

LITURGIA, CATEQUESIS Y CONTENIDO DE LA FE

Patrick Prétot¹

Me han pedido los organizadores de este congreso sobre catequesis y contenidos de la fe, abordar el aspecto litúrgico de la cuestión. La propuesta se desarrollará en tres etapas

Sin detenerse incluso en puntos que merecerían serias profundizaciones, la primera etapa consistirá en presentar ciertos presupuestos de esta contribución. Se tratará ante todo, de que si la liturgia propone los contenidos de la fe, lo que la tradición ha traducido a través del célebre proverbio «Lex orandi, lex credendi», la misma liturgia los propone a través de su modo específico.

En un segundo momento, intentaremos precisar de qué manera la propia liturgia cuando se relaciona con los contenidos de la fe constituye una gran oportunidad para la propuesta de la fe en el contexto de la postmodernidad.

Por fin, a modo de conclusión y propuesta, se buscará extraer algunas consecuencias para este itinerario que puedan servir a la labor catequética.

A lo largo de nuestro recorrido, vamos a considerar ciertos aspectos de las prácticas litúrgicas, que ciertamente a diferencia del discurso teológico, se vive a través de realidades a menudo muy modestas: un gesto, como el signo de la cruz, una respuesta breve, «amén» o también una actitud tal como la de arrodillarse para adorar. Y estos tres ejemplos no están tomados al azar. A través de ellos tocamos quizás ya una clase de síntesis de lo que

¹ Monje benedictino. Profesor del Instituto Superior de Liturgia de París. Director de redacción de la revista «Maison Dieu».

la liturgia puede decir a la catequesis sobre los contenidos de la fe... Lo más simple, una palabra, un gesto, una postura, lo que pueden hacer todos, incluso los que no saben ni leer, ni cantar, para los sordos y deficientes mentales, se ofrece como camino que da cuerpo a la confesión de fe contenida en el Credo.

Para limitar la propuesta, daremos preferencia a la liturgia eucarística y sobre todo a algunos aspectos particulares de la celebración. Esta elección se justifica por el hecho de que la Eucaristía es «fuente y cima de toda vida cristiana» como lo subraya la Constitución «*Lumen Gentium*» en el n° 11 a propósito del sacerdocio común. Pero esta opción, dictada por la preocupación de la falta de tiempo, no debería olvidar en este sentido que debemos tener en cuenta el ritual del bautismo de los niños, el de la iniciación cristiana de los adultos, el de la confirmación y no menos importante también el ritual de los funerales. En efecto, es en los dos extremos del itinerario cristiano como inscripción en el misterio pascual, donde se expresan aspectos decisivos de los contenidos de la fe.

Sería suficiente citar el comienzo de la celebración de entrada en el catecumenado que podíamos tratar con gran amplitud. Delante de la puerta, después de haber saludado a los candidatos, el ministro que preside les invita a adelantarse mientras se canta el salmo 62: «Dios, tu eres mi Dios, te busco desde el amanecer: mi alma tiene sed de ti» (Salmo 62,2). Y comienza entonces un diálogo que se inicia por la llamada de los candidatos y que continúa con el interrogatorio: ¿Qué pedís a la Iglesia? A la cual los candidatos responden: «La fe». Luego viene la segunda pregunta: ¿Qué os aporta la fe? Con la respuesta: «La vida eterna».

Con la concisión propia de la liturgia romana, este diálogo inaugural propone una manera de síntesis de la relación entre liturgia y contenido de la fe. Estos se presentan bajo el modo de un encuentro en el curso del cual se escenifica —en sentido casi teatral— el reconocimiento de un deseo —«te busco»— y la ofrenda de un don que va a sellar la alianza. En esta escena, la llamada con sus nombres mediatiza el intercambio del deseo y del don: así se manifiesta que la fe no es primariamente un conjunto de conviccio-

nes, ni una doctrina de creyentes, sino la promesa de un don para la vida eterna, un don que se recibe aceptando la propuesta de la Iglesia de Dios.

1. A PROPÓSITO DE LA TEOLOGÍA «DE» LA LITURGIA Y DE LA MISTAGOGÍA

Incluso aceptando los límites de una exposición que no puede tener en cuenta más que muy parcialmente las múltiples facetas de la liturgia cristiana, si se quiere tratar la cuestión de saber lo que la liturgia puede decir sobre los contenidos de la fe, estos contenidos que la catequesis debe honrar, es necesario señalar que esta exposición tendrá una característica de propuesta y reflexión. Y esto por una razón metodológica fundamental que toca el estatuto del discurso teológico que quiere considerar a la liturgia como fuente. Por esto, durante el trabajo de preparación, es preciso comenzar por manifestar las dificultades de un recorrido de teología de la liturgia y las dificultades de lo que se nombra como mistagogía.

En un libro sobre la oración eucarística que ha tenido gran éxito y que desde luego ha influido en la reforma litúrgica del Vaticano II, el P. Louis Bouyer ha señalado los principios metodológicos de una aproximación de la liturgia como lugar teológico². Indica en efecto que desde los debates de la Edad Media y los del siglo XVI, es habitual producir discursos sobre la Eucaristía. Diciendo esto, quería subrayar que estas aproximaciones no consideran la acción eucarística por ella misma, como lugar teológico, sino que esto se reduce a algo de pretexto, permitiendo desarrollar un discurso metafísico poniendo sus apoyos en la reflexión filosófica medieval. Recordamos como Henri de Lubac ha designado en su libro «Corpus mysticum»³ el cambio de paradigma eucarístico que procede de la crisis provocada por Beranger de Tours en el siglo XI. Mientras que la expresión «Corpus Mysticum» designaba antes del siglo XII el cuerpo eucarístico,

² L. BOUYER, *Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Cerf, Coll. «Bibliothèque du Cerf», 2009. La primera edición es de 1966.

³ H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, 1944.

el «Corpus in mysterio», es decir el cuerpo sacramental, va a sentirse obligado a afirmar la transformación eucarística para hablar de «corpus rerum».

Frente a lo que ha resultado poco a poco, la separación entre Teología de la Eucaristía y práctica de la celebración de la misa, L. Bouyer proponía partir del rito como fuente de reflexión⁴. Se trataba de desarrollar una teología, no segura, más que de la Eucaristía, una teología que tenga su principio en la misma acción litúrgica.

Un camino como tal está unido en profundidad a un desplazamiento de mirada unida al redescubrimiento, bajo la influencia de los trabajos de Dom Casel, de la noción patrística de misterio, *mysterion*, que sostiene la unión entre los sacramentos y las Escrituras y entre la liturgia y la historia de la salvación. Desde entonces, para L. Bouyer, es la oración eucarística, en tanto que acción eucarística⁵, en la que debemos encontrar la inteligencia de la Eucaristía. Así como podía haber aparecido como una forma de empotramiento ceremonial de las palabras de la consagración, que según el hilemorfismo sacramental constituía el centro de la acción litúrgica, la oración eucarística encontraba su estatuto de narración actualizando la obra de salvación cumplida en la Pascua.

Podemos señalar también que el Padre Bouyer trabajaba en las anáforas. De este modo, se sigue, ante todo, en el registro de los textos, una aproximación que tiene el riesgo a menudo de conducir a una teología de los textos de la oración eucarística. Sin duda, hay ya un gran progreso en relación a las elaboraciones clásicas que se limitaban a menudo a implementar las categorías de sacramento, de sacrificio, de presencia real y de comunión.

⁴ El P. Bouyer había publicado antes una obra sobre la ritualidad: L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Paris, CERF, Coll. «Lex orandi», n. 1962, rééd., Paris, CERF, Coll. «Bibliothèque du Cerf», 2009

⁵ Cf. E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, coll. «Liturgie» 10, 1999 (original italiano, 1996); cf. igualmente: E. Mazza, *Continuité e discontinuité: Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri della liturgia*, CLV, Edizioni Liturgiche, coll. «Bibliotheca "Efemerides Liturgicae", "Subidia"», n.13, 2001.

Pero ¿es la última palabra de una teología de la Eucaristía en el sentido que Louis Bouyer quería hacer?

No es seguro, sobretodo en la medida en que la acción eucarística es un obrar complejo al cual contribuyen a la vez las palabras y los gestos, las actitudes y las posturas, los ministerios y los objetos, la música, el canto y la arquitectura, recordando que cada elemento entra en relación con los otros. Hay, por ejemplo, una diferencia real, incluida en el plano teológico y catequético, entre recitar «Señor ten piedad, Cristo ten piedad, Señor ten piedad» en una misa de semana y cantar el «Kyrie gregoriano» del Adviento, que es una manera de aumento lírico que transforma, lo que a menudo se ha considerado como un rito penitencial en señal de júbilo delante del Señor y Cristo-Kyrios y Christos» (Cf. Hchos 2,36⁶)— que salva⁷.

No es cierto que esta gran intuición concerniente a la epistemología de la teología de la liturgia, y cuya formulación clarificadora debemos al padre Bouyer, haya sido recibida por los investigadores con la amplitud que convendría. Recordamos la fórmula del padre Ricoeur para designar el horizonte del trabajo hermenéutico: «del texto a la acción»⁸. Pero para los teólogos de la liturgia, el paso de la acción al discurso queda como un gran desafío. Sería necesario evitar que las reflexiones actuales sobre la mistagogía nos hagan pensar que esta dificultad se puede resolver, desde que se ha comentado la liturgia.

Hacer una teología de la liturgia en sentido en el que el Padre Bouyer habla, sitúa al teólogo —y todavía más al catequista— en una posición bastante incómoda, pues la acción no es por ella misma inteligible. ¿Cómo la catequesis puede hacer que la acción litúrgica sea solamente materia de «discurso seguro», sino más bien uno de los lugares donde los fieles estén en contacto con una forma muy específica de presentación de los contenidos de la fe?

⁶ Así pues, que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificastéis

⁷ Kyrie, Version C, XIV s., Graduale, Solesmes

⁸ PRICOEUR, Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II, Paris, Seuil, 1986.

Parece que para conseguir tal objetivo, y sin dejar hasta el momento el hecho de que la fe cristiana conjuga fe y razón, convendría considerar la ritualidad por sí misma como portadora de una experiencia comunitaria y reguladora de la fe, una «*lex orandi*» que es la de la Iglesia.

En este sentido, la ritualidad forma parte de los contenidos mismos de la fe: aprender a hacer el signo de la cruz no es solamente una pedagogía para designar el contenido trinitario de la fe sino que es «entrar en la liturgia», era un poco como se decía en otra ocasión, con la expresión «entrar en religión». El gesto del signo de la cruz, tan habitual y evidente que tiene el riesgo de considerarse de poco interés⁹, forma parte de los contenidos de fe transmitidos por la liturgia¹⁰. Es, pues, esencial recordar la naturaleza de la santa convocación de la asamblea litúrgica que se reúne «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

En el plano del arte de celebrar, convendría velar para no cubrir este gesto decisivo con demasiadas palabras de acogida y más todavía redescubrir en las Escrituras, esta teología del nombre de Dios, sin la cual este gesto corre el riesgo de perder su matiz teológico.

Además, esto nos invita a no considerar la ritualidad como la capa simbólica de los contenidos de la fe, una especie de vestido en el cual la catequesis tendría por tarea levantar las opacidades y ambigüedades haciendo salir del rito su aspecto práctico para hacerlo pasar al orden del discurso. Porque la Iglesia ha nacido del encuentro de discípulos el día del Señor para celebrar la fe en la resurrección de su Señor, la fe cristiana se hace inseparable

⁹ Ver en este sentido «La Maison Dieu», n.262, juin 2010: *Le signe de la croix*, en particular el artículo de M.Brulin, «La signation: une poétique geste» LMD 262, 2010,85-104, que desarrolla la riqueza de este gesto fundamental presentándolo como «esto de fe, santificación, protección, humildad y esperanza» (p.100)

¹⁰ Cf. BASILE DE CESAREE, *Traité sur le Saint-Esprit*, éd. P.BRUCHE, Paris, Cerf, Coll. «Sources Chrétiennes», 17 bis, 2002: ver especialmente XXVII, 66, pp. 479-481, donde Basilio valora las tradiciones litúrgicas no escritas (es decir que no se encuentran en la Sagrada Escritura) diciendo: «Si tratáramos de descartar las tradiciones no escritas como si no tuvieran gran fuerza, quitaríamos asimismo al Evangelio sus puntos esenciales: haríamos del anuncio algo vacío de sentido».

como kerigma y ritualidad. Y la ritualidad no es una instancia que podría ser sobrepasada en la objetividad del discurso.

2. RELACIÓN ESPECÍFICA CON LA FE CONFESADA

Después de este primer momento que nos lleva a la liturgia como lugar fuente de la teología, la segunda parte de esta exposición nos pone en perspectiva sobre la relación entre catequesis y liturgia sabiendo que la celebración es una forma de confesión, e incluso que es la primera forma de confesión en tanto que es fe en Cristo resucitado.

La liturgia: una suerte para el tiempo de la ultramodernidad

El proceso de elaboración del «Texto Nacional de Orientación para la Catequesis» aprobado en noviembre de 2005 por la asamblea plenaria de Lourdes y publicado en 2006, ha dado un importante lugar a la liturgia como tema permanente en los debates sobre los métodos. Más todavía, a través del documento «Aller au coeur de la foi» (Ir al corazón de la fe), el proceso de refundación de la catequesis ha dado a la liturgia —y singularmente a la liturgia de la vigilia pascual— un estatuto de referencia fundamental, en el sentido más estricto del término fundamental, para los procesos catequéticos.

Como Jean-Claude Reichert ha subrayado, se ha adoptado el camino litúrgico como estructura de acceso a la fe, una idea que implica la valoración de una pedagogía de iniciación, y lo que supone «acoger y percibir lo que nos hace a todos creyentes, lo que nos da el coraje de sostenernos en la vida de creyentes».

J. C. Reichert añade que el itinerario seguido entre febrero del 2003 y Pascua del 2004 a partir del documento «Aller au coeur de la foi» proponía primeramente tomar conciencia de lo que se experimentó en la vigilia pas-

cual como corazón de la liturgia, cima del año litúrgico. Y el documento ampliamente difundido ha sido una contribución mistagógica de peso para invitar al pueblo de Dios a lanzarse en la experiencia que «hace el cristiano».

Es necesario precisar que no hay aquí ningún repliegue en la práctica litúrgica como una forma de huída frente a la dureza de una crisis de transmisión que coloca a las instituciones en una situación crítica. La liturgia no es la «solución milagrosa» o más todavía el «valor seguro» que dispensaría afrontar los rigores de una crisis mayor de la cultura occidental, es decir de la fe. La radicalización de posturas individualistas y subjetivas que caracterizan nuestra época prohíbe una pista en tal sentido.

Se puede adoptar, al menos a título heurístico, las definiciones corrientes de la post –o también de la ultra-modernidad, como un tiempo donde en la dinámica misma de la modernidad, esto se encuentra sobrepasado bajo el impacto del desencantamiento del mundo resultante de las catástrofes del siglo XX¹¹. Y este dato conduce a querer terminar con la «racionalidad fría» y a rehabilitar la imaginación, los afectos y el corazón. Sin hacer dogma de estos análisis, ayudan sin embargo a comprender mejor, porque muchos de nuestros contemporáneos y en particular los más jóvenes buscan en la liturgia otra cosa distinta a un discurso de carácter catequético. A tientas a menudo, y mucho más en su práctica, ha estallado de forma más episódica que regular, la búsqueda de las vías de acceso a la interioridad, lo que, por ejemplo, da la primacía a la adoración del Santísimo Sacramento sobre la celebración de la Eucaristía. Y la búsqueda de sentido a que conducen, les hace a veces pensar que las formas litúrgicas, marcadas por lo misterioso y la complejidad ritual, son más ricas, más interesantes, que las formas litúrgicas que privilegian el anuncio de la Palabra y la accesibilidad de las formas rituales.

Por decirlo de otra manera, los protagonistas del Movimiento Litúrgico del s. XX y, a continuación, los actores de la reforma del Concilio Vaticano II,

¹¹ J.P. WILLAIME, *Sociologie des Religions*, Paris, PUF, 1999, 2005.

habían promovido un modelo litúrgico en el que la expresión de «noble simplicidad» designaba el horizonte, como lo explicita el número 34 de la Constitución sobre la liturgia:

«Los ritos deben resplandecer con noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles, adaptados a la capacidad de los fieles y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones» (SC 34).

El redescubrimiento actual del tema patrístico de la «mystagogía», una reapropiación muy feliz y que es de agradecer, no debe conducirnos sin embargo a una clase de ilusión. No estamos más en la gran época de las catequesis mistagógicas de la Antigüedad, las de Cirilo de Jerusalén o la de Juan Crisóstomo.

En primer lugar, porque progresivamente desde el renacimiento, el modelo «geocéntrico» que sostenía una visión de la liturgia como «Opus Dei» ha dejado paso a un modelo «antropocéntrico» en el cual el obrar del hombre se convierte en lo primero. Este conduce a desplazar la aproximación de la liturgia, y a privilegiar la acción del hombre sobre la acción de Dios. No es necesario subestimar la brecha entre el discurso teológico —que tiene naturaleza teándrica— de la acción litúrgica como aparece por ejemplo al comienzo de la Constitución sobre la liturgia del Concilio Vaticano II» (SC 2) y las representaciones corrientes de la liturgia que se toman sobre todo a partir de la noción de «ceremonia».

La dificultad de la liturgia en la modernidad parte del hecho de que es difícil para el hombre contemporáneo pensar el obrar de Dios en el obrar de los hombres, sin entrar en una perspectiva en la que es necesario inventarse «mundos ocultos» con el riesgo de una vuelta al pensamiento mágico, de un reencantamiento del mundo bajo el modo de lo maravilloso y milagroso.

La pista abierta poco después de la primera guerra mundial por el teólogo alemán Odo Cassel¹² y que consiste en pensar la liturgia como actualiza-

¹² O.Cassel: las propuestas de Dom Casel han sido objeto de una viva discusión especialmen-

ción de la obra de salvación cumplida en Jesucristo, se topa con una especie de incapacidad de muchos a inscribirse en una historia, todavía más en la historia de un pueblo. El debate sobre la identidad nacional es quizás uno de los reveladores de esta dificultad.

Pero cuando el pensamiento se busca en la acción donde se reencuentran el corazón y la razón, es posible que para la liturgia se abra una nueva posibilidad. Más allá de la crisis actual de la práctica, más allá también de los debates e incluso conflictos sobre la manera de celebrar, se puede pensar que el impacto incluso del trabajo realizado en el cuadro de la preparación del «Texto nacional de Orientación», constituye uno de los signos anunciadores de un interés y más aún de una pertinencia renovada de la liturgia y esto, precisamente, porque las marcas de la ultramodernidad ofrecen un camino de paso de los obstáculos que la modernidad ponían en el camino de la liturgia.

Este paso podría encontrarse en una toma en consideración de la acción ritual como oportunidad para un nuevo encuentro entre la razón y el corazón. La demanda de belleza que se escucha tan a menudo dirigida a la vida litúrgica hoy, no tiene que honrar por un tipo de huida adelante en la estética, sino que podría encontrar su camino en la búsqueda de una belleza hospitalaria para el corazón. Desde entonces, en el interior de la catequesis, la propuesta de este tipo de experiencia litúrgica puede aparecer como un taller prioritario para que la Iglesia de este tiempo pueda anunciar verdaderamente el Evangelio en este mundo post-moderno.

Si es así, es posible que la pedagogía de iniciación promovida por el «Texto Nacional» requiera una profundización de las fuentes ofrecidas por la liturgia. Pero parece que se puede afirmar que, en la postmodernidad, la liturgia se ha convertido en esencial a la catequesis, pues ella permite transmitir los contenidos de la fe, emprendiendo los caminos de la práctica y la experiencia, lo que permite tener la posibilidad de pensar situándose en el encuentro del corazón y la razón.

te en Alemania entre las dos guerras mundiales del s. XX: Cf. Th. FILTHAUT, *La théologie des mystères*, exposé de la controverse, Paris, Desclée, 1954.

A la búsqueda de una experiencia eclesial de la fe

Pero, sabemos bien que las marcas de la postmodernidad privilegian los itinerarios individuales, en los cuales la subjetividad puede invertir libremente, en detrimento del compromiso con el cuerpo eclesial. Por consiguiente, podemos señalar que siguiendo el Movimiento Litúrgico del siglo XX, que veía en la liturgia, la «oración de la Iglesia» (Dom Guéranger, 1841¹³), la «piedad de la Iglesia» (Dom Lambert Beauduin, 1914¹⁴) o «La Iglesia en oración» (A.G.Martimort 1961¹⁵), el Concilio Vaticano II ha subrayado la dimensión eclesial de la liturgia como por ejemplo en este texto que es uno de los textos mayores de «Sacrosanctum Concilium».

«Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual»¹⁶.

Aquí es necesario reconocer que este primado de la dimensión eclesial de la liturgia está en declive por la evolución cultural dibujada por el término «ultramodernidad». Pero sí que hay un desafío real, porque no podemos omitir esta dimensión eclesial constitutiva de la liturgia, ni renunciar al «baño eclesial» necesario para la catequesis. Es necesario decir que por la

¹³ Cf. Dom GUERANGER, *L'année liturgique*, «Preface», 1 éd. 1841

¹⁴ Cf. Dom L.BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise*, 1914 ; fundador de la comunidad que se convertirá la Abadía de Chevetogne, Dom Beauduin desarrolla desde los años que preceden la primera guerra mundial, varias intuiciones que estarán en el corazón de la obra del Concilio Vaticano II sobretodo el lugar de la liturgia en la vida cristiana, el ecumenismo o también una aproximación teológica del misterio de la Iglesia

¹⁵ A.G.MARTIMORT (ed.), *L'Eglise en prière*, Introduction à la liturgia, Paris, Desclée, 1961.

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la liturgia, 26; tiene importancia subrayar que la nota 33 que fura en este pasaje, al final de la primera línea, reenvía a la reflexión de San Cipriano sobre la unidad de la Iglesia: SAINT CYPRIEN, *De cath. Eccl. Unitate*, 7, CSEL (éd. Hartel) III, 1, 215-216; y Épitre 66, n.8,3: CSEL (ed. Hartel) III, 2, p. 732-733.

fe de la Iglesia la catequesis debe proponer la liturgia, que constituye el hito fundamental, el y no uno, pues es en la liturgia donde se manifiesta la Iglesia como cuerpo vuelto hacia el Padre con Cristo en el Espíritu. Y podemos añadir que esto es todavía más esencial en el tiempo de la post-modernidad.

Pero como nosotros no podemos funcionar demasiado «como si» –como si las convicciones pudieran transformar lo real– la pregunta vuelve: para retomar la fórmula de Jean-Yves Hameline, se trata de «transformar la pérdida de recursos», es decir buscar apoyarse en la dificultad misma de hacer cuerpo, que es característico de este tiempo, para hacer la incorporación litúrgica deseable.

Aquí hay una atarea capital de la catequesis, por la cual puede encontrar en la liturgia un apoyo muy sólido. En efecto, lo propio de la liturgia es proponer la fe como experiencia determinada por una inscripción en el espacio eclesial.

El espacio litúrgico puede aquí servir de lugar de observación. Se tiende demasiado a menudo, y a mi parecer en la actualidad, a la transformación del espacio litúrgico de después del Concilio Vaticano II, como una vuelta del sacerdote, a fin de que vuelva hacia la asamblea y establezca un bis a bis. Esta visión ha conducido demasiado a menudo a pensar en el presidente como «animador» de la asamblea y sobre todo a transformar los textos eucarísticos, textos de oración que se dirigen a Dios, como discursos dirigidos a la Asamblea.

Se sabe que esta disposición no está impuesta por los libros litúrgicos renovados. Además, poco a poco, el uso más frecuente de la forma extraordinaria conduce a algunos y sobre todo al Cardenal Ratzinger en «El espíritu de la liturgia» a considerar que la orientación favorece la percepción de la sacralidad del culto cristiano.

Me parece que en realidad, la visión del sacerdote frente al pueblo, donde se constituye como cabeza de la asamblea, vuelto hacia el Oriente, perma-

nece todavía demasiado tributaria de los obstáculos que la modernidad ponía a la vida litúrgica.

En el fondo, en ambos casos, sigue siendo un privilegio acorde con el trabajo del hombre en la acción de Dios lo que lleva tal dialéctica. En el primer caso, se valora al sacerdote como recolector con el riesgo de privilegiar el grupo como sujeto de la liturgia; en el segundo, se privilegia al sacerdote como oferente con la asamblea como lo subraya Pío XII en «*Mediator Dei*»¹⁷, el sacrificio de toda la Iglesia.

La visión teándrica de la acción litúrgica que resulta de la enseñanza del Concilio Vaticano II, sobre todo en los números 2 y 7 de la Constitución sobre la liturgia, invita a otra aproximación: es el altar, y también la acción litúrgica, lo que se encuentra en el centro del espacio litúrgico. Y decir esto es decir que la acción de Dios está en el centro de la liturgia cristiana, una acción en la cual el obrar del hombre está como asumido en Dios en la doble figura de cena eucarística que actualiza el sacrificio único de la cruz.

Lex orandi, lex credendi

Esto nos lleva al célebre adagio que Paul De Clerck ha indicado cuando se prestaba a interpretaciones a veces contradictorias¹⁸. El adagio designa sobre todo un hecho: la liturgia es una regla, una *lex*, y luego una institución a creer. Nos podemos preguntar si este modo específico, con su aspecto de regla eclesial recibida no se lleva a cabo mediante la dialéctica entre «*fides qua*» y «*fides quae*» en la cual se sitúan algunas reflexiones. La «*lex orandi*» hace cierta la «*lex credendi*», como lo subrayan tantos textos de la tradición desde el «*Indiculus*» de Próspero de Aquitania hasta la encíclica «*Mediator Dei*»¹⁹.

¹⁷ PÍO X, Encíclica «*Mediator Dei*» sobre la santa liturgia, 20 de noviembre de 1947, AAS XXXIX, 1947, 521.

¹⁸ P. DE CLERCK, «*Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque*» QL 59, 1978, 193-212.

¹⁹ La expresión original de Próspero de Aquitania es más compleja: «*ut legem credendi lex statuat supplicandi*»; cf. el dossier presentado por P. DE CLERCK, «*Lex orandi, lex credendi(...)*»,

Pero este lazo no puede pensarse como las dos caras de la medalla, todavía menos como la relación del contenido al continente. La liturgia no es un curso de teología expresada en forma de oración. Entre la «lex orandi» y la «lex credendi», hay experiencia de alianza entre Dios y los hombres en la cual las Escrituras son la narración sin cesar retomada en la historia, una relectura permanente de la Torah que se traduce sobre todo en los profetas y los escritos, y entre ellos especialmente los salmos para comprender el designio de Dios en la historia de los hombres. Por la institución litúrgica, la Iglesia asegura la continuidad de esta relectura de la historia de la salvación y la perennidad de la estructura de alianza en la cual se inscribe.

La liturgia traduce pues en formas rituales la experiencia creyente de la Iglesia a lo largo de la historia. Y al mismo tiempo, la «lex orandi» ofrece al creyente la posibilidad de hacer la experiencia de fe, tal como la Iglesia lo confiesa. En este sentido, la liturgia requiere una obediencia de la fe por la cual el fin no es la fidelidad a un cuerpo de prescripciones, sino la búsqueda de una auténtica experiencia eclesial, esta experiencia que precede y forma a toda la comunidad local y a cada uno de sus fieles.

El libro de horas: una elección en las Escrituras para transmitir la lectura cristiana

Parece interesante pararse sobre un aspecto significativo de esta problemática de la relación entre «Lex orandi» y «Lex credendi» y sobre la liturgia como testimonio del contenido de la fe.

Durante siglos, el leccionario de la liturgia romana compartía pocos textos del Antiguo Testamento. Incluso ciertos libros del Nuevo Testamento, como

QL 59,1978, sobretudo la cita del texto original, p. 196: «consideramos igualmente los ritos de invocaciones sacerdotales que, transmitido a los apóstoles, son celebrados de la misma manera en el mundo entero y en toda la Iglesia católica, de tal manera que el orden de pedir determine la regla de la fe» (obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in Toto mundo atque in omni Ecclesia católica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi)

por ejemplo el Evangelio de San Marcos, estaban poco presentes. Pero a través de estas opciones restrictivas y un tanto arbitrarias que pueden sorprender nuestras mentalidades contemporáneas si se compara este leccionario antiguo al del Concilio Vaticano II, se puede decir que la Iglesia ha propuesto siempre a los cristianos un verdadero camino de fe.

Un leccionario no se puede considerar como una norma de tipo exegético, y menos como una norma dogmática. No se puede olvidar que el término «herejía», del griego «haireô», evoca un corte en el cuerpo de las Escrituras. Pero donde el corte se convierte en problema, es cuando tiende a eliminar ciertos pasajes que muestran contradicción con una tesis.

Proponiendo una selección de textos, pues no es posible leer un libro de Escritura en cada celebración, la Iglesia abre la tabla de las Escrituras, es decir ofrece las Escrituras como alimento.

Ciertamente, los exégetas tienen el deber de analizar la composición de los leccionarios para verificar la pertenencia de tal fragmento en un texto o también la ausencia de tal o tal pasaje. Pero es necesario aceptar que un leccionario es un extracto del conjunto de las Escrituras y el criterio de su verdad, que no resta valor a la confesión plena de la fe.

En este hecho se puede ver una invitación a abordar el leccionario como una pedagogía de iniciación. A través de las inevitables elecciones, y con una auténtica preocupación pedagógica, la Iglesia tiende a estructurar la fe de los fieles. Pero el leccionario es un camino de fe eclesial. Lo esencial no es leer en la Asamblea todas las Escrituras sino, como invita la Constitución sobre la Liturgia, acoger lo que se lee en la Asamblea como la voz de Cristo que habla a su pueblo.

Por tanto, permitir a los que efectúan un itinerario de catequesis descubrir cómo la proclamación de las Escrituras en la liturgia es un acto de relación, una palabra dirigida a un pueblo y al mismo tiempo a cada uno, antes de ser un medio para proponer un contenido informativo, es algo sin duda muy importante.

Y en un mundo postmoderno, las Escrituras puedan ser acogidas por su atención a la cordialidad del acto de proclamación, a su impacto en el plano relacional, a que un texto cuyo estatuto es letra muerta puede convertirse en una palabra viva.

CONCLUSIÓN

La liturgia es fuente para la vida de fe

La catequesis ha contribuido a un redescubrimiento: el de la dimensión «fuente» de la liturgia. Desde el siglo XX, la obligación de participar en la liturgia funcionaba de menos a menos, y como consecuencia, la reivindicación de las liturgias alegres y gratificantes se convertía en algo problemático, es la dimensión de «cumbre festiva» mencionada al comienzo. La crisis generalizada de la transmisión y sobre todo el carácter minoritario de los practicantes, invita a trazar en la liturgia «los alimentos de que tenemos necesidad» y esto para una travesía en el desierto que parece prolongarse.

Por consiguiente, esta espera contemporánea de una liturgia «nutritiva» de la fe, reúne la intuición de la Constitución sobre la liturgia que valora la dimensión fuente, una intuición que debemos al Movimiento Litúrgico de los siglos XIX y XX.

Contra la visión reductora que reduce la liturgia a prácticas puramente ceremoniales, sostenidas por un arsenal jurídico o bien por un discurso estático, el Movimiento Litúrgico ha tenido como preocupación mayor la vida espiritual del pueblo cristiano. Pío X, desde 1903, ha alimentado la fórmula de esta aspiración diciendo:

«... Nuestro vivo deseo es que el verdadero espíritu cristiano florezca de múltiples maneras y se mantenga en todos los fieles, es necesario llevar antes de nada a la santidad y a la dignidad del templo donde los Fieles se reúnen, precisamente para llevar este espíritu a la

fuerza primera e indispensable: la participación activa en los misterios sacrosantos y en la oración pública y solemne de la Iglesia».

Pero hay aquí una verdadera paradoja: si la liturgia es una fuente inmediatamente disponible, en el sentido de que es suficiente para estar en contacto con el agua viva que ofrece, esta fuente parece al mismo tiempo bastante difícilmente accesible. Adoptando el uso de las lenguas vernáculas, la reforma del Concilio vaticano II ha puesto luz al decir que no es suficiente traducir los textos litúrgicos para que sean alimento para la fe de los fieles.

Al acabar la Segunda Guerra Mundial, los fundadores del Centro de Pastoral Litúrgica subrayaron el retraso entre liturgia y cultura en la modernidad, entre el lenguaje de la liturgia y el del hombre de hoy. Así, en 1944, el P. Paul Doncoeur, cuya influencia sobre el escultismo ha sido capital, no dudaba en nombre de sus compañeros sacerdotes o religiosos comprometidos en los medios populares, a hacer una constatación desoladora sobre la situación de su tiempo.

Para él, el renacimiento litúrgico promovido por el Movimiento Litúrgico desde el comienzo del siglo XX, solo ha llegado a una minoría y el «gran mal» sería en su opinión que esta élite acapare la atención y haga olvidar «la masa de cristianos ordinarios y la masa grande de paganos». Evocando la experiencia litúrgica puntual que ciertas personas tienen al entrar en una iglesia o con ocasión de un entierro, osa incluso decir:

«Sólo guardan el recuerdo de un incomparable aburrimiento, de una ausencia total de interés, quizás recuerden la música y algún desfile de disfraces extraños y suntuosos. Sin insistir en aquellos que salen irritados o burlándose, vemos que la buena gente está en una consciencia serena que no tiene nada que ver con ellos. Están situados en tal inteligibilidad que ni intentan hacer un esfuerzo evidentemente vano».

No debemos reducir el pensamiento del Padre Doncoeur a esta constatación, pues a continuación muestra que él cree en la fuerza de una vida

litúrgica auténtica para reunir a estos hombres y estas mujeres que constata como extrañas a la tradición litúrgica. Y se puede decir que el alma de la lucha del Movimiento Litúrgico se enraíza en una preocupación constante: ¿Cómo permitir al pueblo cristiano acceder auténticamente a su fuente que es la liturgia? Las estrategias han evolucionado a lo largo del tiempo pero el problema permanece.

Podemos estar de acuerdo con el P. Doncoeur en su preocupación sobre la cuestión. Podemos sin duda pensar que la radicalización del proceso que él vivía en su tiempo obligaba a ir más lejos. Pero podemos constatar cómo la dinámica del «Texto Nacional» ha reconducido a la Iglesia de Francia a tratar esta tensión.

Por consiguiente, tenemos por una parte los agentes pastorales que, por preocupación pedagógica, valoran la distancia —a veces preocupante— entre el hombre contemporáneo, y especialmente los más jóvenes, y un corpus litúrgico con sus ritos y sus textos repletos de siglos de tradición y reflexión teológica. Por otra parte están los liturgistas que intentan decir que el deseo de producir una liturgia comprensible e inmediatamente accesible se revela como un callejón sin salida, y más todavía muy a menudo como la pérdida de la ritualidad.

La realidad es que debemos tener una comprensión más profunda de la liturgia, como este artículo invita, a fin de que desaparezca el dilema en el cual nos movemos a menudo con la constatación de la distancia entre el hombre contemporáneo y la herencia de la tradición litúrgica.

Pero, para esto, es necesario superar los presupuestos con los cuales las marcas de la modernidad tienen aprisionadas nuestras aproximaciones a la liturgia y aceptar nuestro tiempo, con sus características confusas, como una manera de renovación.