
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ALEJANDRO JESÚS ARENAS HERRERA
La noción de liturgia en la
obra de Manuel Garrido
Bonaño O.S.B. antes de la
constitución *Sacrosanctum
Concilium*

VOLUMEN 68 / 2019

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 68 / 2019

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2019:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 68 / 2019

Alejandro Jesús ARENAS HERRERA

La noción de liturgia en la obra de Manuel Garrido Bonaño O.S.B. antes de la constitución *Sacrosanctum Concilium*

5-87

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfonso Berlanga

Antonio BALSERA

La nunciatura de Francesco Tiberi (1827-1834)

89-161

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Federico Suárez

Antonio Augusto DIAS DUARTE

El pecado como esclavitud del hombre

163-209

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Teodoro López

Rafael PARDO FERNÁNDEZ

El pontificado de Pedro Adán Brioschi entre los años 1898-1923

211-287

Tesis doctoral dirigida por la Prof. Dra. Carmen Alejos

Rodolfo PRIETO SÁNCHEZ

El seguimiento de Cristo desde el Concilio Vaticano II hasta *Veritatis splendor*

289-369

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Tomás Trigo

Julio Agustín SÁNCHEZ LEÓN

Religión, sociedad y vida pública en Richard John Neuhaus

371-435

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Gregorio Guitián

Manuel VALENTINI Y COLOMER

Hacia una escatología del Sábado Santo: el *descensus ad inferos* y la escatología de los individuos

437-507

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Alviar

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Alejandro Jesús ARENAS HERRERA

La noción de liturgia en la obra de
Manuel Garrido Bonaño O.S.B. antes de
la constitución *Sacrosanctum Concilium*

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2019

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 19 mensis decembris anni 2018

Dr. Alfonsus BERLANGA

Dr. Felix M.^a AROCENA

Coram tribunali, die 10 mensis octobris anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXVIII, n. 1

Presentación

Resumen: En esta tesis se presenta la obra y el perfil biográfico del español Manuel Garrido Bonaño O.S.B. quien tuvo un papel destacado como perito de los Obispos en el pasado Concilio Vaticano II y gran influencia después en la Santa Sede como consultor y después asesor en la conferencia episcopal española.

Además de lo anterior se expone y se analiza su noción teológica de liturgia desde sus primeras publicaciones hasta antes de su estadía en San Anselmo de Roma que marca un giro importante en su noción teológica. Luego se analizan sus posteriores escritos y en especial su libro más importante y que resume su pensamiento sobre la liturgia: Curso de liturgia romana. Se trata de identificar aquellos puntos que varían su noción anterior y la enriquecen. De la mano de autores representativos de la teología moderna como son Cipriano Vagaggini y Odo Casel, y los de la teología clásica, San Agustín y Sto. Tomás, se establece un diálogo y se descubre cómo nuestro autor va perfilando su noción teológica de la liturgia poco antes de Constitución Sacrosanctum Concilium del Concilio Vaticano II que marca un punto de llegada del llamado Movimiento litúrgico.

Palabras clave: Teología litúrgica; misterio; Concilio Vaticano II.

Abstract: This research presents the work and biographical profile of the Spanish priest Manuel Garrido Bonaño (O.S.B.), who had a prominent role as an expert for the bishops in the past Second Vatican Council, and also had great influence in the Holy See as a consultor, and later in the Spanish Conference of Catholic Bishops as an adviser.

In addition to the above mentioned, his theological notion of liturgy is exposed and analyzed, from his first publications to right before his stay in San Anselmo, in Rome, which marks an important turning point in his theological notion. Afterwards, his later writings and especially his most important book -Course of Roman Liturgy- which summarizes his thoughts on the liturgy, are analyzed. This is about identifying those points that modify his previous notion and enrich it. A dialogue is established along with some representative authors of modern theology, such as Cipriano Vagaggini and Odo Casel, and also with those of the classical theology, St. Augustine and St. Thomas; in this way we discover the way in which our author is outlining his theological notion of the liturgy, this occurs shortly before the Sacrosanctum Concilium Constitution of the Second Vatican Council which marks a point of arrival of the so-called Liturgical Movement..

Keywords: Liturgical theology; mystery; Second Vatican Council.

La liturgia ha acompañado el devenir de la existencia cristiana desde los primeros tiempos. Por ella «Cristo, nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, continúa en su Iglesia, con ella y por ella, la obra de nuestra redención»¹. Pero no siempre se le ha entendido de igual forma a lo largo de estos veinte siglos. Especialmente en estos «últimos cien años, la teología no ha dejado de preguntarse acerca de la naturaleza genuina del culto cristiano»².

Esta tesis doctoral, de la que ahora se presenta un extracto, tenía dos objetivos principales. El primero consistía en dar a conocer la vida y la obra del padre Manuel Garrido Bonaño, recientemente fallecido. Con este fin, queríamos ofrecer a la comunidad científica, una presentación de su perfil biográfico y una bibliografía general actualizada de toda su producción escrita, no publicadas aún hasta el día de hoy. Creíamos que la vida y obra del padre Manuel Garrido no ha tenido suficiente conocimiento público: historiador, patrólogo, mariólogo, josefólogo, biógrafo y sobre todo liturgista, ha publicado numerosos artículos y varios libros, cuya influencia no fue del todo conocida. El segundo objetivo era conocer su noción sobre la liturgia. Sin embargo teníamos que marcar los límites: desde el comienzo de sus publicaciones hasta antes de la constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II, que marcó un punto de llegada del Movimiento litúrgico. Para ello, reunimos las obras de neto contenido teológico-litúrgico que publicó en ese periodo³. Se trataba de realizar un estudio analítico de la evolución de su noción, marcadas por la publicación de su manual de liturgia titulado, *Curso de Liturgia Romana* (1961)⁴.

Las limitaciones de nuestro estudio fueron netas y justificables. Confiamos en que nuestra presentación dé ocasión a otros estudios monográficos sobre este autor.

Nuestro trabajo constaba de tres capítulos, unas breves conclusiones y un Anexo. El capítulo primero tratábamos sobre su perfil biográfico y su posición dentro del Movimiento litúrgico. En el capítulo segundo nos ocupábamos de la presentación de sus obras. Obviamente no se presentan todas *in extenso*, pues su amplitud excede los propósitos principales de este trabajo.

1. *Catecismo de la Iglesia Católica: Nueva Edición Conforme al texto latino oficial*, Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo, 1999, n. 1069.
2. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona: EUNSA, 2006, 17.
3. Publicados en su mayoría la revista *Liturgia* [revista de la abadía de Sto. Domingo de Silos (1946-1971), hoy extinta] y en otras revistas.
4. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, Madrid: Editorial Católica, 1961.

El presente *excerptum* recoge el capítulo tercero con ligeras modificaciones. Aquí nos centramos en su obra litúrgica más importante: *Curso de Liturgia Romana*. Empleamos el método analítico para profundizar y descubrir aquellos acentos particulares de su noción de liturgia. Está dividida en cinco apartados. Comenzamos analizando su noción teológica antes de 1955. Luego, en el apartado segundo, definimos aquellos temas principales alrededor de los cuales se enmarca su concepto de liturgia. En los dos siguientes, analizamos cómo esos temas cardinales definidos en el anterior apartado, reflejan el pensamiento de los autores en los que se basa Garrido para encauzar y precisar mejor sus ideas. Debido a las limitaciones de extensión del extracto hemos tenido que recortar algo el subapartado 3.2 y no hemos podido incluir el apartado 4, que examinaba el diálogo con santo Tomás y san Agustín. En el quinto y último apartado, se presenta un balance de su pensamiento. Tras una valoración de su noción litúrgica antes de *Sacrosanctum Concilium* y con las nuevas ideas de los autores mencionados presentamos el resultado de su noción.

Índice de la Tesis

ÍNDICE	3
ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
Capítulo I	
PERFIL BIOGRÁFICO Y SU INSERCIÓN EN EL MOVIMIENTO LITÚRGICO ESPAÑOL	17
1. PERFIL BIOGRÁFICO	17
1.1. Semblanza	18
1.2. Personalidad	38
2. INSERCIÓN EN EL MOVIMIENTO LITÚRGICO ESPAÑOL	40
2.1. Ambiente previo, situación histórica nacional y mundial	43
2.2. Temas de sus escritos en esos años	46
2.3. Conclusiones de este apartado	56
Capítulo II	
PANORAMA GENERAL DE SUS PUBLICACIONES	59
1. LITURGIA	60
1.1. Manuales de Liturgia	61
1.2. Liturgia Fundamental	63
1.3. Liturgia Especial	75
1.4. Otros	79
2. MARIOLOGÍA	80
2.1. La Virgen en la liturgia	80
2.2. Dogmas Marianos	85
3. JOSEFOLOGÍA	88
3.1. Relación con la Virgen	88
3.2. Introducción en la liturgia	89
3.3. San José en el Año litúrgico	90

4. PATROLOGÍA	91
4.1. San Ambrosio	91
4.2. San León Magno	92
4.3. San Benito	92
5. PUBLICACIONES BIOGRÁFICAS	94
5.1. Benedictinos	94
5.2. Personajes del Movimiento litúrgico	96
5.3. Otras biografías	96
6. OTRAS PUBLICACIONES	97
7. A MANERA DE CONCLUSIÓN	99

Capítulo III

CURSO DE LITURGIA ROMANA (1961)	101
1. SU NOCIÓN DE LITURGIA DESDE SUS PRIMERAS PUBLICACIONES HASTA 1955.	101
1.1. La liturgia: acción sagrada y salutífera	102
1.2. Liturgia: Maestra de dogmas	115
1.3. Factor de unidad: participación de los fieles	120
1.4. Principio de acción	129
2. PRESENTACIÓN DEL LIBRO	132
2.1. Génesis y ediciones	132
2.2. Estructura general	133
2.3. Temas principales	137
3. EN DIÁLOGO CON CASEL Y VAGAGGINI	180
3.1. Presentación de las obras de Casel	180
3.2. Diálogo a tres voces	184
4. EN DIÁLOGO CON SANTO TOMÁS Y SAN AGUSTÍN	208
4.1. La liturgia: Conjunto de signos sensibles	208
4.2. Conjunto de signos sensibles y eficaces	211
4.3. De la santificación y culto de la Iglesia	219
5. ENRIQUECIMIENTO DE SU NOCIÓN DE LITURGIA	223
5.1. Evaluación de su noción litúrgica hasta 1955	223
5.2. Evolución y enriquecimiento	227
5.3. Valoración general	232
5.4. Valoración crítica	236
CONCLUSIONES	251
ANEXO	269
BIBLIOGRAFÍA	323

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

a) *Magisteriales*

- Catecismo de la Iglesia Católica: Nueva Edición Conforme al texto latino oficial*, Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo, 1999.
- Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento mandado publicar por San Pío VI*, Madrid: Magisterio Español, 1971, 148-150.
- CONCILIO VATICANO II, Const. Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*: AAS 57 (1965) 5-75.
- Const. De Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*: AAS 56 (1964) 97-133.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, Madrid: Secretariado Nacional de Liturgia, 1971.
- CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine (Editio Typica)*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999.
- PABLO VI, Breve Pontificio. *In Spiritu Sancto*: AAS 58 (1965) 18-19.
- PÍO X, Motu proprio. *Tra le sollicitudini*: ASS 36 (1903-1904) 387-395.
- PÍO XI: Epistolae III. *Ad emum p. d. Adolfum Tit. S. Agnetis extra moenia S.E.E. Presb. Card. Bertram, Episcopum wratislaviensem: De Communibus Actionis Catholicae principis et fundamentis*, AAS 20 (1928) 384-387.
- PÍO XII, Enc. *Mediator Dei* (20-XI-1947), Salamanca: Sígueme, 1963⁵.
- Breve Pontificio. *Stat Crux*: AAS 51 (1959) 643-644.
- SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Decr. *De solemni Vigilia Paschali instauranda*: AAS 43 (1951) 128-137.
- Decr. *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, AAS 47 (1955) 838-847.

b) *Obras de los interlocutores*

- CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián: Dinor, 1953.
 — «Mysteriengegenwart», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1929) 145-224.
 SAN AGUSTÍN, «La ciudad de Dios», X, 5, en MORÁN, J. (ed.), *Obras de San Agustín*, XVI-XVII, Madrid: BAC, 1958, 638-641.
 — «Sobre la Doctrina cristiana», II,1, en MARTÍN, B. (ed.), *Obras de San Agustín*, XV, Madrid: BAC, 1957, 112-113.
 — «Sobre el Evangelio de san Juan», 80, 3, en RABANAL, V. (ed.), *Obras de San Agustín*, XIV, Madrid: BAC, 1957, 437.
 SANTO TOMÁS DE AQUINO, «De la religión», II-II, q. 81, 82, en RAMÍREZ. S. (ed.), *Suma Teológica*, IX, Madrid: BAC, 1955, 29-31.
 — «Qué es el sacramento», III, q.60, en RAMÍREZ. S. (ed.), *Suma Teológica*, XIII, Madrid: BAC, 1957, 24-27.
 — *Scriptum super Sententiis magistri Patri Lombardi IV*, d.2, q.1, a.2, ad 7, Paris: Sumptibus P. Lethielleux, 1947.
 VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teológica general*, Madrid: Editorial Católica, 1959, 1965².

c) *Obras de Manuel Garrido (citadas)*

- GARRIDO, M., «Aportación de los Benedictinos españoles de la Congregación monástica de San Benito el Real de Valladolid al dogma de la Inmaculada», *Estudios Marianos* 16 (1955) 5-51.
 — «Centenario de San Bernardo – Su pensamiento litúrgico», *Liturgia* 8 (1953) 196-207.
 — *Curso de liturgia romana*, Madrid: Editorial Católica, 1961.
 — «El argumento litúrgico del Dogma de la Inmaculada Concepción», *Liturgia* 9 (1954) 161-173.
 — «El misterio de Cristo, centro y base de toda vida litúrgica», *Liturgia* 19 (1964) 85-100.
 — «El Movimiento Litúrgico y el primer Abad de Solesmes», *Liturgia* 13 (1958) 27-37.
 — «El problema del sacerdocio laical en la Semana Española de Teología», *Liturgia* 8 (1953) 350-351.
 — «El sentido teológico de la liturgia», *Liturgia* 12 (1957) 282-294.
 — «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», *Liturgia* 6 (1951) 349-356.
 — *Grandes maestros y promotores del Movimiento Litúrgico*, Madrid: BAC, 2008.
 — «Junta Nacional de Apostolado Litúrgico (1956-1965)», *Liturgia* 25 (1970) 303-309.
 — «La comunión dentro de la misa», *Liturgia* 5 (1950) 341-346.

- «La Consagración en su sentido pleno», *Liturgia* 10 (1955) 73-79.
- «La iluminación del Cristiano por la liturgia y para la liturgia», *Liturgia* 10 (1955) 162-167.
- «La Liturgia en la vida parroquial», *Liturgia* 6 (1951) 267-273.
- «La Liturgia sagrada y el Magisterio de la Iglesia», *Liturgia* 10 (1955) 212-218.
- «La oblación en el sacrificio de la Misa», *Liturgia* 9 (1954) 24-32.
- «La participación de los fieles en la Liturgia», *Liturgia* 6 (1951) 32-38.
- «Liturgia y pastoral», *Liturgia* 12 (1957) 257-262.
- «Los Santos Padres y la liturgia, usados por San Bernardo en su obra mariológica», *Estudios Marianos* 14 (1954) 119-156.
- «Más sobre el sacerdocio de los fieles», *Liturgia* 10 (1955) 18-26.
- «Misas por los sacerdotes en la antigua liturgia mozárabe», *Liturgia* 11 (1956) 339-347.
- «Movimiento Litúrgico en España», en ABAD, J. A. (ed.), *Diccionario del agente de pastoral litúrgica*, Burgos (2003) 396-401.
- «Piedad objetiva y subjetiva en la vida espiritual», *Liturgia* 13 (1962) 170-180.
- «Prolongación de Cristo en su cuerpo místico según San León Magno», *Studium* 15 (1975) 491-505.
- «Recordando la carta magna de la Liturgia», *Liturgia* 8 (1953) 329-335.
- «Sacerdocio y liturgia», *Liturgia* 17 (1962) 1-11.
- «Santa Misa (IV)», *La Vida Sobrenatural* 42 (1962) 25-37; 201-213.
- «Trento y la participación activa de los fieles en la misa», *Liturgia* 7 (1952) 178-189.

d) *Sobre la vida de Garrido Bonaño*

- ÁLAMO, M., «Evocando cincuenta años de Apostolado Litúrgico», *Liturgia* 1 (1946) 269-75, 303-313.
- ALTED, A., «El Valle de los Caídos: ¿espíritu de cruzada o símbolo de reconciliación?», *Ayer* 2 (2015) 263-275.
- ÁLVAREZ, A., «Funeral del P. Manuel Garrido OSB» (16-09-2013), <<http://www.valledeloscaidos.es/homilias/2013/funeral-del-p-manuel-garrido-osb>>, consultado el 16.09.2015.
- ARÓZTEGUI, F. X., «In memoriam: P. Manuel Garrido Bonaño OSB», *Liturgia y espiritualidad* 44 (2013) 550.
- CANTERA, S., «Garrido Bonaño, Manuel», en GÓMEZ HIDALGO, I. (Coor.), *Nuevo Diccionario Biográfico Español*, 22 (2009) 496-497.
- CASTRILLEJO, F. M., «El monasterio benedictino de Santo Domingo de Silos en el siglo XIX», en FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A. (ed.), *Silos, un milenio: actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos*, 2, Burgos: Universidad de Burgos, Abadía de Silos, 2003, 380.

- DEL ÁLAMO, C., *Silos: Cien años de historia, 1880-1980*, Madrid: Familia Silense O.S.B., 1983, 177-179.
- GARGANO, I., «Padre Benedetto Calati: Sapienza di un monaco a camaldoli», en CISLAGHI, A., REMONDI, G. (eds.), *Sapienza monastica: saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, col. Studia Anselmiana 117, Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1994, 15-65.
- GARRIDO, M., «El secreto de una vida santa», en Serrano, R. (ed.), *Así le vieron: testimonios sobre Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid: Rialp, 1992, 87 y ss.
- «Filósofo y Apóstol», <<http://revista-arbil.es/arbi-d97.htm>>, consultado el 15.09.2015.
- HALLIGER, K., «Personalangaben und Schriftenübersicht», en ANGERER, J.F., LENZENWEGER, J. (eds.), *Consuetudines Monasticae: eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass seines 70. Geburtstages*, col. Studia Anselmiana 85, Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1982, 19-22.
- JUAN PABLO II, «Mensaje del santo padre Juan Pablo II con ocasión del 50º aniversario de la fundación del Instituto Monástico del Ateneo Pontificio San Anselmo» (2002), <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020531_sant-anselmo.pdf>, consultado el 13.10.2015.
- LINAGE CONDE, A., *San Benito y los benedictinos*, III/1: *La Edad Moderna*; Braga: Irmandade de S. Bento da Porta Aberta, 1993, 1149.
- VI/1 y 2: *La Edad Contemporánea*.
- MAORTUA, Á., «Homenaje a Antonio Millán-Puelles», *Arbil* 97 (2005) <<http://www.unav.es/bvcedej/en/content/homenaje-antonio-mill%C3%A1n-puelles>>.
- MORAL CONTRERAS, T., «La cultura entre los benedictinos de la restauración legerense (1954-2004)», en AA.VV., *Leyre, cuna y corazón del Reino: cincuenta años de la restauración del monasterio (1954-2004)*, Yesa: Abadía de San Salvador de Leyre, 2005, 525-529.
- «La historia del Leyre en el contexto de la historia de Navarra», en AA.VV., *Leyre, cuna y corazón del Reino: cincuenta años de la restauración del monasterio (1954-2004)*, Yesa: Abadía de San Salvador de Leyre, 2005, 526.
- *Monasterio de San Salvador de Leyre*, Madrid: Everest, 1988.
- MORENO, B., «El Valle de los Caídos: una nueva aproximación», *Revista de Historia Actual* 8 (2010) 31-44.
- OLIVAR, A., «El padre Basilio Steidle. Una evocación», *Studia monastica* 24 (1982) 415-417.
- PASCUAL, A., «Veinticinco años de restauración monástica en Leyre (1954-1979)», en AA.VV., *Leyre, cuna y corazón del Reino: cincuenta años de la restauración del monasterio (1954-2004)*, Yesa: Abadía de San Salvador de Leyre, 2005, 499-522.
- RUBIO, J. P., «In memoriam: Manuel Garrido Bonaño, OSB (1925-2013)», *Phase* 318 (2013) 699-700.
- SUEIRO, D., *La verdadera historia del Valle de los Caídos*, Madrid: Sedmay, 1976.
- TAJADURA Y TAJADURA, Q., *Menologio Silense*, Burgos, 1979.

• *Páginas web consultadas*

- «Abadía de la Santa Cruz del Valle de los Caídos. Fundamentos de la orden benedictina», <<http://www.valledeloscaidos.es/abadia/orden>>, consultado el 18.09.2015.
- «Ha muerto el padre Manuel Garrido Bonaño», <<https://www.facebook.com/DeValverdedelCamino/posts/560119654054435>>, consultado el 16.09.2013.
- «Miembros de la Sociedad Mariológica Española», <http://www.sociedadmariologica.com/Autores/autor.php?id_autor=21>, consultado el 15.09. 2015.

e) *Elenco bibliográfico*

- WARD, A. y JOHNSON, C., *Orbis Liturgicus: repertorium peritorum nostrae aetatis in re liturgica*, Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 1995, 162-167.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AA.VV., *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios del primer Congreso Internacional de Liturgia Pastoral (Asis-Roma 18-22-Septiembre-1956)*, Toledo: Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, 1957, 316.
- ALFÍN, A., *Teología y liturgia de la misa: participación de los fieles*, Ávila: Vda. Sigirano Díaz, 1959.
- ALLEVI, L., *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Barcelona: Herder, 1961, 11.
- AROCENA, F. M., *En el corazón de la liturgia*, Madrid: Palabra, 1999, 214.
- *Liturgia y vida: lo cotidiano como lugar del culto espiritual*, Madrid: Palabra, 2011, 87-88.
- *Orar con la Liturgia de las horas*, Bilbao: Grafite, 1999, 20.
- BELLAVISTA, J., «Bibliografía» (Reseña de Curso de liturgia romana), *Boletín de Pastoral litúrgica* 4 (1961) 31.
- BERLANGA, A., *Liturgia y teología. Del dilema a la síntesis*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2013.
- BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel: L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- BRAGA, C., *La riforma liturgica di Pío XII: documenti. I, La «Memoria sulla riforma litúrgica»*, Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 2003, vii.
- BRASÓ, G. M., *Liturgia y espiritualidad*, Barcelona: Abadía de Montserrat, 1956.
- BUGNINI, A., *La riforma liturgica: (1948-1975). Nuova ed. riv. e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, Roma: CLV-Edizioni liturgiche, 1997, 25.
- CALLEWAERT, C., *Liturgicae institutiones. Tractatus primus: de Sacra Liturgia Univer-sim*, Brugis (Belgii): Apus Carolum Beyaert, Nuova ed. riv. e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica 1953⁵, 40-56.

- CASAS, S., *León XIII, un papado entre modernidad y tradición*, Pamplona: EUNSA, 2014, 141.
- CASTELLANO C, J., *La Liturgia de las Horas: teología y espiritualidad*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003, 57.
- CERVERA, P., «Magnificat», una ayuda para la oración del laicado y la familia», *Arbil* 76 (2003), <[https://www.arbil.org/\(76\)magn.htm](https://www.arbil.org/(76)magn.htm)>, consultado el 20.11.2015.
- CHAPA, J., «Historia de la salvación», en *Diccionario de Teología* (2014) 464.
- DAGNINO, A., «Vida interior», en ANCILLI, E. (ed.), *Diccionario de espiritualidad III*, Barcelona (1984) 1383-1387.
- DE LA LAMA, E., «Historia», en *Diccionario de Teología* (2014) 448.
- FARNÉS, P., «Espiritualidad litúrgica», *Scripta Theologica* 29 (1997) 75-108.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Introducción a la liturgia: conocer y celebrar*, Salamanca: San Esteban, 2005.
- FLORES, J. J., *Introducción a la teología litúrgica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003, 145.
- GABRIEL RAMIS, M., «La reforma del rito Hispano-Mozárabe en el contexto del movimiento litúrgico», en AA.VV., *El Movimiento Litúrgico y la Reforma Litúrgica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2009, 105-130.
- GALIMBERTI, P., «Ignacio Oñatibia Audela y el movimiento litúrgico español», *Scripta Theologica* 55 (2010) 163-241.
- GARCÍA GÓMEZ, M., «Concilio Vaticano II», en ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J. (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid (1972) 521.
- GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Pamplona: EUNSA, 2009, 312.
- GONZÁLEZ, J. M., «El nacimiento de la revista Iglesia-Mundo: la respuesta del catolicismo tradicional a la evolución de la Iglesia española», *El Argonauta Español* 9 (2012), <<https://argonauta.revues.org/794>>, consultado el 13.11.2015.
- GOMÁ, I., *El valor educativo de la Liturgia católica*, I y II, Barcelona: Casulleras, 1940, 350 y ss.
- GUARDINI, R., «Carta al Obispo de Maguncia (1940)», *Cuadernos Phase Líneas básicas del movimiento litúrgico* 64 (1995), 19.
- *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Araluce, 1946², 91.
- GUBIANAS, A. M., *Nociones elementales de liturgia*, Barcelona: Casulleras, 1930, ix y ss.
- GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona: EUNSA, 2006, 17.
- «La Teología de la Liturgia. Claves para una renovada comprensión del culto eclesial», en VILLAR, J. R. (ed.), *El Concilio Vaticano II: Una perspectiva teológica*, Madrid: San Pablo, 2013, 173-214.
- *Liturgia: manual de iniciación*, Madrid: Rialp, 2006, 15.
- ILLANES, J. L., *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*, Madrid: Rialp, 1997, 67.

- IVORRA, A., *Espiritualidad litúrgica en la posmodernidad*, Valencia: EDICEP, 2013, 11.
- LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1987.
- «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción antropológica a la liturgia*, II, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994.
- «Misal Romano», en SARTORE, D., TRIACCA, A.M (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 1293-1294.
- MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, G., *Manual de liturgia sagrada*, Madrid: Coculsa, 1943⁶, xvii y ss.
- *Manual de liturgia sagrada: según la última reforma del Breviario, del Misal y del Ritual, y las novísimas disposiciones de la Santa Sede*, Madrid: Editorial del Corazón de María, 1926³, 6 y 7.
- MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos: curso de sacramentaria fundamental*, Madrid: Palabra, 2000, 113-162.
- «Misterio y sacramento en la teología actual», en GUTIÉRREZ-MARTIN, J.L., AROCENA, F.M., BLANCO, P. (eds.), *La liturgia en la vida de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 2011, 115.
- MORCILLO GONZÁLEZ., C. (ed.), *Concilio Vaticano II: Comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia*, I, Madrid: Editorial Católica, 1964.
- NEUNHEUSER, B., «Espiritualidad litúrgica», en SARTORE, D., TRIACCA, A.M (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 682.
- «Misterio», en SARTORE, D., TRIACCA, A.M (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 1323-1324.
- OÑATIBIA, I., *Bautismo y confirmación: sacramentos de iniciación*, Madrid: BAC, 2011, 112.
- *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto: un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2007, 85.
- OPPENHEIM, P., *Principia theologiae liturgicae*, 7, Torino: Marietti, 1947, 22.
- PALACIOS, M., «Por un programa de liturgia para los Seminarios», *Liturgia* 12 (1964) 104.
- «Sección bibliográfica» (Reseña de *Curso de liturgia romana*), *Liturgia* 12 (1964) 259.
- PALOMBELLA, M., *Actuosa participatio: indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, Roma: LAS, 2002.
- PARSCH, P., *Sigamos la Santa Misa*, Barcelona: Gili, 1949⁴.
- PARENTE, P., «Lugares teológicos», en PARENTE, P., PIOLANTI, A., PETRONCELLI, M. (eds.), *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona (1963) 241-242.
- PASCUAL, A., «El Movimiento Litúrgico en España», *Liturgia* 6 (1951) 18-25.
- PONCE CUÉLLAR, M., *Llamados a servir: teología del sacerdocio ministerial*, Barcelona: Herder, 2001, 317-318.
- PRADO, G., «Il movimento liturgico nelle varie nazioni: Spagna», *Ephemerides liturgicae* 49 (1935) 156-175.
- PUTZ, J. y MANZANARES, C., *Vivir la Misa*, Barcelona: Destino, 1957.

- PUY MUÑOZ, F., *Luis de Trelles: Un laico testigo de la fe*, Madrid: CEU Ediciones, 2009.
- REVUELTA, M., *La Exclaustración (1833-1840)*, Madrid: CEU Ediciones, 2010², 398.
- SÁNCHEZ ALISEDA, C., *Pastoral litúrgica de la Misa: iniciación y participación en el misterio del culto*, Madrid: Euramérica, 1958.
- SARANYANA, J. I., «Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo», *Scripta Theologica* 9 (2) (1977) 550.
- SARTORE, B., «Signo / Símbolo», en SARTORE, D., TRIACCA, A.M (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 1914.
- SCHMIDT, H., *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma: Herder, 1960, 48-60.
- SUSTAETA, J. M., *Participación en la misa: Orientaciones pastorales según la Encíclica «Mediator Dei» de su Santidad Pío XII*, Valencia: Comisión Diocesana de Sagrada Liturgia, 1957.
- TRACCA, A. M., «Cristo e il tempo. La redenzione come storia. Alcuni presupposti teologico-liturgici per la comprensione e vitalizzazione dell'anno liturgico», *L'anno liturgico e la sua spiritualità. Cristo ieri oggi e sempre*, Bari: CAL-Ecumenica Editrice, 1979, 7-31.
- «Liturgia, «locus theologicus» o Theologia, «locus liturgicus»²», en FARNE DI, G. (ed.), *Paschale mysterium: studi in memoria dell'abate Prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Roma: Pontificio Ateneo San Anselmo, 1986, 216-217.
- VAGAGGINI, C., «Ideas fundamentales de la Constitución», en BARAÚNA, G. (ed.), *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid: Stvdivm, 1965, 170.
- VELADO, B., «El movimiento litúrgico en España hasta el Concilio Vaticano II», en AA.VV., *El Movimiento Litúrgico y la Reforma Litúrgica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2009, 25-85.
- VONIER, A., *A key to the doctrine of the Eucharist*, Oregon: Wipf & Stock, 2005, 151-191.
- WALTER, E., «Las glorias del Bautismo» en *Fuentes de Santificación*, Barcelona: Herder, 1955, 70-74.

• *Páginas web consultadas*

- «Adoración Nocturna Española», <<http://www.adoracion-nocturna.org/>>, consultado el 20.11.2015.
- «Centro de Investigación Josefino Español – Quiénes somos», <<http://www.centro-josefino.com/quienes-somos/centro-josefino-espanol>>, consultado el 10.10.2015.
- «Les évêques du XXe au XXie siècle», <<http://www.diocese15.fr/diocese/patrimoine/patrimoine-diocesain/les-eveques-du-diocese-de-saint-flour/les-eveques-du-xxe-au-xxie-siecle>>, consultado el 21.02.17.
- «Quiénes somos», <http://www.elpandelospobres.es/conocenos/quienes-somos>, consultado el 21.02.2017.
- «Quiénes somos – Misioneras Cruzadas de la Iglesia», <<http://www.misionerascruzadasdelaiglesia.net/Quienes-somos,103>>, consultado el 21.12.2015.

MANUEL GARRIDO BONAÑO Y SU LIBRO CURSO DE LITURGIA ROMANA (1961)

1. SU NOCIÓN DE LITURGIA DESDE SUS PRIMERAS PUBLICACIONES HASTA 1955

En este apartado, analizaremos este concepto desde sus primeros escritos hasta su estancia en Roma, es decir, desde 1950 hasta 1955¹. En este periodo Garrido se hace eco de la encíclica *Mediator Dei*. Esta influencia se aprecia en sus primeros escritos, donde el común denominador es su preocupación por la participación de los fieles en la liturgia y, en particular, en la santa Misa. En segundo término, se nota un interés un poco más acentuado por la noción de liturgia aunque no de modo manifiesto. En tercer lugar, y en menor medida, se advierte un interés por el lugar que ocupa la liturgia como *locus theologiae*. Estos tres temas aparecen en un primer golpe de vista.

Durante ese periodo, Garrido escribió sobre una variedad de temas. Nosotros hemos seleccionado los artículos que hayan tenido relación directa con el tema litúrgico. Como resultado de esta criba inicial, hemos elegido diecisiete artículos, tres de los cuales se refieren a la mariología.

Al tratarse de artículos sueltos y sin una unidad temática clara y con el fin de respetar su pensamiento, nos vamos a apoyar en el esquema de una de sus primeras publicaciones. Se trata de un artículo² en el que intenta demostrar la influencia de la liturgia en la vida parroquial, es decir, espiritualidad litúrgica práctica. Su enfoque, después de la lectura de sus publicaciones, parece útil para esta presentación. Señala cuatro rasgos característicos, que para nosotros pueden ser aplicados a su pensamiento sobre la liturgia en general y que constituyen los cuatro subapartados de esta parte del capítulo. Emplearemos esos rasgos como punto de partida y –en lo posible, de forma cronológica– iremos presentando sus principales ideas de este periodo.

1.1. *La liturgia: acción sagrada y salutífera*

1.1.1. Noción de liturgia

Dice Garrido, «la Liturgia es una acción sagrada y salutífera. Es decir, es una acción santificadora, es causa de la gracia»³. Después realiza un *excursus*, comenzando por la definición de liturgia de *Mediator Dei*: «el culto público que Nuestro Redentor da al Padre, como Cabeza de la Iglesia y a la vez el culto dado por la sociedad de los fieles a su Cabeza y por ella a su Eterno Padre. En una palabra: Liturgia es el culto integral del Cuerpo Místico»⁴. Aquí resalta el carácter mediador de Cristo: en el cielo intercediendo en nuestro favor; en la tierra reactualizando su sacrificio por medio de sus sacerdotes, administrando los sacramentos y por su medio —«*per Christum, Dominum nostrum*»— la Iglesia eleva sus plegarias al cielo⁵. Esta centralidad es tal que nuestras ofrendas y sacrificios no tendrían valor si no fuera por la acción de Cristo Cabeza, Mediador Universal⁶. Dicho esto, define la *actio liturgica*: «obrar en nombre de Cristo y de su Iglesia la perpetuación de su obra en el mundo: la redención y santificación de los hombres». Termina el *excursus* en el mismo punto en que lo dejó, es decir, la liturgia como santificación, causa de gracia y «el único medio ordinario en la presente economía para la santificación de los hombres»⁷. Ante el acento que pone en el aspecto santificador de la liturgia, Garrido no pretende afirmar que sea el fin último y principal: en una nota al pie, presenta de modo gráfico un esquema de los fines que reproducimos a continuación:

«Fin primario: Último y principal: La gloria de Dios; Predeterminado: La santificación de los hombres. Fines secundarios: La instrucción de los fieles; La confirmación de los mismos en la fe; La edificación espiritual de ellos; La expresión de la belleza de la Religión etc, etc»⁸.

En el pensamiento de Garrido está presente también la noción litúrgica de la escuela caseliana-lacense. En otro escrito nos ofrece, en cuatro puntos, una síntesis de los principios básicos sobre el misterio de culto de esta escuela: en primer lugar, se centra en el significado de la palabra «misterio» que significa una realidad sobrenatural, hecha asequible a través de una acción ritual⁹; en segundo lugar, define el misterio cristiano como una realidad sobrenatural que, en el culto, reproduce y realiza la obra redentora de Cristo¹⁰ «su vida, su pasión y muerte, su resurrección y su ascensión»¹¹; en tercer lugar establece una analogía —que no significa dependencia— del misterio cristiano con los misterios paganos, en la cual «el cristianismo es la suprema realización hacia la

cual aspiraban los mejores de los paganos de alma *naturaliter christiana*¹²; por último, la teología del misterio de culto quiere destacar la primacía del plan ontológico en el cristianismo, mediante la pretensión de dotar de una realidad más densa los conceptos de «gracia», «signo», «sacramento», «liturgia». Así, cuando un cristiano participa en la liturgia y recibe el sacramento significa una elevación de todo el ser, un cooperar con el divino Salvador, una participación en su obra redentora¹³.

Si bien es cierto, en ese artículo, Garrido se limita a sintetizar la doctrina caseliense e informar acerca de la polémica que suscitaron las declaraciones de los seguidores de Casel al poco tiempo de la publicación de la encíclica *Mediator Dei*, al final del mismo, adopta una pacífica postura neutral que sigue a la postura de la Iglesia.

Un segundo artículo enmarca la vivencia de la liturgia como una iluminación, la cual solo puede conseguirse cuando se participa en estado de gracia. Dice: «el cristiano, iniciado realmente en los misterios de Dios, considera con justo título esta iniciación como una iluminación admirable, llena de gracia; y precisamente por esto siente, o al menos debe sentir, un profundo respeto hacia la elevación de sus misterios»¹⁴. Garrido toma la expresión «iluminación» –que San Justino aplica al cristiano cuando es bautizado y que es un tema clásico¹⁵– para poner énfasis que, por la liturgia, el cristiano ha recibido una luz (la gracia) que debe mantener encendida para la liturgia, en cuya experiencia vivencial solo puede acontecer esa «elevación de sus misterios»¹⁶. En esta expresión, apreciamos una alusión a la doctrina del Misterio en cuanto que esa elevación no puede ser otra que la transformación ontológica que se produce en el interior de la persona cuando vive reiteradamente la liturgia¹⁷.

1.1.2. Algunas consideraciones sobre la Eucaristía

Sus primeras nociones que se refieren a la santa Misa las dejó escritas en su primer artículo. Dice: «La Santa Misa es una renovación de esta escena del primer Jueves Santo y a la vez «reactualización» del Misterio del Calvario»¹⁸ en la que «Cristo se ofrece, se inmola y se da en manjar bajo las especies de pan y vino»¹⁹, de manera que es «pues, sacrificio y sacramento a la vez, o como quiere D. Vonier²⁰, O.S.B., Sacramento-Sacrificio y Sacramento-Comunión»²¹.

A continuación veremos cómo Garrido desarrolla el concepto de oblación en el sentido de sacrificio y su diferencia cuando se trata de la oblación de

la Misa o la de los fieles, asimismo estudiaremos el término «reactualización» vinculado con la doctrina del Misterio de culto.

a) *Oblación de la Misa*

El Concilio de Trento fomentó la participación de los fieles, en especial la recepción de la Eucaristía. Garrido lo considera lógico, pues ya desde la antigüedad los fieles cristianos comulgaban de lo que ellos mismos habían ofrecido, pero ahora transformados en el sagrado Cuerpo y Sangre de Cristo²². Por ello afirma que «en la oblación y en la comunión tenemos lo esencial y lo integral del sacrificio de la Misa y por consiguiente la Misa completa». Sin embargo, aquí la «oblación» tiene un doble sentido: la ofrenda de los fieles y la consagración.

Fijémonos ahora cómo relaciona la consagración con el sacrificio de la Misa: «el sacrificio consiste en la oblación de una cosa sensible y en su destrucción, estas dos cosas se realizan en la consagración, parte esencial del sacrificio de la Misa»²³. Por tanto la oblación se realiza en la consagración. Más adelante, en un artículo escrito en 1953, vuelve a ratificarse: «A nuestro juicio la oblación de la Misa se realiza en la misma consagración. Perteneciendo el Santo Sacrificio de la Misa al género de las oblaciones, la oblación es esencial al mismo; ahora bien, en la Misa lo «esencial» es la consagración; luego en ella se realiza la oblación y la destrucción mística de la Víctima (esto último, como diferencia específica según algunos autores, todos sin embargo coinciden en que pertenece al género de las oblaciones)»²⁴.

Posteriormente, el padre Garrido analiza el término «consagración» bajo los puntos de vista bíblico, ascético y litúrgico. Desde el bíblico, Garrido relaciona la consagración con el sacrificio de la Misa:

«Toda acción sacrificial no es en el fondo más que una consagración y la entrega de una ofrenda a Dios, sobre todo cuando el don mismo se consume por completo y queda absorbido en Dios; por eso la consagración en la Misa viene a ser un sacrificio perfectísimo, ya que por la absorción del don produce un olor más grato, puesto que se transforma el primer don en otro, que no necesita subir a Dios, pues está presente a sus ojos en su propio seno»²⁵.

En este párrafo podemos percibir un modo de explicar la transubstanciación tomando como apoyo los sacrificios de la antigua alianza²⁶.

Desde el punto de vista litúrgico, señala un aspecto particular: se trata de la transubstanciación, el acto por el cual el pan y vino se convierten en el

Cuerpo y Sangre de Cristo²⁷. Pero consagración, no porque se haga presente lo santo, sino porque un don se transforma en otro y se dedica a Dios mediante las palabras consagradorias²⁸.

En otro artículo más extenso sobre el tema le da la oportunidad de fijar mejor su posición. A la afirmación del Concilio de Trento sobre el sacrificio de la Misa como «la inmolación de Cristo [su sacrificio] hecha por la Iglesia (...) bajo signos visibles en memoria de la pasión y muerte», sostiene que en la Misa se «reproduce también el acto oblacional de Cristo». Ahora bien, para que exista el sacrificio es necesario «la oblación de una cosa sensible»²⁹, de tal forma que sin esa oblación, aunque hubiera una víctima, no existiría el sacrificio: «no hay sacrificio sin oblación, y por tanto no se pueden utilizar con propiedad los términos «sacrificar», «sacrificio» si está ausente la oblación»³⁰, afirma categóricamente.

En definitiva, para Garrido, en la Misa existe solo una oblación –la oblación de la Misa– y un solo sacrificio inmolatorio. Este consiste en la destrucción mística de la Víctima, la transubstanciación de la materia del pan y vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo.

b) *La santa Misa: Reactualización del sacrificio del calvario*

Como mencionábamos anteriormente, tanto Casel como Vonier representan un avance en la comprensión de la Eucaristía. Sus explicaciones son semejantes cuando subrayan el aspecto sacramental del sacrificio de la Misa y que va más allá de la explicación clásica de Trento: como desarrollo del concepto de sacrificio en la Sagrada Escritura³¹. Estos autores, llegan al mismo resultado. Sin embargo Vonier descubre la esencia del sacrificio eucarístico en la «representación», es decir, el hacerse presente el mismo sacrificio de Cristo (*Christus passus*) y Casel distinguía los actos redentores de Cristo (*Passio Christi*)³². Dicho de otra manera, para Vonier se representa el único acto redentor de Cristo: su muerte en la Cruz; para Casel se representan todos los actos redentores de Cristo, desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección.

Al respecto, Garrido hace uso del término reactualización empleado por Casel. Al comentar la definición del Concilio de Trento³³, Garrido reúne los verbos «representar» y «permanecer» en una sola palabra: reactualización³⁴.

En efecto, la santa Misa es una reactualización del sacrificio del calvario, el mismo sacrificio de la Cruz³⁵. Esta identidad no fue propuesta de forma taxativa por el concilio de Trento, sin embargo Odo Casel era de la opinión que esa doctrina se apoyaba en la suposición de la identidad entre el sacrificio de la Cruz y el sacrificio de la Misa³⁶. Por ello Garrido apela a la escuela lacense

para explicar cómo se relacionan el Sacrificio del Calvario, el de la Cena y el de la Misa. Transcribimos su explicación y luego la comentaremos; no obstante advertimos que lo importante no es comprender en su totalidad la esencia de la Misa, sino entresacar aquellos aspectos que iluminan su noción litúrgica:

«1° En el calvario:

- a) Único sacrificio cruento y absoluto sin depender de otro.
- b) Lo ofreció el mismo Cristo, Apóstol y Pontífice de la fe que profesamos.
- c) En una oblación voluntaria, amorosa y santa de Cristo en la Cruz.
- d) En la que ofreció como hostia su Cuerpo y su Sangre.

2° En la última cena:

- a) Un rito incruento que representa de una manera sacramental el futuro sacrificio de la Cruz y le hace presente. Este sacrificio depende del de la Cruz; es un sacrificio verdadero, pero sacramental y relativo (con relación al de la Cruz)
- b) Lo ofreció en persona el mismo Sacerdote del sacrificio de la Cruz.
- c) El acto oblacional es la doble Consagración que hace presente de una manera sacramental la futura oblación de Cristo en el Calvario.
- d) La Hostia del sacrificio: el Cuerpo y la Sangre de Cristo bajo los accidentes de pan y de vino.

3° En la Misa:

- a) Un rito incruento de un modo sacramental que hace presente el sacrificio que se realizó un día en el Calvario (Cristo en la Cruz). Este sacrificio depende del de la Cruz. Es un auténtico sacrificio, pero sacramental y relativo: con relación al de la Cruz.
- b) El oferente es el mismo del de la Cruz, más por la Iglesia, por medio de sus Ministros, los Sacerdotes.
- c) La oblación se realiza en la doble consagración y por lo mismo hace presente (reactualiza) de una manera sacramental la oblación de Cristo en el Calvario.
- d) La Hostia del Sacrificio es el Cuerpo de Cristo (que ha sido crucificado y su Sangre que ha sido derramada), pero en la Misa, como en la última Cena, bajo los accidentes de pan y de vino. En la Cena con vistas al futuro Sacrificio del Calvario y en la Misa con visión retrospectiva al mismo sacrificio de la Cruz»³⁷.

En cada uno de los sucesos ocurridos –el sacrificio del Calvario, la Cena y la santa Misa– apreciamos cuatro aspectos comunes: una naturaleza de la esencia; un sujeto actuante; un acto oblacional y una hostia del sacrificio.

Distinguimos en cada uno de estos aspectos, en primer lugar, la identidad de los tres acontecimientos: un sacrificio realizado por Cristo en el que se ofrece a sí mismo con su Cuerpo y su Sangre. Luego, nos llama la atención el orden no cronológico elegido. Nos inclinamos a pensar que se trata de una disposición que resalta la unicidad del sacrificio redentor, realizado una sola vez para siempre y que se reactualiza en cada celebración eucarística. En tercer lugar, notamos que tanto la Cena como la Misa son modos sacramentales y relativos al sacrificio del Calvario: bajo los signos de un rito sacramental se hace presente (se reactualiza) el sacrificio redentor. Y por último, la ministerialidad de la Iglesia: en la santa Misa, el sujeto único y principal es Jesucristo e, íntimamente unido a Él, toda la Iglesia, representada por los sacerdotes oferentes³⁸.

1.2 *La liturgia: maestra de dogmas*

Garrido considera la liturgia como un medio eficaz que ayuda al pueblo en una mejor transmisión de la doctrina del Magisterio³⁹. Se apoya en las conocidas palabras de Pío XI, sobre la liturgia como «el principal instrumento del magisterio ordinario de la Iglesia... [que] no es la didascalía de tal o cual, sino la didascalía de la Iglesia»⁴⁰. Esta connotación educativa de la liturgia tiene tres aspectos que exponemos a continuación.

1.2.1. La liturgia como enseñanza de lo que se ha de creer

Se trata de las estrechísimas relaciones que existen entre el dogma y su expresión litúrgica pues, desde los primeros tiempos del cristianismo ambas van de la mano. Por eso se dice «que todas las verdades de fe, capaces de culto, que en el correr de los tiempos han sido definidas o reconocidas explícitamente por la autoridad del Romano Pontífice, han sido expresadas en la Liturgia por varios modos»⁴¹. Estos modos son: por la institución de la fiesta en el formulario propio del oficio y en el misal o por la introducción de una oración propia o común; también por las nuevas ceremonias o ritos sacros⁴². Esta correlación entre la fe y liturgia es «tan evidente que, cuando alguna porción de la Iglesia ha infeccionado su fe con algún error, ese mismo error lo ha exteriorizado en sus manifestaciones del culto»⁴³. Por ello, el concilio de Trento tuvo que definir no solo sobre cuestiones dogmáticas, sino también litúrgicas. Así, las expresiones en la liturgia son como huellas del dogma⁴⁴.

En otro artículo manifiesta que el fondo de donde arranca el culto es la verdad que ha de creerse, que entra por la inteligencia y debe ser asumida con todo el corazón; el culto externo debe reflejar esa creencia y, solo de esta manera, se convierte en «el vehículo que transmite al pueblo la misma verdad dogmática»⁴⁵. En efecto, siguiendo las enseñanzas de Pío XII⁴⁶, Garrido prima la fe sobre la liturgia: «no se rinda culto a lo que no se presta fe»: *Legem supplicandi lex statuat credendi*.

1.2.2. La liturgia como lugar teológico o argumento litúrgico

Esta verdad dogmática contenida en la liturgia, le da pie para mostrar su visión de ella como *Locus theologiae*⁴⁷. Apoyándose en la encíclica⁴⁸ dice que la liturgia es «verdadero lugar teológico del que se pueden sacar proposiciones con las que hoy se puede formar una conclusión teológica y mañana una definición dogmática»⁴⁹. Se trata a la liturgia como argumento litúrgico, tanto para el desarrollo dogmático como para la investigación teológica.

Como fuente para la formulación de nuevos dogmas, el argumento litúrgico se basa en la autoridad de la liturgia en cuestiones dogmáticas⁵⁰. También en ella hay elementos que pueden tomarse para determinar alguna razón de fe⁵¹. De esta manera se cumpliría aquel otro adagio que dice *Legem credendi lex statuat supplicandi*. Un ejemplo conocido fue la definición del dogma de la Inmaculada.

Como fuente para la profundización de los estudios teológicos⁵², Garrido pone como ejemplo a San Bernardo, que de «la liturgia tomó algunos elementos, no muchos, para confeccionar su obra mariológica»⁵³.

No hemos encontrado más ejemplos en este tema. La cuestión queda aplazada hasta su estancia en Roma y el contacto con Vagaggini, quien se hace eco de este argumento.

1.2.3. La liturgia celebrada

Con respecto a este punto, Garrido asocia a su concepto de liturgia como enseñanza, la perspectiva celebrativa es decir, en cuanto al modo de realizarse las ceremonias litúrgicas. Estas se celebran bajo dos aspectos: externo e interno.

En el aspecto externo, sin duda, la liturgia sigue unas normas que indican la manera física de cómo debe celebrarse. Y en este aspecto, nuestro autor la considera también como «un código de reglas o ceremonial»⁵⁴ sujetas al atento cuidado del Magisterio infalible de la Iglesia. Garrido además recomienda

que se observe y se cumplan «con esmero y devoción las rúbricas de los libros litúrgicos»⁵⁵.

En el aspecto interno, nuestro autor haciéndose eco de las enseñanzas de Guéranger, anima e invita que los celebrantes se esfuercen por hacer muy bien lo que tienen entre manos, pues de su ejercicio brotan las gracias de salvación sobre el pueblo cristiano.

1.3. *La liturgia: factor de unidad, participación de los fieles*

En tercer lugar, la liturgia es considerada como factor de unidad; no parte del Yo sino del Nosotros, dice con Guardini en *El Espíritu de la Liturgia*⁵⁶; y así, en la vida litúrgica, el fiel cristiano no está solo sino que forma parte y es integrante de la gran unidad que es la Iglesia⁵⁷. Afirma Garrido: «no cabe duda que en la Liturgia es donde más intensa e eficazmente se experimenta y se vive la comunión con la Iglesia»⁵⁸.

Dos son los modos en que se realiza esa unidad que la liturgia fomenta: la participación de los fieles en la liturgia les impulsa hacia la unidad de espíritu, palabra y pensamiento que son del mismo Cristo; por otro lado, les estimula a marchar por un único camino hacia un mismo término: la gloria de Dios, la salvación y santificación de todos los hombres mediante el mismo sacrificio de Cristo que se renueva en el altar⁵⁹.

Señalamos tres aspectos importantes en los que Garrido se basa y que indican su idea de participación como una de la más significativa de su pensamiento.

1.3.1. Fundamento teológico

La participación de los fieles en la liturgia podría parecer una cuestión de tipo práctico-pastoral, y así muchos lo han visto durante décadas especialmente en el s. XX⁶⁰. Sin embargo, tanto el padre Garrido, como otros teólogos y liturgistas, han buscado su fundamento teológico⁶¹.

En un artículo de 1951 explica que ese fundamento radica en el sacerdocio de los fieles. Para ilustrarnos sobre ello, nuestro benedictino nos indica –de acuerdo con la Sagrada Escritura y la Tradición– dos interpretaciones: Místico-Realista o metafórica, según la cual el cristiano es sacerdote al estar unido a Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, cuando se ofrece a Dios como hostia viva o sigue una conducta intachable; la otra es la llamada ritualista (s. XVII

y XVIII) basada en la doctrina de santo Tomás sobre el carácter sacramental⁶². Garrido otorga mayor preferencia a la ritualista en consonancia con la misma que adopta Pío XII⁶³. En consecuencia, por el bautismo, el cristiano «es hecho sacerdote, participante, como dice santo Tomás (*Suma Teológica*, III q. 63 a. 3), del sacerdocio de Cristo»⁶⁴. Este sacerdocio es ejercido en la sagrada liturgia «por cuyo medio la Iglesia celebra su culto y continúa en la tierra el oficio sacerdotal de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote»⁶⁵. Ese ejercicio sacerdotal de los fieles se realiza por medio de la ofrenda y la comunión⁶⁶.

1.3.2. Ofrenda de los fieles

Garrido recuerda las principales razones por las cuales los fieles participan en el sacrificio eucarístico. En *Mediator Dei* el papa menciona unas razones remotas⁶⁷ y una razón más profunda e íntima»⁶⁸. Antes de mencionar esta última y evitar malos entendidos, señala que la inmolación de la Víctima –en las palabras de la consagración– solo la realiza el sacerdote en cuanto es representante de los fieles⁶⁹. Inmediatamente indica esa razón íntima por la que los fieles pueden participar activamente: su oblación después de la consagración⁷⁰, es decir, en la *anamnesis*. Allí, «en cierto modo juntamente con él, [los fieles] ofrecen el sacrificio; con la cual participación también la oblación del pueblo pertenece al culto litúrgico»⁷¹. Hasta aquí lo que afirma el papa.

Pero Garrido considera que la oblación u ofrenda de los fieles se da en el ofertorio y no en la *anamnesis*. Es aquí donde saca a relucir su noción de la oblación de la Misa⁷² que veíamos anteriormente y en donde se adivina una sensibilidad por una noción clave del pensamiento litúrgico: el memorial y la relación entre el ofertorio y la anáfora.

Sin contradecir por supuesto las afirmaciones del papa, sale al paso de una posible mala interpretación que considerase la oblación de la Misa como una oblación del fiel, equiparándola con la del sacerdote⁷³. Los fieles participan del sacrificio de la Misa por su condición bautismal, que le ha proporcionado un sacerdocio que difiere del jerárquico. Porque, según *Mediator Dei* «es evidente que los fieles no participan en la oblación eucarística de un modo directo ni propio»⁷⁴. El sacerdocio de los fieles no es ni mediador ni sacrificador en sentido propio⁷⁵. Además, afirma Garrido, en ningún documento de la Iglesia consta que los fieles realicen la oblación eucarística; sin embargo, la tradición afirma que los fieles ofrecen⁷⁶. Este modo de ofrecer de los fieles lo menciona la misma encíclica indicando además, que en la *anamnesis*, también los fieles pueden ofrecer, en el sentido de que el pueblo «une sus votos de alabanza, de

impetración, de expiación y de acción de gracias a los votos o intención del sacerdote», y no en el sentido de que los fieles realicen la oblación eucarística a la manera de los sacerdotes⁷⁷. Concluye Garrido que este modo de participación es el propio del sacerdocio de los fieles, por el cual y en virtud del bautismo, tienen derecho y obligación de participar⁷⁸.

1.3.3. Elementos de la participación activa

Los epígrafes anteriores nos muestran el resultado final de la participación activa de los fieles en la liturgia: el hombre redimido acoge la dádiva de la redención, y en respuesta se ofrece así mismo, uniéndose al Señor como sacrificio y de esta forma realiza su propia santificación. Pero Garrido quiere resaltar esos dos elementos vitales que hacen posible ese resultado final. Lo veremos a continuación.

a) *Elemento objetivo*

La iniciativa de la redención del género humano viene de aquella decisión trinitaria que dio comienzo a la economía salvífica en el tiempo. Con la venida de Cristo a través de las celebraciones litúrgicas, «en particular en el augusto sacrificio del altar, se continúa sin duda la obra de nuestra redención y se aplican sus frutos (...). Por tanto, esos sacramentos y ese sacrificio tienen una virtud «objetiva», con la cual hacen partícipes a nuestras almas de la vida divina de Jesucristo»⁷⁹.

En efecto, el cristianismo es una realidad de orden ontológico; la primacía no pertenece al orden del obrar sino al orden del ser. El cristianismo no es una moral; este fundamento ontológico hace de él una religión cuyos miembros son miembros de Cristo⁸⁰.

Esta es la base sólida sobre la que se apoya un auténtico espíritu litúrgico y desviarse de allí equivale a errar el camino de una verdadera espiritualidad⁸¹.

b) *Elemento subjetivo*

El elemento objetivo está muy unido a su celebración litúrgica: «los Misterios del culto se han de significar con gran dignidad y unción», afirma; en caso contrario, los fieles se apartarán de su benéfico influjo⁸². El componente sensible de la liturgia es sumamente importante, pues fomenta la piedad subjetiva que es tan necesaria para participar activamente de ella⁸³, tal y como lo recuerda *Mediator Dei*⁸⁴. En consecuencia, solo así tendremos una participación plena en el culto.

San Bernardo –al igual que Casel– se percató de la realidad objetiva que se presentan en los misterios de culto los cuales están vivos y operantes en la celebración litúrgica. Pero también se dio cuenta de que es necesario una preparación personal, un esfuerzo ascético para participar dignamente de sus frutos. De esta manera, la piedad subjetiva se convierte en un denodado esfuerzo por aspirar a conformarse con los misterios de la vida terrena de Cristo.

Estos dos elementos tienen que estar íntimamente unidos. Antes de la publicación de la encíclica, hubo unas teorías que otorgaban mayor importancia al elemento objetivo. Garrido aboga por la conjunción recíproca. No existe oposición entre la acción divina y la colaboración activa del hombre, «entre la eficacia del rito externo de los Sacramentos, (...) y el mérito del que los administra o recibe; entre las oraciones privadas y plegarias públicas; entre la ascética y la piedad litúrgica»⁸⁵. Solo de este modo la participación de los fieles será plena y total.

1.4. *La liturgia: principio de acción*

Por último, la liturgia es un «poderoso principio de acción»⁸⁶, en tres sentidos. Primero, afirma que «la Sagrada Liturgia no es (...) un medio directo de apostolado»⁸⁷, ella es más, es el alma de todo apostolado»⁸⁸. En esta última expresión, hace suyo el título del libro de J.B. Chautard⁸⁹ y se aprecia la clara intención de definir a la liturgia como principio de acción de la vida interior.

Luego, esta idea se complementa con el pensamiento de Mgr. Pinson⁹⁰: «Existe una estrecha unión –unión de alma y cuerpo– en la Liturgia y la Acción Católica»⁹¹. Aunque el segundo término se refiere al movimiento eclesial de la primera mitad del siglo pasado⁹², no cabe duda que su aplicación se refiere sobre todo al individuo: sin vida litúrgica (alma) no hay acción (cuerpo) que dé frutos de santidad y de apostolado⁹³.

Y por último, en su primera publicación nos refiere que «la liturgia y la vida espiritual guardan entre sí la relación de causa y efecto»⁹⁴, es decir, la experiencia litúrgica bien vivida, con el conocimiento y la debida participación activa de los fieles, tiene tal fuerza que es capaz de estrechar los lazos hacia una relación cada vez más íntima con Dios.

La liturgia, como principio de acción, posee un poder que es capaz de transformar al hombre íntegramente. En este sentido Garrido comparte una opinión de M. Hermann Platz: «Si la Liturgia (...) ha cautivado a tantos hombres de nuestros días, no ha sido para distraerles de sus afanes perentorios

cotidianos, para convertirles en soñadores idealistas, al margen de la vida, sino más bien para disponerles al mejor cumplimiento de su misión y capacitarles para todas las elevaciones»⁹⁵.

En estos textos, nuestro autor concibe la liturgia como una fuerza capacitadora que actúa en el hombre a través de todas las gracias que Dios le ofrece en ella y como elemento que cambia a la persona. Más adelante, en diálogo con Vagaggini, profundizará sobre la espiritualidad litúrgica aún en ciernes.

2. PRESENTACIÓN DEL LIBRO: *CURSO DE LITURGIA ROMANA*

2.1. *Génesis y ediciones*

El padre Garrido comenzó a redactar el libro en San Salvador de Leyre en 1959⁹⁶ y fue publicada a comienzos del año 1961⁹⁷. En aquel tiempo se dieron noticia de algunos de los acontecimientos contemporáneos a su redacción: en 1956 tuvo lugar la creación de la JUNAL por parte del episcopado español, mediante la cual se otorgaba un carácter oficial y un serio impulso al movimiento litúrgico español; a fines de 1958 fallecía el papa Pío XII y asumía el gobierno de la Iglesia Juan XXIII quien más tarde convocará un concilio ecuménico; y por último, a mediados de marzo de este mismo año, Garrido publicaba la traducción de la obra de Vagaggini *Il senso teologico della liturgia*⁹⁸.

2.2. *Estructura general*

Los principales aspectos que destacan a lo largo de la obra son cuatro: 1) preocupación por ayudar a los sacerdotes 2) el pensamiento de que la *lex orandi* es también *lex credendi*⁹⁹ 3) afán descubridor de corolarios teológicos 4) visión de la liturgia en su proyección pastoral como instrumento de enseñanza y formación en manos de los sacerdotes¹⁰⁰.

La obra consta de cinco partes y un total de quince capítulos. Además posee doble autoría: la parte correspondiente a la Liturgia eucarística está enteramente redactada por Dom Augusto Pascual Díez O.S.B; el resto, por Manuel Garrido.

La primera parte lleva por título «Cuestiones generales de liturgia» y consta de seis capítulos. El primero trata sobre la noción de liturgia centrada en su sentido y definición, principalmente alrededor del signo litúrgico y

como Misterio cristiano, con algunas referencias históricas. El segundo es una explicación sintética de la evolución histórica de la liturgia en general. El tercer capítulo versa sobre las fuentes y los ambientes de la liturgia, así como las relaciones que tienen entre sí: la Sagrada Escritura y la liturgia por un lado, y la teología con la liturgia por el otro. El cuarto trata las relaciones de la liturgia con la vida cristiana, su influjo en la pastoral y en cómo hacer llegar al pueblo la liturgia y viceversa. Los últimos dos capítulos son netamente de legislación litúrgica (como las normas y leyes que rigen el culto litúrgico) y de cosas materiales del culto (el templo, la indumentaria y las insignias litúrgicas).

La segunda parte está dedicada a la liturgia eucarística y, como decíamos, ha sido redactada íntegramente por Augusto Pascual Díez. Comprende tres capítulos que se articulan en: nociones generales de la liturgia eucarística, historia y desarrollo, y por último, cómo se desarrolla la práctica de la Misa en su forma actual y sus componentes más importantes.

La parte tercera dividida en tres capítulos, desarrolla la noción de sacramento, su etimología y su sentido tanto teológico como litúrgico. Luego, analiza los otros seis sacramentos subdividiéndolos cada uno en: definición, parte histórica y forma de administración en la liturgia. El último capítulo considera los sacramentales, su concepto, forma y clases.

En la cuarta parte se refiere a la liturgia del tiempo es decir, el Año Litúrgico: su formación a través de los siglos y una explicación de cada uno de los ciclos litúrgicos (Adviento-Navidad-Epifanía, Cuaresma, la Semana santa y el ciclo del santoral).

Por último, la quinta parte consta de dos capítulos: el Oficio divino (noción, parte histórica y su estructura) y la música sagrada (naturaleza, el canto gregoriano y su historia).

Como apéndice figuran el texto completo de la encíclica *Mediator Dei* y *Musicae Sacrae disciplina*; la Instrucción de la Sagrada congregación de Ritos sobre la música y liturgia sagradas; y el texto latino del Código de rúbricas sagradas con notas explicativas.

2.3. *Temas principales*

Para el presente subapartado vamos a escoger las cuestiones que estén relacionadas directamente con su noción de liturgia. Acotaremos el tema de estudio a los lugares donde esta noción ha tenido una mayor influencia en el diálogo entre teólogos y liturgistas que preside en el siglo XX.

Esos temas nos darán luces para observar cómo Manuel Garrido provoca algún interrogante o suscita un diálogo con algunos autores, principalmente con los de la teología contemporánea de su tiempo, como Casel y Vagaggini, y con el magisterio de Pío XII en algunos puntos de la encíclica *Mediator Dei*. Asimismo, haremos notar cómo asume la teología clásica de santo Tomás, san Agustín y de los santos Padres, a partir de las citas textuales y los comentarios.

Realizada una lectura panorámica del manual, observamos en primera instancia que los grandes temas en cuestión están ubicados en los siguientes seis títulos: Noción de liturgia (cap. 1), Liturgia y teología (cap. 3), Liturgia y vida cristiana (cap. 4), Noción de sacramento (cap. 10), El Año litúrgico (cap. 13) y El Oficio divino (cap. 14)¹⁰¹.

2.3.1. Noción de liturgia (1)

La columna vertebral de su exposición es el concepto de liturgia, tomado literalmente de C. Vagaggini: «conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia»¹⁰². En seguida de forma sumaria, resalta los aspectos más característicos de cada uno de los tres elementos de la definición:

- «Conjunto de signos sensibles». Aquí agrupa todas las manifestaciones de la liturgia desde los Sacramentos, sacramentales, las oraciones y ceremonias «con las que la Iglesia adorna la celebración del sacrificio», y el Oficio divino. Todo ese conjunto tiene algo en común: «ser signo sensible de algo espiritual». En esta afirmación, pone como testigos a santo Tomás –«el sacramento es signo de cosa sagrada en cuanto santifica a los hombres»– San Agustín –el sacrificio es «un signo sagrado del sacrificio invisible»– y el Concilio de Trento –las ceremonias y los ritos «son signos sensibles de la religión y la piedad»¹⁰³–.
- «Eficaces», en la medida en que realizan lo que significan, y significan según la procedencia de la institución: por Cristo (institución divina) son *ex opere operato*; por la Iglesia (institución eclesiástica) son *ex opere operantis*¹⁰⁴.
- «De la santificación y culto de la Iglesia», pues estos son los fines más importantes por los que fueron instituidos¹⁰⁵.

Garrido explica cada uno de estos elementos de la definición y acentúa algunas cuestiones de las que nosotros iremos puntualizando a lo largo de los siguientes subepígrafos.

a) *Concepto de signo*

Lo primero que hace Garrido es asociar el concepto de signo en general a la noción de liturgia. «Toda la liturgia es signo (...)»¹⁰⁶, es decir *mysterium, sacramentum*¹⁰⁷. Se apoya para esta afirmación en la doctrina del signo de san Agustín: «Una cosa que, conocida, nos lleva al conocimiento de otra distinta de ella misma»¹⁰⁸ Así pues, toda la liturgia tiene un carácter sacramental muy marcado¹⁰⁹.

Para remarcar la idea, Garrido nos dice que el signo es como un velo trasparente¹¹⁰ que deja ver el objeto pero no totalmente: penetrar ese velo es entender el signo en todo su valor de cosa significada¹¹¹.

b) *El signo litúrgico*

Este tema es amplio y vale la pena detenernos un poco. Lo vamos a presentar en dos secciones:

Las cuatro dimensiones

Cuando estos signos forman un conjunto, constituyen un rito¹¹², el cual tiene un sentido profundo. Veíamos que la santificación y el culto son los fines para los cuales se han constituido los signos en la liturgia. Pues bien, si se analizan los elementos espirituales que esa santificación y culto suponen de acuerdo con los principios de la causalidad¹¹³, se descubre que cada signo litúrgico, considerado en su conjunto, posee cuatro notas o dimensiones: primero es signo demostrativo, porque manifiesta la realidad de la santificación y del culto, luego a Dios mismo que obra esa santificación; a Cristo que es la «causa instrumental y ejemplar de la santificación y causa principal y ejemplar del culto»; a la Iglesia que es el «objeto de la santificación y causa instrumental del culto»¹¹⁴. Segundo, es signo empeñativo, porque supone un esfuerzo moral en la persona para conformar su vida con las exigencias del culto¹¹⁵. Es conmemorativo, pues hace recuerdo de los actos redentores de Cristo, en especial su pasión y muerte. Por último, es prefigurativo, porque «anuncia la gloria venidera y el culto de la Jerusalén celeste»¹¹⁶.

Luego Garrido señala que estas cuatro notas «que santo Tomás solo señala para los sacramentos», «pueden verse en cualquier acto litúrgico, con mayor o menor relieve»¹¹⁷.

Crítica frente a los excesos de la tipología litúrgica

Garrido señala la importancia de la tipología litúrgica pues lo refiere como un camino querido por Dios, por el cual el hombre puede acercarse a

Él. En otras palabras, esa senda no lo ha dejado al capricho humano sino que «Él mismo nos lo ha señalado en la revelación»¹¹⁸.

Inmediatamente, toma posición respecto a los diferentes usos que ha tenido la tipología en la historia: el alegorismo, que confunde precisamente el símbolo con la alegoría¹¹⁹; el realismo exagerado, como resultado de una reacción desproporcionada contra el alegorismo en algunos autores de la Edad Media¹²⁰; por último la conciliación entre ambas corrientes que él sitúa en el Movimiento litúrgico actual y que da lugar a un sano realismo en la liturgia, tal como él lo entiende¹²¹.

c) *Eficacia de los signos litúrgicos*

Después, señala que los signos litúrgicos son prácticos y eficaces porque realizan lo que significan, «cada cual según su institución y alcance, que se le ha dado por Cristo o por la iglesia, para manifestar y reactualizar en cierto modo el misterio de Cristo o una de sus facetas»¹²². En esta expresión, queda clara que la razón de la eficacia de los signos procede de la institución. Sin embargo, Garrido incluye una finalidad concreta: reactualizar el misterio de Cristo que, por el momento, no esclarece.

d) *Aspecto santificador y cultural de la liturgia*

Nuestro autor se refiere ahora al tercer elemento de la definición, esto es, la santificación y culto de la Iglesia, que son los fines principales para los que fueron instituidos los signos en la liturgia¹²³. Es decir, santificar a la Iglesia para que ella pueda elevarse y rendir culto a Dios, por medio de Cristo. Esto se realiza de modo diverso: divina (*opus operatum*) o eclesíastica (*opus operantis Ecclesiae*)¹²⁴.

Parece subrayar el aspecto santificador de la liturgia: «no siempre se ha puesto de relieve la misión santificadora de la liturgia»¹²⁵, afirma. Muchos han destacado, deslumbrados, el aspecto cultural de la liturgia y no han estimado la santificación que ese mismo culto produce en las almas. Porque, de acuerdo con santo Tomás, el culto que tributamos a Dios, en realidad no lo hacemos para su bien y su gloria –pues no podemos añadir un ápice al bien y a la gloria que posee– sino más bien, lo hacemos por nosotros mismos, pues sometemos nuestro ser por entero a Dios y esa dependencia, precisamente, es fuente de nuestra mayor perfección¹²⁶.

e) *Liturgia como misterio y sacramento*

En dos apretadas síntesis –histórica y dogmática– nuestro autor presenta una cuestión clave: la liturgia como misterio y sacramento. En la historia se

detectan algunos vaivenes: desde los Padres griegos que aplican *mysterion* o *mysterium* a toda la economía de la redención (a la Escritura, a la acción litúrgica, a Cristo). A partir de entonces se aplican cada vez más a muchos ritos litúrgicos; en Occidente, hacen otro tanto con la palabra *sacramentum* (equivalente a *mysterium*) hasta el s. XII¹²⁷. La escolástica subraya lo específico de los siete sacramentos hasta tal punto, que en el futuro quedó olvidado el carácter sacramental de los demás ritos litúrgicos. En el s. XX, el Movimiento litúrgico y sobre todo la escuela de María Laach, recupera el sentido primigenio de la liturgia, pero sin hacer mella a los siete sacramentos principales¹²⁸.

La síntesis dogmática expresa el problema fundamental: la relación entre los hechos redentores de Cristo y su contemporaneidad en el hoy de la liturgia eclesial¹²⁹. Garrido no se resiste a expresar su posición: el cristianismo es ante todo un hecho, una historia –la revelación de Dios por medio de Jesucristo– en la que todos hemos de participar¹³⁰. Y la Iglesia desde siempre ha expresado este misterio a través de «actos que son a la vez expresión de su culto y los instrumentos de su ministerio de santificación»¹³¹ de los hombres. Mediante estos actos, la Iglesia ha podido realizar «esa contemporaneidad de la historia de Cristo», realmente vivo, a las sucesivas generaciones, mediante la liturgia¹³².

En estas ideas, Garrido quiere precisar dos conceptos: el «misterio cristiano» y el sentido de la palabra «misterio» en la liturgia.

El misterio cristiano es nada menos que «la obra redentora de Cristo que se prolonga desde la encarnación hasta su ascensión» que «es imitada, reproducida y realizada en el culto»¹³³ de la Iglesia desde Pentecostés.

El misterio en la liturgia «significa, en primer lugar, una realidad sobrenatural revelada, o mejor, hecha accesible, concentrada, por decirlo así, y localizada en una acción cultural»¹³⁴. Esta realidad solo será percibida por los que se inicien en los misterios¹³⁵.

Sin embargo, Garrido se detiene en un aspecto de la doctrina caseliana que según su opinión, es el punto más discutible de Casel: la teología del misterio de culto, su pretensión de «destacar la primacía del plan ontológico en el cristianismo»¹³⁶. Sin descalificarlo, advierte que hay muchos puntos oscuros en esta explicación pero también algunas coincidencias, sobre todo con *Mediator Dei*.

2.3.2. Liturgia y teología (3)

Del capítulo tres «Fuentes y ambiente de la liturgia» nos interesa conocer cuáles son los fundamentos teológicos de la liturgia y sus aspectos más

particulares. Los temas más importantes los presentamos agrupados bajo los dos subepígrafes que siguen a continuación.

a) *Fundamentos teológicos de la liturgia*

En esta parte, Garrido fundamenta el carácter teológico de la liturgia en las religiones naturales, la revelación en la religión cristiana y la liturgia como *locus theologiae*.

Relaciones entre la liturgia y la religión natural

Garrido encuentra un punto de contacto. Así, afirma que la liturgia es como «el punto de encuentro entre la regularidad de los acontecimientos cósmicos y la revelación de Dios en la regularidad de los acontecimientos históricos»¹³⁷. Aquellos se presentan como *hierofanias*, manifestación de la divinidad contenida en ellas y «constituye el fondo de todas las religiones no cristianas»¹³⁸ y es el punto común de todas ellas¹³⁹.

Para llegar a estas ideas, Garrido recurre a varios autores¹⁴⁰ de los cuales intuye la idea de signo porque en esos acontecimientos cósmicos revelan la presencia de Dios, acercándose de algún modo a la teoría de Casel.

Liturgia y la revelación positiva

La revelación cristiana irrumpió en la historia en dos fases: la primera en Adán, con una tendencia a la realización de la voluntad de Dios. Con su caída, trajo la ruptura de la unidad cósmica y la división entre el reino de Dios y del diablo, al mismo tiempo la promesa del Redentor¹⁴¹. La segunda fase se inicia con Cristo, que nos trajo la redención y propició la venida del Espíritu Santo. En este desarrollo y expansión de la Iglesia, la liturgia tiene un papel fundamental pues prepara y conduce a todos los ciudadanos hacia la Jerusalén celeste¹⁴². Aquí surge un tema quizás escondido, pues parece que la liturgia es parte de la revelación y suscitará una toma de posición de Salvatore Marsili¹⁴³.

Fe y liturgia

Garrido reconoce el carácter pedagógico de la liturgia. Ahora bien, ella, en cuanto didascalía o enseñanza puede verse como un lugar teológico «pero enteramente subordinado al fin principal del culto». Aquí vuelve a afirmar la idea de la liturgia como encuentro.

Este carácter pedagógico presupone y expresa una cierta enseñanza en sentido lato. En muchos casos, presupone y sigue la fe divina y católica en

sentido estricto: hace vivir la fe y la corrobora. Pero en otros casos, precede a la definición de la fe y se convierte en un factor ocasional de esta definición¹⁴⁴.

b) *Aspectos particulares de la liturgia y la teología*

Esta parte se refiere a aquellos aspectos de la revelación que se manifiestan en la celebración litúrgica. Hemos recogido los siguientes temas:

Salvación individual y en comunidad

Comienza afirmando que en la liturgia Dios ha querido salvar al hombre a través de la Iglesia, comunidad litúrgica¹⁴⁵. Y al mismo tiempo, ha querido la salvación del hombre no en masa sino de manera personal¹⁴⁶. Algunas de las características de esta comunidad son las siguientes: participación en un mismo espíritu; unión efectiva de cada uno de los miembros en una misma fe; la comunión del mismo pan para que todos nos movamos en la atmósfera de la unidad que es Dios, etc¹⁴⁷.

Acción mediadora de Cristo

Se trata de la radicalidad con que se vive en la liturgia la función mediadora de Cristo, y de percibir cómo se realiza en ella, aquello de que «todo nos viene del Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y por el mismo medio sube al Padre nuestra respuesta»¹⁴⁸. Es decir, la dimensión descendente (*catábasis*) y ascendente (*anábasis*) de la liturgia por la acción mediadora de Cristo. Todos los argumentos escriturísticos y patrísticos, están de acuerdo en afirmar la actuación directa de Cristo a través de sus sacerdotes. La liturgia ha concretado y expresado esta supremacía mediadora, en la frase litúrgica *per Christum Dominum nostrum*: solo en Cristo tienen valor todas nuestras acciones litúrgicas y extralitúrgicas; por la oración, nuestro culto tiene el sello y la garantía cristiana; como Él es la cabeza de la Iglesia, ora en nosotros y con nosotros. «De todo esto se sigue que la liturgia de la Iglesia no es otra cosa que el culto que Cristo rinde al Padre en la Iglesia, sirviéndose de ella como instrumento y asociándola a su propio culto»¹⁴⁹.

El sacerdocio cristiano

Garrido aborda este tema en primer lugar definiendo la naturaleza del sacerdocio en general, preguntándose si lo esencial es la mediación o el sacrificio. Después afirma que lo esencial del sacerdote es ser mediador entre Dios y los hombres, y su función característica, el sacrificio: el sacerdote es mediador porque ofrece lo sagrado al pueblo y ofrece a Dios las súplicas del pueblo y el

sacrificio; esto mismo se predica de Cristo Sacerdote en 2Pe 1, 4 y Col 1, 19-20 respectivamente¹⁵⁰. Después afirma que «todos los demás [sacerdocios] no son sino una participación suya o su figura o símbolo»¹⁵¹.

Este primer acercamiento al concepto de sacerdocio irá tomando cuerpo a medida que vaya desarrollando los tipos de sacerdocio que existen en la Iglesia: el jerárquico y el común de los fieles, los cuales lo veremos a continuación.

El sacerdocio jerárquico

Hemos identificado tres ideas con las que nuestro autor desarrolla este asunto. En primer lugar, la constitución: por la administración del sacramento del orden a un hombre separado de los fieles, le es otorgado un poder divino¹⁵² que proviene del mismo Cristo. En segundo lugar, la manifestación de este sacerdocio y misión principal: el sacrificio de la Eucaristía y en ser pontífice y jefe de la comunidad de los bautizados, según los diversos grados. Y en tercer lugar, la finalidad de este sacerdocio: ser constituido en favor de los hombres.

Por todo ello, Garrido afirma que «el sacerdocio jerárquico es la participación más perfecta del sacerdocio de Cristo», constituido por Él con la finalidad de reactualizar el sacrificio redentor del cual se derivan otros poderes en el Cuerpo místico¹⁵³.

El sacerdocio de los fieles

Siendo cierta esta última afirmación, «no puede negarse que existe un sacerdocio común a todos los fieles, causado por el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación»¹⁵⁴. Este carácter es una participación del mismo Cristo y una configuración con Él. Luego pasa a referir los errores de equiparación entre ambos¹⁵⁵. Al argumentar en defensa de la verdadera posición tradicional acerca del sacerdocio común de todos los fieles, nuestro autor se apoya principalmente en el argumento pontificio de *Mediator Dei*¹⁵⁶. Afirma que «los fieles son sacerdotes en sentido propio y verdadero, aunque «analógico», y que se extiende a cuanto es su participación»¹⁵⁷: diversa a la del sacerdocio jerárquico aunque proceden del mismo sacerdocio de Cristo¹⁵⁸.

Seguidamente, siguiendo las enseñanzas de la encíclica¹⁵⁹, enumera las facultades¹⁶⁰ que poseen los fieles y que la ejercen principalmente en la santa Misa. Luego precisa su definición de sacerdocio común de los fieles: «es una habilitación mediante el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación, que permite a cada uno hacer personalmente suyo el sacrificio del Calvario que Cristo, mediante el sacerdocio jerárquico, renueva sacramentalmente en la Misa»¹⁶¹.

Otro punto que nos parece necesario resaltar, es que nuestro autor considera la participación de los fieles como un acto sacerdotal y no solo en sentido metafórico¹⁶². Todos los demás actos comunes a los cristianos tales como «la virginidad, la vida religiosa, los deberes del propio estado, las mortificaciones, la caridad para con los hermanos, la oración privada, el apostolado, el martirio, la ofrenda de los bienes...»¹⁶³ son tales, por su disposición al acto sacerdotal de la Misa o sus consecuencias y manifestaciones. Por tanto, nuestro autor esta relacionando el acto sacerdotal en la Misa con estos otros actos que corresponden a la propia vida en cualquier circunstancia en que se encuentre el cristiano. ¿No estará apuntando a un culto espiritual?

2.3.3. Liturgia y vida cristiana (4)

Este capítulo discurre acerca del influjo que tiene la liturgia en la vida espiritual cristiana. Desde sus inicios, el Movimiento litúrgico tuvo esa preocupación: que la liturgia condujera e influyera en los fieles para que pudieran vivir de Dios «y conservarlo en Él a través de los medios indicados por el mismo Cristo»¹⁶⁴. Esto es la Pastoral litúrgica que tiene tres componentes: conducir el pueblo a la liturgia, llevar la liturgia al pueblo¹⁶⁵ y la espiritualidad litúrgica. Nosotros solo trataremos este último, en cuanto permite apreciar la revaloración de la liturgia en el ámbito de la espiritualidad, y el impacto frente a otras espiritualidades sobre todo en la piedad extralitúrgica o devociones particulares.

Garrido comienza su disertación apoyándose en dos afirmaciones. La primera, de Pío XII, dice: de la participación de los fieles en la vida litúrgica fluyen las riquezas de la gracia y de la fe¹⁶⁶. La segunda, tomada de Pío X, dice: «La participación activa de los fieles en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia es la fuente primaria e indispensable del espíritu cristiano»¹⁶⁷. Ambas expresan la centralidad de la vida litúrgica entendida como la participación de los fieles en la liturgia, ya sea como epicentro donde se generan las riquezas de gracia y de fe, ya sea como fuente de espíritu cristiano que informa su vida y su obrar. Garrido lo sintetiza en lo que es su preocupación constante: hacer que se extraiga «de la vida litúrgica el máximo jugo con que nutrir una vida interior intensa» en los fieles. Es decir, la vida litúrgica como fuente de vida interior¹⁶⁸.

Luego, nos da a conocer su concepto: «la tendencia a la perfección de la vida cristiana». Destaca la importancia de la liturgia en orden a obtener esa perfección pues, sin la liturgia no se puede conseguir una autentica vida cristiana requisito previo para su perfección. Además, ella es el común denomina-

dor de todas las espiritualidades que han surgido en la historia de la Iglesia, es más, no puede existir alguna que prescindiera de ella¹⁶⁹.

Con estos razonamientos, ya tenemos casi configurado el concepto de espiritualidad litúrgica: tendencia a la perfección basada en la vivencia de la liturgia y que posee un valor superior a las otras espiritualidades¹⁷⁰. Sin embargo falta definir el elemento característico. Nuestro autor lo declara: es «la oración litúrgica u oficial de la Iglesia»¹⁷¹.

Luego, señala algunos rasgos de esta espiritualidad¹⁷² que tendrían que ser lo «esencial y básico en cualquier otra»¹⁷³.

Luego Garrido va más allá: así como la espiritualidad lleva a la ascética y a la mística, está firmemente convencido de que la espiritualidad litúrgica lleva a los fieles a vivir una auténtica vida ascética y mística, porque estas se consiguen de modo más perfecto al estar de acuerdo con el plan de Dios y de todo lo que la Iglesia pide en su culto¹⁷⁴. En cuanto a la ascética, la liturgia tiene en cuenta y recomienda las «oraciones, ayunos, limosnas, ejercicios de las virtudes...»¹⁷⁵. Cuanto a la mística, aparentemente hay obstáculos en el origen y desarrollo de esos estados que sin embargo son solo aparentes. Cita al padre Vagaggini, que pone ejemplos de personas santas que, a través de una vida litúrgica ejemplar, supieron alcanzar un alto grado de mística en íntima relación con la liturgia¹⁷⁶.

2.3.4. Noción de Sacramento (10)

Para esta parte, Garrido despliega su pensamiento principalmente en lo que es su sentido teológico y su sentido litúrgico.

a) *Sentido teológico de los sacramentos*

Los sacramentos son un producto del pensamiento teológico desarrollado por los escolásticos fundado naturalmente en la Sagrada Escritura. De esta manera dedujeron su noción: «signo sensible de la gracia invisible para nuestra santificación». Pero a continuación afirma que, a partir de entonces, se puso más énfasis en los efectos de los sacramentos y no tanto en su razón de signo y que ha dado lugar a la falta de comprensión de la liturgia, y que no haya penetrado en todo su valor, en la teología católica¹⁷⁷.

b) *Sentido litúrgico de los sacramentos*

Nuestro autor comienza afirmando que «los sacramentos no son simples medicinas religiosas que se administran a los fieles», sino verdaderas «acciones que se celebran como vehículos de la gracia»¹⁷⁸. Resalta el aspecto *actionis*, de

modo que cada sacramento, es una «acción dramática, compleja e impresionante y, por lo mismo, la mejor explicación, pues con esta acción se constituye el sacramento en su plena integridad»¹⁷⁹. Pero estas acciones no son cualesquiera: son las acciones de «Cristo y de la Iglesia en una conjunción jerárquica de coagentes subordinados. Cristo es el agente principal (...) y la Iglesia, el agente ministerial»¹⁸⁰.

Por un lado, Dios es el autor de los sacramentos; por disposición divina y a través de Cristo, esta gracia se comunica a los hombres mediante la unión mística que realizó por sus misterios¹⁸¹ en su vida terrena, y que se continúa realizando por la liturgia a manera de savia de una planta que recorre todas sus ramas¹⁸². Esta labor la realiza la Iglesia, por cuyo medio Cristo se manifiesta y continúa su obra en el mundo¹⁸³. Por eso, «los sacramentos son, pues, acciones también de la Iglesia, en virtud de la ayuda instrumental que [Ella] presta a Cristo en la producción de los mismos»¹⁸⁴.

Luego Garrido percibe una correspondencia imprescindible: «los sacramentos se dan a la Iglesia y para la Iglesia», porque «la Iglesia», en su constitución y en su vida, es sacramental», pues sin ellos no existiría¹⁸⁵.

El sacramento –cada uno de los siete sacramentos– «no es más que un caso particular de la liturgia en general». No es que los sacramentos se identifiquen con la liturgia, ni que esta haya tenido su origen con la institución de los sacramentos por parte de Cristo. La liturgia en general se comprende desde la Revelación, como una historia sagrada cuyo sentido último ha sido siempre la comunicación de la vida divina a los hombres¹⁸⁶. Esta comunicación encuentra su culmen y concentración en el misterio de Cristo cuya plenitud divina se ha derramado a los hombres y se realiza, «desde Pentecostés hasta la parusía final, en el misterio de la Iglesia mediante la acción litúrgica»¹⁸⁷.

2.3.5. Año litúrgico (13)

Esta parte de la exposición puede parecer una cuestión secundaria: cómo vive la iglesia el tiempo de cara a Dios, y a su misión. Sin embargo, subrayamos y presentamos tres temas:

a) *Aspecto teológico del año litúrgico*

El Año litúrgico «es la santificación del tiempo» afirma. No se trata del tiempo en general, como el sucederse de acontecimientos históricos, sino de un tiempo que posee un fuerte sentido cristológico: Cristo al encarnarse, ha ingresado en el tiempo y lo ha santificado, como santificó la Humanidad. «Tanto

esta como el mundo existen para el cristiano, en un intervalo que comprende un antes y un después, en función de la encarnación y (...) de la redención»¹⁸⁸. De acuerdo con la encíclica *Mediator Dei*, el mismo Cristo sigue presente en el Año litúrgico siguiendo el camino de inmensa misericordia por Él iniciado en su vida mortal, para poner en contacto a todas las almas con sus misterios y hacerlos vivir mediante ellos¹⁸⁹.

Una celebración litúrgica que tiene dos elementos: una acción y un memorial. Como *actio*, entiende «una realidad concreta, visible, plasmada en palabras y acciones», viva, y no actos aislados de adoración o contemplación. Unido a la *actio* se encuentra el carácter memorial, porque la fiesta litúrgica es una acción conmemorativa, un recuerdo del acto redentor de Cristo¹⁹⁰.

Aquí Garrido parece inspirarse en Casel, pues la memoria no es solamente un recuerdo o un contacto moral con la vida y sentimientos de Cristo; esto no es suficiente, «es una memoria plena de realidad. Es la acción redentora de Cristo hecha realidad bajo las apariencias de los ritos»¹⁹¹.

Por tanto, la celebración litúrgica «no es una fría e inerte participación-representación de hechos que pertenecen al pasado (...). Es más bien Cristo mismo, que vive en su Iglesia siempre y que prosigue el camino de inmensa misericordia por Él iniciado (...), cuando pasó derramando bienes, a fin de poner a las almas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos, misterios que están perennemente presentes y operantes»¹⁹².

b) *Presencia de Cristo en los misterios del Año litúrgico*

Garrido sugiere la importancia de explicar minuciosamente el modo en que se realiza esa presencia de Cristo en los misterios del Año litúrgico. Entre otras cosas, para su correcta comprensión, y también porque había sido motivo de una fuerte controversia¹⁹³. *Mediator Dei*, sin resolver la cuestión, subraya los efectos de esa presencia. Parfraseando ese punto de la encíclica, dice: «los misterios de la vida de Cristo están presentes y operan (...) están presentes en la Iglesia, de tal modo que los hombres son capaces de sentir a Cristo. Son ejemplos de perfección cristiana, (...). Son causa de nuestra salvación cada uno a su modo»¹⁹⁴. Garrido remarca la importancia de esta última afirmación, que expresa la causalidad propia de cada uno de los misterios; seguidamente, nos indica el lugar –la celebración de la fiesta correspondiente–, y los momentos –«en la proclamación de la palabra de Dios, en la celebración del sacramento»– es decir, «en todo desarrollo simbólico»¹⁹⁵. Por lo tanto concluye, es esta celebración la que «nos alcanza el «contacto» salvador con el misterio correspondiente de la vida del Cristo»¹⁹⁶.

Hasta este momento, el benedictino del Valle de los Caídos, no ha tratado sobre el modo en que esta presencia de los misterios de la vida de Cristo se hace presente en el Año litúrgico. Solo ha indicado que se realizan dentro de la celebración y durante la consecución de la misma.

En seguida, Garrido aterriza en la doctrina de Casel. Resalta el modo peculiar de la exposición de su doctrina, que suscitó, como sabemos, una fuerte polémica. A continuación cita un párrafo de un escrito de Casel:

«Los hechos redentores de Cristo, bien que históricamente pasados, son reactualizados, se vuelven presentes de nuevo en un modo real. La realidad de nuestra salvación se consigue, según el orden de Cristo, (...) por un vivir con Él pleno de realidad mística. Esta comunión de vida y muerte supone un vivir y un morir reales de Cristo *hic et nunc* (...). El que el Señor (...) no muera más en el sacramento no presenta dificultad en esta perspectiva sacramental: Cristo no muere más realmente, históricamente, pero el acto salvífico se hace presente sacramentalmente *in mysterio, in sacramento*, y se hace accesible a quienes buscan la salvación»¹⁹⁷.

Garrido no hace ninguna crítica a este texto. Solo nos indica que existe un acuerdo entre los teólogos de una cierta presencia de Cristo –supuesta en *Mediator Dei*– cuya explicación está aún por definirse¹⁹⁸.

c) *Una controversia entre Padres de la Iglesia sobre la Navidad*

A propósito de la presencia de Cristo en el Año litúrgico, nos parece oportuno presentar aquí una controversia entre San Agustín y el papa San León Magno sobre la fiesta de Navidad que se consideraba como una memoria –como la de los mártires– pero sin el carácter sacramental, en contraste con la fiesta de la Pascua.

Era San Agustín quien tenía esta opinión, porque la memoria no constituye un signo¹⁹⁹. En cambio la Pascua es sacramento porque «es una celebración (...), la conmemoración de un hecho pasado, pero de tal modo que propone a nuestra inteligencia el signo de una realidad sagrada que hay que recibir santamente»²⁰⁰.

Más adelante –continúa Garrido– con el papa San León Magno, se enriquece el carácter místico de las fiestas sin menoscabar la fiesta de Pascua. Para él, «toda fiesta litúrgica es una memoria» –y en esto coincide con Agustín, un recuerdo de un simple episodio histórico– pero, los sucesos más importantes de la vida del Señor, «son además un *sacramentum*, que comunica su fruto especial a los fieles reunidos para celebrar el culto eucarístico»²⁰¹. El mismo hecho históri-

co no se puede revivir, pero la celebración cultural hace presentes, por la fe, estos hechos²⁰². Porque cada uno de esos misterios ha trascendido el tiempo: «debe ser adorado no tanto como pasado, sino también como presente, (...) porque [son] más que simples sucesos históricos; su acción pasa, pero su virtud persevera»²⁰³: al ser rememorados o conmemorados en la celebración cultural correspondiente a esa fiesta, esta virtud se reproduce y se representa tan vivamente ante nosotros que alcanzamos un contacto real con Cristo.

2.3.6. Oficio divino (14)

Este tema, al igual que el Año litúrgico, también puede parecer secundario, pero es central en toda la liturgia puesto que se trata de la alabanza divina y de su vivencia en el tiempo.

a) *Noción*

En la noción de Oficio divino, Garrido se adhiere a la que ofrece Santiago Alameda: el Oficio divino es «la oración (oficial) de la Iglesia, repartida en determinadas horas del día»²⁰⁴. Añade el adjetivo «oficial», por parecerle más significativo y también para diferenciarlo del resto de oraciones (privadas y públicas)²⁰⁵ que se dan en la Iglesia, especialmente las oraciones litúrgicas privadas²⁰⁶. Además, nuestro autor también se hace eco de la definición de *Mediator Dei*²⁰⁷, aunque no la considera como definitiva pues, evidentemente, no guardaría correspondencia con el Oficio divino que se ha vivido a lo largo de toda la historia de la Iglesia²⁰⁸.

b) *Razón de ser y excelencia del Oficio divino*

Establece además dos razones para justificar la existencia del Oficio divino: la primera, seguir el precepto del mismo Cristo que nos ordenó orar siempre y no desfallecer según lo expresa la misma encíclica²⁰⁹; la segunda, continuar la divina alabanza comenzada con Jesucristo en la encarnación, pues «mediante Él la Iglesia rinde a Dios culto incesantemente a través del día, de la semana y del año»²¹⁰. Este último argumento, está relacionado con la santa Misa y los sacramentos porque el Oficio divino viene a ser como su complemento: en la Misa y en los sacramentos, el culto a Dios se encuentra como concentrado, mientras que el Oficio, lo ofrece «diluido», expandiendo a todas horas del día su virtud cultural y santificadora²¹¹.

En cuanto a su excelencia, nuestro autor afirma que es menor respecto a la Misa y los demás Sacramentos, pues en el Oficio, Cristo obra solo me-

diatamente. Sin embargo, es superior a toda oración privada, en primer lugar porque es la oración oficial de la Iglesia²¹²; en segundo lugar, por su composición literaria basada en la Sagrada Escritura; tercero, por la dignidad de los ministros encargados de realizarla, la cual consiste sobre todo en la castidad; y por último, por su cuasi sacramentalidad, al ser una obra de la Iglesia (*ex opere operantis Ecclesiae*) y porque consigue mejor los fines de la oración: alabanza, acción de gracias, perdón y petición.

c) *Oficio divino y la reactualización del misterio de Cristo*

Se mencionó que el Oficio era como el complemento de los sacramentos, en especial de la Misa. Pues bien, nuestro autor quiere ahondar un poco más en la razón de esa dependencia, y para ello nos muestra el siguiente hecho: las partes que conforman la Misa están en íntima comunicación con las del Oficio, pues «litúrgicamente, el Oficio divino forma un todo con la Misa, es el anillo exterior de la liturgia de una festividad»²¹³. Y esto es así, explica, porque «el misterio conmemorado es el mismo en la Misa y en el oficio», es decir, ambos tienen el mismo fin: «la renovación del misterio de Cristo, su vivencia». Sin embargo no están al mismo nivel, porque «la eficacia del Oficio divino procede del sacrificio eucarístico»²¹⁴.

Entramos ahora, en los umbrales de la santa Misa, pues es allí donde se produce la reactualización en sacramento del misterio de Cristo, «más concretamente, en la consagración (...) de un modo realísimo, como enseña la teología», se consiguen los cuatro fines de todo sacrificio: latréutico, impetratorio, eucarístico y propiciatorio²¹⁵.

Esto es lo nuclear en la celebración de los misterios. La liturgia de la Misa y el Oficio divino van expandiendo su influjo benéfico poniendo «a nuestro alcance este misterio de modo más humano, más asequible a nuestra pequeñez. En el Oficio divino, la Iglesia, haciendo suyo los sentimientos que Cristo tuvo al ofrecerse sobre la cruz y renovándolo en la Misa, alaba a Dios, le da gracias, obtiene el perdón para sus hijos y pide para ellos toda clase de bienes espirituales y materiales»²¹⁶.

* * *

Hasta aquí, hemos procurado explicar los principales temas que están directamente relacionados con la liturgia en el pensamiento del padre Garrido y en los que se empieza a apuntar al diálogo con los interlocutores que veremos en los próximos apartados.

3. EN DIÁLOGO CON CASEL Y VAGAGGINI

3.1. *Presentación de las obras de Casel*

Como hemos podido comprobar, las obras de Garrido que toman en consideración la figura de Casel y su teología de los misterios, son dos: *¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio del culto?* (1951) y *Curso de liturgia romana* (1961).

La bibliografía con la que se confronta Garrido se reduce sin embargo al artículo *Mysteriengegenwart*²¹⁷ y al libro titulado *El misterio del culto cristiano*²¹⁸. En el primero se desarrolla el tema de la presencia mística desde la perspectiva histórica y teológica; el segundo es considerado su obra síntesis de esta cuestión: la categoría del misterio como principio unificante para comprender el Cristianismo.

El lector sabrá que estos artículos no fueron recibidos en un clima sereno, sino más bien polémico. Como señala Bozzolo²¹⁹, podemos distinguir hasta seis polémicas, de relieve distinto. Para nuestro interés y del lector reseñamos dos fundamentales: sobre la relación entre el cristianismo antiguo y los misterios paganos contra J.B. Umberg, y sobre la explicación del modo de la presencia mística frente a G. Söhngen.

El artículo de 1929 es algo más que una apología frente a las críticas. La presencia pneumática encuentra su apoyo tanto en algunos Padres de la Iglesia (León Magno, Ambrosio e Hilario de Poitiers), como en el tomismo de Vonier y en los estudios de la Biblia de Wikenhauser (sobre todo la teología bautismal de san Pablo). Las nociones clave de su pensamiento parten de la idea de la presencia del misterio no como algo que deba ser demostrado, sino como un presupuesto que nos regala la Tradición. La acción del Redentor en y a través de la Iglesia se hace una misma acción, superando de este modo cualquier consideración de la liturgia como manual de rúbricas, o una teología académica que reduce el misterio a concepto. La presencia de la que habla Casel es presencia de la *Passio Christi* y no sólo del *Christus passus*²²⁰. Nuestra participación no puede ser sólo moral –pero esto no lo desarrolla–, sino real en la muerte del Señor. Una muerte mística²²¹, es decir, que no repite el hecho histórico o que pueda considerarse una nueva acción de Cristo distinta de la del Calvario; es una muerte *in mysterio, in sacramento*. Con el lenguaje simbólico (presente en Pablo y en los Padres) se quiere mostrar que la condición de posibilidad de esta muerte es la condición pneumática del Resucitado, es decir, en cuanto que después de la Pascua es exaltado, es

Cabeza y habitador de su Cuerpo místico²²². Esta realidad con la que se entra en contacto subraya gráficamente la implicación del sujeto que libremente puede acoger lo que también Jesús ha hecho libremente por él (*pro nobis*: por nosotros, por la Iglesia)²²³.

En *El Misterio del culto cristiano* subraya vigorosamente la potencia salvífica de la mediación del acto litúrgico de la Iglesia. Casel recurre a la imagen de la unidad entre Cristo Cabeza y sus miembros, precisamente en el testimonio bíblico de la institución de la Eucaristía²²⁴: se habla no sólo de comunión, sino de unicidad articulada de la acción de la cabeza y los miembros. Se trata de un único acto que resulta, no tanto de la relación cronológica (donde evento y memorial resultan distintos), sino del contenido teológico. En esta línea, Casel está recuperando el valor del símbolo como principio de comprensión de cómo el evento salvífico se ofrece a nuestra participación. El desarrollo de cómo Casel entiende el símbolo escapa a nuestra temática; baste decir con Bozzolo, que su explicación oscila entre la cooperación que se da entre la representación dramática y la perspectiva platónica en la línea de la relación prototipo-imagen²²⁵.

A la luz de estas consideraciones encontramos su célebre definición de los misterios de culto: «las acciones que nosotros realizamos, y que el Señor al mismo tiempo (por medio de los sacerdotes de la Iglesia) realiza en nosotros. Por estas acciones se nos posibilita la participación de la manera más intensa y concreta, en un modo palpable materialmente a par que en una forma espiritual, en la acción redentora del Señor»²²⁶.

La consideración del tiempo que se sigue de esta afirmación da razón de la circularidad del Año litúrgico de la Iglesia. Para Casel, el tiempo litúrgico, lejos de tener un enfoque ético y pedagógico²²⁷, tiene más bien un sentido radicalmente teológico, anclado en el misterio Pascual. Es un tiempo «redimido» pues está totalmente determinado por el evento principal, el misterio de la salvación²²⁸. En este enfoque, la repetición ritual y la circularidad litúrgica no sólo es una especie de atribución espiritual de la ciclicidad mundana de la naturaleza, sino más bien el modo en el que la comunidad eclesial profesa teológicamente el carácter divino de la eternidad del misterio²²⁹.

En cuanto a la estructura del Año litúrgico, esta guarda correspondencia con la naturaleza de la fe pascual cuyo conocimiento está íntimamente relacionado con la sucesión de memorias –cada una a su modo– de la vida terrenal de Cristo. A su vez, cada celebración litúrgica, sobre todo en la santa Misa, nos lleva a cada una de esas memorias –misterios– sin los cuales, la Pascua del Señor no tendría sentido²³⁰.

3.2. *Diálogo a tres voces*

Realizada la presentación de las dos obras de Casel, pasamos ahora a establecer el diálogo a tres voces: Casel, Vagaggini y Garrido. Lo haremos de una forma cronológica y ordenada. Empezaremos con el primer escrito de Garrido sobre la teoría del misterio de culto de Casel, luego expondremos lo que piensa Vagaggini de Casel en su libro. Después, veremos cómo se han reflejado las ideas de ambos autores en el manual de Garrido. En último lugar, revisaremos tres escritos posteriores al periodo que estamos analizando y que reflejan una toma de postura más nítida.

3.2.1. ¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?

Este artículo evidentemente no es un escrito de confrontación ni crítico. Simplemente presenta la doctrina caseliana de manera pacífica. Resalta aquellos aspectos que fueron motivo de una fuerte polémica con los teólogos del momento, sin tomar una posición determinada.

Nos muestra el autor cuatro ideas principales que considera de gran utilidad para entender adecuadamente la liturgia como misterio. Primero, define el misterio en general como una realidad localizada en una acción ritual. Segundo, esa realidad «que reproduce y realiza en el culto, es la obra redentora de Cristo». En tercer lugar, existe un común denominador entre los misterios paganos y cristianos, de tal forma que el cristianismo «es la suprema realización hacia la cual aspiraban los mejores de los paganos de alma *naturaliter christiana*»²³¹. En cuarto y último lugar, Garrido destaca el aspecto teológico del misterio de culto como «la primacía del plan ontológico en el cristianismo» que implica una elevación de nuestro ser por el cual podemos cooperar con Él en su obra redentora²³².

Estas ideas fueron motivo de polémicas. Quienes se mostraban a favor, admitían la presencia de Cristo pero con algunas reservas: se hace presente la pasión de Cristo, pero no cada uno de los misterios de su vida (F. Diekamp); se hacen presentes los sufrimientos de Cristo, pero no el acto mismo de la pasión (A. Vonier). En cambio otros inciden más en el aspecto psicológico del misterio y admiten la presencia de la voluntad propiciatoria y de ofrecimiento de Cristo (Butler, Soison, K. Adam, etc). Entre los que la impugnaban, se encuentran Umberg, Hanssens y Prümmer en la analogía de los misterios, y Söhngen en el modo de la presencia sacramental²³³.

Al final, su postura va de la mano del Magisterio, al que se debe seguir y al que compete realizar las oportunas correcciones, de modo que los esfuerzos de los teólogos no degeneren «en una rigidez excesiva ni en un exclusivismo absoluto», con el fin de que «los misterios de Cristo sean algo más vivido en los fieles»²³⁴.

3.2.2. Sentido teológico de la liturgia

En su libro, Vagaggini expresa, en la mayoría de sus referencias textuales, su disconformidad con la teoría del misterio de culto en torno a dos objeciones: la analogía de los misterios paganos y la presencia histórica de los misterios de Cristo.

El inicio de la discrepancia surge a raíz del concepto de signo litúrgico en su dimensión rememorativa²³⁵. Así, el signo litúrgico es conmemorativo (rememorativo) pues hace memoria de los actos redentores de Cristo en especial su pasión y su muerte²³⁶. En esta dimensión Vagaggini se plantea en qué sentido preciso puede decirse que el signo sacramental, «eficaz *ex opere operato*, actúa y hace realmente presente en la acción litúrgica las obras salutíferas que Cristo realizó en su vida terrena, y principalmente en su pasión y su muerte»²³⁷. En este momento Vagaggini enlaza con Casel.

Comienza presentando sintéticamente su teoría. Explica el modo original en que él expone la doctrina de la presencia también histórica de los actos redentores de Cristo hecha realidad mediante el velo de signos en la celebración ritual. Hace notar que esta forma de presencia mística es percibida y entendida tal cual por los Padres. Además, ese misterio era la respuesta cristiana a las aspiraciones religiosas de los hombres paganos²³⁸.

A continuación asume personalmente las tres objeciones que surgieron a raíz de la teoría de Casel. La primera afirma que el concepto *mysterion* de la teoría caseliana no puede aludir al del Nuevo testamento, especialmente el de san Pablo, pues este no lo aplica al culto, sino al sentido de la historia de la revelación sagrada en general²³⁹ y que corresponde «al desarrollo que a la luz del cristianismo adquirió el concepto existente en el viejo testamento»²⁴⁰. La segunda menciona que Casel, por influjo de Reitzenstein, pone en relación de dependencia el culto cristiano al de los misterios paganos²⁴¹, al revalorizar el significado de estos cultos sin tener en cuenta su fondo netamente natural²⁴². La tercera refutación indica que el misterio cívico cristiano, tal como lo entendían los Padres, es distinto del que asume Casel. Cuando ellos hablan del *mysterion*, *mysterium* o *sacramentum* lo entienden «como signo sensible que

significa una cosa sagrada en relación a la vida divina de Cristo en el mundo que, en cierto modo, contiene y obra esta realidad sagrada» y Casel sobrepasa en mucho el pensamiento de los ellos²⁴³.

Vagaggini tiene una visión diferente: los Padres entendieron el misterio como un signo sensible que esconde una realidad sagrada en su realidad cültica. Y Casel lo hace en dos planos: histórico –como acción divina, según la concepción que usa san Pablo– y cültico —acción divina que se hace presente a través del velo de los signos—. Al final, vendrían a coincidir en este último plano. Sin embargo Vagaggini prima el signo sobre el contenido y Casel da importancia a la acción divina sobre el signo. Lo que vemos en esta discusión es que regresamos a la antigua controversia sobre la diferencia entre el sacramento y el misterio cuya falta de comprensión originó su escisión²⁴⁴.

Con todo, Vagaggini admite como legítima la finalidad última que quiere ofrecer la doctrina caseliana, la cual consiste en que en el rito sacramental, los fieles se ponen en presencia con esas acciones históricas²⁴⁵.

Sin embargo, respecto al modo en que se realiza la presencia real de los actos salutíferos de Cristo, es donde encuentra Vagaggini mayor oposición a la doctrina de María Laach. El punto de conflicto va en la línea de la unicidad numérica de las obras terrenas de Cristo y que, según Casel, se presentan idénticas en la celebración; Vagaggini no lo reconoce. Y lo combate con argumentos metafísicos. En los actos de Cristo, afirma, se pueden reconocer dos elementos: los de índole transitoria y los de índole permanente. En el primero, demuestra la imposibilidad metafísica de que los actos redentores de Cristo sucedidos en el tiempo se puedan volver a repetir en la acción litúrgica. El segundo en cambio, procede de la disposición de ánimo de Cristo, permanece siempre numéricamente el mismo desde el primer instante de su existencia hasta el último respiro de su vida terrestre²⁴⁶.

Para fundamentar estos argumentos se apoya en santo Tomás: resalta la causalidad de los actos redentores: las acciones de Cristo son acciones teándricas en las que el elemento humano, a manera de instrumento, obra la virtud divina y así, las acciones limitadas en lo humano alcanzan su efecto total en todos los lugares y tiempos²⁴⁷. Por ello, concluye, la rememoración o conmemoración de los actos redentores de Cristo en la celebración litúrgica –aunque no reproducibles objetiva y físicamente– no pueden reducirse a simple recuerdo, sino al contrario, sus efectos ontológicos están realmente presentes y, a través de ellos, el fiel se pone en contacto con Cristo no solo genéricamente sino también con sus acciones²⁴⁸.

Podemos afirmar que el punto de oposición entre Casel y Vagaggini en esta cuestión, es el modo en que ambos entienden la presencia del Señor en el culto. El primero lo entiende de un modo sacramental y el segundo desde el punto de vista de la teología especulativa y metafísica²⁴⁹.

Casel plantea dos cuestiones por resolver: la primera es cómo se realiza esa presencia, y en qué medio; la segunda, de qué tipo de presencia se trata. Su respuesta viene a sintetizarse en un *modus essendi sacramentalis*²⁵⁰, un tipo de presencia sacramental, un modo que no tiene nada que ver con un suceso histórico formal, irrepetible por su propia naturaleza; un modo que es del todo místico pero real, por el cual los mismos hechos históricos de la Redención se hacen presentes²⁵¹. Casel apela a la analogía de la presencia real de Cristo bajo las especies eucarísticas para explicar la presencia de la obra de la redención:

«Por la transubstanciación, Dios hace que se haga presente sobre muchos altares a un mismo tiempo el Cuerpo único de Cristo que, por su manera natural, se encuentra en el cielo, ¿será imposible que el acto de la Pasión, que tuvo lugar en el pasado en un momento dado de la historia, se haga presente de una manera sacramental en muchos tiempos y en muchos espacios?»²⁵².

Además afirma que esa presencia sacramental «no es solamente una manera de ser *in signo*»²⁵³, es decir, que no solo indica la presencia, sino que es una presencia del todo especial, no natural, y repite: «las hipótesis metafísicas sobre el tiempo, sobre la imposibilidad de una retrogradación de un suceso histórico, etc, nada tienen que ver con el sacramento»²⁵⁴.

En resumen, Vagaggini no tiene en cuenta la teoría de los misterios de Casel, pues la considera insatisfactoria desde el punto de vista histórico y metafísico: se deja influir por los estudios de su tiempo en los que se debatía con ardor esos puntos neurálgicos de la teoría caseliana –en especial el aspecto histórico– y más bien, rebate con argumentos metafísicos y teológicos este segundo aspecto de la presencia objetiva de los actos redentores en la celebración litúrgica.

3.2.3. Curso de liturgia romana

El padre Garrido hace referencia a la doctrina de Casel en varios lugares de su manual. A fin de seguir un orden que nos valga de hilo conductor, vamos a seguir un índice temático producto de la enumeración que hace Garrido en

su artículo sobre los puntos básicos de la doctrina caseliana. Según esto, son tres las cuestiones:

a) *Significado del término misterio y la analogía de los misterios*

En este punto interesa saber el uso que hacía san Pablo y los santos Padres del *mysterion* cristiano y su relación con los misterios del culto pagano. Para ello es necesario explicar con brevedad la concepción de Casel al respecto. El misterio de culto es la «presencia de una acción divina salvífica al alcance de los hombres bajo el velo de una acción ritual» que existía ya en las religiones primitivas, sobre todo helenista. En ese ambiente, el culto cristiano irrumpió, se desarrolló y constituyó para aquellos hombres en «la respuesta divina a las mejores aspiraciones de las almas religiosas de la antigüedad»²⁵⁵. Además, como se sabe, a fines del s. IV, cuando cesó el peligro de contaminación de esas creencias con la doctrina cristiana, «toda la terminología antigua pasó al cristianismo»²⁵⁶. Sin embargo hasta ese momento, ningún estudioso se ponía de acuerdo en determinar cuándo en concreto se dejaba sentir por primera vez dicha influencia y su alcance. Casel cree encontrar ya en san Pablo –y luego en los Padres apologistas y alejandrinos especialmente Clemente y Orígenes– esa influencia que probaría que ellos «entendieron el cristianismo como un culto que guarda analogías profundas con la idea fundamental de las religiones de misterios»²⁵⁷. El meollo del asunto es demostrar en qué sentido atribuyeron san Pablo y los Padres el *mysterion*: Casel indica que lo entendieron en sentido concreto y no abstracto²⁵⁸.

Situados en lo esencial de la doctrina caseliana en este asunto, se trata de ver cuál es la posición de Garrido en estos dos aspectos, es decir, en cómo san Pablo y los santos Padres asumieron el *mysterion* y en determinar su visión sobre el mismo.

San Pablo

Aquí notamos grandes coincidencias con Casel. Nuestro autor afirma por un lado, que para san Pablo el *mysterion* cristiano es la revelación de Dios concentrado en Jesucristo²⁵⁹, es decir, el misterio de Cristo como una realidad divina revelada por Dios en un sentido concreto e histórico. Por otro lado, en cuanto realidad cültico-simbólica de la acción salvífica de Dios, el *mysterion* de san Pablo no guarda relación con esa realidad, «al menos no directamente»²⁶⁰; sin embargo, tanto nuestro autor como Casel reconocen una cierta conexión entre el *mysterion* paulino y la celebración ritual. Cada uno a su modo: Garrido atribuye esa relación por cuanto el *mysterion* no es un hecho aislado, sino una

realidad presente y operante: «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo» que se realiza en la celebración cúllica: el bautismo –por el cual nos revestimos de Cristo– y la cena –en la que participamos con el cuerpo de Cristo–²⁶¹. Para Casel, «san Pablo tiene siempre delante de sus ojos el misterio en toda su plenitud (...). Para él, de tal manera es el culto la realización comunitaria de la vida según el evangelio, que no necesita hablar mucho de él [porque] aquello que se practica todos los días, sobre todo si constituye la forma de la vida, es de lo que menos se habla»²⁶².

En cuanto a la influencia del misterio pagano, principalmente con los *mysteria hellenistica* sobre el misterio cristiano –asunto en el que encontró fuerte oposición²⁶³– Garrido admite la existencia de muchos puntos de contacto²⁶⁴. No obstante, el misterio cristiano «tiene sus raíces en la Biblia»²⁶⁵ y en especial en San Pablo²⁶⁶. Garrido indica que la razón última de los misterios cristianos está muy por encima y tienen un sentido distinto al helénistico «infinitamente superior al que ellos podían imaginar»²⁶⁷. Ambos coinciden en que este «sentido» radica fundamentalmente en «el carácter de revelación de Dios» que hace que el origen del misterio cristiano sea divino y no humano²⁶⁸. De esta manera, Casel atribuye la raíz misteriosa del cristianismo no a las celebraciones rituales del Antiguo Testamento²⁶⁹, sino al momento mismo de la encarnación del Verbo, el cual «pudo hacer que entrara en juego en el culto cristiano el elemento «Misterio», como una nueva forma de culto que venía a integrar las otras dos formas, oración y sacrificio conocidas ya al Judaísmo»²⁷⁰.

Los Padres

Pasemos ahora a ver el uso que los santos Padres hicieron del término *mysterion*. Garrido hace un repaso de los principales Padres apostólicos: San Ignacio de Antioquía, la Didajé; Padres apologistas: San Justino, San Ireneo de Lyon, los Padres alejandrinos: san Clemente de Alejandría y Orígenes. En ese análisis encuentra varios sentidos, por ejemplo aplicados a: las figuras y hechos del Antiguo testamento²⁷¹, y los misterios gnósticos²⁷² y paganos²⁷³. Pero en cuanto misterio cristiano, el empleo que le dan algunos Padres es por un lado, el de una acción divina concretada en los acontecimientos de la salvación (nacimiento, pasión y muerte de Cristo)²⁷⁴, y en el sentido paulino²⁷⁵; y por otro para referirse a realidades de culto²⁷⁶.

Podemos concluir entonces que al igual que Casel, para Garrido, los Padres entendieron el *mysterion* en un sentido concreto histórico y cultural.

b) *Misterio cristiano*

Como consecuencia de lo vertido en el subepígrafe anterior, Garrido afirma:

«Se puede deducir que el sentido del *mysterion* cristiano es diferente del *mysterion* pagano y que su significación primaria y original no fue una acción sagrada cültica, sino más bien que esta acción sagrada cültica es expresión y continuación del misterio de Cristo: por ella los hombres participan en ese misterio crístico»²⁷⁷.

Esta cita merece un comentario. Evidentemente Garrido no niega que haya puntos en común. Pero la diferencia es de contenidos: el misterio cristiano ofrece una salvación en sentido pleno a diferencia de los misterios paganos. Cuando manifiesta que el *mysterion* cristiano no tiene relación con el acto cultural, está hablando de aquel en sentido histórico, de la acción salvadora de Dios en general. Y es verdad, porque el cristianismo es revelación histórica, a diferencia de los mitos. Luego en segunda instancia –pues la parte cultural fue establecida, en el momento de la última cena «haced esto en conmemoración mía»– ese misterio cristiano pasó a su celebración cültica, como a continuación lo expresa Garrido en la parte final del texto citado.

Misterio cristiano y celebración cültica. De ello habló Casel. Y nuestro autor lo secunda. Ya la primera referencia que encontramos en su manual, al realizar una síntesis dogmática del Misterio cristiano, habla por sí sola: «la doctrina del misterio es la esencia del cristianismo, de la que el misterio de culto no es más que su expresión cultural»²⁷⁸. Ante la pregunta de cómo se realiza el contacto entre Cristo y el cristiano en un contexto histórico diferente del que vivió nuestro Señor, el texto siguiente expresa la respuesta: «Cristo no es un personaje puramente histórico; se perpetúa en cierto modo a través del tiempo de un modo inefable y único, y esto de modo especial por medio de la liturgia»²⁷⁹.

Para Casel «el Misterio de Cristo [misterio cristiano], esto es, la Revelación de Dios en la obra salvadora de su Hijo hecho hombre para la redención y santificación de la Iglesia, tiene su prolongación y continuación, desde la ascensión gloriosa del Dios-Hombre al Padre, hasta la consumación de todos los miembros de la Iglesia, en el misterio del culto en el que Cristo extiende su obra, físicamente de una manera invisible, más espiritualmente en una forma real y operativa, a todos los hombres según el divino beneplácito»²⁸⁰. Comparando este texto con el que nos ofrece Garrido²⁸¹, existe una gran coincidencia. Lo genuino en él es el énfasis que pone en el momento cultural de la

celebración litúrgica, cuando la obra redentora «aquella realidad sobrenatural revelada (...) hecha accesible, concentrada (...) localizada», «es imitada, reproducida y realizada en el culto»²⁸².

c) *Teología del misterio de culto*

Como habíamos adelantado en los comienzos de este apartado, Garrido dedica unos párrafos a este aspecto de la doctrina caseliana el cual, según su opinión, es el punto más discutible. Admite el hecho de que teólogos y liturgistas hayan llegado a un acuerdo sobre el concepto de misterio y su aplicación al misterio cristiano. Lo auténticamente caseliano es el concepto teológico del misterio de culto. Garrido alaba esta finalidad que quiere dotar de una realidad más densa a los conceptos «de gracia, signo, sacramento, liturgia»²⁸³.

La gracia, en primer lugar, «es el mismo Cristo y su obra redentora y no solo un fluido que dimana de ella y que el sacramento nos da casi como una medicina en una píldora». Esta gracia se comunica mediante la unión mística que Cristo realizó por sus misterios en su vida terrena, y luego en su continuación en la liturgia²⁸⁴. Sin embargo, no profundiza en el modo de esta unión mística²⁸⁵.

Los signos contienen y realizan lo que representan y la acción ritual «no es únicamente una representación (...), sino una verdadera reproducción, una reactualización de las acciones de Cristo»²⁸⁶. Justamente cuando se refiere a la presencia de Cristo en las celebraciones del Año litúrgico y en la santa Misa, se aprecia una inclinación hacia la doctrina caseliana: tanto en la definición de *fiesta litúrgica*, entendida como «acción sagrada conmemorativa», así como en el modo de entender la celebración de una memoria, la cual se actualiza al percibir los gestos de esa acción litúrgica. Con Casel, afirma que «por estas acciones se nos posibilita la participación de la manera más intensa y concreta, en un modo palpable materialmente a par que en una forma espiritual, en la acción redentora del Señor»²⁸⁷.

Mediator Dei subraya los efectos de esa presencia: «Los misterios de la vida de Cristo están presentes y operan»; «son ejemplos de perfección cristiana»; «son causa de nuestra salvación»²⁸⁸. Garrido considera que esa causalidad está presente durante todo el desarrollo simbólico de la celebración, por el que se nos alcanza un «contacto salvador con el misterio correspondiente de la vida de Cristo»²⁸⁹. Se apoya en algunos versículos de las cartas de san Pablo –especialmente en las fórmulas compuestas con el prefijo *syn*, tan característica del Apóstol– para expresar cómo se realiza ese contacto con Cristo en la celebración cultural²⁹⁰.

A juicio de nuestro autor, Casel se esforzó en comprender la obra de redención operante en la acción simbólica de la fiesta litúrgica²⁹¹, pero fue mucho más lejos y a modo de resumen muestra el punto más controvertido de su doctrina: que en la celebración litúrgica se presentan nuevamente los mismos actos redentores de Cristo en modo sacramental, superando la distancia temporal que los separa²⁹²; de modo que, recibir el sacramento implica no tanto recibir una gracia sino una elevación de todo el ser, un cooperar, un participar en su obra redentora²⁹³.

Sin embargo Garrido no se explaya más. A lo sumo admite, en consonancia con los teólogos de la época, el hecho de una cierta presencia de Cristo, supuesta también en *Mediator Dei*. En todo caso, la explicación aún está por definirse²⁹⁴.

Con todo, Garrido reconoce algunos puntos oscuros de esta teoría que, no obstante, tiene el mérito haber descubierto una vena rica de teología tradicional.

4. ENRIQUECIMIENTO DE SU NOCIÓN DE LITURGIA.

Finalizado el análisis de su pensamiento litúrgico en el apartado primero, y luego de examinar los temas principales en diálogo con los autores más influyentes, ahora toca analizar el punto de inflexión de su pensamiento después de su estancia en el Ateneo Pontificio San Anselmo de Roma. Para ello hemos visto conveniente distribuir la materia en cuatro subapartados que pasamos a exponer en seguida:

4.1. *Evaluación de su noción litúrgica hasta 1955*

En el apartado primero, examinábamos su noción de liturgia antes de su partida a Roma. Su pensamiento se mueve en torno a cuatro temas principales: su definición de liturgia, la relaciones entre liturgia y fe, la participación de los fieles y la influencia de la liturgia en la vida de los fieles.

Para nuestro autor, la liturgia es en esencia una acción sagrada y salutífera, santificadora y causa de gracia. Es acción sagrada por la función sacerdotal del gran Mediador Jesucristo en cuyo sacerdocio participamos con nuestro bautismo. Al mismo tiempo, asocia a su Iglesia y juntos perpetúan la redención y santificación de los hombres y ofrecen al Padre un culto verdadero de adoración pleno y total.

Es evidente que nuestro autor resalta con mucha fuerza el aspecto santificador de la liturgia²⁹⁵, centrándose en la celebración eucarística y en cómo mejorar la participación de los fieles en ella. Con ese fin, Garrido ve que en ella están presentes, de algún modo, los misterios de la vida de Cristo –y no solo su pasión– que la misma encíclica alude de una manera velada en favor del «Misterio de culto». Aquí encontramos otras referencias a favor de esta doctrina con relación a la Misa: su explicación de la triple identidad del sacrificio de la Cena con el sacrificio de la Cruz y la Misa; la transformación ontológica y la elevación que se produce en el cristiano al recibir los sacramentos; el empleo del término «reactualización» al explicar la definición de la santa Misa; la diferencia que observa en la explicación sacramental del sacrificio eucarístico: *Christus Passus* en Vonier, y la *Passio Christi* en Casel.

El segundo tema son las relaciones entre liturgia y fe. Dado el carácter didascálico de la liturgia, se desprenden tres consecuencias: la liturgia como vehículo para la enseñanza de la fe; la liturgia como lugar teológico, en la que reconoce ser fuente de saber teológico y como sustento para el desarrollo de otros dogmas; en el aspecto celebrativo, en el que considera la liturgia en su doble dimensión: externa –como un código de reglas– e interna, como esfuerzo interior personal para la repercusión de los misterios en los fieles.

En el tercer tema, la participación de los fieles es una preocupación central que lo afronta en tres campos. Primeramente, el fundamento teológico de esa participación radicado en el sacerdocio de los fieles. A continuación, en su explicación sobre el modo de esa participación –el ofertorio de la Misa– le lleva definir y precisar los términos de «oblación» y «sacrificio», cuya terminología le sitúa en una posición intermedia entre dos doctrinas contrapuestas: inmolationista y la oblacionista²⁹⁶; es evidente que su interés esencial consista en no equiparar el sacerdocio de los fieles al sacerdocio ministerial. Finalmente el tercer campo expone los elementos intrínsecos de esa participación de los fieles: la piedad objetiva que depende de la acción divina, y la piedad subjetiva que tiende a fomentar una preparación subjetiva traducida en lucha ascética.

En este punto, Garrido concurre también de las controversias que tuvieron lugar entre la piedad objetiva y subjetiva y que contraponían otros elementos derivados señalados en su momento, y que tendían a dar mayor importancia al elemento objetivo. Frente a ello, nuestro autor tiene la conciencia de recuperar la unidad originaria: advierte en la liturgia el elemento unificador, y por ello centra sus esperanzas en despertar la conciencia de los fieles en una participación más activa en la celebración de los sacramentos.

Un cuarto tema considera a la liturgia como un poderoso principio de acción, fuente de vida interior, que permite prolongar la acción litúrgica a otros momentos de la vida del cristiano. En ello se vuelve a apreciar el marcado acento en la santificación: si uno no pone obstáculos a la gracia, es evidente que el efecto se dejará percibir en el interior de la persona misma, pero también como un fruto externo, traducido en el afán de comunicar esa misma vida divina a los demás. De esta manera, el aspecto cultural con que la liturgia se identificaba –como un medio directo de apostolado, por el impacto estético que la celebración despierta tanto en los fieles como en los no bautizados– es superado por el elemento santificador y, al mismo tiempo, integrado de forma proporcionada en el conjunto armónico de toda la liturgia, haciendo de ella poseedora de un poder transformador individual y colectivo.

Dentro de estos grandes temas, advertimos en el trasfondo el esquema clásico sobre los fines de la liturgia. En los fines primarios –la gloria de Dios y la santificación de los hombres– se encuentra su noción teológica principal que es también la propuesta de *Mediator Dei*. Y en los fines secundarios –la instrucción de los fieles y su edificación espiritual– se encuentra la liturgia en sus relaciones con la fe, y como principio vital de espiritualidad que prolonga su influjo en los distintos momentos de la vida cristiana a través de la vida ascética y de una mejor participación de los fieles.

En resumen, podríamos decir que la noción litúrgica de Garrido se hace eco de *Mediator Dei* y de Casel. En su reflexión sobre la santa Misa, emplea una terminología propia de las teorías postridentinas sobre el sacrificio de la Misa con categorías sacrificiales del Antiguo Testamento; sin embargo, busca superarlas, al asumir una explicación sacramental que tiene como culmen su simpatía por la doctrina del misterio de culto.

4.2. *Evolución y enriquecimiento*

A lo largo de los temas clave presentados en su *Curso de liturgia romana*, percibimos un enriquecimiento respecto a su anterior noción de liturgia. Según esta, la liturgia como acción sagrada y salutífera, tenía un marcado acento en la santificación, es decir, en los sacramentos que proporcionan la gracia santificante y capacitan para el culto. Ahora, en la nueva definición que asume con una visión más abarcante, incluye no solo los sacramentos, sino también los sacramentales, es decir, todo el conjunto de signos litúrgicos los cuales hacen posible la santificación y culto de la iglesia. Estos dos fines de la liturgia se

realizan por la eficacia de esos signos, cada uno de manera diversa, de acuerdo con la institución de la cual derivan: Cristo y la Iglesia. De esta manera, la eficacia, por así decir, ya no es tanto exclusiva de la gracia santificante, o sea, la santificación directa del hombre: los sacramentales tiene su parte en ella, pero como preparación para la recepción de los sacramentos.

Junto con lo anterior, Garrido también percibe que los dos fines de la liturgia están mutuamente relacionados. Desde la definición clásica de los fines primarios de la liturgia, se puso el acento en la dimensión ascendente, cultural²⁹⁷. Con *Mediator Dei* se recuperó esta dimensión que se había perdido desde la modernidad. Ahora Garrido encuentra un sobrio y recíproco equilibrio. Con santo Tomás rescata que el culto también santifica: lo que ofrecemos a Dios, no lo hacemos por Él, sino por nosotros y en ello encontramos nuestra propia perfección.

Por otro lado, es novedosa la consideración sobre la liturgia como misterio. La mención de la doctrina caseliana no va más allá de su exposición pacífica –sin ser ingenua– y de su simpatía por ella. Desde las intuiciones de Casel, nuestro autor recupera la visión que los santos Padres tenían de la liturgia como *mysterium* o *sacramentum*. Esto es nuevo en Garrido.

A su vez, defiende que en la liturgia se realiza el encuentro entre Dios y el hombre; más allá de su primera concepción de la liturgia como expresión eucológica de la verdad dogmática, ahora el acento lo pone en el encuentro vivo con Dios. Este encuentro soluciona el problema de la contemporaneidad de los actos redentores de Cristo con el fiel después de Pentecostés: el hecho de que una realidad divina se haga presente a través de un acción cultural y por ello se obtenga un contacto real con Cristo; y al mismo tiempo si no se ponen obstáculos, se apliquen los méritos de sus actos redentores.

Por otra parte, los sacramentos no son simple medicina que se administra para recibir sus efectos benéficos –tal como lo consideraba el Catecismo de san Pío V²⁹⁸– sino como una acción de Cristo y de su Iglesia en la que ocurre el encuentro con el mismo Cristo y su obra redentora.

En otro tema, Garrido resalta las relaciones que la liturgia tiene con la teología y con la fe. Respecto al rasgo teológico de la liturgia, nuestro autor lo sitúa en dos fases. Por un lado, en las religiones naturales, cuyas manifestaciones cósmicas revelan la presencia de Dios, como una especie de irrupción de la revelación «natural» en la historia de la humanidad, que interpela el rasgo religioso del hombre. Por otro lado, la revelación propiamente dicha, manifestación de la voluntad salvífica de Dios. Estas fases se muestran relacionadas: los signos cósmicos que mueven la naturaleza religiosa del hombre se muestran como even-

tos preparatorios para el gran acontecimiento histórico-salvífico en sus etapas históricas definidas. Ambas fases presentan un elemento común: el carácter de signo que se acomoda al modo humano de conocer. De este modo, se manifiestan sus respectivas dimensiones litúrgicas que, en la revelación, se inician con los antiguos ritos en el Antiguo Testamento y luego son continuados en el Nuevo. Y en este, Garrido logra identificar esos rasgos litúrgicos que se derivan de la voluntad salvadora de Dios y que configuran el rasgo teológico de la liturgia²⁹⁹.

Asimismo, en las relaciones entre la liturgia y la fe, vemos también una evolución. Garrido descubre que la liturgia no solo tiene un carácter didascálico, de enseñanza teológica, como argumento para probar los dogmas de fe; ahora afirma que es algo mucho más que eso: a través de signos sensibles, Dios santifica a la Iglesia y por medio de ella ofrece a Dios el culto verdadero. Aquí puede apreciarse tanto la impronta de Vagaggini, como de *Mediator Dei*. La función didascálica de la liturgia queda supeditada a su valor de culto.

Otra gran cuestión y que tiene eco en nuestro autor es el culto espiritual, aunque no lo menciona con este término. Sitúa su fundamento en la participación de los fieles integrados en el Cuerpo místico de Cristo. De acuerdo con *Mediator Dei*, esta participación se realiza principalmente en la Misa. Sin embargo, la encíclica no deja muy clara su enseñanza³⁰⁰ pues, por un lado afirma que el acto sacerdotal en el sacrificio lo realizan en sentido propio los sacerdotes³⁰¹ y, por otro, que el fiel cristiano puede ofrecer el culto espiritual de su propia vida en conexión con la celebración eucarística³⁰². Pero nuestro autor está convencido de esta participación³⁰³, aunque la distingue claramente del sacerdocio jerárquico. Afirma que esa participación es un acto sacerdotal y no solo en un sentido metafórico. De hecho, menciona varios ejemplos que la tradición llama también «sacerdotales», que disponen, realizan y manifiestan el acto sacerdotal supremo de la celebración eucarística. Además propone una explicación analógica del sacerdocio de Cristo: todos participamos de ese sacerdocio que es real. De él se sirve para manifestar y, en cierta manera, apuntar a un culto espiritual que tiene su centro en la liturgia, en especial la Misa. De este modo, subrayamos la llamada espiritualidad litúrgica como una muestra de que se puede conseguir la meta de la santidad en cualquier circunstancia que al cristiano le ha tocado vivir. Sin embargo, echamos en falta –y es comprensible también por la época en la que la espiritualidad laical no tenía aún el desarrollo actual– que no se haya tomado, como ejemplo de una espiritualidad litúrgica, a un modelo de marcado carácter laical.

Por último, se puede constatar la novedad de sus escritos sobre el Año litúrgico y la Liturgia de las horas: hasta 1955 no había publicado nada al

respecto, tal como hemos comprobado en la bibliografía completa que hemos recogido en el Anexo. En particular resaltamos la causalidad de los misterios a lo largo del Año litúrgico que *Mediator Dei* menciona y que Garrido extiende a todo el desarrollo simbólico de la celebración, en especial la proclamación de la palabra de Dios como lugar de esa presencia. Este punto, que no estaba recogido en la encíclica³⁰⁴, *Sacrosanctum Concilium* lo plasmará en el número siete: «[Cristo] está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla»³⁰⁵.

4.3. *Valoración general*

Un énfasis pedagógico recorre la obra de nuestro autor. Como tantos otros, reconoce la necesidad de la formación litúrgica de los fieles para que los signos litúrgicos sean un velo que esconda pero también revele y nos haga «tocar» el misterio que la Iglesia celebra. Este «realismo» ritual reaparecerá en el Catecismo de 1992³⁰⁶.

En este sentido, el esfuerzo de Garrido por decantar las corrientes históricas sobre la tipología –el alegorismo y realismo exagerado– hacia un sano realismo, resalta el carácter gratuito, original y salutífero de la liturgia. Con ello pretende evitar que se sucumba a dos extremos, cuyas consecuencias afectarían equivocadamente a la percepción de la liturgia: por un lado, que se convierta en simples medios que vienen del cielo sin un particular esfuerzo del hombre sumido en la pasividad; y por otro, que se considere a la liturgia tan humana y embebida de las preocupaciones sociales, que pierda todo contacto con la realidad divina. Afirma con convicción, que si lo ritual tiene su base con lo real, se puede llegar a una correcta comprensión de la liturgia³⁰⁷.

Por otro lado, habíamos dejado en suspenso cuál era la opinión de Garrido sobre la liturgia como parte de la revelación³⁰⁸. Al respecto, percibimos que no se adhiere del todo a esa afirmación sino que sigue tranquilamente la tesis de Vagaggini: «la liturgia es como un aspecto de la revelación y como un modo de hacernos conocer su sentido»³⁰⁹. Un aspecto y no parte de ella. Un aspecto que siempre hay que tomar en cuenta también en el panorama general de la historia sagrada³¹⁰, pues la revelación se despliega y se presenta en esta historia y se concreta en Cristo, y luego desde Pentecostés hasta la parusía, la comunicación con el hombre se realiza mediante la liturgia³¹¹: ella está presente en esos dos momentos: como preparación y como resumen que la explica.

Del mismo modo, quedó pendiente la cuestión de qué prima en los sacramentos, ser signo o ser causa. Garrido se limita a mencionar que en su teoría, santo Tomás adoptó la noción de sacramento de Pedro Lombardo indicando que «son causas de la gracia»³¹². No menciona ni toma posición de la cuestión sesenta de la *Suma* en la que el Aquinate resalta la orientación ságnica de los sacramentos.

En relación al modo de la presencia de Cristo en las celebraciones culturales, Garrido admite las dificultades de la teoría de Casel. *Mediator Dei* tampoco define el modo de esa presencia; sin embargo, afirma con contundencia que los efectos de esa presencia están vivos y operantes en sus misterios³¹³. Da la impresión de que esa presencia se queda reducida al ámbito psicológico y moral, muy lejos de la naturaleza sacramental de la liturgia³¹⁴: si no se defiende con rotundidad la eficacia de los sacramentos, no habría conexión con la historia de la salvación y no se podría hablar de una prolongación de los misterios de Cristo, despojando a la liturgia de una dimensión vital para la santificación de los hombres. Como sabemos, Casel afirmaba el *quomodo* de la presencia objetiva de los actos redentores en su individualidad numérica. Vagaggini en cambio, siguiendo a santo Tomás, considera la causalidad eficiente y ejemplar como fundamento de esa presencia³¹⁵. De un modo u otro, ambos están convencidos de los efectos ontológicos que esa presencia de Cristo realiza en el hombre a través del rito litúrgico. La posición de Garrido en un comienzo, al encontrar muy oscura la doctrina del misterio, parece seguir a Vagaggini en la explicación tomística de la causalidad. Más adelante su posición será más cercana a la teoría de Schillebeeckx³¹⁶.

Hacemos hincapié en la valiosa recuperación de la visión global de la liturgia de los Padres en la unidad del aspecto misterioso (*Mysterium*) y ságnico (*Sacramentum*), santificación y culto de la liturgia, que la teología posterior no logró entender por una deficiente comprensión de la doctrina de santo Tomás: prestó más atención a la dimensión santificadora (*catábasis*) de la liturgia, expresada en los sacramentos.

Con todo, santo Tomás comprendiendo la mutua relación entre los fines de la liturgia, «estableció» un nuevo orden al distinguir los sacramentos y sacramentales: el primero, con un influjo inmediato *ex opere operato*, ordenado a la Eucaristía como centro de todo el organismo sacramental; el segundo, mediato *ex opere operantis*, ordenado al primero; pero cada uno manteniendo su doble valor inherente de santificación y culto, fines de la liturgia.

Destacamos el trabajo, tanto de C. Vagaggini como la labor divulgativa de Manuel Garrido, en cuanto a la aplicación de la cuádruple dimensión de los

signos sacramentales, según el Doctor Angélico, al resto del conjunto de signos litúrgicos. Con ello se demuestra la intrínseca unidad de toda la liturgia, tal y como la concibieron los santos Padres.

4.4. *Valoración crítica*

Hasta el momento hemos procurado exponer fielmente el pensamiento de nuestro autor. Hemos apuntado solo algunas incertezas y, sobre todo, las intuiciones o desarrollos aprovechables de su reflexión. En este apartado queremos ofrecer nuestro parecer a manera de comentario crítico, relacionando su pensamiento con los argumentos afrontados por el Movimiento litúrgico y el acervo alcanzado por la teología litúrgica. Hemos recogido cuatro temas para esta disertación.

4.4.1. Historia de la salvación

En sus primeras nociones sobre este tema, el padre Garrido aborda su noción litúrgica refiriéndose al contenido salutífero de la misma. Aparentemente la expresión tiene relación a un contenido saludable, como el efecto de una medicina en un cuerpo enfermo. El adjetivo «salutífero», según la RAE, tiene dos significados: se refiere tanto a la salud del cuerpo como del alma. Por otro lado, esta palabra proviene del latín *salus*, *-tis* (tiene dos acepciones: salud y salvación) y *fero* (llevar): así, salutífero se refiere a algo que contiene la salud o salvación. Según esto, Garrido al parecer, no toma la palabra en un sentido medicinal, sino más bien en el sentido de salvación, y así la liturgia es causa de gracia, por ello salutífera y medio ordinario de santificación: esta es la idea de Garrido antes de su estancia romana.

En su manual aparece el término «historia sagrada» mencionado más de veinte veces. En cambio, el término «historia de la salvación» aparece una sola vez. Por otro lado, Casel se refiere más bien a la historia de la salvación. Hoy se les suele identificar. Sin embargo comprobamos que existe una diferencia.

La voz «historia sagrada» como tal no se halla en los diccionarios modernos. Solo de pasada se nos propone una definición: «*La historia de los acontecimientos (...) se divide en sagrada y profana. La historia sagrada es una sucesión de operaciones divinas y milagrosas por las cuales ha querido Dios conducir en otros tiempos a la nación judía y ejercitar hoy en día nuestra fe*»³¹⁷. En ese sentido la historia sagrada es en realidad la historia de la Revelación. Precisamente, Illanes

da cuenta de esta historia y de una historia de la salvación, las cuales son diferentes y, para la teología católica, no identificables –sí en cambio para la protestante³¹⁸–. Cuando Garrido se refiere a la historia sagrada, la relaciona con el sentido unitario del decurso histórico donde se produce el desenvolvimiento de la Voluntad divina para salvar al hombre. Por tanto, esa expresión podría equipararse a historia de la salvación³¹⁹. Este término teológicamente expresa mejor «el despliegue y el reconocimiento del plan salvífico de Dios»³²⁰. Por ello, es empleada en todos los documentos del Concilio Vaticano II.

4.4.2. Participación de los fieles

Su noción anterior al respecto, viene determinada por su idea sobre la oblación de la Misa: en su pensamiento no admite otra oblación más que la del sacerdote cuando ofrece el divino sacrificio. La participación de los fieles en la celebración eucarística tiene un carácter de provecho espiritual de los mismos, para que puedan beneficiarse de los contenidos salutíferos de los méritos de Cristo. Para ello el cristiano tiene que disponerse a través del esfuerzo de la lucha interior y eliminar todos los obstáculos que le impiden recibir esos auxilios. Además, el fiel no debe permanecer pasivo en la celebración, sino que tiene que esforzarse interna y externamente por vivir bien la celebración litúrgica, comenzando por conocerla a fondo. Por otro lado, reconoce el sacerdocio común de los fieles, de acuerdo a la doctrina de santo Tomás, como participación en el sacerdocio de Cristo. Pero esa participación se percibe como disminuida frente al sacerdocio jerárquico, pues ni es mediador ni sacrificador en sentido propio³²¹.

En su *Curso de liturgia romana*, aparece una posición mucho más reflexiva y de mayor calado teológico, aunque de similares resultados: invitan a que se piense en una superioridad del sacerdocio jerárquico sobre el sacerdocio de los fieles. Garrido no duda en afirmar que aquel «es la participación más perfecta del sacerdocio de Cristo»³²². Señalamos tres puntos.

Primero, vemos una tendencia a considerar la participación de los fieles reducida a sus aspectos prácticos³²³. Vayamos de a poco. Garrido comienza explicando que los dos sacerdocios participan del único sacerdocio de Cristo: su participación es propia y verdadera, aunque analógica y se extiende a tanto y cuanto es su participación: jerárquica y de los demás fieles³²⁴. Todo esto en la línea de lo que más adelante corroborará el Concilio³²⁵. A continuación afirma que así como el sacerdocio de Cristo les confiere –a los sacerdotes– facultades sacerdotales determinadas, así también sucede con los que ostentan el sacer-

docio de los fieles³²⁶. Creemos que el límite de su pensamiento viene después, cuando indica que esas facultades las señala el papa en *Mediator Dei*³²⁷. Porque, el sacerdocio de los fieles no se limita solamente a aspectos externos de la participación en la Misa o un nuevo modo de ofrecer los sacrificios. Se tiene la sensación de reducir el sacerdocio de los fieles a mera funcionalidad asignada equiparándola, en cuanto a esa funcionalidad, la que tiene el sacerdocio jerárquico.

Segundo, percibimos que continúa una cierta preponderancia del sacerdocio ministerial sobre el común. Garrido afirma como no necesaria la asistencia de los fieles para la validez del sacrificio³²⁸, con lo cual aparece como indispensable la acción y participación de los ministros del culto. El Concilio más adelante señalará que el sacerdocio de Cristo es ejercido sobre toda la Iglesia³²⁹: jerarquía y fieles; no solo como culto de la Iglesia, sino también como comunidad cultural³³⁰.

En tercer lugar, la participación de los fieles parece limitarse a ser mera utilidad para la piedad y el beneficio de los mismos. Por ejemplo, cuando el padre Garrido se refiere a los actos sacerdotales del fiel –y aquí engloba todas las situaciones eclesiales incluidas las del laico– como una forma de disponerse al acto sacerdotal de la Misa³³¹. Se aprecia una necesidad para ponerse a nivel y participar con fruto de la celebración litúrgica. Todo esto está bien, pero nos parece que le falta una ulterior consideración: el sacerdocio de los fieles permite que ellos mismos realicen su propio sacrificio –un culto espiritual (Rm 12,1)– en espíritu y en verdad (Jn 4, 23-24) y que después en el sacrificio eucarístico puedan unirse con el sacrificio de Cristo y así poder ofrecer a Dios un sacrificio de alabanza. Así, el acto de culto de cada cristiano en virtud de su sacerdocio bautismal, «se funde con la ofrenda de la Iglesia, en la que ella es asociada al sacrificio de Cristo»³³².

Como se puede observar, existe una cierta idea incompleta del concepto de sacerdocio de los fieles. Y este tema tiene su repercusión, pues el concepto de liturgia no puede ser esclarecido sin una oportuna clarificación de la relación que tiene con el sacerdocio común de todos los fieles³³³.

La constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium* ha afirmado de la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Cristo sobre la Iglesia: pueblo y sacerdotes³³⁴. Y Cristo ejerce esa función sacerdotal de dos maneras: como Cabeza y como Cuerpo. A ello se corresponde en la Iglesia la existencia del sacerdocio ministerial y el común³³⁵. Los sacerdotes y los fieles como miembros del cuerpo místico de Cristo por medio del sacerdocio común, ofrecen –como afirma san Pedro en 1Pe 2,2– víctimas espirituales³³⁶. El sacerdocio jerárquico

–que instituye sacramentalmente a un fiel, para ejercer su función *in persona Christi Capitis*– ofrece la divina víctima para que, junto con el pueblo, puedan ofrecer al Padre por medio de Jesucristo un sacrificio de alabanza.

Por último, tenemos que señalar otro límite, aunque esta vez se deba al plan editorial del manual: Garrido no desarrolla el tema de la Eucaristía, sino que lo realiza Augusto Pascual. Pues, si el bautismo señala la incorporación del fiel al cuerpo de Cristo, la Eucaristía le indica la meta a la cual tiende. La falta de este desarrollo no le permite completar ni profundizar el aspecto cultural de los fieles cristianos.

4.4.3. Oficio Divino

Con respecto al Oficio Divino, queremos señalar tres cuestiones. En primer lugar la noción que Garrido señala como la más acertada, nos resulta un tanto genérica sobre todo desde el punto de vista teológico. Pero Garrido está en la búsqueda de una definición que le satisfaga y parece no encontrarla: lo que expresa *Mediator Dei*³³⁷ no la considera aplicable «al Oficio Divino de todos los tiempos»³³⁸.

En segundo lugar, señala que su excelencia está situada por debajo de la Misa y de los sacramentos, porque en estos Jesucristo actúa inmediatamente, en cambio en aquel actúa solo mediatamente³³⁹. Este modo de indicar la manera de actuación, nos recuerda la distinción clásica de los sacramentos y sacramentales. Sin caer en esta categoría, menciona que esta alabanza divina posee una cuasi sacramentalidad³⁴⁰ cuyo fundamento es el ejercicio sacerdotal de Cristo en su dimensión orante³⁴¹, que se prolonga a través de la Iglesia que ora sin cesar³⁴².

La tercera cuestión tiene relación con la actualización del Misterio³⁴³. Garrido comienza por señalar los orígenes: la obediencia al mandato de Cristo de orar siempre y continuar su divina alabanza. Y el fundamento eficaz último de esta alabanza procede de la Misa cuya finalidad es compartida con el Oficio: la renovación del Misterio de Cristo. Por ello el Oficio es como el complemento de la Misa. En la consagración se reactualiza el Misterio de modo realísimo; luego, la liturgia de la Misa y el Oficio Divino ponen al alcance el misterio de modo más humano. De esta manera en el Oficio Divino, la Iglesia hace suyo los sentimientos de Cristo al ofrecerse sobre la cruz expresando los mismo fines de la Misa: alabanza a Dios, acciones de gracias, petición de perdón y pide para todos sus hijos toda clase de bienes espirituales y materiales³⁴⁴. Qué podemos decir de todo esto. Garrido percibe la conexión del Misterio con el Oficio Divino. Pero

luego, lo sitúa como complemento. Aquí vemos un problema pues de alguna manera indicaría la necesidad de completar el sacrificio eucarístico y, aunque acentúe la Consagración, resta unidad al conjunto de la celebración.

Vemos que la renovación del Misterio de Cristo se nos presenta en el Oficio en modo orante, pues es la misma oración de Cristo. En esto, advertimos un asomo a la teología del Oficio Divino que resalta la dimensión subjetiva de la oración de Cristo al renovarse el Misterio Pascual³⁴⁵. Además, observamos que la Iglesia asume un papel activo, pues hace suya la oración de Cristo, cuando es Cristo el que asocia a la Iglesia en su oración al Padre³⁴⁶.

La Liturgia de las Horas –tal y como ahora se la denomina– analizada la expresión «epexegeticamente», revela una nueva forma de contemplar la oración de la Iglesia, pues las horas se vuelven litúrgicas, es decir, se transforman en cumplimiento de salvación *hodie et nunc* pues, «santifica el tiempo de la Iglesia, porque es una alabanza que resume y refleja ante Dios su misma vida actual, como la oración de Cristo era, en su tiempo, síntesis de su vida»³⁴⁷. Pero esto sin quitar ni disminuir su intrínseca relación con la santa Misa que es el centro de toda la liturgia. En este sentido se expresa la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*³⁴⁸.

Si la liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo, la Liturgia de las Horas –la oración de Jesucristo en la Iglesia y con la Iglesia– conforme a toda celebración litúrgica, posee la virtud de transformar el tiempo (*crónos*) en *kai-rós*, e introducimos en el Misterio Pascual, en un encuentro con el amor divino y de la renovación de la *historia salutis*³⁴⁹. Precisamente, SC 10 habla de la liturgia como *culmen ac fons*, y por tanto, aplicados a la Liturgia de las Horas, participa de la dignidad de la Eucaristía: culmen en su dimensión de glorificación a Dios; fuente, porque la presencia del resucitado fecunda la existencia cristiana «en una lógica continuidad entre culto litúrgico y existencia cristiana»³⁵⁰.

4.4.4. La dimensión empeñativa

Esta dimensión –una de las cuatro dimensiones del signo litúrgico– la consideramos de fundamental importancia para la comprensión de toda la liturgia.

Santo Tomás, al referirse a los sacramentos y precisar mejor la comprensión del organismo sacramental, los circunscribe a lo que tienen de efecto inmediato: la gracia santificante. Y los sacramentales, las oraciones, las plegarias y el sacrificio, a lo que tienen de mediato. Con esta prevalencia de la santificación sobre el aspecto cultural, la teología posterior no logró identificar

el verdadero pensamiento del Aquinate, de manera que se terminó con una escisión entre la santificación y culto³⁵¹.

La triple dimensión de los sacramentos que nos habla santo Tomás³⁵², incluye implícita una cuarta dimensión empeñativa, con la que se entiende mejor que ellos sean signo no solo de santificación, sino también de culto: todo el organismo sacramental implica nuestra santificación y el culto de la Iglesia por medio de Cristo.

Ahora bien, de esta cuádruple dimensión de los sacramentos también participan todos los demás signos litúrgicos, con lo cual se recupera el antiguo modelo patrístico de la liturgia en general. Esto es, en resumen el trabajo efectuado por Vagaggini y que nuestro autor resalta.

Vagaggini nos presenta una forma peculiar de demostrar esta cuarta dimensión presente tanto en la dimensión demostrativa como en la prefigurativa. El resto de su explicación referida a la recuperación del concepto de liturgia a partir de la triple dimensión que santo Tomás aplica a los sacramentos, es un poco confusa. Viene al caso, presentar dos textos que lo ponen de relieve. Vagaggini se atribuye el hecho de:

«Completar y adaptar a la realidad litúrgica en todos sus aspectos lo que, a propósito del significado de los signos litúrgicos, Santo Tomás había afirmado de los siete sacramentos, especialmente cuando veía en ellos un triple significado: ‘Llámesse sacramento [–decía el Santo Doctor– restringiendo el antiguo concepto de *sacramentum* a los siete sacramentos solamente], lo que se ordena a significar nuestra santificación’»³⁵³.

A continuación, señala en una nota pie lo siguiente:

«Santo Tomás quiere decir que es ordenado inmediatamente (y no sólo mediatamente) para significar nuestra santificación como cosa que se realiza al presente *hic et nunc*. De este modo excluye Santo Tomás del concepto de *sacramentum* aquellos ritos que hoy nosotros los conocemos con el nombre de sacramentales, porque en ellos el signo no significa la santidad directamente en sí misma, sino sólo mediatamente, ya que inmediatamente significa solo una disposición a la santidad; así excluye del *sacramentum* todo lo que inmediatamente está ordenado a significar el culto a Dios, p. ej. la alabanza divina, y también el sacrificio»³⁵⁴.

De estas expresiones se desprende una posible imputación contra santo Tomás de la ruptura de la liturgia, tantas veces mencionada en el presente trabajo, que consistiría en separar la santificación identificada con los sacra-

mentos –los cuales se ocupará la teología dogmática–; y el culto, reducido al esfuerzo del hombre –que se ocupará la teología moral³⁵⁵–. Sin embargo, una lectura minuciosa de esta parte, auxiliada por el capítulo XVIII («Teología y liturgia en Santo Tomás»)³⁵⁶ nos confirman que Vagaggini identifica esta tendencia de la que no lograron escapar los teólogos posteriores a santo Tomás.

Con esto queremos señalar la complejidad del tema, y que mal entendido puede llevar con relativa facilidad a una desorientación del verdadero pensamiento de santo Tomás. En su manual, el padre Garrido es sintético y explícito, lo cual es rescatable: atribuye directamente las cuatro dimensiones del signo a santo Tomás cuando este las señala para los sacramentos³⁵⁷.

Con esta cuarta dimensión –propia, aunque velada en santo Tomás– la liturgia recupera la unidad que había quedado oculta por siglos, cuyo fruto también es compartido por el empeño y los esfuerzos del Movimiento litúrgico³⁵⁸ y que hoy es doctrina común³⁵⁹.

NOTAS

1. Cfr. CANTERA, S., «Garrido Bonaño, Manuel», en *Nuevo Diccionario Biográfico Español* (2009) 497; Cfr. RUBIO, J. P., «In memoriam: Manuel Garrido Bonaño, OSB (1925-2013)», *Phase* 318 (2013) 699.
2. Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», *Liturgia* 6 (1951), o. c.
3. *Ibid.*, 268.
4. *Ibid.*, 268-269; Cfr. PÍO XII, *Enc. Mediator Dei*, 5ta ed. Salamanca: Sígueme, 1963, n. 29.
5. Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 269.
6. Cfr. *ibid.*
7. *Ibidem.*
8. *Ibid.*, 270.
9. Cfr. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», *Liturgia* 6 (1951) 350.
10. Cfr. *ibid.*
11. *Ibid.*, 351.
12. *Ibid.*, 350.
13. Cfr. *ibid.*, 351.
14. GARRIDO, M., «La iluminación del Cristiano por la liturgia y para la liturgia», *Liturgia* 10 (1955) 167.
15. «El primero, hasta ahora conocido, que designe el bautismo de los cristianos con el nombre de «iluminación» es San Justino», también en el *Diálogo con Trifón*: cfr. *ibid.*, 162.
16. «Los misterios» se refieren a los sacramentos –especialmente los de la iniciación cristiana– que los cristianos de los primeros siglos recibían y que mantenían oculto a los ojos de los paganos y que dio lugar a la conocida disciplina del arcano.
17. José Luis Gutiérrez, al comentar la doctrina del misterio de Casel, expresa una idea semejante: «el misterio de la redención está presente y operante para que el cristiano alcance una progresiva configuración sacramental con Cristo»: GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 49.
18. GARRIDO, M., «La comunión dentro de la misa», *Liturgia* 5 (1950) 342; También: Cristo «en la tierra reactualiza su sacrificio por medio de sus vicarios, los sacerdotes»: GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 269.
19. GARRIDO, M., «La comunión dentro de la misa», 342.
20. Dom Anscar Vonier fue uno de los primeros –junto con Odo Casel– en formular una explicación sacramental del sacrificio eucarístico: cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Pamplona: EUNSA, 2009, 312.
21. GARRIDO, M., «La comunión dentro de la misa», 342. El sentido de esta última expresión, la Eucaristía es un sacramento que es sacrificio y alimento a la vez: cfr. VONIER, A., *A key to the doctrine of the Eucharist*, Oregon: Wipf & Stock, 2005, 86-107.

22. Cfr. GARRIDO, M., «Trento y la participación activa de los fieles en la misa», *Liturgia* 7 (1952) 187.
23. *Ibidem*.
24. GARRIDO, M., «Recordando la carta magna de la liturgia», *Liturgia* 8 (1953) 332, nt. 1.
25. GARRIDO, M., «La Consagración en su sentido pleno», *Liturgia* 10 (1955) 77.
26. Así ocurría con las teorías inmolacionistas del siglo XVII. En concreto, se refleja la posición de Francisco Suarez que explicaba cómo, en la inmolación, se puede efectuar llevando a cabo el objeto de la oblación, por ejemplo: cuando se quemaba el incienso en los sacrificios del Antiguo Testamento, se ofrecía a Dios tanto el incienso quemado como el producto resultante, el aroma agradable a Dios: Cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 303.
27. Cfr. GARRIDO, M., «La Consagración en su sentido pleno», 76.
28. «La transubstanciación en el santo sacrificio de la misa se llama en lenguaje de la Iglesia *consagración*; y esto no porque hace presente lo santo, sino porque *consagra* precisamente a Dios el pan y el vino mediante la transubstanciación»: *ibid.*, 76-77.
29. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», *Liturgia* 9 (1954) 24.
30. GARRIDO, M., «Más sobre el sacerdocio de los fieles», *Liturgia* 10 (1955) 25. Por otro lado, Garrido comenta que todos los teólogos están de acuerdo que el género próximo del sacrificio es la oblación pero varían en definir el objeto (la diferencia específica) sobre el cual recae la acción oblativa: cfr. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 24 nt. 2. En estas expresiones notamos una cierta influencia de las teorías oblacionistas que surgieron después del concilio tridentino. Para ellas, el sentido del acto sacrificial reside en el ofrecimiento de sí a Dios; la inmolación –o sacrificio exterior– que la acompaña solo es un signo que lo manifiesta. En otras palabras, el sacrificio es esencialmente oblación: cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 308.
31. Cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 302 y 311.
32. Cfr. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», 352.
33. «Así, pues, el Dios y Señor nuestro (...) en la última Cena, «la noche que era entregado», para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible (como exige la naturaleza de los hombres), por el que se *representara* aquel suyo sangriento que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria *permaneciera* hasta el fin de los siglos»: cfr. DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P., *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 38 ed. Barcelona: Herder, 1999, n. 1740 (las cursivas son nuestras).
34. Cfr. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 25.
35. Cfr. *ibid.*, 24-25.
36. Cfr. FLORES, J. J., *Introducción a la teología litúrgica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003, 145; Cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto: un estudio sobre la doctrina del misterio de Odo Casel*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2007, 85. Las teorías inmolacionistas y oblacionistas mencionadas anteriormente, no podían encontrar una razón de la índole de la relación entre la Misa y la muerte sacrificial de Cristo, por asumir el sacrificio de la Misa según la forma (sacramento sacrificial) y no su contenido (sacrificio sacramental); por ello no podían resolver la unicidad del sacrificio redentor de Cristo expuesta por la reforma protestante. Hoy se admite que, en la Misa, el único sacrificio de Cristo en la Cruz se hace presente en misterio o sacramento: cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 80-83.
37. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 25-26.
38. «Que los fieles ofrecen el sacrificio por manos del Sacerdote es claro, por el hecho de que el Ministro del Altar obra en persona de Cristo en cuanto Cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros; por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la víctima»: Pío XII, *Mediator Dei*, n. 114.
39. Cfr. GARRIDO, M., «Aportación de los Benedictinos españoles de la Congregación monástica de San Benito el Real de Valladolid al dogma de la Inmaculada», *Estudios Marianos* 16 (1955) 20.

40. GARRIDO, M., «El argumento litúrgico del Dogma de la Inmaculada Concepción», *Liturgia* 9 (1954) 173; Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 270. El paréntesis es nuestro.
41. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 270.
42. Cfr. OPPENHEIM, P., *Principia theologiae liturgicae*, 7, Torino: Marietti, 1947, 22.
43. GARRIDO, M., «Los Santos Padres y la liturgia, usados por San Bernardo en su obra mariológica», *Estudios Marianos* 14 (1954) 148. También: Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 271.
44. Cfr. GARRIDO, M., «Trento y la participación activa de los fieles en la misa», 184.
45. GARRIDO, M., «El argumento litúrgico del Dogma de la Inmaculada Concepción», 161.
46. «La liturgia, pues, no determina ni constituye en un sentido absoluto y por virtud propia la fe católica». Pío XII, *Mediator Dei*, n. 65.
47. Expresión clásica fue acuñada por Melchor Cano quien propuso las fuentes de la teología: cfr. PARENTE, P., «Lugares teológicos», en *Diccionario de teología dogmática* (1963) 241-242.
48. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 65.
49. GARRIDO, M., «El argumento litúrgico del Dogma de la Inmaculada Concepción», 162. También: Cfr. GARRIDO, M., «Aportación de los Benedictinos españoles de la Congregación monástica de San Benito el Real de Valladolid al dogma de la Inmaculada», 20.
50. Nuestro autor se apoya en la obra *O valor teológico da Liturgia* de Manuel Pinto S.I., quien establece cuatro argumentos sobre los que se apoya la autoridad de la liturgia respecto a los dogmas: los concilios, los papas, los santos padres y el testimonio de los teólogos: Cfr. GARRIDO, M., «El argumento litúrgico del Dogma de la Inmaculada Concepción», 166-168.
51. «La liturgia (...) siendo también una profesión de las verdades celestiales, profesión sometida al supremo Magisterio de la Iglesia, puede proporcionar argumentos y testimonios de no escaso valor, para aclarar un punto determinado de la doctrina cristiana». Pío XII, *Mediator Dei*, n. 65.
52. «Como didascalia, la liturgia entra de lleno en el campo de la teología y está sujeta a sus normas»: GARRIDO, M., «La Liturgia sagrada y el Magisterio de la Iglesia», *Liturgia* 10 (1955) 212.
53. GARRIDO, M., «Los Santos Padres y la liturgia, usados por San Bernardo en su obra mariológica», 148.
54. GARRIDO, M., «La Liturgia sagrada y el Magisterio de la Iglesia», 212 y 215.
55. *Ibid.*, 216.
56. *Vide* Capítulo II «La comunidad litúrgica»: cfr. GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Araluce, 1946², 91.
57. Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 272.
58. *Ibidem*.
59. «Y es que la perfecta comunidad de la Liturgia consiste en la participación de un mismo espíritu, de unas mismas palabras y de unos mismos pensamientos; en que todos marchen por una misma ruta a un mismo término; en que todos ofrezcan un mismo sacrificio, el de Cristo, y todos reciten un mismo credo, el de la Iglesia»: *ibid*.
60. Cfr. PARSCH, P., *Sigamos la Santa Misa*, Barcelona: Gili, 1949⁴; PUTZ, J. y MANZANARES, C., *Vivir la Misa*, Barcelona: Destino, 1957; SUSTAETA, J. M., *Participación en la misa: Orientaciones pastorales según la Encíclica «Mediator Dei» de su Santidad Pío XII*, Valencia: Comisión Diocesana de Sagrada Liturgia, 1957; SÁNCHEZ ALISEDA, C., *Pastoral litúrgica de la Misa: iniciación y participación en el misterio del culto*, Madrid: Euramérica, 1958; Alfin, A., *Teología y liturgia de la misa: participación de los fieles*, Ávila: Vda. Sigirano Díaz, 1959.
61. Un estudio panorámico de la cuestión en: PALOMBELLA, M., *Actuosa participatio: indagine circa la sua comprensione ecclesiale*, Roma: LAS, 2002.
62. Cfr. GARRIDO, M., «La participación de los fieles en la Liturgia», *Liturgia* 6 (1951) 33-35.
63. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 108; Cfr. GARRIDO, M., «La participación de los fieles en la Liturgia», 35.

64. GARRIDO, M., «La participación de los fieles en la Liturgia», 32.
65. *Ibid.*, 36.
66. Cfr. *ibid.*, 37 Sobre la comunión: Cfr. GARRIDO, M., «La comunión dentro de la misa», 341-346.
67. 1) En las plegarias que se unen al sacerdote, 2) En el ofertorio, 3) Las limosnas: cfr. GARRIDO, M., «Recordando la carta magna de la liturgia», 332; y Pío XII, *Mediator Dei*, n. 110.
68. GARRIDO, M., «Recordando la carta magna de la liturgia», 332; y Pío XII, *Mediator Dei*, n. 111.
69. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n.112.
70. Cfr. *ibid.*, n. 113.
71. *Ibidem.*
72. *Vide supra*, 1.1.2.a).
73. Debe tenerse en cuenta que en ese tiempo la doctrina del sacerdocio de los fieles no estaba muy bien fundamentada. En aquellos años, Garrido da cuenta de una polémica en la que el punto de disensión no era la existencia del sacerdocio de los fieles –la cual es teológicamente cierta– sino más bien su naturaleza y alcance, es decir, si este sacerdocio debe ser considerado como tal, no obstante su diferencia con el sacerdocio jerárquico. El gran temor consistía en adjudicar poderes sacerdotales a los fieles o menospreciar a los que los poseen: Cfr. GARRIDO, M., «El problema del sacerdocio laical en la Semana Española de Teología», *Liturgia* 8 (1953) 350-351. Sobre la historia de estas interpretaciones: Cfr. GARRIDO, M., «La participación de los fieles en la Liturgia», 33-35.
74. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 30; Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 112.
75. Cfr. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 30.
76. Cfr. *ibid.*, 30-31.
77. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 115.
78. Cfr. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 32.
79. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 42.
80. Cfr. GARRIDO, M., «Centenario de San Bernardo – Su pensamiento litúrgico», *Liturgia* 8 (1953) 203-204.
81. Cfr. *ibid.*, 204.
82. Cfr. *ibid.*
83. Cfr. *ibid.*, 205.
84. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 34.
85. GARRIDO, M., «Centenario de San Bernardo – Su pensamiento litúrgico», 206.
86. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 272.
87. Bajo esta aserción, manifiesta dos sentidos a ese principio de acción. Antes, había dado su parecer respecto a las consecuencias directas que la liturgia ejerce en los no cristianos cuyas conversiones al seno de la Iglesia se suscitan con no poca frecuencia. Su opinión al respecto es que las personas no se convierten por la inteligibilidad de lo que ocurre allí, pues esta se le ofrece incomprendible, sino que se convierten *per sensibilia ad intellegibilia*, «la solemnidad y majestuosidad en la ejecución de las rúbricas sagradas»: Cfr. *ibid.*, 270.
88. *Ibid.*, 272.
89. *El alma de todo apostolado*, San Sebastián: Pax, 6ta edición, 1941.
90. Henri-Marie-Joseph Pinson (1943-1951), fue Obispo de la diócesis de Saint-Flour Francia. En 1945, tuvo lugar en su diócesis y bajo su dirección, el primer Congreso de Pastoral Litúrgica con el tema sobre la Misa del domingo: cfr. «Les évêques du XXe au XXie siècle», <<http://www.diocese15.fr /diocese/patrimoine/patrimoine-diocesain/les- eveques-du- diocese-de-saint-flour/les- eveques-du- xxe- au- xxie- siecle>>, consultado el 21.02.17.
91. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 272.

92. Acción Católica: cobró impulso en el pontificado de Pío XI que la definió como «laici apostolatum hierarchicum quodammodo participant»: Epistolae III. Ad emum p. d. Adolfum Tit. S. Agnetis extra moenia S.E.E. Presb. Card. Bertram, Episcopum wratislaviensem: De Communibus Actionis Catholicae principiis et fundamentis, AAS 20 (1928) 385.
93. Cfr. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 273.
94. GARRIDO, M., «La comunión dentro de la misa», 341.
95. GARRIDO, M., «La Liturgia en la vida parroquial», 267 (no tenemos los datos de la publicación del referido autor); por «elevaciones» creemos que entiende como el crecimiento de la vida divina en el hombre redimido.
96. Cfr. MORAL CONTRERAS, T., *Monasterio de San Salvador de Leyre*, Madrid: Everest, 1988, 34; Cfr. MORAL, T., «La cultura entre los benedictinos de la restauración legerense (1954-2004)», en AA. VV. (ed.), *Leyre, cuna y corazón del Reino: cincuenta años de la restauración del monasterio (1954-2004)*, Yesa: Abadía de San Salvador de Leyre, 2005, 526.
97. El 10 de febrero de 1961: Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 751.
98. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia: ensayo de liturgia teológica general*, 1 ed. Madrid: Editorial Católica, 1959, 925.
99. Este antiguo adagio –que fue mal interpretado por algunos modernistas– en su original significado, presenta a la liturgia como expresión de las verdades de la fe cristiana. En palabras de Pío XII: «toda la liturgia tiene (...) un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia»: Pío XII, *Mediator Dei*, n. 63.
100. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, xv y xvi.
101. A continuación en cada epígrafe pondremos entre paréntesis, el número del capítulo correspondiente del manual.
102. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 5. El deseo de alcanzar una definición completa de la liturgia recorre desde finales del XIX hasta el presente; sin embargo a principios del siglo pasado, los autores se fijaron más en la esencia de la liturgia: cfr. SCHMIDT, H., *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma: Herder, 1960, 48-60.
103. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 5-6.
104. Cfr. *ibid.*, 6.
105. Cfr. *ibid.*
106. Inmediatamente después de esta afirmación, dice que «es signo eficaz». Intencionalmente hemos querido separarlo para remarcar el aspecto sónico de la liturgia.
107. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 6. Para los Padres griegos, *mysterium* –y sus derivados, signo, símbolo, figura– «viene a ser una cosa sensible que contiene escondida en si una realidad divina, que se manifiesta a quien puede percibirla y se comunica a quien está dispuesto a recibirla». Los Padres latinos llegaron a lo mismo y lo denominaron *sacramentum*: cfr. *ibid.*, 28-29.
108. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana* II,1, cit. en GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 6; y también en VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 36.
109. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 6.
110. Esta expresión viene de Vagaggini: cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 37.
111. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 6-7.
112. Un rito es «la realización de algunos signos mediante los cuales se efectúa una acción litúrgica»: Cfr. *ibid.*, 18
113. Cfr. *ibid.*, 19.
114. *Ibid.*, 18.
115. Cfr. *ibid.*
116. *Ibid.*, 19.
117. *Ibid.*, 19-20. Más adelante, Garrido corrobora esta idea diciendo que «Santo Tomás, al dar la noción de sacramento, no hace otra cosa que restringir el antiguo concepto de los *sacramenta* y *mysteria*, entre los ritos litúrgicos en general, a aquello que tienen de propio y específico los siete ritos mayores que llamamos sacramentos»: *ibid.*, 20.

118. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 24.
119. Cfr. *ibid.*, 25.
120. Cfr. *ibid.*, 26.
121. Cfr. *ibid.*, 27
122. *Ibid.*, 8.
123. Cfr. *ibid.*, 6.
124. Cfr. *ibid.*, 22.
125. *Ibid.*, 20.
126. Cfr. *ibid.*
127. Tenemos que hacer una precisión. Lo que permaneció hasta el siglo XII es la «herencia doctrinal en los textos litúrgicos». Pero ya la diferenciación semántica de estos dos términos, comenzó a ser percibida desde el s. V, en el que los escritores posteriores a «San Agustín –con algunas excepciones, como san León Magno– tendieron a designar con el vocablo *mysterium* la realidad secreta presente en los ritos de culto (el misterio de Cristo, significado del sacramento), mientras reservaron el término *sacramentum* para referirse al signo visible (el significante o signo del misterio)»: cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 29-30.
128. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 28-30.
129. Esto era lo que no entendían los adversarios de Casel, pues consideraban que esa contemporaneidad era un atentado contra las leyes de la temporalidad: cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 317.
130. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 31.
131. *Ibid.*, 30.
132. Cfr. *ibid.*, 31.
133. *Ibidem*.
134. *Ibid.*, 31-32. También: cfr. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», 350.
135. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 32.
136. *Ibidem*.
137. *Ibid.*, 64.
138. *Ibid.*, 64-65.
139. Sin embargo esa contemplación de la divinidad expresada en los acontecimientos naturales, en vez de transformarse en adoración a Dios, se transformó en adoración a los mismos signos que lo manifestaban, lo que derivó propiamente en la idolatría: cfr. *ibid.*, 65.
140. M. Eliade; K. Federer; B. Capelle; Ph. Oppenheim; M. Pinto; Riguetti; Vagaggini.
141. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 66.
142. Cfr. *ibid.*
143. Marsili, al comentar los contenidos de *Sacrosanctum Concilium*, asume una posición en la que sitúa a la liturgia como «revelación en acto». Este término, en sentido fuerte, sitúa a la liturgia como un momento de la Revelación que no toma en cuenta al sujeto que conoce y fácilmente se caería en un automatismo en el conocimiento de la fe, «confundiendo los dos aspectos de la misma Revelación: un Dios que se manifiesta y el hombre» que responde libremente a esa llamada: cfr. BERLANGA GAONA, A., *Liturgia y Teología*, 165-166.
144. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 72.
145. Cfr. *ibid.*
146. Cfr. *ibid.*, 75.
147. Cfr. *ibid.*
148. *Ibid.*, 76
149. *Ibid.*, 80.
150. Cfr. *ibid.*, 81.
151. *Ibid.*, 82.
152. Cfr. *ibid.*

153. Cfr. *ibid.*
154. *Ibid.*, 83-84.
155. Cfr. *ibid.*, 84: son algunos de los principales errores acontecidos a lo largo de la historia de la Iglesia en los que los fieles laicos se atribuían facultades propias de los sacerdotes y viceversa.
156. *Vide*: Pío XII, *Mediator Dei*, nn. 99-137, parte II: «Participación de los fieles en el sacrificio eucarístico».
157. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86: las comillas son nuestras.
158. Cfr. *ibid.*
159. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, ns. 110-115, 120-127.
160. «Así como la participación especial del sacerdocio jerárquico le da poderes y facultades sacerdotales determinadas, así también la participación de los fieles en el sacerdocio de Cristo les da facultades sacerdotales determinadas conforme a su participación»: GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86.
161. *Ibidem.*
162. Cfr. *ibid.*
163. *Ibid.*, 86-87.
164. *Ibid.*, 93.
165. Este aspecto versa sobre las reformas litúrgicas promovidas por la Iglesia en aquellos años: cfr. *ibid.*, 129-136.
166. Cfr. *ibid.*, 136; Cfr. Pío XII, «Discurso de S. S. Pío XII a los participantes al I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral (Asis-Roma 1956)», *Pío XII y la liturgia pastoral*, Toledo: Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, 1957, 316.
167. Pío X, *Tra le sollicitudini*, 1903; GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 136.
168. La vida interior es definida como un esfuerzo continuado «por desarrollar progresivamente, con los sacramentos, los sacramentales, las buenas obras y los actos de amor y de deseo, la gracia inicial depositada en el día de su bautismo, hasta llevarla a la plenitud total de la edad adulta de Cristo»: cfr. DAGNINO, A., «Vida interior», en *Diccionario de espiritualidad III* (1984) 589.
169. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 137.
170. Poco más adelante, Garrido afirma que la espiritualidad de los primeros siglos ha sido siempre una espiritualidad litúrgica, que el Movimiento litúrgico ha revalorizado; además esta espiritualidad basada en la liturgia, existe mucho antes que cualquier otra forma de espiritualidad: Cfr. *ibid.*, 138.
171. *Ibidem.*
172. Señala seis en total; nosotros rescatamos la primera que reclama una vivencia de la liturgia con todas sus consecuencias pero más en el aspecto cualitativo (intensidad) que cuantitativo (asistencia): cfr. *ibid.*
173. *Ibidem.*
174. Cfr. *ibid.*, 139.
175. *Ibid.*, 139-140.
176. Cfr. *ibid.*, 140-141, estos ejemplos son: Casiano, la venerable María de la Encarnación y Santa Gertrudis: cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 643-700.
177. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 378.
178. *Ibid.*, 379.
179. *Ibidem.*
180. *Ibidem.*
181. En esta parte, Garrido hace alusión a dos puntos de *Mediator Dei* que se refieren al Año litúrgico (ns. 205 y 192): Cfr. *ibid.*
182. Cfr. *ibid.*
183. Cfr. *ibid.*, 380.
184. *Ibidem.*

185. Cfr. *ibid.*
186. Cfr. *ibid.*, 379.
187. *Ibidem.*
188. *Ibid.*, 433.
189. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 205; Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 433.
190. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434; en una nota a pie de página, Garrido recoge el sentido litúrgico de la palabra memoria: «un recuerdo percibido a través de un gesto, una acción; precisamente en la acción y por la acción es como se realiza la memoria»: *ibid.*, 434 nt. 4.
191. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434.
192. Pío XII, *Mediator Dei*, 205; GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434.
193. La controversia tuvo lugar a raíz de unas afirmaciones de Odo Casel sobre el contenido de la realidad que se hace presente en la celebración de los misterios de culto: la obra redentora de Cristo: cfr. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», 351.
194. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434; Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 205.
195. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434.
196. *Ibid.*: las comillas son nuestras.
197. CASEL, O., «Das mysteriengedächtnis der messliturgie im lichte der tradition», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (JLw)* 6 (1926) 174, cit. en GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 435.
198. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 435.
199. Cfr. *ibid.*, 447. No nos consta que San Agustín considere de esta forma a otras fiestas que conmemoran los hechos de la vida del Señor. Sin embargo, parece ser que esta es solo una excepción, a tenor de las siguientes palabras del padre Manuel: «[La fiesta] nos hace participar, en cierto modo de los actos redentores históricos del Señor. En ella nos unimos a Él, a su vida, a tal acto realizado por Él, a fin de que, muriendo con Cristo (...) alcancemos nuestra salvación. Este modo de ver las fiestas ha sido tradicional. Los santos Padres no lo entendía de otro modo, especialmente san Agustín»: *ibid.*, 435.
200. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 447.
201. *Ibidem.*
202. Cfr. *ibid.*, 447-448.
203. *Ibid.*, 448: Garrido está parafraseando a San León.
204. ALAMEDA, S., *Nociones fundamentales del oficio divino*, Bilbao, 1924, 17, cit. en *ibid.*, 527.
205. Cfr. *ibid.*, 527-528.
206. Como por ejemplo «el oficio parvo de la Virgen y otros oficios aprobados por la Iglesia para determinados institutos religiosos, que no están sujetos al rezo del Oficio divino»: *ibid.*, 528.
207. «El Oficio divino es, pues, la oración del Cuerpo místico de Cristo, dirigida a Dios en nombre de todos los cristianos y en su beneficio, siendo hecha por Sacerdotes, por los otros ministros de la Iglesia y por los religiosos para ello delegados por la Iglesia misma»: Pío XII, *Mediator Dei*, n. 177.
208. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 528.
209. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 173.
210. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 528.
211. Cfr. *ibid.*
212. Cfr. *ibid.*, 528-529.
213. *Ibid.*, 530.
214. *Ibidem.*
215. Cfr. *ibid.*
216. *Ibidem.*
217. Cfr. CASEL, O., «Mysteriengegenwart», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (JLw)* 8 (1929) 145-224.

218. Cfr. CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián: Dinor, 1953.
219. Cfr. BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel: L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003, 102-107.
220. *Vide supra* subepígrafe 1.1.2.b).
221. Cfr. CASEL, O., «Mysteriengegenwart», 174-175.
222. Cfr. *ibid.*, 170-171.
223. Cfr. BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 141.
224. Cfr. *ibid.*, 166.
225. Cfr. *ibid.*, 167.
226. CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, 59.
227. De hecho Casel, según Bozzolo, es de la opinión de superar la concepción –introducida desde finales de la Edad Media– que tiende a considerar el Año litúrgico, solo en la línea de la meditación de los acontecimientos históricos la vida de Jesús, con miras a la edificación personal: Cfr. BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 174.
228. Cfr. *ibid.*, 172.
229. Cfr. *ibid.*, 173.
230. Cfr. *ibid.*, 174. El sentido de esta última frase se refiere a la causalidad de la Pascua del Señor, la cual no tendría sentido si no se hubieran realizado los hechos previos.
231. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», 350-351.
232. Cfr. *ibid.*, 351.
233. Cfr. *ibid.*, 352-353.
234. *Ibid.*, 356.
235. *Vide supra* 2.3.1.b) «Las cuatro dimensiones».
236. Vagaggini lo expresa de la siguiente forma: «es signo conmemorativo de las acciones salutíferas de Cristo, principalmente de su pasión y de su muerte, así como de los cultos y de las santificaciones que se realizaron en el mundo después del pecado de Adán y antes de Cristo»: VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 79.
237. *Ibid.*, 107.
238. Cfr. *ibid.*, 107-108.
239. Cfr. *ibid.*, 108-109.
240. *Ibid.*, 20. Aquí sale a la luz una falsa acusación contra Casel de pretender relacionar el misterio de culto con el concepto *mysterion* de san Pablo: cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 49.
241. Ignacio Oñatibia considera injusta esta influencia. A. Reitzenstein consideraba que la religión cristiana era el resultado de una contaminación de los misterios paganos: cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 38-39; cfr. GARRIDO, M., «¿Está condenada la doctrina caseliana sobre el Misterio de culto?», 350. El problema de la influencia de los sacramentos por parte de los misterios paganos se inició hace más de tres siglos por Isaac Casaubon, protestante de Ginebra. Continuó con A. Harnack con su obra *Historias de los dogmas*. Más profundas fueron las dos publicaciones de Reitzenstein: *Poimandres* (1904) y *Religiones misteriosóficas helenistas* (1910), que causaron gran impacto por su extraordinaria erudición: cfr. ALLEVI, L., *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Barcelona: Herder, 1961, 11.
242. En el ciclo de la vegetación y en el sucederse de las estaciones, los antiguos veían un símbolo de la presencia de un ser supremo. En este punto, enlazamos con el tema de la religión natural y la liturgia (*Vide supra* 2.3.2.a): Garrido se refiere a esos ciclos de acontecimientos cósmicos, como *hierofanias*, manifestación de un Dios personal, pues «todo lo que puede repetirse es real»: cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 54-65.
243. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 109-110.
244. Cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 29 y ss.
245. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 110.

246. Cfr. *ibid.*, 113.
247. Cfr. *Summa teológica*, III, q.56, a.1 ad a.3 y J. VILANOVA., «Per una teologia de l'any litúrgico»: *Cardinali I. A. Schuster in memoriam*, Montserrat, 1956, separata 4-10, citados en Cfr. *ibid.*, 112.
248. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 113.
249. Precisamente, Casel reprochaba a muchos críticos que confundían «el orden sacramental en el que se desarrolla el misterio del culto (orden que es intrínsecamente sobrenatural, y está subordinado a unas leyes diferentes de las que son válidas para el modo de ser natural de las cosas) con el orden sobrenatural»: Cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 317.
250. Cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 27.
251. Cfr. *ibid.*
252. CASEL, O., «Mysteriengegenwart», 191s, cit. en OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 28.
253. *Ibid.*: esta idea tomará cuerpo más adelante en el *Catecismo de la Iglesia Católica*; José Luis Gutiérrez afirma: «aunque la liturgia se celebre mediante una acción simbólica, la celebración litúrgica no puede ser reducida a mero símbolo: su verdad y significado últimos –la presencia y comunicación del misterio pascual de Cristo– trascienden, de modo absoluto, la capacidad referencial previa del signo asumido como símbolo sacramental»: GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 119; Cfr. *CCE*, n. 1111.
254. CASEL, O., «Mysteriengegenwart», 191s, cit. en OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 28.
255. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 19.
256. CASEL, O., «Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (JLw)* 14 (1938) 214, cit. en OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 46.
257. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 46.
258. Para Casel *mysterium* tiene doble sentido: 1) Concreto, para significar una acción divina saludable tanto en su forma histórica como cultural, 2) Abstracto, dice de una doctrina divina saludable, por ejemplo las enseñanzas de la fe en forma de dogmas o de alegorías: cfr. *ibid.*, 47.
259. «Cristo, con su obra total de la redención, reconciliación, de la unión del universo en sí mismo, es *mysterion*: el 'misterio de Cristo'»: GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 372.
260. *Ibid.* En 1Co 4,1: «*Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*», parece hacer alusión a la potestad de los apóstoles sobre los sacramentos. Asimismo en Ef 5,32: «*Mysterium hoc magnum est; ego autem dico de Christo et ecclesia*», lo refiere a Cristo y la Iglesia.
261. cfr. *ibid.*, 373.
262. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 46.
263. Hay que tomar en consideración que Casel al descubrir analogías entre ambos misterios, quiso ayudarse del conocimiento del misterio de culto pagano para explicar el misterio cristiano. Esto que es un principio metodológico de la hipótesis de un trabajo y que tiene un carácter subsidiario para la Doctrina de Culto caseliana, se transformó en gran parte, en una gran controversia en torno a la misma: cfr. *ibid.*, 37.
264. Como la analogía no implica dependencia, el hecho de existir analogías «entre los misterios cristianos y los misterios paganos, esto nada quiere decir contra los unos ni contra los otros»: GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 31.
265. *Ibid.*: en efecto, existen «muchos puntos de contacto con el Antiguo testamento»: *ibid.*, 374.
266. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 31: Garrido señala además que en todo caso «no hay que plantear el problema en un sentido histórico, sino teológico».
267. *Ibid.*; *ibid.*, 374.
268. Cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 39; Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 374.

269. Casel negó abiertamente la dimensión mística de la religiosidad judaica del Antiguo testamento: cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 321; también cfr. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 57: cuestión abierta, no tratada por Garrido.
270. OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 58.
271. San Justino en *Diálogo con Trifon*, 44: cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 375.
272. San Ireneo de Lyon: cfr. *ibid.*
273. San Clemente de Alejandría: cfr. *ibid.*
274. San Justino en *Diálogo con Trifon*, 43.3, 44.3, 74.3: cfr. *ibid.*
275. San Ignacio de Antioquía; San Ireneo de Lyon: cfr. *ibid.*
276. San Ignacio de Antioquía y Orígenes: cfr. *ibid.*, 375-376.
277. *Ibid.*, 376.
278. *Ibid.*, 30.
279. *Ibid.*, 31.
280. CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, 105.
281. «La obra redentora de Cristo, que se prolonga desde la encarnación hasta la ascensión con su punto culminante en el Gólgota y en la resurrección, es imitada, reproducida y realizada en el culto»: GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 31.
282. *Ibidem.*
283. *Ibid.*, 33.
284. Cfr. *ibid.*, 379.
285. A. Bozzolo, desarrolla ampliamente este tema: cfr. BOZZOLO, A., *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 137-143.
286. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 33.
287. CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, 59, cit. en GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434.
288. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434; cfr. PÍO XII, *Mediator Dei*, n. 205.
289. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 434.
290. Cfr. *ibid.* Los discípulos de Casel también ven en esa «repetición machacona» un interés de san Pablo de ser entendido literalmente, es decir en el caso del bautismo, «el morir y resucitar del cristiano son un participar de la misma muerte y resurrección de Cristo»: OÑATIBIA, I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto*, 61.
291. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 435.
292. Cfr. *ibid.* Casel precisa aún más: «El misterio de culto, en cuanto imagen, (...) tiene el poder de sacar fuera del evento histórico lo que es esencial del acto salvífico, que es precisamente su significado eterno de salvación, de presentarlo y transponerlo en el símbolo»: CASEL, O., «Glaube, Gnosis und Mysterium», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (JLw)* 15 (1941) 262-263, cit. en GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 316.
293. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 33.
294. Indica un último estudio sobre la doctrina eucarística de los Padres griegos, cuyo autor J. Betz (BETZ, J.), *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg: Herder, 1955), sostiene que esa presencia es actual (activa) conmemorativa: cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 435. Vagaggini al parecer, no comparte esa visión: cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 109.
295. Este último aspecto se había perdido en la modernidad y la encíclica lo recupera: cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 44.
296. Cfr. GARCÍA IBÁÑEZ, Á., *La Eucaristía, don y misterio*, 308.
297. cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 20.
298. *Vide* la tercera causa de la razón de la institución de los Sacramentos: Cfr. *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*, Madrid: Magisterio Español, 1971, 149.
299. *Vide supra* 2.3.2.b). Observamos que estos rasgos, en gran parte, se desprenden de las leyes generales la economía divina en el mundo propuesto por Cipriano Vagaggini: cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 177-401.

300. Cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1987, 366.
301. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 104.
302. Cfr. *ibid.*, nn. 99-127.
303. Cuando Garrido analiza la parte final del mencionado punto de la encíclica: «... no puede en ningún modo gozar de poderes sacerdotales» (*ibid.*, n. 104), inmediatamente afirma «es decir, plenamente sacerdotales como el sacerdocio jerárquico, porque en seguida el papa expone el modo en el que los fieles son sacerdotes y el alcance de su participación en el culto»: GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 85.
304. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 28.
305. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.
306. Cfr. *CCE*, n. 1076.
307. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 28.
308. *Vide supra* 2.3.2.a).
309. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 66; VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 9.
310. Cfr. *ibid.*
311. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 379.
312. *Ibid.*, 378.
313. Cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, n. 205.
314. Cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, 366.
315. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 113.
316. Cfr. GARRIDO, M., «Prolongación de Cristo en su cuerpo místico según San León Magno», *Studium* 15 (1975) 493.
317. «Historie», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, cit. en DE LA LAMA, E., «Historia», en *Diccionario de Teología* (2014) 448.
318. Cfr. ILLANES, J. L., *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*, Madrid: Rialp, 1997, 67, nt. 8.
319. No deja de ser significativo que Vagaggini en su libro, no emplee esta expresión. Pero no cabe duda que cuando habla de la historia sagrada se refiere a la historia de la salvación: unas veces en sentido teológico amplio –como el que hemos referido de Garrido– y otras en sentido teológico ulterior más específico, identificándola por ejemplo, con el misterio de Cristo o el misterio de la Iglesia (cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 156). Esto último se refleja claramente en el siguiente texto: «Dios tal como se manifiesta a nosotros en la revelación-historia de la salvación: Cristo-Iglesia-Liturgia son, en el plano histórico, realidades inseparables»: VAGAGGINI, C., «Ideas fundamentales de la Constitución», en BARAÚNA, G. (ed.), *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid: Ediciones Studivm, 1965, 170.
320. CHAPA, J., «Historia de la salvación», en *Diccionario de Teología* (2014) 464.
321. Cfr. GARRIDO, M., «La oblación en el sacrificio de la Misa», 30.
322. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 82. Garrido parece olvidar la distinción del carácter sacramental en el pensamiento de santo Tomás como potencia activa (sacerdocio ordenado) y potencia pasiva (sacerdocio común): ambos como deputación al culto: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Lib. IV sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 1, ad (Parm. VII/2, 507a) cit. en cfr. SARANYANA, J. I., «Carácter sacramental y sacerdocio de Cristo», *Scripta Theologica* 9 (2) (1977) 550.
323. Cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio*, 171.
324. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86.
325. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 26.
326. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86.
327. Cfr. *ibid.*: indica a continuación lo que dice la encíclica: 1) unión de sus plegarias a las oraciones sacerdotales 2) ofertorio de la Misa 3) las limosnas que se ofrecen para que el sacrificio se aplique a sus intenciones particulares 4) por el hecho de ofrecer por medio del sacerdote 5)

- al unir sus oraciones a las intenciones de sacerdote 6) ofreciéndose ellos mismos a Dios: cfr. Pío XII, *Mediator Dei*, ns. 110-115, 120-127.
328. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86.
329. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.
330. Cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, 76.
331. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 86-87.
332. LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, 82.
333. Cfr. *ibid.*, 79.
334. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7. El Apocalipsis habla claramente de un pueblo de reyes y sacerdotes: cfr. Ap. 1,6.
335. Cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*». *Introducción teológica a la liturgia*, 81.
336. Interesante la siguiente observación: desde un principio el pueblo de Dios fue constituido para un culto espiritual, que luego fue restringido a un culto ritual –sacerdotal levítico– pero, en realidad este sacerdocio supone el sacerdocio espiritual primigenio: Cfr. AROCENA, F. M., *Liturgia y vida: lo cotidiano como lugar del culto espiritual*, Madrid: Palabra, 2011, 87-88.
337. «El oficio divino es la oración del Cuerpo místico de Cristo, dirigida a Dios, en nombre de todos los cristianos y en su beneficio, por los sacerdotes, por los demás ministros de la Iglesia y por los religiosos para ello delegados por la misma Iglesia»: *Sacrosanctum Concilium*, n. 177, cit. en GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 528.
338. *Ibid.*, 28.
339. Cfr. *ibid.*, 528.
340. Cfr. *ibid.*, 529.
341. Cfr. CASTELLANO C, J., *La Liturgia de las Horas: teología y espiritualidad*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2003, 57.
342. Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 83.
343. *Vide supra* 2.3.6.
344. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 530.
345. Afirma Jesús Castellano –glosando la intuición de Jordi Pinell en su teoría de la cuarta dimensión del Misterio Pascual expresada en el Oficio Divino–: «la Oración de Cristo, diálogo con el Padre, fue como la dimensión interior, «subjética», con la que Cristo realizó el misterio pascual»: CASTELLANO C, J., *La Liturgia de las Horas*, 58.
346. «El Sumo Sacerdote (...) une a Sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza»: *Sacrosanctum Concilium*, n. 83.
347. PINELL, J., cit. en CASTELLANO C, J., *La Liturgia de las Horas*, 23.
348. Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, Madrid: Secretariado Nacional de Liturgia, 1971, n. 13.
349. Cfr. AROCENA, F. M., *Orar con la Liturgia de las horas*, Bilbao: Grafite, 1999, 20.
350. CASTELLANO C, J., *La Liturgia de las Horas*, 63.
351. Cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., «La Teología de la Liturgia. Claves para una renovada comprensión del culto eclesial», en VILLAR, J. R. (ed.), *El Concilio Vaticano II: Una perspectiva teológica*, Madrid: San Pablo, 2013, 182-183.
352. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.60, a.3. Esto también se recoge en el Catecismo para párrocos: cfr. *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento*, Madrid: Magisterio Español, 1971, 146-147.
353. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 78-79: lo que está entre paréntesis corresponde a lo que afirma Vagaggini; el resto es propio de santo Tomás (cfr. *Suma Teológica*, III, q.60, a.3).
354. *Ibid.*, 80.
355. Cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., «La Teología de la Liturgia», 183.
356. Cfr. VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 530-549.
357. Cfr. GARRIDO, M., *Curso de liturgia romana*, 19; cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.60, a.5.

358. Cfr. GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., «La Teología de la Liturgia», 181.
359. Como puede verse, por ejemplo en cfr. ABAD, J. A. y GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Ediciones Palabra, 1988, 61-62; cfr. LÓPEZ MARTÍN, J., «En el espíritu y la verdad». *Introducción antropológica a la Liturgia*, II, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1994, 211-212; cfr. MIRALLES, A., *Los sacramentos cristianos: curso de sacramentaria fundamental*, Madrid: Palabra, 2000, 306-315. En este último, el profesor Miralles no lo señala específicamente como una cuarta dimensión, sino que forma parte de lo que él llama el contenido salvífico de los sacramentos: tras señalar el triple significado de los sacramentos, señala enseguida en otro apartado, el acto de culto a Dios que posee cada uno de ellos. Por otro lado, esta cuádruple dimensión, los dos primeros autores lo refieren a todos los signos litúrgicos, en cambio, Miralles lo refiere a los sacramentos.

ÍNDICE DEL EXTRACTO

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	13
MANUEL GARRIDO BONAÑO Y SU LIBRO CURSO DE LITURGIA ROMANA (1961)	21
1. SU NOCIÓN DE LITURGIA DESDE SUS PRIMERAS PUBLICACIONES HASTA 1955	21
1.1. La liturgia: acción sagrada y salutífera	22
1.2. La liturgia: maestra de dogmas	27
1.3. La liturgia: factor de unidad, participación de los fieles	29
1.4. La liturgia: principio de acción	32
2. PRESENTACIÓN DEL LIBRO: CURSO DE LITURGIA ROMANA	33
2.1. Génesis y ediciones	33
2.2. Estructura general	33
2.3. Temas principales	34
3. EN DIÁLOGO CON CASEL Y VAGAGGINI	49
3.1. Presentación de las obras de Casel	49
3.2. Diálogo a tres voces	51
4. ENRIQUECIMIENTO DE SU NOCIÓN DE LITURGIA	59
4.1. Evaluación de su noción litúrgica hasta 1955	59
4.2. Evolución y enriquecimiento	61
4.3. Valoración general	64
4.4. Valoración crítica	66
NOTAS	73
ÍNDICE DEL EXTRACTO	87

