

RITO, CULTO, CULTURA. EN LOS MÁRGENES DE LA ENCÍCLICA «ECCLESIA DE EUCHARISTIA»

adata, citation and similar papers at core.ac.uk

pr

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ-MARTÍN

SUMARIO: 1. UNA ACTITUD PREVIA; EL *DECORO*. 2. LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA. 3. EL RITO. 4. RITO, CULTO Y CULTURA. 5. CARÁCTER *MEMORIAL* Y *SACRAMENTALIDAD* DE LA LITURGIA. 6. EL RITO LITÚRGICO, *MEDIACIÓN* DEL MISTERIO.

Resumen: A propósito de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* de Juan Pablo II, el autor estudia el carácter ritual de la celebración litúrgica. Tras constatar la profunda dimensión cultural del rito, se pregunta si es suficiente una aproximación fenomenológica para comprender la naturaleza última de la celebración litúrgica, o si esta trasciende en realidad toda posible interpretación meramente antropológica. Concluye, por último, afirmando que, pese a todo, la atención al rito resulta determinante no sólo para una adecuada intelección de la liturgia, sino también para la articulación de una correcta teología, por su carácter de elemento estructural del acontecer actual del misterio salvífico.

Palabras clave: Liturgia, Rito, Antropología (relaciones culto-cultura).

Abstract: In the light of the encyclical *Ecclesia de Eucharistia* by Pope John Paul II, the author of this text studies the ritual character of the liturgical celebration. After stating the profound cultural dimension of the rite, the author questions whether a phenomenological approach is sufficient to understand the profound nature of the liturgical celebration or if it transcends all possible anthropological interpretations. The writer concludes by affirming that, in spite of everything, attention to the rite becomes a determining factor not only for an adequate understanding of the liturgy but also for formulating correct theology since its elemental character is the actualisation of the salvific mystery.

Keywords: Liturgy, Rite, Anthropology (cult-culture relationship).

La cultura actual muestra ante el rito una actitud compleja y, de algún modo, contradictoria¹. Así, mientras numerosos *ceremoniales de encuentro*² se decantan en los más diversos ámbitos de la existencia, perdura todavía una cierta sospecha hacia la ritualidad de culto: «la palabra rito a muchos hoy» —comenta a este respecto J. Ratzinger— «no les suena bien. El “rito” aparece como la expresión de la rigidez, como estar atado a normas ya establecidas. Al rito se le opondría la creatividad y la dinámica de la inculturación: únicamente a través de ella surgiría la liturgia viva»³.

Tal recelo, ligado en parte al proceso de secularización característico de la modernidad, no es extraño a un fenómeno peculiar del quehacer teológico de finales del segundo milenio: el olvido del rito en el horizonte especulativo⁴. Y, sin embargo, su atención resulta determinante, no sólo para una adecuada intelección de la liturgia, sino también para el desarrollo mismo de una correcta teología⁵. El rito de culto constituye, en efecto, un elemento estructural del acontecer actual del misterio de salvación y, por lo tanto, una dimensión fundamental —*presupuesto inmediato*⁶— de la misma fe, en virtud de su carácter insustituible de experiencia fontal y originaria del encuentro de comunión de vida entre el Dios trinitario y el hombre en su singularidad.

El reconocimiento de esta premisa supone, sin duda, abandonar uno de los rasgos distintivos de la teología del siglo XX: la presunción del carácter previo, inmediato y universal —«no sacramental»— de la comunión del hombre con Dios; pero sin caer, al mismo tiempo, en la tentación de reducir la fe a simple hecho cultural: «la tarea no consiste en oponer un fundamento antropológico a un desarrollo teológico, sino

1. Cfr. S. MAGGIANI, «Rito/riti», en D. SARTORE, A.M. TRIACCA y C. CIBIEN, *Liturgia: I Dizionario San Paolo*, Cinisello Balsamo Milano 2001, 1666.

2. La expresión está tomada de G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 1991, *passim*.

3. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2001, 183.

4. Vid., en este último sentido, el interesante estudio de A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Assisi 2003, 73-100.

5. Como señala A. GRILLO, *La nascita della liturgia...*, cit., 79: «hasta que no se restituya al rito toda su profundidad y condición originaria para la fe, la liturgia continuará legitimándose a sí misma aislada de la teología fundamental, mientras la teología sistemática seguirá ignorando el papel fundamental del rito de culto».

6. Cfr. A. GRILLO, *La nascita della liturgia...*, cit., 55.

en incluir la *experiencia ritual* como dato *esencial* para una teología fundamental»⁷.

Al hilo de la reciente encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, el presente estudio tratará de ofrecer algunas consideraciones acerca de la naturaleza ritual de la celebración litúrgica, en orden a una comprensión más profunda de su significado y articulación teológica.

1. UNA ACTITUD PREVIA: EL *DECORO*

El quinto capítulo de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia* se centra en algunos aspectos del *fenómeno* de la celebración eucarística: «las expresiones externas del acontecimiento que se celebra»⁸; dimensión que puede ser resuelta de modo perfectivo mediante la categoría del *rito*.

No obstante, el apartado se afronta desde una perspectiva que, en primera instancia, parece bastante periférica: el *decoro*. Sin embargo, el uso de dicha expresión —probablemente, no premeditado— denota una percepción de gran valor para la comprensión del acontecer litúrgico. Bajo este aspecto, la versión española parece muy acertada⁹. En efecto, el término latino del texto original, *ornatus* (adorno, compostura), podría dar erróneamente a entender que la *liturgia* atañe exclusivamente a las dimensiones formales del culto; concepción *protocolaria* ya superada por la Iglesia desde mediados del siglo XX con la publicación de la encíclica *Mediator Dei*: «no tienen, pues, noción exacta de la sagrada liturgia los que la consideran como una parte sólo externa y sensible del culto divino o un ceremonial decorativo; ni se equivocan menos los que la consideran como un mero conjunto de leyes y de preceptos con que la jerarquía eclesiástica ordena el cumplimiento de los ritos»¹⁰.

7. A. GRILLO, *La nascita della liturgia...*, cit., 79-80. Ahora bien, como señala el autor, tal empeño requiere de una exigencia previa, un reconocimiento recíproco: «que la liturgia admita no constituir el horizonte último (de la fe) y que la teología fundamental sea consciente de que el sentido global del cristianismo no puede ser captado fuera, antes o más allá del rito».

8. Cfr. JUAN PABLO II, carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17.V.2003) (EdE) 49.

9. También el texto italiano se inclina por el vocablo *decoro*, mientras las traducciones inglesa y francesa prefieren el término «dignidad»: *dignity-dignité*.

10. Pío XII, carta encíclica *Mediator Dei* (20.XI.1947) 38.

El *decoro*, sin embargo, concierne a una esfera antropológica de capital importancia para vivir de manera profunda cualquier experiencia de encuentro y comunión personal. Es un talante, una disposición de la libertad que lleva a responder correctamente al don que, de manera gratuita y desinteresada, es ofrecido. En sus diversas acepciones, no es sino el honor, respeto o reverencia que se debe a alguien; la estimación, conformidad y adecuación con la realidad que nos sale al encuentro¹¹. Y, en este sentido, equivale a aquella actitud que, en otro contexto, G. Steiner denomina *cortesía*: «allí donde se encuentran las libertades, donde la libertad de donación o de retención (...) encuentra nuestra propia libertad de recepción o de rechazo, es esencial la cortesía»¹². Para nuestro propósito resulta muy significativo que esta disposición sea una «generalidad que abarca desde los hábitos de limpieza en un extremo (...) hasta las *gravedades ceremoniales de lo sacramental* en el otro»¹³.

Y es que, en última instancia, el eco, la presencia e intensidad de comunión propia de todo encuentro depende en gran medida del decoro o cortesía con que se acoja, de la capacidad para dar la bienvenida al don inesperado y responder con agradecimiento: toda «experiencia de formas de significado exige, fundamentalmente, una cortesía o un tacto del corazón, un tacto de la sensibilidad y del intelecto»¹⁴.

Lejos de limitarse a un talante interior, tal actitud exige una forma sensible, un *rito* o *ceremonial de encuentro*. El decoro y la cortesía acontecen siempre, en efecto, estructuralmente constituidos por expresiones sensibles que si bien gratuitas, desinteresadas e innecesarias, resultan al mismo tiempo absolutamente pertinentes para una real acogida del don ofrecido¹⁵.

En esta perspectiva, *Ecclesia de Eucharistia* manifiesta una exquisita sensibilidad antropológica al comenzar sus consideraciones acerca del fenómeno de la celebración eucarística a partir de un «ceremonial de encuentro»: «hay un episodio que, en cierto sentido, hace de preludio (a la

11. Cfr. *Diccionario de la Real Academia Española*.

12. G. STEINER, *Presencias reales...*, cit., 190.

13. *Ibid.*, 183-184.

14. *Ibid.*, 183.

15. «Ponemos un mantel nuevo en la mesa cuando oímos que nuestro invitado ha llegado al umbral de casa»: G. STEINER, *Presencias reales...*, cit., 183.

institución eucarística): la *unción de Betania*. Una mujer, que Juan identifica con María, hermana de Lázaro, derrama sobre la cabeza de Jesús un frasco de perfume precioso, provocando en los discípulos, en particular en Judas (cfr. Mt 26, 8, Mc 14, 4, Jn 12, 4), una reacción de protesta, como si este gesto fuera un *derroche* intolerable (...) Pero la valoración de Jesús es muy diferente (...), aprecia la unción que se le hace como anticipación del honor que su cuerpo merece»¹⁶.

En efecto, sólo quien posea el *decoro* o la *cortesía* sabrá derrochar el perfume (la mujer de Betania) y apreciar su aroma (Jesús); quien sea *descortés* o *indecoroso* retendrá la fragancia para sí o la rechazará (Judas) al juzgar ese dispendio como *despilfarro*. Y ello porque todo movimiento de ofrenda y donación, de recepción y acogida, requiere siempre *decoro* y *cortesía*. No es de extrañar, por tanto, que ante tal constatación, la encíclica concluya: «como la mujer de la unción en Betania, la Iglesia no ha tenido miedo de “derrochar”, dedicando sus mejores recursos para expresar su reverente asombro ante el don incommensurable de la eucaristía»¹⁷.

Tal actitud, sin embargo, reclama como condición previa un acto inicial de confianza: «sin la aceptación del riesgo de la bienvenida, ninguna puerta puede abrirse cuando llama a ella la libertad»¹⁸. Es la *fe* la fuerza que mueve a la Iglesia tanto hacia la acogida cuanto hacia el ofrecimiento del don incommensurable del misterio de Cristo en el *ceremonial de encuentro* del rito eucarístico.

2. LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

La intelección de la liturgia a partir de su acontecer ha constituido, sin duda, una de las grandes adquisiciones de la reflexión teológica del siglo XX. Tal acaecer presenta, no obstante, características propias que le distinguen formalmente de cualquier acción habitual: *la liturgia se celebra*. De aquí que, durante los últimos años, la categoría de *celebración* se haya impuesto como expresión más adecuada para designar y

16. EdE 47.

17. EdE 48.

18. G. STEINER, *Presencias reales...*, cit., 191.

comprender el acontecimiento litúrgico¹⁹. Sin embargo, las connotaciones últimas del concepto permanecen aún inmersas en un proceso de clarificación: «existe un desacuerdo profundo» —constata J. Ratzinger— «sobre la esencia de la celebración litúrgica»²⁰.

Desde un punto de vista fenomenológico, toda *celebración* se muestra como una acción de naturaleza social que se destaca del cotidiano acontecer merced a una barrera claramente perceptible de formas sensibles. De hecho, sean cuales fueren sus inciertos orígenes y significado etimológicos²¹, la literatura latina clásica entendió siempre el verbo *celebrare* como «la realización de una acción no corriente por parte de una determinada comunidad»²².

En un detallado análisis acerca del uso del término en la lengua litúrgica de la Iglesia, B. Droste propone una serie de conclusiones de gran pertinencia para nuestro estudio: «la palabra *celebrare* ha mantenido su significado fundamental desde los primeros tiempos de la latinidad clásica hasta la lengua litúrgica cristiana. *Celebrare* es siempre un *actuar público*²³ vinculado a una comunidad, generalmente realizado con una cierta solemnidad y que se distingue de lo cotidiano. Al asignarse a la lengua latina la función de formular el contenido de ideas doctrinales (...) y de la vida cristiana en su forma expresiva, *celebrare* —que en la latinidad clásica se usaba especialmente para la administración de la justicia, fiestas mortuorias y fiestas de victoria, sacrificios y juegos, banquetes festivos y culturales, así como plegarias y acompañamientos de cánticos— llega a ser también para el cristianismo término de solemnidad y de culto (...) El múltiple campo de utilización de la palabra en el latín clásico, si bien experimenta en el uso lingüístico de la Biblia y de los Padres una restricción, recibe, sin embargo, en el contexto cristiano una notable profundización (...) En *celebrare* se hace visible el significado de *congregare* e *in unum convenire*, la acción creadora del *facere* y la

19. Cfr. I.H. DALMAIS, «Teología de la celebración litúrgica», en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1992, 261.

20. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Bilbao 1999, 83.

21. Cfr. las distintas acepciones ofrecidas por M. SODI, «Celebrabrazione», en D. SARTORE, A.M. TRIACCA y C. CIBIEN, *Liturgia...*, cit., 379-380.

22. Cfr. B. DROSTE, «*Celebrare*» in *der römischen Liturgiesprache*, München 1963, 196 (cit. en J. PIEPER, *¿Qué significa «sagrado»? Un intento de clarificación*, Madrid 1990, 24).

23. Advértase la íntima relación de este significado con la etimología misma del vocablo *liturgia*: acción a favor del pueblo.

intensidad del *agere*, el siempre nuevo retornar del *recurrere* y el sabroso pensar que pueda expresar el término *recolo* (...) Está siempre envuelto el hombre en su totalidad: espíritu y cuerpo»²⁴.

Para la latinidad clásica y cristiana, el verbo *celebrare* poseía, pues, un significado cuyas connotaciones —con mayor o menor intensidad según los casos— se enmarcaban siempre en un ámbito de naturaleza cultural. De aquí que, muy pronto, la Iglesia reservara el término para designar el cumplimiento ritual del sacrificio eucarístico o la conmemoración por la eucaristía de algún misterio de la salvación en Cristo —también el *dies natalis* de un mártir o de un santo—; acepciones ambas en íntima relación con la noción de fiesta²⁵. Y, en este sentido, se advierte bien la íntima y estrecha relación del concepto de *celebración* con otras dos categorías de la antropología cultural, como son el *rito* y la *fiesta*: la *fiesta se celebra* mediante el *rito*.

De este modo, la *celebración* podría describirse como aquella acción estructurada por un conjunto de signos que, recíprocamente articulados, le confieren un carácter simbólico y la delimitan, emplazándola fuera del ámbito cotidiano: «como acontecer social, la *acción sagrada* —a diferencia de un acto puramente interno, de oración, de amor de Dios, de fe— es, además un acontecimiento *real* que tiene lugar en formas visibles, en el lenguaje perceptible de las invitaciones y respuestas, en acciones corporales y gestos simbólicos, en proclamaciones y cantos, en vestidos e instrumentos singulares y, no en última instancia, en silencios colectivos»²⁶. Paráfrasis, ambas, que equivalen a afirmar que la *celebración* se manifiesta como tal por su *ritual acontecer*.

3. EL RITO

En su cualidad de dimensión de profunda hondura antropológica —y, por lo mismo, de algún modo siempre inasible—, la noción de *ri-*

24. B. DROSTE, «*Celebrare*»..., cit., 196-197.

25. Cfr. M. SODI, *Celebrabrazione...*, cit., 380. Acerca de la categoría *fiesta*, vid. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta*, Madrid 1974.

26. J. PIEPER, ¿*Qué significa...*, cit., 24-25; texto tomado de R. GUARDINI, «Der Kulturakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgie», en *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966, 12.

to carece de una definición unívoca²⁷. De procedencia sánscrita (*otam*), el término designa originariamente todo aquello que es canónico, que está conforme con el orden²⁸. El rito, en efecto, dice relación a *regla, orden, ritmo* y, más específicamente, conformidad respecto a un modelo típico preestablecido; adecuación que afecta esencialmente a su validez y legalidad. El rito no es, pues, sino un *tópico imperativo*²⁹, un *estereotipo*: «la no arbitrariedad es un elemento constitutivo de su misma esencia»³⁰.

De acuerdo con su sentido etimológico, la ritualidad es extensible a cualquier esfera de la cultura. No obstante, el uso del término le ha otorgado una acepción preferentemente cultural, como se advierte ya en la definición propuesta en el siglo II por el jurista romano Pomponio Festo: «costumbre probada en la administración de los sacrificios» (*mos comprobatus in administrandis sacrificiis*). «Con esta definición» —explica J. Ratzinger— «(el autor) resumió, mediante una fórmula precisa, una realidad presente en todas las religiones: el hombre siempre busca el modo adecuado de adorar a Dios, una forma de oración y de culto común que sea agradable al mismo Dios y sea conforme a su naturaleza»³¹.

Esta preferencia cultural no parece difícil de explicar y da razón del hondo «espíritu» *religioso* con el que, con frecuencia, se viven los ritos seculares. En efecto, si por su carácter de «tópico imperativo» debe corresponder siempre a un estereotipo originario que garantice su autenticidad, el rito es la prueba —*comprobatio*— de la conformidad y adecuación de una determinada celebración con la *verdad* de sus orígenes; naturaleza primordial que constituye, precisamente, lo propio de toda religión o actitud religiosa: búsqueda de la relación con el origen de todo origen.

Por ello, pese a cuanto pudiera inicialmente parecer, la índole estructuralmente ritual de la acción de culto no significa primariamente su desarrollo en formas sensibles, sino su necesaria correspondencia a un *tópico imperativo* que es prueba de su radicación en la verdad originaria. Y,

27. Cfr. S. MAGGIANI, «Rito/riti...», cit., 1667. El artículo ofrece una buena síntesis de la tipología y morfología del rito.

28. Cfr. L. BENOIST, *Signes, symboles et mythes*, Paris 1977, 95.

29. Cfr. G. STEINER, *Presencias reales...*, cit., 184. El autor refiere la expresión en el contexto más amplio del lenguaje y de la obra de arte.

30. J. RATZINGER, *El espíritu...*, cit., 189.

31. *Ibid.*, 183.

en este sentido, J. Ratzinger advierte acertadamente que «es importante constatar que los distintos ritos remiten a los lugares de origen apostólico del cristianismo, buscando así ese arraigo directo con el lugar y tiempo del acontecimiento de la revelación»³².

Ahora bien, tal *remisión* trasciende a la simple adecuación formal. Así, cuando los primeros testimonios apostólicos confieren a la celebración eucarística —prototipo de toda acción de culto eclesial— las dos dimensiones esenciales de la noción de rito: *tradición* —*traditio-parádo-sis*— y *ordenamiento* —*secundum ordinem-táxis*—³³, no sólo recogen su adecuación al «tópico imperativo» instituido por el mandato memorial («haced *esto* como memorial de mí: *hoc facite in meam commemoratio-nem*»³⁴), sino que afirman, en última instancia, su radicación en el acontecimiento primordial que lo fundamenta: el misterio pascual de Cristo.

Tal parece la razón última del aforismo «*lex orandi, lex credendi*»³⁵; sentencia que, lejos de pretender una primacía de toda *praxis* frente al *dogma*, subraya más bien la estrecha e íntima relación estructural del rito con el acontecimiento —*verdad*— primordial. «En este contexto —señala J. Ratzinger— se puede recordar que la palabra “ortodoxia”, originariamente no significaba, como suele pensarse hoy en día, “la recta doctrina”. En efecto, por una parte, la palabra *doxa* en griego significa “opinión”, “apariciencia”; por otra parte, en el lenguaje cristiano, significaría algo así como “verdadera apariciencia”, es decir “gloria de Dios”. Ortodoxia significa, por consiguiente, el modo adecuado de glorificar a Dios y la forma adecuada de adoración»³⁶.

32. J. RATZINGER, *El espíritu...*, cit., 188.

33. «Pues yo recibí del Señor lo mismo que os transmití a vosotros» (1 Cor 11, 23); «todo, empero, se haga decorosamente y con orden» (1 Cor 14, 40). La lengua española reconoce en el vocablo «rito» ambos contenidos semánticos: costumbre o ceremonia (como substantivo, procedente del latín *ritus*); y válido, justo, legal (como adjetivo derivado del verbo latino *irrito*).

34. 1 Cor 11, 24.25.

35. «Ut legem credendi, lex statuat supplicandi»: CAPITULA PSEUDO-CLEMENTINA seu «INDICULUS» 8 (DS 246). Aunque el significado primero del adagio fuera más restrictivo, por ser enunciado en el contexto de la polémica sobre la gracia, su sentido más amplio atañe a la relación misma entre liturgia y fe: cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma 1965, 496-498 y C. GIRAU-DO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «lex orandi»*, Roma-Brescia 1989, 14-33.

36. J. RATZINGER, *El espíritu...*, cit., 183-184.

4. RITO, CULTO Y CULTURA

El rito litúrgico es, sin duda, un hecho cultural: «la eucaristía» —reconoce *Ecclesia de Eucharistia*— «ha tenido una fuerte incidencia en la *cultura*»³⁷. A este respecto, se puede pensar en aquellas Iglesias del Oriente cristiano que en sus tradiciones de culto no sólo han expresado —y continúan expresando— su peculiar idiosincrasia, sino que en su *rito* han encontrado la raíz de su constitución como nación, distinta de otras con idénticos substratos étnicos, históricos, o lingüísticos; o considerar —sin valorar ahora su mayor o menor adecuación con el espíritu de la liturgia— la síntesis de *culto* y *cultura* que la Iglesia romana ha vivido en épocas tan dispares como la antigüedad tardía o el periodo barroco³⁸.

Culto y *cultura* poseen un vínculo estrecho, perceptible ya en la identidad misma de su origen etimológico. De hecho, ambas realidades son mutuamente connaturales, hasta el punto de que ninguna constante puede ser considerada a la par del *culto* en el proceso de simbiosis que configura a la *cultura*³⁹.

¿Podría, entonces, una aproximación a la liturgia fundada en la antropología cultural darnos la inteligencia última de cuanto en la *celebración* de culto acontece? La respuesta es, evidentemente, negativa, pues no todo en la liturgia es susceptible de ser equiparado a la cultura: «los ritos no son (...) productos de la inculturación, por mucho que hayan asimilado los elementos de las distintas culturas»⁴⁰.

La celebración de culto es irreductible a la sola cultura porque en ella acontece *algo* que supera y trasciende a las posibilidades intrínsecas de toda realidad cultural, sea del periodo de sus orígenes o de nuestros días. Y ese *algo* no es otro que la presencia inefable del misterio de Cristo: «la Iglesia en la liturgia celebra el misterio de Cristo»⁴¹.

37. EdE 49.

38. Vid., en este sentido, el estudio de B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1988.

39. Cfr. C. VALENZIANO, «Arte e Liturgia», *Seminarium* 39 (1999) 324.

40. J. RATZINGER, *El espíritu...*, cit., 188.

41. «Ecclesia hoc Christi mysterium in sua liturgia (...) celebrat»: CCE 1068.

Esta conciencia —en cierto modo, siempre presente y viva en la tradición eucológica de la Iglesia⁴²— se revela hoy como la clave hermenéutica del ser y acontecer litúrgicos⁴³. La Iglesia, en efecto, interpreta —esto es, comprende y vive— la liturgia como *la celebración (manifestación, presencia y comunicación) del misterio de Cristo en la mediación del rito*⁴⁴.

Todo el valor de la liturgia depende, precisamente, de la *presencia* del «misterio» en la celebración ritual: «la obra de la salvación, confiada a la Iglesia, es de tal magnitud» —ha escrito J. Galot, refiriéndose a la liturgia— «que sólo Cristo puede asegurar su cumplimiento con su presencia»⁴⁵. De aquí que la *manifestación y comunicación* rituales del «misterio» —dimensiones o niveles de importancia nada desdeñable— se encuentren siempre en posición subordinada respecto a la *presencia*: «cuanto el Concilio Vaticano II dice en los primeros números de la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la eficacia salvadora de la acción litúrgica sólo puede entenderse a partir de una comprensión adecuada de la presencia de Cristo en la celebración cultural»⁴⁶; tesis que comporta la condición *relativa* de la liturgia respecto al *absoluto* del misterio⁴⁷.

42. Para la frecuencia de la expresión *celebrare mysterium* en las fuentes de la liturgia romana, vid. J. DESHUSSES y B. DARRAGON, «Concordances et tableaux pour l'étude des grandes sacramentaires 3,3: concordance verbale (M-P)», *Spicilegii Friburgensis Subsidia* 13, Fribourg 1983, 141-148.

43. «De conformidad con *Sacrosanctum Concilium* 35, que había identificado la historia de la salvación con el misterio de Cristo, el Catecismo repite hasta la saciedad que la Iglesia, en la liturgia, celebra el misterio de Cristo»: I. OÑATIBIA, «El *Catecismo de la Iglesia Católica* en comparación con la *Sacrosanctum Concilium*», *Cuadernos Phase* 73, Barcelona 1996, 6.

44. Cfr. CCE 1068 y 1076, artículos de donde proceden los elementos de la citada afirmación. Para un desarrollo más orgánico de esta comprensión, me remito a los precedentes estudios: J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, «La liturgia, celebrazione del mistero di Cristo», *Studi Cattolici*, 41:436 (1997) 404-410; «La liturgia, presenza, manifestazione y comunicazione del mistero di Cristo. Hacia una comprensión auténtica del concepto de "celebración"», *Vida Sobrenatural* 78:595 (1998) 48-58; «La liturgia, presenza del mistero», *Vida Sobrenatural* 78:596 (1998) 123-133; «La liturgia, manifestazione (mediación) de la presenza del mistero», *Vida Sobrenatural* 78:597 (1998) 203-211; «La liturgia, "mediazione" del mistero», *Studi Cattolici* 42:452 (1998) 694-698.

45. J. GALOT, «La cristología en la *Sacrosanctum Concilium*», *Cuadernos Phase* 76 (1997) 51.

46. J.M. BERNAL, «La presencia de Cristo en la liturgia», *Cuadernos Phase* 5 (1988) 51.

47. Como subraya I. BIFFI, *Liturgia 1. Riflessioni teologiche e pastorali*, Roma 1982, 48: «se advierte, así, que el absoluto es Jesucristo y no, separadamente, la acción litúrgica».

La celebración litúrgica es, pues, ante todo y sobre todo, presencia ritual del misterio inefable del Verbo encarnado, actualización renovada del acontecimiento pascual de Cristo: «es todo el misterio de la Encarnación redentora el que da su valor a la economía sacramental (...) Este misterio, en efecto, confiere a los ritos cristianos un fundamento único»⁴⁸. Hay una prioridad del *misterio* frente a la *acción*⁴⁹, de manera que, como subraya el Catecismo de la Iglesia, el carácter genuino de la celebración de culto sólo puede ser entendido desde su comprensión histórico-salvífica: «la catequesis de la liturgia implica en primer lugar la inteligencia de la economía sacramental. A su luz se revela la novedad de su celebración»⁵⁰.

En definitiva, la fenomenología del rito no es, por sí sola, capaz de ofrecer la comprensión integral de la realidad que la Iglesia conoce bajo el nombre de *liturgia*. Una hermenéutica litúrgica fundada exclusivamente en categorías culturales permanecería siempre en la periferia de cuanto acontece en la celebración de culto; en una situación epistemológica semejante, en cierto modo, a la inmediatamente anterior al *movimiento litúrgico*, cuyos esfuerzos y aportaciones están en la base de las recientes adquisiciones.

No obstante, dicha premisa no debe suponer un olvido de que la liturgia se celebra *ritualmente*, carácter que, además de legitimar toda aproximación desde la antropología cultural, implica la necesaria integración del rito en la reflexión teológica. De hecho, toda profundización en la naturaleza ritual y en la índole simbólica de la celebración de culto enriquece su inteligencia; siempre y cuando tal empeño no pretenda *agotar* la realidad *litúrgica*, ni dificulte la percepción de la condición *mística* (perteneciente al misterio) que la caracteriza.

En última instancia, la liturgia no es una manifestación más del *existencial religioso* humano, sino una *obra* de la voluntad amorosa del Dios trinitario que, bajo el velo de los ritos, sale al encuentro del hombre, para incorporarlo a su misterio de salvación y convertirle en adorador de su gloria. Desatendido este principio, la liturgia difícilmente supera el carácter de expresión festiva de una cultura —la cristiana— que, en cuanto tal, está estructuralmente sujeta a la temporalidad; postura

48. J. GALOT, *La cristología...*, cit., 51.

49. Aquí radica el gran valor de la intuición teológica de la obra de O. Casel.

50. CCE 1135.

epistemológica que, tal vez, se encuentre en la raíz de ciertas praxis censuradas por *Ecclesia de Eucharistia* bajo el epígrafe de *abusos*: «a esto se añaden, en diversos contextos eclesiales, ciertos *abusos* que contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica sobre este admirable sacramento. Se nota a veces una comprensión muy limitada del misterio eucarístico. Privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convival fraterno. Además, queda a veces oscurecida la necesidad del sacerdocio ministerial, que se funda en la sucesión apostólica, y la sacramentalidad de la eucaristía se reduce únicamente a la eficacia del anuncio. También por eso, aquí y allá, surgen iniciativas ecuménicas que, aun siendo generosas en su intención, transigen con prácticas eucarísticas contrarias a la disciplina con la cual la Iglesia expresa su fe»⁵¹.

5. CARÁCTER MEMORIAL Y SACRAMENTALIDAD DE LA LITURGIA

El principio anteriormente enunciado comporta que la celebración litúrgica sea esencialmente resonancia, eco, continuación o, mejor, presencia, del acontecimiento pascual del misterio de Cristo, sucedido «de una vez por todas»: «lo primero que uno debe comprender de la celebración cultural cristiana —si no, todo lo demás quedará falsificado— es su carácter derivado, subordinado y secundario (...) Lo que en ella acontece es la “presencialización”, el hacerse presente de algo ya sucedido»⁵².

51. EdE 10. Cfr., también, EdE 52. Tal *reducción cultural* podría estar en el origen de algunos proyectos de *inculturación* litúrgica «salvaje», que en su vertiente occidental es entendida como una apertura indiscriminada al espíritu y los modos de una incierta *modernidad* (o *post-modernidad*)? Si la liturgia se interpreta como simple expresión de la cultura cristiana ¿sería congruente con el principio de la encarnación el rechazo de una eucaristía celebrada con unos dones que no fueran el pan y el vino en aquellas culturas que los desconozcan?, ¿podría legítimamente negarse a la mujer el acceso al sacerdocio en una civilización en la que ya está integrada en el mundo laboral y sociopolítico?, ¿sería aceptable en una sociedad democrática impedir que cualquier fiel pudiera presidir las asambleas del culto? Y así podría continuarse con otros aspectos polémicos que afectan a la praxis litúrgica de nuestros días.

52. J. PIEPER, *¿Qué significa...*, cit., 108. Y, ello, hasta tal punto que, como prosigue el autor: «quien no pueda aceptar como verdadero suceso ese acontecimiento original, primero no sólo en el tiempo, sino ontológicamente, tampoco podrá nunca “realizar”, ni de pensamiento ni de obra, lo que en el servicio divino de la liturgia de la Iglesia acontece».

En la liturgia, en efecto, Cristo significa y realiza su misterio pascual⁵³. La celebración litúrgica «no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes»⁵⁴; presencia que, a partir del renovado estudio de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, y del esfuerzo teológico del siglo XX, encuentra su fundamento en la categoría de *anamnesis* o *memorial*: «la liturgia» —concluye el Catecismo de la Iglesia— «es el *memorial* del misterio de salvación»⁵⁵.

La noción de *memorial* litúrgico, ciertamente compleja, podría ser sintéticamente descrita como aquella *memoria* que, mediante el rito, hace realmente presente, actualizándolo, el acontecimiento evocado: «en el sentido empleado por la sagrada Escritura» —señala el Catecismo— «el *memorial* no es solamente el recuerdo de los acontecimientos del pasado, sino la proclamación de las maravillas que Dios ha realizado en favor de los hombres (cfr. Ex 13,3). En la celebración litúrgica, estos acontecimientos se hacen, en cierta forma, presentes y actuales (...). El memorial recibe un sentido nuevo en el Nuevo Testamento. Cuando la Iglesia celebra la eucaristía, hace memoria de la pascua de Cristo y ésta se hace presente: el sacrificio que Cristo ofreció de una vez para siempre en la cruz, permanece siempre actual (cfr. Heb 7,25-27)»⁵⁶. Lejos de una *nuda commemoratio*⁵⁷ —recuerdo ideal y subjetivo—, el memorial litúr-

53. Cfr. CCE 1085.

54. CCE 1104. En la línea de la teología mística, el Catecismo supera la comprensión conciliar acerca de la presencia del acontecimiento salvífico de Cristo en la liturgia. En efecto, mientras *Sacrosanctum Concilium* consideraba que la presencia del misterio redentor se daba «en un cierto modo» («*quodammodo praesentia*») y reducida, más bien, a sus efectos y virtudes («*divitias virtutum atque meritorum Domini*») —cfr. SC 102—, el nuevo documento es más explícito: «cuando llegó su hora (cfr. Jn 13, 1-17,1), (Cristo) vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa: Jesús muere, es sepultado, resucita de entre los muertos y se sienta a la derecha del Padre “una vez por todas” (Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12). Es un acontecimiento real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular: todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado. El misterio pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y padeció por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente. El acontecimiento de la cruz y de la resurrección *permanece* y atrae todo hacia la Vida»: CEC 1085.

55. «Liturgia *memoriale* est mysterii salutis»: CCE 1099.

56. CCE 1363-1364. Acerca de la categoría de *memorial*, vid. O. CASEL, *Faites ceci en memoire de moi*, Paris 1962; y B. NEUNHEUSER (A.M. TRIACCA), «Memoriale», en D. SARTORE, A.M. TRIACCA y C. CIBIEN, *Liturgia...*, cit., 1163-1180.

57. Cfr. CONCILIO DE TRENTO, sesión 22, c. 3 (DS 1753).

gico presupone la presencia real y objetiva del acontecimiento primordial que lo fundamenta: el misterio pascual de Cristo⁵⁸.

La naturaleza esencialmente *memorial* otorga a la liturgia un carácter *tradicional* que subordina estructuralmente el rito a la *historicidad* previa del misterio. Por ello, aunque la celebración litúrgica sea, sin duda, una acción simbólica, no puede ser reducida a la sola categoría de símbolo: en cuanto rito *memorial* del misterio, trasciende la capacidad auto-referencial propia de todo símbolo. Su acontecer es, por tanto, un acontecer estructuralmente *sacramental* y responde a la «disposición» —el darse en la historia— del misterio de salvación. En este sentido, toda celebración litúrgica es siempre *sacramento* (entendido, claro está, no en el sentido restrictivo septenario de la tradición teológica, sino en su significado más amplio de estructura sacramental). Y el sacramento pertenece, sí, al género de los símbolos, pero con un significado y realidad que no provienen de su estructura simbólica peculiar —su capacidad auto-referencial—, sino de su origen y fundamento cristo-elesiológico⁵⁹: «en el horizonte de esta modalidad antropológica (simbolismo) destaca la singularidad del sacramento cristiano, que no es una simple sollicitación a la memoria, que mira hacia atrás en un intento de arrancar del pasado el acontecimiento para experimentarlo en el interior del corazón o en una manifestación exterior, una fiesta. El sacramento cristiano hace presente el acontecimiento; no lo multiplica ni lo repite, sino que lo vuelve contemporáneo»⁶⁰. De aquí que el Catecismo concluya: «la obra

58. Cfr. el texto ya citado de CCE 1104.

59. De este modo, aunque el rito del lavacro posea, entre otros sentidos, el valor de purificación, el bautismo es, ante todo, morir y resucitar con Cristo, participar existencialmente «*in mysterio*» del acontecimiento pascual de la muerte y resurrección del Señor; significado que, sin eliminar, supera todas las capacidades significativo-reales de la estructura natural de la acción simbólica de la inmersión en el agua. Por lo mismo, si bien el rito de compartir la mesa posee indudablemente un significado de fraternidad, el «banquete» eucarístico —que, durante la era apostólica, de algún modo, se desarrollaba bajo esa forma— encierra una realidad salvífica que nunca podrá ser alcanzada por la hermenéutica del convite: la presencia de la muerte sacrificial de Cristo y la participación en la misma mediante la comunión con el pan y el vino consagrados en el rito. De aquí que, muy pronto, la celebración eucarística, respetando la estructura fundamental del rito instituida por Cristo (presentación de dones, plegaria de bendición, fracción y comunión), se desarrollara hacia formas externas cada vez más alejadas del «banquete». Con ello, la Iglesia, lejos de ser infiel a la voluntad del Señor, buscó con fidelidad la forma, el rito, que más plenamente manifestara el acontecimiento celebrado.

60. I. BIFFI, *Meditazione eucaristica*, Milano 1982, 40.

de Cristo en la liturgia es sacramental, porque su misterio de salvación se hace presente en ella (*anámnesis*) por el poder de su Espíritu Santo (*epiclesis*)»⁶¹.

6. EL RITO LITÚRGICO, *MEDIACIÓN* DEL MISTERIO

Contemplada la celebración litúrgica bajo su carácter de *presencia* actual (*anámnesis*) del misterio de Cristo, no debe, sin embargo, olvidarse que, lejos de ser *inmediata*, tal actualidad acontece en el contexto de una *mediación*: el misterio de Cristo se hace presente en la liturgia *en y por medio* del rito que lo celebra.

El rito litúrgico constituye, en efecto, la modalidad o *momento*⁶² de la «mediación» del misterio en el *hoy* de la economía salvífica: la obra de nuestra redención, presente, manifestada y comunicada en los misterios del Verbo encarnado⁶³, continúa actualmente presente, manifiesta y comunicada en los misterios de la liturgia⁶⁴.

La celebración litúrgica, en cuanto prolongación en la historia del acontecimiento de la encarnación del Verbo, es por ello, a su vez, *verbo* o signo eficaz de mediación. «El lenguaje litúrgico» —ha escrito I. Biffi— «es mediación y tradición de la fe. De manera más precisa: en la liturgia, el lenguaje representa la forma sacramental del misterio cristiano. Y, de hecho, el sacramento mismo es el lenguaje (del misterio)»⁶⁵. Afirmaciones que pueden ser legítimamente predicadas de la totalidad del «verbo-signo» conformado por el rito litúrgico.

El rito litúrgico configura, así, el *código* lingüístico del diálogo de comunión de Dios con el hombre en el hoy de la Iglesia: «la oración (litúrgica) no está en la periferia del concepto cristiano de Dios, sino que lo caracteriza. Toda la Biblia es un diálogo: de una parte, la revelación,

61. CCE 1111. Se advierte así la íntima conexión entre *epiclesis* —poder del Espíritu— y *anámnesis* —memorial—, categorías hermenéuticas y constitutivas de la acción sacramental: cfr. CCE 1106.

62. Cfr. el concepto de liturgia desarrollado por S. MARSILI, *La liturgia, momento nella storia della salvezza. «Anámnesis»* 1, Genova 1979 (1991), 31-156.

63. Cfr. CONCILIO VATICANO II, constitución dogmática *Dei Verbum* 4.

64. Cfr. SC 2,5-6 y CCE 1068.1076.

65. I. BIFFI, «Liturgia. Quale linguaggio?», *Studi Cattolici* 436: 41 (1997) 456.

el discurso y las obras de Dios; de otra, la respuesta del hombre, que acoge la palabra de Dios y se deja vivificar por ella»⁶⁶. Esta sentencia, válida para cualquier manifestación de la plegaria eclesial, encuentra su paradigma en la oración litúrgica por excelencia: la *anáfora* o plegaria eucarística. Efectivamente, la liturgia (*leitourgía*) se celebra siempre como «verbo» eclesial de acción de gracias y alabanza (*eucharistia-eulogía*) en respuesta de acogida al Verbo divino donado (*theologia*) que la fundamenta como acontecimiento primordial; hasta tal punto que la *eucharistia-eulogía*⁶⁷ —oración cuya característica esencial consiste en ser respuesta al acontecer de la Palabra— constituye la forma estructural básica de toda celebración litúrgica. Ahora bien, adviértase que, en la celebración, el verbo-acogida eclesial se convierte, a su vez, en Verbo-donado divino, al pronunciarse como mediación de su presencia, manifestación y comunicación.

De este modo, lejos de cualquier abstracción, la presencia de la Palabra divina en el mundo es siempre una realidad concreta y tangible, histórica, tanto en su nivel de acontecimiento primordial (misterio de Cristo) cuanto en su nivel ritual memorial (celebración del misterio). El ser de la liturgia, por consiguiente, no es otro que su ser *mediación en acto*, Palabra perennemente actualizada o actualización perenne de la Palabra *en y por medio* de la celebración ritual.

De aquí que la liturgia acontezca como manifestación eficaz (*epifanía*) del misterio: en la celebración litúrgica, el misterio se actualiza y comunica manifestándose en el rito; doctrina que, en una diferente perspectiva, se encuentra ya en la noción, propia de la teología clásica, de «sacramento-signo eficaz». En efecto, si interpretar la liturgia como *celebración* equivale a afirmar que el *misterio* de Cristo se hace presente y se comunica en la acción simbólica —*rito*— que lo manifiesta, el concepto de *sacramento-signo eficaz* debe entenderse como la expresión, mediante otras categorías, de la estrecha relación entre *significante* —*sacra-*

66. J. RATZINGER, *La fiesta...*, cit., 20.

67. Acerca de la naturaleza teológica de esta oración, vid. el estudio de L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, Torino 1992, 41-144. Un *status quaestionis* de la relación terminológica y de las implicaciones semánticas de los vocablos griegos *eulogia-eucharistia* y su original hebreo *berakah*, en S. MARSILI, «Teologia della celebrazione della eucaristia», en «*Anàmnesis*» 3/2: *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, Casale Monferrato 1989, 16-18.

mentum— y significado —*res*—, según el adagio teológico «*sacramenta significando causant*»⁶⁸.

Por ello, la consideración de la liturgia como *manifestación* del misterio supera la simple comprensión fenomenológica desde una hermenéutica simbólica, para presuponer la aceptación del *a priori* teológico de la estructura sacramental de la historia de la salvación: ni la Iglesia ni su liturgia «crean» el misterio de Cristo; antes bien, tanto en el orden lógico como histórico-ontológico, primero es el *acontecimiento* salvífico y después su *celebración* memorial. «Por esta vía —comenta I. Biffi— se supera todo posible *liturgismo*, entendido este como una consideración absoluta del signo y del rito, considerados a-relativamente a Cristo»⁶⁹.

Tal prioridad del misterio en la liturgia, y la consiguiente condición «relativa» de la celebración respecto al acontecimiento primordial, no entraña, minusvalorar el momento ritual. Antes bien, el carácter eminente de la liturgia en la economía de la salvación y del rito en el horizonte de la teología radica, precisamente, en su ser *mediación* necesaria para la presencia y comunión con el misterio salvífico trinitario: sin el rito, el misterio ni se actualiza ni se comunica; sin manifestarse, no acontece presencia ni comunión alguna con el misterio. Como señala acertadamente J. Corbon, es en la celebración litúrgica donde «el acontecimiento de Cristo se hace acontecimiento de la Iglesia reunida aquí y ahora»⁷⁰.

Por ser mediación necesaria para la presencia y comunicación del misterio, el rito estructura, como requisito previo, la posibilidad misma del acontecer litúrgico. Así, paradójicamente, es en la prioridad del mis-

68. Vid., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, 60:2: «et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicuius rei sacrae ad homines pertinentis: ut scilicet proprie dicatur *sacramentum* (...) quod est *signum rei sacrae in quantum est sanctificans* homines». Con diferentes matices, esta doctrina no es ajena tampoco a documentos magisteriales recientes como el Concilio Vaticano II: «los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre»: SC 7; y el Catecismo de la Iglesia: «los sacramentos son signos sensibles (palabras y acciones) que realizan eficazmente la gracia que significan»: cfr. CCE 1084; aunque en estos textos se manifieste ya una cierta inclinación a servirse de categorías más propias de la teología litúrgica.

69. I. BIFFI, *Liturgia 2: I sacramenti, memoria e segni della salvezza*, Casale Monferrato 1982, 24.

70. J. CORBON, *Liturgie de source*, Paris 1983, 94.

terio donde radica la exigencia y el valor insustituible del rito, al constituir el momento y lugar para el encuentro con la obra salvífica de Cristo. De aquí que, refiriéndose a la celebración eucarística, J. Ratzinger haya podido afirmar: «la forma no está constituida por ceremonias casuales, sino que es una manifestación sustancial del contenido mismo, siendo, por ello insustituible en su núcleo»⁷¹. Y, en este sentido, el rito de culto no es sólo una parte integrante del patrimonio de la Iglesia de Cristo⁷², sino la *forma* misma de la tradición eclesial del misterio de salvación.

José Luis Gutiérrez-Martín
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

71. J. RATZINGER, *La fiesta...*, cit., 46.

72. Cfr. JUAN PABLO II, carta apostólica *Oriente Lumen* (2.V.1995) 1.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.