

LA COMUNIDAD EN ORACIÓN¹²¹

Estas líneas son la conclusión de una serie de exposiciones sobre la liturgia, hechas durante el primer trimestre en comunidad, lo cual explica que tengan un sesgo bastante doctrinal. Estas exposiciones debían comenzar con una breve investigación sobre los orígenes del Movimiento litúrgico moderno; trataré de destacar algunos principios fundamentales de este movimiento y luego mostraré en qué sentido encuentran hoy un desarrollo en la Iglesia y en el monasterio.

I. ALGUNOS PUNTOS FUERTES DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO

1) *Una nueva ecclesiología*

Para un Dom Guéranger, fundador de Solesmes en 1834, la liturgia aparecía como la misma respiración de la Iglesia, cuerpo de Cristo que se ofrece al Padre en el Espíritu. La confesión de fe, la súplica y la alabanza de la Iglesia, sólo tienen sentido en el dinamismo mismo de esta ofrenda. Esta perspectiva no puede separarse de una nueva concepción de la Iglesia que se elabora en el mismo momento en varios teólogos; ya no está fundada en argumentos socio-políticos, sino en afirmaciones de orden teológico. La Iglesia aparece como la Encarnación de Cristo continuada por el Espíritu Santo. Moehler, el gran teólogo alemán de Tübingen (1796-1838), no temía decir con una fórmula deslumbrante: “Toda la constitución de la Iglesia no es sino el amor corporizado”. Más tarde, veremos a un Dom Lambert Beauduin, fundador del monasterio de Chevetogne en 1925 y líder de un nuevo comienzo vigoroso del Movimiento litúrgico en 1910, tomar partido por un acceso semejante, que luego saldría a luz oficialmente en la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII (29 de junio de 1943).

2) *Un pueblo en oración*

Con Dom Guéranger, es entonces el carácter trinitario de la Iglesia y de la liturgia lo que se ha puesto en claro. La liturgia aparece como el aliento de la Iglesia, su animación profunda, y también como la forma misma –con múltiples expresiones– de su encarnación. En efecto, ella realiza la unidad entre la interioridad y la exterioridad de la persona, entre lo espiritual y lo sensible, así como une el cielo y la tierra. Además, para Dom Guéranger la liturgia es realmente la encarnación del Espíritu, ya que se convierte en el alma de un pueblo en oración. No la encara como algo reservado a una élite cultivada, incluso aunque luego rápidamente se convertirá en algo un poco elitista. Según él, la encarnación verdadera se da sólo en la unanimidad de todo un pueblo. Y por medio de una “poética”, de formas diversas (canto, himnología, arquitectura, etc.) se realizará un alma común. La liturgia es esa “poética”.

3) *El símbolo*

En esa época, en la huella romántica, el tema simbólico –tan desarrollado en nuestros días– encuentra su primera emergencia “moderna”. Los románticos descubren que el símbolo es la forma adecuada de exteriorización de la libertad del espíritu en su mundo. La libertad, el deseo, infinitos por definición, no pueden traducirse en formas sino simbólicamente, porque el símbolo

¹²¹ De *Ecoute*. N° 277, 15 Mai 1982. Tradujo: Hna. M. Isabel Guiroy, osb. Monasterio Gozo de María (San Antonio de Arredondo, Córdoba, Argentina).

encarna y realiza el espíritu pero sin reducirlo, dándole, por el contrario, todas las oportunidades de desplegarse en la infinitud de su objetivo. Vemos que la liturgia será esencialmente simbólica por ese mismo motivo: encarna en formas y signos sensibles la interioridad del espíritu humano, encarna en formas históricas al Espíritu, que la Iglesia, cuerpo de Cristo, lleva dentro de sí con destino al mundo y a todos los hombres.

4) *Culto y cultura*

Esta época –tan rica en intuiciones de toda clase– destaca así el ligamento estrecho que une al culto con la cultura. El culto finalmente debe ser la cultura de todo un pueblo, reunido en Iglesia. Pero un Dom Guéranger, precisamente, no verá que alrededor de él están naciendo nuevas culturas fuera de la Iglesia y que el culto tradicional ya no puede penetrar como por osmosis en la cultura del tiempo. Aparece una discordancia entre culto y cultura que aumentará a lo largo de los siglos XIX y XX. Este desacuerdo, que plantea uno de los problemas más agudos de la reflexión litúrgica actual, es tanto más difícilmente tolerable, cuanto que, pensándolo bien, el culto mismo es cultural y es una forma de cultura. No podemos analizar las razones de ese progresivo “estrangulamiento”, que escapa a las investigaciones demasiado rápidas y groseras. Una de ellas reside probablemente en la concepción “mística” del culto predicada por Dom Guéranger (quien daba a esa palabra el sentido de “misteriosa”, más que de “misterio” cristiano; sin embargo, no es lo mismo); ella introduce una perspectiva muy hierática y jerárquica, teológicamente impugnable y que perjudica la expresión de la comunión y de la libertad espiritual, que sin embargo eran también su objetivo.

5) *Dom Lambert Beauduin, Guardini, etc...*

Como dato útil, me contento con mencionar, entre muchos otros, a estos dos grandes liturgistas que, a principios de siglo y hasta el umbral de la segunda guerra mundial, debían convertirse en defensores fervientes y entusiastas de concepciones semejantes: atención a toda la humanidad de la persona, consideración de todas las incidencias de la Encarnación en los planos antropológico, litúrgico y eclesiológico. Las formas litúrgicas –signos de humanidad plena– están igualmente armonizadas con el misterio mismo de la Iglesia, encarnación prolongada de Cristo y fuente del Espíritu para todos los hombres.

Vemos el error de Dom Guéranger rectificado por Dom Lambert Beauduin, quien encara a la Iglesia (y sobre todo a la Iglesia monástica) no tanto en su carácter jerárquico como en su realidad de comunión, sin por eso eliminar, por supuesto, el papel de presidencia y de autoridad y la función de los “carismas” en el seno de la comunidad. La comunión –vívida en la liturgia y muy particularmente en la liturgia monástica– manifestará la corporeidad espiritual de Cristo y el carácter trinitario de la Iglesia. La comunión, que se hace visible y efectiva en la liturgia, es fuente de misión para la Iglesia, porque ella se reconoce allí en su identidad profunda.

6) *Hay misterio y misterio*

He tratado de mostrar cómo, a mi modo de ver, se enfrentan (o se amalgaman) dos concepciones del *misterio* en teología litúrgica. Destaqué hasta qué punto una concepción sacral, marcada por lo que R. Girard llama “trascendencia de los dobles”¹²², influenciaba en muchos accesos al culto. Con el benedictino alemán Dom Casel (1886-1948), pasaríamos del “mysterium tremendum” naturalista y pagano (lo “misterioso”, si se quiere), al *Misterio Pascual* del P. Bouyer y del nuevo comienzo de la renovación litúrgica antecconciliar, hacia los años 50-60. En ese momento justamente se precisó que se debía distinguirlos cuidadosamente uno de otro (lo

¹²² *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset 1978.

cual no hizo suficientemente D. Casel, ni incluso D. Guéranger) y el Misterio Pascual se convertiría en el eje y el fundamento de la teología litúrgica y, por supuesto, de la constitución conciliar sobre la liturgia del Vaticano II ("*Sacrosanctum concilium*").

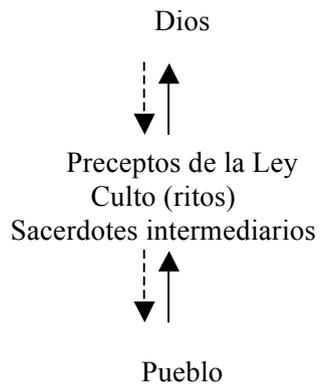
También era importante indicar cómo se pasaba de un sagrado separador a un sagrado (de la fe) integrador; es decir que la liturgia, en el régimen cristiano, ya no es más un "anexo", sino que se articula estrechamente con la alabanza de toda una vida (con el sacrificio espiritual), con la práctica del amor fraterno y con la evangelización (de la cual san Pablo pudo decir en *Rm* 15,16, que era la celebración sacrificial frente a los paganos). Por lo tanto la liturgia, en cristiano, ya no es más una actividad excepcional, sino, por el contrario, es como el "precipitado" y la fuente de toda la vida cristiana, con la cual no cesa de ponerse y de estar en comunicación. El Templo, para los cristianos, de ahora en más es el cuerpo de Cristo y su propio cuerpo, en el que han sido llamados a glorificar a Dios en lo cotidiano de su existencia. Podemos relacionar estas dos concepciones de lo sagrado con la "trascendencia de los dobles" y con la "supertrascendencia del amor", de la cual habla R. Girard. La "trascendencia de los dobles" supone un Dios rival del hombre, amenazador y los personajes intermediarios entre Dios y el pueblo; la "supertrascendencia del amor" lleva consigo, por su parte, la supresión de las barreras impermeables entre Dios y el pueblo, entre lo sagrado y lo profano. En Jesucristo, de ahora en más, tenemos acceso directamente al Padre y hay una constante permeabilidad entre la vida cultural y la vida cotidiana.

7) *Un vuelco de perspectivas*

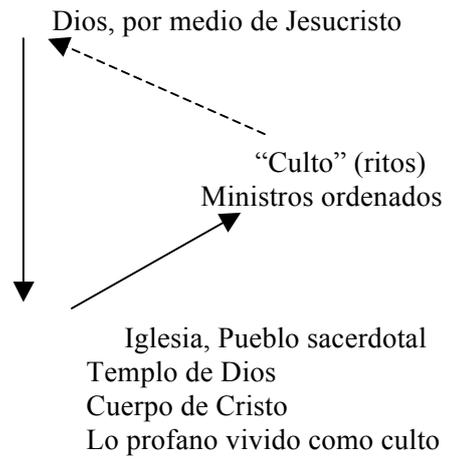
El pasaje de lo sagrado pagano al *misterio* de la fe revelado en Jesucristo, implica también un vuelco de perspectivas. El culto ya no es más una tentativa de acceder a Dios por medio de las obras y de intermediarios obligados. En el fondo, no es en primer término una actividad humana, una tentativa de echar mano a lo divino o un medio para volverlo favorable; es en primer lugar, acogida del don de Dios, del don del Espíritu concedido a la Iglesia reunida como cuerpo de Cristo y constituyendo como tal, un cuerpo de comunión, un cuerpo sacerdotal. Todo el pueblo en oración es el sujeto de la acción litúrgica, porque es en su totalidad, sujeto de la proposición de alianza del mismo Dios. Podemos retomar aquí el esquema propuesto por L. M. Chauvet, en *De lo simbólico al símbolo*¹²³:

¹²³ *Du symbolique au symbole*, Cerf, 1979, p. 104.

Antigua Alianza



Nueva Alianza



Es, por lo tanto, un paso de una concepción antropocéntrica a una perspectiva espiritual, en la que el don de Dios y su acogida se convierten en lo principal.

II. CONSECUENCIAS PARA LA VIDA LITÚRGICA EN LA IGLESIA Y EN EL MONASTERIO

La teología litúrgica se centra entonces en el misterio de la Iglesia, sacramento de salvación, es decir, signo visible y efectivo del don que Dios ha hecho a los hombres por Jesucristo en el Espíritu Santo. Un teólogo declara: la Iglesia, como cuerpo espiritual de Cristo, es “el estar en el mundo del Resucitado”... “todos juntos somos responsables de la encarnación, de la venida actual del Resucitado a nuestro mundo histórico... Decir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo resucitado, no es solamente confesar que está animada por la vida de su Espíritu; es reconocer que también está encargada de hacerlo venir al mundo, de darle un cuerpo visible en el mundo...”¹²⁴. Toda celebración participa efectivamente en este “hacer venir al mundo” al Resucitado. No es solamente una hermosa metáfora. De esta afirmación central podemos deducir una buena cantidad de consecuencias.

1) *Primacía de la voluntad de Cristo*

En oportunidad del Congreso eucarístico de Lourdes, en julio de 1981, Mons. Lustiger declaraba en sustancia: la Eucaristía no es nuestra fiesta, sino que a través de nosotros, a través de nuestros cuerpos, es Cristo mismo quien se hace presente en el mundo, constituyéndose un cuerpo. Cristo no deja de realizar este acto de “venir al mundo” a través de la historia, por medio de nuestras celebraciones. Es lo que dice Mons. Coffy, de un modo idéntico: “la Iglesia no se origina en la voluntad de los discípulos... sino en la voluntad de Cristo que los ha convocado y reunido...”¹²⁵. Hoy se subraya mucho que toda celebración es, en primer término, un misterio de fe. Es importante recalcarlo porque siempre tenemos la tentación de querer conducir los ritos con nuestras solas fuerzas en una especie de neo-pelagianismo, o de creer que nuestra técnica y nuestra habilidad pueden crear una liturgia “viva”. Damos prioridad al talento (del que preside), a las cualidades y capacidades de animación. Sin embargo, una liturgia será viva en primer lugar si existe una conciencia despierta y renovada del misterio de fe que en ella se realiza. Por lo tanto, hay una preeminencia de la realidad de la fe sobre la realización humana, ¡incluso aunque esta última sea ignorada o descuidada! No se pueden violentar sin perjuicio, las leyes de la comunicación de grupo, de la sensibilidad humana, o simplemente de la psicología; conviene, por lo tanto tenerlas en cuenta pero sin absolutizarlas.

Para nosotros –cuando digo “para nosotros”, me dirijo a los monjes de mi comunidad–, esta prioridad acorde con la realidad de fe significa, me parece, que la elaboración de una teología de la liturgia importa tanto para la misma liturgia como el trabajo más concreto de los “especialistas” (compositores, cantores, etc...); ella se reflejará indirectamente en la manera de componer o de cantar. Muchas veces juzgamos nuestras liturgias según su funcionamiento o sus defectos de funcionamiento, como usuarios acostumbrados. Pero muchas discusiones y apreciaciones muy subjetivas se apaciguarían con una buena iluminación doctrinal y una perspectiva menos estrecha o detallista.

2) *Centralización en la asamblea fraterna*

¹²⁴ B. REY, “Discerner le corps du Seigneur”, *Cahiers S. Dominique* n. 196, déc. 1981, p. 27.

¹²⁵ Mons. COFFY, “La célébration comme source de l’expérience spirituelle et de la mission”, *La Maison-Dieu* n. 146, p. 76.

La asamblea está enfocada como un *cuerpo articulado*, lo cual evidentemente compromete toda una concepción de los ministerios, funciones y servicios, diversificados y armonizados unos con otros para favorecer la comunión. En el cuerpo comunional, lo que interesa antes que nada, tal como lo recalcan las nuevas oraciones eucarísticas, yendo al encuentro en este aspecto de una convicción de la Iglesia de los primeros siglos, es el acto *epiclético*, el don del Espíritu, la comunión en el Espíritu Santo (es el sentido de “epiclesis”: invocación al Espíritu): “Que tu Espíritu Santo haga de nosotros un solo cuerpo”. La comunión, la comunidad, la reunión no son cosas ya hechas sino un acontecimiento que se vuelve a realizar en cada celebración. La revista *Célébrer* haciendo un balance del reciente Congreso eucarístico, cita la siguiente observación de un antropólogo, V. Turner: “Existe un acuerdo para asistir a un ritual, pero este acuerdo se realiza entre individuos que son diferentes unos de otros y desean transformar las diferencias en una auténtica solidaridad. Un mínimo de consenso inicial debe llegar a un máximo de concordancia final”¹²⁶. Se debe poder decir que algo “pasa” en la liturgia (si no ¿para qué ir? más vale rezar en privado); si estamos atentos, algo cambia; hay algo más y mejor que al principio.

Para nosotros, monjes, evidentemente hay más que un mínimo de consenso inicial, pero finalmente debe haber un refuerzo de la solidaridad y la cohesión; al término de una celebración, ya no nos encontramos en el mismo punto que al entrar en la iglesia; hemos llegado allí más o menos separados unos de otros, pero salimos más unidos. Toda celebración es *acontecimiento de comunión*, en la medida en que nos abramos y seamos receptivos todos juntos.

De ahí que sea totalmente justificado decir que la liturgia es un *lugar privilegiado de comunión*. Un hermano declaraba que no veía cómo la liturgia podía ser un “crisol de comunión”; según él, la verdadera oración era la oración personal, lugar apropiado para el encuentro con el Señor. No creo haberlo convencido, pero estoy persuadido de que san Benito no puede exigir a sus monjes que pasen alrededor de cuatro horas por día ¡en un tipo de actividad en cierto modo indiferente a su vida profunda! ¡Sería una inconsecuencia por *su parte que los siglos no le hubieran perdonado!*

A veces se dice que los antiguos monjes no conocían la liturgia, según la acepción moderna. No hay duda de que realizaban una práctica de la oración de los salmos bastante diferente de la nuestra. Pero debemos afirmar, sin embargo, que en un san Benito como en otros padres monásticos existía un sentido muy agudo, probablemente más vivo que el nuestro de la liturgia como fuente de la vida comunitaria. Un reciente artículo del P. Ph. Rouillard precisa esto con fórmulas particularmente acertadas; dice: “El oficio cotidiano alimenta y forma a cada monje, pero también cumple la función y el efecto de construir, alimentar y proteger a la comunidad como tal”¹²⁷. La liturgia, dice también, “es el polo que asegura permanentemente la cohesión y la unidad de ese grupo de hombres que se reúne para Dios”. De este modo, la Regla prevé la excomunión del hermano culpable de una falta grave; queda excluido de la oración común; y, para reintegrarse, el hermano, por etapas, según un ritual progresivo, entrará nuevamente en la comunidad, no durante el capítulo sino en la celebración litúrgica. Nosotros hoy ya no conocemos más estos usos, pero ellos revelan el sentido que san Benito pretendía dar al oficio divino y que también debe ser el que le demos nosotros, que queremos ser hijos de san Benito. El P. Ph. Rouillard precisa: “Llama la atención ver que el retorno progresivo de ese hijo pródigo consiste exclusivamente en una readmisión a la oración común. Los otros aspectos de la recobrada participación en la vida conventual ni siquiera están mencionados. A los ojos de Benito y de sus hermanos, sólo cuenta la reinserción en esta oración común que es el símbolo y el sacramento de la pertenencia a la comunidad”¹²⁸.

¹²⁶ *Célébrer*, n. 159 (déc. 81), p. 7.

¹²⁷ “Prière et communauté dans la Règle de S. Benoît”, *Liturgie* 36, mars 81, pp. 21 y ss.

¹²⁸ *Art. cit.*, p. 31.

No nos apresuremos demasiado a decir que los antiguos monjes ignoraban la liturgia. Probablemente tenían, más que nosotros y al unísono con toda la Iglesia de los primeros siglos, la convicción de que la oración común era el lugar de edificación de la comunión, el sacramento de la comunidad, del cuerpo de Cristo; (podemos entender la palabra “sacramento” como la sacramentalidad general de la oración de la Iglesia, categoría que engloba más que el sacramento en sentido estricto). En una época en la que se reencuentran los valores de la comunidad, no se puede silenciar el lugar propio de su enraizamiento: en la acogida todos juntos del “ágape”, del don de Dios, muy especialmente en la oración litúrgica.

Esta acentuación del valor irremplazable y primordial de la asamblea comunitaria también concentra nuestra atención en la *articulación de ese cuerpo*, por medio de la diversificación de las funciones y su armonización. Este cuerpo, como dice san Pablo, es un cuerpo orgánico con múltiples articulaciones y ligamentos. De ahí la importancia de poner en práctica los carismas en la celebración (los carismas son funciones y servicios destinados a la unidad común; su ejercicio favorece la vitalidad de todo el cuerpo). Conocemos bien el lugar que ocupa este redescubrimiento en el plano eclesial; nos hace pasar de una concepción esencialmente jerárquica del culto a un sentido más comunal de la asamblea, en la que todos son celebrantes, co-celebrantes de la acción litúrgica, cada cual en su función propia.

Para nosotros, esta nueva insistencia tiene su importancia, incluso si nosotros, gracias al oficio cotidiano, tenemos más que muchos cristianos la experiencia de una oración en la que cada hermano es activo. Pero ciertamente tenemos que captar mejor que cada uno es irremplazable en el cuerpo de los hermanos y que, cuando se produce la ausencia de alguno de ellos, este cuerpo está como amputado; en san Benito, el hermano ausente es objeto de una constante memoria en la oración común. De allí la importancia de estar presentes, en primer lugar físicamente y luego espiritualmente, por medio de todo el ser.

De la organicidad de este cuerpo comunitario, muy vivo y presente a su Señor, se deriva una verdad primordial, muy recalcada por Mons. Coffy o el P. B. Rey en los artículos citados. La celebración es la puesta en práctica de esa corporeidad, el hacer venir al mundo al Resucitado, el aliento de la Iglesia. Por la comunión realizada en la celebración, el Espíritu se comunica al mundo y el cuerpo del Resucitado se hace visible, se hace sacramento de salvación.

Unos quince años atrás, se separaba la celebración de la misión. A veces se pensaba que la celebración era la Iglesia vuelta y volviéndose sobre sí misma, olvidada de los que eran exteriores a ella. Hoy se piensa más justamente que la evangelización y la celebración se articulan estrechamente una con la otra y que la liturgia nos hace entrar en la dinámica misma de la misión de la Iglesia. Por otra parte, toda celebración se abre al futuro y a lo universal; nunca es un ejercicio “aparte”, sino que se apoya en toda la vida cristiana. Ya no se puede separar el “sacramento del hermano” del “sacramento del altar”; se llaman uno al otro.

En resumen, tomamos más conciencia de que no puede haber evangelización sin una previa acogida del don de Dios y de su designio de amor para con los hombres: “La misión de la Iglesia es un don antes que una obra por realizar...”¹²⁹.

Esto *nos* concierne en grado máximo: en nuestras liturgias tenemos acceso a la fuente de la actividad misionera de la Iglesia.

Los huéspedes que participan en nuestros oficios son introducidos en lo más central de la vida de la Iglesia; por eso es muy deseable que tengan una buena introducción y una participación activa en la oración litúrgica. Por otra parte, ésta era la intuición de un Dom Lambert Beauduin: la liturgia no conduce solamente a los monjes cuya cualidad de oración y recogimiento se admira, sino, a través de ellos, al misterio mismo de la Iglesia, a su teología en acto. Por lo tanto

¹²⁹ Mons. COFFY, *art cit.*, p. 82.

la iniciación a la oración cristiana pasa prioritariamente por la liturgia, de la cual se piensa demasiado fácilmente que es una forma de oración secundaria; y a fuerza de abordarla con ese espíritu puede efectivamente presentarse como tal, con rasgos poco atractivos! Podemos volverla fastidiosa o vacía.

3) Nuevas instancias

El Concilio insistió, entre otras cosas, en la participación activa en la asamblea; pero lo hizo sin recurrir a la antropología. Recién en la década del 70 las ciencias humanas examinarían, a la luz de la psicología, la sociología o la lingüística, las leyes de funcionamiento de una celebración; estas ciencias analizan la comunicación en la asamblea, las leyes de simbolización según los grupos, interpretan los signos, etc.... Es imposible saber qué repercusiones tuvieron efectivamente estos numerosos estudios en las maneras de celebrar. Luego de un tipo de reflexión muy funcionalista y psico-sociológica, desde hace algunos años nuevas instancias ven la luz. Todos los autores que hacen una síntesis de las tareas ofrecidas a la liturgia, sin repudiar lo adquirido por las diversas disciplinas y prosiguiendo su estudio con la ayuda de estos preciosos recursos que ellas procuran, recalcan los espacios de resonancia de la Palabra, su entorno imaginario, el cuerpo y su sensibilidad; en efecto, la mayoría estima que estos puntos no fueron suficientemente considerados en el post-concilio inmediato.

Frente a esta instancia nueva y casi unánime, podemos pensar que está naciendo una nueva aspiración, reanudando con nuevos medios lo mejor de las intuiciones de los líderes del Movimiento litúrgico.

En el Congreso eucarístico de Lourdes, estos elementos fueron particularmente cuidados y quizás sea esa la razón por la cual tantos participantes se sintieron profundamente renovados en su fe en la Iglesia celebrante: “La reacción en las celebraciones de Lourdes... muestra que un mensaje exigente puede pasar a través de palabras, gestos, objetos o músicas y que puede afectar profundamente la vida de los participantes: es una razón para esperar y un llamado a tratar con mucha seriedad todos los elementos de una celebración”¹³⁰.

Es también un aliento para recurrir a las ciencias humanas inteligentemente, porque quizás la calidad de las asambleas fue también un fruto indirecto de sus enseñanzas, fácilmente despreciadas, sin embargo, como demasiado teóricas e inútilmente molestas.

Es también por esta razón que he querido dar algunas apreciaciones sobre lo imaginario y lo simbólico, dos nociones comunes en esas disciplinas y muy iluminadoras para nuestra actualidad¹³¹.

En efecto, nuestro mundo conoce una fuerte “demanda imaginaria”, ya se trate de los ritos de las sectas, de los esoterismos de toda clase o incluso, en la Iglesia, de los pedidos de la “religión popular”, difícilmente conciliables con los deseos de cambio de los fieles más al tanto de la evolución teológica. Fuerte demanda imaginaria, incluso en los “evolucionados” de nuestra sociedad técnica, que desean formas y expresiones más adaptadas a su sensibilidad y a su corporeidad. Pero esta expectativa no deja de incluir su riesgo. ¿Se dirige aún a un valor espectacular, tal como la sociedad de consumo no cesa de imponer a sus usuarios? ¿Busca todavía un falso valor, compensatorio de palabras devaluadas y desmonetizadas en objetos puramente espectaculares? La explosión cultural de la que tanto se habla, sería la consecuencia, de hecho, de la incapacidad de la palabra de *dirigirse realmente a personas*; buscamos entonces lugares donde cada uno sea reconocido, de verdad, en su originalidad propia, lugares para

¹³⁰ *Célébrer* n. 159, ya citado, p. 15.

¹³¹ Alusión a las conferencias dadas en estas últimas semanas a los hermanos de la comunidad, en el marco de la Formación permanente.

renacer. ¿Será la búsqueda imaginaria un avatar de ese imposible reconocimiento? Estas son algunas de las preguntas suscitadas demasiado rápidamente y que de ninguna manera son extrañas a la preocupación de los liturgistas y de los pastores. En resumen, lo imaginario, con el que la liturgia tiene constantes afinidades, debe defenderse más que nunca de las ilusiones para ser hoy fermento para la fe; pero no hay ninguna duda de que puede serlo y esto es seguramente un factor cuyo reciente descubrimiento no puede menos que alegrarnos.

Para nosotros este interrogante cultural no es muy agudo. Sin embargo nos puede incitar a estar más atentos a todos los elementos que no son estrictamente informacionales de la Palabra, siempre amenazada de quedar afuera de la experiencia personal; en este sentido, podemos pensar en una valorización de las letanías, de la himnografía, de los responsorios, del espacio, de los gestos, de la luz y sus juegos, de la iconografía, etc...; todo esto también es parte integrante del mensaje, incluso (y sobre todo) si no somos conscientes de ello. Y, por otra parte, la atención a la justeza de nuestras palabras, la preocupación de dirigirse a la experiencia de las personas, puede evitar la deriva de la palabra, tan frecuente en nuestro mundo.

4) *Los movimientos del cuerpo*

En relación con una teología del cuerpo espiritual de Cristo y del cuerpo eclesial, he querido reflexionar un poco sobre el cuerpo personal. Está sometido, por medio de todos sus sentidos, a ritmos alternados de apertura y de vuelta sobre sí mismo, según la imagen de la respiración que es el ejemplo más característico; estos ritmos indican que la interioridad se aumenta con lo que recibe del exterior; además, en la fe y sus signos, el cuerpo se abre a una presencia todavía ausente. No está todo dado, pero por medio de los signos litúrgicos, nos ponemos en marcha hacia una presencia que vendrá.

De allí la importancia del *movimiento*. Por medio de él, el cuerpo personal (pero también el cuerpo comunitario) vive la presencia-ausencia del Señor conducido por los signos sensibles y por la Palabra que, en algunos momentos, le es dirigida; como dice la *Epístola a los Hebreos* (11,8): “Por la fe, respondiendo al llamado, Abraham obedeció y partió... y partió sin saber adonde iba”; el llamado pone en movimiento hacia un destino que sólo se deja conocer por medio de signos furtivos. Recuerdo muy brevemente las principales fases litúrgicas de ese movimiento :

a) En primer lugar, están los desplazamientos locales en la iglesia, o si no, desde el exterior hacia la iglesia con ocasión de las entradas procesionales en ciertas oportunidades (por ejemplo, el Domingo de Ramos).

b) Están los movimientos en el lugar: inclinaciones, posiciones de rodillas, sentados o de pie (sobre todo para la alabanza), a veces postraciones, genuflexiones.

c) Están los gestos, escasos pero expresivos del “Padrenuestro”, del beso de la paz; los hermosos gestos del sacerdote durante la Eucaristía.

d) Pero hay un movimiento en el que se piensa menos porque es inmóvil (!), el de la mirada. Es necesario que la mirada pueda desplazarse de un elemento visual a otro sin estar como atrapada y acaparada por una representación demasiado imponente. En algunas iglesias, los Cristos en la cruz obstruyen el espacio y no indican lo suficiente que la cruz no es el término de nuestro viaje sino la puerta, un lugar de paso abierto a la gloria futura; el fondo de las iglesias antiguas siempre tenía ventanas para significar el horizonte de la fe y la cruz ocupaba su lugar en la “columna de gloria”, delante del santuario.

e) La Palabra también puede ser estática o dinámica. Queda sin vida cuando el lector o el cantor no se la han apropiado personalmente y se contentan con descifrarla en su materialidad. El

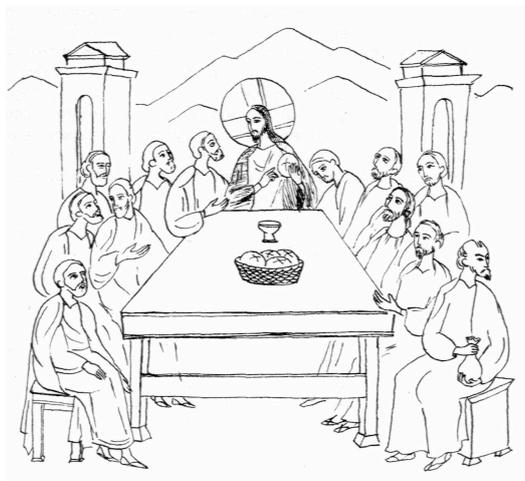
sentido espiritual no se comunica, porque juega en una relación entre personas vivas e inteligentes; si tal actor de la liturgia permanece afuera de las palabras dichas, éstas no pueden ser recibidas, ya que no han sido *dirigidas*; la Palabra no realizó su trayectoria, como dice el apóstol Pablo; es letra muerta.

f) El desarrollo del oficio implica también un movimiento, una progresión. Mons. Coffy, en el artículo citado, deseaba que la dinámica interna de las celebraciones se estudiase mejor (por ejemplo que nos preocupemos de la relación entre la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística que se yuxtaponen con tanta facilidad); decía: “Debemos reconocer que la sucesión de acciones yuxtapuestas no es favorable para una experiencia religiosa. Para que el rito opere, es necesario que sea vivido como una unidad dinámica¹³². Esta yuxtaposición de pedazos, se debe sin duda al lugar predominante que ocupa el libro, que divide una experiencia global en una pura sucesividad. Ahora bien, la liturgia es una experiencia global, con múltiples elementos interdependientes que recaen simultáneamente unos sobre otros.

Se reclaman silencios en la liturgia. Esto es signo de que hay demasiados contenidos que se deben captar y comprender; nos sentimos sumergidos. Pero ¿habrá por eso que introducir largos tiempos de silencio en nuestras oraciones? Sí y no. El silencio es beneficioso siempre y cuando esté al servicio de una *progresión*, de la unidad dinámica de una acción ligada. Sería mortal si rompiera su desarrollo y el ritmo del conjunto, porque la liturgia es acción antes que ocasión de meditación personal.

Además tenemos la tendencia de olvidar que una liturgia que nos hace entrar en un ritmo, nos introduce directamente en el silencio (así como una Palabra surgida de una experiencia personal profunda, también conduce muy naturalmente al silencio). La misa africana, en el Congreso de Lourdes, debía durar tres horas enteras; no tuvo verdaderos tiempos de silencio material, pero los participantes entraron en una acción (¡bastante dinámica!), que incluía tiempos fuertes de alegría estridente y tiempos más reservados en los que la danza (¡que no se detuvo nunca!) era más lenta y más calmada. Al cabo de tres horas, todo el mundo, tanto los africanos como los demás, ¡se habían incorporado a la oración y no podían abandonarla! El silencio y la expresión verbal o musical están estrechamente unidos y toda liturgia verdadera sabe hacer percibir el silencio que contiene la Palabra, y que no es otra cosa que la visión dinámica del mismo Dios que se ofrece a los suyos para la salvación del mundo.

*Abbaye de la Pierre-qui-vire
Francia*



¹³² Artículo citado, p. 111.