

ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA

PERE FARNÉS

SUMARIO: I. REDESCUBRIMIENTO DE LA ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA. 1. *El concepto de «espiritualidad litúrgica», una categoría moderna.* 2. *La espiritualidad en los albores del movimiento litúrgico.* 3. *El interés por la espiritualidad litúrgica gana terreno y nacen las primeras suspicacias.* 4. *Los primeros grandes «leaders» del movimiento litúrgico y su influencia en la espiritualidad.* 5. *Buscando el origen de las tensiones entre «espiritualidad» y «liturgia».* 6. *Intervención del Magisterio: espiritualidad personal y participación litúrgica, dos realidades necesarias aunque distintas.* 7. *Dificultades ambientales para asumir la doctrina del Magisterio sobre la distinción entre oración personal y oración litúrgica.* 8. *La raíz de la dificultad para aceptar la doctrina litúrgica del Magisterio.* 9. *Pervivencia postconciliar de las tensiones entre espiritualidad y liturgia.* 10. *El fenómeno de la disminución de la espiritualidad personal.* II. LA ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA EN LA VIDA DE LA IGLESIA. 11. *¿Puede hablarse de una «espiritualidad litúrgica» diferenciada de la espiritualidad simplemente cristiana?* 12. *La espiritualidad litúrgica es de naturaleza diversa a las otras espiritualidades.* 13. *La espiritualidad litúrgica en las fuentes de la revelación.* 14. *¿Espiritualidad en las celebraciones descritas en el Nuevo Testamento?* 15. *¿Espiritualidad litúrgica en las celebraciones a través de la historia?* III. DE LOS AVATARES HISTÓRICOS A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA. 16. *Trazos fundamentales de la espiritualidad litúrgica.* 17. *Vivir la espiritualidad en el interior mismo de la celebración.* 18. *La espiritualidad litúrgica como participación en la oración del mismo Cristo.* 19. *Subrayado postconciliar de la plegaria litúrgica como participación en la oración del mismo Cristo.* 20. *Orígenes y San Agustín, testimonios de la espiritualidad litúrgica de la Iglesia antigua.* 21. *La preparación a la celebración, segundo matiz de la espiritualidad litúrgica.* 22. *El recuerdo o vivencia de los misterios celebrados.* 23. *A manera de conclusión: principales características de la espiritualidad litúrgica.*

Una reflexión en torno a la espiritualidad litúrgica parecería normal que se iniciara con la definición —o por lo menos con la descripción— de lo que se entiende propiamente por *espiritualidad*

litúrgica. Así, una vez clarificado el objeto y delimitadas sus fronteras, podría pasarse con mayor facilidad a ulteriores reflexiones y exponer hasta qué punto la liturgia es fuente de espiritualidad, es decir, instrumento y camino del cristiano en su ascensión hacia Dios, y cómo, consecuentemente, la liturgia deba tenerse muy en cuenta en vistas a la espiritualidad cristiana. Pero definir o describir lo que sea propiamente la *espiritualidad litúrgica* no resulta tan fácil como pudiera parecer a primera vista.

Para describir lo que es propiamente la *espiritualidad litúrgica*, nos encontramos con una primera e importante dificultad: el concepto mismo de liturgia ha variado no poco, sobre todo desde comienzos de nuestro siglo, y por liturgia no siempre se ha entendido lo mismo. Hoy ciertamente la visión de lo que es la liturgia ha logrado un estatuto bastante claro y unánimemente aceptado, por lo menos teóricamente¹, gracias sobre todo a las intervenciones de Pío XII², del Vaticano II³ y del conjunto de documentos del Magisterio; pero hay que reconocer que no siempre fue así. En efecto, no nos atreveríamos a afirmar que el cambio obrado en el concepto de liturgia haya quedado reflejado también en la práctica de lo que pueda llamarse y ser propiamente la *espiritualidad litúrgica*. Por todas estas razones nos parece mejor posponer el intento de definir —o mejor de describir— los trazos fundamentales de la *espiritualidad litúrgica* —o por lo menos de lo que nosotros entendemos por ella— para cuando hayamos planteado algunas cuestiones previas.

Para una mayor claridad en este estudio procederemos con tres pasos sucesivos: en una primera parte, de matiz más bien histórico, expondremos el ambiente, lleno de dificultades y de controversias, en que se redescubrió y fue tomando cuerpo la espiritualidad litúrgica como *parte o aspecto diferenciado de la espiritualidad*; en una segunda parte, estudiaremos hasta qué punto la espiritualidad litúrgica es nota esencial de la vida de la Iglesia; finalmente en una tercera

1. Decimos *teóricamente* porque a pesar de que se hoy acepte comúnmente el concepto de liturgia tal como lo presenta el Magisterio, en la práctica con frecuencia se está bastante lejos de aceptar lo que en teoría se admite.

2. Cf. *Mediator Dei* (ASS 39 [1957] 528-529).

3. *Sacr. Conc.*, núm. 7.

parte intentaremos describir las notas constituyentes —y en algunos aspectos— diferenciantes de la *espiritualidad litúrgica* frente a la espiritualidad en un sentido más general.

I. REDESCUBRIMIENTO DE LA ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA

1. *El concepto de «espiritualidad litúrgica», una categoría moderna*

Lo primero que debe subrayarse en nuestro tema —aunque a muchos pueda extrañarles— es que lo que hoy llamamos *espiritualidad litúrgica* es un concepto moderno. A nadie antes de fines del siglo pasado se le hubiera pasado por la mente referirse a una categoría como ésta. Si damos un nuevo paso y del concepto abstracto de *espiritualidad litúrgica* pasamos a lo que puede ser una práctica o una vida de relación con Dios distinta de lo que se entiende comúnmente por *espiritualidad* o por *oración* habrá que reconocer que, incluso después del movimiento litúrgico y publicados ya los grandes textos pontificios, conciliares y postconciliares, no parece resultar siempre muy claro lo que se entiende por *espiritualidad litúrgica* frente a otras posibles *espiritualidades*. Y si del campo del Magisterio y de la gran teología pasamos al ámbito más privado de cómo los fieles entienden y viven lo que llamamos *espiritualidad* y *espiritualidad litúrgica*, los contornos resultan cada vez más fluctuantes.

2. *La espiritualidad en los albores del movimiento litúrgico*

En los inicios, hoy ya lejanos, del movimiento litúrgico —en los escritos, por ejemplo, del abad Guéranger de Solesmes y de su escuela o en el magisterio de san Pío X— la restauración de la liturgia se vio, si no exclusivamente sí por lo menos principalmente, como un movimiento espiritual⁴. Bajo este aspecto los inicios del

4. De Santa Teresa del Niño Jesús, por ejemplo, que pertenece a este período del primer resurgir litúrgico, sabemos que, cuando niña se preparaba con su familia a la celebración del domingo con la lectura de *l'Année liturgique* de Guéranger (Cf.

movimiento litúrgico se diferenciaron de los pasos posteriores⁵. Si se quiere devolver a la liturgia su característica más fundamental es necesario recuperar para ella el espíritu de aquellos primeros tiempos y verla de nuevo primordialmente como fuente de espiritualidad, sin que ello signifique la negación de otros aspectos, también importantes, pero ciertamente más marginales. Para resituar el lugar que la liturgia debe ocupar en la espiritualidad cristiana puede ser clarificante recordar cómo el concepto mismo de liturgia ha pasado desde finales del siglo pasado hasta nuestros días por diversos enfoques que influyen aún en la visión más o menos equilibrada que de ella se puede tener hoy.

En vísperas del movimiento litúrgico —y para muchos hasta bien entrada la segunda mitad de nuestro siglo— *Liturgia* era sinónimo de *rúbricas* o de *ceremonias*; un poco más tarde por *liturgia* empezó a entenderse casi exclusivamente los estudios e investigaciones históricas o teológicas sobre la celebración; posteriormente —es el concepto que prima en nuestros días— lo que más parece interesar en el campo de la liturgia —a veces lo único de lo que se habla— es lo que ha venido a llamarse *pastoral litúrgica*. En los inicios del movimiento litúrgico no fue ciertamente así. Lo que buscaron los «padres» del movimiento litúrgico, lo que en los primeros días del renacer litúrgico privó por encima de todo —casi lo único que se buscaba— fue la *espiritualidad* que rezumaba y se contenía en las celebraciones y en sus formularios y ritos. La liturgia se veía por encima de todo como fuente y escuela de espiritualidad. Fue en este

PIAT, *Histoire d'un famille*, Lisieux 1896, pág. 249). También San Pío X desde el comienzo de su pontificado ve en la liturgia la fuente de la piedad cristiana según la célebre expresión que, de su Motu Proprio *Tra le sollicitudini*, pasa luego y se repite en multitud de documentos magisteriales posteriores: «La participación activa en los santos misterios y en la pública y solemne oración de la Iglesia es el *primero e insostituible manantial* del verdadero espíritu cristiano».

5. Este es un punto que nos parece debe subrayarse sobre todo porque posteriormente parece haberse olvidado un tanto y la liturgia corre el riesgo de olvidar su matiz más fundamental y verse casi únicamente bajo otros aspectos menos conaturales a su propia naturaleza, como pueden ser, por ejemplo, los estudios históricos, la reflexión sobre el contenido teológico de sus formularios y ritos (como *lugar teológico*), su relación con la arqueología y el arte cristianos, su instrumentalidad pastoral (*pastoral litúrgica*), su contribución a la formación cristiana, etc.

contexto donde Guéranger recuperó la liturgia para el pueblo cristiano y en este mismo ámbito trabajaron más tarde Pius Parsch en Austria, los dos hermanos Wolter en Alemania —recuérdese su célebre *Psallite sapienter*⁶, comentario a los salmos en vistas a la oración— y en Bélgica Dom Beauduin con su célebre obrita *La piété de l'Eglise*⁷ y con las famosas *Semaines et conférences liturgiques* de Mont-César, que tanta influencia ejercieron sobre el clero. En todos estos pasos del renacer litúrgico la liturgia era siempre presentada y propagada como fuente de espiritualidad.

3. *El interés por la espiritualidad litúrgica gana terreno y nacen las primeras suspicacias*

El movimiento litúrgico se extendió con rapidez por algunas naciones europeas, sobre todo por Bélgica y Alemania y más tarde por Francia. Su nota más relevante continuó siendo la misma que tuvo en sus orígenes: la de un movimiento de espiritualidad. Este movimiento de espiritualidad pronto se dejó sentir con fuerza en la vida espiritual de algunos fieles, sobre todo en algunos seminarios y casas religiosas. Pero precisamente el fuerte matiz de espiritualidad con que se presentaba el movimiento ocasionó que muy pronto surgieran primero suspicacias y luego tensas controversias que no ayudaron ciertamente a que se clarificaran las relaciones entre espiritualidad y liturgia. La falta de claridad con que aún hoy se topa con frecuencia cuando se quiere presentar la espiritualidad litúrgica y cuáles sean las fronteras que median entre *espiritualidad* y *espiritualidad litúrgica* son aún probablemente consecuencia remota de las fuertes tensiones de los primeros tiempos.

Uno de los fenómenos —a nuestro juicio el más visible— que más contribuyó a agudizar la lucha entre «espirituales» y «seguidores del nuevo movimiento» fue el interés que mostraron algunos fieles

6. Friburgo 1871-1890.

7. Lovaina, 1914. J. Urdeix acaba de publicar por vez primera la versión castellana de este interesante escrito: L. BEAUDUIN, *La piedad de la Iglesia*, Cuadernos Phase, Barcelona, Centro de Pastoral litúrgica, 1996.

—sobre todo entre los más «piadosos» y mejor formados— por seguir las directrices y enseñanzas «espirituales», cada vez más abundantes, de los primeros «padres» del movimiento litúrgico y las orientaciones que en esta ámbito de espiritualidad pronto empezaron a emanar del Magisterio invitando a los fieles a participar en las celebraciones —o por lo menos a «seguirlas»⁸ espiritualmente por medio de los «Misales de los fieles» que empezaron a editarse y en los que junto al texto latino que usaba el sacerdote figuraba la versión en lengua popular que facilitaba a los fieles el seguimiento de la liturgia. La rápida divulgación de estos misales en las diversas lenguas hizo más común e intenso entre los fieles el deseo de conocer y incorporarse a la «piedad de la Iglesia»; así el movimiento litúrgico en su vertiente de espiritualidad se fue afianzando y ganando círculos cada vez más amplios.

4. *Los primeros grandes «leaders» del movimiento litúrgico y su influencia en la espiritualidad*

Dos nombres sobresalieron especialmente y pasaron muy pronto a ser los adalides de la lucha entre las *devociones tradicionales del pueblo cristiano* y la nueva *piedad litúrgica*: Navatel y Festugière. Defendiendo la liturgia como fuente de espiritualidad cristiana se alzó el benedictino Dom Festugière⁹; como abanderado de las prácticas de devoción se presentó el jesuita Navatel. Según Festugière la liturgia era el mejor alimento de la espiritualidad, según Navatel, por el contrario, la liturgia era únicamente la parte sensible del culto oficial de la Iglesia.

La influencia de los defensores de la «espiritualidad» y de la «liturgia» o «espiritualidad litúrgica» respectivamente no dejó de cre-

8. Los primeros pasos del movimiento litúrgico centraron sus esfuerzos y tuvieron como ideal que los fieles, a través sobre todo de los pequeños misales bilingües, *siguieran* lo que el sacerdote *realizaba* en la liturgia; más adelante se comprendió que *seguir la misa* era insuficiente y que el ideal a perseguir era que la *asamblea participara* en la celebración realizando sus acciones propias, sin limitarse a *seguir* simplemente lo que *realizaba* el ministro.

9. Fue especialmente célebre su obrita *La liturgie catholique. Essai de synthèse suivie de quelques développements*, Ed. Maredsous, 1913.

cer y echar raíces cada vez más profundas, sobre todo en algunos seminarios y comunidades religiosas centroeuropeas. Leer hoy algunas revistas de aquel tiempo puede abrir horizontes quizá insospechados y resultar especialmente clarificante para comprender incluso —no para aprobar— algunas de las reacciones actuales en el abandono de todo acto piadoso que no sea la celebración litúrgica. Estas exageraciones, a nuestro juicio, son aún en el fondo respuesta inconsciente de aquellas remotas luchas en pro de uno de los bandos —el de la liturgia— que salió vencedor, y el de la «devoción» —que ha quedado prácticamente olvidado o por lo menos relegado¹⁰—. El magisterio, sobre todo de Pío XII y del Vaticano II, afirmó que la liturgia era la parte o aspecto principal de la piedad de los fieles, pero no ciertamente la única; pero, como pasa con frecuencia, el unilateralismo gana a no pocos y con ello la relación entre piedad personal y liturgia quedo altamente dañada.

5. *Buscando el origen de las tensiones entre «espiritualidad» y «liturgia»*

Con la única finalidad de clarificar lo que es propiamente la espiritualidad litúrgica puede ser útil ahondar en lo que pudieron ser las motivaciones que originaron las extrañas tensiones surgidas entre *espiritualidad* y *liturgia*. Estas controversias —cuya virulencia hoy resulta difícil imaginar— tuvieron, si no una motivación objetiva, sí por lo menos un contexto ambiental —o un «caldo de cultivo», si se prefiere esta imagen— que hace comprensible su germinación.

Desde los siglos medievales, la piedad personal encontraba su alimento en múltiples actos de devoción personal totalmente ajenos

10. El interés, hoy renovado, por la *religiosidad popular* ¿no será una nueva manifestación de la misma realidad? ¿No es un intento de la *devoción*, vencida por la *liturgia* en la época postconciliar, que vuelve a la lucha e intenta recuperar el campo perdido? Es necesario lograr, de una vez para siempre, el equilibrio entre las dos facetas de la espiritualidad cristiana, sin confusiones entre ambas y sin olvidos de ninguna de ellas.

a la liturgia¹¹, mientras que la liturgia se veía, no como alimento de la piedad, sino más bien como simple obligación de dar culto a Dios, realizando determinados ritos o actos de culto externo, obligación que se juzgaba como competencia exclusiva del clero, considerado como encargado del culto oficial de la Iglesia¹².

Cuando, pues, al surgir el movimiento litúrgico, sus promotores intentaron introducir la liturgia en el ámbito de la piedad, éstos fueron considerados casi como invasores de un campo ajeno y turbadores de la paz entre los fieles que, desde hacía siglos, tenían el feudo indiscutible de la espiritualidad cristiana en los ejercicios de devoción. La piedad personal y sus actos de devoción estaban en posesión pacífica de algo que les era muy propio; propugnar, pues, que la liturgia era también alimento de espiritualidad significaba de hecho invadir un campo que en manera alguna les pertenecía. De aquí surgió principalmente la polémica entre los antiguos propietarios de la piedad y los nuevos intrusos que, en nombre de la liturgia, pretendían apropiarse de la espiritualidad.

6. *Intervención del Magisterio: espiritualidad personal y participación litúrgica, dos realidades necesarias aunque distintas*

La lucha entre los partidarios de la «devoción» y los adalides de la «liturgia» tomaba cada vez más cuerpo y se corría el riesgo de

11. Hasta las mismas vísperas del Vaticano II el *año cristiano*, por ejemplo, tal como lo vivían en realidad la mayoría de fieles (incluidos los seminarios, casas religiosas y clero) consistía casi exclusivamente en una serie de prácticas de devoción distribuidas a través de los meses: «Novena de la Inmaculada», «Devoción de las 40 avemarías» y «Novena de Navidad» (diciembre); «Siete Domingos» y «Mes de San José» (febrero-marzo); «Via-Crucis» (domingos o viernes de Cuaresma); «Visitas al Monumento» (jueves y viernes santos); «Mes de María» y «Novena al Espíritu Santo» (mayo), «Mes del Sagrado Corazón» (junio); «Mes del rosario» (octubre); «Novenario» y «Mes de las ánimas» (noviembre). A este año cristiano se añadían otras devociones, o bien periódicas como los «Primeros viernes de mes», la «Salutación sabatina», o bien diarias, como la visita al Santísimo o el examen de conciencia. Algunas de estas devociones eran extraordinariamente populares; las parroquias, por ejemplo, al llegar los siete domingos de san José, debían atender a un número realmente extraordinario de confesiones y comuniones que no se daban, ni mucho menos, ni los domingos ni, por supuesto, en el tiempo pascual, que pasaba casi desapercibido.

12. Esta es la visión que tiene ya en el s. XIII Santo Tomás de Aquino (Cf. S. Th. 2, 2, q. 83, a. 12).

ahondar una fosa casi infranqueable entre liturgia y piedad. Afortunadamente la cuestión fue zanjada, por lo menos teóricamente, por Pío XII, sobre todo en dos de sus grandes documentos: la encíclica *Mediator Dei* (1947) y el decreto *Maxima redemptionis nostrae mysteria* (1955). En ambas intervenciones el Papa, por una parte, afirma sin ambages que la liturgia como oración es superior a los actos de devoción privada y que en manera alguna puede concebirse como la parte solo externa, ceremonial o jurídica del culto cristiano (como quería Navatel) y, por otra, que la liturgia no abarca todo el espacio de la vida espiritual sino que son necesarias también otras prácticas personales de devoción¹³.

Esta clara toma de posición de Pío XII, por lo menos *teóricamente*, puso punto final a una controversia que duro casi medio siglo. El Vaticano II por su parte asumió plenamente la doctrina de Pío XII, repitiendo casi literalmente sus expresiones; de esta forma quedaron consagradas de forma definitiva y solemne las enseñanzas de *Mediator Dei*¹⁴. Pero es preciso reconocer que estas enseñanzas, por claras y solemnes que hayan sido, no siempre han pasado a ser realidad en la vida espiritual de todos y cada uno de los fieles, y aún hoy no son plenamente asumidas por todos. No faltan, en efecto, quienes en la práctica reducen toda su vida de oración a las celebraciones litúrgicas, mientras otros, por el contrario, —hoy ciertamente cada día menos numerosos— de hecho continúan viviendo su espiritualidad bastante al margen de la liturgia, casi solo a base de determinadas prácticas piadosas.

7. *Dificultades ambientales para asumir la doctrina del Magisterio sobre la distinción entre oración personal y oración litúrgica*

El deseo de ser fieles al Magisterio, compaginando liturgia y ejercicios piadosos, ha hecho renacer en cierta manera las antiguas tensiones entre «espiritualidad» y «liturgia». En efecto, al divulgarse

13. Cf. *Mediator Dei* (ASS 39 [1957] 528-529).

14. *Sacr. Conc.*, núms. 9-13.

por toda la Iglesia las enseñanzas del Vaticano II sobre la superioridad objetiva de la oración eclesial frente a las devociones, no sólo renacieron en alguna manera las antiguas tensiones de los inicios del movimiento litúrgico sino que muchos llegaron a defender con tal ahínco la piedad litúrgica que proponía el Concilio, que, en la práctica al menos, no pocos han olvidado la necesidad de la piedad personal o pretenden reducirla de hecho a la participación en la liturgia.

La nueva visión conciliar de la piedad cristiana culminada en la liturgia¹⁵ —piedad que muchos piensan ser la única «espiritualidad conciliar» auténtica— dificultó en realidad —y continúa dificultando en no pocos círculos— la percepción clara de la identidad propia tanto de la liturgia como de la espiritualidad e impide consiguientemente la vivencia de una verdadera y equilibrada espiritualidad cristiana.

Uno de los hechos —o si se prefiere una de las limitaciones o deficiencias— del tiempo postconciliar que mejor manifiesta hasta que punto está resultando difícil hoy día diferenciar entre liturgia y piedad personal es la facilidad con la que no pocos se ven inclinados a entremezclar ambas realidades como si más o menos se tratara de lo mismo. El Magisterio ha insistido con frecuencia sobre la necesidad de distinguir entre piedad personal y oración litúrgica *no entremezclando por ello los actos de devoción con la celebración eclesial*¹⁶, pero a los fieles —a muchas comunidades religiosas incluso— les cuesta aceptar esta disciplina¹⁷. El hecho mismo de que este recuerdo sea repetido con insistencia prueba inequívocamente que la diferencia no acaba de captarse. Se trata de una prohibición que no es

15. Pero no reducida únicamente a ella (Cf. *Sacr. Conc.*, núm. 12).

16. Como simples ejemplos de la larga lista de intervenciones del Magisterio en este sentido podríamos recordar: (Pío XII, *Mediator Dei*, especialmente partes I y IV (Cf. edic. GUERRERO, *El magisterio pontificio contemporáneo*, vol. I, núms. 45 y 216-218; Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, núms. 12-13; JUAN PABLO II, *Vicesimus Quintus Annus*, núm. 18). Y como prueba de que esta enseñanza cuesta ser recibida puede aducirse la facilidad con que se introducen preces espontáneas (oración privada) en las celebraciones litúrgicas (especialmente en la Oración universal).

17. Más que de mera *disciplina* debería hablarse de *sacramentalidad teológica* (Cf. Sínodo 1985, *Relatio finalis*, B, 2 (PARDO, *Enchiridion*, núm. 304).

simplemente una norma disciplinar sino una realidad *teológicamente importante* para salvaguardar la identidad propia tanto de la liturgia como de la oración personal. Si liturgia y actos de devoción personal se entremezclan es que, en el fondo, ambas realidades se ven como ambivalentes y que no se acaba de distinguir entre liturgia y devoción¹⁸.

8. *La raíz de la dificultad para aceptar la doctrina litúrgica del Magisterio*

Si buscáramos el porqué, en la práctica sobre todo, se tiende a entremezclar oración personal y plegaria de la Iglesia no sería difícil encontrar la explicación. Desde los siglos medievales —posiblemente desde que el pueblo dejó de comprender la lengua litúrgica— hasta el nacimiento del movimiento litúrgico, las fronteras entre «piedad» y «liturgia» aparecían claras y bien definidas. Los «actos de devoción» se veían como la fuente de la espiritualidad común, perteneciente a todos los fieles, fueran éstos clérigos, religiosos o laicos; la «liturgia», en cambio, se consideraba más bien como aquel culto al que la Iglesia estaba obligada por razón de la justicia¹⁹ para con el Dueño y Señor del universo y que se realizaba a través de solos los clérigos²⁰.

Pero cuando la liturgia fue recuperando progresivamente su verdadero rostro de acción perteneciente *a todos los cristianos* las co-

18. El fenómeno es tan nuevo como frecuente. *Nuevo* porque, a pesar de lo que imaginen algunos en torno a la espontaneidad de las antiguas liturgias, de hecho en ninguna época las plegarias eclesiales han sido creadas por cada celebrante o grupo celebrante (los estudiosos descubren y conocen cada día mejor los formularios —o los vestigios de formularios por lo menos— usados por las antiguas comunidades). *Frecuente* porque improvisaciones, jaculatorias y oraciones espontáneas e individuales hoy se escuchan entre los salmos del oficio, en la intercesión universal, en las paráfrasis incluso en la Plegaria eucarística de no pocos celebrantes. Todo ello viene a significar que se confunde la plegaria personal con la voz de la Iglesia.

19. Santo Tomás de Aquino sitúa el culto —la liturgia— como parte de la virtud cardinal de la justicia (2^a 2ae, qq. 80-83). Pío XII en *Mediator Dei* sigue aún esta ubicación; Sac. Conc., en cambio, bajo este aspecto es radicalmente innovadora: sitúa la liturgia no como parte de la justicia sino como actualización de la «historia salutis».

20. Cf. v. gr. S. Theol. 2, 2, q. 83, a 12.

sas empezaron a complicarse. La mayoría de fieles, formados hasta entonces de manera casi exclusiva en la piedad personal, por una parte continuaron alimentando su vida religiosa casi exclusivamente en aquellos «actos de piedad» a los que estaban habituados, pero por otra parte, dóciles al Magisterio que les pedía participaran en la liturgia, empezaron a *añadir* a sus habituales actos de piedad aquella participación activa en la liturgia que ahora se les proponía como ideal de vida cristiana.

La mayoría de fieles no estaba ciertamente preparada ni doctrinal ni psicológicamente en vistas a una participación en la liturgia que sobrepasara la simple materialidad de poner unos gestos externos en la misma. Los mejores de los fieles, los más dóciles al Magisterio eclesial —que acostumbran a ser por esta misma razón los más interesados por la vida espiritual— escucharon las voces de los pastores que les invitaban con insistencia a recurrir a la liturgia como a la «primera e indispensable fuente de donde mana el verdadero espíritu cristiano» pero no estaban preparados para ello: en la participación litúrgica que se les pedía difícilmente sabían ver más que su incorporación externa a los cantos y la realización material de algunos ritos o servicios ministeriales; ahondar espiritualmente en el contenido de los textos y gestos litúrgicos no entraba en sus esquemas.

Desde un punto de vista *psicológico*, en efecto, su vida espiritual —tanto por lo que atañía a los laicos como incluso a los religiosos y sacerdotes— hundía sus raíces desde hacía siglos en las prácticas devocionales. Desde un punto de vista más *teológico* la liturgia venía presentándose y viviéndose, desde hacía siglos, bajo una perspectiva únicamente exterior y lejana a todo cuanto pudiera significar interiorización y espiritualidad²¹. Todo ello ha contribuido a que, incluso después del Vaticano II y a pesar de algunas claras y tajantes

21. Uno de los hechos que más evidencian el modo deficiente de cómo se comprendió —y se continúa comprendiendo las más de las veces— la *participación activa de los fieles* es la frecuencia con que se confunde o reduce la participación activa en la liturgia con el ejercicio de los *ministerios*. O el hecho de centrar la participación en solos los actos externos —olvidando la participación activa interior— a pesar de las claras y explícitas afirmaciones del Vaticano II al respecto (Cf. v. gr. *Sacr. Conc.*, núms. 2 y 48).

afirmaciones del Concilio, el problema de la identidad propia, tanto de la piedad personal como sobre todo de la oración eclesial —y consiguientemente las relaciones entre «espiritualidad» y liturgia (o entre «espiritualidad» y «espiritualidad litúrgica») no acaben de clarificarse, y a que en algunos casos incluso se agudicen.

El hecho de que el deseo de participar en las celebraciones arraigara ya desde el principio sobre todo en las personas más piadosas, formadas y acostumbradas a una espiritualidad vivida al margen de la liturgia ha dificultado —y quizá continúa dificultando de manera inconsciente— la distinción entre lo que es liturgia y lo que corresponde al ámbito de la devoción personal²² y ha tenido como consecuencia casi connatural que surgieran aquí y allí aquellas tentativas a las que nos hemos referido, de ensamblar las prácticas de devoción habituales con la liturgia. Las personas piadosas, en efecto, no querían perder nada de lo que habían recibido (la piedad de las devociones y la doctrina ahora propuesta por el Magisterio sobre la centralidad y superioridad de la liturgia). Este hecho continúa más vivo de lo que quizá pueda pensarse en no pocas personas piadosas y continúa dificultando la percepción y vivencia espiritual de lo que constituye propiamente la espiritualidad litúrgica como realidad con identidad propia y diferenciada²³.

22. Al nacimiento de esta equiparación no estuvieron ajenas las llamadas *paraliturgias* que por una parte imitaban algunos esquemas y usaban formularios de la liturgia y, por otra, al ser *devociones privadas* se organizaban legítimamente con libertad y seguían muchas veces el ritmo y calendario de las antiguas *devociones*. No eran infrecuentes, por ejemplo, paraliturgias para el mes de mayo, los Siete domingos de san José, etc., devociones todas ellas devocionales y al margen del año litúrgico.

23. Una cosa es buscar la concordancia espiritual entre liturgia y oración personal —ello lo exige la identidad de un mismo orante y lo recomienda explícita y repetidamente el Magisterio desde Pío XII hasta los más recientes pronunciamientos del Vaticano II—, y otra muy distinta confundir oración de la Iglesia y piedad personal. Una cosa es que la oración personal tenga su *fuerza principal* en la liturgia y deba *preparar* a los fieles a participar más intensa y fructuosamente en ella, a fin de que los fieles puedan unirse más íntimamente con Cristo y su Cuerpo sujeto primordial de la plegaria litúrgica, otra que se confundan y entremezclen como si fueran una misma realidad liturgia y plegaria personal. La oración litúrgica, sobre todo por ser plegaria del mismo Cristo, es *distinta* y *superior* frente a la plegaria personal.

9. *Pervivencia postconciliar de las tensiones entre espiritualidad y liturgia*

A pesar del largo tiempo trascurrido y del innegable cambio ambiental que ha generado la reforma litúrgica, perviven aún en la vida de no pocos fieles ecos y consecuencias de lo que significaron en la primera mitad de nuestro siglo las controversias entre «espiritualistas» y «liturgistas». El problema hoy se presenta ciertamente con un ropaje distinto. En *teoría* actualmente nadie opone «espiritualidad» y «liturgia»; pero en *la práctica* continúan las dos tendencias. Mientras unos se alistan —seguramente sin advertirlo— bajo la bandera de la «liturgia», otros lo hacen bajo la de la «espiritualidad».

Bajo la bandera de la «liturgia» militan aquellos fieles —religiosos y sacerdotes incluidos— que, pese a la afirmación conciliar de que la liturgia *no abarca toda la vida espiritual* (Sac. Conc., núm. 12), de hecho, en la práctica de su vida espiritual, prescinden de todo acto de piedad no estrictamente litúrgico.

Bajo la bandera de las «devociones» —los partidarios o *sucesores modernos* de Navatel— se alistan aquellos que, pese a que se creen «liturgistas», organizan con tal libertad y subjetivismo las celebraciones que de hecho las convierten en meras devociones personales o de grupo²⁴. Porque si la liturgia es, por su propia naturaleza, celebración *de la Iglesia*, «sacramento de *unidad bajo la autoridad de los obispos*»²⁵, las celebraciones organizadas privadamente no pasan de ser devociones personales o de grupo, a la manera como lo eran los actos de devoción libre y personal que defendía Navatel frente a la liturgia. La comunidad concreta, en efecto, es presencia de la Iglesia en un lugar determinado, pero únicamente lo es si tiene *lazos visibles* de unidad y comunión con la «católica» o, dicho de otra mane-

24. Las plegarias que éstos organizan, por mucho que crean lo contrario, de hecho son oraciones *personales e individualistas*; pero como, en aras a la modernidad, no admiten otra plegaria que no sea la comunitaria, introducen *su oración individual* —bastaría analizar el vocabulario que emplean— en lo que piensan ser oración de la Iglesia.

25. Cf. S. CIPRIANO, *De cath. Eccl. unitate*, 7, CSEL 3, 1, págs. 215-16; EP. 66, 8, 3, CSEL 2, 2, págs. 732-33.

ra, si celebra, no según el gusto y sentimientos de los individuos reunidos, sino tal como celebra la comunidad eclesial.

10. *El fenómeno de la disminución de la espiritualidad personal*

Debido sin duda a las tensiones originadas entre piedad y liturgia a las que nos hemos referido, y a la poca formación teológico-litúrgica de los fieles, y pese a que el Vaticano II proclamara —y de manera bien explícita y tajante— que «la participación en la liturgia no abarca toda la vida espiritual» (Sac. Conc., núm. 12), la afirmación conciliar sobre la necesidad de la piedad personal no parece que haya hecho gran mella en buena parte de fieles. Para muchos fieles —posiblemente como reacción inconsciente a las maneras casi siempre ajenas a la liturgia de la vida piadosa en la época anterior— el cambio postconciliar parece que ha consistido más en ceder simplemente a la participación en la liturgia todo el espacio que antes ocupaba la «espiritualidad», que en la asunción de los valores propios *tanto de la oración personal como de la participación litúrgica*. El interés por las celebraciones —sobre todo por lo más externo de las mismas²⁶— parece ser lo único que hoy interesa a la

26. Al hablar de *liturgia* en nuestra época casi nunca se hace referencia a las rúbricas o ceremonias externas, como era habitual antes del Vaticano II; hoy se habla más bien de *pastoral litúrgica*. Pero el antiguo referirse a las rúbricas no está quizá tan distante del actual lenguaje de *pastoral litúrgica* como pudiera parecer. La realidad es que en ambos casos (rúbricas y participación externa) en el fondo se continúa pensando en estructuras o maneras externas, y bastante menos en la comunión de quienes participan con la realidad del misterio que se celebra, realidad no exclusivamente pero sí preferentemente interna o espiritual (Sac. Conc., núm. 2). La misma expresión *pastoral litúrgica* no es quizá excesivamente feliz. La *pastoral litúrgica*, por lo menos en su significado más obvio, pertenece propiamente a los *pastores*, (a lo sumo a aquellos fieles que les ayudan en su pastoreo), no a los fieles o asamblea en general. La *pastoral litúrgica* en efecto es aquella parte de la misión de los *pastores* que les enseña a organizar y a presidir las celebraciones de tal manera que a la asamblea le sea más fácil participar. Bajo este aspecto las rúbricas son también parte de la *pastoral litúrgica* en cuanto enseñan a los *pastores* a presidir de manera eclesialmente expresiva para la asamblea. A los fieles propiamente no les interesa la *pastoral litúrgica* sino la *participación* lo más plena posible, espiritual sobre todo, en la liturgia para lo que se requiere que los *pastores* actúen expresivamente; es como al enfermo a quien no le interesa la medicina sino la salud que seguirá si el médico conoce bien la medicina.

mayoría. Muchos fieles —incluso entre los sacerdotes y religiosos— apenas si conocen o practican otra oración u otros ámbitos de piedad que no sea la participación en los actos litúrgicos. El cuadro de lo que era común hace solo unas décadas parece como si se hubiere invertido: si por los años treinta todo el espacio lo ocupaban las prácticas de piedad personal, hoy no es raro encontrarse con fieles para los que casi no existe espacio de oración que no sea la celebración litúrgica.

A ello se añade otra deficiencia: para salvar probablemente lo que en otros tiempos fueran las «devociones» —o quizá para acallar un cierto remordimiento por el abandono de los actos piadosos— se ha recurrido a veces a otro camino: el de introducir, como hemos dicho ya, en el interior de la liturgia, las antiguas «devociones»²⁷. Pensamos que el fenómeno de entremezclar devociones personales y celebración litúrgica es probablemente una de las mayores deficiencias de nuestro momento postconciliar por cuanto que, mucho más allá de lo que puede ser una simple indisciplina eclesial, incluye un desconocimiento teológico del ser mismo de la oración eclesial²⁸.

II. LA ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Después de haber repasado, aunque solo haya sido a grandes rasgos, el vaivén que desde finales del siglo XIX hasta nuestros días ha ido dando la primacía en unos momentos a los actos de piedad y en otros a la participación en la liturgia, se impone una reflexión, de matiz más teológico, que ayude a resituar el papel de la *espiritualidad litúrgica* en la espiritualidad de los fieles.

El primer punto es preguntarse si objetivamente se da una espiritualidad diferenciada que pueda calificarse de *espiritualidad litúr-*

27. Desgraciadamente no es infrecuente ver publicaciones litúrgicas, a veces de gran difusión, que sin ningún reparo brindan «ampliaciones» —que en el fondo no son sino «devociones» personales— para introducir en el interior de la celebración y ello a pesar de la afirmación del Vaticano II (*Sacr. Conc.* núm. 22) y de las repetidas advertencias de Pablo VI y de Juan Pablo II (Cf. v. gr. *Vic. Quin. Ann.*, núms. 10, 13 y sobre todo 18).

28. Cf. Sínodo Episcopal 1985, *Relatio finalis* B, 2.

gica. Supuesta esta realidad cabe preguntarse aún si esta espiritualidad litúrgica es objetivamente necesaria para la vida cristiana o bien si se trata sólo de una de tantas escuelas de espiritualidad posibles para el cristiano. Una tercera cuestión es si pueda admitirse —como algunos lo reclaman— que la espiritualidad litúrgica es sin más la *espiritualidad de la Iglesia*. Un último aspecto a desarrollar es el intento de describir las características diferenciadoras y propias de la *espiritualidad litúrgica* como tal, y sus relaciones con la espiritualidad cristiana en general.

11. *¿Puede hablarse de una «espiritualidad litúrgica» diferenciada de la espiritualidad simplemente cristiana?*

Interrogarse sobre la existencia y más aún sobre la necesidad de una *espiritualidad litúrgica* diferenciada parece tanto más legítimo cuanto en las fuentes de la revelación no parece haber indicios que aboguen por una espiritualidad que pueda calificarse de litúrgica²⁹. Por otra parte, al nacer el moderno movimiento litúrgico y presentarse con el ropaje de una espiritualidad radicada en la liturgia, el movimiento suscita reticencias y es juzgado más bien como contestatario de la *verdadera piedad*. Y cuando finalmente la nueva *espiritualidad litúrgica* llega a imponerse, inmediatamente surgen voces —incluso desde el mismo Magisterio— insistiendo en que en todo caso esta «nueva espiritualidad» debe ir acompañada de otros actos de devoción personal, como si la liturgia no perteneciera realmente al ámbito de la *espiritualidad*³⁰. Todos estos datos ¿no ponen en peligro la supuesta existencia —o por lo menos la *necesidad*— de una espiritualidad propiamente litúrgica?

29. Es evidente que en la antigüedad hay referencias a la celebración de *actos litúrgicos*; pero de la existencia de estos actos litúrgicos no se desprende que éstos fueran verdadero alimento espiritual. También en los siglos que precedieron al movimiento litúrgico se celebraba la misa, el oficio y los sacramentos, y no parece que éstos constituyeran una verdadera fuente de espiritualidad para los fieles.

30. Sobre todo algunos párrafos de Pío XII en la *Mediator Dei* dan la impresión de que el Papa teme que la liturgia, al ocupar el ámbito de la espiritualidad, impida a ésta su debido y pleno desarrollo. El Vaticano II bajo este aspecto, aparece mucho más sereno, signo inequívoco de que las suspicacias han desaparecido o, por lo menos, disminuido.

Durante los primeros tiempos del renacer litúrgico, para designar la espiritualidad litúrgica estuvo muy en boga la expresión *piedad objetiva* —Pío XII usó este término y advirtió que esta *piedad objetiva* debía equilibrarse con la otra piedad, la llamada entonces *subjetiva*, y ello sin exclusiones empobrecedoras³¹. En su significado más auténtico, bajo la expresión *piedad objetiva* se entendía aquella parte de la espiritualidad que se deriva fundamental —o preferencialmente por lo menos— de la acción de Cristo que infunde en el alma su Espíritu a través de las acciones y oraciones de la Iglesia. En la liturgia, en efecto, Cristo es el agente principal de nuestra santificación, el que actúa como causa primordial, hasta tal punto que toda la acción litúrgica y la espiritualidad que de ella deriva depende más de esta acción del Señor que nos da su Espíritu, que de la acción personal —piedad subjetiva, necesaria ciertamente pero secundaria— del cristiano que ora.

El Concilio Tridentino —con otro vocabulario ciertamente pero con un contenido idéntico o por lo menos muy semejante— se refiere también a la existencia, necesidad y primordialidad de la liturgia en la vida espiritual. En la Constitución dogmática *De iustificatione* el Tridentino expone cómo en la obra de la justificación o santificación de los fieles, Dios interviene como causa eficiente y Cristo como causa meritoria, pero son los sacramentos —es decir la liturgia— la causa instrumental de la santificación³². La liturgia —la espiritualidad que en ella se contiene y que de ella dimana— es, pues, según Trento, tan fundamental y necesaria que sin ella no habría santidad cristiana posible. Las actitudes del sujeto que se acerca a la liturgia —la *espiritualidad subjetiva*— no son propiamente, según Trento, causa de la gracia que nos hace santos, aunque sí *disposición necesaria* para recibir la acción santificadora de Dios.

Se da por tanto, incluso según el mismo Tridentino, (aunque el Concilio no use ni la expresión *piedad objetiva* ni *espiritualidad litúrgica*) una espiritualidad propiamente litúrgica que, como luego veremos, tiene su lugar principal durante la celebración, y en sentido secundario antes y después de la misma.

31. Cf. *Mediator Dei* (AAS 39 [1947] 531).

32. Ses. VI, cap. 7 (D. 799).

12. *La espiritualidad litúrgica es de naturaleza diversa a las otras espiritualidades*

La espiritualidad litúrgica no puede según lo dicho alinearse como una de tantas espiritualidades o maneras libres de vivir el mensaje evangélico. Es una espiritualidad radicalmente singular y absolutamente necesaria para todo fiel. En el fondo se trata de la acción santificadora o «espiritualizante» de Cristo que, a través de los actos litúrgicos, actúa en el cristiano y es recibida por el mismo. Es lo que afirma el Vaticano II, aludiendo a una antigua oración de la eucología litúrgica, al decir que en la liturgia «se realiza la obra de nuestra redención» o lo que el tridentino —y los teólogos de la Escuela— llamarán eficacia «ex opere operato».

Esta acción de Cristo por su Espíritu, esta «espiritualidad litúrgica» no es, pues, de la misma naturaleza de las restantes espiritualidades que legítimamente puede y conviene que cada uno de los fieles asuma para que la acción del Espíritu, recibido de Cristo a través de la liturgia, fructifique con mayor abundancia. No se trata, por tanto, de una «espiritualidad» entre otras «espiritualidades» que puede asumir cada cristiano según su diverso estado de vida —laico, religioso, ordenado, joven, etc.— o según sus propias inclinaciones o legítima opción —espiritualidad franciscana, carmelitana, ignaciana, etc.— sino de una espiritualidad que subyace necesariamente a todas ellas. La «espiritualidad litúrgica» —como el Bautismo o la Eucaristía— está en la base de todas las «espiritualidades» y se sitúa en un plano distinto; es un instrumento o medio necesario a toda espiritualidad cristiana, no uno de los métodos opcionales para vivir el mensaje espiritual de Jesús.

Una conocida expresión de la regla benedictina expresa muy bien lo que es la espiritualidad litúrgica tanto objetivamente como subjetivamente: «Mens nostra concordet voci nostrae» (Que nuestra mente concuerde con nuestra voz). La *mens* (la piedad subjetiva del que ora) debe concordar o adaptarse a la *vox* (las palabras litúrgicas o piedad objetiva de la Iglesia). Pero hay que cuidar que la expresión se interprete correctamente. No se trata de que la voz de los participantes en la liturgia, sus preces, sus cantos se adapten a lo que cada uno de los fieles «sienten», es decir, a su espiritualidad personal. Se

trata precisamente de un movimiento inverso: es la mente —los sentimientos propios, la piedad subjetiva—, la que debe adaptarse a la voz, es decir, a la piedad objetiva, a la acción de Cristo que actúa con la Iglesia en la celebración litúrgica.

13. *La espiritualidad litúrgica en las fuentes de la revelación*

Preguntarse sobre si se da objetivamente una espiritualidad litúrgica necesaria para la vida cristiana es lo mismo que interrogarse sobre la presencia de esta espiritualidad en las fuentes de la revelación. No podemos ciertamente hacer aquí un elenco de los testimonios sobre un tema tan amplio, ni tan solo traer a colación los principales textos del Nuevo Testamento relativos a este tema. Un análisis de esta embargadura desbordaría evidentemente los límites de un artículo de revista. Por otra parte el concepto mismo de *espiritualidad litúrgica* aplicado a las primeras generaciones cristianas constituiría en sí mismo un evidente anacronismo. Quisiéramos simplemente aducir algún indicio que permita ver cómo la generación apostólica, al celebrar sus ritos, lo hacía convencida de que a través de ellos se alimentaba su espíritu; o bien si se limitaban, como fue frecuente en siglos posteriores, a realizar externamente ciertos gestos que habían recibido de sus mayores en la fe. Porque si bien es verdad que no resulta difícil descubrir en los escritos apostólicos vestigios de verdaderas celebraciones genuinamente cristianas, hablar de una *espiritualidad* en torno a las mismas no es exactamente lo mismo. También durante los largos siglos de la baja Edad Media, Moderna y gran parte de la Contemporánea la Iglesia continuó celebrado las acciones litúrgicas recibidas de la Tradición, pero ellas, de hecho, no parece significaran gran cosa para la espiritualidad de los fieles.

14. *¿Espiritualidad en las celebraciones descritas en el Nuevo Testamento?*

El libro de los Hechos —sobre todo en los llamados «sumarios» de la vida de la comunidad apostólica— alude a las celebracio-

nes (fracción del pan, perseverancia en la oración, incluso a la *oración en común*); lo mismo encontramos en otros escritos del Nuevo Testamento (v. gr. 1 Cor 11, 23-24; Mt 28, 18). Pero pasar de unas notas que testifican la existencia de unos ritos a decir que en ellos se vivía una *verdadera espiritualidad* hay un abismo. Con todo hay que reconocer que estos textos —y las maneras sobre todo como la Tradición los ha interpretado siempre³³— nos fuerzan a decir que los fieles realizaban los gestos recibidos del Señor *espiritualmente* y no como meros ritos externos (o simplemente «mágicos» como se diría hoy).

Uno de los relatos que más puede aproximarnos a ver cómo la generación apostólica vivía lo que hoy llamamos *espiritualidad litúrgica*, es decir, el diálogo con Dios *a través de los ritos y plegarias eclesiales* es el relato de Hech 4, 24 y ss. El texto empieza describiendo lo que hoy llamaríamos una celebración litúrgica. Los doce: a) están *reunidos*; b) inician invocando a Dios³⁴; c) a continuación se proclama un versículo sálmico (salmo 145) que celebra el poder del Creador; d) sigue una fórmula cultural en la que se confiesa a Dios autor de la Escritura; e) la plegaria llega a su centro con el salmo 2, uno de los más usados en el Nuevo Testamento con referencia a Cristo. Pero esta *celebración litúrgica* —aquí se sitúa el interés del relato con relación a nuestro tema— no acaba con ésto; al salmo sigue una plegaria cristiana que actualiza el texto sálmico proclamado en dos direcciones: 1) meditación sobre la *verdad* de la realización del texto referido a Cristo y 2) la *súplica por una nueva realización o actualización* del salmo aplicado esta vez a la Iglesia.

Resulta importante a nuestro propósito subrayar que la comunidad orante parte del texto bíblico o litúrgico proclamado (salmo 2) para su plegaria en la necesidad concreta. Se trata en el fondo de pasar de las fórmulas preexistentes (litúrgicas) a la vivencia personal de los participantes (espiritualidad a partir del texto). En esta des-

33. Esta interpretación, si es constante, forma también parte de la divina revelación.

34. A Dios le dan el título de *Déspota* (Señor o Dueño) que bien podría calificarse de «invocación litúrgica» o «solemne».

cripción tenemos pues como una realización primitiva de lo que dice la regla benedictina sobre la mente de los participantes que debe concordar con la voz del texto proclamado, o de lo que propondrá el Vaticano II sobre la celebración como fuente de donde dimana la vida de la Iglesia (*Sacr. Conc.*, núm. 10) o sobre la espiritualidad de los fieles que «brota de la celebración litúrgica» (*Sacr. Conc.*, núm. 13). Los ejemplos se podrían multiplicar sin duda: ¿no es, por ejemplo, este mismo paso de la celebración externa a la espiritualidad lo que propone también, por ejemplo, 1 Co 11, 24-27 cuando invita a hacer memoria de la muerte del Señor (acto interno o espiritual) cuando se rompe el pan o se bebe de su copa (rito externo o material)? Al interrogante, pues, de si se da una *espiritualidad litúrgica* en las fuentes primitivas podemos responder con una afirmación tajante, a partir de las mismas páginas del Nuevo Testamento.

15. *¿Espiritualidad litúrgica en las celebraciones a través de la historia?*

Lo que hemos constatado en el Nuevo Testamento no sería difícil probarlo también de las épocas posteriores. Una simple referencia a las Catequesis mistagógicas y a muchas homilías de los Padres es más que suficiente para confirmar el aserto. Es verdad que esta espiritualidad decae posteriormente³⁵, pero no resultaría difícil explicar sus motivaciones cuya presentación no es posible desarrollar aquí. Limitémonos a citar únicamente el hecho de la rápida incorporación a la Iglesia de grandes masas de bautizados no suficientemente iniciados en el misterio cristiano (por tanto desconocedores de la espiritualidad específica —o litúrgica— de los cristianos) y que *asisten*³⁶ a la liturgia con dificultades cada vez mayores de poder unirse espiritualmente a la misma (falta de formación evangélica, dificultad progresiva por entender la lengua litúrgica) dificultades que

35. Esta decadencia la reconoce explícitamente el Vaticano II (*Sacr. Conc.*, núm. 21).

36. Aquí no nos atrevemos a decir *participan*, porque cada vez están espiritualmente más lejanos de la celebración.

inician el movimiento progresivo de suplencia de la espiritualidad a partir de los textos y ritos cristianos (espiritualidad litúrgica) por una religiosidad más bien natural (religiosidad popular).

III. DE LOS AVATARES HISTÓRICOS A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

Hemos visto más arriba los difíciles avatares por los que discurió la recuperación de la liturgia como fuente de espiritualidad y cómo la «re-situación» de la liturgia en el ámbito de la piedad no fue una simple veledad de algunos, ni tan solo una de las posibles maneras de «devoción» o espiritualidad. Pero con ello no todo queda ya clarificado. Porque si es verdad que la liturgia consta de elementos humanos y divinos, visibles e invisibles³⁷, también lo es que lo humano y visible es más asequible que lo divino e invisible. Por ello se corre el riesgo de reducirlo todo a los elementos externos³⁸. El Vaticano II, como previendo el riesgo, advirtió ya de manera tajante que en la liturgia «lo humano debe ordenarse y subordinarse a lo divino, lo visible a lo invisible»³⁹. Los ritos, los textos, el canto y las actitudes comunes de los fieles, la disposición del lugar, el ejercicio de los diversos ministerios y tantas y tantas otras cosas se han renovado ciertamente; pero no puede olvidarse que todo ello son solo elementos visibles. Es necesario preguntarse también por el progreso de los elementos invisibles, es decir, por la *participación activa espiritual*⁴⁰.

37. *Sacr. Conc.*, núm. 2.

38. La experiencia de la renovación litúrgica evidencia hasta qué punto por *participación activa* casi todos entienden la realización de acciones *visibles*, a veces incluso ministeriales. *Participar* se confunde con hacer ministerios (lector, cantor, monitor de las intenciones de la Oración de los fieles, etc.). Incluso se habla de homilías *participadas*, pero no con referencia a que los fieles hundan su espíritu en la contemplación *interior y espiritual* de lo que anuncia el ministro, sino sólo con referencia a las intervenciones *externas* de los fieles que intervienen con su *voz y sus palabras*.

39. *Sacr. Conc.*, núm. 2.

40. La Constitución Conciliar de liturgia al referirse a la participación activa de los fieles en la liturgia (*Sacr. Conc.*, núm. 14) pide que ésta sea *plena, consciente y activa* (*plenam, consciam atque actuosam*). Pero en otro lugar, al hablar más en concreto de la participación en la misa (*Sacr. Conc.*, núm. 58), añade otra nota importante: la de que la participación sea también *piadosa*: «consciente, *piadosa* y activa» (*conscie, pie et actuose*). Este matiz quizá no se ha venido subrayando con la debida fuerza.

16. *Trazos fundamentales de la espiritualidad litúrgica*

Al inicio de este artículo decíamos que el intento de definir —o mejor de describir— los trazos fundamentales de la *espiritualidad litúrgica* resultaría más fácil una vez descrito el difícil camino de recuperación de lo que significa la liturgia en el conjunto de la vida y de la espiritualidad cristiana. Planteadas ya estas cuestiones previas vamos, pues, a intentar la descripción del tema que nos ocupa.

La liturgia —como acabamos de ver— consta de elementos visibles e invisibles. Los elementos invisibles son los más importantes pero ciertamente también los más difíciles de describir. Quizá los podríamos sintetizar en dos: la acción divina —la gracia, si se prefiere— que emana de las acciones sagradas y la actitud espiritual de los fieles que *acogen interiormente* y hacen fructificar el don de Dios que *nos llega a través de los ritos litúrgicos*. La *espiritualidad litúrgica* puede decirse que es el conjunto de disposiciones interiores con las que el fiel que participa en las acciones litúrgicas se adhiere a la acción divina para que ésta fructifique —y fructifique abundantemente— en su interior. Si ello es verdad la espiritualidad litúrgica tiene como tres momentos: a) la celebración, b) la preparación a la misma y c) el recuerdo o vivencia posterior del misterio celebrado.

17. *Vivir la espiritualidad en el interior mismo de la celebración*

La misma celebración es el momento sin duda más importante y decisivo en vistas al logro de una verdadera *espiritualidad litúrgica*. A nuestro juicio es este un aspecto en el que hay mucho camino aún por recorrer. Las celebraciones, aunque en sus elementos externos han mejorado, hoy resultan casi siempre, si se nos permite la expresión, «poco piadosas». Quedan muchos ecos aún de la visión medieval que veía la liturgia más como realización del culto oficial que como verdadera oración. Si hasta casi nuestros días no se veía dificultad en decir, por ejemplo, *a primeras horas de la mañana* del sábado santo: «Esta es la *noche* en que... o bien: «Oh Dios, que iluminas *esta noche santa...*», porque lo único que preocupaba era reali-

zar correctamente el rito descrito en el misal mientras preocupaba poco que la mente concordara con la voz para que hubiera verdadera oración, pues la espiritualidad discurría por los cauces de las devociones, hoy continúan dándose fenómenos que manifiestan un parecido y preocupante divorcio en esta misma línea. La espiritualidad litúrgica debe interesarse en que esto no suceda.

El aspecto más importante de espiritualidad litúrgica es que *la misma celebración sea orante*, que en ella «la mente concuerde con la voz»⁴¹. La espiritualidad en el interior de la celebración no parece haber progresado mucho⁴². En algunos casos por lo menos hay que decir que si en las últimas décadas las estructuras externas de la liturgia han mejorado, la «espiritualidad» en el interior de las celebraciones, en muchos casos por lo menos, ha disminuido. Hay más «actividad» que antes, pero menos «devoción». Y ello es altamente preocupante.

18. *La espiritualidad litúrgica como participación en la oración del mismo Cristo*

Un importante principio teológico de espiritualidad cristiana frecuentemente olvidado —o por lo menos no subrayado suficientemente— es la presencia de Cristo como *agente* de la liturgia. Se trata

41. Cf. *Regula Monasteriorum*, cap. XIX.

42. Los síntomas de esta deficiencia son abundantes. Algunas versiones —incluso oficiales— de las plegarias litúrgicas manifiestan que los textos se dicen sin atender —ni mucho menos profundizar— en su contenido; es decir, sin estar acompañados por una verdadera espiritualidad contemplativa de lo que dicen materialmente los labios (¿cómo puede pedirse, por ejemplo, para el niño *que ya ha sido bautizado*, que sea consagrado con el crisma *para que entre a formar parte del pueblo de Dios?* (Cf. *Ritual del Bautismo de niños*, núm. 129, pág. 50). El texto latino dice otra cosa. Otro ejemplo: la posición del sacerdote frente a los fieles que tiene como finalidad que éstos, al contemplar los gestos que el Señor realiza por medio de su ministro, eleven su corazón y acrecienten así su comunión con Cristo presente y actuante por el que preside (*Sacr. Conc.*, núm. 7), de hecho muchas veces se limita a la simple materialidad de una misa «de cara al pueblo» (es decir de continuas explicaciones, moniciones y catequesis, que tiene poco de oración y de diálogo del pueblo y del celebrante *con Dios* y mucho de catequesis *al pueblo*, propia de otro contexto distinto a la oración).

de una realidad llamada a dar a la espiritualidad litúrgica su matiz quizá más propio y diferenciante. La liturgia no es una simple acción religiosa de los que participan en ella, sino principalmente una acción en la que Cristo actúa como cabeza de su pueblo⁴³. En esto sobre todo se diferencia la oración litúrgica de la oración personal. Posiblemente al subrayar con tanta fuerza en nuestros días la participación externa (cantos, ministerios, actitudes comunes, etc.), como consecuencia ha quedado un tanto olvidada la primacía de Cristo como agente de la celebración⁴⁴. Las acciones litúrgicas pertenecen ciertamente «a todo el cuerpo de la Iglesia»⁴⁵, es decir, no son *acciones privadas*⁴⁶ del sacerdote, sino comunes a todos los participantes; pero este Cuerpo de la Iglesia tiene una Cabeza. La participación activa de los fieles no puede olvidar la primacía de Cristo como *orante en medio de su pueblo*; es más, debe fundamentarse precisamente en la realidad de que este *Cuerpo de la Iglesia* al celebrar la liturgia tiene un miembro indiscutiblemente principal, un celebrante destacado⁴⁷ que es Cristo. La espiritualidad litúrgica está llamada a recalcar y vivir *durante la celebración* esta realidad. No puede celebrarse espiritualmente la liturgia como se vive la piedad personal. Esta es una tentación constante —y explicable— para quienes han sido formados únicamente en la oración como «elevación del alma a Dios», es decir, en la oración personal, y ahora corren el riesgo de interpretar la liturgia en esta misma línea y contexto.

43. «La liturgia es el *ejercicio del sacerdocio de Cristo* en la que los signos sensibles... *realizan la santificación* del hombre» (*Sacr. Conc.*, núm. 7).

44. Es lo mismo que acontece en el plano teológico: al subrayar la importancia de las actitudes personales en la recepción de los sacramentos —lo que los teólogos llaman *opus operantis*— a veces queda en la penumbra la acción de Cristo a través de los gestos sacramentales —el *ex opere operato* de los teólogos— que es sin duda el aspecto primordial (su necesidad forma parte incluso de la fe católica, definida dogmáticamente en Trento) Cf. *Conc. Trid.*, Sess. VII, c. 8; D. 851).

45. *Sacr. Conc.*, núm. 26.

46. *Id.*

47. Es bajo este aspecto que el obispo o presbítero que preside una celebración en nombre y representación de Cristo se llama con razón *celebrante*; aunque toda la asamblea sea *celebrante*, es decir, sujeto de la celebración, el que preside, como imagen que es de Cristo, es *celebrante* en un sentido singular.

19. *Subrayado postconciliar de la plegaria litúrgica como participación en la oración del mismo Cristo*

Si la restitución de la liturgia a todos los bautizados ha sido uno de los frutos del Vaticano II, a la reforma postconciliar —y más en concreto a la «*Institutio*» de la Liturgia de las horas— se le debe un segundo e importante paso: haber clarificado teológicamente el fundamento que da a la espiritualidad litúrgica su identidad más propia de oración de todo el cuerpo de la Iglesia. Una de las prácticas más aberrantes de nuestro momento actual es como hemos repetido ya más de una vez, el entremezclar la oración subjetiva y personal con la liturgia como si se tratara de dos realidades más o menos homogéneas. Pues bien: este fenómeno se debe sobre todo a una falta de vivencia de la presencia de Cristo en la oración litúrgica. Es cierto que la oración personal y la oración litúrgica tienen un mismo destinatario: ambas son coloquio *con Dios*. Pero si concuerdan en el destinatario se diferencian, en cambio, en el sujeto que dirige a Dios su plegaria. En la oración personal —o incluso en la oración comunitaria en grupo— el sujeto es simplemente el hombre u hombres que oran. En la oración litúrgica, en cambio, el sujeto que ora no es el hombre como tal sino Cristo con su Iglesia. O si se quiere es el hombre en cuanto miembro del Cuerpo de Cristo, aquel hombre del que decía San Pablo «no vivo yo sino que es Cristo que vive —y ora— en mí». Esta presencia de Cristo orante con nosotros y en nosotros da a la espiritualidad litúrgica una identidad muy propia. Con ella no se suprime la necesidad de la oración personal pero sí que se le distingue de la misma.

Tres textos especialmente claros pueden citarse a este respecto, los tres de la *Institutio* de la Liturgia de las Horas:

Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su Cuerpo, la Iglesia mediante el sacramento del bautismo. Todas las riquezas del Hijo se distribuyen así de la cabeza a todo el cuerpo... su filiación divina *que se hacía patente en su oración...*⁴⁸

48. IGLH, núm. 7.

Quien recita los salmos en la Liturgia de las Horas no lo hace tanto en nombre propio como en nombre de todo el Cuerpo de Cristo, e incluso *en nombre de la persona del mismo Cristo...*⁴⁹

Los santos padres aceptaron y comentaron todo el salterio a modo de profecía acerca de Cristo y su Iglesia; por este motivo fueron elegidos los salmos en la Sagrada Liturgia... por lo general tanto los Padres como la liturgia procedieron rectamente al oír en los salmos *a Cristo que clama al Padre*⁵⁰.

20. Orígenes y San Agustín, testimonios de la espiritualidad litúrgica de la Iglesia antigua

Posiblemente San Agustín sea el autor antiguo que con mayor claridad aborda la perspectiva de la oración litúrgica como tal. Pero ya antes que él, otro escritor insigne, Orígenes, hablaba con acentos parecidos de la oración de la Iglesia. Citemos, en primer lugar, una palabras del catequeta alejandrino:

Nosotros participamos de la plegaria del Verbo de Dios que está en medio de quienes lo confesamos y nunca esta ausente de las oraciones que dirigimos a Dios porque *ora al Padre unido al hombre* del que él ha querido ser mediador (*De oratione*, 10, (PG 11, 446).

San Agustín aborda con frecuencia y claridad el tema de la oración de la Iglesia como plegaria del mismo Cristo. Los fieles que le escuchaban tenían sin duda muy viva la convicción de que, al orar en la comunidad eclesial, Cristo oraba con ellos. No sería difícil multiplicar las citas para justificar el aserto; vamos a limitarnos a solo tres textos, entre otros muchos que podrían aducirse.

Al comentar el versículo 2 del salmo 85 «Protege mi alma, porque soy santo»⁵¹, dice San Agustín:

49. IGLH, núm. 108.

50. IGLH, núm. 109.

51. San Agustín comenta el salmo según la versión latina que se usaba en Africa y que figura también en la nueva Vulgata. La versión española dice, en cambio, *que soy un fiel tuyo*.

No conozco a nadie que pueda decir con verdad: «porque soy santo», a no ser aquel único que se halla sin pecado en este mundo, aquel que perdona los pecados sin haber cometido él pecado alguno. En el salmo *reconocemos, pues, la voz de Cristo* en aquella condición de siervo que había asumido, en la que dice «Protege mi alma, porque soy santo». En su condición humana tiene el Señor carne y alma, no sólo había carne y Verbo, como dijeron algunos, sino carne, alma y Verbo; y este todo era un solo Hijo de Dios, un solo Cristo, un solo Salvador: en la forma de Dios igual al Padre; y en la forma de siervo, Cabeza de la Iglesia. Luego cuando oigo: «porque soy santo», *escucho su plegaria, ¿y apartaré de esta oración mi propia plegaria?* Cuando ora así, ciertamente habla unido a su Cuerpo. Por ello me atreveré a decir: «porque soy santo» (*Enarrat. in psalmos, 81, 2*).

Poco antes, en la misma homilía, había dicho:

Dios no pudo hacer a los hombres un don mayor que el de darles por cabeza al que es su Verbo, por quien creó todas las cosas, uniéndolos a él como miembros suyos, a fin de que Cristo fuese al mismo tiempo Hijo de Dios e Hijo del hombre, Dios uno con el Padre y hombre con los hombres. Por ello cuando nos dirigimos a Dios en la oración no nos sentimos separados del Hijo y cuando ora el Cuerpo del Hijo (entiéndase la Iglesia) no se siente separado de su Cabeza... Así el Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, es quien ora por nosotros y ora a través de nuestra voz... Ora por nosotros como sacerdote nuestro, *ora a través de nuestra voz* como nuestra cabeza... Reconozcamos, pues, en él nuestra voz y su voz en nosotros. (Id)

Veamos aún un tercer texto en el que los oyentes de San Agustín, imbuidos como estaban de la convicción de que la oración de la Iglesia era sobre todo plegaria de Cristo, encontraban especial dificultad en aquellos salmos en los que el orante reconoce sus pecados. Si el orante es Cristo ¿cómo interpretar las preces en las que éste se confiesa pecador? Si nosotros, porque miramos los salmos sobre todo en su vertiente personal, encontramos fáciles los que piden perdón y difíciles los que proclaman la santidad del orante, a los fieles a los que se dirige Agustín les pasa lo contrario: encuentran difíciles los salmos en los que el orante confiesa sus culpas y fáciles los que proclaman su santidad. Oigamos cómo nuestro santo resuelve el problema:

En algún lugar de la Escritura oímos como el salmista confiesa sus faltas y entonces dudamos poner en boca de Cristo estas plegarias... y nuestro espíritu se turba e incluso intenta cambiar el sentido de la plegaria. Que no desespere el orante, antes despierte su fe. Aquel que ha contemplado en forma de Dios, tomó la condición de esclavo, actuó como un hombre cualquiera y, pasando por uno de tantos, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte. Se trata del mismo que en la cruz hizo también suyas las palabras del salmo *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*

Evidentemente que San Agustín no usa nuestra terminología de «oración litúrgica» y «oración personal». Pero no puede haber la menor duda de que él ve la oración de la asamblea litúrgica como la voz misma del Hijo que resuena ante el Padre a través de las voces de los fieles congregados y como algo ciertamente muy distinto de lo que es la oración de cada fiel en particular.

21. *La preparación a la celebración, segundo matiz de la espiritualidad litúrgica*

La Constitución litúrgica del Vaticano II tiene dos asertos que suponen una espiritualidad que aunque no forme parte de la liturgia está relacionada con la celebración y que por ello puede llamarse también «espiritualidad litúrgica», por lo menos en sentido amplio. El documento afirma en efecto que «la liturgia es *la cumbre* a la que tiende toda la actividad de la Iglesia»⁵² y que «los ejercicios piadosos... deben conducir a la liturgia»⁵³. Ambas afirmaciones describen en cierta manera un «iter» o camino y suponen que *antes* de la celebración ha habido espacios de oración personal relacionados con la misma y que culminan en ella. La oración personal, por tanto, las meditaciones, las lecturas espirituales, etc. deben hacerse de tal forma que no distraigan ni hagan un camino en dirección diversa a lo que celebra la liturgia. Si la «espiritualidad litúrgica» consiste primordialmente en unirse a Cristo orante en y con la Iglesia, de tener en la oración «los mismos sentimientos de Cristo Jesús» (Filp. 2, 5),

52. *Sacr. Conc.* núm. 10.

53. *Id.* núm. 13.

la plegaria personal debe disponernos a alcanzar este elevado nivel «sobrenatural», difícil ciertamente pues nosotros no somos Cristo⁵⁴. Orar y suplicar a Dios podemos decir que es «natural» al hombre en cuanto corresponde a su condición de creatura; la espiritualidad litúrgica, en cambio, nos une a la plegaria del mismo Cristo y por ello es de matiz «sobrenatural» y sitúa al cristiano en un nivel distinto y como «divinizado».

Junto a la espiritualidad en la que los fieles están vinculados a la oración de Cristo —la espiritualidad en el interior de la celebración— deben vivirse otras espiritualidades más personales que dispongan a manera de preparación a participar en la espiritualidad litúrgica. No se trata ciertamente de que uno pueda optar por la espiritualidad litúrgica mientras otros pueden sentirse más atraídos por otras «espiritualidades», sino que se trata de conjugar unos enfoques más personales de espiritualidad de tal forma que conduzcan a una vivencia más plena de la «espiritualidad litúrgica». La espiritualidad litúrgica, pues, no puede ni enumerarse como una de tantas espiritualidades ni compararse a ninguna de ellas; su naturaleza es radicalmente distinta. Las diversas espiritualidades, opcionales y propias de cada persona o grupo —de una familia religiosa, por ejemplo—, deben ensamblarse con la espiritualidad litúrgica como medio, camino o instrumento para vivir la filiación divina que Cristo con su Iglesia vive por medio de las celebraciones. La «espiritualidad litúrgica» —como el Bautismo o la Eucaristía— pertenece al núcleo fundamental de la vida cristiana; las restantes espiritualidades, en cambio, con sus innegables riquezas pertenecen a las diversas modalidades libres con que cada cristiano puede libremente intensificar su piedad cristiana. De la misma forma como no se puede hablar de seguimiento a Cristo por medio del bautismo o bien por medio de la profesión religiosa o bien del matrimonio, porque en la base del

54. Es difícil que el hombre se atreva a decir en su oración personal algunos salmos que se hallan en la Liturgia de las horas. ¿Cómo atreverse a decir, por ejemplo, «Aunque sondees mi corazón, aunque me pruebes al fuego *no encontrarás malicia en mí; mi boca no ha fallado* como suelen los hombres...» (salmo 16). Esta oración dicha en nombre propio sería semejante a la del fariseo condenado por Jesús (Lc 18, 11); recitada en cambio en nombre del Hijo amado, suena gratísima a los ojos del Padre (Cf. IGLH, núm. 108).

seguimiento del Señor siempre y necesariamente aparece el Bautismo, así la espiritualidad litúrgica está en el trasfondo necesario de toda espiritualidad cristiana y no hay opción posible entre ella y las restantes «espiritualidades» sino acoplamiento y conjunción.

22. *El recuerdo o vivencia de los misterios celebrados*

Veamos para terminar otras dos afirmaciones del Vaticano II, que se refieren no al «antes» o preparación de las celebraciones sino al «después» de las mismas. La liturgia, en efecto, según el Concilio, no sólo es la cumbre a la que tiende toda actividad de la Iglesia sino además la *f fuente* de donde dimana toda su fuerza»⁵⁵. Por ello el Vaticano II añade que «es preciso que los ejercicios piadosos del pueblo cristiano... *deriven en cierto modo de la liturgia*»⁵⁶. Estas dos afirmaciones completan el «iter» o camino de la vida espiritual cristiana: si para una auténtica espiritualidad litúrgica se requiere una espiritualidad personal que *disponga* a una participación fructuosa en la liturgia, de manera semejante la espiritualidad que se contiene en la celebración debe tener sus resonancias en la vida espiritual posterior de los que han celebrado los santos misterios. Dicho en otros términos —con un vocabulario, si se quiere, más de nuestros días— se afirma que los textos y ritos de las celebraciones han de ser como la fuente primera y principal sobre la que debe versar la oración personal de los fieles.

En este ámbito se precisa una *recuperación* de lo que fue patrimonio común de la Iglesia hasta que nacieron las «devociones» medievales y modernas como consecuencia de que los fieles no comprendían ya la lengua litúrgica. Bastaría recordar las catequesis mistagógicas de los Padres, apoyadas en los textos y gestos de la celebración. O incluso —en un contexto ciertamente más decadente y pobre— en las mismas «Expositiones Missae» medievales y en no pocas de las explicaciones alegóricas posteriores: la liturgia con sus tex-

55. *Sacr. Conc.*, núm. 10.

56. *Sacr. Conc.*, núm. 13.

tos y gestos⁵⁷ fue el alimento más habitual —casi el único— de la vida de oración de quienes participaban o contemplaban los ritos litúrgicos. He aquí, pues, una realidad a recuperar.

23. *A manera de conclusión: principales características de la espiritualidad litúrgica*

La espiritualidad litúrgica no es, pues, una espiritualidad libre que el cristiano pueda asumir según sus inclinaciones, o según su propia vocación en el interior de la Iglesia. Es una espiritualidad necesaria a todo bautizado.

La espiritualidad litúrgica y las espiritualidades privadas son realidades distintas por naturaleza, pero relacionadas entre sí. Cada fiel puede ciertamente optar por «colorear» diversamente su participación en el misterio de Cristo y en su misma oración (IGLH, núm. 7); pero hay que velar para que los acentos diferenciadores de la propia espiritualidad no desdibujen las líneas centrales de la espiritualidad cristiana, es decir, hay que mirar que el subrayado propio no recubra los aspectos centrales de la espiritualidad cristiana⁵⁸. Un franciscano al celebrar la Navidad no puede, por ejemplo, subrayar de tal forma la vivencia de la pobreza de Jesús hasta tal punto que olvide el núcleo de esta fiesta —la divinización del hombre en Cristo— tal como lo propone la Iglesia en su espiritualidad litúrgica a *todos los fieles*. El franciscano puede vivir la «espiritualidad litúrgica» de Navidad coloreada con la «espiritualidad franciscana», pero

57. Vale la pena subrayar que la oración personal se apoyaba no sólo en los textos litúrgicos sino también en los *gestos* celebrativos que resultaban elocuentes para la espiritualidad. Recuérdese, por ejemplo, lo que dicen las Catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén sobre la actitud de las promesas y renunciaciones bautismales —situaba los catecúmenos de cara a Oriente y a Occidente respectivamente—, o lo que explica Tertuliano sobre la posición de las manos durante la plegaria. En épocas posteriores, cuando las palabras de la liturgia ya no se comprenden, muchas explicaciones se centran en los gestos, pero éstos, desprovistos del significado que le daban las palabras, se interpretan abusivamente de manera alegórica y con frecuencia algo ridícula.

58. Esta es la deficiencia que ha empobrecido la espiritualidad de los fieles en algunos períodos de la historia (Cf. *Sacr. Conc.*, núm. 21).

no simplemente la «espiritualidad franciscana» dejando para otros fieles —para los benedictinos, por ejemplo— la vivencia de una supuesta «espiritualidad litúrgica»

La espiritualidad litúrgica —como la Encarnación del Verbo de Dios— es necesariamente interna y externa, es decir, radicalmente «sacramental». De la misma forma que la participación activa de los fieles no puede limitarse a los elementos externos, así la espiritualidad litúrgica no puede prescindir tampoco de los gestos y textos de la celebración. La espiritualidad litúrgica es, pues, la «fuente primordial de la vida cristiana» (S. Pio X). Todas las otras espiritualidades son, en cambio, libres y opcionales.

Tanto el fiel que ha optado por un determinada espiritualidad como el que adopta otra han de centrar su espiritualidad escuchando la misma Palabra, celebrando los mismos sacramentos, participando en la misma oración eclesial... es decir, viviendo la «espiritualidad litúrgica».

Esta espiritualidad eclesial puede tener subjetivamente ecos diversos, es decir, la espiritualidad cristiana puede vivirse a la luz y con los subrayados con los que vivía la vida cristiana un Beato Josemaría Escrivá, por ejemplo, o como los propone la Regla benedictina: se trata, pues, de que tanto los monjes como los miembros del Opus Dei, enraizados en la vida secular, al vivir la espiritualidad cristiana (espiritualidad litúrgica, derivada de la humanidad de Cristo presente en la liturgia: *Sacr. Conc.* 7) unidos a la Iglesia y a los demás fieles (que posiblemente subrayen otros matices) «coloreen» o «expliciten» o «subrayen» preferencialmente algunos matices de lo que se incluye en la espiritualidad eclesial o común. Este «colorear» la espiritualidad eclesial con matices propios puede ser no sólo enriquecedor en vistas a la espiritualidad litúrgica o eclesial, sino que incluso es necesario pues la liturgia debe vivirse en el propio interior y como culminación y fuente de toda espiritualidad cristiana.

Pere Farnés
Profesor de Liturgia
BARCELONA