíritu son así una sola cosa para Pablo y no están opuestos entre sí. Cristo, el Señor, hace nuevas todas las cosas (Apocalipsis 21, 5) en y con la liturgia que ve la nueva Jerusalén descender del cielo en medio de los hombres. Así estamos seguros de que el mundo es continuamente redimido, de una vez para siempre, y en cada generación es salvado, no por las utopías de los valores —hoy el legalismo y el pacifismo— sino por la nueva ley y por la paz que sólo Cristo da en la liturgia y que recibimos en la fe.

Jesús ha resucitado, decían los discípulos, y también Dios lo ha resucitado, porque a causa del amor le ha dado una vida más grande. No ha vuelto al *bios* de antes, sujeto a la muerte, sino que ha recibido una vida nueva, *zoe* —como se dice en la liturgia bizantina del bautismo—, distinta y definitiva, eterna. Finalmente el Evangelio es el anuncio de que esta vida nueva ha irrumpido en la historia y se comienza a experimentar en la comunidad reunida de la Iglesia, la reunión conjunta, la sagrada *sinaxis*. Es aquí donde podemos tener experiencia del amor que ha ido más allá de la muerte —la Pascua— y ha inaugurado la nueva situación de los hombres, la de nosotros, cristianos.

El primero de éstos es Jesús. Que Él esté vivo de modo diverso y nuevo se entiende a partir de cómo su palabra logra todavía inflamar los corazones de quienes lo escuchan y abre los ojos de quien parte el pan. Todo esto es el culto,

la liturgia. Todo esto que hemos descrito ocurre en ella. Es más, se puede decir que ella es el modo en que aparece, se muestra el Señor resucitado. De este modo, la resurrección y la liturgia constituyen algo así como una única teología. Así Él se deja tocar, reconocer, aproximar, no sólo como el resucitado, sino, aún más, como el viviente. Por eso la liturgia es un milagro permanente, logra continuamente re-levantarnos, gracias a su presencia.

Por tanto, el sentido del culto cristiano está fundado totalmente en el acontecimiento de la resurrección, como demuestran las narraciones evangélicas de las apariciones del resucitado. ¿Qué es una aparición sino la presentación de alguien en una modalidad inesperada? Ocurre desde fuera de nosotros y disipa toda incertidumbre. Por eso la mañana de Pascua los discípulos se dijeron: «¡El Señor verdaderamente ha resucitado!»: El amor había vencido a la muerte y reaparecía en toda su potencia. Los discípulos serían disuadidos de buscar en el sepulcro a Aquel que, en cambio, estaba vivo: debían buscarlo en su reunión, porque es ahí donde se desvelaría. Para Dios nada es imposible. ¿Acaso no es razonable todo esto? Entonces se puede creer en el amor que ha vencido la muerte, se puede tener fe, y así la razón se amplía y alcanza su cumplimiento.

Pero la liturgia añade aún otra cosa y es que el Señor resucitado viene, que su venida es inminente. Dicen los teólogos, de un modo un poco difícil, que la escatología es siempre inminente desde que Él ha subido al cielo, desde que puede escucharnos. Y esto porque se ha producido, con la Pascua, la apertura entre Dios y el hombre, entre el cielo y la tierra, es más, el cielo ha bajado a la tierra. Precisamente como lo había soñado Jacob y prometido Jesús: «En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (Jn. 1, 51; Génesis 28, 12). Una escalera a través de la cual

subir y bajar, espíritu y hombres; pero todo esto sólo en Él, el primero que lo ha hecho, porque como dice el Evangelio, nadie ha subido al cielo sino Aquel que ha bajado del cielo. ¿Acaso no entendemos nosotros al mediador como aquel que mantiene relaciones con las dos partes?

Pero aquí no hay más que un mediador: es el Hijo, verdadero Dios y verdadero hombre. Su eternidad no está congelada, sino que es inminente y penetra entre nosotros. A Él podemos acercarnos llenos de confianza (Hebreos 4, 16) porque Dios y su gracia habitan en Él como sobre su trono: en Él, Dios salva. Su nombre es Jesús.

¿Podríamos imaginar una posibilidad más grande de ser liberados del sinsentido y admitidos en el cumplimiento de nuestro deseo de vida más allá de la muerte? Por eso los primeros cristianos podían suplicar: «Ven Señor Jesús». Y tampoco tenían temor de que Él viniera a hacer justicia, sino al contrario. Porque Él es el juez de vivos y muertos que ha dicho que la misericordia siempre lleva la mejor parte en el juicio.

Si hemos creído en el amor que Dios tiene por nosotros en el momento en que lo hemos visto resucitado, ¿por qué temer? No tenemos un espíritu de esclavos para tener que caer en el miedo, sino que tenemos el Espíritu Santo que nos ha convertido verdaderamente en hijos, que nos hace ser adoptados por el Padre, a nosotros que éramos huérfanos, que nos ha nutrido con la leche espiritual de la Eucaristía, volviéndonos «comunidad de santos». Todo esto significa que es la Eucaristía la que hace la Iglesia. Y ante todo su unidad: «Por la Iglesia visible, la unidad visible es algo más que la simple “organización” [...]. Sólo en cuanto “católica”, es decir visiblemente una, aun en la multiplicidad, ella corresponde a lo que requiere el símbolo»¹³.

¹³ *Ibíd.*, p. 306.

EN ÉL HEMOS SIDO HECHOS UNO

Así, de muchos que éramos, fuimos hechos uno: una sola Iglesia de tantas iglesias, un solo pastor visible de tantos pastores visibles. Es éste el vínculo de unidad, producto de la liturgia, no de la jerarquía o de la organización: es la relación producida por la presencia del Señor viviente que convoca desde todas partes, acoge, reúne en torno a su mesa.

Pero si, como dice el Oriente bizantino, las cosas santas son dadas a los santos, se comprende la necesidad continua de purificarse. Por eso Cristo no sólo ha pensado en el inicial baño de purificación, sino también en la remisión continua de los pecados, para ser santos como Aquel que es el Santo. De su corazón traspasado brotaron como sangre y agua estas dos realidades sagradas o sacramentos. El amor de Dios no se ha rendido ante la primera caída del hombre y no se rinde ante las continuas caídas, porque no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

Es siempre el Espíritu el que provoca incesantemente, el que mueve el corazón: Él es el lugar en que la Iglesia se reencuentra para actuar en el mundo. Y no debe, ella, olvidar que su «acción» de pueblo santo es siempre y sobre todo litúrgica, misteriosa, sacramental, porque ella es de Dios, es el pueblo santo de Dios, está orientada totalmente a Él. Precisamente esto la hace ser totalmente para el mundo, no otra cosa, no un proyecto ideológico liberatorio, de valores, moral, pastoral, humano. El culto siempre está recordando que es Dios quien reúne y no nosotros, que organizamos, es Él quien concede la comunión y no nosotros, que la construimos. La Iglesia es un don a recibir, y basta.

Justamente por esto la sacramentalidad de la Iglesia, afirmada por el Concilio Vaticano II, es lo que la vuelve signo e instrumento concreto de unidad entre los hombres:

«La Iglesia sin sacramentos sería una vacía organización y los sacramentos sin la Iglesia serían ritos privados de sentido y de íntima conexión».¹⁴ La santidad —como la unidad— es un don a la Iglesia que desciende de lo alto. El pecado puede ensuciarla, pero no deformarla. Los santos son la prueba indefectible de la verdad del cristianismo. Ellos no se separan de los pecadores, sino que se mezclan con ellos, como Jesús, y con el amor redimen. Como Dios, que no se ha aislado en su santidad sino que se ha inclinado sobre nuestra inmundicia. Ellos han soportado y, como San Francisco, sostenido la Iglesia de Dios. Pero no se sostiene si no se soporta con humildad: para soportarla es necesario estar en el interior de cuanto es transmitido. Esto distingue la verdadera de la falsa reforma de la Iglesia, como la verdadera de la falsa reforma de la liturgia: sin crítica orgullosa ni presunción áspera, no deshaciéndose del pasado, sino soportándolo en continuidad, y así renovándolo. Sin embargo, quien cree verdaderamente nunca dará demasiada importancia a las reformas eclesásticas, litúrgicas, pastorales, sino que vivirá de lo que la Iglesia siempre ha sido, es decir de la fe de los simples. En realidad la Iglesia vive en nosotros y no por delante de nosotros: aquí la unidad y la santidad de la Iglesia, engendradas en la liturgia, se conjugan con la catolicidad. La mención del Papa y del obispo en la Eucaristía están para demostrar y alimentar la catolicidad.

ES CRISTO EL VERDADERO CELEBRANTE

El culto, ya lo dijimos, pero es bueno repetirlo, sucede solamente por, con y en Jesucristo. En caso contrario no llega

¹⁴ *Ibíd.*, p. 299.

hasta Dios Padre, para adorarle, y tampoco a nosotros, para santificarnos. El culto, entonces, no lo hacemos nosotros. Ya lo aclaraba la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII. Nadie puede hablar de liturgia sin partir de Cristo, constituido en mediador entre Dios y los hombres, y sin entenderla como manifestación suma y continua de tal mediación.

Él es el lugar del encuentro entre Dios y el hombre y hace de la liturgia el punto culminante de la vida de la Iglesia y la fuente de toda gracia. La obra de la redención de Cristo es, de modo análogo, re-propuesta en la constitución litúrgica *Sacrosantum Concilium* (nn. 5-6).

Pero hay un segundo elemento esencial de la liturgia católica según la encíclica: «En toda acción litúrgica, por lo tanto, junto con la Iglesia está presente su Divino Fundador; Cristo está presente en el augusto sacrificio del altar, ya sea en la persona de su ministro, ya sea, en su expresión máxima, bajo las especies eucarísticas; está presente en los sacramentos con la virtud que en ellos infunde para que sean instrumentos eficaces de santidad; está presente, finalmente, en las alabanzas y en las súplicas dirigidas a Dios, como está escrito: “Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, ahí estoy Yo en medio de ellos” (Mt. 18, 20)». Este versículo es retomado en el conocido parágrafo de la constitución litúrgica sobre la presencia de Cristo (n. 7) con el único añadido: «Está presente en su palabra, ya que es Él quien habla cuando en la iglesia se lee la Sagrada Escritura». Poco antes, la constitución litúrgica, refiriéndose al sacramentario veronés, afirma que Cristo es «mediador entre Dios y los hombres» y «plenitud del culto divino» (n. 5).

La definición de la liturgia como «el culto público integral del cuerpo místico de Jesucristo, es decir de la cabeza y de sus miembros» (I, 2), contenida en la encíclica de Pío XII ha sido dejada de lado en el n. 7 de la constitución litúrgica. La liturgia es la obra de Cristo, cabeza y miembros.

La Iglesia interviene, pero de manera subordinada a Cristo, que es el celebrante principal. Es evidente que el sacerdote es el instrumento en las manos del verdadero celebrante, Cristo, para la salvación del pueblo; por lo tanto no conviene usar la expresión «asamblea celebrante» y similares (instrucción *Redemptoris sacramentum*, n. 42). Definir la liturgia culmen y fuente, la endiádis célebre de la *Sacrosantum Concilium* (n. 10), permanece incomprensible sin la presencia de Jesucristo, que ha venido al mundo para estar con nosotros todos los días hasta el fin. Pero si preguntamos a laicos comprometidos, a presbíteros y a obispos la definición de liturgia, responderán, citando no la primera, sino la segunda definición. Parece que teólogos y liturgistas en el posconcilio han olvidado la primera definición que el Concilio da de liturgia. En cambio, precisamente gracias a ella la definición «culmen y fuentes», utilizada también por Benedicto XVI en *Sacramentum caritatis* (nn. 3, 17, 70, 76, 83, 93) tiene su sentido. Pero es necesario preguntarse por qué se ha dejado de lado la primera definición. Quizás porque la segunda se presta más fácilmente a la idea de que la liturgia sea hecha por nosotros... ¡con todas las consecuencias que se siguen de esto! El Vaticano II, ¿habría avalado tal idea?

En realidad, tratando de la eclesiología de la *Lumen gentium*, Ratzinger, aún cardenal, dice que el Vaticano II, eligiendo tratar de la liturgia antes de cualquier otra cosa, había dado el encuadramiento general a sus decretos. En efecto, hablar de liturgia significa hablar de Dios: «Al inicio está la adoración, y entonces, Dios». Por lo tanto es impensable hacer pasar un concepto principalmente humano de liturgia, o sea su organización, como la verdadera intención del Concilio. La etimología nos recuerda que la palabra griega *ekklesia* viene del verbo *kaleo* y del hebreo correspondiente *qahal*. La liturgia de la Iglesia no es una reunión

espontánea de un pueblo que celebra y festeja a su modo la divinidad, y no es ni siquiera una reunión organizada por los fieles. Ella es convocada por Dios: «La Iglesia deriva de la adoración, de la misión de glorificar a Dios [...]. La eclesiología tiene que ver por su naturaleza con la liturgia [...]». En la historia posterior al Concilio la constitución sobre la liturgia ciertamente no fue más comprendida a partir de este fundamental primado de la adoración, sino más bien como un libro de recetas que nos indica qué es lo que podemos hacer con la liturgia [...]. Pero cuanto más la hagamos nosotros mismos, tanto menos atractiva es, porque todos advierten claramente que se pierde cada vez más lo esencial»¹⁵.

¹⁵ Joseph Ratzinger, «L'ecclesiologia della costituzione Lumen gentium», en *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello B, 2004, pp. 132-133.

Capítulo III

La batalla en torno a la reforma litúrgica

LA LITURGIA DEBE SER COMPRENDIDA NUEVAMENTE EN CADA GENERACIÓN

Tiene lugar actualmente una batalla en torno a la liturgia: a diferencia de la que, a comienzos del siglo pasado, dio origen al movimiento litúrgico, la materia de la contienda no es solamente el rito romano antiguo. Sin embargo Joseph Ratzinger nos tranquiliza: la lucha por la correcta interpretación y la digna celebración de la sagrada liturgia es necesaria en cada generación.¹⁶ Por lo tanto, como ocurre también con el Motu Proprio que renueva el uso de la Misa antigua, la intención de «alcanzar una reconciliación interna en el seno de la Iglesia»¹⁷ implica no sólo la hipótesis de recomposición del cisma formal de los seguidores de monseñor Lefebvre, sino también la superación de la cesura operada en el proceso de la reforma de la liturgia contraponiendo el nuevo rito al antiguo. ¿Dejate-

¹⁶ Prólogo del cardenal Joseph Ratzinger a U. M. Lang, *Vokberse bacía el Señor*, Ed. Cristiandad, Madrid 2007, p. 16.

¹⁷ Benedicto XVI, *Carta que acompaña el Motu Proprio Summorum Pontificum*, 7 de julio de 2007.

mos pasar la invitación si amamos verdaderamente a la Iglesia y la sagrada liturgia?

Ahora bien, si quienes aman o descubren la precedente tradición litúrgica deben también convencerse «del valor y de la santidad del nuevo rito», todos los otros deberían reflexionar sobre el hecho de que «en la historia de la liturgia hay crecimiento y progreso, pero nunca ruptura. Lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande, y no puede ser improvisadamente prohibido del todo o incluso juzgado dañino»¹⁸. Las palabras de Benedicto XVI recuerdan estas otras: «Si por una parte constatamos con dolor que en algunas regiones el sentido, el conocimiento y el estudio de la liturgia son a veces escasos o casi nulos, por otra notamos con mucha aprensión que algunos están demasiado ávidos de novedades y se alejan del camino de la sana doctrina y de la prudencia, ya que a la intención y al deseo de una renovación litúrgica interponen frecuentemente principios que, en la teoría o en la práctica, comprometen esta santísima causa, y frecuentemente la contaminan de errores que tocan a la fe católica y a la doctrina ascética». Quien ha escrito estas palabras es Pío XII, en la introducción de la encíclica *Mediator Dei*. La lógica es la misma: la tradición es necesaria y la innovación ineludible, y ambas están en la naturaleza del cuerpo eclesial como en la del cuerpo humano. No se oponen sino que son complementarias e interdependientes. Por lo tanto no tiene sentido ser a ultranza innovadores o tradicionalistas. A lo sumo es necesario encontrarse y confrontarse sin prejuicios y con gran caridad.

La *Mediator Dei*, publicada el 20 de noviembre de 1947 por el siervo de Dios Pío XII, es el documento doctrinal más importante sobre la liturgia antes del Concilio Vati-

¹⁸ *Ibid.*

cano II, sin el cual la constitución sobre la sagrada liturgia, emanada sólo dieciséis años después, el 4 de diciembre de 1963, no se comprende plenamente. Es la fuente principal en cuanto a impostación clásica y a contenidos doctrinales, y un término de comparación con las instancias antiguas y nuevas de la liturgia. La lectura de la encíclica, a sesenta años de su promulgación, ayuda a superar el prejuicio hacia la Iglesia llamada preconciliar y también hacia un Papa definido por su sucesor Juan XXIII como *Doctor optimus, Ecclesiae sanctae lumen, divinae legis admonitor* en su primera encíclica *Ad Petri Cathedram*. Son los tres títulos que una antífona litúrgica del misal romano confiere a los doctores de la Iglesia.

Pío XII no se limitó a enunciar la doctrina mediante la encíclica, sino que la acompañó de reformas: el permiso de usar las lenguas locales junto al latín para algunas partes de los ritos litúrgicos en aquellos países europeos y latinoamericanos donde la unidad católica no estaba en peligro; el permiso, en determinadas condiciones, de celebrar la Misa vespertina (1957), redescubriendo el día litúrgico; la revisión de las normas sobre el ayuno eucarístico (1953) y las indicaciones para la renovación de la música sacra siguiendo los pasos de San Pío X. Es sabido que ya en 1946 «Pío XII había instituido una comisión para la reforma general de la liturgia que habría iniciado los propios trabajos en 1948 y que en 1959 habría confluído en la comisión preparatoria del Concilio para la liturgia. Por lo tanto no está fuera de lugar afirmar que la constitución sobre la liturgia del Vaticano II había comenzado a ser predispuesta desde 1948, inspirándose en la encíclica»¹⁹. El profundo trabajo preparatorio evitará al proyecto de constitución conciliar el ries-

¹⁹ A. Tomelli, *Pío XII, Eugenio Pacelli, un uomo sul trono di Pietro*, Mondadori, Milán, 2007, p. 510.

go de ser rechazado, como ocurrió con todos los otros. Todo esto comienza en la encíclica *Mediator Dei* y haría atribuir al gran pontífice también el título de *divini cultus ins-taurator*. La encíclica constituye todavía hoy un ámbito para el debate entre tradición e innovación.

Pío XII, dependiendo de la constitución *Divini cultus* de su predecesor Pío XI, observa que la jerarquía eclesial «no dudó, conservada la sustancia del sacrificio eucarístico y de los sacramentos, en cambiar lo que no consideraba apto, en agregar lo que mejor parecía contribuir al honor de Jesucristo y de la augusta Trinidad, a la instrucción y al estímulo saludable del pueblo cristiano» (I, 4). En efecto, la liturgia está compuesta de elementos divinos y humanos: «De aquí viene que a veces pías instituciones olvidadas en el tiempo son retomadas en el uso y renovadas» (I, 4). Es el criterio que guiará al Papa en la restauración del rito de la Semana Santa, poniendo de nuevo en uso las tradiciones antiguas y que será recibido por la constitución conciliar (*Sacrosanctum Concilium*, n. 50). El papa Pablo VI lo aplicaba aún en la edición del misal romano de 1965 cuando preservaba la Misa antigua aligerándola de los duplicados tardíos. Y vuelve a ser actual con el Motu Proprio *Summorum Pontificum* de Benedicto XVI.

Ese criterio, según la *Mediator Dei*, preside la evolución de los ritos sin caer, sin embargo, en el arqueologismo: «La liturgia de la época antigua es sin duda digna de veneración, pero un uso antiguo no es, por la única razón de su antigüedad, el mejor [...]. También los ritos litúrgicos más recientes son respetables, puesto que han surgido bajo el influjo del Espíritu Santo» (I, 5). Por lo tanto la reforma litúrgica, según Pío XII, resulta de la necesidad de las cosas, porque la liturgia misma es una forma que continuamente tiende a reformarse en el sentido del desarrollo orgánico. Los abusos no pueden ponerla en duda; por eso nos recuerda que «para

tutelar la santidad del culto contra los abusos» existe la Congregación de los Ritos. La liturgia es manifestación de la Iglesia, cuerpo y cabeza, organismo que produce energías siempre nuevas también conservando su forma fundamental. Todo esto será repetido por la constitución litúrgica (n. 21).

Quizás lo que ha condicionado la reforma después del Concilio ha sido justamente el arqueologismo que considero que tiene que volver al inicio pero invalidando los pasajes de la tradición. Lo mismo que Prosper Guéranger juzgaba impresionante e inimaginable en la reforma litúrgica protestante.²⁰

LA REFORMA PROPUESTA POR EL CONCILIO Y SU REALIZACIÓN

Se sabe que no hay contenido sin forma; desde que Dios se ha hecho hombre no hay verdad que no tenga una forma que lo recuerde. «Re-forma», ¿quiere decir mejorar la forma o cambiarla? No parece unívoco el sentido.

Según los Padres de la Iglesia, siempre debe renovarse. Pero la reforma no puede ser entendida en el sentido de una reconstrucción según los gustos del tiempo. La reforma, según Miguel Ángel, es la del artista que libera la imagen del material que la obstruye: la imagen ya está presente en el mármol y no hay más que eliminar las incrustaciones que se han depositado en los siglos. Reforma es quitar lo que ofusca a fin de que se vuelva visible la forma noble, el rostro de la Iglesia y junto a ella el rostro de Jesús.

²⁰ Véase el punto 4 de *La herejía antilitúrgica y la reforma protestante del siglo XVI considerada en sus relaciones con la liturgia; Institutions liturgiques*, I, París, 1878, pp. 388-407.

He aquí una amonestación y una guía para los activistas, ansiosos de cambiar estructuras y personas. Ciertamente es necesario también esto, pero es más importante estar a la escucha del Espíritu. El término reforma, adoptado por la liturgia, puede ser aceptable o no: lo es si la forma corresponde al contenido, pero no si la forma indica otro contenido. Por ejemplo, si en la Misa uno ya no se arrodilla, sino que permanece de pie o sentado, quiere decir que ésta, de bendición y adoración de Dios, quedó reducida a una conferencia o sagrada representación. La constitución litúrgica usa la endiádis *instaurare et fovere*, que significa una restauración hecha con cuidado, pero que ha sido traducida así: «Reforma e incremento de la liturgia» (nn. 1, 3, 14), «incremento y renovación» (n. 43), una «cuidada reforma general de la liturgia, de partes susceptibles de cambio» (n. 21). En efecto, hay «una parte inmutable porque es de institución divina» (n. 21) de la cual la Iglesia no puede disponer. Entonces reforma se ha vuelto un sinónimo de transformación y cambio. ¡Como si lo hubiera hecho el Concilio! No, no lo ha hecho, no obstante se lo atribuyen todos aquellos que ahora cambian a su gusto el rito a pesar de la severa advertencia de la constitución litúrgica: «[...] nadie más absolutamente, aunque sea sacerdote, ose por propia iniciativa quitar o modificar algo en materia litúrgica» (n. 22, 3). Lo que ha sucedido lo vemos todos.

La carta apostólica de Juan XXIII que acompaña al misal de 1962 afirma que los principios fundamentales de la reforma litúrgica debían ser confiados a los padres conciliares. Ahora bien, si se ven los principios establecidos en la constitución litúrgica uno no se encuentra ante una tergiversación de la tradición. Entonces, ¿no se han dado pasos adelante en la comprensión de la liturgia? Sí y no, como está en la naturaleza misma de la Iglesia, en movimiento entre tradición e innovación. Ciertamente el documento conciliar no atribuye

a la antigua liturgia un sentido de cuerpo cerrado —como han dicho algunos eminentes eclesiásticos—, y además ¿qué querría decir eso? Ni sostiene que se llegue a la comunión en las formas de oración litúrgica mediante el uso de un solo rito: si así fuera, ¿qué decir de la plural ritualidad del Oriente cristiano? La liturgia es un proceso vital, no el producto de erudición especializada. Lamentablemente, la liturgia se ha convertido en un campo de batalla. No son pocos los estudiosos que lo prueban: no ha de omitirse el realizado sobre el cardenal Ferdinando Antonelli, que fue perito y secretario de la comisión conciliar sobre la liturgia. Él tenía un juicio nada entusiasta de los trabajos desde la primera reunión: del cambio de los componentes de la comisión o *Consilium* (42 miembros), de la incompetencia de muchos de ellos, de la sed de novedad, de las discusiones apresuradas, de votaciones caóticas con tal de aprobarlo todo lo más rápido posible, del estado de inestabilidad e incertidumbre provocado por la reforma, que terminó por favorecer lo arbitrario. Que entre los 200 consultores hubiera seis protestantes, entre ellos Max Thurian, que tuvieron un papel activo en la creación de la nueva Misa, no es en sí mismo negativo: es necesario ver qué influencia tuvieron en concreto. Antonelli lamenta el hecho de que se hicieran también experimentos litúrgicos, luego se pregunta cuánto ha pesado en la formulación, y en consecuencia en la aplicación de la reforma, el espíritu de crítica y de intolerancia hacia la Santa Sede, el racionalismo en la liturgia sin ninguna preocupación por la verdadera piedad, y anota: «Temo que un día se deba decir de toda esta reforma lo que se dijo de la reforma de los himnos en la época de Urbano VIII: *accepit latinitas recessit pietas*, y aquí *accepit liturgia recessit devotio*. Quisiera engañarme»²¹. El car-

²¹ Nicola Giampietro, *El cardenal Fernando Antonelli y la reforma litúrgica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005, p. 243; cfr. también pp. 236-239, 247-251.

denal consideraba que la causa fuera precisamente la imposición de las cosas en el *Consilium* y el hecho de que los liturgistas no siempre fueran teólogos, a pesar de que en la liturgia todo gesto y palabra exprese una idea teológica. Se debe añadir que la prisa impidió la necesaria investigación histórica. A propósito de esto, puedo decir que en los años ochenta, formando parte de la comisión para la revisión del propio diocesano de Bari, me dirigí a Roma para conocer las razones de la reducción de la celebración de San Nicolás en el calendario romano a memoria facultativa. Fui enviado al padre dominico Ansgarius Dirks, quien no hizo un misterio del hecho de haberse basado en el clásico estudio de los bo-landistas, que casi habían puesto en duda su existencia. Yo me preguntaba cómo se podía tomar una decisión de ese tipo sin una investigación actualizada.

Pero volvamos al comentario de Antonelli. Puesto que toda la teología ya desde entonces estaba en discusión, las teorías corrientes caían sobre la fórmula y sobre el rito con una gravísima consecuencia: mientras la discusión teológica permanece en el ámbito de los especialistas, la fórmula y el rito se difunden en el pueblo. Por eso llega a definir el trabajo de estudio preparatorio de la reforma como desacralización y secularización.²²

Conectado a esto hay otro tema importante que apareció en la fase de la reforma, ya percibido por Pablo VI en algunas tendencias y experimentaciones: la ley litúrgica que has-ta el Concilio era una cosa sagrada, para muchos ya no existía. No hay ningún amor por lo que ha sido transmitido, al contrario, hay menosprecio; por eso cada uno se considera autorizado a hacer lo que quiere.²³

²² *Ibid.*, p. 253.

²³ *Ibid.*, pp. 271-274.

En fin, no se puede callar el severo juicio del cardenal Antonelli sobre la formación de monseñor Bugnini, considerado el verdadero artífice de la reforma litúrgica²⁴, y también sobre el presidente del *Consilium*, el cardenal Lercaro. Quienes conocieron a Antonelli sostienen que no exageraba. Está ahí el gesto de Pablo VI, que envió a Bugnini como pronuncio apostólico a Irán. Y también ciertos juicios severos expresados por conocidos estudiosos franceses miembros del *Consilium*. No es una casualidad que precisamente en Francia se hayan manifestado los más duros antagonismos. El hecho de que la reforma litúrgica todavía hoy sea objeto de valoraciones polémicas, debería sugerir prudencia: para una verificación objetiva se necesitará tiempo y el estudio de los archivos.

En todo caso, para distinguir la reforma de las deformaciones bastaría verificar si se han observado dos criterios indicados en la constitución litúrgica: que los ritos sean conservados fielmente en la sustancia, volviéndolos más simples, y que vuelvan a sus orígenes algunos elementos perdidos, basándose en la tradición de los Padres, si existe la oportunidad o necesidad (n. 50). Se advierte aún la preocupación en la carta apostólica de Juan Pablo II *Vicesimus Quintus Annus*, de 1988, donde se habla abiertamente de «aplicaciones erradas». Un discurso aparte requeriría el criterio de la supresión de los duplicados y añadidos.

Es menester todo esto para considerar en la justa luz una reforma que era necesaria y en gran parte recta en los propósitos, y para realizar una poda que sirva para darle nuevamente lozanía. Si se crece con la Iglesia y en la Iglesia, se piensa con la Iglesia, cuya reforma gira en torno a una tesis fundamental: el enriquecimiento tomando lo antiguo y lo nuevo, tal como fue auspiciado por Pío XII en la alo-

²⁴ *Ibid.*, pp. 279, 281, 287.

cución a los participantes en el congreso litúrgico internacional de Asís, del 18 al 23 de septiembre de 1956, la cual no por casualidad fue retomada por Pablo VI en la constitución apostólica para la promulgación del nuevo misal.

LAS CORRECCIONES DE PABLO VI

Publicado en abril de 1969 la *Institutio* u *Ordenamiento General del Misal Romano* registró poco después la reacción más clamorosa: la carta a Pablo VI de los cardenales Ottaviani y Bacci, que sometían a un *Breve examen crítico* el nuevo rito de la Misa preparado por los expertos del consejo para la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia. Se denunciaba en ella «un alejamiento impresionante de la teología católica de la santa Misa», y se pedía «poder continuar recurriendo a la integridad fecunda de aquel *Missale Romanum* de San Pío V por Vuestra Santidad tan altamente alabado y por el entero mundo católico tan profundamente venerado y amado». Muchas otras críticas fueron hechas al rito y a la doctrina.²⁵ ¿Por qué?

Después de que el Concilio hubiera expresado en la constitución sobre la liturgia el deseo de que varias partes de la Misa fueran revisadas con base en los criterios ya indicados, «de modo que aparezca más claramente la naturaleza específica de cada una de sus partes y su mutua conexión» (n. 50), se le había pedido un juicio al sínodo de los obispos de 1967 sobre la celebración experimental de la llamada «Misa normativa», ideada por el *Consilium*. Hubo 187 votantes: 43 *non placet*, muchas reservas (62 *juxta modum*) y 4 abstenciones. La prensa internacional habló de

²⁵ *Ibid.*, p. 275; también 266-269.

«rechazo» por parte del sínodo. Pero el *Novus Ordo Missae* fue promulgado dos años después por Pablo VI, con la constitución apostólica *Missale Romanum*: la justificación era que la reforma se había vuelto necesaria para que el pueblo comprendiera mejor la liturgia. Pero el pueblo, ¿quería que la liturgia cambiase de aspecto? Este documento reconoce que se ha puesto la mano ahí, pero los cardenales firmantes de la mencionada carta consideraban que había sido destruida una tradición inalterada en la Iglesia desde los tiempos de Gregorio Magno, que con el misal de Pío V se había vuelto normativa hasta entonces.

La carta señalaba especialmente el hecho de que la definición de Misa había sido limitada a «cena», lo que no implica ni la presencia real, ni la realidad del sacrificio, ni la sacramentalidad del sacerdote consagrante, ni el valor intrínseco del sacrificio eucarístico independientemente de la presencia de la asamblea. No implicaba, en una palabra, ninguno de los rasgos dogmáticos esenciales que definen la Misa.

Se observa también la inexactitud de la fórmula *Memoriale Passionis et Resurrectionis Domini*, siendo la Misa el memorial del sacrificio que es redentor en sí mismo, mientras la resurrección es el fruto consiguiente. Consideraba entre otras cosas que habría desaparecido la finalidad última de la Misa, ser sacrificio de alabanza a la Santísima Trinidad. Así también la finalidad ordinaria de ser sacrificio propiatorio: más que poner el acento en la remisión de los pecados de los vivos y de los muertos, lo había puesto en la exaltación y santificación de los presentes (*Ordinamento*, n. 54). En cuanto a la esencia del sacrificio, se acusaba el hecho de que en la nueva Misa el misterio de la cruz no estuviese expresado explícitamente. La causa de esta no explicitación del sacrificio venía ejemplificada en la supresión del rol central de la presencia real, que en el antiguo rito

era deslumbrante. Tampoco se aludía nunca a la permanencia de la presencia real de Cristo en cuerpo, sangre, alma y divinidad en las especies transubstanciadas. Era ignorada la misma palabra transubstanciación, el término elegido *in primis* por Santo Tomás de Aquino para indicar la transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, que se cumple por la eficacia de su palabra y de la acción del Espíritu Santo.

La carta criticaba también la función asignada al altar, llamado casi constantemente «mesa», con la exclusión de la posibilidad de conservar el Santísimo Sacramento en este altar. Lo que marcará una dicotomía irreparable entre la presencia en el celebrante de Jesús Sumo y Eterno Sacerdote, y la misma presencia realizada sacramentalmente. Antes ambas eran una única presencia. En cambio ahora se aconsejaba conservar el sacramento en un lugar apartado, donde pueda explayarse la devoción privada de los fieles, como si se tratara de una reliquia cualquiera, ya que, al entrar en la iglesia, en adelante no será el tabernáculo lo que atraiga inmediatamente las miradas, sino una mesa despojada y desnuda. Se oponía una vez más piedad privada a piedad litúrgica, se ponía altar contra altar. A propósito, hay que marcar un elemento curioso: la carta de los cardenales y la constitución apostólica de Pablo VI citan respectivamente dos pasajes diversos de la alocución de Pío XII en el congreso de Asís: uno, según el cual «separar el tabernáculo del altar equivale a separar dos cosas que en necesidad de su naturaleza deben permanecer unidas», y el otro, según el cual el incremento de los estudios litúrgicos es un pasaje saludable del Espíritu Santo en la Iglesia. Si tal pasaje ha existido como creemos, ¿se le puede atribuir haber inspirado la separación del tabernáculo del altar donde se celebra la Misa?

En definitiva, si bien esta carta no llegó a provocar un terremoto, ciertamente tuvo un efecto: Pablo VI debió sus-

pendar la publicación de la *Institutio*, hacerla enmendar y reeditarla un año después, en mayo de 1970. Para darse cuenta basta cotejar el n. 7 en la primera edición y en la segunda.

En el texto de 1969 se dice: «La cena del Señor, o Misa, es la santa asamblea o reunión del pueblo de Dios que se congrega, bajo la presidencia del sacerdote, para celebrar el memorial del Señor. Él es mediador a semejanza de Cristo. Por eso, por cuanto respecta a la reunión local de la Santa Iglesia, vale en modo eminente la promesa de Cristo: «Ahí donde se encuentran dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt. 18, 20)».

En cambio, en el texto de 1970 leemos: «En la Misa, o cena del Señor, el pueblo de Dios es llamado a congregarse, bajo la presidencia del sacerdote, que obra en la persona de Cristo, para celebrar el memorial del Señor, es decir el sacrificio eucarístico. De esta reunión local de la Santa Iglesia vale por eso en modo eminente la promesa de Cristo: «Ahí donde se encuentran dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt. 18, 20). En efecto, en la celebración de la Misa en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz, Cristo está realmente presente en la asamblea de los fieles reunidos en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra, y en modo sustancial y permanente bajo las especies eucarísticas».

Se pueden notar por la cursiva las diferencias en el texto que acompañaba al nuevo rito de la Misa. Pese a esto, todavía hoy se oye repetir que la Eucaristía es una cena, una afirmación difundida de Lutero en adelante, porque hasta entonces ninguno dudaba de que la Eucaristía fuese el sacrificio de Cristo en cuanto conmemora su muerte en la cruz.²⁶

²⁶ Joseph Ratzinger, «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica», en *Communio*, 35 (1977), 1838.

Las críticas no se detuvieron. Pablo VI, por la aplicación de la reforma, esperaba «una feliz difusión de la religión católica en nuestro tiempo. Quien empero aprovecha la reforma para darse a arbitrarios experimentos, desperdicia energías y ofende el sentido eclesial» (audiencia general del 22 de agosto de 1973). Pero muchos observaban que lo que incentivaba el abuso de la experimentación provenía de los puntos débiles de la reforma: ¿Cuántos *vel... pro opportunitate...* y cosas semejantes, acerca de los ritos a cumplir, terminaron por confundir las ideas sobre la doctrina católica de la Misa? Pablo VI estaba convencido de que la reforma litúrgica realizada después del Concilio realmente había introducido y sostenido firmemente las indicaciones de la constitución (discurso al Sacro Colegio del 22 de junio de 1973). Pero la experimentación arbitraria continuaba y, por el contrario, agudizaba la nostalgia por el antiguo rito. El Papa, en el consistorio del 27 de junio de 1977, amonestaba a «los contestatarios» por sus improvisaciones, banalidades, ligerezas y profanaciones, pidiéndoles severamente que se atuvieran a la norma establecida para no comprometer la *regula fidei*, el dogma, la disciplina eclesial, *lex credendi* y *orandi*. Y también amonestaba a los tradicionalistas, para que reconocieran la «accidentalidad» de las modificaciones introducidas en los sagrados ritos.

A pesar de esto, hay quien afirma que la reforma litúrgica querida por el Concilio Vaticano II ha sido combatida y progresivamente sepultada por la curia romana, hasta considerar que no era entendida o aplicada sólo como reforma de algunos ritos, sino que constituía la base y la inspiración de los objetivos por los que el Concilio había sido convocado. Y hay también quien sostiene que del Concilio no sólo habría derivado un nuevo modo de entender y hacer liturgia, sino que la Iglesia y la liturgia de Pío V habrían sido otra cosa que la Iglesia y la liturgia en la que desde hace

cuarenta años se ha aprendido a creer, vivir y orar. En fin, ¡con el Concilio habría nacido otra Iglesia! Si tales intereses tuvieran razón, ¡deberíamos deducir que ha nacido también otra liturgia y no que ha sido renovada la de la Iglesia católica! La interpretación del Concilio, de sus contenidos y de su autoridad se ha convertido en el punto de choque, tanto de los conservadores como de los innovadores: los primeros relativizándolo y negando la necesidad del desarrollo de la tradición, los segundos absolutizándolo y aislandolo de la tradición.

Luego, el arqueologismo ha llevado a idealizar el primer milenio —¡excepto la oración vuelta al Oriente!— y desterrar el segundo milenio medieval y moderno como la quitaesencia del devocionismo y del clericalismo. Se ha olvidado que el desarrollo del dogma acaece en la tradición viviente, de la cual es parte esencial la liturgia. Antonelli, tomando nota del aspecto histórico y práctico del *confiteor* al comienzo de la Misa, en una asamblea del *Consilium* observa: «Es preciso pensar que peca de arqueologismo no sólo quien quiere reasumir normas ahora caídas en desuso y sin eficacia solamente porque existían en la Antigüedad, sino también quien no quiere acoger elementos válidos únicamente porque no se encuentran en la Antigüedad»²⁷. Luego, es llamativo cuanto refiere a propósito de la revisión del rito del bautismo: «Tuvo que hacer observar que ahí donde se esperaba una alusión clara al pecado original [...] parece que se escabulle del discurso. Es esta nueva mentalidad teológica, que atenúa y no me gusta»²⁸. Sucedió lo que Pablo VI no habría querido, que en vez de una apertura a la Iglesia del humanismo laico profano, ha sido una

²⁷ Nicola Giampietro, *El cardenal Ferdinando Antonelli, op. cit.*, p. 242.

²⁸ *Ibid.*, p. 255.

penetración en ésta de la religión del hombre que se hace dios.²⁹

Para ir a la sustancia, la causa primera es la penetración en la liturgia del «viraje antropológico» de Rahner. La liturgia se ha convertido en un asunto de la comunidad, de las ideas y experiencias personales de sus miembros, en quienes ella se auto representa mediante la creatividad, y así desaparece el fin del culto: el encuentro con la presencia del Señor en la Iglesia. ¿Cómo puede ser que, usando en la liturgia el «lenguaje atrayente», el hombre de hoy se alejara de la Iglesia?

En 1975 la bula *Apostolorum Limina* de Pablo VI para la convocatoria del año santo, a propósito de la renovación litúrgica había anotado: «Nosotros estimamos sumamente oportuno que esta obra sea reexaminada y reciba nuevos desarrollos, de modo que, basándose en lo que ha sido firmemente confirmado por la autoridad de la Iglesia, se puedan ver por doquier aquellas [reformas] que son verdaderamente válidas y legítimas y continuar su aplicación con celo aún mayor según las normas y los métodos aconsejados por la prudencia pastoral y por una verdadera piedad». En el posconcilio quizás se corrió demasiado y no hubo tiempo de pensar, y así, se ha podado sin el oportuno discernimiento: para algunos todo lo viejo parecía malo, como para otros lo era todo lo nuevo. Hoy es necesario obrar con cautela, porque si no, afirmando que todo o casi todo lo de la reforma litúrgica es negativo o positivo, se cae en el mismo error. La reforma litúrgica en su conjunto, incluidas las partes ya aplicadas, puede ser reexaminada a la luz del verdadero espíritu de la liturgia.³⁰

Si bien no se puede decir que la reforma litúrgica no haya despegado, ciertamente ha volado bajo, por caminos llenos de obstáculos y no siempre en línea con el movimiento litúrgico del siglo XX y sobre todo de la restauración llevada a cabo por Pío XII, para acabar haciendo aterrizajes forzosos. Por lo tanto, quedan sombras que disipan sobre la forma en que fue hecha. ¿Se fue más allá de las intenciones del Concilio? Por eso, hágase una tregua en la batalla: ahora el *Usus antiquior* de la Misa ha vuelto a modo de espejo junto al nuevo. Si algunas nuevas formas rituales han parecido ceder al espíritu del mundo, una sosegada profundización y una revisión o restitución de las antiguas podrá alejar todo temor.

²⁹ Homilía conclusiva de la IX sesión del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965.

³⁰ Cfr. Joseph Ratzinger y Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, cap. IX, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

Capítulo IV

La tregua del Papa

El Motu Proprio *Summorum Pontificum* es un acto legislativo específico, como resulta del documento mismo y también de la carta que Benedicto XVI ha escrito acompañando las nuevas disposiciones.

Para usar una expresión teológica, el Motu Proprio constituye un importante ejercicio de su *munus regendi*, es decir del poder propio de la jerarquía católica, encabezada por el Papa, de gobierno de la Iglesia. Por lo tanto el objetivo «doctrinal» del documento pontificio puede ser resumido en tres puntos: favorecer la reconciliación interna en la Iglesia; ofrecer a todos la posibilidad de participar de la «forma extraordinaria», considerada un tesoro precioso que no debe perderse; garantizar el derecho del pueblo de Dios —los sacerdotes, los laicos y los grupos que lo piden— al uso de la «forma extraordinaria».

La pontificia comisión *Ecclesia Dei* está encargada de vigilar y promover su actuación, en diálogo con obispos, sacerdotes y fieles laicos.

Sin embargo, se prevén ulteriores clarificaciones a través de una instrucción específica.

Entre tanto, todos pueden conocer las razones del Motu Proprio que el Santo Padre ha suministrado en la carta a los obispos.

LAS LÍNEAS DOCTRINALES Y DISCIPLINARES DEL MOTU PROPRIO

Para disipar el temor de que, restableciendo el misal romano en su última edición de 1962, se desconociera la autoridad del Concilio con base en el cual Pablo VI publicó el nuevo misal, la carta de Benedicto XVI afirma que se trata de dos redacciones consecuentes, como otras veces ha sucedido a través de los siglos, al desarrollo del único rito. En efecto, quien conoce la historia de los libros litúrgicos sabe que con ocasión de su reedición han sido enmendados y enriquecidos con formularios de misas, bendiciones, etc. Por lo tanto, los dos misales no pertenecen a dos ritos. Es una respuesta a cuantos, tradicionalistas e innovadores, habían afirmado que el antiguo rito romano murió con la reforma litúrgica y nació otro en total discontinuidad: una verdadera y real cesura.³¹

Cuando en 1970 se publicó el nuevo rito de la Misa, se pensaba que el misal de 1962 sería usado a partir de entonces por unos pocos, y el problema se iría resolviendo caso por caso. Pero no fue así, dice el Santo Padre: el uso del misal de 1962 ha ido mucho más allá de los grupos tradicionalistas, los nostálgicos y las personas ancianas, «se ha

hecho claramente manifiesto que también personas jóvenes descubren esta forma litúrgica, se sienten atraídas por ella y encuentran allí una forma particularmente apropiada para ellas de encuentro con el misterio de la Santísima Eucaristía». De aquí ha nacido la necesidad de una regulación jurídica mediante el Motu Proprio, también para ayudar a los obispos a ejercer de modo católico la tarea de moderadores de la liturgia en su iglesia particular.

Para disipar un segundo temor, de desórdenes y rupturas en la comunidad parroquial, el Papa observa que este riesgo no existe, porque el uso del misal antiguo presupone una cierta formación litúrgica y el acceso a la lengua latina: cosas no frecuentes en las circunstancias concretas de los fieles. Por eso el nuevo misal permanece vigente para el uso ordinario y el antiguo para el extraordinario. Exageraciones puede haber tanto de parte de los fieles ligados a lo antiguo como de parte de los que aman la novedad siempre y a toda costa, como es el caso de los sacerdotes «creativos»; la manera de evitarlas está en el uso aconsejado —no obligado— de ambas formas a los unos y a los otros, porque se puede prever que deberán enriquecerse mutuamente, o «contaminarse» en buen sentido, en especial la nueva si recuperara la sacralidad y la reverencia «en conformidad con las prescripciones» en ella contenidas, lo que volvería «visible su riqueza espiritual y profundidad teológica». Sabemos que así ha ocurrido en la historia de las liturgias orientales y occidentales, por ejemplo entre la antioquena y bizantina, o entre la romana y la alejandrina.

Después de haber mostrado lo infundado de estos temores, la carta suministra la razón positiva, podríamos decir que el objetivo doctrinal y pastoral que no puede no interesar a quien está ornado con el nombre de Cristo: «Una reconciliación interna en el seno de la Iglesia [...] hacer todos los esfuerzos, a fin de que, a todos aquellos que verdadera-

³¹ A propósito de esto, M. Gagliardi, *Introduzione al Mistero eucaristico. Dottrina, liturgia, devozione*, San Clemente, Roma, 2007, pp. 320-322.

mente tienen el deseo de la unidad, les sea posible permanecer en esta unidad o reencontrarla nuevamente». ¿Acaso Jesús no ha rezado a fin de que sean una sola cosa para que el mundo vea y crea? ¿Quién podría objetar esto? Sin embargo, existe quien no comparte la siguiente afirmación de la carta: «No hay ninguna contradicción entre una y otra edición del misal romano. En la historia de la liturgia hay crecimiento y progreso, pero ninguna ruptura. Lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande, y no puede ser repentinamente prohibido de un modo absoluto o, incluso, juzgado dañino. Nos hace bien a todos conservar las riquezas que han crecido en la fe y en la oración de la Iglesia y darles el justo lugar». Se trata de una amonestación a unos y a otros para que reencuentren el equilibrio.

Finalmente, en lo que respecta a la autoridad del obispo, nada se le quita: debe vigilar y «moderar» —nunca como en este caso tiene tanto sentido el término moderador—, «pero en plena armonía con cuanto ha sido establecido por las nuevas normas del Motu Proprio». Se puede decir que tal moderación consiste en favorecer el enriquecimiento de los unos y de los otros, como fue mencionado poco antes. En efecto, al final de la carta se dice que aquellos que celebran con el antiguo misal deberían celebrar también con el nuevo. No es una obligación sino una sugerencia, mientras el respeto por ambos usos es obligatorio. Consecuentemente, quien celebra según el antiguo uso debe evitar deslegitimar el otro uso, y viceversa. Por lo tanto no se admite una negativa a celebrar el nuevo a causa de una opinión preconcebida; no sería signo de comunión negarse, por ejemplo, a concelebrar con un obispo que quisiera hacerlo según el nuevo misal.

La Iglesia no es una monarquía hereditaria y por lo tanto el Papa no está vinculado a las decisiones de su predecesor,

porque siempre se crean situaciones nuevas. Sin embargo, el Santo Padre ha pedido a continuación a los obispos un informe para analizar la situación, por lo tanto se abren espacios también para las comunidades interesadas, tanto de fieles laicos como de religiosos apegados a la tradición, sobre todo los que permanecieron en comunión con Roma, para demostrar con su conducta que verdaderamente quieren alcanzar la concordia y la reconciliación. Sería paradójico que la Misa, cuyo momento culminante es la Eucaristía, sacramento por excelencia de la unidad y de la paz, termine por convertirse en signo de división, de discordia y por lo tanto en presagio de antagonismos. Se debe añadir que tanto para los seguidores del arzobispo Lefebvre como para los fautores de los abusos de la liturgia renovada, se trata de una ocasión importante para demostrar con gran humildad y simplicidad la determinación de abandonar, los primeros, las posiciones de separación y volver en plena comunión católica con Roma, sin ninguna voluntad de revancha (que no sería un sentimiento cristiano); y los segundos, cesar en los actos de manipulación de la liturgia, que no es su propiedad privada, y celebrarla en un espíritu católico porque pertenece a la Iglesia entera. Sería señal de que el Motu Proprio ha alcanzado un resultado importante, que es lo que auspiciaban los primeros, que la liberación del antiguo rito fuera preparatoria de la plena reconciliación, y también cuanto afirmaban los segundos, es decir que la nueva liturgia contiene y desarrolla la antigua de los sacramentarios romanos.

Más allá de las formas rituales, es necesario no olvidar, como el Santo Padre recuerda oportunamente en la carta, que la sustancia de la liturgia es la reverencia y la adoración de Dios, del Dios que está presente en la Iglesia. No se debe reducir la naturaleza de la liturgia a una disquisición sobre las formas: la verdadera cuestión es si la liturgia, antigua y

nueva, ayuda en serio a rendir el debido culto a Dios en las formas más consonas y apropiadas, en espíritu y en verdad.

UN POCO DE HISTORIA

Es curioso que miren a lo antiguo tanto los cultivadores de la tradición como los amantes de la innovación: los unos para conservarlo, los otros para renovarlo. ¿Acaso no afirman estos últimos que la nueva liturgia ha retomado antiguos ritos caídos en desuso? Dos ejemplos entre todos: la oración de los fieles y la concelebración. En consecuencia es justo que la carta haga un poco de historia para deducir en síntesis algunos principios doctrinales de la liturgia católica.

a. Los papas, desde los orígenes hasta hoy, han cuidado el culto que la Iglesia debe ofrecer a la Divina Majestad, para que fuera un culto digno «de alabanza y gloria de su nombre» y «de utilidad para toda su Santa Iglesia». Se evoca el principio a observar (*Ordenamiento, editio typica*, III, 2002, n. 397) acerca de la concordancia entre doctrina, signos y usos de la Iglesia particular con la universal, «porque la ley de la oración de la Iglesia corresponde a su ley de fe».

b. La figura más sobresaliente es la de San Gregorio Magno, el cual «mandó que fuera definida y conservada la forma de la sagrada liturgia, tanto respecto del sacrificio de la Misa como del oficio divino, en el modo en que se celebraba en la Urbe». Como, en cierto sentido, él confió a los benedictinos tanto la difusión del Evangelio como la aplicación de la regla de San Benito, en la que se recomendaba que «nada sea

antepuesto a la obra de Dios» (e, 43), permitió de este modo que la liturgia romana enriqueciera con fe, piedad y cultura a muchos pueblos. Después de Gregorio otros pontífices continuaron esta obra: en particular San Pío V, que según el dictado del Concilio de Trento «renovó todo el culto de la Iglesia, tuvo a su cargo la edición de los libros litúrgicos enmendados y “renovados según la norma de los Padres”, y los dio en uso a la Iglesia latina». Entre ellos ocupa un lugar especial el misal romano.

c. Después de la puesta al día y la regulación de ritos y libros litúrgicos por parte de otros pontífices como Clemente VIII y Urbano VIII, llegamos a la reforma general del siglo XX con San Pío X, Benedicto XV, Pío XII y el beato Juan XXIII. Finalmente el Concilio Vaticano II «expresó el deseo de que la debida respetuosa reverencia para con el culto divino fuera de nuevo renovada y adaptada a las necesidades de nuestra época». Pablo VI, «movido por este deseo [...] en 1970 aprobó para la Iglesia latina los libros litúrgicos reformados y en parte renovados». Fueron bien acogidos por obispos, sacerdotes y fieles en todo el mundo. Juan Pablo II ha revisado la *editio typica* III del misal, es decir su reedición puesta al día. El fin de tal labor es el esplendor para dignidad y armonía de la liturgia cual culto católico dirigido a Dios uno y trino.

d. Pero el hecho de que «en algunas regiones no pocos fieles» continuaban adhiriéndose «a las formas litúrgicas anteriores» que habían permeado su cultura y su espíritu impulsó a Juan Pablo II en 1984 a hacer público un indulto de la Congregación para el Culto Divino que daba facultad de usar el misal del 62. Y en el 88, con el Motu Proprio *Ecclesia Dei*, exhortó a

los obispos a usar «amplia y generosamente tal facultad a favor de todos los fieles que lo pidieran».

Es éste el antecedente que ha llevado a Benedicto XVI, también como consecuencia de la insistencia de muchos fieles, luego de un consistorio celebrado el 23 de marzo de 2006, «habiendo reflexionado profundamente sobre cada aspecto de la cuestión, después de haber invocado el Espíritu Santo y contando con la ayuda de Dios», a establecer en 12 artículos las normas a seguir por los obispos y los fieles.

En síntesis:

1. Una es la *lex orandi* de la Iglesia católica, pero son dos sus expresiones, que en modo alguno llevarán a la división de la *lex credendi* de la Iglesia; o sea un solo rito en dos usos: ordinario y extraordinario. El misal romano precedente no fue abrogado nunca.
2. La Misa antigua, en su estructura esencial, es la de San Gregorio Magno, sobre todo el canon romano. Se dirige a todos y la puede celebrar cualquier sacerdote de la Iglesia católica en situación regular, sin necesidad de permiso alguno de la Santa Sede o del obispo diocesano. Debe ser ofrecida a todos y puede participar en ella cualquiera, sin límite de número. Lo mismo puede decirse para el bautismo, matrimonio, penitencia y unción. Las fórmulas antiguas de confirmación y del orden sagrado permanecen válidas. También es así para el oficio divino.
3. Las lecturas se pueden proclamar también en lengua vernácula, pero siguiendo el orden del misal de 1962.
4. Los fieles que no obtengan satisfacción del párroco, informen al obispo. Si éste tampoco estuviera en grado de proveer, diríjanse a la pontificia comisión *Ec-*

clesia Dei, que representa la autoridad de la Santa Sede, vigilando la observancia y aplicación de estas disposiciones.

Por lo tanto el Motu Proprio pone al antiguo rito junto al nuevo, no lo sustituye; permanece facultativo, no obligatorio. No quita, sino agrega, y así expresa la unidad en la variedad. Es un enriquecimiento que debe curar las heridas causadas por la ruptura de la comunión y llevar a la reconciliación interna de la Iglesia, superando las interpretaciones del Concilio que han favorecido las deformaciones litúrgicas. Finalmente la ósmosis entre el antiguo y nuevo rito evitará al primero el individualismo y al segundo el comunitarismo, si incentiva en cada uno la memoria de Cristo, de quien surge la comunión entre todos.

LAS INTERPRETACIONES INCORRECTAS DEL ACTO PAPAL

Después de la publicación del Motu Proprio se han realizado no pocas interpretaciones incorrectas por parte de algunos exponentes eclesiológicos, religiosos y laicos, defensores de los experimentos litúrgicos. Presuponen éstos que hasta el Concilio Vaticano II la Iglesia ha permanecido de tenida y sólo con él se ha puesto en camino; oponiendo de este modo la tradición al progreso. Pero, ¿*tradere* no significa transmitir algo de una generación a otra, un contenido desde una época a otra; en nuestro caso, todo el conjunto de gestos y textos litúrgicos? ¡Entonces se puede decir que la tradición implica inevitablemente el progreso! Si la forma litúrgica posconciliar hubiera querido proponer a los sacerdotes elegir qué conservar y qué desechar de la tradición, estaríamos frente a una herejía. No es así, teniendo en

cuenta los numerosos *licet* y *possit* de los que están salpicadas las rúbricas litúrgicas del misal de Pablo VI. El Motu Proprio de Benedicto XVI quiere proponer una elección más, o sea reafirmar que la antigua liturgia no ha sido nunca abolida, en cuanto que es plenamente católica. Podríamos decir que la actualización del misal de 1962 del Papa Juan no puede ser contrapuesta a la de Pablo VI ocurrida ocho años después, sino puesta junto a él como una riqueza: pertenece a la *regula fidei* como expresión extraordinaria, y no excepcional, junto a la ordinaria y normal, justamente: «Dos usos del antiguo rito romano».

La autoridad del Concilio no debe ser desobedecida ni la reforma litúrgica debe ser puesta en duda, ni por quien está más ligado a la forma antigua codificada en el misal de 1962, ni por quien prefiere el de 1970. Es obvio que lo que es ordinario no es igual a lo extraordinario, pero sería extraño que nosotros viviéramos sólo de lo primero y no tuviéramos necesidad de lo segundo, precisamente como es ordinario lo ferial y extraordinaria la fiesta. Por eso es erróneo considerar, como algunos, que esta nueva disposición ha sido promulgada para los tradicionalistas, porque la intención del Motu Proprio es que todos en la Iglesia miren al rito antiguo, es más, que los sacerdotes puedan celebrarlo y los fieles participar de él. Un fiel oriental practicante asiste al rito de Criosóstomo o de Basilio según los tiempos litúrgicos. Análogamente, las diócesis católicas no deben limitarse a atender la petición, sino que deben ofrecer la posibilidad.

¿Por qué considerar ignorantes de la Escritura y de la liturgia y afectados por «devocionismo» a quienes aman el antiguo rito, como si todos cuantos participan de la nueva liturgia fueran más instruidos y exentos de sentimentalismo? Basta leer ensayos y artículos de liturgistas para descubrir, al respecto, insatisfacciones y quejas para con el vas-

to pueblo de Dios.

Por otro lado, la liturgia no sólo ha servido como bandera ideológica a algunos grupos tradicionalistas para afirmar el fundamentalismo católico, sino también a no pocos progresistas para reivindicar el autonomismo de marca protés-tante y no global (véanse las «banderas de la paz» izadas sobre las iglesias y ante los altares). La instrumentalización política y cultural de la Misa o su reducción a folclore o espectáculo ha sido hecha tanto por los unos como por los otros.

Considerar que son sólo unos pocos nostálgicos obstinados y grupos de sensibilidad infantil los que siguen el Motu Proprio, o que los centenares de lugares en Europa e Italia donde se celebra según el antiguo uso son irrelevantes, implicaría también decir que las pequeñas comunidades cristianas orientales que viven en análogo diáspora deberían desaparecer junto con sus ritos. ¿Es propiamente evangélico juzgar por la cantidad? Y además, ¿cómo es que el antiguo rito es buscado de modo particular por los jóvenes —como dice el Papa en el Motu Proprio—, incluso no habiéndolo conocido nunca? ¿Es reducible a un gusto personal? Aparte los casos extremos de «misas *beat*» donde el cura baila, «misas revolucionarias», como en Colombia, donde el cura con estola porta la metralleta en una mano y el misal en la otra, «misas carnaval», en oratorios donde los celebrantes se ponen la máscara de *clown*, «misas *picnic*», etc., ¿no ocurre también que asistamos a misas donde el sacerdote sustituye las lecturas con otras no bíblicas, cambia artículos del credo, interpola la plegaria eucarística? ¿A qué se deben atribuir estas actitudes si no es a la arbitrariedad? ¿Interpretan bien la reforma litúrgica? ¿O se han dejado llevar hacia el subjetivismo y el relativismo, hasta la caricatura y la profanación de la sagrada liturgia? Es esto justamente lo que ha instaurado la anarquía, no el Motu Proprio, por el hecho de sustraer la liturgia de la autoridad

de los obispos o poner a los fieles contra los párrocos que no acceden a sus peticiones. Alguien ha llegado a proponer la objeción de conciencia, como si la Misa fuera propiedad del sacerdote y de la comunidad: esto, y no el Motu Proprio, es un ataque directo al corazón del Concilio Vaticano II y al nuevo rito.

Si se llega al punto de sostener que no puede pagarse un alto precio por la unidad con los tradicionalistas, esto valdría *a fortiori* para la unidad ecuménica con los protestantes y ortodoxos, por algunos tan buscada, mas no de un modo igualmente claro. Si algunos consideran que no se puede resolver un problema teológico con una respuesta litúrgica, entonces, ¿por qué se preocupan de lo que piensan los ortodoxos de la falta de la invocación al Espíritu Santo en el canon romano? Admitamos que sea así: pero Louis Bouyer y otros lo han explicado de otro modo. ¡Cuánta contradicción!

Por lo tanto, es necesario preocuparse no sólo de las declaraciones de los tradicionalistas cismáticos sobre el Motu Proprio, sino también de los innovadores eminentes pero desobedientes. En fin, deducir la superioridad de un misal sobre el otro sólo por el uso que se le da significa que la liturgia del tiempo ordinario no puede ser considerada más importante que la de los tiempos fuertes; como si en la liturgia oriental el rito de San Juan Crisóstomo, que se celebra habitualmente, fuera considerado superior al de San Basilio, que se celebra extraordinariamente, o al excepcional de los Presantificados. Y aquí se equivoca tanto quien declara esto negándose a celebrar también con el rito ordinario como quien lo muestra con los hechos negándose a celebrar con el rito extraordinario. Por ambas partes se cae en la desobediencia y en el formalismo.

Además, aun si fuera cierto que el rito antiguo privilegia una dimensión personal devocional y estética, se debería

percibir también que el nuevo rito cae en exceso de comunitarismo, participacionismo sin devoción y espectacularidad.

Además se sostiene que la primera forma no permitía un culto espiritual, por lo que se ha debido pasar hacia aquella otra salida de la reforma conciliar: pero de este modo se cae en una contradicción, porque se acaba volviendo a la contraposición entre pre y posconcilio, que en la premisa se había negado, y atribuido en cambio a los tradicionalistas. Se acusa también a la liturgia tridentina de ser «dionisiaca». ¿En qué sentido? ¿En el de Dionisio-Baco, o de Dionisio Aeropagita? Si fuera esto último, ¿qué habría que decir de la liturgia bizantina con su rebosante riqueza, dada la influencia que precisamente sobre ella ha tenido el misterioso autor del siglo VI? Los estudios comparativos demuestran que la liturgia romana era mucho más cercana a la oriental en la forma preconiliar que en la actual. Por lo tanto, cuidado tanto con acuñar epítetos como con aplicar la eclesiología agustiniana a la liturgia reformada, porque saldría malparada, vistos los abusos en su aplicación.

Si la antigua liturgia era un «fresco recubierto», la nueva ha puesto en peligro el fresco por la técnica agresiva usada al restaurarlo. En cambio el Motu Proprio vuelve a poner ante nosotros al rito plurisecular de la Iglesia católica, a quien el nuevo rito no debe temer mirar para recular algunas líneas esenciales. Es verdad que el papa Pablo VI quería restaurar simplemente el rito de San Pío V, es decir la liturgia de San Gregorio, pero lamentablemente los expertos tomaron la delantera desde la primera fase, «fabricando» otra cosa. Cuando el Papa se dio cuenta de esto, hemos visto qué es lo que ocurrió; pero mientras tanto, como suele decirse, los bueyes se habían escapado del establo. Justamente este grueso error ha producido la

fractura, porque ha revelado que no todo había ido en la dirección justa.

Ahora Benedicto XVI retoma el camino desde el mismo punto. La antigua forma de la Misa pertenece a la tradición eclesial católica y no puede ser censurada, sino que, por el contrario, debe ser, precisamente, utilizada junto a la nueva. Por otra parte el concepto de «liturgia latina», en la que se incluye la romana, indica que hay múltiples formas rituales: la romana es la principal, con los rasgos de universalidad y sobriedad que han permitido que sea adoptada en la mayor parte de las iglesias locales de todo el mundo, tanto al norte como al sur y no sólo en Occidente, sino también, en pequeña proporción, incluso en Oriente junto a las liturgias orientales. Además, en el tiempo de San Pío V existían todavía ritos que caracterizaban las iglesias locales y las órdenes religiosas y que no fueron suprimidos si tenían más de doscientos años de antigüedad. ¿Por qué sorprenderse entonces de la restauración de la antigua forma, si ésta ha resistido aún cuarenta años después de la reforma litúrgica? Si los tradicionalistas se han aferrado al misal de Pío V es también porque los innovadores han desbordado el de Pablo VI en nombre de la creatividad. Si fuera cierto que todo lo que estaba en el misal de Pío V está contenido en el de Pablo VI, quien sólo lo habría puesto al día y aumentado, sin renegar ni descuidar nada que sea fundamental para la celebración del misterio eucarístico, quiere decir que las oraciones y prefacios provenientes de los sacramentarios del siglo V y VII deben encontrarse en uno y otro. Entonces, ¿cuál es el motivo para oponerlos entre sí?

Lamentablemente, el misal de Pablo VI no contiene todo lo del de Pío V, y además —si nos atenemos a las ediciones en las lenguas nacionales— lo ha cambiado en otros puntos añadiendo nuevos textos. En el nuevo misal con

frecuencia se habría censurado y cambiado el sentido del texto latino.³² Mucho más drástico era el juicio de Klaus Gamber, uno de los mejores historiadores y conocedores de la liturgia, especialista de la romana antigua y de los ritos orientales.³³

Joseph Ratzinger había observado que antes del movimiento litúrgico y antes del Vaticano II la liturgia era como un fresco que se había conservado intacto, si bien estaba cubierto por el hollín y por el revoque que fueron retirados durante el Concilio por la obra meritoria de restauradores que llevaron a la luz su esplendor originario. Sin embargo, el éxito de las intervenciones volvió a los restauradores cada vez más audaces, incapaces de detenerse incluso cuando se había llegado al punto de máxima revelación del esplendor de la liturgia. Ahora que es Papa, Benedicto XVI ha puesto en camino la reparación con la exhortación postsinodal *Sacramentum caritatis* y con el Motu Proprio.

Si, por evitar ofender la sensibilidad de los hermanos hebreos, algunos recurren a la expresión de «Primer y Segundo Testamento» en vez de «Antiguo» y «Nuevo», análogamente, para no ofender a los hermanos cristianos se podría hablar de antiguo y nuevo misal, como *antiquus* y *novus ordo misae*. Que no ocurra que los católicos hablen de diálogo hasta con aquellos que no quieren saber nada de él y, como decía Giovanni Guareschi, los únicos que terminan

³² Lorenzo Bianchi documenta una «total supresión de las expresiones relativas al pecado o al mal (*peccata nostra, imminetia pericula, mentis nostrae tenebrae*), y de las relativas a la necesidad de redención y perdón (*pueriores, mandati, reparatio nostra, purificatis mentibus*), *Liturgia, Memoria o Istruzione per l'uso?* Piemme, Casale Monferrato, 2002, p. 59.

³³ Klaus Gamber, *La reforma de la liturgia Romana*, Ediciones Renovación, Madrid, 1996, pp. 51-55.

siendo excluidos de su «diálogo» son los católicos «de una pieza».³⁴

La Eucaristía del Señor es y permanece una sola, más allá de las formas antiguas y nuevas, justamente como en las liturgias orientales antiguas y distintas de la nuestra. Como sugiere el estudioso alemán Martin Mosebach, el *usus antiquior* debería ser conocido como «liturgia de San Gregorio Magno» en analogía con el uso oriental de la «liturgia de San Juan Crisóstomo».

Por lo tanto, la reconciliación del papa Benedicto no es una operación nostálgica, sino la continuación de la tradición apostólica y del espíritu de disciplina. La disposición interior para participar de la liturgia es la de venerarla y acogerla, no la de reinventarla cada vez. San Benito escribe: «Comprendamos cómo es necesario comportarse en presencia de Dios y de sus ángeles; por eso debemos celebrar la liturgia de las horas de modo tal que nuestra mente se sintonice con nuestras palabras» (*Regla*, e. 19). Ante esta frase escrita en latín en el claustro de San Anselmo, en el Aventino, me he detenido frecuentemente.

Capítulo V

La crisis eclesial y el desmoronamiento de la liturgia

CONTINUIDAD ECLESIAL Y LITÚRGICA

Según algunos, el Motu Proprio *Summorum Pontificum* de Benedicto XVI, que permite nuevamente la celebración del llamado rito tridentino, tendría peligro de crear «malestar», porque la eclesiología presente en el viejo misal sería «incompatible» con la surgida del Concilio Vaticano II; algún obispo hasta ha hablado de *motu «im-proprio»*. Intentemos verificar el fundamento de tal tesis aproximándonos al canon romano, la plegaria eucarística mantenida también en el nuevo misal de Pablo VI. En ella, ante todo, el sacerdote se dirige al Padre y presenta el ofrecimiento «por la Iglesia Santa y Católica», a fin de que sea acogida en la unidad —como se reza en la antigua *Díachè*— y Él la guíe por medio del Papa, del obispo y de «todos aquellos que custodian la fe católica transmitida desde los apóstoles», es decir los legítimos pastores de las iglesias particulares y de las comunidades locales. Se trata de los célebres dípticos que prueban la existencia de la comunión en la Iglesia. Al mismo tiempo son recordados ante

³⁴ Giovanni Guareschi, «Al di là del bene e del male», en *Don Camillo e i giovani d'oggi*, Rizzoli, Milán, 1969, p. 8. [*Don Camillo y los jóvenes de hoy*, Suma de Letras, Madrid, 2004].

el Padre los que están presentes en la celebración y los ofrendes: «Por ellos te ofrezcamos y también ellos te ofrezcan», o sea el sacerdocio ordenado y el común. En segundo lugar se afirma que la Misa es celebrada en comunión con María y los santos, la Iglesia celeste, pidiendo su intercesión. En tercer lugar, dirigiéndose a Dios se pide «la potencia de tu bendición», para que los dones sean consagrados: la expresión se refiere al Espíritu Santo. Según los estudios, el canon romano, en su núcleo, sería anterior a la definición del Concilio constantinopolitano de 381. Por otra parte, otra plegaria eucarística antigua, la anáfora copta de Serapión, contiene una epiclesis al Verbo.

Volviendo al canon romano, después de la consagración se pasa a hacer memoria ante el Padre del Hijo y de su misterio redentor, ofreciendo su cuerpo y su sangre como sacrificio agradable, prefigurado en los de Abel, Abraham y Melquisedec; se suplica que la ofrenda llegue al altar del cielo desde el altar de la tierra. Sigue la intercesión por los difuntos, por la Iglesia que se purifica, y por la Iglesia terrena que celebra en ese lugar. La gran plegaria concluye con la glorificación trinitaria y el amén de los fieles.

De esta plegaria, que dosifica sabiamente la fe personal y la comunitaria, emerge la comunión de la Iglesia que desciende del cielo, con los rasgos de unidad y santidad, de catolicidad y apostolicidad. La plegaria hace al mismo tiempo memoria de Jesucristo y de su misterio, y espera su venida tanto en el hoy litúrgico como en el juicio final. Así la liturgia y la Iglesia se manifiestan como memoria del hecho de Cristo históricamente ocurrido en Tierra Santa hace dos mil años con la encarnación y la redención, siempre presente en el misterio de fe y de caridad, que es de un modo en particular la Eucaristía. Entonces la liturgia es esencialmente la oración de adoración trinitaria de la Iglesia.

Ahora bien, lo hemos dicho, la crisis que ha golpeado la liturgia se ha debido al hecho de que con frecuencia en el centro ya no está Dios ni la adoración a Él, sino los hombres, la comunidad; así, como decía J. B. Metz: «La crisis de Dios está bloqueada eclesiológicamente»³⁵.

El desmoronamiento de la liturgia comienza cuando ésta no es concebida y vivida como adoración de la Trinidad en Jesucristo y como celebración de toda la Iglesia católica (y no de una comunidad local), de la cual obispos y sacerdotes son ministros, o sea siervos y no señores. La queja continúa de algunos liturgistas sobre la fallida aplicación de la reforma y los expedientes por volverla atractiva, indican que se ha perdido el espíritu de la liturgia, reduciéndola a una auto celebración de la comunidad particular. ¡Cuánto relativismo doctrinal esconde la creatividad litúrgica! La Eucaristía es la primera que ha sufrido las consecuencias de una idea de iglesia no católica: «Estoy convencido» ha confiado Joseph Ratzinger, «de que la crisis eclesial en la cual hoy nos encontramos depende en gran parte del desmoronamiento de la liturgia»³⁶.

El rechazo a comprender la renovación litúrgica conciliar en el interior de la tradición católica se ha manifestado lentamente ya durante los años de la asamblea ecuménica. ¿Acaso no privilegiaban las nuevas comunidades monásticas liturgias donde el tiempo de la palabra bíblica preponderaba sobre el de la celebración de la Eucaristía? ¿No se comenzaba a acentuar la dimensión comunal de la Misa en detrimento de la sacrificial? El Concilio ni lo había imaginado. Así, mientras por la parte tradicionalista se llegó a pedir en el año 82 que se redimensionara el valor doctrinal

³⁵ Citado en Joseph Ratzinger, *L'ecclesiologia, op. cit.*, p. 132.

³⁶ Joseph Ratzinger, *Mi vida: Recuerdos*, Encuentro, Madrid, 1997, pp. 122-125.

del Vaticano II, por parte de algunas escuelas progresistas se ha decidido recientemente que sea considerado entre los concilios generales y no ecuménicos del segundo milenio. ¿Puede tener más miedo la parte que ha agitado el espar-tajo de «un efecto similar a la explosión atómica» como consecuencia del Motu Proprio o de aquella que por decenios postula la discontinuidad y la ruptura entre Iglesia de antes y de después del Concilio? ¿No es ella quien ha ali-mentado la desconfianza, es más, la subordinación en el pueblo de Dios? Así los tradicionalistas consideran que la Iglesia preconciliar ha sido traicionada por el Concilio, mientras que los progresistas piensan que la Iglesia poscon-ciliar ha traicionado al Concilio. Benedicto XVI ha descrito estas «lecturas» como condicionadas por la hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura, en el discurso a la cu-ria romana del 22 de diciembre de 2005, y ha vuelto a ha-cerlo en la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* (n. 3, nota 6), para facilitar la comprensión del desarrollo litúrgico después del Concilio.

Hay quien ha definido el Motu Proprio como «una vil afrenta al Vaticano II», ignorando que el rito romano anti-guo se celebraba durante el Concilio y aún algunos años después. Es extraño que aquellos que han hecho de Juan XXIII el símbolo del progresismo se opongan al misal ro-mano puesto al día por él, y ahora puesto de nuevo en auge por la celebración del rito antiguo. Los dos misales mues-tran que, más allá de las formas, la identidad de la Iglesia permanece igual. No se puede elegir la Iglesia o la Misa que más agrada. En cambio se debe facilitar a todos el poder sentirse en la única Iglesia católica participando del antiguo y del nuevo rito. Éste es el criterio no subjetivo que recuer-da el Motu Proprio.

Condenar a los tradicionalistas porque se creen los sal-vadores de la Iglesia romana es impropio por parte de

quienes se consideran profetas de la Iglesia que vendrá. El Motu Proprio quiere humildad de unos y otros: la Iglesia no ha comenzado con el Concilio Vaticano II, sino con los Apóstoles, y ha atravesado los siglos para que nosotros la recibiéramos íntegramente, en comunión de fe y de amor con todas las generaciones de cristianos. La Iglesia es jun-tamente jerarquía y pueblo, imagen de la asamblea celestial de los ángeles y de los santos, a quienes se une en la litur-gia. La eclesiología del Concilio es el resultado coherente de la profundización doctrinal ocurrida en el transcurso de dos mil años en la Iglesia católica.

Entonces el único modo de entender el Motu Proprio es encuadrándolo como ulterior desarrollo en continuidad con toda la tradición de la Iglesia. Aquellos que han dicho en los medios que no entienden la iniciativa del Pontífice, pero que se adaptarán con sufrida obediencia, deben abrir-se a la comprensión de la historia de la Iglesia, incluso la más reciente, en el sentido de la continuidad de la comu-nión católica incluso en el ámbito litúrgico, entre tradición e innovación.

El misal de San Pío V, heredero de los antiguos sacra-mentarios y de los misales medievales, junto al misal de Pa-blo VI, es expresión de la única *lex credendi et orandi* que da el primado a la relación de la Iglesia y de todo fiel con Dios.

EL MISAL DE SAN PÍO V NO HA SIDO ABOLIDO

El Concilio Vaticano II, en la constitución sobre la liturgia, parece haber afrontado la cuestión del estado canónico del misal de San Pío V. Antes de especificar las modalidades de la revisión del rito de la Misa declara en el n. 49: «Por eso,

a fin de que el sacrificio de la Misa alcance la plena eficacia pastoral también en la forma de los ritos, el sagrado Concilio, en lo que hace a las misas celebradas con participación del pueblo, especialmente el domingo y las fiestas de precepto, establece cuanto sigue». Aquí se presume que hay dos formas del rito de la Misa, una con la asistencia de los fieles, especialmente el domingo y las fiestas de precepto (cum populo) y una sin la asistencia de los fieles (sine populo). Parece que la intención del Concilio fuera que la revisión de la que se habla en los párrafos sucesivos de la Sacrosanctum Concilium tratase sólo del rito de la Misa con pueblo. La constitución sobre la sagrada liturgia obviamente imagina que la Misa antigua continúa existiendo como forma sacerdotal de celebración del sacrificio eucarístico sin la presencia de los fieles; esto también significa que el sacerdote tiene el derecho de celebrar el antiguo rito como Misa privada. Todo esto se basa en los siguientes argumentos:

1. El nuevo rito de la Misa y el ordenamiento general del misal romano promulgados por medio de la constitución apostólica *Missale Romanum* de Pablo VI, constituyen —como lo expresa la misma— una *renovatio*, una renovación del misal promulgado por San Pío V por decreto del concilio tridentino en 1570. De hecho, la constitución lo cubre de alabanzas por los frutos de evangelización y de santidad conseguidos durante cuatro siglos por parte de sacerdotes y fieles.

En verdad, ya Pío XII —recuerda de nuevo la constitución— había auspiciado una revisión y un enriquecimiento, dando inicio a la revisión del *Ordo* de la Semana Santa; por lo tanto «no se debe pensar que la renovación del misal romano se haya producido de repente». Por otra parte, ha sido renovado introduciendo, junto al venerable patrimo-

nio de la liturgia romana, nuevas normas para la celebración. El mismo misal de 1570 era el resultado de la confrontación y de la revisión de antiguos códices y fuentes litúrgicas traídos nuevamente a la luz, incluso orientales.

2. No obstante las perplejidades suscitadas por algunas versiones en lengua corriente, la renovación de las otras partes del misal entra en el proceso fisiológico de formación de los libros litúrgicos, comenzando por los antiguos sacramentarios romanos y por los eucologios orientales que, notoriamente, conocen con el correr del tiempo diversas ediciones, sin que por esto una abrogue a la otra. Esto es el derecho litúrgico común. El misal romano ha conocido cuatro ediciones impresas relevantes: la primera, anterior al Concilio de Trento, apareció en 1474, luego fue revisada por una comisión nombrada por el Concilio —el cual duró, nótese bien, desde 1545 hasta 1563—. Esta revisión fue editada en 1570 y es conocida como «misal de San Pío V». Ha incidido mucho en el culto católico, pero no estuvo exenta de modificaciones en sus cuatro siglos de vida: la más conocida y reciente, la editada por orden de Juan XXIII en la *editio typica* en 1962, continuando la reforma puesta en marcha por Pío XII, que en realidad culminó en el «misal de Pablo VI», editado en 1970 después de las enmiendas de las que hemos hablado.

Si el sacramentario gregoriano y el misal de San Pío V hubieran sido abrogados, ¿cómo se hubiera podido tomar para la *renovatio*? *Novus* significa simplemente «reciente», «desarrollo ulterior» y no otra cosa. Precisamente por este progreso coherente, el misal es el instrumento de una cierta unidad litúrgica, en la cual subsisten «legítimas variedades y adaptaciones» (*Sacrosanctum Concilium*, nn. 38-40).

Ahora bien, es sabido por todos que el nuevo rito con- tiene no pocas variantes, y éstas más bien han crecido hasta

la *editio typica* de 2000. Ocurrió así que, por un lado, algunos se han valido de esto para deformar, sustituir, posponer y omitir incluso algunas partes; por otro, está quien prefiere usar siempre la misma plegaria eucarística y las mismas fórmulas. Entonces, ¿por qué sorprenderse de aquellos que piden usar siempre el canon romano, determinados prefacios y la estructura ritual del misal romano en la edición de 1962, impropriamente llamado «rito tridentino»?

Por tanto, el Concilio Vaticano II ha obrado en el contexto de la tradición y en ella se coloca la legitimidad del rito de la Misa de Pablo VI. Pero no puede ser contrapuesto al de su antecesor, cosa que la autoridad de la Iglesia nunca ha afirmado. Por lo tanto, ningún libro litúrgico o parte de él ha sido abrogado, a menos que contuviera errores: cosa que en cambio ocurre, como hemos visto, precisamente con el rito publicado en 1969.

3. A todos se les pide reconocer en el misal una elocuente expresión de la tradición de la Iglesia: no tiene sentido deslegitimar a nadie ni a nada del antiguo rito —sería como cortar las propias raíces—; de aquel proviene justamente el nuevo, lo que, a su vez, manifiesta la fecundidad del antiguo. Juan Pablo II tuvo que recordar que «en el misal romano, llamado de San Pío V, así como en diversas liturgias orientales, hay bellísimas oraciones con las cuales el sacerdote expresa el más profundo sentido de humildad y de reverencia frente a los santos misterios: todas revelan la sustancia misma de cualquier liturgia» (21 de septiembre de 2001). Por no decir que el criterio de la generosidad y de la misericordia recíprocas debe prevalecer en la Iglesia a imitación del Señor. Es precisamente éste el sentido del indulgento de Juan Pablo II del 3 de octubre de 1984 para celebrar la Misa según el misal romano de 1962, y ahora del Motu Proprio de Benedicto XVI; no se trata de desacreditar la

renovación litúrgica en sí, sino que prevalece la preocupación por la unidad de la Iglesia.³⁷ En definitiva, contra todo endurecimiento debe valer para la liturgia el principio *Ecclusia semper reformanda*, en la sabia dosificación evangélica de *nova et vetera*.

Éstos son los argumentos que sostienen la no abrogación del misal de Pío V, si no bastara la carta a los obispos que acompaña el Motu Proprio. El cardenal Newman decía que la Iglesia nunca ha abolido o prohibido formas ortodoxas de liturgia, porque esto sería ajeno al espíritu mismo de la Iglesia. El Concilio Vaticano II ha ordenado una reforma de los libros litúrgicos, mas no ha prohibido los precedentes. ¿No es contradictorio acoger en nuestras iglesias a los hermanos ortodoxos con sus antiguos ritos y rechazar a los católicos que desean celebrar la Misa romana en la forma antigua?

Todo debe ser evaluado a la luz de los criterios indicados en la constitución litúrgica (nn. 34-36). Ciertamente, la antigua liturgia había perdido un poco a causa del individualismo y la tendencia a lo privado que en ella se insinuaban, de modo que la comunión entre sacerdote y pueblo se había vuelto insuficiente. Sin embargo, mirando a la relación entre viejo y nuevo rito, conviene recordar el pensamiento de Pablo VI: «Esta promulgación en realidad no cambia nada de la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiso, lo queremos nosotros también. Lo que estaba, permanece. Lo que la Iglesia enseñó por siglos, nosotros lo enseñamos igualmente» (alocución del 21 de noviembre de 1964). A pesar de esto, ha habido quien con ocasión de la publicación del Motu Proprio ha escrito que el documento introductorio del Papa, es decir la carta a los obispos, era un

³⁷ O. Nubbaum, «Die bedingte Wiederzulassung einer Meßfeier nach dem Misale Romanum von 1962», en *Pastoralblatt*, 37, 1985, pp. 130-143.

resumen histórico demasiado conciso y —parece dar a entender, por lo demás, que también impreciso— porque tendríamos por primera vez dos usos del único rito romano.

Se ha observado también que manteniendo los dos ritos tendremos la pérdida del recorrido unitario favoreciendo una cierta espiritualidad intimista, sin relación con la comunidad, lo que crearía nuevos problemas. Pero se están ignorando algunas particularidades históricas. Por ejemplo que Annibale Bugnini, a quien Pablo VI había encargado la reforma posconciliar, quería obtener una disposición explícita por la que el nuevo rito de 1970 abrogase la antigua Misa, de modo que esta última hubiera sido suprimida de derecho.

Para pedir formalmente tal disposición a la Pontificia Comisión para la Interpretación de los Documentos Conciliares, tenía necesidad del permiso del cardenal secretario de Estado. El 10 de junio de 1974 éste rechazó otorgarla, aduciendo como motivo que de hacer esto habría sido considerado como «un acto odioso contra la tradición litúrgica»³⁸. Entonces, después de esta tentativa infructuosa, el 28 de octubre de 1974 fue publicado por la Congregación para el Culto Divino el documento *Conferentiarum episcopalicium*, que muchos toman como referencia para sostener la supresión del misal de 1962 y contestar la afirmación del Papa en el Motu Proprio de que, por el contrario, nunca lo ha estado. En efecto, aquel documento sostiene que sólo el nuevo misal está permitido, mientras el antiguo ya no lo está, haciendo la excepción de la *missa sine populo* para los sacerdotes ancianos y enfermos. Según algunos, habría además en el derecho un criterio pacífico: la ley posterior abroga la precedente. Sin embargo el canon 21 del *Código*

³⁸ Annibale Bugnini, *La reforma litúrgica, 1948-1975*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, pp. 261-262.

de derecho canónico dice: «En caso de duda la revocación de la ley preexistente no se presume, sino que las leyes posteriores deben ser reconducidas a las precedentes y conciliadas con éstas, en cuanto sea posible». El Motu Proprio tiene en cuenta esto y aquel documento resulta una interpretación exagerada.

Pero hay otro dato histórico decisivo a favor de la no abrogación del misal romano. En 1986 el papa Juan Pablo II instituyó una comisión de nueve cardenales para examinar el estado jurídico de la Misa antigua. La formaban los cardenales Casaroli, Gantin, Mayer, Innocenti, Oddi, Palazzini, Ratzinger, Stücker y Tomk, que tenían la tarea de verificar si el nuevo rito de la Misa promulgado por el papa Pablo VI había abrogado el antiguo y si un obispo podía prohibir a sus sacerdotes celebrarlo.

La comisión se reunió en diciembre de 1986. Ocho de los nueve cardenales respondieron a la primera cuestión que la nueva Misa no había abrogado la antigua. Mientras que todos unánimemente afirmaron que Pablo VI nunca había dado a los obispos la autoridad para prohibir a un sacerdote celebrar la Misa con el misal de San Pío V. La comisión juzgó también que las condiciones del indulto de 1984 eran demasiado restrictivas y propuso una ampliación. Esas conclusiones sirvieron como líneas-guía operativas para la comisión *Ecclesia Dei*, pero nunca fueron promulgadas.

Obsérvese, a propósito de esto, que la Santa Sede reconocía el derecho del presbítero a celebrar la Misa tradicional; esto se hace evidente por el hecho de que, siempre que un sacerdote que hubiera sido injustamente suspendido por haber celebrado la antigua Misa contra el querer de su obispo ha apelado, la curia romana ha anulado la sanción. Por tano, el famoso «mitin» del grupo de cardenales ha sido decisivo.

Hay quien menciona una afirmación de Pablo VI: «El nuevo *Ordo* ha sido promulgado para que se sustituya el antiguo» (en el consistorio del 24 de mayo de 1976). La reforma litúrgica implicaba algunos libros litúrgicos renovados, para esto el Papa había confiado, como es normal, en un colaborador: monseñor Bugnini, al menos hasta un cierto momento. Cuando se dio cuenta de las correcciones que se debían aportar al nuevo ordenamiento, la mayor parte estaba ya hecha, pero esto no le impidió proceder. Por lo tanto, no es extraño que se puedan revisar ritos y textos allí donde sean señaladas carencias doctrinales, etc. Los libros litúrgicos —como toda institución eclesiástica— no son irreformables. Por otra parte, ¿no se afirma en el nuevo misal que se han destacado textos y ritos antiguos caídos en desuso? Este indulto, por eso, se refería a la norma que había prohibido —mas no abolido— la antigua Misa. Por lo tanto Juan Pablo II la había puesto de nuevo de relieve. En cuanto a la abolición —término que en latín significa supresión o destrucción— del misal de Pío V es evidente que es imaginable. ¿Cómo puede ser que los liturgistas innovadores sostengan la abrogación y al mismo tiempo digan que el Vaticano II no quería crear un nuevo rito? ¿Consideran al Vaticano II más restrictivo que Trento? ¿Y son tan poco respetuosos de la libertad de los sacerdotes y fieles? ¿Se tolera la creatividad litúrgica, pero no la fidelidad a la tradición?

En fin, la *editio typica* III del misal romano no contiene ninguna cláusula que abrogue la forma antigua del rito romano. ¿Dónde están, entonces, las pruebas de la abrogación? En consecuencia, el Motu Proprio no ha generado confusión alguna, sino que reposa sobre sólidas bases teológicas.

El entonces cardenal Ratzinger escribía: «Los ritos pueden terminarse, si aquellos que los han usado en una época

determinada hubieran desaparecido, o bien si las condiciones de vida de aquellas mismas personas debieron cambiar». La autoridad de la Iglesia tiene el poder de definir y limitar el uso de tales ritos en las diferentes situaciones históricas, ¡pero ella no puede nunca prohibirlos pura y simplemente! Así, el Concilio «ha dispuesto la reforma de los libros litúrgicos, mas no ha prohibido los libros precedentes»³⁹. Luego ha afirmado: «También es importante para la correcta conciliación en asuntos litúrgicos que concluya de una vez la proscrición de la liturgia válida hasta 1970. Quien hoy aboga por la perduración de esa liturgia o participa en ella es tratado como un apestado, y aquí termina la tolerancia. A lo largo de la historia no ha habido nada igual, esto implica proscribir también todo el pasado de la Iglesia. Y de ser así, ¿cómo confiar en su presente? Francamente, yo tampoco entiendo por qué muchos de mis hermanos obispos se someten a esta exigencia de intolerancia que, sin ningún motivo razonable, se opone a la necesaria reconciliación interna de la Iglesia»⁴⁰.

La rigidez y la uniformidad postulada por algunos en el momento de la aparición del Motu Proprio —los mismos que son paladines de la variedad litúrgica— no ha sido nunca la praxis litúrgica de la Iglesia. Ya el indulto de Juan Pablo II quería ser justamente una invitación a la tolerancia.

Pero volvamos a la cuestión previa. ¿Se puede afirmar que son diversas las ideas de Iglesia de los libros litúrgicos antiguos y nuevos? ¿Y los estilos celebrativos? Ciertamente, estos últimos pueden serlo, pero no por culpa del nuevo

³⁹ Conferencia por el décimo aniversario del Motu Proprio *Ecclesia Dei* de Juan Pablo II, Roma, 24 de octubre de 1998.

⁴⁰ Joseph Ratzinger, *Dios y el Mundo*, Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, pp. 393-394.

rito, sino por los abusos cometidos. Sostener que los dos misales ofrecen paradigmas eclesiológicos, teológicos y litúrgicos muy diversos, oponiendo la Iglesia «comunión» y «pueblo de Dios» (*Lumen gentium*, nn. 1-2) a la Iglesia sociedad jerárquica del Concilio de Trento es doctrinalmente erróneo, por cuanto precisamente el Vaticano II dice que la Iglesia está «constituida y organizada como sociedad» (*Lumen gentium*, n. 8) y tiene una «constitución jerárquica» (título del capítulo III de la *Lumen gentium*).

Además, si es cierto que en el interior del misal romano de Pablo VI ha sido introducido el antiguo patrimonio gelasiano y leoniano, ¿por qué habría de abandonarse el patrimonio gregoriano, presente en el misal tridentino? En realidad algunos estudiosos como Lauren Pristas han difundido la aceptación de la tesis que sostiene que la reforma litúrgica ha derivado de las fuentes antiguas: esta autora ha demostrado que gran parte de las plegarias han sido hechas *ex novo*, reemplazando las de los más antiguos libros litúrgicos.⁴¹ Sería útil que sus estudios fueran más conocidos.

Con el Motu Proprio, quien utiliza los libros litúrgicos antiguos, por más que los use cotidianamente, lo hace siempre de modo extraordinario respecto de la entera Iglesia que usa el ordinario; así como también cualquier sacerdote está llamado a usar el rito extraordinario aun si usa cotidianamente el ordinario. Con la liberación del misal de Pío V no queda anulada la constitución sobre la liturgia, sino solamente relativizadas algunas instrucciones aplicativas que se han complacido en derogar los principios de la primera. ¿Acaso había previsto el Concilio la «Misa hacia el pueblo»? ¿O la abolición total del latín y del gregoriano?

41 Por ejemplo, «The Orations of the Vatican II Misal: Policies for Revision, in *Communio*», *International Catholic Review*, 30/4, Invierno, 2003, pp. 621-653.

Entonces, seamos todos más humildes, comprensivos, tolerantes y ecuménicos «hacia adentro», dado que lo somos hacia el exterior con los no católicos, los no cristianos y los no creyentes. No existe un «espíritu de la liturgia» para el hombre de hoy después del Vaticano II. El espíritu es siempre el mismo: bendecir y adorar a Dios; las formas son múltiples en lo externo y en lo interno, desde Oriente hasta Occidente.

Ahora es el momento de la profundización de la liturgia, de la maduración de la fe, del sentido de la Iglesia universal.

DOS TEORÍAS NACIDAS DEL BIBLICISMO

Se sostiene que el rito posconciliar es más rico en lecturas, en plegarias eucarísticas, mientras que el misal de Pío V es pobre y poco cuidado. Es una tesis anacrónica porque no tiene en cuenta la distancia de cuatro siglos; sería como hacer la misma acusación a los sacramentarios anteriores algunos siglos al de Pío V. Además se olvida de que las pericopas, los versos, de este misal han sido formuladas a partir de los antiguos capitulares con epístolas, como el *Liber coemitis* de San Jerónimo —datado en el 471—, o con pericopas evangélicas; una tradición común al Oriente, como atestigua aún hoy la liturgia bizantina.

En segundo lugar, las lecturas breves ayudan a memorizar lo esencial y expresan la sobriedad del rito romano.

Se llega luego a afirmar que el rito antiguo no subraya la presencia de Cristo en la palabra cuando ésta se proclama en la asamblea; ¡Faltaría entonces la esencia misma de la acción litúrgica que está constituida por las dos mesas —en *Dei Verbum* 21 parece ser una sola— que forman un solo acto de culto! El misal del Concilio de Trento se movería

sobre una perspectiva alejada de la tradición de los Padres de la Iglesia; sería un misal nacido exclusivamente para el sacerdote y no prevé la participación de la asamblea porque el pueblo es simplemente «pleonástico». En efecto, el sacerdote celebraría por su cuenta y el pueblo igualmente; otra cosa sería la Misa de Pablo VI, en la que no celebraría el sacerdote sino la Iglesia, presente sacramentalmente en la asamblea, de la cual el sacerdote, a causa del orden sagrado, es presidente natural.

Es un discurso que, a la manera protestante, lo reduce todo a palabra y asamblea. «Jesús no es sólo maestro, sino también redentor del hombre en su totalidad. El Jesús que enseña es también Aquel que cura»⁴², y esto sucede eficazmente sólo con el sacramento eucarístico.

Otra teoría que circula, a causa del consuetudinario fenómeno de sustitución y de reemplazo de una cosa por otra, es la equiparación de la presencia de Jesucristo en el Santísimo Sacramento con la presencia de la palabra en el libro de las Escrituras. Ahora bien, ésta se da sólo «cuando en la iglesia se leen las Sagradas Escrituras» (*Sacrosactum Concilium*, n. 7), y por tanto la presencia de Cristo en la palabra se da con dos condiciones: que la lectura se haga en la iglesia, no privadamente, y cuando se leen las Sagradas Escrituras. No basta que esté el libro sagrado sobre el altar o el altar. La presencia en la palabra es una realidad transitoria ligada al uso, una presencia moral, mientras que la presencia en el Sacramento Eucarístico es sustancial y permanente, no dependiente de la celebración. Además, la presencia de Dios en la palabra es mediada, ligada a un acto del espíritu, a la condición espiritual del individuo, y limitada en el tiempo.

⁴² Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los libros, Madrid, 2007, p. 92.

La consecuencia de tal equívoco es evidente en muchas partes del mundo: la afirmación, o la insinuación, de que la presencia real en la Eucaristía esté ligada al uso y termine con él, que sea una cuestión de grado y no de sustancia.

Por lo tanto, es particularmente importante reafirmar la relación imprescindible, y al mismo tiempo asimétrica, existente entre palabra y Eucaristía como en *Dei Verbum* 21: «La Iglesia siempre ha venerado las divinas Escrituras como (*sicut**) lo ha hecho con el Cuerpo mismo del Señor». El asterisco en la edición del documento conciliar remite a la nota que aclara: «En esta frase el adverbio *sicut* no dice que a la Sagrada Escritura le sea debida la misma veneración, es decir igual, que a la Santísima Eucaristía. Se deben venerar tanto las Sagradas Escrituras como el Cuerpo del Señor, pero de modo y forma distinta, como se concluye en la constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosactum Concilium*, n. 7, en la encíclica *Mysterium fidei* del 3 de septiembre de 1965, nn. 17-20, y en la instrucción *Eucharisticum Mysterium*, n. 9 (*Respuesta* de la Pontificia Comisión para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, 5 de febrero de 1968: AAS60, 1968, p. 362)».

En fin, es más urgente que nunca que la predicación y la catequesis vuelvan a reafirmar la justa distinción entre revelación, palabra de Dios y Sagrada Escritura, que, aunque íntimamente conectadas, no son equivalentes. En efecto, hasta ahora, no sin sorpresa, se verifica a ese respecto una notable confusión y no sólo entre los fieles laicos. De hecho, se ha llegado a considerar que la Biblia se interpreta con la Biblia y no en la tradición y con el auxilio del magisterio.

Capítulo VI

Cómo encontrar el misterio

EL SERVICIO SACERDOTAL

Los escritos litúrgicos del Joseph Ratzinger teólogo y cardenal — como también sus intervenciones como Papa — son vistos por algunos liturgistas como una invasión de su coto privado por un cazador furtivo, sobreentendiendo de modo tácito su incompetencia en la materia, como si la liturgia fuera extraña al dogma y a la teología, para luego invocar el conocido axioma *lex orandi/lex credendi* como sostén de sus tesis. La verdad es que el Santo Padre reconduce siempre la reflexión sobre la liturgia a la pregunta de si ésta no es esencialmente adoración de Dios. Aclarando este interrogante se entenderá a qué espíritu quiere introducirnos, comenzando por la pregunta «¿qué es propiamente la adoración?»⁴³. Es la entrega de todo a Dios, de la historia y del cosmos a partir de ellos mismos: ésta es la esencia del culto y del «sacrificio». Es la liturgia

⁴³ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, p. 47.

cósmica porque integra la creación en la redención, según el célebre ensayo de Balthasar sobre San Máximo.

En muchos se ha perdido el sentido de la liturgia porque se ha perdido el sentido de la presencia divina en medio de nosotros. Aquella presencia que, según la leyenda, sorprendió a los embajadores del príncipe Vladimir de Kiev en la basílica de Hagía Sophia en Constantinopla, en el año 987. Enviados a evaluar qué culto adoptar para su Estado convertido en cristiano, quedaron admirados, no sabían si estaban en el cielo o en la tierra, ante un esplendor indescriptible: «Sólo sabemos que el Señor está ahí entre los hombres y su servicio es más luminoso que las ceremonias de las otras naciones».

¿Se podría decir otro tanto de nuestras liturgias modernas? ¿Son el lugar donde el Dios del cielo mora y vive, que decía el patriarca San Germán de Constantinopla? Es necesario ser sinceros: también en las liturgias latinas el impacto con el misterio no puede darse en el vacío, sino en un sistema unitario hecho de simbolismo ritual, de disposición del espacio y de las imágenes y de interpretación de fe⁴⁴, pues si no, todo queda ambiguo o enigmático.

«El hombre nunca puede ser redimido simplemente desde el exterior» (encíclica *Spe salvi*, n. 25): la crítica de Benedicto XVI a un cristianismo que se ha dejado permear por la influencia de la modernidad y en particular por el racionalismo, aplicada a la liturgia significa que este racionalismo ha reducido su valor. En la situación actual, la liturgia no es sólo cuestión ritual: saber qué significa el rito por el lado formal y simbólico es insuficiente si no se ha entendido como signo de la fe de los participantes, de la

⁴⁴ Véase, para la Eucaristía bizantina, el importante estudio de H. J. Schultz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, Pueblo, Nueva York, 1986.

elevación de la mente a Dios «para ofrecerle un obsequio razonable y recibir con más abundancia su gracia» (*Sacrosanctum Concilium*, n. 33). Se ha dado demasiada importancia al efecto retardado del rito, a aquello que ocurría después. La eficacia del rito es inmediata: cuanto menos hablamos más comunica a nuestro ser. El rito permite a Dios permanecer inexpressable, inefable; es mejor contemplar el misterio que conceptualizarlo. He aquí el motivo de la incondicional obediencia al rito por parte del ministro y del fiel. La Santa Misa es como una obra musical escrita por un autor: se ejecuta con fidelidad y no se «interpreta».

En el capítulo V de *Jesús de Nazaret*, dedicado a la oración del Señor, el Papa recuerda, como introducción, cómo el Señor mismo puso en guardia sobre las formas erradas del rezo, que son dos especialmente: la exhibición de sí mismos en lugar de la adoración y la profusión de palabras que sofoca al espíritu. Si la oración es expresión de la relación de amor entre el individuo y Dios, contiene un misterio que no tolera el espectáculo: «Cuando ustedes oren, no hagan como los hipócritas: a ellos les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles, para ser vistos» (Mt. 6, 5). En tiempos caracterizados por la manía de aparecer, esta tentación puede tocar a los sacerdotes que celebran la liturgia, en modo particular a los que la dirigen como «maestros de ceremonias», traicionando a veces la tendencia exagerada, si no directamente defectuosa, de ponerse en exhibición, conocida como «exhibicionismo». Quizás es un efecto de la costumbre de estar ante la asamblea en vez de orientados hacia el Señor, ante Quien también la dimensión comunitaria evidenciada en la oración del *Pater* por el plural *roster* «despierta sin embargo la parte más íntima de mi persona»⁴⁵. Todo esto es verdadero pa-

⁴⁵ Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 162.

ra todo ser humano, para todo cristiano; el sacerdote, no obstante, está llamado a expresar su relación personal y la de la comunidad con Dios: «El *nosotros* de la comunidad orante y la dimensión personalísima de lo que se puede comunicar sólo a Dios se compenetran recíprocamente»⁴⁶. El sacerdote es un puente para establecer relaciones entre Dios y los hombres, por eso debe ser consciente del misterio con el que está en contacto y expresarlo sobre todo con oración humilde. Él sabe que, por medio de la celebración eucarística, participa del misterio «que era desde el principio» (Jn. 1, 1).

Benedicto XVI delinea con tal eficacia el servicio sacerdotal que parece imposible prescindir de esto para la renovación de la liturgia:

«¿Qué es este “ser sacerdotal de Jesucristo”? El canon II de nuestro misal, que probablemente fue redactado ya a fines del siglo II en Roma, describe la esencia del misterio sacerdotal con las palabras con que, en el *Libro del Deuteronomio* (18, 5.7), era descrita la esencia del sacerdocio veterotestamentario: *astare coram te et tibi ministrare*. Luego son dos las tareas que definen la esencia del ministerio sacerdotal: en primer lugar el “estar ante el Señor” [...]. Si esta palabra se encuentra ahora en el canon de la Misa inmediatamente después de la consagración de los dones, después de la entrada del Señor en la asamblea en oración, entonces esto indica para nosotros estar ante el Señor presente, indica la Eucaristía como centro de la vida sacerdotal [...]. Pasemos ahora a la segunda palabra, que el canon II retoma del texto del Antiguo Testamento — “estar ante ti y a ti servirte” —. El sacerdote debe ser una persona recta, vigilante, una persona que es derecha. A todo esto se añade luego el servir. En el texto veterotestamentario esta

⁴⁶ Ibid.

palabra tiene un significado esencialmente ritual: correspondían a los sacerdotes todas las acciones de culto previstas por la ley. Pero este obrar según el rito era luego clasificado como servicio, como un encargo de servicio, y así se explica en qué espíritu esas actividades debían ser desenvueltas. Con la asunción en el canon de la palabra “servir”, este significado litúrgico del término es en cierto modo adoptado conforme a la novedad del culto cristiano. Lo que el sacerdote hace en ese momento, en la celebración eucarística, es servir, cumplir un servicio a Dios y un servicio a los hombres. El culto que Cristo ha ofrecido al Padre ha sido el de darse hasta el fin por los hombres. En este culto, en este servicio, el sacerdote debe sumirse. Así la palabra “servir” comporta muchas dimensiones. Ciertamente forma parte de ella, ante todo, la recta celebración de la liturgia y de los sacramentos en general, cumplida con participación suplementaria. Debemos aprender a comprender cada vez más la sagrada liturgia en toda su esencia, desarrollar una viva familiaridad con ella, de modo que se convierta en el alma de nuestra vida cotidiana. Es entonces cuando celebramos de modo justo, cuando emerge por sí mismo el *ars celebrandi*, el arte de celebrar. En este arte no debe haber nada de “artificial”. Si la liturgia es una tarea central del sacerdote, esto también significa que la oración debe ser una realidad prioritaria para aprender siempre de nuevo y siempre más profundamente en la escuela de Cristo y de los santos de todos los tiempos. Puesto que la liturgia cristiana por su naturaleza es también siempre anuncio, debemos ser personas que tienen familiaridad con la palabra de Dios, la aman y la viven: sólo entonces podremos explicarla de modo adecuado. “Servir al Señor”. El servicio sacerdotal significa precisamente también aprender a conocer al Señor en su palabra y a hacerlo conocer a todos los que Él nos confía.

»Finalmente forman parte de este servicio todavía otros dos aspectos. Ninguno está tan cerca de su señor como el siervo que tiene acceso a la dimensión más privada de su vida.

En este sentido “servir” significa sentir cercanía, requiere familiaridad. Esta familiaridad comporta también un peligro: que el encuentro continuo con lo sagrado se convierta para nosotros en costumbre. Así se sofoca el temor reverencial. Condicionados por todas las costumbres, ya no percibimos el hecho grande, nuevo, sorprendente, de que Él mismo está presente, nos habla, se nos da. Contra esta habituación a la realidad extraordinaria, contra la indiferencia del corazón, debemos luchar sin tregua, reconociendo siempre de nuevo nuestra insuficiencia y la gracia que hay en el hecho de que Él se entregue de este modo en nuestras manos. Servir significa tener cercanía, pero también significa sobre todo obediencia. El siervo está bajo la palabra: “¡No se haga mi voluntad sino la tuya!” (Lc. 22, 42) [...]. Nuestra obediencia es un creer con la Iglesia, un pensar y hablar con la Iglesia, un servir con ella. En esto también vuelve siempre lo que Jesús predijo a Pedro: “Serás llevado donde no quieras”. Este hacerse guiar donde no queremos es una dimensión esencial de nuestro servicio, y es precisamente lo que nos vuelve libres. En semejante entrega para ser guiados, que puede ser contraria a nuestras ideas y proyectos, experimentamos una cosa nueva, la riqueza del amor de Dios».⁴⁷

Las palabras del Santo Padre constituyen un admirable contrapunto a cuanto dice en síntesis el ordenamiento del misal: «El presbítero, que en la Iglesia tiene el poder de ofrecer el sacrificio en la persona de Cristo en virtud de la sagrada potestad del orden, preside el pueblo fiel reunido en ese lugar y en ese momento, dirige la oración, le anuncia el mensaje de la salvación, lo asocia a sí en la ofrenda del sacrificio a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo, distribuye a los hermanos el pan de la vida eterna y lo compar-

⁴⁷ Homilía de la Misa Crismal, Basílica de San Pedro, 20 de marzo de 2008.

te con ellos. Por lo tanto cuando celebra la Eucaristía debe servir a Dios y al pueblo con dignidad y humildad, y en el modo de comportarse y de pronunciar las palabras divinas debe hacer percibir a los fieles la presencia viva de Cristo» (*editio typica latina* 1969, n. 60; *editio typica tertia*, cap. III, n. 93).

LA PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES

San Cipriano, obispo de Cartago en el siglo III, aconseja a quienes rezan hacerlo en silencio y temor, recordando que se encuentran en la presencia de Dios, y observa: «Es necesario ser agradables a los ojos divinos, ya sea con la posición del cuerpo, ya sea con el tono de la voz. En efecto, como es propio de los pilluelos hacer estrépito con alborotos, y, al contrario, es adecuado a quien está bien educado rezar con discreción y recogimiento». Esto cuando se está solo. «Y cuando nos reunimos con los hermanos y celebramos con el sacerdote de Dios los divinos misterios debemos acordarnos del respeto y de la buena educación; no airear por todas partes nuestras preces con voces desordenadas, ni pronunciar con rumorosa locuacidad una súplica que debe ser confiada a Dios con humilde y devoto comportamiento. Dios no es alguien que escucha la voz, sino el corazón. No es necesario gritar para llamar la atención de Dios, porque Él ve nuestros pensamientos [...]. Por medio del mismo Jeremías el Espíritu Santo aconseja y enseña diciendo: “Decid entonces en vuestro interior: A ti solo se debe adoración, Señor” (Baruc 6, 5). Por lo tanto, hermanos queridísimos, quien reza no ignore en qué modo el púlpico ha rezado junto al fariseo en el templo. No tenía los ojos alzados al cielo con impudicia, no elevaba desmedida-

mente las manos, sino que golpeándose el pecho y conde- nando los pecados encerrados en su interior, imploraba la ayuda de la divina misericordia»⁴⁸. Concluye Cipriano que esto es el «modo justo» de rezar que obtiene de Dios la justificación, la salvación.

Máximo, el confesor, recuerda que Cristo vuelve al hombre copartícipe de la acción divina salvadora. ¿Acaso no es a renovar esta alianza a lo que mira la participación en la liturgia?

Sobre la participación han corrido ríos de tinta. ¡Cuán- to han escrito que antes del Concilio la liturgia no favore- cía la participación y que con el Concilio se ha restituido la liturgia al pueblo! Cuando algunos liturgistas quieren de- fender una idea o gusto propios dicen que la gente debe participar. Se trata de un neoclasicismo que ha contagiado incluso a los laicos. La participación ha sido presentada como un descubrimiento del Concilio, mientras que en la liturgia romana existe el concepto de *facti partícipes*, es de- cir vueltos partícipes de una acción que no es nuestra, si- bien se cumple en un discurso humano, porque Dios se ha hecho palabra y luego carne: «La verdadera "acción" de la liturgia», podría escribir el mismo Ratzinger, «de la cual todos nosotros debemos tomar parte, es acción de Dios mismo. Es ésta la novedad y la particularidad de la liturgia cristiana: es Dios mismo quien obra y cumple lo esencial»⁴⁹. Sin la conciencia de haber sido hechos partícipes, las «acti- tudes» a asumir en la liturgia son un mero esteticismo. He aquí el motivo por el cual la principal actitud de adoración —que acerca a los católicos a los ortodoxos, pero también a los hebreos y musulmanes—, la postración, el arrodillar-

se, ha sido casi proscrita. Algunos directores espirituales han llegado a prohibir a los seminaristas ponerse de rodi- llas, porque sería signo de «devocionismo» y de vocación no veraz. Es extraño que tantos liturgistas tan atentos a rei- vindicar la primacía de la Sagrada Escritura hayan olvidado que «la importancia central que tiene la postración en la Biblia, se puede concluir del hecho de que sólo en el Nuevo Testamento la palabra *proskýnēin* aparece 59 veces, de las cuales 24 están en el Apocalipsis, el libro de la liturgia ce- lestial que viene presentando la Iglesia como modelo y cri- terio para su liturgia»⁵⁰. Es verdad. Si la liturgia cristiana no es ante todo el culto público e integral, la adoración de Dios, el Apocalipsis no puede ser el *typhéon*, el libro nor- mativo. De otro modo, ¿de dónde deberían obtener su fuer- za obligatoria los diversos libros litúrgicos? Es un derecho divino, no un precepto humano, que la liturgia afirma y pide observar: «Es precisamente por esto por lo que la liturgia cristiana es liturgia cósmica: porque ella dobla las rodillas ante el Señor crucificado y elevado. Esto es el centro de la verdadera "cultura", la cultura de la verdad. El gesto humil- de con el cual nosotros caemos a los pies del Señor nos colo- ca en el verdadero camino de la vida en armonía con todo el cosmos»⁵¹. Hemos elegido este gesto, el más importante en- tre todos, que sintetiza el espíritu de la liturgia.

A pesar de las extraordinarias páginas sobre la devoción propia de cada miembro del cuerpo de Cristo escritas por San Francisco de Sales, se ha obrado después del Concilio la escisión entre participación y devoción. Sin embargo Pío XII recuerda en la *Mediator Dei* que la piedad del pueblo ha contribuido notablemente al desarrollo de la liturgia. En la instrucción *Eucharisticum Mysterium* se recuerda además

⁴⁸ Cipriano, *Tratado sobre el Padre nuestro*, nn. 4-6; *Obras de San Ci- priano, Tratados, Cartas*, Edición bilingüe, BAC, Madrid, 1964, pp. 201-203.

⁴⁹ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, *op. cit.*, p. 197.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 210.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 218.

una verdad central expuesta por Santo Tomás: «Este Sacrificio, entonces, como la misma pasión de Cristo, a pesar de ser ofrecido por todos, no tiene efecto sino en aquellos que se unen a la pasión de Cristo con la fe y la caridad [...]». A ellos, sin embargo, les sirve más o menos según la medida de su devoción»⁵². En cambio el culto católico ha pasado de la adoración de Dios a la exhibición del sacerdote, de los ministros y de los fieles. La piedad ha sido abolida como palabra y liquidada por los liturgistas como «devocionismo», pero se hacía padecer al pueblo, sobrestimándolo, los experimentos litúrgicos, y se le negaban las formas espontáneas de devoción y piedad. Se ha logrado imponer el aplauso incluso en los funerales, en lugar del luto, que quiere decir llanto: ¿Acaso Cristo no lo hizo en la muerte de Lázaro? Tiene razón Ratzinger: «Ahí donde irrumpe el aplauso por la obra humana en la liturgia, se está frente a un signo seguro de que se ha perdido del todo la esencia de la liturgia y se la ha sustituido con una especie de entretenimiento con fondo religioso»⁵³. ¿Algún obispo tendrá el valor de ir a contracorriente?

LA MIRADA A LA CRUZ

Hasta el Concilio todos los cristianos de Oriente y de Occidente, incluidos los sacerdotes, cuando rezaban se dirigían hacia otro elemento típico de la Iglesia, el ábside, que al menos hasta el siglo XVI estaba orientado al este: en él, a semejanza de los orientales, se destacaban la cruz, un cuadro del

⁵² Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 79, a 7, ad. 2, citado en la instrucción *Eucharisticum Mysterium*, 1967, p. 12.

⁵³ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, op. cit., p. 223-224.

misterio o del santo titular y el altar con el tabernáculo. Sacerdote y fieles no dudaban de que al rezar unos y otros debían mirar hacia la misma dirección. El sacerdote se dirigía a los fieles sólo para exhortaciones, lecturas y homilías. De ese modo han celebrado todos los cristianos desde los primeros siglos. Jungmann, el célebre liturgista de Innsbruck, se opuso al lema de que el sacerdote «daba la espalda» a los fieles, y remarcaba que ambos estaban «vuelto hacia el Señor».

Hoy hay quien afirma que no importa tanto la orientación exterior, sino la posición que los fieles adoptan frente al misterio que se celebra. Pero la liturgia habla con signos exteriores, pues si no, se cae en contradicción. Precisamente porque la liturgia habla a través de símbolos, Ratzinger no deja de observar que en su base se halla justamente la concepción cósmica y alegórica de los comentaristas y de los padres, desde Teodoro de Mopsuestia a Máximo el Confesor, y por eso no deja de auspiciar la restauración de la «tradicón apostólica de la orientación hacia el este de los edificios cristianos y de la misma praxis litúrgica, donde eso sea posible»⁵⁴. Se puede suponer que será posible al menos en los nuevos edificios de culto.

Lo más visible de la reforma litúrgica ha sido el cambio de la posición del sacerdote hacia el pueblo para dar la idea de la comunidad que participa en la cena del Señor. ¡Pero al desarrollarse de pie se asemeja más bien a un apertivo! Ahora bien, ¿quién pensaría en dar vuelta a la posición del director de orquesta, poniéndolo de cara al público? También mirando cómo celebran los sacerdotes orientales, uno se da cuenta de que en el nuevo rito se ha abandonado en realidad la tradición apostólica, de la cual, según dice San Basilio, hemos recibido la enseñanza de «estar dirigidos a Oriente durante la oración [...] Nosotros miramos todos

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 92.

hacia Oriente mientras rezamos; pero pocos saben que buscamos la antigua patria, el paraíso que Dios plantó en el Edén, en Oriente»⁵⁵.

El movimiento litúrgico de los comienzos del siglo XX sostenía la celebración *versus populum* y comenzó a adaptar el altar. Sin embargo el Concilio no hizo propia tal praxis. Una instrucción sucesiva proponía que el altar fuera puesto de modo que se pudiera celebrar la segunda parte de la Misa «vueltos al pueblo» y ya no a Oriente; sin embargo no era una obligación, sino una posibilidad. La Congregación para el Culto Divino ha confirmado ulteriormente que la celebración hacia el pueblo no es obligatoria (*Responsum ad dubium* del 25 de septiembre de 2000).⁵⁶

La dirección de la oración hacia Oriente ya fue puesta en la Antigüedad cristiana en relación con la cruz, considerada casi «el Oriente interior de la fe». Por eso está en el centro del altar, como icono y no como accesorio. ¿Por qué debería obstaculizar la comunicación visual entre celebrantes y fieles? ¿Qué hay mejor, en la liturgia, que dirigirse todos a la cruz y a la imagen del Crucificado en ella presente? Desde el momento en que está entronizada, como en el antiguo rito del Viernes Santo, debe ser siempre adorada. La cruz recuerda que la forma de la Eucaristía es el sacrificio de Cristo. La cruz es el presupuesto de la celebración hacia el pueblo, porque recuerda la actitud fundamental de la oración: *conversi ad Dominum*, vueltos —y convertidos— al Señor.⁵⁷ Lo divino ha bajado al hombre para que el hombre se eleve a él, a lo sobrenatural.

⁵⁵ Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto*, Roma 1998, pp. 181 y 183.

⁵⁶ Sobre el tema de la orientación en su conjunto, cfr. U. M. Lang, *Volverse hacia el Señor*, op. cit.

⁵⁷ Joseph Ratzinger, *La festa della fede. Saggi di teologia litúrgica*, Jaca Book, Milán, 1983, pp. 129-136.

Al inicio de la reforma no se puso en discusión la cruz sobre el altar o en lo alto, de modo que la mirada del sacerdote, por una parte, y de los fieles por otra, pudieran detenerse en ella. Luego poco a poco se ha ido teorizando que podría ser movida a un lado; finalmente ha terminado a espaldas del sacerdote —con frecuencia junto al tabernáculo— y ya no es objeto de atención; esto ocurre mientras el filioque multiplica los íconos a los lados del altar, con la esperanza de que sean más venerados. Quiere decirse que todavía se siente la exigencia de ayudar a los fieles a detenerse en la imagen.

Además, la celebración moderna pone al sacerdote en el centro: ¡se ha convertido en una liturgia *versus presbiterum*, y ha dejado de ser *versus Deum*! ¡El sacerdote se ha vuelto más importante que la cruz, el altar y el tabernáculo! Aprendamos de la liturgia oriental y de la Misa antigua (considerada clerical), en donde la cátedra del obispo y la sede del celebrante están a la derecha y a la izquierda del altar, para no dar la espalda y permitir mirar al mismo altar y a la cruz, el gran signo de Cristo, y al mismo tiempo estar a la cabeza de la asamblea de los fieles. Sin necesidad de emprender grandes obras, todo esto se puede aplicar, en particular la cruz puede volver al centro del altar o situarse sobre él, como Benedicto XVI ha vuelto a disponer en las celebraciones por él presididas. Sólo Cristo puede estar al centro de las miradas de todos (Lc. 4, 20). ¡Sí, los signos tienen valor!

La sagrada liturgia tiene necesidad de nuestra humildad: «Te rezamos humildemente». La humildad es la verdadera medida de la liturgia y en consecuencia de nosotros mismos, porque somos criaturas y estamos necesitados de todo. Entendida así, la humildad es verdad. ¿Acaso no es la verdadera adoración la hecha en espíritu y verdad? Es a la verdad a lo que tiende el intelecto. La mediación entre Dios

y el pueblo está sometida del todo a la de Jesucristo, no es el momento de la autorrealización. Por eso el sacerdote debe tener conciencia de que no puede ponerse en primer plano a sí mismo, y mucho menos sus opiniones, sino sólo a Cristo. El sentido verdadero de *pròstos*, incomprensible si se traduce con la palabra «presidente», es estar delante de los otros y en tal sentido *prae-sedens*. De la *Didascalia siríaca* se deduce que el obispo estaba delante o a la cabeza de la comunidad que miraba el altar dirigido hacia el Oriente, tanto que se le pide, en el caso de que entrara un pobre, que se le ceda el lugar, lo que no habría podido hacer si hubiera estado sentado de frente y en un trono. Una vez más, esto quiere decir *humildad* (*Sacramentum caritatis*, 23).

LA SACRALIDAD DEL EDIFICIO IGLESIA

En 1948 el historiador del arte austriaco Hans Sedlmayr publicaba *Pérdida del centro. Las artes figurativas de los siglos XIX y XX como síntoma y símbolo de una época*, un diagnóstico que identifica la causa de la enfermedad de la arquitectura y del arte occidental, atribuyéndola a la separación entre lo divino y lo humano que ha terminado por dañar a esto último. Análoga es la crisis de la unidad de las artes figurativas, arquitectura, pintura y escultura, que por siglos transformaba en modo armonioso todo edificio sacro cristiano. Cada una ha ido por su cuenta. Hoy el constructor eclesíástico en general se mueve pidiendo al arquitecto el proyecto del espacio, y encarga separadamente al pintor y al escultor, si queda tiempo y dinero, la obra decorativa.

De todos modos, más allá de algunas rigideces, la pérdida del centro debe ser entendida ante todo en sentido espiritual: es necesario devolver al centro el alma del arte

cristiano, la presencia del misterio reconocido, visible por la obra del artista, porque el debate sobre los medios, las formas o los estilos en que se expresa viene como consecuencia de ello.

En nuestros días, el cardenal Christoph Schönborn se pregunta por qué tanto arte sacro es tan feo, incluida —según él— la colección moderna de los Museos Vaticanos; en segundo lugar, por qué la liturgia ha perdido en tan enorme grado el sentido de la belleza. La respuesta que él mismo da es que es consecuencia de la pérdida del sentido de lo sagrado, es decir, de la percepción del misterio de la presencia de Dios.⁵⁸ De la presencia divina, la imagen pictórica —los íconos de los orientales— es casi un sacramento.

Joseph Ratzinger ha tratado la cuestión de las imágenes en la liturgia, recordando la función central de la encarnación: el «descenso de Dios» ha ocurrido y ocurre «para atraernos a nosotros en un proceso de ascenso [...]». La encarnación es rectamente entendida sólo si es vista en la más amplia tensión de creación, historia y mundo nuevo⁵⁹. ¿Qué decir de un cierto espiritualismo, hoy en boga, que mortifica los sentidos, que critica al apóstol Tomás, que quería creer viendo? Jesús se hizo ver por éste, igual que antes por los otros apóstoles, (si no, ¿para qué se habría hecho hombre el Verbo?). No es que con la resurrección Dios haya cambiado de método. Como ha dicho León Magno, lo que era visible del Señor se ha concretado en los sacramentos. Tomás fue reprendido por no haber creído en los inicios de la tradición apostólica, no haber creído en lo que ellos habían visto: los otros apóstoles habían visto, tocado y comido con el Señor ocho días antes y se lo habían contado a Tomás, que había estado ausente. Por eso Jesús dice: «Bienaventurados quienes han

⁵⁸ C. Schönborn, *A Sua immagine e somiglianza*, Lindau, Turín, 2008.

⁵⁹ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, op. cit., pp. 145.

creído sin ver». ¿En qué han creído? En lo que otros han visto y han transmitido antes de ellos. He aquí la tradición apostólica de la que la liturgia es parte integrante; algunos famosos documentos «litúrgicos» de la Antigüedad cristiana son conocidos con este título. Por lo tanto, la liturgia misma no tendría valor sin los sentidos. Por eso Ratzinger recuerda que «los sentidos no deben ser eliminados, sino que deben ser ampliados a sus máximas posibilidades», y además recuerda que para los padres orientales «Dios es radicalmente trascendente en su esencia, pero en su existencia ha querido y ha podido presentarse como viviente. Dios es totalmente Otro, pero es bastante potente para poderse mostrar. Y ha hecho su criatura de manera que sea capaz de “verlo” y amarlo»⁶⁰.

Admitámoslo, las nuevas iglesias serán a veces funcionales, mas no serán capaces de transmitir la belleza de Dios, y por eso raramente son bellas. Por tanto, no hay más que pedir «el don de una nueva visión. Por eso todos nosotros debemos estar preocupados de alcanzar nuevamente una fe capaz de ver. Donde esto ocurre, también el arte encuentra su justa expresión»⁶¹.

El arte merece el atributo de sacro si deja tocar al hombre la presencia de Dios, es decir su realidad divina. ¿Es evidente? No lo parece. La liturgia privada de lo sagrado, del sentido de la presencia divina en medio a nosotros, ha hecho perder a gran parte de los sacerdotes y de los fieles el gusto por la belleza. ¿No se ha abierto camino después del Concilio de modo preocupante la costumbre —que conocíamos sólo por los regímenes ateos— de adaptar las iglesias para conciertos, comedias e incluso celebraciones interreligiosas? ¿Qué queda de la dedicación de la iglesia, aquel acto que sustrae el

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 146.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 157.

edificio de lo profano y lo ofrece totalmente a Dios? Para muchos la iglesia ya no es el lugar donde Dios mora y nosotros, su pueblo, vamos a adorarlo, sino un aula multiuso. Sobre el portal de una iglesia de mi ciudad está escrito: *Jesu Redemptori sacrum*. ¿Nos dice algo todavía?

Todo ha comenzado después del Concilio, interpretando la forma lineal típica del edificio de culto católico, con nave longitudinal y presbiterio más o menos elevado, como una toma de distancia del pueblo: se ha postulado la forma de concha, o «teatro total», que da la sensación de la indispensable necesidad de la presencia del pueblo para la celebración y permite un coloquio abierto. Lástima que eso haya ocurrido mientras mucha gente se alejaba silenciosamente de la iglesia. Mirarnos entre nosotros ha hecho de nosotros el centro y ha apartado la mirada de Dios. En cambio las naves de la iglesia que se alzan en vertical —nave significa espacio en movimiento hacia el destino, mirando adelante y en alto— ayudan a caminar, a proceder a dirigirse hacia la meta, que es el Señor; las naves secundaban a las procesiones en la liturgia. La forma redonda era reservada en la Antigüedad cristiana sólo para custodiar en el centro una memoria en torno a la cual peregrinar: el prototipo es el Santo Sepulcro de Jerusalén; mientras que la basílica con más naves delante de éstas servía para las celebraciones.

Es cierto que la iglesia es también la casa del pueblo de Dios, pero ante todo lo es de Dios, de su presencia, y con Él de toda su familia, los santos. Él vive en comunión. La presencia de María, de los santos y de los difuntos nos ayuda a entender que la presencia de Dios no es solitaria: por que la gente, entrando en la iglesia en Oriente y en Occidente, donde se ha mantenido, saluda a los familiares de Dios antes de alcanzar al dueño y Señor.

El equívoco de la iglesia totalmente ministerial ha llevado a abolir la distinción entre nave y presbiterio (impresio-

nantes la previsión hecha por Benson⁶² y las observaciones de Guareschi en algunas cartas a Don Camilo escritas después del Concilio).⁶³

Ha sido uno de los modos usados para indicar la abolición de lo sagrado y también la anulación de la distinción entre clero y fieles. Sin embargo el *Ordenamiento general del misal romano* (n. 295) prescribe que el presbiterio se debe distinguir oportunamente de la nave de la iglesia, por medio de una elevación o mediante estructuras y ornamentos particulares, por ejemplo balaústre y verjas. En el *Atbos*, los católicos normalmente son admitidos sólo en la primera parte de la iglesia —el nártex—, pero no en la nave (*naos*), que culmina delante del iconostasio que delimita el santuario, porque el nártex es el espacio reservado a los catecúmenos y a los penitentes, por lo tanto a los no católicos y no cristianos, e incluso a los turistas y visitantes, como se comienza a hacer en algunas iglesias en nuestras ciudades arcaicas; mientras la *naos* es para quienes son admitidos a la comunión eucarística. Si queremos favorecer el verdadero ecumenismo, restauremos las distinciones.

Von Balthasar, en una conferencia pronunciada en 1960, describe a la Iglesia viviente en un lugar incomprensible entre la tierra y el cielo, entre la muerte y la vida eterna, entre el mundo antiguo que pasa y el mundo nuevo sempiterno. El ábside, con la cátedra episcopal y los asientos para el clero —el sacerdote con los ministros—, reclama la jerarquización de la Iglesia distinta de la nave, donde toman lugar los fieles laicos; la centralidad del altar bajo el arco triunfal y bajo las columnas del ciborio es la doctrina del

primado del culto del sacrificio eucarístico; el ambón, puesto en el límite del presbiterio con la nave, indica el anuncio a los confines de la tierra; la orientación del edificio hacia el surgir de la luz —como el octógono del baptisterio— indica que se renace «para», y se nos orienta «a», la vida eterna. Tal simbolismo impulsa el proceso de tránsito, tan humano, desde lo sensible a lo espiritual, desde lo terreno a lo eterno, desde la creatura al Creador. ¿Abandonaremos la imagen de la Iglesia-cuerpo, que con Cristo-cabeza cumple el culto espiritual, ofreciendo nuestros cuerpos como sacrificio espiritual? ¿Reduciremos el presbiterio a un *foyer* en el que entran todos y se encuentra de todo?

⁶² R. H. Benson, *Con quale autorità?*, Rizzoli, Milán, 2005, pp. 81-82, 244-246.

⁶³ Giovanni Lugaresi, *Guareschi, Le lampade e la luce*, Rizzoli, Milán, 1996.

Capítulo VII

Un nuevo movimiento litúrgico

PARA FORMAR EN LA LITURGIA

El pensamiento de Benedicto XVI sobre la renovación litúrgica querida por el Concilio, compartido por la mayor parte de los obispos, es que aquélla contiene riquezas no plenamente exploradas (*Sacramentum caritatis*, n. 3). Por eso la reforma litúrgica no es en absoluto perfecta ni está concluida: hay necesidad de correcciones e integraciones, pero procediendo de modo diferente de lo hecho en el tiempo posconciliar, no imponiendo más obligaciones que las necesarias, ilustrando las posibilidades y promoviendo el debate.

Para retomar el movimiento litúrgico deben conocerse los fundamentos teológicos de la liturgia descritos de modo sistemático en el *Catecismo de la Iglesia católica* (art. 1.077-1.112), basado en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, que ayudarán a identificar los aspectos textuales y rituales necesitados de restauración.

No pocos sacerdotes entienden la liturgia como algo que se construye en un ámbito de su propiedad. Los documentos de la Congregación del Culto son muchos, pero sin

aplicar, porque está en crisis la obediencia. Sin embargo los obispos conocen el deber, en especial en las visitas pastorales, de corregir los abusos y recordar las sanciones canónicas. Se podría pensar en la institución, como la Iglesia ha hecho siempre en caso de emergencia, de un «visitador apostólico» para la liturgia. Esto, para la actual generación de clero.

Para las nuevas generaciones: es necesario que los rectores de los seminarios y rectores de las facultades teológicas sean conscientes de las «deformaciones» y del «modo recto de celebrar» —la famosa *ars celebrandi*—, a fin de que se tengan en cuenta en la formación de los seminaristas y de los sacerdotes. A ese respecto, es necesario volver a enseñar cómo se celebran los sacramentos, y en particular la divina Eucaristía. El temor de reducir la liturgia a ceremonia ha hecho suprimir las «ensayos de liturgia» que sólo en pocos seminarios se han conservado, pero que, por el contrario, en los años de formación, sobre todo desde el momento en que se solicita la ordenación, constituyen una sólida escuela y un óptimo antídoto contra la concepción de una liturgia creada desde abajo.

Es necesario, además, promover encuentros con los sacerdotes y los seminaristas de los movimientos eclesiales que están más motivados y atentos a la disciplina de la Iglesia.

Es necesario explicar que la liturgia es sagrada y divina, descendiende desde lo alto como la Jerusalén Celestial; el sacerdote la cumple en la persona de Cristo-cabeza, viviente en la Iglesia, en cuanto es ministro intermedio. El término liturgia alude a la «acción del pueblo santo», en el sentido de que éste participa de la acción sagrada uniendo el propio ofrecimiento al del sacrificio de Jesucristo. Junto a liturgia es necesario reintroducir oportunamente el término «culto», que indica la relación «cultivada» de reverencia y adoración del hombre con Dios.

Sobre este punto en particular podrá ayudar el estudio del magisterio eclesiológico y litúrgico de Pío XII (las encíclicas *Mystici corporis* y *Mediator Dei*) y la tradición litúrgica del Oriente: la constitución *Missale Romanum* señala explícitamente tal riqueza de piedad y de doctrina. Piénsese, por recordar sólo la liturgia bizantina, en las oraciones penitenciales, larguísimas y repetidas; en los solemnes ritos de revestimiento del celebrante y del diácono; en la preparación de las ofrendas, que ya es en sí misma un rito completo; en la presencia constante, en las oraciones e incluso en la forma de preparar las partículas para la consagración, de la Santa Virgen, de los santos y de las jerarquías angélicas (que en la entrada del Evangelio son evocadas como invisiblemente concelebrantes, y con las cuales se identifica el coro en el himno *Querubicon*); en el iconostasio que distingue netamente el santuario del templo, el clero del pueblo; en la consagración ocultada con frecuencia por la cortina, evidente símbolo del Inconoscible, a quien la entera liturgia alude; en la posición del celebrante *versus Deum* cada vez que reza; en la comunión administrada siempre y sólo por el celebrante; en los continuos y profundos gestos de adoración de los que son signo las sagradas especies; en la actitud esencialmente contemplativa del pueblo. El hecho de que esa liturgia, incluso en las formas menos solemnes, dure mucho, y sea definida como «tremenda e inenarrable», «tremendos, celestes, vivificantes misterios», etc., basta para indicar la concepción que tienen los orientales, sobre la que también los latinos podrían meditar.

Aprovéchese la ocasión para presentar la liturgia romana de modo comparado con las liturgias orientales, evidenciando las consecuencias ecuménicas, dado que el patriarca de Moscú ha expresado aprobación por la iniciativa de Benedicto XVI de restaurar la tradición con el Motu Proprio. Se atenuará así el temor a la convivencia de formas rituales

diversas. Varios ejemplos se encuentran ya en el misal romano de Pablo VI, como el rito de la adoración de la cruz del Viernes Santo, que se puede hacer de dos formas. Entonces la solución a la exigencia de salvaguardar el rito antiguo, proponiéndolo y no imponiéndolo, ya había sido encontrada. La unidad católica se expresa precisamente a través de la complementariedad de las diversas formas rituales.

Propóngase a los sacerdotes hacer el ofertorio y la anáfora vueltos a la cruz, exhortando a los fieles a asumir la misma actitud de adoración; se puede hacer en particular en los tiempos de Adviento y de la Cuaresma, a fin de subrayar la dimensión escatológica de la liturgia. Allí donde el altar vuelto hacia el pueblo no tuviera delante un amplio estrado, se puede proveer uno; o bien se puede mirar a la cruz disponiéndola de modo colgante sobre el altar, o en el centro, delante o sobre él, a una altura que permita al sacerdote dirigirle la mirada tanto como a los fieles. Explíquese que la cruz no es un utensilio que obstaculiza la visión, sino la imagen más importante para ayudar a la mirada física e interior a la oración. Los ojos del sacerdote y de los fieles convergiendo sobre ella no vagarán alrededor, distraiéndose recíprocamente.

De esas premisas emergen las cuestiones fundamentales o prioridades de intervención puestas por la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI:

- La «novedad» de la forma de la Eucaristía (nn. 10-11), que es en sí misma el más grande acto de adoración de la Iglesia (n. 66) (*Catecismo de la Iglesia católica*, 1078).
- La centralidad del tabernáculo (n. 69): su historia evidencia la conciencia alcanzada por la Iglesia de que el misterio está siempre presente, porque viene

antes que cualquier otra cosa: soy yo quien debo hacerme presente a Él con la adoración; es su presencia permanente lo que despierta continuamente mi fe, no son mis capacidades. Cristo ha venido al mundo para estar con nosotros todos los días. De este conocimiento no se puede volver atrás. Cristo permanece presente en su Iglesia, en virtud del Espíritu Santo, a partir de la Eucaristía (n. 12); está presente en la palabra, «cuando en la iglesia se lee la Escritura» (n. 45). Cristo no está presente en el libro de las Escrituras o del Evangelio: él es venerado —no adorado— porque es un signo que se refiere a Él, mas no es Él.

El uso difundido de tener abierto el leccionario sobre el ambón tiene un significado similar —no igual— a la colocación estable del tabernáculo sobre el altar (en algunos lugares se ha colocado el Evangelio directamente sobre el trono que está sobre el tabernáculo).

Al comienzo de la reforma litúrgica posconciliar no se pensaba que el tabernáculo fuera un obstáculo a la Misa *hacia el pueblo*. En efecto, las instrucciones litúrgicas recitan: «Es lícito celebrar la Misa vuelto hacia el pueblo también en un altar sobre el cual esté el tabernáculo, de pequeñas dimensiones, pero conveniente» (*Inter Oecumenici*, n. 95 ed. *Eucharisticum Mysterium*, n. 54). Sin embargo, comenzaba a tomar cuerpo la idea de que no era oportuna la presencia de Jesucristo en el tabernáculo, sobre el altar en que es celebrada la Misa, dado que Él se vuelve presente de ese modo con la consagración; así, «en cuanto es posible», se sugería quitarlo «a causa del signo» (*Eucharisticum Mysterium*, n. 55). Aparentemente este razonamiento es impecable. Pero lo que ocurrió fue que gran parte de los fieles no estaba en condiciones de distinguir los «diversos» o «principales modos de la presencia» de Jesucristo (*Eucha-*

risticum Mysterium, nn. 9 y 55) y los consideró más o menos la misma cosa. Aquí se ha abierto camino antes que en otros lados el relativismo. Por lo tanto, se debería enmendar el *Ordenamiento* del misal (n. 314), retomando lo dicho arriba.

La liturgia cristiana por su naturaleza es bella (*Sacramentum caritatis*, n. 35) y permanece tal si todas sus partes (ritos, vestimenta, arte, canto) están en armonía (nn. 40-52), por eso:

- La homilía debe conjugar palabra y sacramento, transmitiendo la doctrina de la Iglesia (n. 46, nota 143); la palabra de Dios parte de la Escritura pero incluye la tradición, también ella fuente de la revelación; luego transmite la enseñanza de la Iglesia, del Papa y de los obispos unidos con él, y debe hacer reflexionar sobre los temas principales del credo, de los sacramentos, de la moral y de la oración (véase la participación del *Catecismo*). La homilía junto con la liturgia de la palabra no debe durar más que la liturgia eucarística.

- El saludo de la paz (n. 49, nota 150) debe considerar el significado del lugar diferente en el rito romano y en los ritos orientales; no es superfluo recordar que el saludo del beso de la paz es una acción sacra, por lo que significa la unidad entre nosotros, y en especial con el Verbo, la comunión y la caridad (instrucción *Redemptoris Sacramentum*, n. 71). Por eso la paz ante todo se implora con una oración —antes de la comunión en el rito romano—, no es obligatorio el gesto, sino que se debe evaluar la oportunidad (*Ordenamiento general del misal romano*, n. 56 b). El rito romano conserva el significado antiguo de los primeros cristianos: la paz como sinónimo de la comunión eu-

carística, porque a partir del Señor supera las barreras y reanuda la comunión de los hombres en una nueva unidad.

- El recurso a la concelebración, especialmente con muchos sacerdotes, debe ser redimensionado (n. 61); el Concilio la limitaba y nunca la impuso a los sacerdotes (*Sacrosanctum Concilium*, n. 57; *Código de derecho canónico*, can. 902). La concelebración favorece la percepción de la unicidad del sacerdocio en la Iglesia en torno al obispo, pero si es demasiado frecuente no recoge la función mediadora del sacerdote singular, que, como se dijo antes, no es sólo el «presidente de la asamblea»; además priva a los fieles de poder participar en más lugares y horas de la Santa Misa. Por eso el lema «más Misa y menos misas» es muy ambiguo y debe evitarse.
- La lengua latina y la formación de los futuros sacerdotes son relanzadas (n. 62).

Al mismo tiempo, todo cristiano es ayudado a corresponder a la naturaleza de la liturgia.

La fe es la condición indispensable de la participación, la cual significa (*Sacramentum caritatis*, n. 6):

- a. Estar en la presencia: tener conciencia del misterio hasta llegar al ofrecimiento de sí (n. 52); ésta es la verdadera actualización en nosotros del sacrificio de Cristo (nn. 70-71).
- b. Celebrar de modo participado interiormente: es el fin último de la catequesis mistagógica (n. 64); que significa sobre todo reverencia (n. 65) y adoración (n. 66). Todo esto es la condición fundamental para acercarnos a la comunión (n. 29).

La pertenencia eclesial es la otra condición previa de la participación (n. 76):

- a) Tal pertenencia brota del nexo entre la Eucaristía y la Iglesia católica (nn. 14-15), que son el «Cristo total» (n. 36), lo que quiere decir que en la liturgia deben resplandecer las notas de la Iglesia; una, santa, católica y apostólica; más que de inculturación, es decir de inmersión en la propia cultura, (n. 54) se debe hablar de «interculturalidad» de la liturgia (n. 78).
- b) Lo que transmitimos, como dice el Apóstol, es una doctrina que no es nuestra (concepto de tradición) (n. 37).
- c) La pertenencia se expresa ante el pueblo de Dios, con la obediencia del sacerdote a las normas de la liturgia (y del obispo al hacerlas respetar) (nn. 38-39); a la voluntad del Señor se remontan las normas e instituciones litúrgicas —piénsese en las minuciosas indicaciones por Él dadas a los discípulos para preparar la última cena—, Él es el autor originario y por eso deben tratarse con obediencia gozosa. La desobediencia a las normas de la liturgia es inmoral y responde a un falso concepto de libertad (*Redemptoris Sacramentum*, n. 7), por eso va detrás de la tentativa de la cultura dominante sin reglas y puntos firmes, cosa que también está en la raíz de la caída de la moralidad pública y privada. *La lex orandi* es ley, o sea, disciplina de la liturgia; de otro modo se sustituye el legalismo, tan vituperado, con la anarquía y la ilegalidad que son peores. La obediencia a la sagrada liturgia es medida de nuestra humildad.

- d) Si el sacerdote obra en la persona de Cristo, en la liturgia debe ser y aparecer humilde como Él (n. 23) (*Misal Romano, editio typica* I, 93; III, 60).

Deben recordarse las «condiciones» de la Santa Comunión (n. 29); repensarse su distribución en la mano (nn. 50-55); redescubrir la comunión espiritual, y aún antes la comunión eclesial (n. 56). Joseph Ratzinger recuerda que «la Eucaristía presupone el bautismo y también, repetidamente, la confesión. El Santo Padre (Juan Pablo II) lo ha puesto de relieve grandemente en su encíclica *Redemptor hominis*. La primera disposición de la buena nueva fue: “Convertíos”; y suena así: El Cristo que nos invita a la mesa eucarística es siempre el mismo Cristo que exhorta a la penitencia y que repite el “convertíos” (IV, 20). Donde desaparece la confesión, la Eucaristía ya no se discierne y así es destruida en cuanto Eucaristía del Señor»⁶⁴.

Sería deseable restaurar en toda la Iglesia el Miércoles Santo el rito de la reconciliación de los penitentes con la confesión individual, a fin de favorecer la toma de conciencia y la puesta en práctica de cuanto se ha dicho.

El objetivo de la participación de la liturgia es la eficacia en nosotros del sacrificio de Cristo (nn. 70-71); el «culto agradable a Dios» que, a través del testimonio (n. 79) y el martirio (n. 85), lleva Dios al hombre en Cristo único Salvador (n. 86).

La Eucaristía produce la transformación moral del hombre (nn. 82-83), o sea la santificación y la «divinización», por eso se pide la «coherencia eucarística».

La Sangre de Cristo es el precio de la dignidad del hombre: de aquí brotan las implicaciones sociales de la Eucaristía (nn. 89-91).

Con esas premisas teológicas y litúrgicas se pueden afrontar las principales «deformaciones»:

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *La festa della fede*, op. cit., p. 142.

- a. La transformación de la liturgia de oración o diálogo con Dios en exhibición de actores y desbordamiento de palabras: esto es favorecido por el hecho de que el sacerdote, estando delante del pueblo, es llevado fácilmente a mirar a su alrededor en vez de elevar la vista a lo alto o hacia la cruz, como el diálogo orante con Dios exigiría; así, los himnos, los salmos, el acto penitencial, las colectas, la oración universal y sobre todo la anáfora, que quiere decir oración sacrificial, son percibidas como una recitación ni siquiera demasíada seria, dado que con frecuencia sucede que la intromisión para amonestar y dar indicaciones a los fieles.
- b. La condena del concepto de sacrificio sustituido por el de cena, que ha asimilado la Eucaristía católica a la celebración de la cena protestante.
- c. La desorientación creada por la recitación de la anáfora *versus populum*, que ha contribuido a confirmar que la Misa es una cena fraterna.
- d. La sustitución total del latín por la lengua actual.
- e. La revolución «artística», que ha llevado en particular a cambiar la forma del altar transformándolo en una mesa, y a descentrar el tabernáculo sustituyéndolo con la sede del sacerdote, cada vez más visible; por no hablar de la abolición de la valla sagrada del santuario y del cambio de lugar del baptisterio al presbiterio.

LAS TRADUCCIONES Y EL CASO DEL PRO MULTIS

La tradición en la Iglesia se transmite también mediante las traducciones de los textos litúrgicos en las lenguas corrientes.

La traducción está ligada al *tradere*, pero también al peligro de traicionar (*tradire* en italiano). Se conocen las críticas a la ligereza —y peor aún, a las invasiones y desviaciones ideológicas— que han caracterizado diversas versiones del misal romano en los años inmediatamente posconciliares, sobre todo la inglesa. Hay algunos documentos guía dados por la Congregación para el Culto Divino, pero raramente observados. ¿Quién se ha dado por enterado de la carta del cardenal prefecto Francis Arinze del 17 de octubre de 2006, enviada a todos los obispos, acerca del cambio de la expresión «por muchos», a la que substituyó «por todos» la fórmula de consagración del vino en la Santa Misa?

El entonces cardenal Ratzinger había hecho tres importantes observaciones:

1. Jesús ha muerto para salvar a todos y negarlo no es una actitud cristiana.
2. Dios deja amablemente al hombre libertad de rechazar la salvación, y algunos lo hacen.
3. «La información según la cual en hebreo la expresión *los muchos* sería equivalente a *todos* resulta aquí del todo marginal respecto de la cuestión planteada, por el hecho de que en este caso no había que traducir un texto hebraico, sino uno latino (el de la liturgia romana), que tiene como referencia directa un texto griego (el Nuevo Testamento). Las narraciones neotestamentarias de la institución no son en absoluto una simple traducción (ni mucho menos una traducción errónea) de Isaías, sino una fuente original y autónoma».⁶⁵

⁶⁵ Joseph Ratzinger, *La Eucaristía centro de la vida: Dios está cerca de nosotros*, Colección Fondo de lo Humano 51, Edicep, Valencia, 2005,

En conclusión, en la carta del cardenal Arinze se invita a las conferencias episcopales a catequizar a los fieles para prepararlos en la introducción de la traducción precisa a las lenguas nacionales de la fórmula *pro multis* (por ejemplo, *for many, per molti*, etc.) en las futuras ediciones del misal romano que los obispos y la Santa Sede aprueben para el uso en estos países. Ya la instrucción *Liturgiam authenticam* pedía que se hiciera «un esfuerzo para ser más fieles a los textos latinos de las ediciones típicas».

EL CONCILIO, EL LATÍN Y EL GREGORIANO

El beato Juan XXIII ha escrito que si las verdades católicas fueran confiadas a las lenguas modernas sujetas a cambio, su sentido no quedaría de manifiesto con suficiente claridad y precisión. Sin el latín faltaría una lengua común y estable con la cual confrontar el significado de las otras (constitución apostólica *Veterum sapientia*, 22 de febrero de 1962). Por lo tanto, el latín tutela la doctrina en razón del hecho de que ya no está sujeto a cambios; se sabe que «en la liturgia cada palabra y cada gesto traducen una idea que es idea teológica»⁶⁶.

Desde hace mil seiscientos años la lengua oficial de la Iglesia católica romana es el latín, como la de la Iglesia de Constantinopla es el griego antiguo, la de la de Moscú el eslavo eclesiástico, la de los luteranos el alemán medieval. El latín es, por lo tanto, la lengua de la liturgia romana,

como de otras liturgias occidentales: signo de unidad eclesial que omite tiempo y espacio, porque nos liga a las generaciones cristianas de los primeros siglos hasta hoy y por que permite a todos los católicos unirse en una sola voz; es la Iglesia universal que reza por boca de sus hijos sin distinción de raza y cultura.

Por otro lado, no se puede olvidar que, como en las liturgias orientales, la participación de los fieles debe ser más directa y consciente. Sobre la base de las experiencias recogidas en los años precedentes al Concilio, la constitución litúrgica ha dosificado sabiamente las cosas: ante todo ha establecido la preservación de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular (*Sacrosanctum concilium*, n. 36), en especial el canon; que los fieles sepan recitar y cantar en latín las partes que le conciernen (n. 54) como ya hacen en la lengua actual; que los clérigos sepan recitar en latín el oficio según la tradición (n. 101; confirmado por *Optatam totius*, n. 13 y documentos aplicativos como *Sapientia christiana* IV, art. 24, 3; *Código de derecho canónico* 249; 928); para otras partes como la lectura y la oración de los fieles se permitía la lengua vulgar.

¿Qué sucedió? Aunque han sido traducidos a las lenguas habladas hoy, muchos textos litúrgicos no se podían verter con la debida eficacia; por no hablar del canto gregoriano y el polifónico ligado a él. Además, la tesis, en sí positiva, de la inculturación de la liturgia en un lugar, no puede ofuscar la otra que la precede y la sigue: la liturgia debe expresar la unidad y catolicidad de la Iglesia. La tensión entre universalidad y multiplicidad de las culturas, propia de la así llamada sociedad multicultural, no se puede resolver poniendo en discusión la estructura universal de la experiencia humana. Joseph Ratzinger observaba que traducir la liturgia a las lenguas habladas hoy ha sido una cosa buena, porque debemos entenderla, debemos tomar parte

pp. 37-44, nota 30 p. 41. Para una profundización, M. Hauke, «*Versato per molti*». *Studio per una fedele traduzione del pro multis nelle parole della consacrazione*, Cantagalli, Siena, 2008.

⁶⁶ Nicola Giampietro, *El cardenal Ferdinando Antonelli, op. cit.*, pp. 279-280.

también con nuestro pensamiento, pero una presencia más marcada de algunos elementos latinos ayudaría a dar una dimensión universal, a hacer de este modo que en todas las partes del mundo se pueda decir: «Estoy en la misma Iglesia»... Para tener una mayor experiencia de universalidad, para no excluir la posibilidad de comunicarse entre hablantes de lenguas diversas, que es tan preciosa en territorios mixtos.⁶⁷ Con el latín los sacerdotes pueden decir Misa en cualquier comunidad del mundo, y ser comprendidos.

Pero subrepticamente se ha acuñado la tesis de la incommunicabilidad plurisecular de la liturgia, haciéndola depender de otra tesis: que el latín no fuera comprensible en los tiempos de Trento por parte de la casi totalidad de los sacerdotes. Se ha olvidado la obra de formación del clero y de catequesis de los fieles dirigida por este Concilio, que ha cambiado en cuatro siglos la situación. Esta tesis calla sobre el hecho de que nuestros padres vivieron el misterio eucarístico y litúrgico mucho más profundamente que nosotros hoy, y en último término significa negar la acción del Espíritu Santo. La comprensión del misterio, ¿no es lo que discierne la presencia de Cristo en el altar y nos hace caer de rodillas, aniquilados como Pedro, exclamando «¡aléjate de mí que soy un pecador»? A pesar de la Misa en lengua actual, el número de los fieles en las iglesias ha disminuido mucho: ¿quizás también porque, dicen algunos, lo que han entendido no les ha gustado en absoluto. Divo Barsotti decía: «¿Cree usted entender algo más de la esencia y del misterio eucarístico si se habla sólo y siempre en italiano? El problema no es entender sólo en el plano intelectual, sino realizar un encuentro real con Cristo»⁶⁸. En muchas partes

⁶⁷ Josep Ratzinger, *Dios y el mundo*, op. cit., p. 395.

⁶⁸ D. Barsotti, *I cristiani vogliono essere cristiani*, Cimisello B, San Paolo, 2006, pp. 269-271.

del mundo se vuelve al latín: de Oxford a Cambridge, a Seattle... ¿Por qué considerarlo un atraso? Para un europeo que debe aprender el inglés para comunicarse con el mundo, ¿por qué no puede ser útil conocer el latín, nuestra lengua madre, para comunicarse en la liturgia católica con los hermanos de fe y también saber descifrar el patrimonio musical y artístico de la Iglesia, a la cual pertenecen, sin hacer el papel de ignorantes? Todas las religiones usan una lengua sacra: el árabe antiguo para los musulmanes, el sánscrito para los hindúes. Por lo tanto no se debe tener miedo del latín: los jóvenes lo entienden y abarrotan las misas en latín. Por eso, en la *recognitio* de los misales nacionales por parte de la Santa Sede se podría exigir que el texto del ordinario y del propio sean colocados en sinopsis bilingüe: latina y nacional, como el misal romano de 1962.

El latín, como habíamos dicho, ha arrastrado consigo en la *damnatio* al gregoriano, abandonado en la liturgia por que «no es comprensible a todos», pero cada vez más escuchado en los conciertos y *bit-parades*. Se ha abierto camino la extraña idea de restringir el culto dado a Dios renunciando a la solemnidad, a la belleza, cuando se está en su presencia. Recordando el impacto de la Iglesia de los orígenes con el mundo griego y la prohibición del Concilio de Laodicea (canon 59) de las composiciones privadas y no canónicas⁶⁹, Ratzinger ha observado el riesgo de que la introducción sin discernimiento en la liturgia de nueva poesía y música desvirtúe el acontecimiento cristiano en una especie de mística general, como ocurrió en los primeros siglos. Hemos explicado muchas veces que el culto cristiano es racional, lógico, porque su nervio es el *Logos* o Verbo hecho carne. Sólo el espíritu que reconoce a Jesús como el Señor venido en la carne —dicen Pablo y Juan— es espíritu

⁶⁹ Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, op. cit., p. 167.

de verdad, si no, es espíritu del error. No pocos músicos y compositores se preguntan si los himnos y las melodías que entran en nuestras iglesias tienen presente este criterio.⁷⁰

El canto debe ser sacro: gozoso y jubiloso, sin descomposición, poético y noble, sin artificio, dulce y suave, sin afectación ni sentimentalismo. Se ha observado que hemos llegado al punto de cantar el padrenuestro, oración enseñada por Jesús mismo, sobre la melodía de *Sound of silence*, o de desempolvar, para un congreso eucarístico, la canción de John Lennon, *Imagine*, en la cual se desea un mundo sin cielo ni religión. De ésta, quizás, gustaban la musiquita, la idea de paz, sin fundamento ni sustancia, y la atmósfera soñadora; como si para contrarstar el iluminismo, el cinismo, el materialismo y la incredulidad modernos fuera necesario refugiarse en una retórica romántica de los buenos sentimientos, en un lánguido debilitamiento de los sentidos y de la mente, que en realidad nada tiene que ver con las virtudes evangélicas. ¿No estamos acaso en presencia de una decadencia romántica y subjetiva, indiferenciada? Estamos al borde de la gnosis en la música litúrgica. Con el resultado de que el pueblo ya no canta; y al mismo tiempo, «protestantizado», ha perdido la idea de qué es la Eucaristía, el encuentro físico y espiritual con Cristo, convencido de que la Misa se reduce a escuchar la palabra y a hacer memoria de un hecho ya pasado.

Ciertamente no hay que pensar que la música sacra cristiana ya no existe, pero tampoco considerar que toda música es sacra, religiosa en sentido estricto, o incluso cristiana, según una tendencia *new age*. Es posible que la lejanía de la fe o la disonancia de cierta música contemporánea, como pensaba Oliver Messiaen, sea sinónimo de nihilismo, pero la música sacra en la liturgia, como atañe a la característica del culto cristiano a diferencia de otros cultos religiosos, tiene una clara

función responsorial: Dios habla y el hombre escucha y responde. Tal es la andadura del canto sacro cristiano: hasta alcanzar la consonancia racional con Aquel que es el *Logos*. La música cristiana debe revelar la verdad, debe ser expresión alta y completa de la oración de la Iglesia, no del sentimiento individual. Un estadio previo es ciertamente la subjetividad de la voz que viene del alma y se hace canto, pero debe confluir, y en cierto sentido recrearse, en la objetividad del Verbo. El músico litúrgico debe saber de música y de fe cristiana, y a partir de allí alcanzará la alta cumbre de la sintonía con el misterio celebrado. Esto es el canon, o sea la regla de la música que puede acceder a la divina liturgia cristiana. Si entre tantos tipos de gregoriano en circulación en la época medieval, sólo alguno ha adquirido carta de ciudadanía, ello quiere decir que ha superado la selección de la que hablábamos y ha llegado hasta nosotros. ¿Puede ser hoy de otro modo? Con frecuencia, con el viejo amigo benedictino Anselmo Susca, insigne gregoriano, nos hemos preguntado si no hay propiamente nada de «activo» en el acto de escuchar, en el de intuir, en el de conmoverse. ¿Es posible que la música sacra moderna haya llegado a convertirse en música estándar? La celebración debe conservar un equilibrio fónico homogéneo, por esto en los cantos y en las oraciones la voz atenuada es la mejor, pues es consona a la actitud de humildad y discreción que debemos tener ante Dios. Por eso deben evitarse cuidadosamente los tonos gritados y conservarse los bajos, propios de la oración hecha «en lo secreto» (Mt. 6, 6). En ese sentido la liturgia monástica debe considerarse el tipo en el cual inspirarse. Por eso, comenzando por el sacerdote que guía al pueblo de Dios, vuélvase, especialmente en las solemnidades, a cantar en gregoriano el ordinario de la Misa, y quizás algunas partes del propio.

Antes de la música, y para que ella sea posible, en la liturgia está el silencio, fundamentalmente para escuchar a

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 173-174.

Dios, que habla a nuestro corazón. El alma no está hecha para el ruido y las discusiones, sino para el recogimiento; es prueba de esto el hecho de que el ruido nos fastidia. Ante todo es necesario restituir a la iglesia su dignidad de templo sacro, donde nadie habla en voz alta, comenzando por los sacerdotes y ministros, en el que todos deben dirigirse a Dios en humilde silencio o voz baja. Es necesario tener el valor de mantener lejos del santuario todo lo que repugna a la piedad cristiana y ofende el verdadero sentido religioso.

El Concilio Vaticano II afirma que «la tradición musical de toda la Iglesia constituye un patrimonio de inestimable valor, que excede entre otras expresiones del arte, especialmente por el hecho de que el canto sacro, unido a las palabras, es la parte necesaria e integral de la liturgia solemne» (*Sacrosanctum concilium*, n. 112), y concluye: «La Iglesia reconoce el canto gregoriano como canto propio de la liturgia romana; por eso en las acciones litúrgicas, en igualdad de condiciones, debe reservarse el lugar principal» (*Ivi*, n. 115). Juan Pablo II ha confirmado la «ley general» formulada por San Pío X: «Una composición para Iglesia es más sagrada y litúrgica cuanto más se acerca a la melodía gregoriana en la andadura, en la inspiración y en el gusto, y es tanto menos digna del templo cuanto más distinta se muestra de aquel supremo modelo» (quirógrafo en el centenario del Motu Proprio sobre la música sacra *Inter sollicitudines*, 4 de diciembre de 2003, n. 12).

A este patrimonio litúrgico pertenece *in primis* el canto gregoriano, injustamente abandonado desde hace demasiados años. Constatamos cómo «el repliegue sobre lo vulgar no ha vuelto la liturgia más abierta, sino sólo más pobre», ha escrito el Joseph Ratzinger teólogo.⁷¹ La música litúrgica debe ser suave, su fin no es el aplauso, sino la edificación;

San Jerónimo reprochaba la vanidad y la búsqueda de efectos en la exhibición de los artistas.

Benedicto XVI expresa un deseo que es al mismo tiempo una súplica y una indicación autoritativa: «Deseo, como ha sido pedido por los padres sinodales, que sea valorado adecuadamente el canto gregoriano, en cuanto canto propio de la liturgia romana» (*Sacramentum caritatis*, n. 42). Por lo tanto, «que los futuros sacerdotes, desde el tiempo del seminario, se preparen para celebrar la santa Misa en latín, y también para utilizar textos latinos y para ejecutar el canto gregoriano»; y que los fieles mismos «sean educados para cantar en gregoriano ciertas partes de la liturgia» (n. 62).

CON LA PACIENCIA DEL AMOR

Está naciendo un nuevo movimiento litúrgico que sigue las liturgias de Benedicto XVI; no bastan las instrucciones preparadas por expertos, se requieren liturgias ejemplares que hagan encontrar a Dios. Sólo algunos espíritus voluntariamente superficiales no lo advertirían. Es un nuevo inicio que nace desde lo profundo de la liturgia precisamente como el movimiento litúrgico del siglo pasado, que llegó al culmen con el Concilio. La liturgia como lugar del encuentro con el Dios viviente, no un *show* para volver interesante la religión, no un museo de formas rituales grandiosas. El pueblo de Dios celebra el nuevo rito con respeto y solemnidad, pero permanece desorientado por las contradicciones de los dos extremos. La liturgia volverá a ser acción eclesial, no por obra de especialistas y equipos litúrgicos, sino de sacerdotes y laicos que gracias al conocimiento de las fuentes consideren la liturgia occidental como fruto

⁷¹ Joseph Ratzinger, *La festa della fede*, op. cit., p. 89.

de un desarrollo histórico y la oriental reflejo de la eterna. Los Padres antiguos y los maestros medievales se opusieron a la mistificación de la liturgia, y conociendo la historia nos han mostrado las formas múltiples de su camino. Del movimiento litúrgico preconiliar el Santo Padre recoge la herencia y la hace fructificar, ha satisfecho el deseo de que las formas antigua y nueva del rito romano coexistieran una junto a la otra, como ya ocurre con la ambrosiana y las orientales.

Confiamos en él; él lleva pacientemente la sabiduría de la imaginación católica en la vida de la Iglesia moderna. Él comprende bien hasta qué punto la innovación no es hostil a la tradición, sino que forma parte de ella como savia del Espíritu Santo. No es un conservador y tampoco un innovador, sino un misionero, «humilde trabajador de la viña del Señor». En el libro *Jesús de Nazaret* él pone de relieve la «comprensión» que en el Evangelio de Lucas —a diferencia de los otros Evangelios— Jesús demuestra con los israelitas: «A mí me parece particularmente significativo el modo en que Él concluye la historia del vino nuevo y de los odres viejos o nuevos. En Marcos se lee: “Tampoco se pone vino nuevo en odres viejos, porque hará reventar los odres, y ya no servirán más ni el vino ni los odres. ¡A vino nuevo, odres nuevos!” (Mc. 2, 22). En Mateo 9, 17 el texto es semejante. Lucas nos transmite la misma conversación, añadiendo sin embargo al final: “Nadie, después de beber el vino añejo, quiere del nuevo porque dice: el añejo es el bueno” (Lc. 5, 39), un añadido que quizás es lícito interpretar como una expresión de comprensión para con aquellos que querían permanecer “en el vino viejo”⁷². ¿No es aplicable este apólogo al debate entre *usus antiquior* y *usus novus* de la Misa, que siguió al Motu Proprio?

⁷² Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, op. cit., p. 220.

La liturgia cristiana, y el acontecimiento cristiano mismo, no están hechos por nosotros. Un término como «actualización» ha engendrado la idea de que nosotros tenemos las capacidades necesarias para reproducirlo, crear las condiciones justas para que pueda ocurrir, de organizarlo, como si fuéramos creadores de lo que afirmamos creer. En realidad es Jesucristo el que hace la sagrada liturgia con el Espíritu Santo. A nosotros nos toca seguir, hacer sitio para su obra. El método al alcance de todos es mirar aquello que ocurre —se solía decir «asistir» es decir *ad-stare*—, estar ante su presencia; significa adherirse a Algo que viene antes, seguir lo que Él hace en medio de nosotros, capaz siempre de trastocar en un segundo la idea de que el culto es hecho por nosotros. La liturgia es sacra y divina porque es una Cosa que viene del otro mundo.

Quisiéramos ayudar a comprender y a celebrar dignamente la liturgia como posibilidad de encuentro con la realidad de Dios y causa de la moralidad del hombre, a examinar las degradaciones, síntomas de un vacío espiritual, indicando el camino para restaurar su espíritu en el signo de la unidad de la fe apostólica y católica, a promover un debate serio y un camino educativo, siguiendo el pensamiento y el ejemplo del Papa, que permitan retomar el movimiento litúrgico. Es necesario mirar el espíritu de la liturgia como adoración de Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo, y como pedagogía para entrar en el misterio y ser transformados en moralidad y santidad. Es una invitación también a los laicos no creyentes, pero deseosos de la verdad, porque ninguno es inmune a la duda de que tal vez exista Alguien a quien dedicar el tiempo. Quizás sobre esto, que la liturgia no desvela del todo —por esto se pide que sea preservado el sentido del misterio y de lo sagrado—, se instaurará la comunicación entre creyentes y no creyentes, o diversamente creyentes.

A Vittorio Messori, con quien he compartido no pocas reflexiones sobre el tema, y que con su esposa Rosanna me ha alentado en este trabajo, mi agradecimiento cordial y mi gran admiración por haber presentado, con Joseph Ratzinger en el *Informe sobre la fe*, este tiempo «en que es exigida la paciencia, esta forma cotidiana del amor. Un amor en el que están presentes al mismo tiempo la fe y la esperanza»⁷³.

Por tanto, debemos esperar que se realice lo que el Santo Padre ha dicho como conclusión de la homilía de la solemnidad de los santos Pedro y Pablo: «Cuando el mundo en su conjunto se haya convertido en la liturgia de Dios, cuando en su realidad se haya convertido en adoración, entonces habrá alcanzado su meta, entonces estará sano y salvo. Es éste el objetivo último de la misión apostólica de San Pablo y de nuestra misión. A tal ministerio el Señor nos llama. Recemos en esta hora, a fin de que Él nos ayude a desarrollarlo de modo justo, a convertirnos en verdaderos servidores de Jesucristo» (29 de junio de 2008).

⁷³ Vittorio Messori, *Informe sobre la fe*, op. cit., p. 118.

