

LA LITURGIA FORMADORA DEL MONJE (TERCERA PARTE)²

3. Celebración litúrgica y oración personal (continuación)

D. “Sobria ebrietas”, la sobria ebriedad

Para Jacques y Raïssa Maritain, todos están llamados a una cierta contemplación infusa, es decir a vivir bajo la moción de los dones del Espíritu Santo, contemplación que puede tomar diferentes formas, a veces encubiertas o difusas.

¿Qué importa que nuestro entendimiento y nuestros sentidos estén ocupados en mil cosas diversas? Nuestro corazón está por otra parte fijo en Dios, de manera que, cualquier cosa que hagamos o pensemos, será por él, en él y para él... ¿Quién no comprende que esto es posible, y muy posible? ¿No vemos acaso, aún en el orden natural, que cuando el corazón está poseído por un gran amor, poco importa lo que hace una persona, su alma y su vida están en lo que ella ama, no en lo que hace, aunque pueda aplicar a su trabajo todo su entendimiento y su atención? Si el

¹ Gérard Dubois nació en noviembre de 1929. Entró en la Abadía N. Sra. Del Monte (norte de Francia) en 1947 e hizo su profesión solemne en 1954. Estudió en Roma y fue ordenado sacerdote en julio de 1957. Fue chantre y profesor de Teología y de Liturgia, maestro de novicios y prior, antes de ser nombrado superior de la Trapa de Soligny (Normandía) en 1976, donde fue abad de 1977 a 2003. Secretario de la comisión de Liturgia de la Orden, trabajó en la reforma litúrgica postconciliar de la misma.

² Artículo publicado en *Collectanea Cisterciensia*, 69 (2007), pp. 294-320, en el cual se reproducen las dos últimas conferencias dadas por el autor en el encuentro para formadores monásticos que se realizó en Helfta en la primavera de 2006. Traducción de la Hna. María Eugenia Suárez, osb, Abadía Nuestra Señora de la Esperanza, Rafaela, Argentina. La primera parte apareció en *CuadMon* 168 (2009), pp. 33-48 y la segunda parte en *CuadMon* 169 (2009), pp. 193-216.



amor natural hace esto, cuánto más el amor divino³.

En la Antigüedad, esta influencia del Espíritu se expresaba bajo el tema de la *sobria ebriedad*, correspondiente al *excessus* de un san Bernardo, que nos es quizás más familiar⁴. Tenemos que buscar el origen de la expresión en Filón de Alejandría, pero desde Orígenes el tema de la ebriedad (espiritual) está asociada a la Eucaristía, gracias a la mención del “cáliz embriagador” del *Salmo 22*. Gregorio de Nisa define esta ebriedad como un efecto de la Eucaristía:

Coman, amigos míos, beban, embriáguense, hermanos míos (Ct 5,1). Para quien conoce las palabras místicas del Evangelio, no aparecerá ninguna diferencia entre lo que se dice aquí y la mistagogia propuesta a los discípulos. Tanto en una parte como en la otra, el texto dice: *Coman y beban*. Sin embargo, la mayoría de los lectores pueden encontrar en la invitación a la ebriedad que el Verbo dirige aquí a sus hermanos algo más que en el Evangelio. Pero un examen más atento mostrará que, incluso sobre este punto, hay concordancia con las palabras evangélicas; lo que en el Cántico él aconsejó en palabras a sus amigos, lo cumplió por sus actos, ya que toda ebriedad generalmente hace salir al espíritu de sí mismo cuando uno está bajo la acción del vino. Así pues, lo que aquí se propone ha sido realizado en otro tiempo por ese alimento y esa bebida divinas, y se realiza cada vez que, por este alimento y esta bebida, el alma se convierte del mal al bien y sale de sí misma⁵.

Se trata, sin duda, de una experiencia mística, pues tal es el sentido, en este pasaje, del “éxtasis” o salida de sí⁶. La ebriedad es uno de sus nombres, entre otros: el sueño vigilante, el amor apasionado, el vértigo, la herida, la locura, etc. Eusebio de Cesarea, el primer autor cristiano que retoma la expresión “sobria ebriedad” de Filón, ve en ella tanto el fruto de la lectura de la Sagrada Escritura como de la comunión eucarística, un fruto que permite entonces al fiel deleitarse en el Señor, según lo que dice

³ *Liturgie et contemplation*, pp. 39-41. [Las traducciones al español son nuestras. N.d.T.]

⁴ Sobre este tema, ver mi artículo en *Liturgie*, 22, 1977, pp. 265-277. Ver también el *D. Sp.* VII-2, art. “Ivresse spirituelle”, cols. 2312-2337.

⁵ GREGORIO DE NISA, *Le Cantique des cantiques*, hom. 10, trad. de Ch. BOUCHET, Migne, 1992, p. 217 (*Les Pères dans la foi*).

⁶ Cf. Jean DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, ed. de 1953, pp. 271 ss.

el *Salmo 36*. En esta doble línea se sitúa también san Ambrosio, familiar del tema. La buena ebriedad consiste en una especie de éxtasis hacia los mejores bienes. Ella es el fruto de la inteligencia de las Escrituras, pero su plenitud se alcanza en la Eucaristía, ese banquete sacramental, esa copa con la que se embriaga el afecto de los fieles, para revestirse de la alegría que viene de la remisión de los pecados, descargarse de las preocupaciones del siglo, del temor de la muerte y de las solicitudes. Gracias a esta ebriedad, el cuerpo no titubea sino que experimenta una recuperación de fuerza; el alma ya no está confundida, sino divinizada⁸.

Podríamos citar otros textos patristicos. Para algunos, la ebriedad fruto de la Eucaristía significa la simple alegría del creyente que se convierte o la efusión del Espíritu Santo ¡lo cual es, sin embargo, algo espiritualmente importante! No obstante, a partir de La Edad Media, será admitida generalmente la dimensión mística que le da Gregorio de Nisa. La dimensión eucarística se irá esfumando sin desaparecer nunca totalmente.

Podemos lamentar esta “pérdida” de la dimensión eucarística del tema de la ebriedad espiritual, pero no hay que concluir de ello demasiado rápidamente que, en aquellos que ya no hacen alusión a ella, la experiencia mística no tiene relación con la Eucaristía. Sobre todo, el tema de la ebriedad espiritual no es más que un aspecto de la cuestión. Habría que hablar todavía del “gusto” (en relación con el salmo eucarístico 33,9), de la “fruición”, temas tan queridos a los cistercienses del siglo XII.

¿Hemos reflexionado suficientemente sobre todo lo que incluye el hecho de que los Padres hayan querido llamar “iniciación” a la entrada sacramental en la Iglesia? Algunos explican estos ritos sirviéndose del *Cantar de los Cantares*, como Ambrosio y Cirilo de Jerusalén, o bien colocándose en una perspectiva nupcial⁹. Esta temática nupcial aparece muy pronto, desde Tertuliano y Orígenes. Rápidamente se vuelve tradicional. Teodoreto de Ciro no vacila en decir: “Comiendo los miembros del Esposo y bebiendo su sangre, nosotros realizamos una unión (*koinonía*) nupcial”. Ambrosio de Milán, dirigiéndose al recién bautizado, habla de beso nupcial: “Tú te has acercado al altar. El Señor Jesús te llama, o llama a tu alma,

⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Commentaire sur le Ps. 35,9-10; 36, 2-9*, etc.

⁸ AMBROSIO, *Commentaire sur le Ps. 118: 13,24 y 15,28*.

⁹ Se encontrarán las referencias de muchos de los textos citados en este párrafo y en los siguientes en DANIELLOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 260 s. Ver también J.-P. CATTENOZ, *Le baptême, mystère nuptial. Théologie de saint Jean Chrysostome*, Vénasque, 1993; J.-Ph. HOUDRET, *Sacrements de l'initiation et symbolique nuptiale chez S. Ambroise de Milan en Carmel*, n° 37, 1985, pp. 25-35.

o llama a la Iglesia, y dice: *Que me bese con los besos de su boca*¹⁰.

4. Liturgia y vida espiritual

En primer lugar, una precisión sobre los términos. No se trata aquí de “espiritualidad litúrgica” considerada como una manera particular de vivir los elementos de toda vida espiritual, considerándolas bajo el ángulo de la liturgia, sino de la parte que toma la liturgia en la vida espiritual de todo cristiano por el hecho de su bautismo: se trata de reconocer que la vida espiritual cristiana (y monástica) nos es transmitida, se desarrolla, madura y sobre todo, pero no exclusivamente, llega a su perfección a través de la liturgia. El concilio emplea la expresión “formación litúrgica para la vida espiritual” (SC 17); dice, igualmente, que de la liturgia, como de una fuente, se obtiene “con el máximo de eficacia la santificación de los hombres en Cristo” (SC 10).

La oración, entrada en el diálogo trinitario del Hijo y del Padre en el Espíritu Santo, se vive en un movimiento de amor inseparable del amor a los otros: nosotros formamos todos un mismo cuerpo sacerdotal de Cristo, cuyas junturas están todas unidas por la caridad fraterna. Concretamente esta toma forma en la vida de la sociedad –para el monje, es la comunidad–, en la cual el bautizado debe poder insertarse de manera apropiada, lo que supone todo un progreso interior que poco a poco lo hace maleable y virtuoso. La teología ascético-espiritual se ha aplicado a estudiar ese progreso y a definir sus condiciones y las etapas que culminan con la santidad bajo la acción de los dones del Espíritu.

Esta teología se ha desarrollado como disciplina particular en la primera mitad del siglo XX, al mismo tiempo que tomaba vuelo el movimiento litúrgico, lamentablemente sin que haya habido muchas pasarelas entre las dos disciplinas. La primera no tomaba en cuenta lo que trataba de promover la segunda, a saber el papel central de la celebración litúrgica para la vida espiritual. El manual clásico de teología ascética y mística de A. Tanquerey no tiene más que algunas líneas sobre las disposiciones subjetivas para sacar provecho personal de los sacramentos (Penitencia y Eucaristía): es mejor que nada, pero esto no da cuenta de la naturaleza de *fuentes* y de *cumbres* de la liturgia, como lo reconocerá el Vaticano II. La celebración en cuanto tal parecía no tener ninguna importancia para el crecimiento y la práctica del creyente. El manual más reciente de Charles-

¹⁰ AMBROSIO, *Los sacramentos*, V,5. Se podría ver también cómo se ha formado el vocabulario “místico” a partir del “misterio” eucarístico. Y cómo las grandes místicas de Helfta y otras vinculan sus revelaciones a la celebración litúrgica.

André Bernard renueva las perspectivas¹¹.

Encontramos en la vida espiritual el doble movimiento del hombre que intenta subir y de Dios que desciende para encabezar ese movimiento del hombre. El hombre debe subir hacia el Padre con Cristo: esta es su salvación, su santificación. Ahora bien, el sacramento es necesario para que el misterio de Cristo pueda asimilarnos. La liturgia abarca entonces todo el conjunto de la vida cristiana en cuanto que actualiza la acción de Dios sobre nosotros.

La participación en los sacramentos determina momentos privilegiados de la santificación. Allí nuestra vida es permanentemente renovada en una alianza más estrecha con Dios y, gracias a la presencia sacramental de Cristo, el diálogo se intensifica¹².

Pero la liturgia no obra solamente como fuente de santificación cuando uno recibe un sacramento. En una intervención en el congreso de Angers de 1962 (sobre *Liturgia y vida espiritual*), el padre Laplace, jesuita, gran animador de los Ejercicios espirituales de san Ignacio, sitúa precisamente el vínculo entre vida espiritual y liturgia en ese encuentro del hombre (que parte de sus profundidades) y de Dios (que se comunica en el misterio de Jesucristo a través de la Iglesia): “una fecundación mutua y necesaria”¹³.

En su desarrollo, la liturgia expresa algo de cómo el cristiano, el monje, debe comportarse. Comienza por recordarle su verdadera situación frente a Dios, la de un pecador perdonado. Toda Eucaristía comienza por un acto penitencial, y la confesión del pecado que es imploración del perdón divino, se encuentra a menudo en la celebración litúrgica. Los *Laudes*, en la *RB*, comienzan con un salmo de penitencia, el *Miserere*: ellas implican un paso de la confesión del pecado a la confesión de alabanza (Salmos 148-150; cf. *RB* 13), paso pascual muy característico de la Hora, pero también del camino espiritual que debe recorrer el hombre. Y si celebramos la remisión de nuestros pecados, es claro que esto debe traer consigo el per-

¹¹ Ch.-A. BERNARD, sj, *Traité de théologie spirituelle*, Cerf, Paris, 1986. Por el contrario, encontramos todavía treinta años después del Concilio un manual como el de F. RUIZ, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna, 1999, que habla de las fuentes de la espiritualidad sin una palabra sobre la liturgia. Ningún capítulo, ni siquiera un párrafo es consagrado a la Eucaristía o a los sacramentos. Apenas encontramos tres páginas sobre la oración de las Horas. (cf. el análisis que hace de él G. MEIATTINI, en *Ecclesia Orans* 22, 2005, p. 66, en nota).

¹² Ch.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, Paris, 1986, p. 264 (subrayado en el texto).

¹³ *La Maison-Dieu* 72, pp. 23-25.

dón mutuo entre hermanos. Podemos preguntarnos por qué —a pesar de nuestra celebración correcta y cotidiana de la liturgia— nuestra vida fraterna sigue siendo a menudo tan difícil, incluso marcada por la violencia¹⁴.

La cuaresma incita al monje a practicar esta ascesis que le es necesaria. Toda la vida del monje debería ser una cuaresma, pero pocos son capaces de ello —dice san Benito—, que por lo menos hagan un esfuerzo durante la santa cuarentena de manera que alcancen la santa Pascua en la alegría de un deseo espiritual (RB 49, 1-3). El año litúrgico no marca solamente el tiempo del monje al nivel de la observancia: educa también su vida espiritual.

Ese ascetismo se acompaña, en la liturgia, de alegría y de optimismo, así como la celebración litúrgica de la cruz de Cristo jamás está aislada del triunfo de su resurrección y de su ascensión. El cristiano aprende en la liturgia que su mortificación lo hace participar en la victoria de Cristo y que las rupturas impuestas por su opción cristiana [monástica] lo conducen en definitiva a encontrarse a sí mismo y a encontrar a los otros en Cristo¹⁵.

Para mí, escribe dom Lambert Beauduin, todo el secreto de la vida verdaderamente cristiana está ahí: la fe viva en la influencia real y continua de Cristo resucitado sobre cada uno de nosotros para resucitarnos cuerpo y alma con él y desde ahora: nosotros somos para él humanidades suplementarias¹⁶.

¿Acaso no es la liturgia la que le ha inculcado esta convicción y que se la hace vivir? No hay otra ascesis que la que nos asocia plenamente a la pasión y a la resurrección de Cristo. Ser *alleluias* de los pies a la cabeza, decía además. Son también la liturgia y los Padres los que le han enseñado a reconocer la obra propia del Espíritu Santo en nosotros.

La celebración litúrgica introduce a los ángeles en el camino espiritual del monje. Ciertamente, una sana teología podría llegar a afirmarlo, pero la liturgia no sólo induce un hermoso pensamiento, ella introduce concretamente a los ángeles en la vida del monje porque él participa en una liturgia en la que los ángeles están presentes. Se podría mencionar

¹⁴ Cf. Joël CHAUVELOT, “Liturgie et vie fraternelle” en *Liturgie* 121 (2003), pp. 5-18.

¹⁵ C. VAGGAGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, trad. fr. *Initiation théologique à la liturgie* (1959), T. II, p. 180.

¹⁶ Para ésta y para las citas que siguen, ver en R. LOONBEEK y J. MORTIAU, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne, 2001, pp. 1393-1397.

también la dimensión cósmica de nuestro itinerario, ya que la liturgia invita a la alabanza a todos los animales y al mismo universo material: *¡Todas las obras del Señor, bendigan al Señor! (Dn 3,57)*. Así somos conducidos a una actitud de bendición y de acción de gracias que amplía nuestro horizonte y renueva nuestra mirada sobre las cosas y los hombres.

¿Qué es llegar a ser virtuoso sino revestir los sentimientos de Jesucristo? ¿Y cómo revestirlos sino participando en el misterio mismo de Cristo para hacer de modo que su vida sea nuestra vida, que sus actos se conviertan en nuestros actos? Esta participación en los misterios de Cristo conduce a la imitación de Cristo, no de manera mimética, sino de manera espiritual:

Para esto es oportuno, en medio de la meditación y de la unión del corazón, ponerse en armonía interior con él para encontrar cada vez la justa reacción, se trata aquí de un esfuerzo constante, conducido en la paz y que es el único que nos puede llevar a vivir verdaderamente según el deseo de Cristo¹⁷.

La adhesión a la persona de Cristo confiere un valor especial y un impulso nuevo al esfuerzo moral. No se trata tanto de seguir una norma, como de ser “a la manera de Cristo” a quien amamos y que está en nosotros.

En los signos simbólicos en los que consisten los sacramentos y toda la liturgia, el ser cristiano, por la fe y el Espíritu Santo, llega a ser y se configura con el modelo que es Cristo¹⁸.

Ciertamente, no basta recibir el sacramento para ser santificado *ipso facto* sin esfuerzo personal: la gracia de Cristo debe impregnarnos y modelarnos, lo que supone una cierta cooperación de nuestra parte, que hará justicia a los requerimientos de una sana psicología, incluso si la fuerza para cooperar nos es dada por el mismo sacramento. Nosotros sabemos muy bien hasta qué punto seguimos siendo el mismo, con todos nuestros defectos, después de tantas comuniones, ¡prueba de que el sacramento no es un golpe de varita mágica! Es verdad que si nuestra fe en el poder de curar de Jesús fuera más grande, eso iría mejor, como lo señala el cardenal Hume. En la duda,

las confesiones de rutina o la recepción maquinal de la sagrada comunión tendrán poco impacto y no tendrán efectos en no-

¹⁷ Ch.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, p. 124.

¹⁸ J. GELINEAU, art. “Liturgie”, en *D. Sp.* IX, col. 924.

sotros. ¡Lo quiero, queda curado! Debemos creer en el poder que tiene Cristo para curarnos y en su voluntad de hacerlo. Pero esta fe es un don que debemos pedir¹⁹.

Sin embargo, los sacramentos y la participación litúrgica,

no deben ser considerados solamente como medios de santificación, sino como instrumentos privilegiados, de institución divina, *que definen la forma de vida espiritual*. Ellos son instrumentos separados que confieren la gracia de Cristo continuando *ad modum signi* la acción salvífica de la humanidad del Cristo resucitado²⁰.

Allí aparece más especialmente el **valor formativo** de la liturgia, considerada en su esencia misma de celebración del misterio pascual que nos hace entrar en la vida divina y en el diálogo del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo, o como participación en el sacerdocio de Cristo. No solamente ella es “fuente de nuestra santificación” (SC 10) sino que nos indica cuál es el tipo de santidad que contribuye a realizar²¹. A Dom Lambert Beauduin le gustaba recordar la dimensión colectiva de ese proyecto del Padre sobre la humanidad que apunta en primer lugar a adquirirlo como su *pueblo*, a hacer de él una *raza* elegida, una *nación* santa, una *comunidad* sacerdotal y real: la Iglesia, el cuerpo del Hijo, el Templo del Espíritu. “Sentir con la Iglesia, trabajar con la Iglesia, orar con la Iglesia, amar lo que la Iglesia ama: he aquí la verdadera vida cristiana”. Ese carácter colectivo debe conjugarse, sin duda, con el aspecto más personal de la santidad, pero no puede ser olvidado. El P. J. Gelineau, ya citado, continúa:

La configuración mística con Cristo concierne a cada individuo creyente. Pero no es una obra individual. Es de naturaleza social. Nadie se da a sí mismo la imagen de su devenir cristiano. La recibe de Dios, que se ha dado a conocer en Jesucristo, y la descubre en la Iglesia, depositaria y administradora de la palabra y de los gestos salvadores de Dios en Jesucristo. La voz que lo convoca y lo llama a la conversión viene de la comunidad de los creyentes.

¹⁹ Basil HUME, *À ceux qui cherchent Dieu*, Paris, 1980, p. 235.

²⁰ Ch.-A. BERNARD, *Traité de théologie spirituelle*, pp. 119-120.

²¹ El P. Ch.-A. Bernard detalla algunos de sus aspectos en referencia a los pasajes de san Pablo sobre el culto espiritual (Rm 12,1) o de san Pedro sobre el edificio espiritual y el sacerdocio real de los cristianos “llamados a proclamar las alabanzas de aquel que nos ha llamado de las tinieblas a su admirable luz” (1 P 2,4-9). Esto es retomado por *Lumen Gentium* 34.

La mano que lo bautiza y le confiere el perdón de sus pecados, la que le parte el pan de vida, es siempre la mano de un hermano creyente. Es en una asamblea visible y por medio de sus ritos que, en el Espíritu Santo, Cristo habla, bautiza, perdona, alimenta. La liturgia, obrar simbólico de la Iglesia reunida en asamblea *hic et nunc*, es pues el lugar donde nace y crece la vida cristiana²².

Frecuencia del rito

En cuanto celebración, la liturgia no es sino un momento de la vida del monje, incluso si las celebraciones estructuran su jornada y todo el año. Pero cualquiera sea su frecuencia, el acto litúrgico proporciona a toda la vida la figura de la cual ella saca al mismo tiempo su sentido y su ser propio: en relación con la liturgia

toda la existencia toma una configuración pascual. Cada instante encuentra su sentido bautismal como paso de la muerte a la vida. Gracias al rito los acontecimientos de la existencia se convierten, también ellos en lugar de *anamnesis*, es decir, actualización viviente de las *mirabilia Dei*, anuncio y realización de lo que Dios hace hoy por los hombres. Por el símbolo ritual, en fin, se establece lo que debe llegar a ser en plenitud: la nueva creación, la comunión perfecta de Dios todo en todos. Con los ojos fijos sobre este término, la Iglesia puede dar gracias y ofrecerse en alabanza de gloria. Gracias a la emergencia eucarística, toda la vida puede llegar a ser pasaje al Padre, consagración a Dios, himno de un intercambio de amor²³.

Las actividades humanas pueden desarrollarse fuera de las celebraciones: ellas toman sentido de la liturgia que, por su parte, no está compuesta de otras cosas que de esas actividades, aunque estén más o menos estilizadas: comer, beber, ver, escuchar, hablar, cantar, levantarse, inclinarse, pedir perdón, etc.

La frecuencia del rito obedece a la vez a su naturaleza y a las necesidades de orden humano que varían según la vocación de cada uno. De por sí la Liturgia de las Horas estructura la jornada y tiene lugar entonces cada día en diferentes momentos. Algunos sacramentos no se reciben más

²² J. GELINEAU, art. "Liturgie", en *D. Sp.* IX, col. 924.

²³ *Ibidem*.

que una vez: el bautismo y la confirmación obran sobre toda la existencia; otros perduran por un período más o menos largo: el matrimonio, el ministerio ordenado, la unción de los enfermos. De por sí la reconciliación y la comida eucarística requieren ser renovados periódicamente. Pero ¿según qué frecuencia? El sacramento de la reconciliación, instituido para el perdón de las faltas graves, prácticamente no debería intervenir en el transcurso de una vida cristiana. Pero la tradición de la Iglesia hace recurrir a él incluso en ausencia de pecados mortales: el cristiano es sumergido en la misericordia del Señor y sabemos hasta qué punto tenemos necesidad de ella. La frecuencia de la Eucaristía ha variado mucho en el curso de la historia. ¿Cuál es la medida adecuada? En la hora actual la Iglesia considera como vital para cada cristiano reunirse cada domingo en asamblea, en *anámnesis* de la resurrección del Señor, aún cuando no imponga la plena participación en la comida sacrificial por la comunión, más que una vez al año para Pascua. Para las comunidades monásticas pide —a menudo está escrito en nuestras constituciones— que la Eucaristía, en cuanto fuente y cumbre de toda vida cristiana y de la comunión de los hermanos en Cristo, sea celebrada cada día por toda la comunidad (cf. SC 95).

Sin embargo la disminución del número de sacerdotes sin duda va a hacer cada vez más difícil mantener estos ritmos, tanto para los cristianos en algunas regiones como para las comunidades de monjas, por ejemplo. ¿Qué hacer entonces cuando la misa no puede tener lugar? En el caso de los fieles inmersos en la sociedad civil, cuya participación en la liturgia se limita apenas a la misa dominical, nos esforzamos en motivarlos para que se lleguen a un centro más importante donde se celebre la Eucaristía. La movilidad moderna debería permitirlo. Sin embargo ella puede ser reducida para algunas personas que, por otra parte, pueden estar apegadas a una iglesia local. Si la participación en la misa no es posible, se podría considerar la posibilidad de una reunión dominical con celebración de una hora del Oficio, *Laudes* o *Visperas*, o bien organizar una celebración de la Palabra, llamada a veces alabanza dominical (lo que llamábamos una asamblea en ausencia de sacerdote, ADAP). Las monjas están en una situación diferente por el hecho de que ellas celebran todos los días la Liturgia de las Horas y tienen, entonces la ocasión de reunirse varias veces cada día; nada impide, eventualmente, si lo prefieren, tomar las lecturas del misal en los *Laudes* y las *Visperas* del día. ¿Es necesario que ellas reemplacen la celebración de la misa que no pueden tener por otra celebración? A decir verdad no reemplazamos la misa y el impacto del sacramento sobre nuestras vidas no depende de su frecuencia; no se mide por una unidad de tiempo. La medida de su repetición, cuando es posible, depende de la manera de aprehenderla en el ritmo de nuestras vidas y no de su poder más o menos fuerte. Por su naturaleza de “alimento”, sin

duda, el rito implica que sea repetido regularmente, pero su fuerza no se agota por la usura del tiempo que pasa: cualquiera sea su frecuencia, la Eucaristía sigue siendo la fuente y la cumbre de nuestra existencia. Aquella en la cual las monjas acaban de participar puede animarlas hasta la Eucaristía siguiente, cualquiera sea el número de días que las separan. Si nada toma el lugar de la misa, quizás las monjas pueden tener la impresión de que falta un ejercicio de piedad en su jornada, pero ésta no se mide por la cantidad de ritos cumplidos, de palabras escuchadas, de oraciones dichas o de sacramentos recibidos. [El fruto que obtenemos de la participación en la liturgia] no se reduce tampoco al consuelo que encontramos en ella, a los pensamientos iluminadores que obtenemos, a la ayuda moral recibida para evitar el pecado y entregarnos al servicio de nuestros hermanos, aunque esos efectos sean deseables y útiles, y que sean normalmente los índices de una participación fructuosa. El fruto de la liturgia es el don del Espíritu Santo que nos asocia a la muerte y a la resurrección del Señor a fin de que vivamos de su amor por el Padre y por nuestros hermanos. Es la ofrenda espiritual de nosotros mismos en Cristo para alabanza de la gloria de Dios Padre²⁴.

Nada impide que se distribuya la comunión los días sin misa a partir de una hora del Oficio divino, como estaba previsto en la *Regla del Maestro*. Pero hay que recordar también que la comunión forma parte de la Misa: antes que un lugar de intimidad entre el alma y Cristo, ella es la participación sacramental en el sacrificio de Cristo ofrecido durante ésta (SC 55). Esto es lo que motiva el deseo, recordado por la encíclica *Mediator Dei* en 1947, de que la comunión se distribuya durante la acción misma, a partir de hostias consagradas entonces (AAS 1947, 595). En este sentido, algunos prefieren no disociar comunión y celebración de la misa. Guillermo de Saint-Thierry propone otra dirección: hablando de los cartujos que tienen pocas ocasiones de participar en la Eucaristía, les recomienda la comunión espiritual que consiste en meditar la pasión; todo el fruto (él dice la “virtud”) del sacramento se obtiene por esta meditación.

Esto es comer espiritualmente el Cuerpo del Señor y beber su Sangre en memoria de Aquel que dejó este precepto a todos los que creen en él: Hagan esto en memoria mía. [...] Qué impío sería que el hombre no recordara una bondad tan grande de Dios, cuando es un crimen olvidar a un amigo que se ha ido y nos ha dejado algún signo para mantener su recuerdo. [...] Ahora bien, la celebración del misterio de esta santa y venerable conmemoración

²⁴ D. Sp. IX, col. 926.

solamente le está permitida –en la manera, el lugar y el tiempo establecido– a un pequeño número de hombres elegidos para este ministerio. Pero, por el contrario, siempre que se obre según ha sido transmitido, es decir, con los sentimientos de un amor agradecido, está al alcance de todos suscitar, tocar, apropiarse para su salvación la *virtud del misterio*, sometido en todo tiempo, en todo lugar, al imperio divino, pues a todos se dice: *Ustedes, en cambio, son una raza elegida, un reino sacerdotal, una nación santa, un pueblo adquirido para anunciar la grandeza de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz.* [...]. Si lo quieres verdaderamente, a toda hora del día y de la noche encontrarás esta **virtud [del sacramento] a tu disposición**. Cada vez que, en memoria de Aquel que padeció por ti, inclinas tu ternura y tu fe hacia su **Pasión**, tú comes su Cuerpo y bebes su Sangre²⁵.

Guillermo vincula la comunión espiritual a la meditación de la Pasión de Cristo más que a la intimidad con Cristo: la comunión, en efecto, está en relación con el sacrificio de la misa. Yo aprecio la reflexión que a este respecto hacen las monjas de Ile-de- France: una conclusión es que no hay que separar muy fácilmente la comunión de la celebración de la misa; ellas sugieren que el domingo, si no se puede celebrar la Eucaristía en el monasterio, dos monjas participen en la misa celebrada en la parroquia más próxima y traigan a la comunidad las hostias necesarias para la comunión de todas en el transcurso de una celebración: esto permite a la vez poder comulgar y subrayar el vínculo con la misa dominical, un poco como se hace para los enfermos. ¿No hay aquí como una reminiscencia del *fermentum* de la Antigüedad²⁶?

La liturgia formadora de la fe cristiana

Aunque la sagrada Liturgia sea principalmente culto de la divina Majestad contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel. En efecto, en la Liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración. Más aún: las oraciones que dirige a Dios el sacerdote –que preside la asamblea representando a Cristo–, se dicen en nombre de todo el pueblo santo y de todos los circunstantes. Los

²⁵ *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, 115-119.

²⁶ Síntesis aparecida en *La Maison-Dieu*, 242 (2005), pp. 127-143.

mismos signos visibles que usa la sagrada Liturgia han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles. Por tanto, no sólo cuando se lee “lo que se ha escrito para nuestra enseñanza” (*Rm* 15,4) sino también cuando la Iglesia ora, canta o actúa, la fe de los participantes se alimenta y sus almas se elevan a Dios a fin de tributarle un culto racional y recibir su gracia con mayor abundancia (*SC* 33).

1. Liturgia y catequesis

Los postulantes que se presentan, a menudo tienen más necesidad de ella que en otros tiempos. La liturgia, que no deja de tener relación con la catequesis, tiene también su valor formativo a este respecto. El testimonio de los obispos de Francia que han querido que la catequesis parta del corazón de la celebración litúrgica puede iluminar nuestro propósito.

Con ocasión de su asamblea plenaria de 2002, el presidente de la comisión de la catequesis, Mons. Dubost, presenta un texto de trabajo cuya originalidad consiste en hablar de la catequesis a través del filtro de la Vigilia pascual. Él recuerda que el catecismo para adultos de los obispos de Francia toma la Alianza como hilo conductor. Ahora bien,

la Vigilia pascual es en nuestra historia la mejor expresión de la Alianza entre Dios y el hombre, es una presentación orgánica y completa de la fe, es como la madre de la liturgia, funda una relectura de toda la Biblia, es por esencia comunitaria, permite a cada uno expresar su compromiso personal, es una escuela de simbolismo, arma, por sus exorcismos [...] para el combate espiritual, constituye el lazo entre la liturgia judía y la liturgia cristiana, pero sobre todo, ella inscribe a cada uno de nosotros en el cosmos y en la historia del mundo, lo coloca en la nueva creación y le da la misión de ser santo, mientras espera la aurora, en el corazón de nuestras noches.

La Vigilia pascual no es una suma de proposiciones o de gestos, aunque necesite de la inteligencia para comprenderla, necesita sobre todo acoger al Espíritu Santo para vivir de él. Ella es propiamente iniciática. Evidentemente, sabemos que la velada pascual es mistagógica y que es más la culminación de un camino que el resumen de ese camino, pero ella es exposición de la fe en el corazón de nuestro mundo²⁷.

²⁷Conferencia de los Obispos de Francia, *Assemblée plénière 2002. Textes et Documents*, p. 92.

La asamblea hace suya esta proposición y explicita las razones de su elección:

La catequesis debe preocuparse de que los hombres y las mujeres puedan mantenerse en la vida como creyentes, permitiéndoles abrir el libro de la Palabra de Dios e ir a la Eucaristía como a una fuente. Es decir el vínculo vivo y vivificante que debe haber entre la catequesis y la liturgia por una parte, entre la catequesis y el conjunto de la comunidad creyente por otra parte [...] En nuestras cristiandades “envejecidas”, no podemos sin duda responder a los desafíos planteados a la catequesis a menos que volvamos a sumergirnos en la novedad que aporta la fe cristiana [...] Vayamos al corazón de la fe. Vayamos allí donde late el corazón de nuestras comunidades²⁸.

Todo esto subraya bien el papel formador de la fe que juega la liturgia. Ella transforma la acogida de la Revelación en iniciación²⁹.

2. Liturgia y Palabra de Dios

La Palabra de Dios se lee en Iglesia: la liturgia es uno de los lugares donde se hace en Iglesia la escucha de la Palabra. La manera como se reparte esta lectura a lo largo de todo el año litúrgico es una especie de comentario de ella; lo mismo cuando pone en relación tal pasaje del Antiguo Testamento con una perícopa evangélica en la liturgia de la Palabra de la misa. Las elecciones que se hacen en la liturgia pueden iluminarnos. Sería necesario agregar la homilía en algunas circunstancias, que “forma parte de la acción litúrgica” (SC 35 y 52).

La proclamación se transforma en acto de culto, ya que la liturgia hace que la asamblea responda a la Palabra escuchada. Pero este acto

²⁸*Ibidem*, pp. 93-95.

²⁹Ya hace unos cincuenta años, en un congreso organizado en Estrasburgo sobre Biblia y liturgia, en un contexto muy diferente, un antiguo director del Instituto Superior Catequético de París había subrayado el aporte de la liturgia a la catequesis. Ésta, decía, debe “cumplirse” en la celebración litúrgica, que es su expresión privilegiada: “La liturgia eucarística aparece verdaderamente como la osamenta, el resorte, el alma de toda catequesis. Guía preciosa para el educador, ella le permite hacer la catequesis en un clima “catecumenal” (es decir, haciendo de la catequesis una iniciación de vida, haciendo que los catequizados lleguen a ser lo que son por el bautismo). Cf. *Le congrès de Strasbourg. Parole de Dieu et liturgie, Lex Orandi* 25, Paris, 1958, p. 210.

de culto es también actualización de la Palabra, sobre todo en el sacramento donde se hace presente el misterio de Cristo anunciado, para que obre en aquellos que lo celebran. La Palabra se hace sacramental y operante en el hoy de la Iglesia.

¿Acaso no es cuando la Palabra, en la liturgia, es proclamada en voz alta, que aporta una nota particular a esa pedagogía litúrgica? Sabemos la importancia que atribuyen los psicólogos modernos a esas expresiones corrientes tales como “esto me dice algo”, “esto me habla”, “escucho bien”. El interés personal se expresa naturalmente por experiencias del dominio *auditivo*. ¿Por qué las muchedumbres van todavía a escuchar discursos o conferencias, que al día siguiente encontrarán en la prensa sino porque la palabra sigue siendo un modo de comunicación privilegiada?

Tal es la experiencia fundamental, la que más que cualquier otra, caracteriza en el Antiguo Testamento la relación de Dios con el hombre en el misterio de su participación: Dios habla y el hombre escucha³⁰.

La Palabra de Dios debe continuar trasmitiéndose por voces humanas. En este contacto directo con una palabra hay un efecto psicológico que no procura en el mismo grado la lectura privada. Sin hablar de la actitud espiritual que supone y que favorece la atención a la palabra: la docilidad, el compromiso, parece que estuviéramos más cerca de ese ideal del que hablaba Péguy cuando soñaba escuchar la palabra del Evangelio:

No solamente en su texto,
Sino en su misma invención,
Esa primera vez en la que realmente fue pronunciada en el tiempo,
Esa primera vez que Mi Hijo la pronunció,
No ya solamente en su texto como se ha convertido en texto³¹.

Dios habla todavía en sus lectores como hablaba en los profetas y en los apóstoles, como hablaba en Jesús mismo.

³⁰D. BARSOTTI, *La Parole de Dieu dans le mystère chrétien*, Paris, 1954, p. 24.

³¹PÉGUY, *Le mystère des saints innocents*, en *Œuvres poétiques*, Paris, 1948, p. 335. A estas palabras del poeta podemos agregar las del filósofo: «La palabra es viviente porque se compromete en el tiempo: en ella lo espiritual se hace carnal; ella es siempre actual y animada; es necesario que nos conmueva. La escritura por el contrario es un lenguaje despojado, que nos parece abstracto y universal como si se hubiera hecho independiente de aquel que habla y de aquel que escucha» (L. LAVELLE, *La Parole de l'écriture*, Paris, 1950, p. 175).

3. La Liturgia estructura la fe

Comprendemos el vínculo de la catequesis con la liturgia si pensamos que la fe cristiana no es solamente la adhesión intelectual a algunas verdades: ser cristiano no es adherir a un club filosófico, es hacer una experiencia de encuentro personal con Dios, en Jesucristo y en Iglesia, una experiencia que se enraíza en el bautismo y se nutre en los sacramentos, en el corazón de la acción litúrgica.

La fe cristiana se adquiere por iniciación, se estructura y se nutre por una práctica que es, ciertamente, una práctica moral, pero que tiene sus raíces en una celebración cultural.

El acto catequístico y la acción litúrgica, se recuerda en el informe preliminar de la decisión de los obispos de Francia de 2002, son necesarios, uno y otra para contribuir a la estructuración del ser creyente en el seno de una comunidad confesante.

Al concluir un coloquio animado por el Instituto Superior de Liturgia de París en 1996, Mons. Dagens, obispo de Angoulême, señalaba ya hasta qué punto la liturgia revelaba el misterio de la fe. Este misterio toma una forma concreta cuando efectivamente es acogido, vivido, celebrado por hombres y mujeres reunidos en Iglesia. Él recordaba que para los fundadores del movimiento litúrgico moderno, un dom Lambert Beauduin sobre todo, se trataba

de contribuir a una formación renovada del pueblo cristiano mostrando, con argumentos, que la liturgia favorece en profundidad la existencia cristiana. Ella la modela, la despliega, le permite profundizarse, expresarse³². La liturgia, concluía, es para muchas personas el primer acceso, a veces el único, al misterio de la fe. Es necesario entonces aceptar que la liturgia desempeña plenamente su papel revelador y formador, estructurando sujetos creyentes, personas que, participando en las celebraciones de la Iglesia, son llamadas a percibir los signos de Dios, a presentir sus llamados y a responder a ellos³³.

Esto es lo que expresaba ya el padre Congar:

³² Cf. *La Liturgie, lieu théologique*, Paris, 1999, p. 236.

³³ *Ibidem*, p. 239.

La celebración litúrgica y principalmente los sacramentos, son un canal por el cual nos llega la Revelación de la salvación de Dios en Jesucristo; la liturgia atestigua los misterios, los anuncia celebrándolos, proclamando sin cesar los temas fundamentales de la Escritura, haciéndonos dar, al mismo tiempo, la respuesta de acogida y de alabanza que requiere la Palabra así propuesta³⁴.

Sin embargo hoy muchos católicos disocian fe y práctica litúrgica³⁵. Ellos están lejos de reaccionar como los mártires de Abisinia, en África proconsular, que respondían a sus acusadores: “Nosotros no podemos vivir sin la Cena del Señor”. Y una de las mártires agregaba: “Sí, yo he ido a la asamblea –lo cual estaba prohibido– y he celebrado la Cena del Señor con mis hermanos, porque soy cristiana”³⁶.

Esto plantea un cierto número de interrogantes a los responsables:

Lo que falta muy a menudo en la práctica catequética depende del tiempo del post-sacramento: una catequesis mistagógica, un acompañamiento serio de las personas y de los grupos. Pues lo que está en juego, más allá de la primera eucaristía, es el aprendizaje de una vida eucarística que deje sus huellas en lo cotidiano de cada uno. En este dominio de la iniciación, hay todavía mucho que hacer. [...] La celebración de los sacramentos debería ser la ocasión de un auténtico encuentro con Dios y, en consecuencia, también la fuente de una vida nueva. La catequesis no es solamente preparación a los ritos y búsqueda de su significado, y la celebración no es el lugar de la explicación catequética: una y otra deben permitir la conversión a una vida según el Espíritu y nutrir-la, cada una según su registro propio³⁷.

³⁴ Y. M. J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, T. II, Paris, 1963, p. 117.

³⁵ En Francia, el 64,3 % de la población (de más de 18 años) se dicen todavía católicos, pero los practicantes (que van a misa por lo menos una vez por mes) no son más que el 7,7 %. Sobre 100 católicos, 7,5 % van a misa una vez por semana (podemos suponer que el domingo), 5,3 % van al menos una vez por mes, lo que hace un 12,8 % de practicantes que podemos llamar regulares (que se reparten en 14,4 % de mujeres y 10,4 % de hombres), 24,6 % van alguna vez al año, 46,2 % solamente para las ceremonias y las grandes fiestas y 16,4 % jamás! (Encuesta CSA, publicada en el *Hors-série* 2005 del diario *La Croix*: “Chrétiens en France. L’aventure continue”, pp. 112-114.

³⁶ *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*, 7, 9 y 10; PL 8,707; 709-710.

³⁷ Conferencia de los obispos de Francia, *Assemblée plénière 2002. Textes et Documents*, p. 63.

En nuestras comunidades monásticas, esta separación entre la adhesión de fe y la práctica litúrgica no existe, y es una oportunidad para nosotros: en efecto, es la participación en la *asamblea celebrante* la que me estructura como creyente.

La carta apostólica sobre el domingo, *Dies Domini*, nota a propósito de la asamblea dominical:

El domingo es una *escuela* auténtica, un itinerario permanente de *pedagogía* eclesial. Pedagogía irremplazable, sobre todo en las condiciones actuales de la sociedad, cada vez más fuertemente marcada por la disgregación y por el pluralismo cultural que ponen a prueba continuamente la fidelidad de los cristianos a las exigencias específicas de su fe³⁸.

El texto continúa subrayando, de manera notable, diversos aspectos de esta escuela:

La liturgia permite encontrarnos con todos nuestros hermanos en la fe, formar comunidad, en un mundo que se disgrega. Esto sostiene mi fe: yo no estoy solo. La celebración permite un intercambio de los dones de la fraternidad: en la oración, la comunión y la alegría.

El domingo celebrado de esta manera se refleja sobre la sociedad, la celebración transforma nuestra existencia haciendo de cada uno de sus momentos fugitivos semillas de eternidad. Ella irradia energías de vida y motivos de esperanza, que abren un futuro³⁹.

Por su parte los obispos de Francia afirman:

Es siempre vital renovar en todas partes el sentido de la celebración dominical como ese momento en el que el pueblo de los bautizados forma visiblemente cuerpo, respondiendo a la propuesta que Cristo dirige a sus discípulos a fin de que sean asocia-

³⁸ Carta apostólica *Dies Domini*, 83.

³⁹ *Ibidem*, 83-84: "En este contexto problemático, la posibilidad *de encontrarse* el domingo con todos sus hermanos en la fe, intercambiando los dones de la fraternidad, es una ayuda irremplazable. Destinado a sostener la vida cristiana, el domingo adquiere también naturalmente un valor de testimonio y de anuncio. Día de oración, de comunión, de alegría, se refleja sobre la sociedad, irradiando energías de vida y motivos de esperanza. Es el anuncio de que el tiempo, habitado por Aquel que ha resucitado y que es el Señor de la historia, no es la tumba de nuestras ilusiones, sino la cuna de un futuro siempre nuevo, la posibilidad que se nos da de transformar los instantes fugitivos de esta vida en semillas de eternidad".

dos al don de su propia vida por la vida del mundo⁴⁰.

Como lo decía un artículo de la revista canadiense *Liturgie, foi et culture*, es fundamental y urgente para el futuro de las celebraciones redescubrir el sentido de la comunidad:

Esto no ha sido alcanzado, pues sería necesario estar decididos verdaderamente a abatir el muro de individualismo generalizado, a pasar del *yo* al *nosotros* y salir de nuestra mentalidad de consumidores-espectadores. A nosotros nos toca decidir si la comunidad se convierte en un obstáculo o en un “sacramento”, es decir, un signo eficaz de encuentro con Dios⁴¹.

Los monjes tienen esta oportunidad de formar comunidades que pueden ser así lugares donde se estructure y se fortalezca su fe.

Conviene igualmente que la celebración sea “tonificante”. Esto es relativamente fácil para la liturgia de la Palabra, pero más difícil para la oración presidencial de la acción de gracias eucarística, que parece más bien ser un monólogo aburrido, cuando en realidad es una *anámnesis* del misterio pascual que se va a actualizar en la asamblea. Quizás haya que prestar atención a lo que se hace, ciertamente (*mens concordet...*), pero más aún a lo que *sucede* haciendo eso, en el plano de su identidad. Está en la lógica de la iniciación. Por ejemplo, al entrar a una tienda, yo me convierto en un cliente, y me comporto como tal. Un hombre, cuando va a su trabajo, se convierte en empleado de oficina o ejecutivo de una empresa o albañil, etc. Al entrar en su casa se convierte en esposo y padre. Fundamentalmente, sin duda, él lo era, incluso en el taller, pero no desempeñaba su papel de padre. Al participar de la Eucaristía, cuando hacemos memoria de Cristo que se entrega como Pan vivo, cada uno de los participantes alcanza

una identidad de sujeto creyente que descubre y recuerda, por esta mediación, su naturaleza y su dignidad de hijo o de hija del Dios trinitario en las situaciones cotidianas. Una naturaleza y una dignidad garantes de la fe que conserva en vida, de la esperanza que

⁴⁰ *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, 1996, p. 93.

⁴¹ Cf. n.º 182, del verano 2005, del boletín publicado bajo los auspicios de la Conferencia de los obispos católicos del Canadá. Este número está consagrado al *Futuro de la eucaristía, a la luz de la situación actual*. Aquí, p. 7.

abre sobre la resurrección y de la caridad que motiva a combatir por la justicia y la paz⁴².

4. Mistagogia

La liturgia nos hace conocer el misterio cristiano, el misterio pascual, haciéndonos vivirlo –haciéndonos “actuarlo”– con todo lo que somos, haciéndolo irradiar hasta nuestras profundidades. Concretamente en nuestros monasterios esto no se realizará completamente, porque nosotros no celebramos bautismos de adultos en el transcurso de la Vigilia pascual. Pero el tomar conciencia de ello puede ayudarnos en la vivencia de nuestra participación litúrgica.

Aunque la celebración en sí misma me hace hacer una experiencia espiritual, a veces tengo necesidad de tener un comentario sobre ella que me explicita lo que allí sucede y lo que sucede en mí. Esto es lo que hacen las catequesis mistagógicas de los Padres de la Iglesia, especialmente las célebres catequesis de los siglos IV y V, de Cirilo y de Juan de Jerusalén, de Ambrosio, de Teodoro de Mopsuestia, las homilias bautismales de Juan Crisóstomo, algunos sermones de Agustín, etc.

Mistagogia viene de la palabra misterio que, en el tiempo de los Padres, constituía la trama de los textos litúrgicos antiguos. Se habla sin cesar de los “misterios” celebrados, de la presencia de Cristo *in mysterio* (la Eucaristía es el Cuerpo *in mysterio*, el Cuerpo místico de Cristo –el padre de Lubac ha mostrado claramente que sólo más tarde esta expresión designará a la Iglesia). ¡Pascua será el misterio primero, el misterio pascual!

Veamos pues lo que dice Cirilo o Juan de Jerusalén (los patrólogos se interrogan sobre la paternidad de estas catequesis) a los nuevos bautizados. Ellos han renunciado primero a Satanás, luego se han desvestido y han sido ungidos, luego sumergidos en la piscina como Cristo ha sido descendido de la cruz al sepulcro. Después de la confesión de fe en la Trinidad,

ustedes han sido sumergidos tres veces en el agua y luego han salido, significando de este modo simbólicamente la sepultura de tres días de Cristo. En efecto, así como nuestro Salvador pasó tres días y tres noches en el corazón de la tierra, también ustedes en la primera emersión han imitado el primer día de Cristo en la tierra y en la inmersión la noche: pues como el que está en la noche ya no ve y, al contrario, el que está en el día vive en la luz, así en la

inmersión como en la noche ustedes no veían nada, pero en la emersión ustedes se volvían a encontrar como en el día. Y en un mismo momento ustedes morían y renacían: esta agua saludable fue su tumba y su madre [...] ¡Oh cosa extraña y paradójica! No hemos muerto verdaderamente, no hemos sido verdaderamente sepultados, no hemos sido verdaderamente crucificados y resucitados; pero si la imitación (*mimesis*) no es más que una imagen (*eikón*), la salvación, en cambio, es una realidad (*alétheia*). Cristo ha sido realmente crucificado, realmente sepultado y verdaderamente ha resucitado, y toda esta gracia nos es dada a fin de que, participando en sus sufrimientos por la imitación, alcancemos realmente la salvación. ¡Oh filantropía sin medida! Cristo ha recibido los clavos en sus manos puras y ha sufrido, y a mí, sin sufrimiento y sin pena, me concede por esa participación la gracia de la salvación⁴³.

Esta catequesis interpreta pues la inmersión y la emersión como símbolos de la sepultura, que es el paroxismo de la muerte y de la resurrección. Ya san Pablo relaciona el bautismo con el misterio pascual de Cristo. La tradición relacionará también el bautismo de Cristo en el Jordán, con la travesía del mar Rojo –la derrota del dragón-faraón en las aguas y la subida a la orilla– y con el misterio pascual de Cristo. Al descender al agua, dice Cirilo en otra catequesis, tú aplastas al dragón que se encuentra allí: este es el sentido de la renuncia que hace el bautizado. Este símbolo inmersión-emersión es operativo, pues es un sacramento: él realiza lo que significa; nosotros imitamos, por decirlo así, la muerte y la resurrección de Cristo, pero esa imitación nos hace participar realmente en ella.

Este simbolismo no es arbitrario o convencional. La ambivalencia de las aguas de donde sale la vida –pero que son también mortíferas y el receptáculo de las potencias maléficas–, es suficientemente universal (“su tumba y su madre”, dice Cirilo). Hasta tal punto que este simbolismo se ha como interiorizado en el hombre en el transcurso de los siglos bajo la forma de arquetipos, es decir de los “tipos de reacciones primarias que organizan la experiencia fundamental del hombre y se transmiten hereditariamente”, como lo ha puesto de relieve Jung. Exactamente como la aspiración a la vida más fuerte que la muerte, que se traduce por mitos de retorno de los infiernos, de retorno de la primavera, del día después de la noche, o del ciclo de la luna. Algunos Padres apologistas como Teófilo de Antioquía o Tertuliano lo subrayan para mostrar cómo la resurrección se

⁴³CIRILO DE JERUSALÉN, *Catéchèses mystagogiques*, 2,4-5, (*Sources chrétiennes* 126), p. 111-115.

inscribe en una aspiración universal. Este simbolismo es como asumido en el sacramento, pero no se queda en el plano mítico, pues es transfigurado por un acontecimiento real, histórico, que es la victoria de Cristo sobre la muerte y el demonio.

En el plano psicológico de los arquetipos, en el sentido en que Jung los ha desarrollado, la inmersión significa un descenso al infierno de nuestro inconciente: es la confrontación con la parte de sombra, la parte nocturna de sí, con contenidos quizás rechazados, pero para resurgir de ellos como en un nuevo nacimiento. Pero esto mismo es alcanzado por el sacramento. “La fe es la aceptación de la regulación por parte de Cristo y de la Iglesia sobre las potencia psíquicas designadas por ese nombre [de arquetipos]⁴⁴”.

Vemos aquí qué profundidades del ser puede tocar el sacramento, pero también la transposición evangélica que impone. Yo no puedo citar muy ampliamente al jesuita y psicoanalista Louis Beirnaert, doy solamente su conclusión. Por una parte el sacramento no es la simple experiencia de un arquetipo inmanente, es la entrada en participación del Misterio pascual; el que se sumerge en su *psyché* profunda es un creyente para quien la intervención victoriosa de Cristo ha vencido el poder del mal que lo tenía cautivo. Pero, por otra parte, ese sentido nuevo que toma ese proceso no hace olvidar el sentido primitivo, humano. Y es allí donde vemos que el sacramento, la mistagogia, no toca solamente la superficie de nuestro espíritu, sino que evangeliza su profundidad, realizándola, acabándola (o llevándola a su cumplimiento), pero de un modo que la renueva:

Dios ha intervenido en el inconciente colectivo para salvarlo y para consumarlo. Cristo ha descendido a los infiernos. ¿Cómo podría esa salvación alcanzar nuestro inconciente si él no le hablara en su lenguaje, si no retomara sus categorías? En la medida en que un sacramentalismo, y en general una representación religiosa, descuida usar figuras arquetípicas, y reduce su ritual a un desarrollo esquemático, pierde su eficacia en el hombre pagano que duerme en cada uno; falla en la evangelización de las profundidades. Es entonces cuando los arquetipos que duermen en el fondo de la *psyché* se crean ídolos y hacen resurgir el paganismo [...] La *psyché* contemporánea es presa de tantos demonios y se encuentra tentada de buscar en otro lado las tipologías nutritivas, en parte, porque el cristianismo contemporáneo no ha sabido reconocer el valor tanto inmanente como trascendente de los

⁴⁴Louis BEIRNAERT, sj, en un artículo aparecido en 1949 y retomado en su libro *Expérience chrétienne et psychologie*, Épi 1964, pp. 353-389.

grandes símbolos que abundan en su tradición y en sus rituales⁴⁵.

5. *Lex orandi lex credendi*

El adagio

El original de esta fórmula, un poco menos resumida (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*), se encuentra en un texto de Próspero de Aquitania, a mediados del siglo V, *Indiculus de gratia* (DzH 246) o *Auctoritates de gratia*: él muestra, contra los semi-pelagianos, la necesidad de la gracia para convertirse y argumenta a partir de la oración litúrgica: ya que nosotros rezamos por la conversión de los paganos, es que su conversión depende de la gracia, si no, no sería necesario pedírsela a Dios. De hecho es Pablo quien nos manda orar por todos los hombres, los reyes y las autoridades civiles (1 Tim 2,1-2). La *lex supplicandi*, es la orden de san Pablo. La Iglesia la obedece y Próspero cita las intenciones de la oración litúrgica. Agustín ya lo había dicho: “La oración es la prueba más evidente de la gracia⁴⁶”.

Esto se aplicará en la Tradición a propósito de otros artículos de fe. Basilio, por ejemplo, dice que la fe que debemos profesar en la Trinidad es la que expresamos en el Bautismo: “Nosotros debemos creer exactamente como somos bautizados⁴⁷”. La profesión de fe bautismal era la referencia para una formulación correcta de la fe. Desde el siglo II, un autor que cita Eusebio en su Historia eclesiástica 5, 28, refutaba la herejía de Artemón que negaba la divinidad de Cristo, citando los cánticos de la liturgia. Como decía dom Lambert Beauduin:

Dígannos cómo oraban Agustín en Hipona, Ambrosio en Milán, Isidoro en Sevilla, Gregorio en Nisa, Crisóstomo en Constantinopla y les diremos el *Credo* de sus Iglesias⁴⁸.

Pío IX y Pío XII han retomado la fórmula de Próspero al definir la Inmaculada Concepción y la Asunción de María.

La liturgia es el órgano más importante del magisterio ordinario

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 387-389.

⁴⁶ AGUSTÍN, *Ep.* 177,4; PL 33,766 y 978-979.

⁴⁷ BASILIO DE CESAREA, *Traité du Saint-Esprit*, 67 (*Sources chrétiennes* 357), p. 489.

⁴⁸ *La piété de l'Église*, 1913, pp. 95-96.

de la Iglesia [...] Ella no es la didascalia hecha por tal o cual persona, sino la de la Iglesia⁴⁹.

Y el Vaticano II recuerda que la Tradición se expresa sobre todo por los ritos litúrgicos y por el uso de la Iglesia (cf. *LG* 21).

Ese principio ya ha sido utilizado en la Escritura: al ofrecer un sacrificio por los difuntos, Judas Macabeo manifiesta que él cree en la resurrección; el redactor del libro de los mártires de Israel (*2 M* 12,43-46) lo reconoce y lo aprueba. En la medida en que la Iglesia manda o acepta que se haga un acto, ella afirma la doctrina que lo justifica. Pablo, hablando en otra parte de un punto de detalle, cierra la boca de un posible contradictor con la conclusión “nosotros no tenemos esa costumbre, ni la Iglesia de Dios” (*1 Co* 11,16) y Tomás de Aquino comenta:

A falta de otra razón, esta debería bastar y nadie debería obrar contra la costumbre común de la Iglesia, pues se dice en el salmo 67, *el que hace habitar en su casa a los que tienen un mismo espíritu*. Esto es lo que hace decir a san Agustín, en su carta a Casulanus que *en todas las cosas a propósito de las cuales la sagrada Escritura no ha definido nada seguro, la costumbre del pueblo de Dios y las instituciones de los ancianos deben ser tenidos por ley*⁵⁰.

La costumbre de la Iglesia es pues un principio de autoridad que vehicula la Tradición. El hecho, por ejemplo, de que el uso antiguo no era rebautizar los herejes que volvían a la verdadera fe de la Iglesia, incita al papa Esteban, en 250, a afirmar la validez de su bautismo contra Cipriano quien afirmaba, lógicamente, que los herejes, no teniendo el Espíritu de Cristo, no podían celebrar auténticamente sus sacramentos. La explicación teológica no será aportada sino más tarde por san Agustín: cuando el sacerdote bautiza, es Cristo el que bautiza. Esteban no sabía responder teológicamente al argumento de san Cipriano, pero el uso de su Iglesia se imponía.

¿Cómo trasmite la liturgia?

Los ejemplos precedentes muestran que se trata de una tradición que se realiza no solamente por afirmaciones textuales, sino también por gestos y actitudes. La liturgia no es en primer lugar una colección de bue-

⁴⁹ Pío XI, en una audiencia a B. Capelle, abad de Mont-César (Lovaina) el 12 de diciembre de 1935.

⁵⁰ *Comentario sobre I Corintios*, cap. 11,3, *in fine*.

nas fórmulas, sino una celebración: es en cuanto tal que vehicula un patrimonio de fe. Esto le da un carácter particular. Incluso los textos que ella proclama no son tesis abstractas, sino actos de oración. Su carácter poético e invocatorio, su entorno gestual (la inclinación o la genuflexión, por ejemplo, después de la evocación del relato de la Cena) le confiere un alcance que se impone mucho más. Como dice Yves Congar, la liturgia no es un simple arsenal dialéctico, sino

expresión de la Iglesia en acto de vivir, en alabanza de Dios y en realización de una comunión santa con él, la Alianza consumada en Cristo Jesús, su Señor, su Cabeza, su Esposo, voz de la Iglesia amante y orante, que hace algo más que expresar su fe: la canta, la practica en una celebración viviente en la que se da toda entera. Esta naturaleza de la liturgia le asegura una cualidad y un rango inigualable como instrumento de la Tradición, tanto en razón de su estilo o de sus modalidades propias, como en razón de su contenido⁵¹.

Esto puede tener una fuerza particular de transmisión de la fe. El testimonio de Tomás Merton es revelador. Con ocasión de su primera visita a Getsemaní, es impresionado por la liturgia. Entra en la iglesia cuando comienza la celebración de las misas privadas de los monjes:

¿Cómo viví la hora que siguió? Es todavía un misterio para mí [...]. El silencio, la solemnidad, la dignidad de esas misas y de la iglesia, la atmósfera abrumadora de oraciones fervientes hasta el punto de ser casi tangibles me ahogaban de amor y de respeto, me impedían respirar: yo jadeaba [...] ¡Oh Dios mío, con qué poder eliges a veces enseñar a un alma de hombre tus inmensas lecciones! Allí, por medios normales, me vinieron gracias que me sumergieron como un maremoto, verdades que me ahogaron bajo la violencia de su choque: por el medio simple y normal de la liturgia, pero manejada respetuosamente, con veneración, por almas avezadas al sacrificio. [...] “¡Mira, mira!” decían esas luces, esas sombras en todas las capillas. “¡Mira quién es Dios! ¡Comprende qué es la misa! ¡Mira a Cristo, allí, sobre la Cruz! Mira sus llagas, sus manos desgarradas, mira al Rey de la Gloria

⁵¹ Y. M.-J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, T. II, Paris, 1963, p. 184. Ver también J.-P. LONGEAT, *Chanter sa foi, en Un bonheur partagé. Mélanges offerts à Dom Marie-Gérard Dubois, Cahiers scourmontois* 5, 2005, pp 135-147.

coronado de espinas!... ¡Aprende de él a amar a Dios y a amar a los hombres! Aprende de esta cruz, de este amor, a darle tu vida⁵².

Las confidencias continúan de este modo durante algunas páginas. Poco antes, encontrándose un domingo en una iglesia de La Habana, en Cuba, escucha a los niños, después de la consagración, lanzar una exclamación fuerte, brillante, súbita, gozosa, triunfante: “*Creo en Dios... yo creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra...*” Esto lo trastorna; él nota que se forma en su espíritu

la conciencia, la comprensión, la visión clara de lo que acababa de suceder sobre el altar por las palabras de la consagración de una manera que lo hacía Mío. Esta comprensión, imposible de definir, me sacudió como un trueno; luz tan intensa que no tenía ninguna relación con la luz visible. Y sin embargo, sobre todo fui sacudido por lo que esta luz tenía, en un sentido, “de ordinario”; no tenía nada extraño ni fantástico, y, cosa sorprendente, estaba al alcance de todos: era la luz de la fe, profundizada y reducida a una claridad extrema y súbita; como si yo hubiera sido iluminado de pronto por la manifestación de la presencia de Dios que me enceguecía; ella me enceguecía porque no podía haber nada en ella que fuera tributario de la imaginación o de los sentidos⁵³.

La liturgia, “monumento” de la Tradición

Si la liturgia es un órgano *privilegiado* de la Tradición, es porque ella trasmite, *viviéndolo* lo que la Iglesia cree, y no, en primer lugar, expresándolo. “En el sacramento, uno recibe, tiene y trasmite más de lo que podríamos expresar o comprender⁵⁴”. El padre Congar confiesa que las respuestas de la liturgia a los requerimientos de precisión de tipo *conceptual* son relativamente decepcionantes:

Habiendo sido colmado tantas veces en la inteligencia de los misterios por la celebración atenta de la liturgia, a la cual afirmamos que debemos por lo menos la mitad de lo que hemos comprendido de teología, hemos emprendido muchas veces, ya sea directa-

⁵² Thomas MERTON, *La nuit privée d'étoiles*, Paris, 1951, p. 290.

⁵³ *Ibidem*, pp. 252-253.

⁵⁴ Y. M.-J CONGAR, *La Tradition et les traditions*, p. 118.

mente, ya sea a través de tal o cual publicación, un estudio de la doctrina contenida en los textos. Hemos constatado que su contenido maravillosamente rico, inagotablemente nutritivo, no proporciona lo que se podría esperar en datos teológicos precisos⁵⁵.

Sin embargo este estudio puede ser útil. Los gestos y los textos litúrgicos pueden proporcionar a los teólogos argumentos en favor de tal o cual posición: por ejemplo, santo Tomás busca a menudo en los textos litúrgicos una indicación en favor de ciertos puntos de doctrina, sobre todo cuando trata de los sacramentos.

Para guiar este estudio e interpretar bien el dato litúrgico, existe una hermenéutica desarrollada por los manuales. Recordemos solamente a propósito de los usos, que ellos deben ser durables y no una fantasía pasajera, estar también bastante ampliamente difundidos y por lo menos tolerados por el magisterio. Esto no quiere decir que estos usos o estos textos sean siempre los mejores posibles: las diferentes reformas están ahí para demostrar que siempre se pueden mejorar y que a veces es muy necesario reformar.

Pero si la liturgia puede ser un lugar teológico, sus fórmulas y sus ritos se deben interpretar en el conjunto del dato de la fe. Un rito particular puede comprenderse a veces de diversas maneras y es el conjunto de la fe de la Iglesia el que le da su verdadero alcance. La Tradición se expresa de manera privilegiada por la Escritura y la Liturgia, pero existen otros canales: los Padres de la Iglesia, el derecho, los teólogos; y cuando se trata de discernir y de definir esa fe de la Iglesia, es el carisma propio del cuerpo apostólico y episcopal, el Magisterio, hasta el punto de que a veces el adagio se invierte: *lex credendi legem statuat supplicandi*⁵⁶.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁶ Cf. *Mediator Dei*, AAS, 1947, 541. La Iglesia de Inglaterra, llamada anglicana, nos proporciona un ejemplo. En ella la liturgia es la amalgama. El único libro normativo y que posee alguna autoridad es el *Prayer Book*, cuyo título completo es el libro de la oración común. Las evoluciones de la Iglesia de Inglaterra están puntuadas por los diversos retoques y ediciones del *Prayer Book*. Es un ejemplo tipo de la importancia de la liturgia como expresión de la fe. Un adagio de los anglicanos expresa: "Nosotros leemos nuestra teología en nuestra liturgia y no podemos leerla fuera de la liturgia". Pero precisamente, sabemos bien que la fe, en la comunión anglicana, se expresa según un abanico muy amplio que va de la Alta Iglesia, próxima al catolicismo, a la confesión liberal, próxima al calvinismo o a veces al luteranismo. El autor del primer *Prayer Book*, Cranmer, tenía concepciones muy protestantes sobre la Eucaristía, mientras que el libro permanecía todavía muy próximo a los ritos católicos: él había agregado solamente un rito de comunión bajo las dos especies en la misa todavía en latín. Desde hace 25 años está en curso una reforma litúrgica no sin influencia de la reforma católica después del Vaticano II: ella se concretó en ocho libros, especializados según los ritos, los últimos de los cuales están listos, a punto de ser edita-

Conclusión

Como conclusión, yo quisiera presentar la figura de una personalidad que ha percibido muy bien el valor formativo de la liturgia y ha logrado su propia síntesis a partir de esta comprobación. Su obra teológica es reveladora de esta centralidad de la liturgia. Quiero hablar de Louis Bouyer. Nació en 1913, en la confesión luterana y fue ordenado pastor en 1936. Tres años más tarde fue recibido en la Iglesia católica y llegó a ser sacerdote del Oratorio en 1944. Su libro *Del protestantismo a la Iglesia* publicado en 1955 explica y justifica teológicamente su trayecto. Profesor en el Instituto Católico de París hasta el Concilio, al cual contribuyó como teólogo, prosiguió su enseñanza en los Estados Unidos hasta los años 1990, escribiendo numerosos libros en todos los ámbitos (47 títulos, en su bibliografía), pero persuadido de que:

Este trabajo [teológico] debe realizarse como en el interior de un esfuerzo de oración y de santificación personales; esfuerzo que no tendrá valor en sí mismo sino en la medida en que el “doctor” aspirante se deje enseñar por la Iglesia orante y viviente, y en primer lugar en el corazón eucarístico de su oración y de su vida entera.

[...] De este modo, solamente insertándose y re-insertándose sin cesar en esta experiencia eucarística de la Iglesia que “reconoce” el Misterio de Dios revelado en Jesucristo, entregándose a él por el Espíritu Santo, en la oración y toda la vida de fe, el teólogo puede “teologizar” si podemos decir así⁵⁷.

Esta es una de las características mayores de su obra, en la cual exégesis, teología, liturgia y espiritualidad son inseparables. La liturgia no es para él otra cosa que “la Palabra de Dios guardada en su continuidad que brota y suscita la respuesta del hombre⁵⁸”, que es efectivamente el fundamento de todo pensamiento cristiano. Ella está llamada también a ser anticipación de la eternidad bienaventurada y no se trata nada menos que

dos. Es interesante constatar que ha sido necesario prever variantes para responder a las diversas comprensiones de la fe. Hay ocho plegarias eucarísticas; una, por ejemplo, contiene a elección “te ofrecemos estos dones” o “te presentamos estos dones” para aquellos que no quieren oír hablar de sacrificio ofrecido. ¿Qué fe expresa entonces la liturgia? Lo que le falta a la Comunión anglicana es un magisterio (las decisiones de la Conferencia de Lambeth son solamente recomendaciones).

⁵⁷ “Situation de la théologie”, *Communio* 1 (sept. 1975), pp. 46-47.

de cultivar el deseo del paraíso –tema muy monástico– donde la glorificación de Dios armoniza finalmente en “doxología” a la vez el conocimiento intelectual, la visión mística personal y la celebración comunitaria y escatológica del Misterio por excelencia⁵⁹. Esto muestra cómo él ha logrado poner en práctica el pedido del concilio:

[En los seminarios] los profesores de las otras disciplinas, sobre todo de Teología dogmática, de Sagrada Escritura, de Teología espiritual y pastoral procurarán exponer el misterio de Cristo y la historia de salvación, partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada asignatura, de modo que quede bien clara su conexión con la liturgia y *la unidad de la formación sacerdotal* (SC 16).

Abbaye N.-D. de la Trappe
F – 61380 SOLIGNY-la TRAPPE
Francia

⁵⁸ *Le métier de théologien*, Paris, 1979, 54

⁵⁹ Esta última frase se inspira en un artículo de Jean DUCHESNE a la memoria del padre Bouyer, en *Communio* de enero-febrero 2005, 73-88.