

# EUCOLOGÍA HISPÁNICA Y TEOLOGÍA DE LA ORACIÓN LITÚRGICA

FÉLIX AROCENA SOLANO

## 1. *Introducción*

Las ideas que atraviesan estas páginas pretenden reflejar algunas intuiciones surgidas al hilo de la meditación de la Carta Apóstolica «Orientale Lumen». El tema de fondo que nos gustaría remarcar, aquello que, a la postre, importa es contribuir a una mayor sensibilidad por un punto que, según se aprecia en ese documento, constituye un anhelo del Santo Padre: la confluencia, cada vez más fecunda, entre teología y espiritualidad.

Con el fin de que el lector, ya desde las primeras líneas, adquiera una visión panorámica de nuestro estudio, comenzaremos trazando algunas pinceladas que sean como el boceto del cuadro litúrgico que pretendemos exponer. Las consideraciones que presentamos se vertebran según tres apartados.

a) En el primero repasaremos algún punto acerca del necesario replanteamiento de la liturgia como lugar teológico.

b) En una segunda sección y a través de algunos ejemplos particularmente significativos, mostraremos los modos específicos con los que la eucología mozárabe refleja la sacramentalidad de la oración litúrgica.

c) Concluiremos, por último, con un comentario que, por desprenderse naturalmente de los argumentos anteriores, subrayará algunas características del lenguaje doxológico de la Iglesia como escuela de oración.

Pretendemos que estas notas estimulen en nuestro ánimo un vivo interés por el Oracional de la Iglesia. Una atenta meditación sobre sus contenidos supone, de hecho, un bajar el puente levadizo que da acceso al castillo de la oración teologal en el calor propio de la liturgia. Ojalá que las páginas que siguen consigan probarlo.

## 2. *El replanteamiento de la liturgia como «locus theológicus»*

El inicio de este estudio podría concebirse como una digresión en torno a un documento de la Congregación para la Educación Católica en el que se afirma:

«Para la recta formación litúrgica tiene especial importancia la estrecha unión entre la liturgia y la doctrina de la fe; unión que, por consiguiente, debe ser puesta en claro en la enseñanza. La Iglesia, en efecto, expresa la propia fe sobre todo orando, de modo que 'legem credendi lex statuat supplicandi' (Próspero de Aquitania). Por tanto, no sólo debe ser fielmente observada la 'lex orandi' para que no se vea afectada la 'lex credendi', sino que, a su vez, los estudiosos de la teología deben llevar a cabo una cuidadosa investigación sobre la tradición del culto divino, especialmente cuando tratan de la naturaleza de la Iglesia y de la doctrina y disciplina de los Sacramentos»<sup>1</sup>.

En nuestra opinión, este párrafo pretende llamar de nuevo<sup>2</sup> la atención en torno a la cuestión que suscita la siguiente pregunta: ¿qué relación existe entre la liturgia y el «depósitum fidei»? Se trata de un tema muy útil para comprender la naturaleza de la liturgia y apreciar más nítidamente cómo sus perfiles de «locus theológicus» resultan ya estrechos<sup>3</sup>. En esta primera parte de nuestro estudio queremos iluminar este principio y suministrar algunos elementos que ayuden a redimensionar esa concepción.

Conscientes de la importancia que reviste el testimonio de fe transmitida por la praxis ritual, parece innecesario recordar que la Liturgia es, en el tiempo de la Iglesia, uno de los modos fundamentales de comunicar la Revelación. Ya en 1936, cuando Pío XI recibió en audiencia a Dom Capelle, Abad de Mont César en Lovaina, utilizó una expresión que bien puede servir como punto de arranque para nuestro estudio. El Papa afirmó que la liturgia era el «órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia»<sup>4</sup>. Que

1. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Istruzione sulla formazione litúrgica nei Seminari*, texto latino en *Notitiae*, 15, [1979], n. 159, 526-665.

2. Ya anteriormente H. Schmidt, entre otros, se había interesado en recopilar los pronunciamientos pontificios en torno a esta materia (cfr. H. SCHMIDT, «*Lex orandi-lex credendi*» in *recentioribus documentis pontificiis*, en *Periodica*, 40 [1951], 5-28).

3. El paso de la liturgia a la categoría de «locus theológicus» data de muy reciente, del siglo XIX. (Cfr. C. VAGAGGINI OSB, *El sentido teológico de la Liturgia* Madrid, 1954, p. 473 ss.

4. B. CAPELLE, *Le Saint Siège et le mouvement liturgique*, en *Questions Liturgiques*, 211, [1936], 134.

la frase no cayó en vacío lo demuestra el hecho de que en la misma Constitución sobre la sagrada liturgia podamos percibir nítidamente su eco:

«Etsi sacra liturgia est praecipue cultus divinae maiestatis, magnam etiam cōtinet pópuli fidei eruditionem... unde... quando Ecclesia vel orat, vel canit, vel agit participantium fides alitur...»<sup>5</sup>.

No sólo no cayó en vacío sino que, desde el año en que el Papa la pronunció, ha recibido un notable desarrollo doctrinal. En efecto, que la liturgia es una de las fuentes o mejor —por emplear términos técnicos— uno de los «lugares» donde la Teología puede tomar los argumentos que le permitan elaborar su exposición sistemática del dato revelado, es noción bien conocida. Pero ese «locus» es verdaderamente «sui géneris». Desearíamos meditar práctica y pormenorizadamente en torno a este último aserto.

En nuestra opinión, aún hoy en día algunos tratamientos manualísticos se refieren a la liturgia desde una óptica estrictamente demostrativa. Apreciamos una tendencia a justificar un determinado desarrollo doctrinal basándose en la autoridad de una o varias citas litúrgicas. Entendemos que habría que reconsiderar este modo de alegar los argumentos litúrgicos. Unos modos que han de ser consentáneos siempre con la naturaleza de la fuente litúrgica aducida, porque no da lo mismo una antífona que las palabras esenciales de un Sacramento, un salmo que el texto epiclético de una anáfora. Nuestra aportación consiste en mostrar por la vía humilde, ciertamente, pero práctica del ejemplo cómo la liturgia no se confunde con un coto de caza para historiadores de la teología sino que representa mucho más: es un realización de la fe, «fides qua crēditur».

Imaginemos que, situados en sede dogmática y durante una exposición sobre Teología sacramentaria, se abordara el tema de la Eucaristía como memorial de la Pascua del Señor. Supongamos que se pretende abordar la cuestión de la «anámnesis», la cuestión de «tiempo y eternidad» y de cómo el Misterio Pascual no puede permanecer solamente en el pasado sino que participa de la eternidad divina y domina todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente<sup>6</sup>. Si, queriendo argumentar con la autoridad de la liturgia, eligiésemos ese precioso argumento que son los «hodie» actualmente presentes en la eucología romana<sup>7</sup>, no sería suficien-

5. SC, 33.

6. CEC, 1085.

7. Para el Misal Romano, cfr., por ejemplo, ant. de entr. 25.XII, Misa de la Vigilia 25.XII («esta noche»), ant. de entr. 25.XII, Misa de la Aurora, Or. coll. 2. II,...

te con citarlos; no bastaría extraer un elenco de todos y aducirlos lineal y ordenadamente. La liturgia, si es que es locus, es un «locus» complejo. Esa complejidad comporta sopesar la naturaleza del texto y poner simultáneamente en juego todos sus recursos.

Así, por ejemplo, si nos detenemos en el «hodie» que incluye la Liturgia de las Horas como antífona del «Magnificat» del día de Navidad, tendríamos que ponderar, a la vez, tres factores: el texto, el contexto y su melodía gregoriana. Sólo el primer factor —esto es capital— resulta insuficiente. Por eso, vamos a analizar los datos que subyacen en la melodía y el contexto.

#### *El texto*

«Hodie Christus natus est,  
hodie Salvator apparuit,  
*hodie* in terra canunt Ángeli, laetantur Archángeli,  
hodie exsultant iusti, dicentes: Gloria in excelsis Deo, alleluia».

#### *El contexto*

El contexto es la celebración litúrgica de Vísperas en el día de Navidad. Por ser esa celebración no sólo una ceremonia sino una verdadera celebración, es decir, una «actio litúrgica» en sentido estricto, existe un misterio recóndito que se nos comunica y del que participamos por la fe de modo inefable. Y este misterio nosotros lo celebramos con formas sensibles y la liturgia desea «plasmarlo». Entre el misterio y nosotros existe la mediación de un signo que son el rito, los libros, los gestos..., establecidos para garantizar una objetividad básica de fe en toda la Iglesia.

La antífona, por tanto, necesita una hermenéutica desde la clave del misterio. Y una de las dimensiones del Misterio pascual es la oración<sup>8</sup>. En este caso, oración sacramental, es decir, diálogo del Verbo con el Padre, del cual procede el Espíritu Santo, que asume dimensiones humanas en la celebración de la Oración eclesial. Es el caso de la Liturgia de las Horas,

---

Para una referencia exhaustiva puede consultarse T. SCHNITKER, *Concordantia verbalia Missalis Romani, ad verbum*. En el actual *Missale Romanum* el adverbio *hodie* consta 61 veces. El término es, lógicamente, más frecuente todavía en la Liturgia de las Horas.

8. A. BANDERA, O. P., ha tratado con extensión este argumento (Cfr., *Oración cristológica*, Salamanca, 1990, passim).

se trata de la oración que mejor congenia con la Iglesia, aquella en la que mejor se reconoce a sí misma<sup>9</sup>. En este preciso ámbito, el «hodie» hay que captarlo desde una celebración que, porque es litúrgica, entraña una prolongación del coloquio del «Cristus totus» con Dios Padre. Mientras la Iglesia lo pronuncia «hic et nunc», es decir, «in terris» y en el día de Navidad, participa de una manera simbólica y eficaz —por consiguiente, sacramental— en el verdadero diálogo de Cristo glorioso con su Padre. Mientras celebra, la Iglesia participa de la liturgia «in Patria»<sup>10</sup>. Realmente, es Cristo quien glorifica a Dios por el designio salvífico de su Nacimiento, secuela temporal de su procesión eterna.

Descubrimos aquí el eco de aquella afirmación verdaderamente fundamental que sutenta toda la teología de la Oración eclesial:

«Summus Novi atque aeterni Testamenti Sacerdos, Christus Iesus, humanam naturam assumens, terrestri huic exilio hymnum illum inexit, qui in supernis sédibus per omne aevum canitur. Universam hóminum communitatem ipse sibi coagmentat, eandemque in divino hoc concinendo laudis cármine secum consociat»<sup>11</sup>.

Verdadera piedra miliar de nuestro tema, esta cita, como atestigua Baroffio<sup>12</sup>, proviene de una de las páginas más bellas de Dom Marmion († 1923), que en este campo, como lo demuestra el consenso de los autores, fue, ciertamente, precursor de la Constitución conciliar sobre la sagrada Liturgia<sup>13</sup>.

### *La melodía gregoriana*

Nunca se destacará suficiente el papel del canto, en particular del canto gregoriano, para apreciar el sentido en que la liturgia entiende tal o cual palabra y el acento que quiere darle<sup>14</sup>. A quienes hemos escuchado la melodía gregoriana de la antífona «Hodie Christus» no se nos olvidan los ornamentos neumáticos que realiza sobre el «hodie» que hemos escrito

9. INSTITUTIO GENERALIS DE LITURGIA HORARUM (IGLH), 18 y 20.

10. Catechismus Ecclesiae Cathólicae (CEC), 1090.

11. SC, 83; PABLO VI, *Const. Ap. «Laudis cánticum»*, Proœmium.

12. B. BAROFFIO, *Il dialogo che ci salva*, Marietti, 1971, p. 17.

13. C. MARMION, *Cristo, ideale del monaco*, Praglia, 1948, p. 312-330.

14. E. CARDINE, *Psautiers anciens et chant grégorien*, en *Richesses et Déficiences des anciens Psautiers latins*, Ciudad del Vaticano, 1959 (Collectánea bíblica Latina 13), p. 249-258.

en negrita<sup>15</sup>. Su escucha hace que comprendamos inmediatamente —como por evocación— el vigor de ese «hodie» celebrado el día de Navidad. Y porque en la melodía gregoriana es el texto quien manda, las variaciones en torno al «hodie» no pueden ser insignificantes. ¿Qué expresan? Que el acontecimiento de la Navidad, que ha pasado en cuanto a su fluir histórico, se hace actual, en cuanto a su eficacia. En efecto, con la celebración litúrgica no se hace numéricamente presente el mismo Nacimiento en Belén —lo cual sería metafísicamente imposible—, pero tampoco se efectúa un simple y mero recuerdo de aquel acontecimiento. Se trata de una «representación» de la eficacia de ese misterio que se produce *hic et nunc* en el seno de la celebración «in Ecclesia». ¿Cómo no advertir aquí el eco del pensamiento de O. Casel (1886-1948), precursor también de la «Sacrosanctum Concilium»?<sup>16</sup>. Para Casel hablar del «hodie» —como habló San Pedro Crisólogo († 451) y, sobre todo, San León († 461)— era hablar de un «kairós» de salvación en el que el misterio celebrado se hace copresente en el seno mismo de la celebración<sup>17</sup>.

Pero volvamos al inicio de nuestro argumento. Considerábamos el ejemplo de la Eucaristía como memorial. Cuando la Iglesia proclama el contenido básico de su fe en la celebración eucarística, lo hace con la máxima fuerza y del modo absolutamente mejor, es decir, renovándolo. De toda celebración eucarística brota irreprimible el canto pascual: «Cristo, muerto por nosotros, ha resucitado y volverá». Ninguna palabra humana puede tener tanta fuerza. Cuando para este discurso dogmático aducimos como apoyo el «hodie» del himno navideño, es preciso mostrarlo en toda su plenitud de sentido, penetrar en «el interior» de la liturgia y, sólo entonces, emergen las raíces doctrinales de C. Marmion y las de O. Casel.

15. El peso del argumento descansa en que el resto de la pieza se ha escrito en estilo silábico. En el tercer «hodie» vemos un ascenso melódico especial que cadencia después, mediante un «pes subtripunctis» en la nota «la»; esa nota es la recitativa del modo gregoriano en el que se encuentra la Antífona —«Protus auténtico»—, declarándonos el «ethos» o alma interna de la pieza, en este caso, maduro o «gravis».

16. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián, 1953, passim. Obsérvese que en el documento aplicativo del Decreto «Optatam totius», que es la «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis» (6. I. 1970), al indicar que en el curso de sagrada Liturgia los alumnos deben aprender a conocer «antes de cualquier otra cosa en qué modo los misterios de la salvación se hacen presentes y operantes en las acciones litúrgicas», se percibe claramente el eco del pensamiento caseliano.

17. Aquí no tenemos espacio para completar el pensamiento de León Magno; para él, el contacto entre el misterio celebrado y operante, por un lado, y la asamblea congregada para celebrarlo, por otro, se establece a través de la escucha de la página bíblica, específicamente elegida para esa celebración. (Cfr. P. PINELL, *L'«Hodie» festivo negli antifonari latini*, en Rivista litúrgica, 1972, p. 588 ss).

¿Qué demuestra esto? Que la liturgia, por ser algo vivo, es un «locus theológicus» complejo. Quizá la misma categoría de «locus» resulte estrecha. Es teología en acción, en palabras de S. Marsili<sup>18</sup>. Ese «locus» mal aprovechado, suele asumir una posición que está marcada por una preocupación eminentemente apologética, que sitúa en primer plano sólo la profesión de la fe de la Iglesia, tal y como se encuentra contenida en su praxis ritual. Por el contrario, bien aprovechado, nos abre a la valoración y profundización de todas las posibilidades de la celebración y corresponde a una visión más amplia y articulada de la teología.

En definitiva, con el dato litúrgico sucede algo parecido a lo que hacen los Apóstoles y los hagiógrafos cuando expresan el plan de salvación en himnos de alabanza, de adoración y de acción de gracias a Dios por su infinita majestad y misericordia con respecto a la humanidad pecadora<sup>19</sup>. Para «entender» estos himnos no basta leerlos, estudiarlos críticamente,... Todo eso es necesario, pero nadie los entiende de verdad hasta rezarlos con un «sentido de Dios» tan hondo como el que movió a escribirlos, porque sólo este «sentido» capta la riqueza que Dios puso allí. Algo similar sucede con la liturgia como «locus theológicus». La liturgia es un misterio, es decir, un acto a la vez simbólico y eficaz, sacramental, que pone en acto el «Mysterium salutis».

Sucede que, en el dato bíblico, el mensaje ocupa el primer plano, pero en la liturgia, sin embargo, se abre también a la comunicación del misterio y los textos, al igual que los ritos, no tienen por primer objeto la enseñanza. De otra parte, siendo esto cierto, no lo es menos que el «espacio espiritual» más apropiado para entender los contenidos bíblicos es la Eucaristía en cuyo seno se realiza la renovación del misterio pascual. ¿Por qué? La razón es clara. Jesús vivió y cumplió su ministerio con una intención concreta: dar cumplimiento a un designio divino que culmina en el misterio pascual. Para leer los acontecimientos de Cristo se precisa de esta clave. Y esta clave nos la encontramos, cabalmente, allí donde se celebra el memorial de su Pascua.

Así pues, la liturgia no es un catecismo, y conviene situarse en el interior de las categorías propias de la realización cultural. Sólo entonces entrega al teólogo sus frutos sabrosos y, ciertamente, muy abundantes. En

---

18. S. MARSILI, *Teología litúrgica*, en Nuevo Diccionario de Liturgia (NDL), p. 1957.

19. Eph 1, 3-10; Phil 2, 6-11; Col 1, 12-20; 1 Pt 2, 21b-24; Ap 5, 9-10. 12; Ap 15, 3-4; Ap 19, 1-7...

este sentido, no deja de sorprender que las técnicas más avanzadas de la didáctica moderna no hayan superado, sino confirmado, el lenguaje que la liturgia usó desde su mismo nacimiento<sup>20</sup>.

### 3. *Eucología hispánica y sacramentalidad del tiempo*

Sólo después de haber adelantado estas consideraciones podemos abordar la segunda parte de nuestro estudio que estará dedicado a desarrollar un argumento que apenas hemos dejado insinuado más arriba. Nos ocuparemos de la sacramentalidad, según aparece reflejada algunas oraciones de la liturgia hispánica. Ahora bien, conviene fijar de antemano lo siguiente: discurrir sobre sacramentalidad no es cambiar de tema, no es dar un giro brusco a lo que hasta ahora hemos venido tratando. ¿Por qué? Porque hubo «locus theológicus» mientras nos servíamos del contenido teológico de los ritos para construir una teología de trasfondo litúrgico; sin embargo, el «locus theológicus» cede paso a su exacta dimensión, que es la teología litúrgica, cuando descubrimos la sacramentalidad. Inevitable sacramentalidad desde el momento en que nos constan signos que manifiestan a Dios y su realidad salvífica, comunicándola. En su actuarse cotidiano en la liturgia, la sacramentalidad es el modo de ser primario y esencial de la fe.

Por eso, volviendo al hilo de nuestro discurso y conscientes de que nuestro análisis se efectuará prescindiendo del marco ritual donde aquellas oraciones mozárabes se hayan insertas, convenía anteponer las ideas precedentes a fin de advertirnos y advertir al lector del riesgo que se corre siempre que nos limitamos a valorar los contenidos de unos textos oracionales de modo aislado, es decir, prescindiendo del hecho nada vanal de que después vayan a ser celebrados.

Y ¿por qué detenernos en la liturgia hispánica? El motivo de ceñirnos al antiguo rito hispánico obedece a que la producción eucológica mozárabe se caracteriza —como ya sabemos— por su densidad dogmática, de corte antiarriano, en la que se incluyen cálidas meditaciones acerca de los misterios de la fe. De otra parte, si quisiéramos sintetizar el contenido doctrinal de la eucología hispánica —amplísima—, tendríamos que contentarnos con algunas generalidades demasiado superficiales. El estudio pormeno-

---

20. J. A. ABAD, M. GARRIDO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid, 1988, p. 41-42.

rizado de la teología implícita en esos textos desbordaría sobradamente también los límites de extensión que nos están permitidos. Apresurémonos, pues, a aclarar que el tema que hemos espigado no es el más significativo, pero se nos hace particularmente grato por haberlo encontrado en otros estudios sobre el tema<sup>21</sup>. Nos referimos a la sacramentalidad del tiempo.

Nuestro análisis, debido a esas razones, se va a restringir a las «completuriae» y a las «orationes super psalmos» del antiguo rito hispánico. Por eso, expondremos, brevemente, la naturaleza de ambas preces.

A) Las «completuriae» para el Oficio catedral de los Domingos son oraciones que pertenecen a un género eucológico muy determinado. A diferencia del Oficio matutino, el vespertino hispánico no tiene otra oración que la «completuria». Una vez que se terminaba de recitar esta oración, seguía el «Padrenuestro», proclamado de manera que quedaran separadas las ocho peticiones. A cada una de ellas el pueblo respondía «Amen». Con sus imágenes poéticas, sus referencias bíblicas, sus variopintas referencias a la obra de la salvación, la recitación de la «Completuria», casi al final del Oficio vespertino, estaba destinada a enriquecer la fantasía de los orantes de modo que los ocho amenes de adhesión al «Padrenuestro» revistieran cada vez un color nuevo y distinto.

B) De otra parte, durante la sinaxis de alabanza de la Iglesia, las «orationes super psalmos» son unas oraciones que pueden añadirse «ad líbitum» al final de cada salmo<sup>22</sup> y sirven para que los celebrantes entiendan los salmos en sentido cristológico y eclesial y se facilite su aplicación a las circunstancias históricas de su vida. Además, con el auxilio de estas colectas, el traslado del salmo a la oración se hace con gran naturalidad, supuesta la nueva clave de Cristo. Las colectas conjugan tres componentes: el salmo, la teología neotestamentaria y las circunstancias de la Iglesia en oración. Y así, la realidad histórica que vive la iglesia local, se convierte —iluminada por el salmo y el Misterio de Cristo— en un momento cálido y tenso de la «historia salutis»: se convierte en oración de alabanza y súplica. No es extraño, por tanto, que las colectas sálmicas estén destinadas a tener un lugar cada vez más significativo en la actual celebración de la Liturgia de las

21. F. AROCENA, *Orationes super psalmos e ritu Hispano-Mozarabico*, Toleti, 1993, 242 pags; F. AROCENA, *De quibusdam Latinis orationibus de Liturgia Hispano-mozarabica depromptis*, en *Latinitas*, 2, [1995], Roma, pp. 102-113; F. AROCENA, *Las Preces y sus fuentes (III)*, en *Liturgia y espiritualidad*, 3, [1996], Barcelona, p. 32-49.

22. IGLH, 112.

Horas<sup>23</sup>. El «Liber orationum Psalmographus»<sup>24</sup> —uno de los libros más antiguos de la liturgia hispánica— era un volumen desaparecido que contenía el cuerpo de colectas sálmicas empleadas en el rito hispánico. Su recopilación fue llevada a cabo por J. Pinell en 1972. Esta eucología menor pudiera haber salido de la pluma de Leandro de Sevilla († 597), a finales del siglo VI y antes de la entrada de los árabes en la Península (711).

Entendemos que uno y otro tipo de oraciones son testigos cualificados de un tema que goza de gran tradición en la eucología hispánica: la sacramentalidad del tiempo. No esperemos encontrar en los textos que vamos a aducir tratamientos completos, exhaustivos y sistemáticos. Los autores de estas oraciones nos suministran intuiciones, frases cortas, apenas un par de términos cuya enorme carga evocativa, debido a la rotunda concisión del latín, no hace más que aflorar; sólo se insinúa. Pero, además, partiendo de lugares bíblicos y en su despliegue propio, cada colecta o «completuria» es una meditación sobre algunos temas que confluyen en un mismo texto. Pasemos ya al estudio de nuestro tema.

Explicuemos ya, brevemente, qué entendemos por sacramentalidad del tiempo y su incidencia en la teología de la oración litúrgica. Recientemente, Juan Pablo II ha señalado que «en el Cristianismo, el tiempo tiene una importancia fundamental»<sup>25</sup>. Efectivamente, la salvación ha llegado a nosotros a través de las acciones cumplidas en la historia por el Verbo encarnado. Así frente a la solemne afirmación de la «Laudis cánticum»

«Laudis cánticum, quod in supernis sédibus omne per aevum concínitur, quodque Summus Sacerdos Christus Iesus huic exsílio invexit, Ecclesia per tot saeculorum decursum, mira formarum varietate praeditum constanter fideliterque est prosecuta»<sup>26</sup>.

nos preguntamos: ¿de qué modo se realiza esa continuación —«prosequi»— de la liturgia celeste? Esta prolongación se actúa en la celebración de la Li-

23. Así lo demuestra, por ejemplo, el uso que se hizo de esta eucología menor en la celebración solemne de Laudes, presidida por Su Santidad Juan Pablo II, en su último Viaje apostólico a España (Cfr. P. MARINI, *Celebraciones litúrgicas presididas por el Santo Padre Juan Pablo II-IVº Viaje apostólico de su Santidad Juan Pablo II a España, 12-17 de Junio de 1993*, pp. 12-17). Cfr también IGLH, 112

24. J. PINELL, *Liber orationum psalmographus-Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*, en *Monumenta Hispaniae sacrae*, Serie litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid 1972, [299] + 287 págs.

25. JUAN PABLO II, *Litt. Ap. «Tertio millenio adveniente»*, 23.

26. SC, 83.

turgia de la Horas. A través de ella, participamos de una manera simbólica y eficaz, por consiguiente «sacramental», en la oración de Cristo que se dirige —con la plenitud de su Cuerpo, la Iglesia—, al Padre en la unidad del Espíritu Santo<sup>27</sup>. Cristo, que «lleva en Sí mismo todo el mundo íntimo de la Divinidad, todo el Misterio trinitario y a la vez el misterio de la vida en el tiempo y en la inmortalidad»<sup>28</sup>, continúa orando en sus miembros y la oración de éstos prolonga en la tierra el coloquio eterno intratrinitario. En la Iglesia, por tanto, el tiempo aparece revestido de esta particular dimensión sacramental. Por su sacramentalidad, la plegaria litúrgica es siempre «*actio Christi et Ecclesiae*». La sacramentalidad la preserva de ser considerada propiedad de una persona o de un grupo. La sacramentalidad sublima la oración de la Esposa porque, partiendo de labios humanos, la transfigura en oración del «*Christus totus in Spíritu ad Patrem*».

Pero para la teología de la oración litúrgica hablar de la sacramentalidad del tiempo equivale a hablar de la sacramentalidad de la luz. Los cambios cíclicos de la luz solar están en la raíz de esa distribución del tiempo que llamamos días y, a su vez, de cada jornada en horas. Así pues, referirse al movimiento de la luz es un modo de relacionar la celebración de la plegaria eclesial con el ritmo del tiempo.

¿Qué se quiere decir cuando decimos que las colectas y completurias hispánicas despliegan la teología de la «sacramentalidad de la luz»? Con estas palabras aludimos a cómo la celebración litúrgica de la luz —la luz que nace y la luz que muere—, es un signo que, en la sinaxis de la alabanza eclesial, resulta eficaz —y, por tanto, sacramental, en sentido amplio— para actuar aquella dimensión del Misterio pascual que es la propia de la Liturgia de las Horas: el diálogo de los creyentes en Cristo con Dios Padre<sup>29</sup>.

Para entender cómo la eucología refleja esta materia, se precisa que pormenorizamos algunas acciones rituales. La celebración del Oficio vespertino en el antiguo rito hispánico se iniciaba precisamente con una ceremonia llamada «*Oblatio lúminis*». Esa ceremonia consistía, simplemente, en un gesto ritual del diácono, al inicio de la acción litúrgica. Una vez encendida la llama de un cirio, el mismo diácono la elevaba ante el altar, en actitud de ofrecimiento, y pronunciaba la aclamación «*In nómine Dómini*

27. SC, 84; IGLH, 6-7.

28. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona, 1994, p. 61.

29. Está en la base de la teología del Oficio la afirmación de que la Liturgia de las Horas, en cuanto acción estrictamente litúrgica (cfr. SC 2 y 6), tiene la virtualidad de poner en acto esa dimensión del Misterio pascual. (cfr. J. PINELL, *Liturgia delle Ore*, Génova, 1991, p. 213 ss).

nostri Iesu Christi, lumen cum pace!», a lo que la asamblea respondía «Deo gratias».

A partir de aquí, podemos pasar ya «ad cardum quaestionis»: ¿qué nos dice la eucología hispánica, en concreto, acerca del carácter sacramental de la luz? Vamos a comprobar de qué modo la eucología mozárabe se remonta, desde la referencia al rito de la «oblátio lúminis» hasta la contemplación de la generación eterna del Verbo en el todavía más inefable misterio de la Trinidad beatísima. A efectos de claridad en la exposición, proponemos el siguiente «iter»:

1. Punto de partida:

Constatación del salmo 42 («Emitte lucem tuam»)



2. Descripción de la virtualidad sacramental de la luz



3. Contemplación de la Luz del Verbo en su generación eterna

1. El núcleo generativo de toda la cuestión radica en atribuir al verbo «emittere» del salmo 42 («Emitte lucem tuam et veritatem tuam») una acción propia de Dios. Examinemos el texto de la siguiente colecta:

*Emitte pópuli tui sésibus tuae intellegentiae lumen,  
tui lúminis claritatem, omnípotens Deus,  
ut illuminatis tuis fulgóribus animabus,  
nulla obscúritas fallácium tenebrarum possit obrípere  
qua tota lux tuae veritatis cæperit possidere*<sup>30</sup>.

Se afirma la luz divina y se la identifica, simultáneamente, con la verdad. Se pide que penetre tanto en la sensibilidad humana como en el espíritu. Y, por último, concluye con una magnífica imagen en la que los conceptos de luz y verdad se citan unidos.

---

30. J. PINELL, *Liber orationum* ..., n. 48.

Ya en otra «completuria» se había establecido una distinción entre una «luz material», que ilumina los cuerpos, y una «luz intelectual», emitida por Dios, a través de la mente, hasta lo más profundo de nuestra alma.

Lux lucis immensae:  
 emitte lucem tuam et veritatem tuam,  
 quae de te pródiens vera in se gignentis,  
 non factura sed natura, osténditur;  
 perfecta génere, non decolor splendore,  
 nec postérior témpore, sed potens in ópere,  
 illustrans témpora quae creavit.  
 Praesta ergo, omnípotens Pater,  
 ut *huius materialis lucis officio* ténébras recedant,  
 ut *intellectuali beneficio* peccata discedant;  
 ita ista óculis, ut illa ínfluat ánimis<sup>31</sup>;

2. En la siguiente «completuria» apreciamos ya nítidamente una concepción que atribuye a la luz una virtualidad de tipo sacramental. Es frecuente que el procedimiento sintáctico al que se acude para expresar esta sacramentalidad sean las oraciones correlativas del tipo «sicut... ita...» o bien «sicut... sic...»:

*Sicut* ergo noctis obscúritas  
 lucernae tuae accensione clarescit,  
*sic* famulorum tuorum corda,  
 crassis ignorantiae ténébris obcaecata,  
 sciéntiae tuae luce clarífica<sup>32</sup>.

Es decir, así como la llama encendida y ofrecida por el diácono ilumina la noche, así también la ciencia de la verdad divina disipa las tinieblas de la mente, que son el error y la ignorancia. El sacramentalismo de la oblación de la luz llega a su punto culminante en la siguiente oración.

Lumen tibi, Dómine, huius cérei  
 hora incensi orantes offérimus,  
 quod et Ipse, qui totus es Lumen,  
 sanctífices atque acceptes  
 súpplíce confessione precamur<sup>33</sup>.

31. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas y matutinas de los Domingos «de quotidiano» en el antiguo rito hispánico*, en *Ephemérides Litúrgicae*, 108 (1994), n. 69.

32. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, n. 40.

33. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, n. 42.

El objeto de la oblación, que es la luz del cirio, se acerca a Dios, que es todo Luz, para que lo santifique y lo acepte. El autor utiliza al máximo sus recursos y pone en juego toda su capacidad de inventiva para presentar y hacer fascinante el significado profundo que encierra la llama de ese cirio:

Réspice, quaesumus, super hoc lumen accensum,  
 et hanc grátiam benedictionis  
 a nobis ómnibus exoratus infunde;  
 ut *sicut* haec flamma ad altaris tui obséquium constituta  
 vincit ténebras ac repellit,  
*ita* illuminátio tua  
 a sénsibus nostris súperet omnem fómitem vitiorum<sup>34</sup>.

Como la luz que acaba de ser ofrecida al comienzo de la celebración vence a las tinieblas de la catedral en la hora vespertina, así la luz de Dios se imponga a la viveza de la concupiscencia.

3. Por último y como indicábamos en el tercer nivel de nuestro equema, en medio del argumento de la «luz material», en la siguiente «completuria» se concibe una brillante meditación sobre la generación eterna del Verbo, Luz de Luz.

Ahora bien, en este texto la descripción de esta generación está redactada desde el Padre. La frase inicial «Lux lucis immensae», que inevitablemente nos recuerda el «Lumen de Lúmine» del Símbolo Niceno, nos induciría a pensar que la oración va dirigida al Hijo. Esto en sí no tendría nada de extraño; son muchas las oraciones del Oficio hispánico que están dirigidas a Jesucristo<sup>35</sup>. Pero, en este caso, no es así. Es una propiedad muy conocida de la eucología mozárabe en su lucha contra el arriansimo. En este caso, los atributos del Padre se citan, de intento, buscando una resonancia evocativa del Hijo, con el fin de subrayar la Divinidad de la segunda Persona. El genitivo «lux lucis» no indica pertenencia ni procedencia. Tiene la función expresiva de sublimar la noción significada, algo así como «Cantar de los cantares» (el cantar por excelencia). «Lux lucis immensae» debería de traducirse por «Luz suprema, infinita...»

34. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, n. 37.

35. Ésta es una de las razones que esgrime V. Raffa para defender el que las Preces de Laudes y Vísperas —él había sido el Relator del «cœtus» encargado de redactarlas— revistan un marcado tono cristológico. En un fascículo de *La Maison Dieu* de 1966 Weakland había criticado que la nueva Liturgia de las Horas creaba una relación distinta de la que el antiguo Oficio divino establecía entre los orantes y Cristo. (cfr. V. RAFFA, *Arricchimento eucologico dell' ufficio divino*, en *Ephemerides liturgicae*, 1979, p. 305.

Sigue, a continuación, la frase del salmo 42 y una detallada enumeración de atributos positivos o negativos mediante los cuales el autor se esfuerza en describir la procesión del Verbo.

Lux lucis inmensae:  
 emitte lucem tuam et veritatem tuam,  
*quae de te pródiens vera in se gignentis,*  
*non factura sed natura, osténditur;*  
*perfecta génere, non decolor splendore,*  
*nec posterior témpore, sed potens in ópere,*  
*illustrans témpora quae creavit.*  
 Praesta ergo, omnípotens Pater,  
 ut huius materialis lucis officio ténebras recedant,  
 ut intellectuali beneficio peccata discedant;  
 ita ista óculis, ut illa ínfluat ánimis<sup>36</sup>;

Añadimos, por último, una colecta sálmica particularmente significativa ya que su contenido parece abrazar, de una sola vez, todo el esquema que hemos venido describiendo por medio de fragmentos de otras diversas oraciones; sólo está ausente la plasmación de la virtualidad sacramental de la luz. La oración —pieza magistral— realiza, además, una amplia reflexión cristológica donde el autor ha realizado a la perfección una trasposición del lirismo hebraico a la teología cristiana:

Emitte lucem tuam et veritatem tuam  
 Dómine Deus noster;  
 ut splendor divinitatis tuae caliginem mentis enúbilet,  
 et vera humanitatis assumptio  
 humani géneris sit manifesta redemptio;  
 ut dum verus Deus verusque homo  
 in nobis atque pro nobis osténderis,  
 opus tuum omnipoténtia erípiat ab hoste captivos,  
 et enútriat misericórdia iam redemptos<sup>37</sup>.

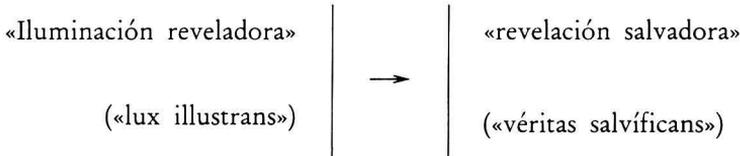
Así, obedeciendo a una tendencia cristológica que es particularmente característica de esta eucología, el autor se remonta en su contemplación hasta la emisión del Verbo desde el seno del Padre, para acercarse a Él a través de la naturaleza humana asumida en Jesucristo. La luz y la verdad

36. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, n. 69.

37. J. PINELL, *Liber orationum ...*, n. 354.

divina quedan personificadas en Cristo. Aplica a su Humanidad santísima («humánitas») la cualidad correspondiente a la «véritas», de modo que pueda proclamarse que la ascunción de la naturaleza humana por parte del Hijo ha sido verdadera, presentando así un precioso argumento contra el doctismo.

El texto discurre entre la tensión de dos polos:



Además, haciendo gala de una elegantísima «concínitas», establece un paralelismo entre:

«Verus Deus»	→	«in nobis»
«Verus Homo»	→	«pro nobis»

Pero, a fin de no desviarnos excesivamente de nuestra línea argumental, dejamos para el lector la posibilidad de meditar por su cuenta los desarrollos que le sugieran una y otra propuestas.

En la siguiente colecta sobre el salmo 150, el autor muestra su dominio en la conjunción de la poesía más fina con un hondo calado teológico en el seno de una misma oración<sup>38</sup>:

*Deus qui ineffabilibus Angelorum stúdiis celebrandus,  
humanis etiam cúltilibus delectaris,  
non quod nostri in áliquo indígeas,  
sed ut locum in nobis exercendae bonitatis invénias,  
qui usum tuae laudis fructum vis esse laudationis:  
exaudi preces nostras,  
et praesta ut sit tuba tua fidei nostrae clara conféssio,  
sint cymbala tua labia nostra  
et consona interioris atque exterioris officia;  
sint cítharae tuae animae notrae,  
quas misericordiae tuae tibi in laudem largita modulatione permúlceant.*

---

38. J. PINELL, *Liber orationum* ..., n. 591.

Se diría que en la primera parte del texto se escucha una resonancia del Prefacio Común IV del «Missale Romanum»:

... non quod nostri in aliquo indígeas,	... quia cum nostra laude non égeas,
sed ut locum in nobis	tuum tamen est donum
exercendae bonitatis invénias,	quod tibi grates rependamus,
quí usum tuae laudis	nam te non augent nostra praecónia,
fructum vis esse laudationis...	sed nobis proficiunt ad salutem...

Porque dimanar de fuentes que, aunque sean casi coetáneas, su procedencia geográfica es muy diversa<sup>39</sup>, nada tienen de común ambos textos, y, sin embargo, su contenido es muy similar.

Parece interesante subrayar también el término «confessio». La fe proclamada en la acción litúrgica —la «fides celebrata»— toma el nombre de «confessio». Con ello se pretende expresar el agradecimiento entusiasmado que por la obra salvadora de Dios y su proclamación gozosa a las naciones. Tras este brillante exordio, basado en cómo —por la bondad divina— la celebración redundar en nuestro mismo provecho, la colecta concluye con una suave alusión poética al canto litúrgico de las Horas: «... misericordiae tuae tibi in laudem largita modulatione permulceant».

En la primera parte de la oración, se citan, a renglón seguido, la liturgia celeste —«Deus qui ineffabilibus Angelorum studiis celebrandus»— y la terrena —«humanis etiam cultibus delectaris»—. Y este modo preciso de redactar manifiesta en el autor hasta qué punto tiene asimilado que la celebración de la Iglesia peregrinante se halla sacramentalmente conjuntada con la alabanza perenne del Cielo.

De hecho, si en esta meditación sobre el salmo 150, leemos el «Íncipit» y el «scopus» de la colecta, prescindiendo del texto intermedio,

»Dios acoge la celebración entusiasmada de los Ángeles y se complace también en la de los hombres; Él embelesa misericordiosamente nuestro corazón por medio del espléndido canto en su honor».

¿acaso no estemos incidiendo en la afirmación tan luminosa de San Máximo —recogida por Juan Pablo II—<sup>40</sup> cuando afirma que «la liturgia es el Cielo en la tierra»?

39. La colecta procede, naturalmente, del «Psalmógraphus» y el Prefacio se halla en el Veronense (Ve, 561).

40. SAN MÁXIMO, *Discurso 49*; PG 36, 335-360. Citado por JUAN PABLO II en la Carta Apóstolica «Oriente Lumen», n. 11.

A través de la celebración de la LH, la alabanza del Verbo continúa resonando «en este exilio terrestre y hoy por medio de la Iglesia», como antes en los labios de Jesús de Nazareth<sup>41</sup>. De este modo, se produce la inserción de la liturgia terrena, el «amor esuriens», con la liturgia celeste, el «amor fruens»<sup>42</sup>.

Sobre esta inserción la «Lumen gentium» no ha dudado de hablar de concelebración<sup>43</sup> y la Ordenación General de la LH añade que «participamos en la alegría de la alabanza eterna y del día que nos conoce ocaso»<sup>44</sup>. Hay que evitar una impresión espontánea de la imaginación: los Santos alaban a Dios en el Cielo y nosotros en la tierra. Y la tierra y el cielo aparecen como realidades infinitamente distantes. En realidad, la cosa no es así. Cristo a la derecha de Dios Padre está siempre vivo para interceder por nosotros<sup>45</sup>, está presente con el mismo realismo en nuestra plegaria. Nuestro agruparnos para la oración es un estrecharse en torno a Cristo Resucitado. La teología de la LH encuentra aquí su centro focal: no sólo es plegaria de súplica y alabanza; es, sobre todo, presencia del Señor en la Iglesia para rendir homenaje a su Padre y santificar a sus hermanos. Es culto personal de Cristo, a quien Tertuliano denomina «cathólicus Patris Sacerdos»<sup>46</sup>.

Pero hay algo más: en la colecta al salmo 54 el autor condensa las bases de la teología de la oración litúrgica, exponiendo —en opinión del gran especialista Pinell—<sup>47</sup> lo mejor que se haya dicho nunca sobre la Liturgia de las Horas:

Ad te, Deum Dóminum, clamamus,  
 ut nos mane, vespere et merídie  
 propitiatus exáudias;  
 tibi nostrorum téporum princípia,  
 tibi aetatum extrema desérviant:  
 et quidquid nostrum ínítium finemve discernit,  
 tuis cúltibus deputetur;  
*ut totum te impendas in beneficiis,*  
*qui fidelis es repromissor in praémiis.*

41. IGLH, 83.

42. S. AGUSTÍN, «Sermo 255», 5; PL 38, 1183.

43. LG, 50: «divinae maiestatis laudem socia exultatione concelebramus».

44. IGLH, 16.

45. Hb 7, 25.

46. TERTULIANO, «Adversus Marc.» 4, 9, 9.

47. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, pp. 391-392.

Para desentrañar el denso contenido doctrinal de este texto se requiere que nuestro análisis discurra por partes. Los autores cristianos que alegaban razones escriturísticas para defender la tradición judaica de una oración ternaria se apoyaban equivocadamente en la cita del salmo 54, 8 «mane, véspere et meridie». Cuando el salmista enumeraba estos tres momentos, no quería significar tres veces al día, sino siempre, es decir, constantemente. Correspondía, pues, en substancia, a la recomendación del Señor: «Oportet semper orare et non defícere»<sup>48</sup>. Después de citar la expresión ternaria del Salmo 54, 8, la segunda parte de la colecta reconduce este concepto de «orar siempre» a los momentos de oración que marca el tiempo cósmico. Es decir, la Iglesia cree obedecer plenamente esa recomendación del Señor<sup>49</sup> consagrando los momentos de la aurora y del ocaso a la alabanza divina. El texto, por tanto, reconduce «el todo» del día a «la parte» de la mañana y la tarde. Se basa para ello en la praxis común en todas las liturgias, tanto orientales como occidentales, de que la oración de la Iglesia es vespertina o matutina. Y, entonces, como broche de oro, la sensibilidad del autor le inspira a escribir que a esa parte del todo, que es la celebración cultural de la aurora y el ocaso, Dios, que es garante fiel de sus promesas, responde con la total entrega de Sí mismo. Y aquí, ¿cómo eludir la pregunta?: ¿es teología?, ¿es mística? Parece difícil encasillar; baste quizá con proponer una versión castellana que pretende expresar fielmente el tesoro oracional inmenso que la fórmula encierra:

A ti clamamos, Señor Dios nuestro:  
 escucha propicio siempre nuestra súplica;  
 y, mientras consagramos los momentos  
 de la aurora y del ocaso a tu alabanza,  
 queremos someterte nuestra vida,  
 desde su inicio hasta su fin;  
 así Tú, que eres garante fiel de tus promesas,  
 nos premiarás con la total entrega de tí mismo.

#### 4. *El valor de los textos en el seno de lenguaje doxológico*

Llegamos a la última parte de nuestras reflexiones. Tras el recorrido que hemos realizado a través de algunas oraciones hispánicas, hemos podi-

48. La enumeración que sólo distinguía entre tarde mañana y mediodía había sido, según parece, la más arcaica división de la jornada, anterior a la distribución babilónica del día en doce horas diurnas y cuatro viglias nocturnas. (Cfr. J. PINELL, *Las oraciones vespertinas*, p. 384-385).

49. Lc 18, 1.

do apreciar cómo la veste de un cuidado estilo literario arropaba unos contenidos que reflejan una penetrante teología espiritual. En los ejemplos precedentes fondo y forma se aunaron para constituir una catequesis verdaderamente excepcional sobre la sacramentalidad de la oración litúrgica, expresada en frases rotundas y bellas. Este mismo argumento nos empuja a terminar con una referencia al valor de los textos eucológicos en el marco del lenguaje doxológico, que es el propio de la liturgia.

Ya desde la Grecia clásica el hombre ha sido consciente del enorme poder de la palabra, del lenguaje. Sin embargo, el lenguaje es algo enormemente complejo y evolutivo, a la par del desarrollo del hombre. Que el pensamiento depende mucho del lenguaje, no es una verdad oscura: el pensamiento está no sólo expresado, sino contenido en el sistema idiomático. Esto, siendo común al vasto campo de la Literatura, reviste un interés especialísimo para nosotros, interesados en el área del lenguaje litúrgico, en tanto en cuanto capaz de elevar la mente humana a Dios para ofrecerle un culto concorde a la enseñanza del Señor: un culto en Espíritu y en verdad<sup>50</sup>.

Sin pretender minusvalorar los aspectos rituales y simbólicos de la Liturgia, ni reducirla a un juego de palabras —al principio lo hemos subrayado de intento—, hay que tener presente que la palabra adquiere un papel primario en la celebración. Porque, en general y prescindiendo de ciertas gracias sobrenaturales, la comunicación de todo aquello que el hombre es capaz de comprender se da por medio de la palabra, único vehículo para transmitir a los demás las propias ideas y los más íntimos sentimientos. Tanto las nociones más banales, como las concepciones más sutiles, tanto las fantasías, como las doctrinas abstractas, para poder ser comunicadas y captadas por los demás, deben hacerse palabra<sup>51</sup>. Vehículo precario, pero extremadamente valioso si consideramos lo que de él afirma Agustín: «A pesar de nuestra incapacidad para decir algo que sea digno de Él, Dios ha aceptado el homenaje de la voz humana y ha querido que, para alabarle, nos sirviéramos de nuestras palabras»<sup>52</sup>.

En el diálogo entre Dios y el hombre, siendo cosa de dos, cabe distinguir un momento descendente y otro ascendente. En el primer caso —cuando el sujeto que habla es Dios—, sucede que, aunque con las palabras humanas no sea posible abarcar íntegramente todo el calado de la ver-

50. Io 4, 23.

51. B. MONDIN, *La expresión del mensaje revelado en el lenguaje humano*, en *Scripta Theologica*, Pamplona, 1992, pp. 813-814.

52. S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, I, 6.

dad que se nos revela, sin embargo, aquello que el receptor capta, aunque pueda resultar tenue, no conlleva necesariamente error puesto que —como dice Juan Crisóstomo—<sup>53</sup> las verdades en torno a la intimidad divina se nos transmiten por el vehículo del lenguaje humano, y Dios no rechaza, antes bien ha accedido a esta «condescensio», de manera que el «sermo humanus» resulte congruente o, por lo menos, apto para revelar lo que Él se propone. Esta es la dimensión que estudian los escrituristas: la que ellos denominan la «locutio Dei».

El segundo momento —el que nos ha interesado a nosotros— corresponde al diálogo del hombre con Dios, la oración cristiana. Efectivamente, la religión es esencialmente comunicación con Dios y la forma más apropiada de comunicarse con Él es la oración. Los Angeles del cielo y los «ancianos» que circundan el trono de Dios no están en silencio, mudos, sino que «se postran ante el que está sentado en el trono, adoran al que vive por los siglos de los siglos y deponen sus coronas ante el solio, diciendo: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú creaste todas las cosas y por tu voluntad existían y fueron creadas»<sup>54</sup>. «En este sentido —dice M. Augé—<sup>55</sup> la oración es la forma del lenguaje por excelencia que el hombre adopta en sus relaciones con Dios, del mismo modo que la palabra de la Revelación puede considerarse la forma del lenguaje que Dios adopta para comunicarse con el hombre».

El tercer momento —el horizontal— corresponde al lenguaje homilético o de las moniciones, lo que los ministros dicen a la asamblea con fines catequéticos o de motivación espiritual<sup>56</sup>.

El lenguaje doxológico —el propio de la liturgia— precisamente porque se encamina a definir no tanto lo que deba ser creído, cuanto de vivir lo que ya se cree, posee un estilo muy vivo y como encaminado a facilitar la oración, la unión del alma con Dios. El *sermo liturgicus*, con su matiz particular, completamente suyo, se propone «descender» las verdades reveladas, captadas por la fe, desde su asentamiento natural, que es el entendimiento, hasta el corazón, para, una vez allí, hacerlas vida<sup>57</sup>. Hasta diría-

53. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in Epístulam ad Hebraeos*, 12; PG 63.

54. Ap 4, 10-11.

55. M. AUGÉ, *Eucología*, en NDL, Madrid, 1987, p. 762.

56. J. ALDAZÁBAL, *El lenguaje litúrgico*, Cuadernos PHASE, 45, Barcelona, 1993, p. 3.

57. El magisterio en sus definiciones dogmáticas busca fijar con precisión el contenido de la fe de forma que los creyentes se adhieran a él con nitidez; de ahí la utilización de términos precisos y netos y el tono autoritativo, ya que el magisterio habla por vía de autoridad, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo. La teología

mos que la idea aparece, por lo menos, insinuada en una oración de la liturgia durante Tiempo de Pascua: «... ut quod fide recolimus, perpetua dilectione capiamus»<sup>58</sup>. Nosotros, en el orden natural, necesitamos distinguir «fides»-«dilectio», mientras que en el orden de la gracia —como dice A. Bandera—<sup>59</sup> lo cognoscitivo y lo afectivo no son separables porque la plenitud de la caridad —de santidad— es imposible sin la plenitud de «conocimiento»; de ese conocimiento que tiene como fuente la fe ilustrada por los dones del Espíritu Santo y que es bien distinto del conocimiento sistemático, tantas veces meramente dialéctico y frío, a que llega el profesional de la teología.

En la liturgia, Cristo se hace presente entre nosotros y nos incorpora a su vida y a su oración. Por eso los textos litúrgicos, la eucología, suele tener un lenguaje muy vivo, como encaminado directamente a facilitar la oración, la unión de nuestra alma con Dios. Se diría que es un lenguaje muy atrayente y cercano a la sensibilidad actual de nuestros contemporáneos y que tiene mucho que decir al hombre de hoy en la encrucijada cultural en la que se halla inmerso. Se trata de un lenguaje global y sintético mas bien que analítico y preciso. Antes que informativo, evocativo. No tanto unívoco cuanto abierto a comprensiones siempre nuevas. Un lenguaje para comunicar una realidad, no para describirla, ni mucho menos definirla.

Debido a este alto cometido que cumple el lenguaje en la Liturgia, no nos debe extrañar que tengamos la impresión de que la llanura de la prosa hubiera dejado emanar de su profundidad una flor de pensamiento, de oración. Es, ciertamente, una victoria del espíritu sobre la letra; pero se trata de una victoria que estamos acostumbrados a presenciar en ese campo eucológico de la Iglesia en donde la letra reza, la prosa se hace oración.

Félix Arocena Solano  
 Miembro de la Asociación Española  
 de Profesores de Liturgia  
 VALLADOLID

---

tiende a explicar el contenido de la fe, es decir presupone que ya se cree, que ya se ha recibido el depósito revelado y se esfuerza por ayudar a entenderlo cada vez mejor y por resolver las dudas u objeciones que algunos pudieran plantear, no, claro está, demostrando las verdades creídas, pero sí manifestando que no es contradictorio. Su lenguaje es, por eso, de tipo técnico y su forma de proceder argumentativa (cfr. M. GARRIDO BONAÑO, *El misterio de la unión hipostática en el Misal de Pablo VI*, en «Scripta Theologica» XXI (1973) 210-246).

58. MISSALE ROMANUM, coll. *Feria IV, Hebd. II Paschae*.

59. A. BANDERA, O. P., *Oración cristológica*, Salamanca, 1990, pp. 153-154.