

«OPUS NOSTRAE REDEMPTIONIS EXERCETUR»
APROXIMACIÓN HISTÓRICA
AL CONCEPTO CONCILIAR DE LITURGIA:
ANÁLISIS DE UN PROCESO
DE COMPRENSIÓN TEOLÓGICA

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ-MARTÍN

Cuando en la introducción de su documento inaugural, el Concilio Vaticano II aborda la necesidad de acrecentar entre los fieles la vida espiritual y, en consecuencia, avanza su intención de proveer a la reforma y fomento del culto cristiano, la liturgia, por vez primera en un texto oficial de la Iglesia, es contemplada a partir de su mismo acontecer: *por medio de la liturgia «se ejerce la obra de nuestra redención»*¹.

1. *Liturgia enim, per quam, maxime in divino Eucharistiae Sacrificio, «opus nostrae Redemptionis exercetur»*: CONCILIO VATICANO II, constitución *Sacrosanctum Concilium* (4-XII-1963) (=SC), n. 2. Cfr., también, CONCILIO VATICANO II, constitución *Lumen Gentium* (21-XI-1964), n. 3. En realidad, la traducción, común en las ediciones castellanas de los documentos conciliares, de *exercetur* por «se ejerce» empobrece el sentido original del término latino. En efecto, el análisis histórico de la transmisión de la fórmula citada por SC, n. 2, muestra cómo el campo semántico del término es más amplio que el simple ejercicio: manifestación, presencia, actuación y comunicación: cfr. J. PINELL, *I testi liturgici, voci di autorità nella costituzione «Sacrosanctum Concilium»*, en CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (a cura di), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*. Studi, Roma 1986, pp. 336-341. Una advertencia previa: cuanto en este artículo se afirme de la liturgia debe entenderse principal y primariamente referido a la eucaristía, aunque sea también válido para los demás sacramentos y celebraciones litúrgicas, según sus propias modalidades, ya que como sostiene el mismo concilio: *los demás sacramentos (...) están unidos a la Eucaristía y a ella se ordenan*: CONCILIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum Ordinis* (7-XII-1965), n. 5. En efecto, si ciertamente la expresión litúrgica no se reduce a la celebración eucarística, también es verdad que *in ogni azione liturgica è presente e agisce il Corpo e il Sangue del Signore, l'evento della sua morte e della sua risurrezione, di cui l'eucarestia è il sacramento compiuto. In questo senso le diverse ma-*

La constitución *Sacrosanctum Concilium* comprende, por tanto, la liturgia no como la conclusión lógica de un proceso discursivo acerca de la naturaleza del culto como ejercicio eclesial de la virtud de la religión, sino constituyendo por sí misma un *primer principio* teológico: desde el presupuesto de la revelación divina entendida como historia de la salvación, la liturgia, inmersa en la economía redentora e inseparable del misterio de Cristo y de su Iglesia, se muestra como acontecimiento salvífico, momento de la obra de nuestra redención.

La relevancia de este principio teológico-litúrgico enunciado en el Concilio supera el simple carácter de novedad redaccional. La afirmación conciliar fundamentada sobre la más genuina tradición eucológica romana², supone la asunción eclesial de una tesis de gran hondura teológica; la percepción de un «axioma» que los posteriores desarrollos magisteriales han considerado como auténtica clave hermenéutica de la realidad litúrgica³.

Nuestra disertación, en línea con la doctrina conciliar, intentará mostrar la naturaleza eminentemente teológica del ser de la liturgia. A lo largo de sus páginas, concebidas como una aproximación histórico-teológica, describiremos el proceso eclesial de comprensión de la liturgia, con el fin de poder alcanzar, en toda su amplitud, el significado teológico de los actuales enunciados magisteriales. Dejamos para sucesivos estudios la exposición de las implicaciones que, tanto al nivel de la reflexión teológica como de la praxis celebrativa, se derivan de una recepción auténtica —hoy, más que nunca, necesaria— de los textos del Concilio⁴.

nifestazioni della liturgia sono come parti e gradi dell'eucarestia che ne rappresenta la pienezza: I. BIFFI, *La Liturgia —e specialmente l'eucarestia— presenza dell'opera della salvezza in virtù dello Spirito Santo*: «Scripta Theologica» (=ScrTh) 16 (1984), p. 155.

2. Cfr. *Sacramentarium Veronense* (L. C. MOHLBERG [ed.]: *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series maior, Fontes* 1, Roma 1956 [1978]), n. 93.

3. *En la liturgia, la Iglesia celebra principalmente el misterio pascual por el que Cristo realizó la obra de nuestra salvación*: CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (=CEC), n. 1067. La doctrina sacramental del nuevo catecismo se desarrolla, precisamente, a partir de este principio teológico-salvífico: cfr. CEC, n. 1076. Acerca de la doctrina litúrgico-sacramental del catecismo, vid. A. M. TRIACCA, *L'economia sacramentale*, en R. FISICHELLA (dir.), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Casale Monferrato 1993, pp. 841-861.

4. *El tema de la liturgia no es en modo alguno marginal: ha sido precisamente el Concilio el que nos ha recordado que tocamos aquí el corazón de la fe cristiana*: J. RATZINGER, *Informe sobre la fe*, Madrid 1986, p. 132.

Creemos sinceramente que, ante los retos del ya inminente tercer milenio, la anhelada renovación litúrgica y de la entera vida eclesial⁵ sólo será posible a partir de una celebración que, alejada de todo planteamiento sociológico, manifieste con plenitud el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia (cfr. SC, nn. 1-2). *Nada de lo que hacemos en la liturgia* —nos recuerda Juan Pablo II— *puede parecer como más importante de lo que invisible, pero realmente, Cristo hace por obra de su Espíritu*⁶. El Concilio Vaticano II nos advierte que esta intención sería vana sin una adecuada inteligencia teológico-salvífica de la celebración⁷.

I. LA LITURGIA EN BUSCA DE LA TEOLOGÍA

La adopción magisterial del *axioma* «liturgia, ejercicio de la obra de la redención» constituye, sin duda, uno de los frutos más representativos del continuado esfuerzo de renovación pastoral y teológica iniciado en la Iglesia a finales del siglo pasado⁸.

La comprensión teológico-salvífica de la liturgia, tal y como es asumida por el Concilio y ahondada posteriormente en el nuevo Catecismo, debe en buena parte sus presupuestos doctrinales al trabajo emprendido

5. Existe, en efecto, un vínculo estrechísimo y orgánico entre la renovación de la liturgia y la renovación de toda la vida de la Iglesia: JUAN PABLO II, carta *Domini-cae Cenae* (24-II-1980), n. 13.

6. JUAN PABLO II, carta apostólica *Vicesimus quintus annus* (4-XII-1988), n. 10.

7. La catequesis de la liturgia implica en primer lugar la inteligencia de la economía sacramental. A su luz se revela la novedad de su celebración: CEC, n. 1135. Este importantísimo criterio hermenéutico de la pastoral litúrgica no siempre ha sido respetado en la literatura teológica y en la praxis celebrativa del llamado periodo «posconciliar». Por ello, parece correcta la advertencia de P. FERNÁNDEZ, *Introducción a la ciencia litúrgica*, Salamanca 1992, p. 138, quien ha subrayado la necesidad de partir de un concepto teológico de la acción litúrgica (teología práctica de la liturgia), de modo que la celebración no se convierta en la mera aplicación de procedimientos pastorales.

8. Sobre este particular deben tenerse en cuenta las aperturas teológicas bíblica, patrística, ecuménica y litúrgica, y sus considerables resultados tanto a nivel de publicaciones y ediciones documentales críticas, como de comisiones y centros de estudio erigidos por la Santa Sede. Acerca de la relevancia eclesial de dichas corrientes renovadoras, J. RATZINGER, *Natura e compito della Teologia. Il teologo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, Milano 1993, p. 90, ha escrito: *il movimento liturgico, il movimento biblico ed ecumenico, e da ultima una forte corrente di religiosità mariana configurarono un nuovo clima spirituale, nel quale fiorì anche una nuova teologia, che nel Vaticano II diede frutti a vantaggio dell'intera Chiesa*. Cfr., también, JUAN PABLO II, carta apostólica *Vicesimus quintus annus* (4-XII-1988), n. 4.

por los autores del llamado «movimiento litúrgico»⁹, corriente eclesial que, sin ser homogénea, pretendía *restablecer el culto divino en la pureza y plenitud que le son necesarias para proclamar la gloria de Dios e iniciar a los fieles en las riquezas del mundo de la gracia*¹⁰, tarea para la que resultaba imprescindible una apropiada y previa profundización teológica del acontecimiento litúrgico¹¹.

Hasta entonces, en efecto, los intentos de alcanzar una definición precisa de la esencia de la liturgia no habían logrado superar los límites de la fenomenología del culto¹²: la liturgia, centrada en el estudio de los ritos y de las rúbricas, se contemplaba reducida a sus aspectos ceremoniales, considerados bajo ópticas diversas: estética, histórica, jurídica¹³.

9. El movimiento litúrgico, que hunde sus raíces en la renovación monástica de P. Guéranger (†1877) y en las disposiciones reformadoras de san Pío X, tuvo como primera manifestación pública el *Congrès national des oeuvres catholiques* (1909), promovido por Lambert Beauduin y celebrado en Malinas (Bélgica): cfr. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1983, p. 138. Desde muy pronto, dicha corriente se vio acompañada por un intenso y, en ocasiones, áspero y polémico debate, cerrado por las intervenciones autorizadas de Pío XII. Acerca de las vicisitudes del movimiento, vid. S. MARSILI, *Storia del movimento liturgico*, Roma 1961 (puesta al día de la obra de O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, París 1944) y B. NEUNHEUSER, *Movimiento litúrgico*, en D. SARTORE-A. M. TRIACCA (dir.), *Nuevo Diccionario de Liturgia* (=NDL), Madrid 1987, pp. 1365-1382.

10. Cfr. R. GUARDINI, *Ein Wort zur liturgischen Frage*, en J. URDEIX (dir.), *Líneas básicas del movimiento litúrgico*: «Cuadernos Phase» 64, Barcelona 1995, p. 19. Este escrito, más conocido como «carta al obispo de Maguncia», fue redactado por Romano Guardini en 1940, durante uno de los periodos más álgidos de la «polémica litúrgica».

11. En rasgos generales, el movimiento litúrgico conoció dos grandes líneas de actuación: una, más pastoral e histórica, desarrollada en el área francófona, con centro neurálgico en el «Centre de Pastorale Liturgique» de París; y otra, más teológica y prevalente en los autores de lengua alemana relacionados con el monasterio de Maria Laach.

12. Dichas tentativas se sucedieron de modo casi ininterrumpido a partir de la generalización del término «liturgia» como medio para designar el culto de la Iglesia. La expresión, introducida en el ámbito científico por algunos humanistas de los siglos XVI y XVII y presente en documentos magisteriales sólo desde mediados del siglo XIX, quedó definitivamente incorporada al lenguaje oficial de la Iglesia durante el pontificado de san Pío X. Sobre el origen etimológico del término «liturgia» y sus distintas acepciones, vid. H. SCHMDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1962, pp. 33-46 y S. MARSILI, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, en S. MARSILI (dir.), *Anàmnese 1: La Liturgia, momento nella storia della salvezza* (=«Anàmnese» 1), Genova 1991, pp. 33-45. Un elenco muy competente de las distintas definiciones litúrgicas, en H. SCHMIDT, *o. c.*, pp. 47-60.

13. En palabras de uno de los principales promotores del movimiento de renovación, esta era la situación hacia 1912: *aussi longtemps qu'on n'a pas entrevu son*

Esta carencia de una reflexión teológico-litúrgica obedecía a distintas y complejas causas. Su examen requiere un análisis detallado y profundo de la historia de la teología, empresa que excede los límites de nuestra exposición¹⁴. Sin embargo, para poder asimilar convenientemente los principios doctrinales de la renovación litúrgica conciliar, es necesario trazar —siquiera parcialmente y en forma de pinceladas— las grandes líneas del desarrollo de la teología del culto. En este apartado examinaremos las razones del proceso de reducción fenomenológica de la liturgia, para, seguidamente, describir los esfuerzos encaminados hacia su comprensión auténticamente teológica.

1. *Visión del culto en la Iglesia de los Padres*

Fundada sobre la atenta meditación de la Palabra de Dios contenida en la Escritura y celebrada en la liturgia, la primera reflexión eclesial subrayó, de manera inequívoca, la naturaleza eminentemente teológica del culto de la Iglesia¹⁵.

Esta doctrina encontraba su fundamento en la centralidad otorgada al concepto bíblico de *mysterium*, concebido en la reflexión patristica como punto focal del entero discurso teológico¹⁶. Los Padres, en efecto, no

aspect theologique, la liturgie reste un fief réservé aux historiens, aux archéologues, aux artistes, aux maîtres des cérémonies: L. BEAUDUIN, Essai de manuel fondamental de Liturgie: «Les Questions liturgiques (et paroissiales)» 3-6 (1912-1921), en «Melanges liturgiques», Louvain 1954, p. 37. Obviamente, no todos los autores poseían la misma sensibilidad. Por ello, S. MARSILI, Liturgia, en NDL, p. 1146, prefiere distinguir entre aquellos que limitaban la liturgia a su aspecto ritual sensible, y quienes —más atentos a su carácter de celebración, por cultivar la incipiente ciencia litúrgica— la consideraban como el ordenamiento jurídico o suma de normas que regulan el desarrollo del culto.

14. En última instancia, la «cuestión litúrgica» manifiesta, de un modo patente, el carácter unitario de la teología, pues su comprensión depende en gran medida de la concepción cristológico-eclesiológica subyacente: *detrás de las maneras diversas de concebir la liturgia hay, como de costumbre, maneras diversas de concebir a la Iglesia y, por consiguiente, a Dios y las relaciones del hombre con Él: J. RATZINGER, Informe sobre la fe*, p. 132.

15. *L'attenzione che nella letteratura patristica si dà alla liturgia è (...) anzitutto teologica: C. VAGAGGINI, Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, p. 564.

16. Un *status quaestionis* acerca del contenido semántico de los términos *μυστήριον* y *sacramentum-mysterium* en escritores eclesiásticos griegos y latinos de los primeros siglos, en B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK (dir.): *Historia de los dogmas IV*, 2, Madrid 1974, pp. 40-43. A modo de síntesis, podemos decir que, en la literatura patristica, *mysterium*

contemplaban el culto de la Iglesia de un modo aislado, sino integrado en el marco de los *mysteria salutis* de la revelación divina¹⁷. Las acciones de culto eran comprendidas, por tanto, como «celebración» del misterio de Cristo, actualización del acontecimiento histórico-salvífico del Verbo de Dios encarnado, manifestado, presente y operante bajo el velo de los ritos¹⁸.

De aquí que la teología patrística del culto no fuera sino una profundización en los «misterios» celebrados en los ritos de la Iglesia¹⁹. Y así lo refleja la terminología: durante el periodo de esplendor (siglos IV-V), la literatura eclesial entendía por *mysterium-sacramentum* tanto los hechos salvíficos de la vida de Cristo como su celebración en el culto²⁰. Esta no-

significaba tanto las acciones salvíficas veterotestamentarias (τύποι) —especialmente las figuras (acontecimientos y personas) que anuncian el futuro cumplimiento de las promesas en Cristo—, como los hechos de la vida del Señor, y las verdades de la fe que se refieren a la actuación de la salvación en Cristo y, por tanto, los sacramentos: misterio es, en definitiva, el concepto que abarca tanto la acción salvífica de Dios, como su representación cultural: cfr. B. NEUNHEUSER, *Misterio*, en NDL, p. 1322. En otras palabras, «misterio» es el designio trinitario salvífico universal, oculto al inicio de los tiempos y progresivamente revelado y actuado en la historia: anunciado en figuras durante el Antiguo Testamento, cumplido plenamente en Cristo —principalmente por su pasión y glorificación—, y confiado-continuado en la Iglesia hasta el final de los siglos. La tradición literaria y eucológica latina se sirvió también de términos análogos como *dispensatio*, *dispositio*, *oeconomia*...

17. Esta perspectiva aparece también, de modo muy claro, en el nuevo Catecismo de la Iglesia. La doctrina litúrgico-sacramental —*La celebración del misterio cristiano*— se desarrolla a partir de tres primeros artículos que exponen la unidad del misterio salvífico divino y su articulación en tres momentos: designio trinitario, actuación y cumplimiento en Cristo, y anuncio y celebración en la liturgia de la Iglesia: cfr. CEC, nn. 1066-1068. *En la lectura del «Catecismo de la Iglesia Católica» se puede percibir la admirable unidad del misterio de Dios, de su designio de salvación, así como el lugar central de Jesucristo Hijo único de Dios, enviado por el Padre, hecho hombre en el seno de la Santísima Virgen María por el Espíritu Santo, para ser nuestro Salvador. Muerto y resucitado, está siempre en su Iglesia, particularmente en los sacramentos*: JUAN PABLO II, constitución apostólica *Fidei depositum* (11-X-1992), n. 3.

18. S. MARSILI, *Teología litúrgica*, en NDL, p. 1952, comentando la doctrina cultural neotestamentaria, afirma que *la liturgia cristiana, en cuanto celebración del misterio de Cristo, no es otra cosa en el fondo que la actualización sacramental continuada de aquel primer acontecimiento por el cual la Palabra-Dios se hizo carne*.

19. Cfr. C. VAGAGGINI, o. c., p. 573.

20. De hecho, en la primera literatura patrística (siglos II-III), si bien en línea con la doctrina paulina *μυστήριον*-*mysterium* significaba primariamente el acontecimiento salvífico, también se refería, de modo más o menos implícito, a su actualización ritual: cfr. B. NEUNHEUSER, *Bautismo y Confirmación*, pp. 40-43 y C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «mysterion» al «sacramentum»*, Bologna 1990, p. 283.

ción quedaría incorporada al acervo eucológico de las entonces incipientes codificaciones litúrgicas²¹.

Para los Padres, por tanto, el culto de la Iglesia no es primariamente la expresión cultural cristiana de la naturaleza religiosa de la humanidad, sino la manifestación de la voluntad amorosa del Dios trinitario que, bajo el velo de los ritos, viene al encuentro del hombre, para incorporarlo al misterio salvífico de Cristo y convertirlo en adorador de su gloria²². Así entendidas, las celebraciones del culto manifiestan y hacen presente en la Iglesia el acontecimiento histórico del misterio inefable del Verbo de Dios encarnado, que con su muerte en la cruz y su resurrección glorificó a su Padre eterno y redimió a los hombres.

Parece lícito, por consiguiente, concluir que los Padres concebían el culto cristiano como teología no tanto por su capacidad de ser expresado mediante categorías teológicas, cuanto porque en su mismo acontecer celebra —manifiesta, hace presente, actúa y comunica— una realidad en sí misma teológica: el misterio de nuestra salvación en Cristo, Palabra de Dios encarnada²³.

21. Este hecho permitiría el uso litúrgico de los términos *mysterium-sacramentum* aún cuando su riqueza teológica no se entendiera ya en plenitud, posibilitando así, en nuestro siglo, la recuperación de su contenido doctrinal. Nos encontramos, de este modo, con una constante histórica de las relaciones entre liturgia y teología: mientras la reflexión teológica puede verse influenciada por los usos y modas intelectuales del momento, los textos litúrgicos, por su propia tendencia a la conservación y transmisión intacta, permiten, por el contrario, enlazar con la genuina tradición de la Iglesia. Esta es una de las razones por las que creemos necesario el esfuerzo eclesial para conservar vivo, en su justa medida, el tesoro eucológico latino. En caso contrario, siempre se correría el peligro de interpretar el acontecimiento salvífico con categorías demasiado ligadas a tendencias pasajeras.

22. En este sentido es fundamental la exégesis de Jn 4:23: *venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*. En efecto, frente a quienes interpretan el texto en un sentido meramente espiritualista o psicológico, como rechazo de todo rito externo, los Padres —san Atanasio, san Basilio—, autores medievales —Ruperto de Deutz— y algunos exegetas modernos —A. Feuillet e I. de la Potterie, entre otros— han visto el alcance trascendente y litúrgico de dicha fórmula, que expresaría la dinámica trinitaria del culto cristiano (*ad Patrem, in Spiritu, per Christum*): *el que debe ser adorado no sólo es Dios, sino el Padre, el que hace posible esta adoración es el Espíritu Santo, y la luz en la que se practica esta adoración es Cristo, Camino, Verdad y Vida* (cf. Jn 14, 6), *revelación del Padre y transmisor del Espíritu*: J. LÓPEZ MARTÍN, «En el Espíritu y la Verdad». *Introducción a la liturgia*, Salamanca 1987, p. 49.

23. Más aún, cuando el evangelista Juan, el teólogo por excelencia, proclame en síntesis todo el misterio de la encarnación del Hijo de Dios diciéndonos que «el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros» (Jn 1, 14). *dará a la encarnación una dimensión propiamente cultural: la humanidad que acoge a la Palabra-Dios se convierte en la nueva «tienda de la reunión»* (Ex 40, 1ss.): S. MARSILI, *Teología litúrgica*, en NDL, p. 1952.

Considerada en sí misma la liturgia es, pues, «teología en acto», presencia dinámica, operativa, del Verbo de Dios dado al hombre. De aquí que, durante el periodo patrístico —y, de modo más pronunciado, en Oriente— la liturgia fuera contemplada como *theologia prima*, fundamento de toda *theologia secunda* o reflexión sistemática encaminada a la comprensión de los misterios de fe celebrados en el culto²⁴. Este podría ser el significado primario del conocido adagio teológico *lex orandi, lex credendi*²⁵.

2. El proceso de reducción fenomenológica de la reflexión litúrgica

La consideración teológica del culto iniciaría un lento pero progresivo declive cuando en la literatura eclesiástica comenzó a insinuarse la diferenciación semántica en el uso de los términos *mysterium* y *sacramentum*²⁶.

La distinción conceptual entre las dimensiones histórico-teológica y ritual-celebrativa del único misterio salvífico y su posterior cristalización terminológica, válida e incluso necesaria desde el punto de vista sistemático, no suponía por sí misma una ruptura, mientras la realidad significativo-celebrativa —*sacramentum*— siguiera contemplándose en toda su amplitud de contenido ontológico-salvífico —*mysterium*—. De hecho, la reflexión litúrgica patrística reunía e integraba tanto el nivel del acontecimiento

24. De hecho, la «teología de los Padres» nos ha llegado, en gran parte, dentro de un contexto litúrgico, como explicación del contenido de la fe celebrada: homilías, catequesis mistagógicas... Cfr. S. MARSILI, *Teología litúrgica*, en NDL, p. 1953.

25. *Ut legem credendi, lex statuat supplicandi*: CAPITULA PSEUDO-CLEMENTINA seu «INDICULUS», n. 8 (DS 246). Esta sentencia teológica no siempre ha sido bien interpretada. En efecto, frente a quienes han pretendido ver una primacía de la praxis respecto al dogma (*verum quia factum, verum quia faciendum*), olvidando que «en principio era el Verbo» (Jn 1:1), es decir, la Verdad, el significado del aforismo debe entenderse en el sentido de que toda afirmación teológica, para ser verdaderamente tal y no mera ideología o «gnosis», debe poder ser legítimamente celebrada en la liturgia de la Iglesia, al tiempo que toda celebración, para ser auténticamente liturgia de la Iglesia y no mera expresión ritual humana, debe responder plenamente a las exigencias de la fe. La sentencia, por tanto, podría sintetizarse del siguiente modo: una «teología» que no sea litúrgica (que no se pueda celebrar), no es auténtica Teología; una «liturgia» que no sea Teología (que no se adecúe a la Verdad revelada), no es auténtica Liturgia.

26. Para ceñirnos al ámbito latino, los escritores posteriores a san Agustín —con algunas excepciones, como san León Magno (†461)— tendieron a designar con la forma *mysterium* la realidad secreta presente en el rito (significado), mientras reservaban el término *sacramentum* para referirse al signo visible (significante): cfr. C. ROCCHETTA, o. c., p. 284.

histórico-salvífico como el nivel de su celebración en un régimen de signos rituales²⁷.

Sin embargo, pese a que la antigua herencia doctrinal permaneció acogida en los textos litúrgicos como patrimonio teológico vivo, la identidad y reciprocidad originaria entre los conceptos de *mysterium* y *sacramentum* se volvió cada vez más infrecuente en la reflexión especulativa altomedieval. El contenido semántico del término *sacramentum* comenzó a limitarse —si no exclusiva, sí preferentemente— a su dimensión de signo y, mediante una progresiva clarificación, acabó por designar exclusivamente a los siete sacramentos en sentido propio y técnico. En un proceso similar, el uso del término *mysterium* privilegió los significados de las acciones salvíficas de Cristo y de los arcanos de la fe; sentido este último que ya había conocido en la tradición de la escuela alejandrina²⁸.

De esta manera se fue abriendo camino, casi insensiblemente, la disociación entre el *mysterium* celebrado y la celebración del *sacramentum*, considerada desde entonces de modo autónomo y carente de una auténtica aproximación ontológica²⁹.

27. En este sentido debe entenderse la riqueza teológica de la expresión patrística *sacramentum mysterii* (Ambrosio de Milán, Máximo de Turín), *capace di rendere sia l'aspetto celebrativo del rito, nella sua totalità, sia il suo contenuto profondo che appartiene all'ordine della storia della salvezza (...). Il primo (rito) è sacramentum, il secondo (evento) è mysterium (...). Questi due livelli dell'atto liturgico sono dotati di una precisa terminologia tecnica che li tiene ben distinti e non permette che si operi alcuna confusione tra loro. Nonostante questa distinzione, i due livelli costituiscono una sola realtà che estende ai fedeli di oggi quella stessa salvezza che è stata prodotta nella storia una volta per tutte, congiunta a quei determinati eventi in modo irripetibile*: E. MAZZA, *L'interpretazione del culto nella Chiesa antica*, en AA. VV., *Celebrare il mistero di Cristo 1. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana* (=«Celebrare il mistero di Cristo» 1), Roma 1993, p. 229.

28. Cfr., para todo el párrafo precedente, B. NEUNHEUSER, *Misterio*, en NDL, p. 1326.

29. En la teología oriental, tal ruptura comenzaría cuando, abandonando los presupuestos ontológicos de matriz platónica, las homilias de Teodoro de Mopsuestia (†428) redujeron el fundamento tipológico de la reflexión litúrgica a un simple valor explicativo de los distintos gestos y signos rituales. De modo paralelo, en Occidente el problema surgiría cuando no se comprendiera ya la ontología subyacente al pensamiento litúrgico de san Agustín, para quien el rito participaba del acontecimiento celebrado, no por una semejanza exterior mimética o repetitiva, sino por su estructura ontológica, de carácter anamnético o memorial. De este modo, y a pesar de su supervivencia, el vocabulario sacramental agustiniano sería interpretado de manera simbólica: cfr. E. MAZZA, o. c., pp. 269 y 273-274. En este sentido, resultaría decisiva la recepción de la doctrina sacramental de Isidoro de Sevilla (†635) quien, desvirtuando el pensamiento agustiniano al prescindir de la dimensión con-

La crisis estalló con toda su crudeza durante las controversias eucarísticas de los siglos IX y XI³⁰, cuando los intentos de expresar mediante categorías dialécticas la relación entre la realidad sensible inmediata y el contenido salvífico trascendente culminaron, en algunos autores, en la fractura entre el *sacramentum* —concebido ahora como mero signo o símbolo— y la *res sacramenti*. Con el olvido de su dimensión memorial-anamnética, los signos litúrgico-sacramentales habían perdido toda referencia directa con los acontecimientos salvíficos de la vida de Cristo: la inteligencia racional tendió a convertirse en norma de la fe y, en consecuencia, cuestiones como la eucarística fueron planteadas por algunos autores en términos meramente formales³¹. Por este camino, el sacramento corría el riesgo de verse reducido a una condición meramente referencial-significativa, y vacío, por tanto, de todo contenido real ontológico³².

Llegados a este punto, la disolución simbólica de los sacramentos sólo pudo evitarse merced a las precisiones magisteriales³³ y al esfuerzo especulativo de los teólogos escolásticos que, con el auxilio del pensamiento aristotélico y, fundamentalmente, de su metafísica, devolvieron a la reflexión sacramentaria la posibilidad de una comprensión ontológico-salvífica³⁴.

Sin embargo, no pudo restañarse la fisura entre *mysterium* y *sacramentum*, ya que su separación, debido tanto a la divergente evolución se-

memorativa, ofreció una definición de sacramento que dominaría la escena sacramentaria hasta las controversias eucarísticas medievales: cfr. C. ROCCHETTA, *o. c.*, pp. 278-279.

30. El problema, que en última instancia atañe a la comprensión de la mediación de los signos litúrgicos en la economía sacramental, no se limitó al ámbito eucarístico, sino que conoció también otras manifestaciones, como las crisis iconoclastas sucedidas en Occidente (siglo VIII) y Oriente (siglos VIII-IX).

31. Cfr. P. GILBERT, *Introducción a la teología medieval*, Estella 1993, pp. 87-97.

32. Esta sería la postura de Berengario de Tours (†1088), para quien la relación entre el signo sacramental y la realidad salvífica era únicamente sensible, cuasi de razón: el sacramento es signo sólo en sentido funcional, en cuanto que permite conocer una realidad que lo trasciende pero no contiene. El problema, lógicamente, se agudizaba al tratarse de la eucaristía: *aliud sacramentum corporis, aliud corpus; aliud sacramentum sanguinis, aliud esse sanguinem*: cfr. C. ROCCHETTA, *o. c.*, p. 282.

33. Cfr. las categorías ontológico-realistas acerca de la conversión eucarística que se contienen en las profesiones de fe prescritas a Berengario de Tours (DS 690 y 700).

34. E. MAZZA, *o. c.*, p. 279, a partir de los vaivenes de la doctrina sacramental deduce acertadamente que *una corretta riflessione sul culto non può evitare la discussione del problema ontologico, la cui soluzione sarà in gran parte proporzionata agli strumenti culturali e filosofici in quel momento disponibili e alla capacità di padroneggiarli*.

mántica como a la pérdida del concepto bíblico de memorial, era demasiado profunda. En estas circunstancias, no pudo evitarse a la larga el divorcio entre teología sacramentaria y reflexión litúrgica³⁵.

En efecto, el acento prestado a la causalidad salvífica de los sacramentos —bien como remedios del pecado, bien como signos eficaces de la gracia—, necesario sin duda para contrarrestar los peligros de una concepción sacramental alegorizante, supuso también una ulterior separación metodológica entre los aspectos culturales (dimensión ascendente o latreútica) y salvíficos-santificadores (dimensión descendente o soteriológica). Así, mientras la reflexión teológica sacramentaria se ocupaba de los signos sacramentales en cuanto medios de santificación de los hombres³⁶, el culto quedaría englobado dentro del ejercicio de la virtud de la religión; visto, por tanto, a partir de una dimensión prevalentemente antropológica³⁷.

Por otra parte, si consideramos que por *signo* sacramental los autores escolásticos entendían, de modo prevalente, el gesto esencial del sacramento, es decir, las *res et verba* que componen su estructura (materia y forma, según el uso analógico de la terminología hilemórfica aristotélica), com-

35. Según A. CAPRIOLI, *La riflessione teologica sui sacramenti in età medioevale*, en «Celebrare il mistero di Cristo» 1, pp. 290-291, ya Pedro Abelardo establecía nel suo prologo al commento alla lettera ai romani la distinzione, e quasi la separazione, tra l'essenza del sacramento e tutto ciò che è invece «ad ecclesiae decorem vel ipsius significationem».

36. (Sacramentum) est signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (=STh) III, q. 60, a. 2.

37. Los teólogos escolásticos eran conscientes de que las dos dimensiones de la acción sacramental eran inescindibles, pero carecían de instrumentos epistemológicos válidos para conjugarlos. En este sentido, la visión de Santo Tomás es muy equilibrada. Así, cuando en STh II-II, q. 89, anuncia el estudio de los actos exteriores de latría (culto), incluye entre ellos a los sacramentos. Y, en consecuencia, en la parte sacramentaria de su tratado se afirma que *in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis*: STh III, q. 60, a. 5. La ligazón entre ambos aspectos quedaba, sin embargo, oscurecida por el hecho de que, a continuación, señalaba que *primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem*, dando, por tanto, un valor prevalentemente antropológico al culto y teológico a la dimensión soteriológica. De todos modos, esta última afirmación del Aquinate queda contrapesada por la estructura cristológica de su tratado sacramental, al considerar a los sacramentos como signos rememorativos de la pasión de Cristo (cfr. STh III, q. 60, a. 3) y, por ende, de su sacrificio en la cruz, acto de culto por excelencia. Por desgracia, la teología sistemática, orientada en gran parte por el minimalismo nominalista, no seguiría por esos derroteros, ahondándose cada vez más en la citada disociación. Y si bien el concilio de Trento sancionó, en cierta manera, los postulados tomistas, la teología posterior mantuvo una trayectoria menos realista y más subjetivista acerca de la reflexión cultural.

prenderemos entonces las razones que concluyeron en la reducción fenomenológica del culto, identificado de ahora en adelante con la simple ritualidad o, al máximo, con las disposiciones interiores de los sujetos³⁸.

De este modo, la separación de las dimensiones latréutica y soteriológica de las celebraciones sacramentales y el confinamiento del sacramento en su momento esencial, llevaron a contemplar la liturgia como el conjunto de ritos que revisten y acompañan a la materia y forma sacramentales; adornos culturales o ceremonias susceptibles de veneración, por su tradición, y de ordenamiento canónico, por su naturaleza eclesial, capaces, por tanto, de estudiarse en sus desarrollos históricos, pero carentes en cualquier caso de toda relación directa con el misterio salvífico celebrado³⁹.

38. ¿No se encontrará aquí una de las causas del minimalismo sacramental de los reformadores y de su desprecio hacia los ritos y gestos que acompañan al momento estrictamente esencial del sacramento como obras meramente humanas y, por tanto, idolátricas? Así parece considerarlo L. BOUYER, *Palabra, Iglesia y Sacramentos en el protestantismo y el catolicismo*, Bilbao 1966, p. 78: *no tenemos en este aspecto, entre los primeros protestantes, más que un grado más en la lenta degradación de la noción misma de sacramento que es ya notable en la piedad medieval*. Acerca de este reduccionismo sacramental, J. RATZINGER, *Natura e compito della Teologia*, p. 98, ha escrito: *la crisi liturgica dell'epoca della Riforma ebbe in parte radici in questi restringimenti*. Pero no pensemos que el «minimalismo» sacramental es un hecho del pasado, pues como apunta el teólogo alemán: *quando oggi, per molti, la liturgia intera è diventata il campo di gioco della «creatività» privata, che si può sfogare a piacere, alla sola condizione di mantenere la formula della consacrazione, qui è all'opera ancor sempre la stessa riduzione dello sguardo che è conseguenza di un'evoluzione patologica tipicamente occidentale, e che sarebbe del tutto impensabile nella Chiesa d'Oriente*. De aquí que C. ROCCHETTA, o. c., p. 23, señale que la vía de superación de las aporías litúrgico-sacramentales se encuentra *probabilmente nel ricupero del «mysterion» come centro e paradigma fondamentale di tutta la teologia dei sacramenti e forse del intero sapere teologico*.

39. Desde otro punto de vista, J. RATZINGER, *Natura e compito della Teologia*., p. 98, ha descrito el camino del reduccionismo legalista de la liturgia: *a partire dal XIII secolo, nella teologia sacramentaria la questione riguardante ciò che è necessario per la validità comincia a spingere e a confinare in secondo piano ogni altro problema. Evidentemente, finisce per contare solo l'alternativa tra valido ed invalido. Quanto non è attinente la validità appare come in ultima analisi irrilevante e modificabile a piacere. In questa maniera, ad esempio, nel caso dell'eucaristia si verifica una sempre più rigida fissazione sulle parole della consacrazione; ciò che è considerato costitutivo per la validità viene delimitato in forma sempre più circoscritta. Lo sguardo alla viva struttura della liturgia della Chiesa va sempre più perduto. Eccetto le parole della consacrazione, tutto appare infine come «cerimonia», che di fatto oggi si è venuto a configurare così, ma che in linea di principio potrebbe anche mancare. L'essenza propria della liturgia, e l'insostituibile consapevolezza a suo riguardo non vengono più viste a causa del restringimento del pensiero ad un minimalismo, circoscritto in chiave giuridica*.

Si a esta situación añadimos, ya en la edad moderna, una visión eclesiológica reductiva que, desarrollada en clave polémica con la Reforma y la Ilustración, entendía la Iglesia primariamente de modo institucional, no reuslará extraño que las definiciones de liturgia ajenas al movimiento de renovación se limitaran, en el mejor de los casos, a subrayar su carácter de «culto público u oficial de la Iglesia», en cuanto ejercicio externo de la virtud de la religión⁴⁰.

II. LOS PRECEDENTES TEOLÓGICOS Y MAGISTERIALES DE LA DOCTRINA LITÚRGICA CONCILIAR

La senda emprendida por la reflexión sacramental y eclesiológica había concluido, como hemos tenido ocasión de comprobar, en una comprensión litúrgica limitada a sus dimensiones externas y sensibles. Reducida a su carácter ritual, la liturgia quedó identificada con la simple y llana ceremonia, acentuando sus aspectos antropológico-estéticos o jurídico-institucionales. De aquí que la búsqueda de una definición litúrgica que, sin anular las precedentes, las superara y completase dentro de una concepción estrictamente teológica, constituyera la tarea fundamental de los iniciadores del movimiento litúrgico⁴¹.

A la vista de sus causas históricas, el *impasse* teológico-litúrgico tan sólo podía romperse a partir de una fundamentación eclesiológica que, acorde con el carácter misterioso y sobrenatural de la Iglesia⁴², recuperase a su vez la íntima relación histórico-salvífica entre el misterio de Cristo y su celebración sacramental. Este sería, precisamente, el camino seguido por las profundizaciones magisteriales y teológicas de nuestro siglo. En este

40. Así, por ejemplo, J. SOLANS-J. VENDRELL, *Manual litúrgico*, Barcelona 1927, p. 2, consideraba la liturgia como el conjunto de actos exteriores (palabras, acciones, cosas) que la Iglesia católica ejerce públicamente por sus legítimos ministros, según normas auténticas, para rendir a Dios el obsequio que le es debido. Aún más extrema la visión de J. NAVATEL, *L'apostolat liturgique et la piété personnelle*, en «Etudes» 137 (1913), pp. 452 y 455: *la liturgie signifie la partie sensible, cérémonielle et décorative du culte catholique (...). La liturgie n'étant qu'une expression sensible et imagée du dogme et de la foi*.

41. Acerca de los intentos de definición litúrgica que se han sucedido en nuestro siglo, vid. P. FERNÁNDEZ, *La liturgia, quehacer teológico. Estudio sobre una definición*, en «Salmanticensis» 20 (1973), pp. 205-271.

42. En este sentido, deben ser tenidos en cuenta, como precedentes, los trabajos de J. M. Sailer († 1832), J. A. Möhler († 1838), M. J. Scheeben († 1888) y J. H. Newman († 1890).

apartado examinaremos las aportaciones que, en mayor medida, han contribuido a formar el sustrato de la doctrina litúrgica conciliar.

1. *La liturgia, culto de la Iglesia*

Corresponde a Lambert Beauduin (1873-1960) el mérito de la primera apertura teológica de la liturgia⁴³. En efecto, mientras los pioneros del movimiento de renovación, lejos de pretender alcanzar una auténtica teología del culto, habían permanecido anclados en los planos de la espiritualidad y pastoral litúrgicas⁴⁴, dom Beauduin, a diferencia de sus predecesores, manifestó de modo explícito su intención de dotar a la liturgia de un estatuto teológico⁴⁵.

El benedictino belga —y aquí radica su mayor aportación— encontró este valor teológico de la liturgia no tanto en su capacidad de ser comprendida mediante categorías sistemático-dogmáticas, cuanto en su mismo acontecer, por su determinación eclesial: *la liturgia es el culto de la Iglesia*⁴⁶.

La liturgia, para dom Beauduin, es, pues, teología porque su clave hermenéutica de interpretación es eclesiológica, según una eclesialidad entendida no en sentido jurídico-disciplinar, sino primariamente teológico: *l'Église, c'est le Christ continué à travers les siècles avec toute sa doctrine et tous ses mérites, toute son œuvre*⁴⁷.

43. Acerca de esta figura señera de la Iglesia de nuestro siglo, vid. L. BOUYER, *Dom L. Beauduin, un homme d'Église*, Paris 1964.

44. Estas serían, por ejemplo, las coordenadas tanto de la obra de dom Guéranger, como de las medidas reformadoras de san Pío X, a quienes, sin embargo, se debe la ampliación de los horizontes de aproximación litúrgica que permitió ulteriores desarrollos teológicos.

45. *L'aspect fondamental de la science liturgique sera donc l'aspect theologique*: L. BEAUDUIN, o. c., p. 36. Este propósito se traslucía ya en las primeras palabras de su obra: *si la théologie est la science de Dieu et des choses divines, on comprend aisément que la liturgie appartienne pleinement au cycle de cette science*: *ibid.* Y, en consecuencia, su trabajo quedó articulado de manera que los distintos temas se estudian precisamente a partir de su aspecto teológico-dogmático.

46. *Ne pourrait-on définir la liturgie: le culte de l'Église?*: *ibid.*, p. 37. L. Beauduin consideraba, en efecto, que, si bien el término culto expresaba adecuadamente todo el conjunto de actos, internos o externos, públicos y oficiales o privados, mediante los cuales se ejercita la virtud de la religión, por liturgia debían entenderse tan sólo aquellas acciones culturales determinadas de manera esencial por su eclesialidad: cfr. *ibid.*

47. *Ibid.*, p. 119. Acerca de la visión eclesiológica de Lambert Beauduin y de su influencia en la teología de nuestro siglo, vid. las referencias de J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.

Esta concepción hondamente teológica de la Iglesia, como extensión en el tiempo de la persona de Cristo y de su entera obra salvífica, comportaba la superación de una consideración litúrgica reducida a categorías sociológicas o fenoménicas, fueran estas ritual-antropológicas o disciplinar-jurídicas: la liturgia es una realidad teológica porque la Iglesia posee una constitución cristológica⁴⁸.

Por consiguiente, como culto de la Iglesia y, en consecuencia, lugar de la presencia activa de Cristo, la liturgia se revela en sí misma como el ejercicio del sacerdocio del Verbo encarnado⁴⁹. De aquí que el carácter cultural de la liturgia derive no tanto de su dimensión ritual, cuanto de su constituir el momento en el que Cristo conforma a la Iglesia como su Cuerpo místico: la liturgia es culto no por su forma externa solemne, sino porque en sus sacramentos los fieles son incorporados a Cristo como miembros de su Cuerpo, dando así al Padre la alabanza auténtica y verdadera⁵⁰.

Esta perspectiva cristológico-eclesiológica de dom Beauduin serviría, algunos años más tarde, como fundamento teológico para la doctrina litúrgica de la encíclica *Mediator Dei*. Pero, además, el benedictino belga puede ser considerado un precursor *ante litteram* del Concilio Vaticano II. En efecto, su idea de la obra redentora de Dios como una realidad sobrenatural siempre presente y operante en el culto de la Iglesia, cuyo centro vital es el Cristo glorioso, anticipaba la vía que desembocaría en la apertura histórico-salvífica conciliar de la liturgia⁵¹.

48. *La fuerza innovadora de esta sencilla definición reside en la palabra iglesia, que especifica en sentido formalmente cristiano el culto. Este, en efecto, recibe de la iglesia su propio carácter público y comunitario, pero no en un sentido que asimilara el culto cristiano a un culto cualquiera que emana de una sociedad cualquiera que lo establece por ley, sino en el sentido de que la iglesia, por ser en el mundo la continuación de Cristo, ejerce ese culto especial y enteramente perfecto que Cristo dio al Padre en su vida terrena*: S. MARSILI, *Liturgia*, en NDL, p. 1147.

49. Cfr. L. BEAUDUIN, o. c., pp. 79ss.

50. Cfr. *ibid.*, pp. 77-78. En este sentido, parece lícito concluir que dom Beauduin apuntaba no sólo a una visión eclesiológica de la liturgia, sino también a una visión litúrgica de la Iglesia: *Ecclesia facit sacramenta; sacramenta faciunt Ecclesia*.

51. *Et notons-le, il ne s'agit pas d'un Christ qui a vécu sur la terre il y a deux mille ans; mais de ce Christ en chair et en os qui vit et règne en ce moment au ciel, et qui opère, par les institutions dont nous parlerons plus loin (la liturgia), ses merveilles au milieu de nous. L'oeuvre de salut n'est pas une page d'histoire, un monument commémoratif, un système philosophique; c'est une réalité surnaturelle, toujours présente, toujours agissante, dont le centre vital est le Christ glorieux du ciel*: cfr. *ibid.*, p. 76. S. MARSILI, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, en «Anàmnesis» 1, p. 75, ha visto en esta doctrina la intuición de una comprensión de la liturgia como historia de la salvación en acto, noción que, tras los trabajos de Odo Casel (1886-1948), sería más tarde desarrollada por el Concilio Vaticano II.

No todos comprendieron en su momento la grandeza y hondura de la visión teológico-litúrgica de dom Beauduin. Su definición de la liturgia como «culto de la Iglesia» seguiría siendo, de hecho, interpretada por muchos autores en clave jurídicista, en el sentido de «culto oficial y público», contrapuesto al culto interior y privado. La reacción frente a tal reduccionismo y las ásperas controversias subsiguientes harían necesaria la intervención autorizada del magisterio de la Iglesia⁵².

2. La liturgia, ejercicio del sacerdocio de Cristo

Nacida en el contexto de la polémica suscitada en torno al movimiento litúrgico, la encíclica *Mediator Dei* (1947)⁵³ es el primer documento magisterial que, de una manera orgánica y estructurada, trata de la naturaleza del culto de la Iglesia⁵⁴. Su publicación, que en último término obedecía a razones disciplinarias y pastorales, encauzó sin embargo los grandes temas objeto de debate, sancionando de manera definitiva el carácter estrictamente teológico de la liturgia. De este modo, la encíclica, conocida como la «carta magna del movimiento litúrgico», abría los cauces que, ulteriormente profundizados, culminarían en la doctrina conciliar.

Rechazadas expresamente todas aquellas nociones que, de un modo u otro, reducían la liturgia a sus aspectos fenomenológicos⁵⁵, *Mediator*

52. La primera crisis, centrada más bien en las relaciones entre liturgia y espiritualidad, estalló con la publicación de la obra de M. FESTUGIÈRE, *La liturgie catholique. Esquisse d'un synthèse, suivie de quelques développements*, en «Revue de Philosophie» 22 (1913), pp. 692-886. Esta estudio, a pesar de sus indudables límites, mostraba que la liturgia, lejos de ser una simple institución ceremonial o rubricista, constituía la fuente de vida espiritual para los fieles cristianos. Sin embargo, su aparición fue acogida con violentas críticas por parte de algunos representantes de afirmadas escuelas de espiritualidad, sobre todo en revistas teológicas como «Études» y «La Civiltà Cattolica». En un intento de acallar la polémica y calmar los espíritus, L. BEAUDUIN, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Louvain 1914 (en «Mélanges liturgiques», Louvain 1954) ofreció una síntesis más equilibrada de las tesis de dom Festugière. Acerca de esta polémica —primera de las que acompañaron al movimiento litúrgico—, vid. H. SCHMIDT, o. c., pp. 89-90 y B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, p. 139.

53. Pío XII, carta encíclica *Mediator Dei* (20-XI-1947) (=MD), en «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947), pp. 521-600. Seguiremos la numeración y versión castellanas de F. GUERRERO (ed.), *El Magisterio pontificio contemporáneo 1*, Madrid 1991, pp. 629ss.

54. Cfr. J. A. GOENAGA, *El movimiento litúrgico*, en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia 1: liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca 1991, p. 171.

55. No tienen, pues, noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se

Dei afirmaba, de manera inapelable, la naturaleza auténticamente teológica del culto, derivada de su constitución cristológico-eclesiológica: la liturgia continúa en la Iglesia el ejercicio del sacerdocio («*sacerdotale munus*») de Cristo⁵⁶.

La mención del sacerdocio de Cristo como medio para explicar y definir la liturgia —acertadamente ya intuita por dom Beauduin—, suponía una novedad magisterial de gran calado teológico, que encontraba su fundamento doctrinal en el análisis etimológico del término «liturgia» y en la exégesis de las imágenes culturales de la carta a los Hebreos, contempladas a la luz de la teología paulina del «Cuerpo místico de Cristo», tema al que Pío XII había dedicado una encíclica precedente (*Mystici Corporis*, 1943)⁵⁷.

El punto de partida para comprender la liturgia es, pues, el acontecimiento histórico-salvífico del mismo Cristo, en su condición ontológica de Verbo encarnado y, por tanto, sacerdote y mediador único entre Dios y los hombres⁵⁸. La encíclica considera, en efecto, que la encarnación del Verbo reviste una fin cultural: glorificar al Padre y santificar a los hombres; finalidad que Cristo obró durante toda su vida terrena por su sumisión a la voluntad del Padre, y consumó de manera definitiva en la oblación de su sacrificio en la cruz⁵⁹. De este manera, el culto de Cristo al Padre, de carácter esencialmente interior —el sacrificio de su obediencia—, quedó manifestado, cumplido y comunicado, de una vez para siempre, por un acto exterior de oblación, síntesis de toda su obra sacerdotal.

Una vez instituido y actuado, fue voluntad de Cristo que este culto auténtico, interior y exterior a un tiempo, continuara ininterrumpidamente en su Iglesia⁶⁰. El momento cristológico del culto quedaba, así, perpe-

equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos: MD, n. 38. Como señala S. MARSILI, La Liturgia, momento storico della salvezza, en «Anàmnesis» 1, p. 80: la presa di posizione è qui estremamente netta, e così un aspetto della problematica liturgica, che a quel tempo era in aperta discussione e fortemente rappresentato, viene liquidato senza appello e —si direbbe— perfino senza esame, per la semplice ragione che esso non esprime la natura «vera» ossia teologica della Liturgia, in quanto considera solo il lato «esterno-estetico» e «giuridico» di essa. La cosa acquista tanto più importanza, se si pensa che le due concezioni rigettate erano le uniche rappresentate dalla scienza ecclesiastica ufficiale dell'epoca oltre che del passato.

56. *La Iglesia, pues, fiel al mandato recibido de su Fundador, continúa el oficio sacerdotal de Jesucristo, sobre todo mediante la sagrada liturgia: MD, n. 5. Cfr., también, MD, nn. 4 y 32.*

57. Cfr. J. PINELL, o. c., pp. 327-328.

58. Cfr. MD, n. 1.

59. Cfr. MD, nn. 2 y 24-25.

60. Cfr. MD, n. 26.

tuado, cronológica y teológicamente, en el momento eclesiológico: el culto sacerdotal de Cristo permanece en su Iglesia porque, durante el transcurso de los siglos, el divino redentor está siempre presente en Ella⁶¹, como Cabeza de su Cuerpo⁶². De aquí que la naturaleza de la Iglesia y de su culto, como signos eficaces de la presencia sacerdotal de Cristo, sean de carácter sacramental⁶³.

La Iglesia, como prosecución en el tiempo del misterio de la encarnación, posee en consecuencia una finalidad cultural; finalidad que la encíclica ve precisamente actuada, de modo primario, por medio de la liturgia⁶⁴. La liturgia de la Iglesia no es, por tanto, sino la continuación ininterrumpida del ejercicio del sacerdocio de Cristo⁶⁵; es decir, de su culto para la glorificación del Padre y la santificación del hombre.

De esta manera, después de una inflexión de siglos, la encíclica *Mediator Dei* recuperaba para la noción de culto su dimensión descendente, al considerar la santificación del hombre como un elemento esencial del concepto de liturgia⁶⁶. Esta conquista supuso, al mismo tiempo, el restablecimiento de la correcta articulación entre los sacramentos y la liturgia. En efecto, desde la ruptura entre las dimensiones latreútica y soteriológica, los sacramentos de la Iglesia se habían considerado «liturgia» exclusivamente en virtud de la solemnidad de sus ritos —expresión sensible del espíritu de adoración de los fieles— o del carácter público —y sujeto, por tanto a derecho— de su celebración. Con la nueva perspectiva magisterial, los sacramentos, en cuanto tales, son contemplados como realidades centrales y constitutivos esenciales de la liturgia, en virtud de su carácter de continuación perenne en la Iglesia del sacerdocio redentor de Cristo⁶⁷.

61. Los modos de la presencia de Cristo en su Iglesia, ya afirmada en MD, n. 26 e implícitamente deducida por el hecho de ser la Iglesia continuación de Cristo como su Cuerpo místico, quedarían explicitados en su aspecto litúrgico en MD, n. 28. Como es bien sabido, este tema sería más tarde desarrollado por el Concilio Vaticano II: cfr. SC, n. 7.

62. En efecto, la encíclica infiere esta continuación eclesiológica a partir de la categoría de Cuerpo místico. El culto de Cristo se perpetúa en la Iglesia porque El es, para siempre, su Cabeza. Así se desprende de la llamada definición litúrgica de MD, n. 29. Esta visión sería completada en el Concilio por una perspectiva más dinámica, histórico-salvífica, para manifestar más claramente la unidad e identidad de las acciones culturales de Cristo y de la Iglesia: cfr. SC, nn. 5-6.

63. Cfr. S. MARSILI, *Liturgia*, en NDL, p. 1148.

64. Cfr. MD, n. 27.

65. Cfr. MD, n. 32.

66. Cfr. S. MARSILI, *Liturgia*, en NDL, p. 1149.

67. Cfr. S. MARSILI, *Prefazione*, O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano (Das christliche Kultmysterium)*, Regensburg 1960), Roma 1960 (Città di Castello 1985),

De este modo, para la encíclica *Mediator Dei*, la liturgia, vista en su contenido teológico, puede definirse como «la continuación del oficio sacerdotal de Cristo» o, sin más, «el ejercicio del sacerdocio de Cristo»; mientras que considerada en su dimensión celebrativa⁶⁸ es «el culto público del Cuerpo místico de Jesucristo»⁶⁹. La liturgia es, en definitiva, la acción cultual unitaria de Cristo y de su Iglesia, para la glorificación de Dios y la salvación del hombre: culto de la Iglesia, por tanto, «en» y «por» Cristo; y culto de Cristo «en» y «por» la Iglesia⁷⁰.

Esta posición subalterna que la encíclica ve en la Iglesia-Cuerpo respecto a Cristo-Cabeza comporta dos importantes conclusiones: a) La liturgia es primariamente, con prioridad temporal y ontológica, culto de Cristo, siéndolo de la Iglesia sólo por participación y continuación: de esta manera, la liturgia no es sino el culto de Cristo transmitido y participado en la Iglesia. b) La liturgia es, por consiguiente, el culto de la Iglesia, no en cuanto sociedad —en un sentido, por tanto, meramente fenomenológico—, sino en su mismo ser, en cuanto Cuerpo de Cristo⁷¹.

En virtud de sus premisas cristológico-eclesiológicas, el desarrollo doctrinal de la encíclica *Mediator Dei* había otorgado definitivamente a la liturgia un estatuto teológico bien consolidado. La perspectiva antropológica, que había caracterizado las aproximaciones de los autores anteriores al movimiento litúrgico, había dejado paso a una auténtica teología del culto.

p. 4, doctrina que, aunque el autor no refiere a la encíclica, puede serle, legítimamente, aplicada.

68. Esta interesante distinción aparece en S. MARSILI, *Liturgia*, en NDL, p. 1149.

69. *La sagrada liturgia es, por consiguiente, el culto público que nuestro Redentor tributa al Padre como Cabeza de la Iglesia, y el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y, por medio de El, al Eterno Padre: es, diciéndolo brevemente, el completo culto público del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros*: MD, n. 29. Este texto es, generalmente, conocido como la «definición litúrgica» de la encíclica *Mediator Dei*. En realidad, se trata más bien de una descripción, que, para no verse empobrecida, debe ser completada con la doctrina que la precede. En efecto, como ha escrito A. M. TRIACCA, *L'economia sacramentale*, pp. 842-843, nessun documento ufficiale della santa Chiesa fornisce una definizione di liturgia per genere prossimo e differenza specifica. Al contrario anche i documenti più direttamente interessati alla liturgia come —i relativamente recenti— enciclica *Mediator Dei* e costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium, forniscono solo elementi per una sua definizione descrittiva. Essa risulta così suscettibile di ulteriori integrazioni e di complementi.

70. Cfr. S. MARSILI, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, en «Anàmnesis» 1, p. 82.

71. *Ibid.*

La liturgia lejos de ser considerada como una obra del hombre que busca a Dios —acción todo lo noble y augusta que se quiera, pero acción humana al fin y al cabo—, comenzó a contemplarse como la obra sacerdotal de Cristo en su Iglesia: *opus divinum*, *opus Dei*, según la venerable terminología de los Padres latinos.

3. *La liturgia, presencia de la obra de nuestra redención (misterio de Cristo)*

La comprensión cristológico-eclesiológica del culto, abierta por dom Beauduin y sancionada magisterialmente por la encíclica *Mediator Dei*, había supuesto para la liturgia tanto la confirmación de su naturaleza teológica, como la recuperación de su dimensión descendente.

Sin embargo, restaba aún por alcanzar una inteligencia del acontecimiento litúrgico que explicara, de modo adecuado, la relación entre las acciones histórico-salvíficas de la vida de Cristo y su celebración en los misterios del culto. En otras palabras, era necesaria una consideración teológico-litúrgica que contemplase la unidad del acontecimiento de salvación con su actualización en el rito, de tal manera que el culto no quedara desligado del misterio histórico de Cristo, limitado, por tanto, a ser un simple momento privilegiado del obrar del Señor en la Iglesia, entendido de modo estático como ocasión eficaz para administrar a los fieles los «tesoros de la gracia» abiertos por la redención⁷².

Se requería, por tanto, devolver a la liturgia su carácter de continuación-perpetuación de la obra de Cristo, no sólo en su aspecto cronológico o de mera continuidad temporal, sino también —y fundamentalmente— en su misma realidad ontológica de perennización, siempre presente, del acontecimiento histórico-salvífico. Había que recuperar, en otros términos, las olvidadas unidad y reciprocidad originarias de las categorías de *mysterium* y *sacramentum*. Y para ello debía clarificarse teológicamente que la liturgia, además de ser ejercicio del *opus redemptoris*, es asimismo actuación —manifestación, presencia y comunicación— del *opus nostrae redemptionis*, y, por consiguiente, no sólo presencia eficaz y operante de la persona de Cristo, sino también de su misterio salvífico. En definitiva, debía integrarse la liturgia en una visión dinámico-teológica que manifestara la entera unidad

72. En este sentido podrían entenderse las dificultades que encontraron los teólogos postridentinos para exponer de una manera sistemática una verdad de fe tal como la identidad esencial entre el sacrificio de la cruz y el sacrificio eucarístico.

del designio divino de salvación, revelado y actuado por Dios como una historia salvífica.

Sería Odo Casel (1886-1948) el autor que, por caminos del todo personales, plantearía la comprensión histórico-salvífica del culto, al contemplar la liturgia como presencia y acción de la obra redentora de Cristo⁷³. En efecto, al benedictino alemán se debe, en gran parte, la recuperación de la consideración de los sacramentos como «misterios» del único *mysterium* salvífico obrado por Dios en la historia; concepto que, siendo bastante común en la literatura patristica, fue —según hemos visto— progresivamente olvidado, hasta su abandono definitivo en la teología posterior a la gran escolástica⁷⁴.

Partiendo de que la liturgia es, sin duda, el «culto de la Iglesia», Odo Casel se pregunta si esta definición debe ser entendida en el sentido de un concepto genérico de «culto», de carácter universal y válido para todos los hombres y manifestaciones religiosas, y sólo posteriormente determinado, cronológica y teológicamente, por la noción de Iglesia⁷⁵, o si más bien la

73. Este es el motivo por el que estudiamos ahora la contribución del benedictino alemán, aunque sus trabajos fueran anteriores a la publicación de la encíclica *Mediator Dei*. La presencia de la obra de la redención en la liturgia, que —como hemos visto— ya fue insinuada en la obra de dom Beauduin, tampoco era del todo desconocida en la doctrina enunciada por Pío XII: *en las celebraciones litúrgicas, y particularmente en el augusto sacrificio del altar, se continúa sin duda la obra de nuestra redención y se aplican sus frutos*: MD, n. 42. Sin embargo, la falta de adecuados presupuestos epistemológicos —alcanzados sólo años más tarde, mediante la profundización en la categoría bíblica de anámnesis-memorial—, y la polémica con la que se vieron envueltas las proposiciones de dom Casel, impidieron un ulterior desarrollo del tema en la encíclica, de modo que hubo que esperar hasta el Concilio Vaticano II para su plena asunción magisterial dentro de un tratamiento más orgánico. Acerca de la controversia sobre la doctrina de los misterios, vid. Th. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947 (*Teología de los misterios*, Bilbao 1963); I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Vitoria 1957; Th. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939-1944*, Regensburg 1981. Sin entrar en el detalle de la polémica (que por otra parte, afectó más al modo de explicar cómo los misterios salvíficos de la vida de Cristo se hacen presentes en las acciones de culto, que al hecho de la presencia en cuanto tal), para el propósito de nuestra exposición nos basta con el hecho de que, una vez decantadas, el magisterio haya hecho suyas, en los documentos conciliares y, sobre todo, en el nuevo Catecismo (cfr. CEC, n. 1085), algunas de las intuiciones centrales del pensamiento de dom Casel.

74. Cfr. C. ROCCHETTA, o. c., p. 360. Este autor presenta un resumen breve, pero completo y equilibrado, de las posiciones teológicas de dom Casel.

75. Este era el marco general de la liturgia, tanto en la obra de dom Beauduin (cfr. L. BEAUDUIN, o. c., p. 37), como en la encíclica *Mediator Dei* (cfr. MD, nn.

misma liturgia, en cuanto tal, expresa una realidad específica, un *unicum* proveniente de su carácter estrictamente revelado⁷⁶. Y en esas condiciones, en virtud de su conocimiento profundo de la teología de los Padres y de la meditación atenta de las fuentes litúrgicas, dom Casel intuye que no es posible alcanzar una comprensión plena de la liturgia en su dimensión eclesial, sino como prolongación en los siglos de los misterios salvíficos de la vida de Cristo⁷⁷.

De aquí que conforme a la doctrina cristológico-eclesiológica paulina y al lenguaje eucológico de la Iglesia, Odo Casel concluya que las acciones del culto actualizan, según sus distintas y propias modalidades, el único *mysterium* de nuestra salvación⁷⁸. El misterio del culto no es, por consiguiente, un simple recuerdo subjetivo de Cristo y de su obra salvífica, sino una objetiva conmemoración ritual en gestos y palabras (*anámnesis*): fiel al mandato de su Señor (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, *hoc facite in meam commemorationem*: Lc 22: 19; 1 Cor 11: 24. 25), la Iglesia, haciendo lo que Cristo hizo, hace presente en la liturgia la acción salvífica del Redentor; más aún, en la liturgia Cristo mismo está presente y obra por la Iglesia y con Ella⁷⁹.

La liturgia de la Iglesia no es, por tanto, sino una participación en los misterios salvíficos, presentes y operantes en los ritos del culto para que el cristiano alcance una progresiva configuración sacramental con Cristo. Por consiguiente, en la liturgia no sólo se actúa (se administra) el efecto —*virtus*— de la redención obrada por Cristo —*opus redemptoris*—, sino que

18-23), si bien —como ya hemos indicado— en ambos casos dicho cuadro deba entenderse no de un modo antropológico —fenomenología de las religiones—, sino estrictamente teológico.

76. Cfr. S. MARSILI, *La Liturgia, momento storico della salvezza*, en «Anàmnesis» 1, pp. 76-77.

77. Cfr. C. ROCCHETTA, o. c., p. 360.

78. *Il mistero di Cristo è, secondo le lettere paoline, Gesù Cristo stesso nella sua realtà totale, cioè la rivelazione di Dio nel suo Figlio incarnato, quella rivelazione che culmina nella morte sacrificale e nella glorificazione del Signore. Il mistero del culto, invece, è la rappresentazione e rinnovazione rituale del mistero di Cristo, in modo che diventa possibile per noi entrare a far parte del mistero di Cristo*: O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, p. 167.

79. Cfr. *ibid.*, p. 178. Cristo y la Iglesia son, por tanto, los auténticos sujetos de la acción cultural. De esta presencia operativa del misterio de Cristo en la liturgia de la Iglesia se deriva la profunda visión eclesiológica del benedictino alemán, desarrollada más tarde por el Concilio: *la Chiesa, che per sua natura è mistero, fonda su di un mistero —liturgia— la sua comunità con il Signore e quella dei suoi membri tra loro. Si può pertanto chiamare la Chiesa una comunità misterica (...): «communio sanctorum»*: cfr. *ibid.*, p. 209.

también se «re-presenta» (se hace presente) la misma obra de nuestra redención —*opus nostrae redemptionis*—, realizada de una vez para siempre —*semel et pro semper*: cfr. Hb 7:27,9:12,10:10— por la bienaventurada pasión y glorificación de nuestro Señor⁸⁰.

De esta manera, la liturgia puede ser válidamente comprendida como «el misterio de Cristo y de la Iglesia»⁸¹, o mejor aún, «la acción ritual de la obra salvífica de Cristo; es decir, la presencia, bajo el velo de los símbolos, de la obra salvífica de la redención»⁸².

Por este camino, dom Casel había recuperado para la reflexión teológica de la liturgia la presencia objetiva del acontecimiento salvífico de Cristo. La vía hacia la doctrina conciliar de la liturgia como ejercicio —manifestación, presencia y comunicación— de la obra de nuestra redención (SC, n. 2), había quedado definitivamente abierta⁸³.

José Luis Gutiérrez-Martín
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

80. Anche se, teoricamente, l'applicatio della grazia fosse sufficiente, tuttavia si dovrebbe subito dire che Dio, di fatto, ha agito in altro modo. Egli volle, come il Signore ha dichiarato prima di andarsene, rimanere costantemente nella sua Chiesa e non semplicemente limitarsi a mandare da lontano, di tanto in tanto, un dono di amore. Per tanto, considerato dalla parte di Dio, il mistero consiste in questo: che egli abita sempre, ed opera in modo vitale, nella sua Chiesa; da parte dell'uomo, il mistero consiste nel fatto che egli è costantemente «in Christo»: *ibid.*, p. 192. Y precisamente de esta presencia de Cristo y de su acontecimiento salvífico en la liturgia deriva la presencia eficaz de su efecto: la gracia: cfr. O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, en «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» (=JLW) 13 (1935) pp. 155-305.

81. Cfr. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, p. 73.

82. Cfr. O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, en JLW 8 (1928), p. 145.

83. El corazón de la doctrina sobre la liturgia desarrollada por la constitución conciliar es también el corazón de la enseñanza de dom Casel. La cita constante que la constitución hace de los textos patrísticos, litúrgicos o de concilios anteriores en los que Casel había edificado su síntesis y la interpretación que de los mismos hace el concilio en su mismo sentido, atestiguan la filiación de un modo que sorprenderá a todos los historiadores futuros: L. BOUYER, *recensión*, en «La Maison-Dieu» 80 (1964), p. 242.