José Antonio Abad Ibáñez

La celebración del Misterio cristiano



José Antonio Abad Ibáñez
(La Puebla de Valdavia. Palencia. España). Doctor en Liturgia y Diplomado en Pastoral. Catedrático de Sagrada Liturgia y profesor encargado de Eucaristía dogmática en la Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos. Director del Instituto de Teología del Sacerdocio «Juan de Ávila», de la citada Facultad. Catedrático de Teología dogmática en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Burgos. Colabora en diversas revistas y ha publicado, entre otros libros, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia.*

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Manuales de Teología, n.º 22

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Primera edición: Marzo 1996
Segunda edición: Enero 2000

© Copyright 2000: José Antonio Abad Ibáñez
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 84-313-1749-3
Depósito Legal: NA 3-2000

Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario general
Pamplona, 7-VIII-1995

Fotocomposición: NOVATEXT. Mutilva Baja (Navarra)

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, 11. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: 34 (9)48 25 68 50 - Fax: 34 (9)48 25 68 54
E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

JOSÉ ANTONIO ABAD IBÁÑEZ

LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO CRISTIANO

Segunda edición corregida y ampliada

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS 23

PRESENTACIÓN 27

CAPÍTULO I
FORMACIÓN Y DESARROLLO DE LOS ELEMENTOS CELEBRATIVOS DE LA LITURGIA CRISTIANA: VISIÓN DE CONJUNTO

1. Precedentes de la celebración cristiana 31
   1.1. El Antiguo Testamento 31
   1.2. El mundo grecorromano 32
2. La celebración litúrgica, desde los orígenes hasta la paz constantiniana 32
   2.1. Fuentes bíblicas 33
   2.2. Otras fuentes 33
3. El período «áureo» de la liturgia (siglos IV-VIII): familias orientales y occi-occidentales 35
   3.1. Las familias litúrgicas de Oriente 36
      a) Liturgia antioquena 36
      b) Liturgia alejandrina 39
   3.2. Las liturgias occidentales no romanas 40
      a) Liturgia galicana 40
      b) Liturgia celta 42
      c) Liturgia ambrosiana 42
      d) Rito hispánico 45
   3.3. La liturgia romana 49
      a) Los *libelli missarum* 50
      b) Los sacramentarios 50
      c) El leccionario 53
      d) El antifonario 53
      e) Los *Ordines* 53
4. El rito romano, desde la época carolingia hasta la reforma gregoriana 54
5. La decadencia litúrgica bajomedieval 55

6. La reforma del Concilio de Trento 56
6.1. La obra litúrgica del Concilio de Trento 57
6.2. La edición del Misal y del Breviario 58
7. La liturgia tridentina 58
7.1. La Congregación de Ritos y los libros litúrgicos postridentinos 58
7.2. Fixismo e intentos de reforma 59
8. El «movimiento litúrgico» 60
8.1. Dom Próspero Guéranger 60
8.2. San Pío X 61
8.3. Dom Lambert Beauduin 62
8.4. El «movimiento litúrgico» entre las dos guerras mundiales 63
8.5. El pontificado de Pío XII 64
8.6. Otras reformas 66
9. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II (4-XII-1963) 66
10. La reforma litúrgica 68
10.1. Libros litúrgicos renovados 72
a) El Misal 73
b) El Leccionario 75
c) El Ritual 76
d) El Pontifical 76
e) La Liturgia de las Horas 76
f) El Ceremonial de obispos 77
g) El Bendicional 77

PRIMERA PARTE: LITURGIA FUNDAMENTAL

Capítulo II
NATURALEZA Y PROPIEDADES DE LA LITURGIA

1. El término *liturgia* 81
2. Concepto teológico de liturgia 82
2.1. La liturgia, obra de la Santísima Trinidad 83
a) El Padre, fuente y fin de la liturgia 83
b) La presencia y la obra del Verbo encarnado 84
c) La presencia y la obra del Espíritu Santo 86
2.2. La liturgia, momento culminante de la historia de la salvación 88
2.3. La liturgia, actualización del Misterio Pascual 90
2.4. La liturgia, acción, autorrealización y epifanía de la Iglesia 91
2.5. La liturgia, santificación y culto 94
2.6. La liturgia, realidad sacramental 95
2.7. La liturgia, prenda de la gloria futura 96
3. Importancia de la liturgia 97
4. Relación entre liturgia, evangelización, catequesis, pastoral y piedad popular 98
4.1. Liturgia y evangelización 98
4.2. Liturgia y catequesis 99
4.3. Liturgia y acción pastoral 100
4.4. Liturgia y piedad popular 101
5. El derecho litúrgico 103
5.1. Formación del derecho litúrgico 103
5.2. El derecho litúrgico actual 108

6. La inculturación de la liturgia 109
6.1. La inculturación en la vida de la Iglesia 110
6.2. La inculturación en el Vaticano II 111
6.3. La Instrucción *Liturgia romana e inculturación* 112
7. Participación litúrgica 114
7.1. Naturaleza de la participación litúrgica 114
7.2. Clases de participación litúrgica 116
7.3. Grados de participación 116
7.4. Fundamento de la participación litúrgica 117
7.5. Implicaciones teológico-pastorales de la participación litúrgica 117
7.6. Medios para fomentar la participación litúrgica 118

Capítulo III
ASAMBLEA, PALABRA Y SIGNO

1. La asamblea litúrgica 123
1.1. Terminología 123
1.2. Importancia de la asamblea litúrgica en la vida de la Iglesia 123
1.3. Naturaleza de la asamblea litúrgica 124
a) Convocación de Dios 125
b) Presencia de Cristo 125
c) Reunión de la comunidad cristiana 126
d) Fraternidad en la diversidad 126
e) Realidad participativa y festiva 127
1.4. Fundamentación bíblico-teológica 127
1.5. Funciones y ministerios 128
a) Ministros ordenados 130
b) Ministerios instituidos 132
c) Ministros *de facto* 134
1.6. La asambea y la eficacia de las acciones litúrgicas 135
1.7. Pastoral litúrgica de la asamblea 135
2. La Palabra 136
2.1. Proclamación y explicación de la Palabra de Dios 137
a) Proclamación de la Palabra de Dios 137
b) Explicación de la Palabra de Dios 138
c) Acogida de la Palabra de Dios 140
d) Teología de la relación entre la Palabra de Dios y la liturgia 141
2.2. La oración del ministro 146
2.3. La oración el Pueblo de Dios 147
2.4. Los cánticos 149
3. El signo litúrgico 151
3.1. Naturaleza simbólica de la liturgia 151
3.2. Naturaleza de los símbolos litúrgicos 152
3.3. Dimensiones del símbolo litúrgico 153
3.4. Clasificación de los signos litúrgicos 153
a) Signos relacionados con los gestos y actitudes del cuerpo 154
b) Signos relacionados con los elementos naturales 154
c) Signos relacionados con los lugares 155
d) Signos relacionados con las personas 155
e) Vestiduras e insignias litúrgicas 155

Capítulo IV
EL LUGAR DE LA CELEBRACIÓN

1. El templo y sus elementos 161
   1.1. Síntesis histórica 161
   1.2. Diversidad de lugares cultuales 163
   1.3. Ordenación de los elementos del templo 165
      a) El altar 165
      b) La cátedra o sede 167
      c) El ambón 168
      d) El sagrario 169
2. El bautisterio 170
   2.1. Visión de conjunto 170
   2.2. El bautisterio actual 171
3. El cementerio 171

Capítulo V
MÚSICA Y ARTE LITÚRGICOS

1. La música litúrgica 175
   1.1. Orígenes del canto litúrgico 175
   1.2. El canto litúrgico, desde la paz constantiniana hasta la reforma carolingia 176
   1.3. El canto gregoriano 178
   1.4. La polifonía 181
   1.5. Otras formas de canto litúrgico 182
   1.6. Algunos criterios y orientaciones sobre el canto litúrgico 184
2. El arte sacro 185
   2.1. Naturaleza del arte sacro 185
   2.2. Indicaciones del Concilio Vaticano II 186

SEGUNDA PARTE: SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES
A. Sacramentos de la iniciación cristiana

INTRODUCCIÓN

1. La iniciación cristiana: aproximación histórica 191
2. El concepto de iniciación cristiana 192

Capítulo VI
LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO

1. Tipología veterotestamentaria del Bautismo 195
   1.1. La creación 195
   1.2. El diluvio 196
   1.3. La circuncisión 196
   1.4. El éxodo 196
   1.5. El Jordán 198
2. El Bautismo en el Nuevo Testamento 198
   2.1. Simbología 198
   2.2. La praxis bautismal de la época apostólica 200
      a) *Kérigma*-fe-conversión-Bautismo 200
      b) El rito bautismal 201
      c) La fórmula trinitaria 202
      d) El Bautismo y la incorporación a la comunidad salvífica 202
3. La praxis bautismal hasta el siglo VI 203
   3.1. Primeros testimonios 203
   3.2. Nacimiento y cenit del catecumenado 204
      a) Tertuliano (155-¿220?) 204
      b) Orígenes (185-253) 205
      c) La Tradición Apostólica (¿215?) 206
   3.3. Declive del catecumenado 207
4. La praxis bautismal, desde el siglo VI hasta el Concilio Vaticano II 208
   4.1. El Bautismo, desde finales del siglo V hasta el siglo VII 208
   4.2. El Bautismo en los siglos VIII-IX 209
   4.3. El Bautismo, desde el siglo X hasta el siglo XVI 210
5. El Ritual bautismal del Concilio Vaticano II 211
   5.1. El *Ordo initiationis christianae adultorum* 211
      a) El precatecumenado 212
      b) El catecumenado 212
      c) La elección 212
      d) La celebración de los sacramentos de la iniciación 213
      e) La mistagogia 213
   5.2. El *Ordo Baptismi parvulorum* 214
      a) Visión de conjunto 214
      b) Explicación del rito bautismal 214
      c) Funciones y ministerios 218
      d) El tiempo y lugar para celebrar el Bautismo 221
      e) Otros requisitos 223

Capítulo VII
LA CELEBRACIÓN DE LA CONFIRMACIÓN

1. El don del Espíritu en el Antiguo Testamento 225
2. El don del Espíritu en el Nuevo Testamento 227
   2.1. El bautismo de Cristo en el Jordán 227
   2.2. Pentecostés 228
   2.3. La donación del Espíritu por la imposición de manos 229
3. La donación del Espíritu en la tradición litúrgica 230
   3.1. Los primeros testimonios 230
   3.2. La donación del Espíritu en la tradición litúrgica romana 231
      a) Los sacramentarios 231
      b) Los pontificales 233
   3.3. Síntesis doctrinal de las fuentes litúrgicas 235
4. El actual *Ordo Confirmationis* 237
   4.1. Visión de conjunto 237
   4.2. La celebración de la Confirmación dentro de la misa 238
      a) Contexto eucarístico 238
      b) Elementos del rito 239
   4.3. Algunas cuestiones del nuevo *Ordo Confirmationis* 245
      a) La edad del sujeto 245

b) El ministro 248
c) El padrino 249

Capítulo VIII
LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO EUCARÍSTICO

1. Las prefiguraciones de la Eucaristía en el Antiguo Testamento 253
1.1. Los sacrificios veterotestamentarios 254
1.2. La Pascua 255
1.3. El sacrificio de la Alianza 256
1.4. El sacrificio del «Siervo de Yahveh» 257
1.5. Tipos eucarísticos veterotestamentarios 258
1.6. Profecías eucarísticas 260
2. La institución de la Eucaristía 261
2.1. Los relatos institucionales y su historicidad 261
2.2. Comparación de los textos institucionales 262
2.3. Significado de los relatos institucionales 264
a) «Esto es mi Cuerpo», «Ésta es mi Sangre» 264
b) Cuerpo entregado-Sangre derramada 265
c) Sangre de la Alianza Nueva 267
d) «Bendiciendo y dando gracias» 267
e) La anamnesis 268
f) Invitación a comer y beber 269
2.4. El sermón del pan de vida 269
a) Estructura del sermón 270
b) Simbolismo eucarístico de la multiplicación de los panes 270
c) Simbolismo eucarístico del discurso del pan de vida 271
2.5. La estructura celebrativa de la primera Eucaristía 273
3. La celebración eucarística, desde los orígenes hasta la paz constantiniana 274
3.1. La celebración eucarística en la época apostólica 274
a) La Iglesia madre de Jerusalén 274
b) Las comunidades de la gentilidad 275
3.2. La celebración eucarística en el siglo II 276
3.3. La celebración eucarística en el siglo III 277
4. La Eucaristía en la liturgia romana, desde el siglo IV hasta el siglo VIII 279
4.1. Evolución de la celebración y sus causas 279
4.2. Los nuevos libros litúrgicos 280
4.3. Nuevos ritos y reorganización de los existentes 280
5. La Eucaristía romana, desde el siglo IX hasta el Concilio de Trento 281
5.1. Compilación y fijación de los textos 281
5.2. Aparición de nuevos libros 282
5.3. Complicación de los ritos 282
5.4. Interpretación alegórica 283
5.5. Decadencia de la participación litúrgica 283
6. La reforma tridentina 284
7. El movimiento litúrgico moderno 285
8. La doctrina eucarística del Concilio Vaticano II 286
8.1. Principios teológicos 286
8.2. Principios de reforma 287
8.3. La reforma posconciliar 288
a) El Misal de Pablo VI: criterios de elaboración y principales características 288
b) El *Ordo Missae* del Misal de Pablo VI 288
9. Los diversos elementos del *Ordo Missae* de Pablo VI 289
9.1. Ritos introductorios 290
9.2. Liturgia de la Palabra 296
a) Relación entre la liturgia de la Palabra y la eucarística 296
b) Elementos y organización interna de la liturgia de la Palabra 297
9.3. Liturgia eucarística 306
a) Los ritos de presentación-ofrenda de los dones 307
b) La plegaria eucarística 309
c) Ritos de Comunión 320
d) Rito de despedida 333
10. La concelebración eucarística 334
10.1. Visión histórica de conjunto 334
10.2. Doctrina del Concilio Vaticano II 336
11. El culto eucarístico fuera de la misa 338
11.1. La Comunión fuera de la misa 339
11.2. La exposición del Santísimo Sacramento 340
11.3. Las procesiones eucarísticas 341
11.4. La adoración personal 341

B. Sacramentos de sanación

Capítulo IX
LA CELEBRACIÓN SACRAMENTAL DE LA PENITENCIA

1. Doctrina y praxis penitenciales en el Antiguo Testamento 349
1.1. Pecado y penitencia 349
1.2. La reconciliación 350
1.3. Prácticas penitenciales 351
a) Las liturgias penitenciales colectivas 351
b) El gran día de la expiación 351
c) Los sacrificios expiatorios 352
d) Las abluciones purificatorias 352
e) La excomunión penitencial 352
2. Doctrina y praxis penitenciales en el Nuevo Testamento 353
2.1. El pecado: terminología y concepto 353
2.2. La penitencia: naturaleza e importancia 353
3. La disciplina penitencial en los escritos anteriores al *Pastor* de Hermas 356
4. La Penitencia eclesiástica o canónica (siglos II-VI) 356
4.1. Época preconstantiniana 356
a) El *Pastor* de Hermas 357
b) Tertuliano y san Cipriano 357
4.2. La disciplina penitencial durante los siglos IV-VI 358
5. La Penitencia «tarifada» (siglos VII-XII) 360
5.1. El *Sacramentario Gelasiano* 361
5.2. Los pontificales de los siglos XII-XIII 361
6. La Penitencia «privada» 362
6.1. Evolución de la Penitencia privada 362

6.2. El Concilio de Trento 363
7. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la Penitencia 365
8. Praxis sacramental actual 366
8.1. El *Ordo Paenitentiae:* visión de conjunto 366
a) El título 367
b) Los *Praenotanda* 367
8.2. Los ritos del *Ordo Paenitentiae* 369
a) Rito para reconciliar a un solo penitente (A) 369
b) Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual (B) 371
c) Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución general (C) 373
8.3. El ministerio de la Reconciliación 376
8.4. El lugar, la sede, el tiempo y las vestiduras para la celebración sacramental de la Penitencia 376
a) El lugar y la sede 376
b) El tiempo adecuado 377
c) Las vestiduras 378
8.5. Las celebraciones penitenciales no sacramentales 378

CAPÍTULO X
LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

1. La enfermedad y la curación en el Antiguo Testamento 383
1.1. La enfermedad: realidad, naturaleza y causas 383
1.2. La enfermedad y su curación 384
2. La enfermedad y su curación en el Nuevo Testamento 385
2.1. Jesucristo y la enfermedad 385
2.2. Los Apóstoles y la enfermedad 386
2.3. El texto de Santiago 5, 13-16 386
3. La Unción de enfermos en la vida de la Iglesia 389
3.1. La Unción de enfermos hasta la reforma carolingia 389
3.2. Formación y desarrollo del Ritual de la visita a los enfermos 391
a) Los *Ordines* de la Unción 391
b) Los ritos de la Unción 392
c) De la Unción de enfermos a la Extremaunción 394
d) El Ritual abreviado de la Unción de enfermos 395
3.3. La reflexión escolástica, la crisis protestante y el Concilio de Trento 396
3.4. El Ritual tridentino 398
4. La Unción de enfermos en la doctrina y en el Ritual del último concilio 399
4.1. La Unción de enfermos en el Concilio Vaticano II 399
4.2. El *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* 399
a) Aspectos de mayor incidencia 399
b) Los distintos elementos del sacramento de la Unción 401
c) Los ritos de la Unción de los enfermos 402
d) Pastoral de enfermos 405
5. El Viático 409
5.1. Visión de conjunto, desde los orígenes hasta nuestros días 409
5.2. Ministro, sujeto y lugar 411
5.3. El Ritual del Concilio Vaticano II 412

C. Sacramentos al servicio de la comunidad

CAPÍTULO XI
EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. El sacerdocio en el mundo grecorromano y judío 421
1.1. El sacerdocio grecorromano 421
1.2. El sacerdocio en el Antiguo Testamento 422
2. El sacerdocio de Cristo y su participación en la Iglesia 424
2.1. El sacerdocio de Cristo 424
a) Dimensión profética 425
b) Dimensión santificadora 425
c) Dimensión regia 426
2.2. La Iglesia, comunidad sacerdotal: sacerdocio común de los fieles 427
2.3. La Iglesia, pueblo sacerdotal jerárquicamente estructurado 427
a) Los Doce 427
b) Obispos, presbíteros y diáconos 428
3. Historia de la celebración del sacramento del Orden 429
3.1. Tres cuestiones previas 429
a) Terminología y esquema jerárquico 429
b) Ministerios inferiores 429
c) Nuevos términos 430
3.2. Las ordenaciones en la Iglesia antigua 431
a) La ordenación del obispo 431
b) La ordenación del presbítero 431
c) La ordenación del diácono 432
d) Otros grados inferiores 432
e) La organización de la Iglesia reflejada en la *Tradición Apostólica* 432
f) El influjo de la *Tradición Apostólica* en Oriente: las *Constituciones Apostólicas* 433
3.3. El antiguo Ritual romano de ordenaciones 434
a) Las fuentes 434
b) La ordenación del obispo, presbítero y diácono 434
c) Las órdenes menores 436
3.4. El *Ritual romano-franco* de las ordenaciones 437
a) El *Pontifical romano-germánico* 437
b) El *Ritual romano-franco* de las ordenaciones, desde el siglo XIII hasta el siglo XX 439
c) Reforma de Pío XII 440
d) La doctrina del Concilio Vaticano II 441
4. El *Ritual de ordenaciones* del Concilio Vaticano II 443
4.1. Contenidos 443
4.2. La ordenación del obispo 443
4.3. La ordenación del presbítero 445
4.4. La ordenación del diácono 447
4.5. La admisión al diaconado y al presbiterado 448
4.6. La institución de los ministerios de lector y acólito 448
a) Ministerio del lector 449
b) Ministerio del acólito 450
4.7. La segunda edición típica del *Ritual de ordenaciones* (1989) 450
a) Los *Praenotanda* 451

b) La plegaria consacratoria ... 452
c) Centralidad de la Eucaristía y del sacramento de la Penitencia en el ejercicio del ministerio sacerdotal ... 454
d) La aceptación del celibato ... 454
e) Los nuevos formularios ... 455
f) El rito de ordenación ... 455

CAPÍTULO XII
LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

1. El matrimonio en el Antiguo Testamento ... 459
1.1. Los relatos de la creación ... 459
1.2. Los profetas ... 460
1.3. La literatura sapiencial ... 461
1.4. El Cantar de los Cantares ... 462
2. El matrimonio en el Nuevo Testamento ... 462
2.1. La enseñanza de Jesús ... 462
2.2. La doctrina paulina sobre el Matrimonio ... 463
2.3. La celebración del Matrimonio ... 466
3. Historia de la celebración del Matrimonio cristiano ... 466
3.1. La celebración del Matrimonio, desde los orígenes hasta el siglo IV ... 466
a) El matrimonio en Grecia y en Roma ... 466
b) El Matrimonio cristiano ... 467
3.2. La celebración del Matrimonio, desde el siglo IV al siglo X ... 468
a) La *velatio nuptialis* en Roma y Milán ... 469
b) Los usos de las Galias, Hispania y países celtas ... 470
3.3. La celebración del Matrimonio, desde el siglo XI al Concilio de Trento ... 471
3.4. El Matrimonio cristiano según la reforma tridentina ... 473
4. El *Ritual del Matrimonio* del Concilio Vaticano II ... 473
a) El rito de acogida ... 474
b) La colecta ... 475
c) La liturgia de la Palabra ... 475
d) El gesto sacramental ... 475
e) La liturgia eucarística ... 477
f) La bendición nupcial ... 477
g) Los últimos formularios de bendición ... 479
4.1. La segunda edición típica del *Ordo celebrandi Matrimonium* ... 479
a) Los *Praenotanda* ... 479
b) Variaciones en el Ritual ... 480

D. Sacramentales

CAPÍTULO XIII
SACRAMENTALES

1. Naturaleza de los sacramentales ... 487
1.1. Tipos de sacramentales ... 488
1.2. Ministro de los sacramentales ... 489
2. Las exequias ... 490
2.1. El cristianismo y los ritos funerarios paganos ... 490
2.2. El *Ritual romano* del siglo VII ... 491
2.3. Los rituales romano-francos de los siglos VIII-IX ... 492
2.4. El *Ritual romano* de 1614 ... 493
2.5. El *Ordo Exequiarum* de 1969 ... 494
a) Orientación y contenidos ... 494
b) Estructura ... 494
c) Los tres tipos de celebración ... 495
d) Las exequias de los niños ... 497
e) Inhumación e incineración de los cadáveres ... 498
f) Orientaciones teológico-pastorales ... 499
3. Las bendiciones ... 500
3.1. Tradición bíblica ... 500
3.2. Las primeras constituciones eclesiásticas ... 501
3.3. Los libros litúrgicos romanos anteriores al Concilio Vaticano II ... 501
3.4. El *Bendicional* (1984) ... 503
4. La profesión religiosa ... 504
4.1. Sinopsis histórica ... 504
4.2. El *Ritual de la profesión religiosa* del Vaticano II ... 506
a) Ritos para las diversas etapas de la vida religiosa ... 506
b) Rito de la profesión perpetua ... 506
c) Perspectiva teológica del nuevo Ritual ... 507
5. Consagración de vírgenes ... 508
6. Bendición de un abad o una abadesa ... 509
7. Dedicación de una iglesia y de un altar ... 510
7.1. Visión de conjunto ... 510
7.2. El Ritual romano primitivo ... 511
7.3. El actual *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* ... 512
a) Los ritos de la dedicación de una iglesia ... 512
b) Dedicación de un altar ... 514

TERCERA PARTE: EL AÑO LITÚRGICO

CAPÍTULO XIV
LA CELEBRACIÓN DEL DOMINGO

1. La celebración del domingo antes de la paz constantiniana ... 521
1.1. Origen del domingo ... 521
1.2. Elementos constitutivos del domingo ... 521
a) El día memorial de la Pascua ... 522
b) La Eucaristía dominical ... 522
c) Lectura de la Palabra de Dios ... 523
d) La asamblea dominical: *convenire in unum* ... 523
2. La celebración del domingo desde la paz de la Iglesia ... 524
2.1. El descanso dominical ... 524
2.2. Desarrollo del año litúrgico ... 525
2.3. Obligatoriedad de la misa dominical ... 525
2.4. La celebración del domingo durante la Edad Media ... 526
2.5. El domingo durante la Edad Moderna ... 527
2.6. El domingo en el momento actual ... 528
3. Teología del domingo ... 529

a) Día del Señor ... 529
b) Día de la Eucaristía ... 530
c) Día de la comunidad cristiana ... 531
d) Día de la alegría ... 531
e) Fiesta primordial cristiana y núcleo del año litúrgico ... 532
f) Octavo día ... 533
g) Descanso dominical ... 533
3.1. La celebración del domingo en ausencia de presbítero ... 535

Capítulo XV
EL CICLO PASCUAL

1. La Pascua, centro del misterio cristiano y del año litúrgico ... 537
2. La Pascua en la historia: visión de conjunto ... 538
3. La Cuaresma ... 540
3.1. Desarrollo histórico del Tiempo de Cuaresma ... 540
3.2. Sentido de la Cuaresma romana tradicional ... 540
a) Preparación de la comunidad cristiana a la Pascua ... 541
b) El catecumenado ... 541
c) La penitencia canónica ... 542
3.3. Estructura y significado de la Cuaresma actual ... 542
a) El miércoles de ceniza ... 543
b) Los domingos I y II de Cuaresma ... 544
c) Los domingos III, IV y V ... 544
d) El Domingo de Ramos ... 545
e) La misa crismal ... 547
f) Las ferias de Cuaresma ... 547
g) Algunos aspectos pastorales complementarios ... 548
4. El Triduo Pascual ... 548
4.1. Aproximación histórica ... 549
4.2. La misa *in Coena Domini* del Jueves Santo ... 550
a) Visión histórica ... 550
b) Celebración actual ... 550
4.3. La celebración del Viernes Santo en la Pasión del Señor ... 551
a) Visión histórica ... 551
b) Celebración actual ... 552
4.4. El sábado santo ... 554
4.5. La Vigilia pascual ... 555
a) La liturgia de la luz ... 555
b) La liturgia de la Palabra ... 556
c) La liturgia bautismal ... 557
d) La liturgia eucarística ... 557
5. La Cincuentena pascual ... 558
5.1. Aproximación histórica ... 558
5.2. Las grandes líneas teológicas de la Cincuentena ... 558
5.3. El Domingo de Resurrección y la Octava de Pascua ... 559
a) El Domingo de Pascua ... 559
b) La Octava de Pascua ... 560
5.4. Los domingos y ferias de Pascua ... 560
5.5. La Ascensión del Señor ... 561
5.6. Pentecostés ... 562

Capítulo XVI
EL CICLO DE NAVIDAD

1. El Tiempo de Adviento ... 565
1.1. Aproximación histórica ... 565
1.2. Significación teológica del Adviento ... 567
1.3. La liturgia del Adviento ... 568
a) El *Leccionario de la misa* ... 568
b) La eucología de la misa ... 569
c) La liturgia de las Horas ... 569
2. El Tiempo de Navidad ... 570
2.1. Aproximación histórica ... 570
2.2. Celebración y significación de la Navidad ... 572
a) La Navidad ... 572
b) La Octava de Navidad ... 573
2.3. La Epifanía ... 575
a) Aproximación histórica ... 575
b) Celebración y significado de la Epifanía ... 575
2.4. El Bautismo de Cristo ... 576

Capítulo XVII
EL TIEMPO ORDINARIO

1. Los domingos ... 577
2. Las ferias ... 578
3. Las fiestas del Señor ... 578
3.1. Fiestas móviles ... 579
a) La Santísima Trinidad ... 579
b) El *Corpus Christi* ... 580
c) El Sagrado Corazón de Jesús ... 581
d) Cristo, Rey del Universo ... 582
e) Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote ... 582
3.2. Otras fiestas del Señor ... 583
a) La Presentación del Señor ... 583
b) La Anunciación del Señor ... 583
c) La Transfiguración del Señor ... 584
d) La Exaltación de la Santa Cruz ... 585

Capítulo XVIII
MARÍA EN EL CULTO DE LA IGLESIA

1. Aproximación histórica ... 587
1.1. El culto mariano antes del Concilio de Éfeso (431) ... 587
1.2. Primeras fiestas marianas ... 588
1.3. El culto mariano durante la Edad Media ... 589
1.4. María en el Misal tridentino ... 589
1.5. María en el Misal del Concilio Vaticano II ... 590
2. Celebraciones marianas del actual *Calendario romano* ... 591
2.1. Solemnidades ... 591
a) La Inmaculada Concepción (8 de diciembre) ... 591

b) Santa María, Madre de Dios (1 de enero) ... 591
c) La Anunciación del Señor (25 de marzo) ... 592
d) La Asunción (15 de agosto) ... 593
2.2. Fiestas ... 594
a) La Presentación del Señor (2 de febrero) ... 594
b) La Visitación de Nuestra Señora (31 de mayo) ... 595
c) La Natividad de María (8 de septiembre) ... 595
2.3. Memorias obligatorias ... 595
a) María Reina (22 de agosto) ... 595
b) La Virgen de los Dolores (15 de septiembre) ... 596
c) Nuestra Señora del Rosario (7 de octubre) ... 596
d) La Presentación de María (22 de noviembre) ... 597
e) Inmaculado Corazón de María (sábado siguiente al Corazón de Jesús) 597
2.4. Memorias libres ... 598
a) Nuestra Señora de Lourdes (11 de febrero) ... 598
b) Nuestra Señora del Carmen (16 de julio) ... 598
c) La Dedicación de Santa María la Mayor (5 de agosto) ... 598
2.5. Celebraciones particulares y votivas ... 599
2.6. «Misas de la Virgen María» ... 599
2.7. Presencia de María en el ciclo temporal ... 600

CAPÍTULO XIX
LOS SANTOS EN EL CULTO DE LA IGLESIA

1. El culto a los mártires ... 603
2. Desarrollo del culto a los santos ... 604
2.1. Universalización del culto a los santos ... 605
2.2. El Calendario ... 606
2.3. El Martirologio ... 607
2.4. Las celebraciones de los santos en los sacramentarios ... 607
3. El culto a los santos en la liturgia actual ... 608
3.1. La reforma del *Calendario romano* ... 608
3.2. Los santos en los nuevos formularios litúrgicos ... 609
3.3. Sentido actual de la celebración de los santos ... 609
4. El culto a los ángeles ... 611

CUARTA PARTE: EL OFICIO DIVINO O LITURGIA DE LAS HORAS

CAPÍTULO XX
FORMACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL OFICIO DIVINO

1. Antecedentes del oficio divino ... 617
1.1. El pueblo de Jesús, un pueblo orante ... 617
1.2. Jesús, modelo y maestro de oración ... 618
1.3. La oración de los primeros cristianos ... 619
1.4. La oración de la Iglesia preconstantiniana ... 621
a) La *Didaké* ... 621
b) San Clemente Romano (finales siglo I) ... 621
c) Clemente Alejandrino († ¿215?) ... 621
d) Tertuliano († 220) ... 622
e) La *Tradición Apostólica* de Hipólito († 235) ... 623
f) Orígenes († 234) ... 624
g) San Cipriano († 258) ... 625
h) Síntesis conclusiva de los tres primeros siglos ... 626
2. La oración de la Iglesia, desde el siglo IV al siglo VI: el oficio catedral y el oficio monástico ... 628
2.1. El oficio catedral ... 628
a) El oficio catedral en Oriente ... 629
b) El oficio catedral en Occidente ... 632
2.2. El oficio monástico ... 634
3. Desarrollo medieval del oficio divino ... 636
3.1. El oficio romano ... 636
3.2. El oficio benedictino ... 637
3.3. El nacimiento del oficio «privado» (siglos X-XV) ... 638
a) Desintegración del sistema litúrgico catedral ... 638
b) El influjo del oficio de la curia romana ... 639
c) Las nuevas exigencias pastorales: órdenes mendicantes y universidades ... 640
4. Las sucesivas reformas del oficio hasta nuestros días ... 641
4.1. La reforma del cardenal Quiñones ... 641
4.2. El Breviario tridentino ... 642
4.3. La reforma de san Pío X ... 644
4.4. La *Liturgia de las Horas*, según la reforma del Concilio Vaticano II ... 644

CAPÍTULO XXI
SIGNIFICADO Y ESTRUCTURA DE LAS HORAS DEL OFICIO

1. Número y significado de las Horas del oficio ... 647
1.1. Laudes y Vísperas ... 647
1.2. El Oficio de lectura ... 648
1.3. La hora Media ... 648
1.4. Completas ... 649
2. Estructura de las Horas ... 649
2.1. La introducción general a todo el oficio: Invitatorio ... 649
2.2. Laudes y Vísperas ... 650
2.3. El Oficio de lectura ... 650
2.4. La hora Media ... 650
2.5. Completas ... 651
3. Elementos de las Horas del oficio ... 651
3.1. Los salmos ... 651
a) Uso cultual del los salmos en Israel ... 651
b) Los salmos en la liturgia anterior al Concilio Vaticano II ... 651
c) Los salmos en la actual liturgia de las Horas ... 654
3.2. Los cánticos ... 656
a) Síntesis histórica ... 656
b) Los cánticos en la actual liturgia de las Horas ... 657
3.3. Las antífonas ... 657
a) Síntesis histórica ... 657

b) Las antífonas en la actual liturgia de las Horas 658
3.4. Las lecturas 659
a) Lecturas bíblicas largas 659
b) Lecturas bíblicas breves o capítulos 661
c) Lecturas patrísticas 662
d) La lectura hagiográfica 663
3.5. Los responsorios 664
a) Responsorios de las lecturas bíblicas 664
b) Responsorios de las lecturas patrísticas y hagiográficas 665
3.6. Los versículos 665
3.7. Los himnos 666
3.8. Las intercesiones 667
3.9. Las oraciones 668

CAPÍTULO XXII
TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD
DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

1. Dimensión trinitaria 671
2. Dimensión cristológica 673
3. Dimensión eclesial 675
4. Dimensión laudatoria: *laus perennis* 677
5. Dimensión eucarística 680
6. Dimensión escatológica 681
7. Dimensión ministerial 682
7.1. La liturgia de las Horas y el sacerdocio común 682
7.2. La liturgia de las Horas y el sacerdocio ministerial 683

VOCABULARIO 687

BIBLIOGRAFÍA 703

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. ABREVIATURAS DE LIBROS BÍBLICOS

Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Ba	Baruc
1 Cor	1.ª Carta a los Corintios
2 Cor	2.ª Carta a los Corintios
Col	Carta a los Colosenses
1 Cro	Libro 1.º de las Crónicas
2 Cro	Libro 2.º de las Crónicas
Ct	Cantar de los Cantares
Ha	Habacuc
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Hechos de los Apóstoles
Is	Isaías
Jb	Job
Jc	Jueces
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Carta de San Juan
2 Jn	2.ª Carta de San Juan
3 Jn	3.ª Carta de San Juan
Jon	Jonás
Jos	Josué
Judas	Carta de San Judas
Lc	Evangelio de San Lucas
Lm	Lamentaciones
Lv	Levítico
1 M	Libro 1.º de los Macabeos
2 M	Libro 2.º de los Macabeos
Mc	Evangelio de San Marcos
Mi	Miqueas
Ml	Malaquías
Mt	Evangelio de San Mateo
Na	Nahúm
Ne	Nehemías
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Ef	Carta a los Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Éxodo
Ez	Ezequiel
Fim	Carta a Filemón
Flp	Carta a los Filipenses
Gá	Carta a los Gálatas
Gn	Génesis
Os	Oseas
1 P	1.ª Carta de San Pedro
2 P	2.ª Carta de San Pedro
Pr	Proverbios
Qo	Eclesiastés
1 R	Libro 1.º de los Reyes
2 R	Libro 2.º de los Reyes
Rm	Carta a los Romanos
1 S	Libro 1.º de Samuel
2 S	Libro 2.º de Samuel
Sal	Salmos
Sb	Sabiduría
Si	Eclesiástico (Sirácida)
St	Carta de Santiago
Tb	Tobías
1 Tm	1.ª Carta a Timoteo
2 Tm	2.ª Carta a Timoteo
1 Ts	1.ª Carta a los Tesalonicenses
2 Ts	2.ª Carta a los Tesalonicenses
Tt	Carta a Tito
Za	Zacarías

2. Siglas y abreviaturas

AA	Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
AG	Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes*
ASS	*Acta Sanctae Sedis*
B	*De Benedictionibus* (*Bendicional*), Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis
c.	Canon/columna
cc.	Cánones/columnas
CChr SL	*Corpus Christianorum*, series latina
CD	Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus*
CE	*Caeremoniale Episcoporum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984
CEC	*Catechismus Ecclesiae Catholicae*
CEE	Conferencia Episcopal Española
CFL	Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*
CIC	*Codex Iuris Canonici*
CPL	Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona
CR	*Calendarium romanum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969
CSEL	*Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum*
DACL	*Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*
DB	*Dictionnaire de la Bible*
DBS	*Dictionnaire de la Bible.* Supplément
DS	*Enchiridion Symbolorum* (ed. H. Denzinger-A. Schömetzer)
DSp	*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
DV	Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum*
ed.	Editor (es)
EL	*Ephemerides Liturgicae*
EM	Instrucción *Eucharisticum mysterium*
GS	Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*
GER	*Gran Enciclopedia Rialp*
IGLH	*Institutio generalis Liturgiae Horarum*
IGMR	*Institutio generalis Missalis romani*
IOE	Instrucción *Inter Oecumenici*
LG	Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*
LH	*Liturgia de las Horas*
LMD	*La Maison Dieu*
MANSI	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (ed. J. Mansi)
MC	Pablo VI, Exhortación *Marialis Cultus*

MR	*Missale romanum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970; Editio typica altera, 1975
MS	Instrucción *Musicam sacram*
NRTh	*Nouvelle Revue Théologique*
NT	Nuevo Testamento
OB	*Ordo Baptismi parvulorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969
OC	*Ordo Confirmationis*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1971
o.c.	Obra citada
OCV	*Ordo consecrationis virginum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1970
OE	*Ordo Exequiarum*, Editio typica, Typis Poyglottis Vaticanis 1969
OGLH	Ordenación general de la Liturgia de las Horas (*Institutio Generalis Liturgiae Horarum*)
OGMR	Ordenación general del Misal romano (*Institutio Generalis Missalis Romani*)
OICA	*Ordo initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972
OLM	*Ordo lectionum Missae*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1981
OM	*Ordo celebrandi Matrimonium*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969; Editio typica altera 1990
OP	*Ordo Paenitentiae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1974
OR	*Ordo romanus*
OU	*Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca.* (Ed. J.P. Migne)
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina.* (Ed. J.P. Migne)
«PL»	*Pastoral Litúrgica*
PO	Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*
QL	*Questions Liturgiques*
RB	*Revue Biblique*
RBN	*Ritual del Bautismo de niños* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1970)
RBne	*Revue Bénédictine*
RC	*Ritual de la Confirmación* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1976)

RE	*Ritual de Exequias* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1989, 2.ª edición renovada)
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
RICA	*Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1976)
RL	*Rivista Liturgica*
RM	*Ritual del Matrimonio* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1970)
RP	*Ritual de la Penitencia* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1980, 2.ª edición)
RSC	*Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1974)
RSR	*Recherches de Sciences Religieuses*
RU	*Ritual de la Unción de enfermos* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1974)
SC	CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*
SChr	*Sources Chrétiennes*

PRESENTACIÓN

Cuando el Concilio Vaticano II promulgó la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, la Iglesia iniciaba un camino apasionante y laborioso: realizar una renovación general de la celebración en la liturgia romana. Treinta años después, ese camino ha sido recorrido y los libros litúrgicos romanos renovados son una gozosa realidad. En esa ingente tarea han colaborado muchas personas —unas conocidas, otras anónimas—, que han puesto al servicio de tan noble causa su talento, su tiempo, su tenacidad y su amor. Entre ellas figuran por derecho propio todos aquellos que, desde su tarea investigadora y literaria, han estudiado la historia, la teología, la espiritualidad, la pastoral y la normativa de cada una de las múltiples cuestiones litúrgicas.

Realizada la revisión de los textos y de los ritos, la Iglesia se enfrenta ahora con un nuevo reto: lograr que sean comprendidos por los pastores y fieles, para que, de este modo, la liturgia se convierta en «la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano» (SC 14). De hecho, la reforma no se ha realizado por un afán de cambio, sino porque la Iglesia deseaba «ardientemente llevar a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las acciones litúrgicas que exige la naturaleza de la misma liturgia y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano» (SC 10), y así hacer realidad que Cristo sea todo en todos.

En los últimos años ha aumentado el interés por la publicación de obras que pongan al alcance de los futuros pastores y de los que ya trabajan en la viña del Señor un instrumento adecuado para comprender con creciente hondura los sagrados misterios que participan o celebran. En esa línea se inscriben varias obras de tipo colectivo aparecidas en varios países europeos. Por ceñirnos a España, recordamos la

realizada por un nutrido grupo de miembros de la Asociación Nacional de Profesores de Liturgia.

Sin embargo, también son necesarias las publicaciones que se encuadran en lo que tradicionalmente se designan como «manuales», es decir: obras básicas, no eruditas, más o menos completas y relativamente breves. Actualmente, esta necesidad de profesores y alumnos —tal y como se advierte ya en otros ámbitos del quehacer teológico— ha dado lugar a diversos proyectos en este sentido. Nuestro trabajo pretende ser uno de ellos.

Como el lector advertirá inmediatamente, este manual se centra en la celebración de la liturgia renovada a instancias del Concilio Vaticano II. Ciertamente se estudian en cada uno de los apartados los datos bíblicos, históricos, teológicos, etc., pero siempre a fin de hacer más comprensibles los misterios que ahora se celebran. Esta toma de postura ha sido motivada por unas palabras que el concilio aplica a la celebración eucarística, pero que nos parecen de validez universal: «La Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada» (SC 48).

El trabajo está pautado según un esquema de alguna manera clásico: una primera parte, que llamaríamos «liturgia fundamental», y otras tres de carácter específico.

La parte correspondiente a la liturgia fundamental se abre con un capítulo de carácter introductorio, en el que se estudia el nacimiento y desarrollo de la liturgia romana, y se dan unas pinceladas básicas tanto de las liturgias orientales como de las occidentales no romanas. Después se abordan la naturaleza de la liturgia y su posición dentro de las demás acciones eclesiales; las tres cuestiones basilares de la misma: la Palabra, la asamblea y el rito; el lugar de la celebración; y la música y el arte litúrgicos.

La segunda parte estudia los sacramentos y sacramentales. Hemos destacado en especial la celebración eucarística, por su importancia objetiva y por la relevancia que tiene en el ministerio de los pastores.

La tercera parte se ocupa del año litúrgico. En ella se ha primado la celebración del misterio de Cristo o temporal, pero dando el relieve y la orientación oportunos a las celebraciones marianas y de los santos.

Finalmente, la última parte aborda el estudio del oficio divino o liturgia de las Horas.

Desearía que mi humilde servicio eclesial sirviera para que —como pedía el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985— los fieles participen de una manera «viva y fructuosa del misterio pascual de Jesucristo [...]; las catequesis, como ya lo fueron en el comienzo de la Iglesia, sean de nuevo hoy el camino que introduzca a la vida litúrgica [...]; y los futuros sacerdotes aprendan por experiencia la vida litúrgica». Desearía también que la santísima Virgen bendijese con frutos abundantes a quienes lean estas páginas, para que ellos vivan y ayuden a vivir a los demás el insondable misterio de Cristo, al que Ella estuvo tan íntima y fecundamente unida.

Capítulo I

FORMACIÓN Y DESARROLLO DE LOS ELEMENTOS CELEBRATIVOS DE LA LITURGIA CRISTIANA: VISIÓN DE CONJUNTO

La liturgia cristiana actualiza el misterio redentor dentro de un marco celebrativo instituido por Cristo o por su Iglesia, con elementos originales o tomados del Antiguo Testamento o de las religiones grecorromanas, aunque con un contenido y un sentido distintos. El culto litúrgico cristiano posee, por tanto, unos precedentes.

Su desarollo se puede subdividir en distintos períodos, a partir de acontecimientos eclesiales y culturales con influencia en la vida litúrgica. En el análisis de la historia de la celebración litúrgica, prestaremos especial atención a la Iglesia romana.

1. Precedentes de la celebración cristiana

1.1. *El Antiguo Testamento*

Las fuentes de la Revelación presentan dos momentos distintos de una misma historia: el anuncio y promesa de la salvación (Antiguo Testamento) y su cumplimiento (Nuevo Testamento): «Dios, que habló antiguamente por los profetas, en los últimos tiempos nos habló por su Hijo» (Hb 1, 1).

El hecho de que la Revelación de la única alianza se realice en dos tiempos y el que entre ellos exista una unidad no sólo temporal sino interna, confiere al Antiguo Testamento el carácter singular de ser ya *historia de salvación* —aunque imperfecta— en sus palabras y ritos, y estar unido y orientado hacia el Nuevo Testamento. La liturgia cristiana encuentra, por tanto, la «prehistoria» de sus palabras y de sus ritos en el Antiguo Testamento, dado que asume toda la historia salvífica.

Consciente de esta realidad (cfr. CEC 1096), la Iglesia primitiva incorporó a su liturgia múltiples elementos del culto judío, dándoles un sentido nuevo. Entre los más significativos se encuentran: 1) la Palabra de todos los libros veterotestamentarios; 2) algunos elementos estructurales de la liturgia sinagogal; 3) parte de la temática de la plegaria eucarística; 4) algunos hechos relacionados con el año litúrgico; 5) ciertos elementos del oficio divino; y 6) algunas praxis oracionales.

1.2. *El mundo grecorromano*

La Iglesia nació en un ambiente judío, pero tuvo una visión universalista desde sus mismos orígenes, como consecuencia de saberse enviada a todos los hombres para anunciarles la persona y la obra de Jesús, y ser así sacramento universal de salvación. Eso explica que ya desde la época apostólica incorporara algunos usos cultuales del mundo grecorromano, aunque dándoles un sentido nuevo.

De ese medio proceden, entre otros, 1) ciertos usos bautismales; 2) algunas costumbres relativas a la oración; 3) algunas aclamaciones; y 4) muchos términos lingüísticos.

2. La celebración litúrgica, desde los orígenes hasta la paz constantiniana

Las principales características de la liturgia de este período, que en sentido amplio se extiende desde Pentecostés hasta la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio, son las siguientes: 1) desarrollo paulatino de la praxis celebrativa de los sacramentos de la iniciación cristiana y de los diversos grados de la celebración del sacramento del Orden; 2) celebración de la Pascua semanal (domingo) y anual como quicio embrionario del año litúrgico; 3) relativa uniformidad; 4) incidencia eficaz en la vida ordinaria y en las situaciones extraordinarias de los cristianos; y 5) carencia casi total de fórmulas fijas.

Las causas principales de esta situación son las siguientes: 1) los pocos elementos cultuales determinados por Cristo con los que, no obstante, puso los fundamentos; 2) la importancia concedida a la evangelización y a la implantación de la Iglesia en numerosas ciudades del Imperio; 3) el fervor propio de los orígenes; 4) el ambiente externo, indiferente u hostil; y 5) el número relativamente pequeño de miembros de las diversas comunidades cristianas.

2.1. *Fuentes bíblicas*

Las principales fuentes bíblicas son: los *evangelios sinópticos*[1], el *evangelio de san Juan*[2], el *libro de los Hechos*[3], la *primera carta de san Pedro*[4], algunas *cartas paulinas*[5] y el *Apocalipsis*[6]. También se encuentran elementos litúrgicos dispersos en otros libros neotestamentarios[7]. Tienen especial importancia los testimonios relativos a la institución y celebración de la Eucaristía, a la institución de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia, a la liturgia de alabanza, a los himnos, al culto dominical y a la vida de la primera comunidad jerosolimitana.

2.2. *Otras fuentes*

La fuente no bíblica más antigua es la *Didaké*[8]. Este escrito, contemporáneo e incluso anterior a otros neotestamentarios, es un testimonio precioso sobre la preparación y celebración del Bautismo, la Eucaristía dominical, el rezo del Padrenuestro tres veces al día y, quizá, las primeras plegarias eucarísticas. Un poco posteriores son los escritos de algunos santos Padres como san Clemente (Iglesia romana), san Ignacio de Antioquía (Iglesia siriaca) y san Policarpo de Esmirna (iglesias del Asia Menor).

San Clemente nos ha transmitido el texto de una oración cósmica similar a la *Shemoneh Esréh* —plegaria hímnica que cada israelita recitaba por la mañana, a mediodía y al anochecer—, algún himno, varias

1. Diversas oraciones, entre las que destaca la oración dominical, varios himnos: *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis* y las narraciones de la institución de la Eucaristía.

2. La oración sacerdotal (Jn 17,1-26); muchas alusiones litúrgicas en relatos como el de la multiplicación de los panes y los peces, bodas de Caná, diálogo con la samaritana, la Pascua...

3. Diversas oraciones: para la elección de Matías (Hch 4, 24-30), y la imposición de manos (Hch 8, 15-17; 13, 2-3), de confesión de fe (Hch 4, 24; 14, 15; 17, 24), la Eucaristía (Hch 2, 46; 20, 7).

4. Descripción de la liturgia bautismal: 1) saludo cultual (1 P 1, 2), 2) himno litúrgico inicial (1 P 1, 3-12), 3) confesión de fe cristológica (1 P 3, 18-22), 4) dos doxologías teológico-litúrgicas (1 P 4, 11; 5, 11), 5) ósculo final de caridad (1 P 5, 4), 6) catequesis mistagógica (1 P 1, 3-4.11), 7) reunión litúrgica (1 P 4, 12-5, 14).

5. Himno cristológico (Flp 2, 6-11); confesión de fe en forma trinitaria (2 Cor 13, 13) y binaria —Padre e Hijo— (1 Cor 8, 6); aclamación *amén* (1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20); celebración eucarística (1 Cor 11, 17 ss.); himnos litúrgicos (1 Tm 3, 16; 2 Tm 2, 11); doxologías, larga (1 Tm 6, 15-16) y breves (Rm 11, 36; Gá 1, 5; 1 Tm 4, 18; Hb 13, 21); aclamación doxológica final (Hb 13, 20-21); profesión de fe en la liturgia bautismal (Hb 10, 22-23).

6. Himnos al Cordero (Ap 5, 9-13; 11, 17-18), aclamaciones y doxologías cristológicas (Ap 1, 6.8), trisagio (Ap 4, 8), aclamación escatológica (Ap 22, 17.20).

7. Por ejemplo, la carta de Santiago, donde se habla del rito de la Unción de enfermos (St 5, 13-16) y de la caridad fraterna en las asambleas litúrgicas (St 2, 1-9).

8. J.P. Audet (ed.), *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958; W. Rordorf, *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, (SChr 248) Paris 1988; traducción castellana en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1985.

doxologías y una oración anaforal[9]. Los escritos de san Ignacio contienen himnos cristológicos, saludos y varias fórmulas de fe[10]. Los textos de san Policarpo recogen una oración anaforal y algunas doxologías[11].

Durante el siglo II tienen una importancia especial los escritos de Hermas, san Justino, Tertuliano, san Ireneo, la colección conocida como *Odas de Salomón* y las obras de Clemente Alejandrino[12].

Hermas aporta datos de mucho interés sobre la Penitencia, la oración nocturna, el ayuno, el sacrificio espiritual y el Bautismo. San Justino es una fuente excepcional para conocer la estructura de la celebración eucarística de mediados del siglo segundo; también tiene interés lo que dice sobre la preparación y celebración del Bautismo[13]. Los escritos del africano Tertuliano revisten particular importancia para conocer el origen del catecumenado, y la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana. Su testimonio sobre la Penitencia es básico para conocer la praxis penitencial de la Iglesia y de los montanistas; y es también el primer autor que comenta la oración dominical. San Ireneo de Lyon habla del Bautismo, de la Eucaristía, de la fórmula trinitaria de la confesión de fe, de la oración dominical. En las *Odas de Salomón* se encuentran, sobre todo, referencias de ciertos ritos bautismales y un himno pascual. En los escritos de Clemente Alejandrino hay muchos datos de interés sobre el Bautismo, la Eucaristía y la oración, y referencias al Matrimonio y a la Penitencia.

Los largos períodos de paz durante los siglos II-III fueron aprovechados para impulsar la evangelización e hicieron posible una liturgia bastante evolucionada, sobre todo en lo que afecta a los sacramentos de la iniciación cristiana. Las fuentes principales son san Hipólito de Roma, san Cipriano, Orígenes y la *Didascalia*[14].

San Hipólito, en su *Traditio Apostolica* (alrededor del año 215), describe de forma completa y muy detallada las etapas del catecumenado y los sacramentos de iniciación, recoge el texto de la primera anáfora conocida, da amplias referencias sobre los ritos de ordenación y habla de los ágapes, del lucernario, de la bendición de los frutos nuevos y de la predicación del obispo[15].

9. Cfr. E. LODI, *Enchiridion fontium liturgicarum*, Romae 1979, nn. 151-162, pp. 87-94.
10. Cfr. ibíd., nn. 163-177, pp. 94-98.
11. Cfr. ibíd., nn. 172-177, pp. 98-100.
12. Cfr. ibíd., nn. 101 ss., pp. 57 ss. A ellas habría que añadir la segunda carta del Pseudo-Clemente a los Corintios, la *Legatio pro christianis* de Atenágoras, la *Epistula ad Diognetum*, las *Acta martyrum Lugdunensium* y *Acta Martyrum Scilitanorum*, la *Epistola Apostolorum*, la homilía pascual de Melitón de Sardes y los escritos apócrifos: *Acta Pauli*, *Actus Petri cum Simone*, *Acta Ioannis*, *Acta Andreae*, *Acta Pilati*. Cfr. E. LODI, *Enchiridion fontium liturgicorum. Clavis methodologica cum commentariis selectis*, Bononiae 1979, pp. 24-26.
13. I.C.TH. EQUIS DE OTTO, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi. I: Iustinus Philosophus et Martyr*, I/I.ª, Iene 1976 (3.ª ed.); MG 427-432; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954.
14. A ellas hay que añadir la Anáfora de Addai y Mari, las *Passiones martyrum*, la himnología y los escritos Pseudoclementinos: cfr. E. LODI, *Enchiridion fontium liturgicorum*, o.c. en nota 12, pp. 47-53.

San Cipriano († 258) nos ha transmitido datos de gran interés sobre el modo de celebrar en la Iglesia africana la iniciación cristiana, la Eucaristía y la Penitencia, así como sobre la elección y ordenación del obispo y las horas de oración[16].

En los escritos de Orígenes († 253) hay muchas noticias relativas al Bautismo y a la Eucaristía, y valiosas referencias a la Penitencia[17].

Por último, la *Didascalia* —recopilación siriaca de mediados del siglo III— contiene numerosos testimonios sobre el Bautismo, la Eucaristía, la ordenación del obispo y de los ministros, la Penitencia y los ágapes[18].

3. EL PERÍODO «ÁUREO» DE LA LITURGIA (SIGLOS IV-VIII): FAMILIAS ORIENTALES Y OCCIDENTALES

Durante este período tienen lugar una serie de acontecimientos de gran importancia para la historia de la Iglesia y de la liturgia. Los más sobresalientes son: 1) el reconocimiento legal del cristianismo y su posterior elevación a religión oficial del Imperio; 2) la división del Imperio romano en dos grandes bloques, Oriente y Occidente; 3) la formación intelectual, espiritual y pastoral de los obispos de las sedes más importantes; 4) las conversiones masivas al cristianismo en Hispania, las Galias e Irlanda; 5) las frecuentes peregrinaciones a Tierra Santa; y 6) la desaparición del Imperio romano de Occidente a causa de las invasiones de los bárbaros.

La paz religiosa permitió a la Iglesia organizarse más eficazmente. Los centros y ciudades más importantes del Imperio se convirtieron también en los principales focos de formación y difusión litúrgica. La liturgia quedó polarizada y dividida en dos grandes bloques: Oriente y Occidente. Esto explica la consolidación de las liturgias orientales y occidentales —hasta entonces inexistentes, a pesar de las diferencias

15. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963.
16. E. LODI, *Enchiridion fontium liturgicorum*, o.c. en nota 12, pp. 39-41.
17. Ibíd., nn. 275-278, pp. 151-155.
18. Ibíd., en nota 12, pp. 42-43. En Siria fue escrita la obra apócrifa gnóstica *Acta Thomae*, en la que se conservan antiquísimos testimonios litúrgicos de la epíclesis sobre el óleo bautismal, de la epíclesis eucarística, y de himnos y oraciones. Cfr. además nn. 313-346, pp. 177-201.

y el influjo de sedes como Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Roma, Milán y Toledo.

Por otra parte, las constantes peregrinaciones a los Santos Lugares contribuyeron a crear un importante intercambio de ritos y textos entre Oriente y Occidente y a dejar sentir el influjo de la liturgia jerosolimitana.

Finalmente, la incorporación al cristianismo de un gran contingente de personas insuficientemente evangelizadas trajo consigo el debilitamiento y posterior supresión del catecumenado de la época precedente.

Tenemos así esbozadas las principales coordenadas litúrgicas de este período, a saber: el nacimiento de las dos grandes familias litúrgicas: la de Oriente y la de Occidente y de las liturgias autóctonas dentro de cada una de ellas; la creación de formularios y libros litúrgicos propios en las metrópolis más importantes y su difusión en sus áreas de influencia; los influjos rituales y textuales entre las distintas liturgias de Oriente y Occidente; y el progresivo debilitamiento de la participación en la liturgia.

3.1. *Las familias litúrgicas de Oriente*

En Oriente surgieron dos grandes centros litúrgicos: Antioquía y Alejandría. En torno a ellos se agruparon otros, sustancialmente idénticos aunque con sus propias peculiaridades. Concretamente, el *bloque antioqueno* engloba las tradiciones litúrgicas originarias de la Siria propiamente tal con predominio antioqueno (sirio occidental) y las que se constituyeron en las regiones orientales (sirio oriental), sobre todo en la Alta Mesopotamia (Caldea), donde las culturas semíticas habían resistido mejor a la helenización. En torno al *bloque alejandrino* se formaron la liturgia copta y etiópica[19].

«Con razón se puede afirmar que la venerable y antigua tradición de las Iglesias orientales forma parte integrante del patrimonio de la Iglesia de Cristo»[20].

a) *Liturgia antioquena*

Pertenecen a la familia antioquena los ritos siguientes: siro-antioqueno, maronita, bizantino y armeno.

19. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Orientale Lumen* (2-V-1995), AAS 87 (1995) 745-774.

20. Para la enumeración y descripción de las fuentes de las liturgias que forman el bloque antioqueno y alejandrino cfr. T. FEDERICI, «Libri liturgici orientali», en S. MARSILI (dir.), *La Liturgia, panorama storico generale*, Roma 1979, pp. 217-223.

— *Rito siro-antioqueno.* La liturgia practicada en Siria occidental —de origen y raíces antioquenas— se diversificó con el paso del tiempo, dando lugar a estos cuatro ritos: el siro-antioqueno —conocido también como «jacobita»—, el maronita, el bizantino y el armenio.

«En Antioquía y en los centros urbanos por lo menos, la liturgia se celebró durante mucho tiempo en griego. Después de la ruptura con Constantinopla y la constitución de una iglesia local, llamada "jacobita" a causa del nombre de su principal organizador Jacobo Bar Addai (siglo VI), el siriaco se convirtió progresivamente en lengua litúrgica, sobre todo gracias a las traducciones de Jacobo de Edesa († 708), y el rito se desarrolló enriqueciéndose con elementos de origen arameo, en particular de las composiciones poéticas atribuidas a san Efrén o a Jacobo de Sarug»[21].

Este rito adquirió su forma clásica en la segunda mitad del siglo XII gracias a la compilación del Pontifical y a la fijación de los ritos penitenciales, atribuidos, respectivamente, al patriarca Miguel el Grande († 1199) y a su principal colaborador el teólogo y liturgista Dionisio Bar Salibi († 1171). En los dos siglos siguientes la liturgia siria se sobrecargó con elementos ceremoniales de carácter alegorizante, y poco a poco el siriaco, aun continuando como lengua oficial, fue sustituido cada vez más por el árabe local en las oraciones, lecturas y cantos.

Características propias de esta liturgia son, entre otras, la amplitud de elementos poéticos y gestuales, la imposición de manos en los ritos de ordenación después de haberlas extendido sobre las sagradas especies y la organización del oficio sobre un esquema semanal, con abundancia hímnica.

— *Rito maronita.* Es una rama del rito siro-antioqueno y debe su origen a las comunidades agrupadas en torno a los monasterios de Siria central, especialmente del de Mar Marón. Estas comunidades se constituyeron en iglesia autónoma durante el siglo VII y tuvieron que emigrar a los valles altos del Líbano, a Chipre y a la región de Alepo. Durante la época de los reinos francos surgidos con las Cruzadas, manifestaron su adhesión a la fe católica, sellando oficialmente su unión a Roma en 1215. Este hecho provocó, sobre todo a partir del siglo XVI, una progresiva latinización en sus formas exteriores y en su ritual.

El origen rural y monástico, así como el papel que desempeñaron siempre los monjes dieron como resultado una liturgia cuyos textos

21. I.H. DALMAIS, «Las familias litúrgicas orientales», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 61.

son muy populares y piadosos. Desde hace siglos la lengua árabe tiende a ser la lengua dominante. La historia de este rito es difícil de reconstruir, dada la época tardía de los documentos que han llegado hasta nosotros. No hay edición oficial del misal ni del oficio, y el ritual estuvo casi totalmente latinizado hasta 1942, fecha en que fue reformado según el espíritu del gran patriarca Esteban Douaïhi (1670-1704).

— *Rito bizantino*[22]. Este rito se formó entre los siglos VI y XI en torno a la gran iglesia de Constantinopla, Santa Sofía, y a los grandes monasterios de esta ciudad. Recibió su forma definitiva durante los siglos XIII-XV, principalmente en los monasterios del Monte Atos. Esta liturgia se extendió más allá de las fronteras del Imperio bizantino, a través del mundo eslavo, que había adoptado este rito en lengua eslava en la época de cristianización de los búlgaros (último tercio del siglo VIII), quienes lo transmitieron a los rusos un siglo más tarde y luego a los servios, que se declararon Iglesia autónoma durante el siglo XIII. Antes del siglo XII, esta liturgia fue adoptada por las comunidades de los antiguos patriarcados de Jerusalén, Antioquía y Alejandría que permanecieron fieles a la doctrina del Concilio de Calcedonia; fue celebrada al principio en lengua siriaca y, después de los siglos XV-XVI, en árabe.

Durante el siglo XV se revisaron las traducciones eslavas y árabes, y se fijó el texto en lengua griega. Este rito así revisado fue adoptado por todas las iglesias ortodoxas y por las comunidades fraccionadas que restablecieron su unión con Roma.

Los elementos más característicos de esa liturgia son: la importancia concedida a la acción del Espíritu Santo, el carácter simbólico de las realidades sensibles como imagen (icono) de un orden supra-sensible que se manifiesta en la liturgia, la concepción de la liturgia eucarística como la «venida del cielo a la tierra» y anticipo de la parusía, el despliegue ceremonial —sobre todo en los ritos preparatorios y del ofertorio de la misa— y el arcaísmo del ritual sacramental, especialmente el de las ordenaciones.

— *Rito armeno*[23]. Se organizó en el siglo V, siguiendo los usos de la liturgia jerosolimitana. Posteriormente sufrió muchas transformaciones, gracias sobre todo a las influencias bizantinas (siglos VII-XI). Después del siglo XI incorporó muchos elementos latinos, especialmente en la estructura y ceremonial de la misa, a través del reino franco de Antioquía con el que tuvo estrechas relaciones, llegando a latinizarse casi por completo entre los armenios del Imperio austrohúngaro y de la región de Alepo. El resultado fue una liturgia muy compleja, muy próxima a la de Jerusalén y Constantinopla en la estructura de los ritos, y emparentada con los usos medievales occidentales en aspectos menos importantes.

22. M. ARRANZ, «Les grandes étapes de la liturgie byzantine. Essai d'aperçu historique», en A. TRIACCA (dir.), *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Conferences Saint-Serge 1975), Roma 1976, pp. 43-72.

23. C. RENOUX, «Liturgie armenienne et liturgie hiérosolimitaine», en A. TRIACCA (dir.), *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (Conférences de Saint-Serge 1975), Roma 1976, pp. 275-288.

b) *Liturgia alejandrina*

A diferencia del grupo siro-antioqueno, el alejandrino presenta un estado de cosas poco estructurado, debido, probablemente, a que sufrió muy pronto (mediados del siglo VII) una fuerte remodelación de sus estructuras originales. La existencia de una epíclesis *preconsecratoria* en su anáfora es uno de los elementos diferenciadores más importantes respecto a la antioquena, cuya epíclesis es *posconsecratoria*. La liturgia alejandrina ha llegado hasta nosotros a través de dos ritos: el copto y el etiópico.

— *Rito copto*. Aunque algunos han creído ver en el llamado *Eucologio* de Serapión una compilación de la primitiva liturgia copta, la naturaleza y el origen de esta obra son inciertos. Sin embargo, muchos de sus formularios difieren tanto de los que conocemos por otras fuentes que es difícil reconocer en ellos los primitivos usos alejandrinos.

La estructura e historia de la anáfora se puede seguir con bastante aproximación hasta su fijación definitiva en la llamada anáfora de Marcos, texto griego transmitido por manuscritos melquitas, con influencias jerosolimitanas y bizantinas. La recensión copta conocida como anáfora de san Basilio difiere poco de esas recensiones griegas. Actualmente no se usa este texto, sino la anáfora de san Basilio, de origen capadocio, y la anáfora de san Gregorio el Teólogo (Nacianceno), de la misma procedencia, para las fiestas del Señor.

Las características principales de la celebración eucarística copta son: la importancia que concede a los ritos de reconciliación —uno inmediatamente después de la presentación de los dones y otro antes de la comunión—, y el doble oficio de alabanza, intercesión y reconciliación que debe precederla.

El oficio es muy elemental y fuertemente emparentado con los usos monacales.

— *Rito etiópico*. Los primeros evangelizadores etiópicos y los llamados «nueve santos hermanos» —monjes que huyeron de la persecución de Justiniano contra los monofisitas— procedían de la región

siria. Así se explica que en el rito etiópico se encuentren elementos muy arcaicos procedentes de esas latitudes, aunque en su forma actual esté modelado según los esquemas y textos del rito copto.

Parece que en el período primitivo se tradujo al griego el llamado *Testamentum Domini*, cuya plegaria eucarística se convirtió en la Anáfora del Señor, usada de modo ordinario. Cuenta, además, con otras anáforas procedentes de Jerusalén y de Egipto, o propiamente etiópicas. El ritual depende del copto, mientras que los ritos de la iniciación cristiana y los de la Penitencia tienen procedencias muy variadas, introducidas a través de los centros monásticos etiópicos de Jerusalén[24].

3.2. *Las liturgias occidentales no romanas*

Durante los siglos IV-VII, el Occidente cristiano vio nacer y desarrollarse las liturgias de Roma, Milán, Benevento, Cartago y Aquileya, Irlanda, las Galias e Hispania. Algunas apenas superaron un estado embrionario (liturgias beneventana y céltica); otras no han dejado el menor vestigio (África y Aquileya). La liturgia milanesa, que brilló por sus composiciones musicales y creación eucológica, no llegó a una compilación definitiva de sus libros. Sólo las liturgias romana e hispánica alcanzaron pleno desarrollo. Con el paso del tiempo, la liturgia romana se implantó también en España (siglo XI) y se convirtió en la liturgia de toda la Iglesia latina.

Teniendo en cuenta estas circunstancias, estudiaremos las liturgias occidentales según el siguiente esquema: en primer lugar, nos ocuparemos de las liturgias galicana, céltica y milanesa de forma sumaria y global; después, haremos un estudio un tanto amplio de la liturgia hispana; por último, estudiaremos la liturgia romana, desde sus orígenes hasta nuestros días.

a) *Liturgia galicana*[25]

— *Observaciones generales*. Se llama *liturgia galicana* la que se formó en el sur de las Galias, probablemente a partir de los comienzos del siglo VI, y se extendió con la implantación del rito romano en todo el Imperio franco, en tiempos de Carlomagno.

24. I.H. DALMAIS, «Las familias litúrgicas orientales», o.c., pp. 71-72.
25. J. PINELL, «Le liturgie occidentali. I. La liturgia gallicana», en S. MARSILI (dir.), *La liturgia, panorama storico generale*, o.c., pp. 62-67.

La liturgia galicana nació conjuntamente con la hispánica, teniendo como fundamento las mismas bases y siendo efecto de un mismo fenómeno histórico: la preexistencia en las iglesias de las Galias y de España de un patrimonio de tradiciones litúrgicas, proveniente de Oriente, de Italia y, sobre todo, del África latina; y la tentativa de realizar en los propios ambientes lo que había hecho la liturgia romana a principios del siglo V: producir a gran escala textos para la celebración de la misa, con composición y reelaboración de textos eucológicos para la celebración de los sacramentos y del oficio.

De esta forma, tanto el rito galicano como el primitivo hispánico quedaron al margen de la estructura de la misa romana de los siglos V-VI y siguieron, en cambio, fieles a sus propios esquemas, provenientes del África latina. Por otra parte, las escuelas eucológicas hispano-galicanas permanecieron fieles a su estilo propio, más ampuloso y menos denso que el romano, con lo que hicieron posible integrar en sus nuevas creaciones expresiones arcaicas.

Parece que los textos galicanos más antiguos que conocemos se compusieron en los últimos decenios del siglo VI. Esta fecha, determinada a partir del estudio filológico y literario de los formularios, coincide con otras noticias históricas, según las cuales habrían compuesto textos para la misa autores como Museo de Marsella († 459) y Sidonio Apolinar (432-490). Se atribuye a san Gregorio de Tours (538-594) la composición de un sacramentario, pero parece que el suyo no fue tanto un trabajo creativo sino de redacción, semejante al de san Gregorio Magno en Roma y san Julián en Toledo.

— *Características principales*. El rito galicano tiene cuatro peculiaridades: 1) nunca llegó a realizar una labor de codificación más o menos uniforme de sus libros litúrgicos, sino que se limitó a ser un complejo de actividades locales distintas sin una verdadera coordinación entre ellas; 2) la plegaria eucarística —a diferencia de la romana y milanesa, y a semejanza de la hispana— incluye elementos variables tanto preconsecratorios como posconsecratorios, pero sin estar articulados entre sí como ocurre en la hispana; 3) en el Ritual y el Pontifical las plegarias de bendición van precedidas de una monición que adelanta sus contenidos; y 4) posee la tendencia literaria de integrar en las nuevas composiciones expresiones o frases procedentes de testimonios antiquísimos.

— *Fuentes*. Han llegado hasta nosotros textos eucológicos para la celebración eucarística y de los demás sacramentos; conocemos también algunos sistemas de lecturas, aunque en forma fragmentaria. En cambio, se han perdido todos los libros del oficio divino y los antifonarios con los cantos de la misa.

b) *Liturgia celta*[26]

— *Observaciones generales*. Se conoce con el nombre de *liturgia celta* la que se celebró en las iglesias y monasterios irlandeses hasta la época carolingia. A juzgar por los documentos legados por la historia, se trata de un rito poco cohesionado, pero original y autóctono. Algunos autores creen que no debe considerarse como una liturgia específica, probablemente a causa de la juventud de la Iglesia irlandesa de esta época; de todos modos, parece que los textos y ritos conocidos permiten hablar de una liturgia autónoma, pese a la escasez y mediocridad de su eucología.

— *Características principales*. Además de las señaladas, pueden considerarse como notas específicas de la liturgia celta el carácter poco literario de sus textos —provenientes de una cultura no romana— y la espiritualidad personalista, debida, probablemente, al influjo monástico que tanto se dejó sentir en Irlanda.

— *Fuentes*. Dos son las fuentes principales llegadas hasta nosotros: el *Misal de Stowe* y el *Palimpsesto de Múnich*. La primera, de finales del siglo VIII, presenta una liturgia romana pregregoriana en el ordinario de la misa; mientras que las tres misas que le siguen suponen un esquema distinto, de tipo hispanogalicano, aunque propiamente celtas. El segundo documento es una copia irlandesa, de mediados del siglo VII, de un sacramentario galicano. A ellas se puede unir el fragmento de Wurzburgo, copia galicana realizada en Irlanda durante el siglo VIII.

Las fuentes de inspiración de los textos son romanas, galicanas y, sobre todo, ambrosianas e hispánicas. Este influjo latino se debe, probablemente, a los múltiples contactos de los monjes de san Columbano con el continente.

c) *Liturgia ambrosiana*[27]

— *Observaciones generales*. Se conoce con el nombre de *ambrosiana*, la liturgia que se desarrolló principalmente durante los siglos III-IV y VII y que, con ulteriores añadiduras foráneas, se ha celebrado hasta nuestros días en Milán y en las iglesias locales próximas, de las que, de una u otra forma, es sede metropolitana[28].

26. J. PINELL, «Le liturgie occidentali», o.c., pp. 67-70.

27. Cfr. A. TRIACCA, «Ambrosiana, liturgia», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 53-96; «La liturgia ambrosiana», en S. MARSILI (dir.), *Liturgia, panorama storico generale*, o.c., pp. 88-110.

28. No puede confundirse la liturgia *ambrosiana* con el *rito ambrosiano* y, menos aún, con la *liturgia milanesa*. El *rito ambrosiano* es un concepto más amplio, en cuanto que es sinónimo del conjunto de normas y usos culturales, administrativos y jurídicos propios de las iglesias que consideraban como cabeza a la metropolitana de Milán; la *liturgia ambrosiana* es, dentro de ese contexto, el depósito eucológico y el estilo de celebración de esas iglesias. *Liturgia milanesa* es todavía un concepto más restringido, pues se refiere a la liturgia practicada en Milán. Habría que añadir que la liturgia ambrosiana no se refiere sólo a la usada por san Ambrosio, sino también a la que figura bajo su nombre.

En su nacimiento y desarrollo pueden distinguirse cinco etapas. 1) La primera comprende desde los siglos III-IV al VII, y se caracteriza por el paso de la unidad primordial recibida de Roma y del Oriente y de las relaciones con Roma, Oriente, África e Hipona a la pluralidad eucológica y celebrativa. 2) La segunda se extiende desde el siglo VIII a los siglos XI-XII, y está marcada por la explosión redaccional, la multiplicación de los manuscritos y, sobre todo, por la redacción definitiva de la eucología, en la que se mezclan elementos romanos anteriores, dando lugar a una liturgia romanizada[29]. 3) La tercera comprende los siglos XII-XIII al XV; en ella se afianza la distinción entre la liturgia ambrosiana de la ciudad —llamada milanesa— y las liturgias periféricas: ambrosiana bergamasca, novarense, vercelense. 4) La cuarta comprende los siglos XV-XVII, y tiene como característica principal el paso de un cierto pluralismo a la estabilidad litúrgico-celebrativa y eucológica, provocada por la aparición de la imprenta y la romanización casi total del Ritual y el Pontifical. 5) La última etapa se inicia en el siglo XVIII y llega hasta nuestros días. Al principio estuvo caracterizada por la progresiva y forzada romanización; en fechas recientes, por la revisión de los libros y textos según este triple criterio: conservación y renovación de la liturgia ambrosiana heredada del pasado, aplicación de los principios teológico-pastorales del Vaticano II y atención a los cambios operados en la sociedad moderna.

— *Características principales*. Entre las muchas peculiaridades de la liturgia ambrosiana pueden destacarse tres: el acentuado antiarrianismo, la duplicidad eucológica y los múltiples contactos con otras liturgias.

La primera se explica por la lucha que mantuvo tanto en su nacimiento (siglos IV-V), como en la época áurea de su desarrollo (siglos VI-VII) y en el momento de su estabilización (siglos VIII-IX), contra el arrianismo puro (siglos IV-V) y bárbaro (siglos VI-VII) o sus epígonos (siglos VIII-IX). Esta lucha antiarriana trajo consigo una rica reflexión sobre la Encarnación del Verbo y su nacimiento virginal y la consiguiente veneración de María como Virgen y Madre de Dios. La teología del «Deus-Homo», «Nobiscum-Deus» se impuso a la del «Kyrios-Pantocrator».

29. Según Triacca, «una cosa es cierta: la reforma carolingia, que podría considerarse como un fraude legal en la liturgia ambrosiana, creó en los ambrosianos una conciencia tan refleja sobre el tesoro de que eran depositarios, que el resto del Medievo y el Renacimiento atestiguan reformas, revisiones, restauraciones, innovaciones de notoria importancia»: A. TRIACCA, «Ambrosiana, liturgia», o.c., p. 63.

La segunda característica consiste en disponer de varias fórmulas para una misma ocasión, dando lugar a una poliédrica eucología y a la posibilidad de influir en otras liturgias.

Por último, la liturgia ambrosiana —sean cuales fueren el momento y lugar de su nacimiento y las fuentes de sus primeros formularios— deja traslucir múltiples contactos con diversos ritos, debido a las relaciones entre Milán y otros centros culturales.

— *Fuentes*. Las fuentes que han llegado hasta nosotros son de la época carolingia; no pertenecen a la liturgia ambrosiana pura, sino romanizada, en la que se entremezclan elementos primitivos de la liturgia romana con otros extraños. De esa época proceden el sacramentario escrito por el arzobispo Ariberto (1018-1045), el misal-sacramentario de Bérgamo y los sacramentarios de Biasca, Lodrino, Bedero, Armio y Vercelli.

Un poco posteriores son el *Ordo et ceremoniae ecclesiae ambrosianae mediolanensis* (codificado por Beroldo a principios del siglo XII), el *Liber manualis secundum institutionem ambrosianae ecclesiae* y el *Pontificale in usu ecclesiae mediolanensis*, por los que conocemos cómo se celebraban la Eucaristía, los demás sacramentos y la liturgia de las Horas. También de la misma época son el *Liber celebrationis missae ambrosianae*, escrito hacia el año 1220 por Juan Bartolomeo de Guercis, y la *Reformatio et instauratio missae ambrosianae* realizada por Francisco de Parma (1296-1308).

A partir de la aparición de la imprenta, los libros litúrgicos dejan constancia de las continuas revisiones de la liturgia ambrosiana, desde los incunables del misal (1475 y 1482) y del breviario (1475) hasta las ediciones realizadas bajo el cardenal Schuster (1929-1954). Las más importantes son las que tuvieron lugar después del Concilio de Trento por obra de san Carlos Borromeo (1560-1584), a quien se debe la edición reformada del *Breviario Ambrosiano* de 1582 y la preparación de la del misal y el ritual. Con el arzobispo José Pozzobonelli (1744-1783) se elaboró la edición del misal que sirvió para la preparación de la edición típica de 1902, con el cardenal Ferrari.

Desde 1976, la archidiócesis milanesa viene editando los libros litúrgicos ambrosianos renovados a tenor de las disposiciones del Vaticano II. Entre ellos cabe mencionar el *Nuevo Misal Ambrosiano* —que va precedido de los *Principios y normas para el uso del Misal Ambrosiano*—, el *Leccionario ambrosiano*, la *Diurna Laus* o diurnal popular, así como la *Institutio*, que regula la estructura y cada una de las partes de la liturgia ambrosiana de las Horas, y el *Calendario*. Se han realizado otras reformas en el ritual y *la revisión de los demás libros* continúa su marcha.

d) *Rito hispánico*

Se conoce con el nombre de *liturgia hispánica*[30] a la que, sobre la base de un patrimonio proveniente ante todo del África latina y de elementos hispanorromanos muy antiguos, se desarrolló durante los siglos VI y VII en la península ibérica, donde estuvo vigente hasta el pontificado de Gregorio VII.

— *Origen y formación*. En la formación de liturgia hispana intervinieron tres grandes sedes metropolitanas: Tarragona[31], Sevilla[32] y Toledo[33], algunos concilios[34] y varios escritores anónimos. Es posible

30. Aunque sea más genérico, es más apropiado el nombre de *hispana* que el de *mozárabe, visigótica* o *isidoriana*. En efecto, los mozárabes y las comunidades mozárabes sólo existen después de la invasión árabe, ya que con ese nombre se designa a los cristianos que cohabitan con los árabes en los territorios conquistados o retenidos por ellos; ahora bien, para ese momento, la liturgia hispana ya estaba totalmente desarrollada y compilada. El nombre de *visigótica* tampoco es el más correcto, porque ya antes del período visigótico existían no pocos e importantes elementos de la liturgia que en esa época alcanzó su madurez. Igualmente, es incorrecto llamar *isidoriana* a la antigua liturgia española, porque es evidente que san Isidoro no fue ni su único ni siquiera su principal autor o promotor. Es preferible, pues, usar el genérico *liturgia hispana* o *antigua liturgia hispana*, puesto que en ella quedan englobados tanto los elementos más arcaicos, como los de épocas posteriores. Nosotros siempre la designaremos así.

31. De ella proceden: a) la más antigua serie de bendiciones, compuestas para poner en práctica lo establecido en el canon segundo del Concilio de Barcelona (540), b) los textos eucológicos del palimpsesto de Sant Gall y c), probablemente, la serie de «completurias» —oraciones de Vísperas y de la mañana de los primeros decenios del siglo VII—. Conocemos, además, ciertos autores de textos eucológicos para la misa y el oficio; por ejemplo, Juan, obispo de Lérida —de mediados del siglo VII— escribió algunas composiciones para el oracional festivo del oficio, las misas y oficios para las fiestas locales (Fructuoso de Tarragona, Félix de Gerona y Eulalia de Barcelona) y, quizá, una de las series de las misas para los domingos *de quotidiano*. Un escritor del siglo VII atribuye a Justo, obispo de Urgel durante la primera mitad del siglo VI, la composición de colectas de salmos. A ellos hay que añadir una serie de autores cuyos nombres desconocemos.

32. La escuela eucológica de Sevilla tuvo dos figuras señeras en los hermanos Leandro e Isidoro. Según san Isidoro, Leandro habría compuesto cantos para la liturgia de la palabra de la misa y un repertorio de colectas sálmicas. Parece que la crítica interna de las oraciones colectas del *Liber Orationum Psalmographus* identifica unas y otras. En cuanto a san Isidoro, está fuera de duda que fue copiosa su producción litúrgica, aunque la bendición del cirio en la Vigilia pascual es el único texto que se le atribuye formalmente. Deben ser suyos muchos textos del *Manuale* y del oracional festivo del oficio y, quizá, del *Liber Ordinum*. Por lo demás, él presidió el IV Concilio de Toledo (633) y redactó una serie de importantísimos cánones, en los que se implantaba la unidad litúrgica en toda la península.

33. Tras la muerte de san Isidoro, la escuela de Sevilla pasa al anonimato —aunque no debió de extinguirse— y alcanza su apogeo la escuela toledana, donde sobresalen estos tres grandes arzobispos: san Eugenio (646-657), san Ildefonso (657-667) y san Julián (679-690). Esta escuela debió de ser especialmente fecunda a partir de la segunda mitad del siglo VII, si bien su obra permanece anónima como ocurre con las otras dos grandes escuelas eucológicas.

34. Junto a los escritores hay que colocar la labor realizada por algunos concilios. En la provincia Tarraconense se ocuparon de cuestiones litúrgicas los de Tarragona (516), Gerona (517) y Barcelona (540). Aunque su temática es muy amplia, en su conjunto muestran un interés particular por la organización del oficio, tanto en lo relativo a la estructura del oficio matutino como al modo de realizar la plegaria eclesial. Entre los toledanos sobresale el cuarto, que consagra a la liturgia diecisiete de sus cánones, tendentes, en su mayoría, a abolir los usos romanizados de Gallecia (Galicia) y a implantar en toda la península la liturgia hispánica. También merece mención especial el X Concilio de Toledo, donde se instituyó la fiesta de Santa María, el día 18 de diciembre.

que también hayan colaborado diócesis como Cartagena, sede de la Cartaginense, Mérida, sede de Lusitania, y Narbona, sede de la Galia Narbonense; en cambio, se mantuvo al margen Braga, metrópoli de la Bracarense.

— *Dos tradiciones litúrgicas*. La obra de las grandes escuelas eucológicas y la legislación de los concilios no permaneció encerrada en los estrechos límites de su demarcación; al contrario, hubo un permanente intercambio de experiencias y logros, pasando de una provincia a otra textos eucológicos, sistemas de perícopas, composiciones musicales, etc.

Sin embargo, la uniformidad no fue total, salvo en la respectiva provincia eclesiástica; pues los textos, las lecturas y los cantos, aunque sean patrimonio común, se organizaron de modo diferente en cada una de las iglesias metropolitanas. De hecho, las fuentes atestiguan dos tradiciones distintas, que los estudiosos conocen como *tradición A* y *B*[35].

— *Abolición y relativa supervivencia*. Ya antes de la muerte de san Ildefonso se había pasado de las compilaciones parciales y provisorias, en forma de «libelos», a los primeros esbozos de libros litúrgicos. Pero la desaparición de este gran obispo toledano supuso también el comienzo del fin de la creatividad y la consiguiente codificación definitiva de los libros litúrgicos, realizada, en gran parte, por san Julián. Se dio, así, un paso decisivo para la uniformidad litúrgica en las provincias Tarraconense y Cartaginense, cuya capitalidad se había establecido en Toledo, si bien el rito permaneció abierto a ulteriores desarrollos.

El proceso evolutivo se interrumpió bruscamente con la invasión de los árabes, que en menos de diez años (de 711 a 719) ocuparon casi toda la península ibérica. En la huida, los pastores de las comunidades cristianas llevaron consigo los libros necesarios para la celebración de la liturgia, sobre todo, de la Eucaristía. Iniciada la reconquista en Asturias, Alfonso el Casto decretó en el año 790 que la liturgia de Toledo fuese restaurada en la liturgia palatina. El antiguo rito hispano se instauró también en los nuevos reinos de León, Castilla y Navarra, dando lugar a que en los escritorios de León, San Millán de la Cogolla, San Juan de la Peña, Santo Domingo de la Calzada y Santo Domingo de Silos se copiaran durante los siglos X y XI los manuscritos que contenían la liturgia tal y como se encontraba en el momento de la invasión árabe. Algunos documentos contienen, además, piezas musicales y textos eucológicos creados durante esos mismos siglos. Quizá sean de este momento las misas de la tercera parte del *Liber Ordinum*. En Cataluña, en cambio, se implantó el rito romano.

35. Los diversos estudios de la liturgia hispana atestiguan la existencia de dos tradiciones. Cfr. J.A. ABAD, «El leccionario hispano "*De quotidiano*". Pars dissertationis ad Lauream», *Burgense* 11 (1970) 173-230; J. ALDAZÁBAL, *La doctrina eclesiológica del «Liber Orationum Psalmographus», disertación para el doctorado en S. Teología con especialización de liturgia*, Roma 1974; F.J. RODRÍGUEZ VELASCO, *Teología y espiritualidad del adviento en la liturgia eucarística hispánica*, Burgos 1989; J. CAMARERO CUÑADO, *La figura del santo en la liturgia hispánica. Estudio teológico-litúrgico a la luz de los formularios eucarísticos de los santos en las dos tradiciones del rito hispánico*, Salamanca-Madrid 1982.

Ese período de relativa creatividad sufrió un golpe definitivo con la abolición de la liturgia hispana en los reinos de Castilla y León, decretada en Burgos (1080), a instancias del papa san Gregorio VII, durante el reinado de Alfonso VI. Pocos años más tarde (1085), este rey reconquistó Toledo, concediendo a los mozárabes —como premio a su ayuda— el privilegio de seguir celebrando la antigua liturgia en las seis parroquias de Toledo. El arzobispo Bernardo de Sahagún (1085-1124) quiso abolir este privilegio, pero a ello se opusieron tenazmente las comunidades mozárabes y los cristianos que habían emigrado de la España meridional y del norte de África.

Los escritorios de las parroquias de las Santas Justa y Rufina y de Santa Eulalia siguieron renovando —durante los siglos XII, XIII y principios del XIV— los libros del antiguo rito, pero no los que contenían la liturgia antigua de Toledo (*tradición A*), sino de la Bética (*tradición B*), que debieron llegar aquí a través de los emigrados de la parte sur de la península, y fueron cuidadosamente guardados en la parroquia dedicada a las mártires sevillanas.

Cuando el cardenal Cisneros se hizo cargo de la sede toledana, advirtió la riqueza de la liturgia de los mozárabes y su peligro de extinción, puesto que casi todas las parroquias toledanas habían adoptado la liturgia romana. Para asegurar su continuidad, creó la capilla mozárabe y le asignó la capilla catedral del *Corpus Christi* para que allí se celebrara diariamente la misa y el oficio según el antiguo rito, a la vez que encomendó al canónigo Ortiz preparar una edición impresa del misal y del breviario. Éste, ayudado por una comisión de capellanes mozárabes, dirigida por el párroco de Santas Justa y Rufina por ser el más preparado para la lectura de los manuscritos, preparó dicha edición tomando como base los códices de la *tradición B*.

En los años 1500 y 1502 vieron la luz en Toledo el *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes* y el *Breviarium secundum regulam beati Isidori*. El misal fue reeditado en Roma por Alejandro Lesley, con una presentación y unas notas explicativas, edición que fue reproducida en la *Patrología* de Migne (PL 85). En 1804, el cardenal toledano Lorenzana volvió a reeditarlo en Roma, con algunas correcciones, dándole el nombre de *Missale Ghoticum secundum regulam beati Isidori Hispalensi episcopi*. El breviario fue reedi-

tado en Madrid por el mismo Lesley, en 1755; también fue recogido en la *Patrología* latina de Migne.

En fecha reciente, el cardenal toledano Marcelo González Martín ha dirigido la revisión profunda del antiguo rito hispano y la edición del *Liber Commicus* y el *Missale Hispano-Mozarabicum*, tomando como punto de referencia la edición de Lorenzana —vigente en la capilla mozárabe de Toledo—, pero expurgando los elementos no auténticos del ordinario de la misa e incluyendo casi todos los repertorios destinados a la celebración eucarística transmitidos por las fuentes. Esta restauración se ha hecho no sólo para la celebración ordinaria de la capilla mozárabe, sino también para otras celebraciones de carácter extraordinario[36].

— *Fuentes*. Los libros litúrgicos hispanos se agrupan en torno a cuatro grandes bloques: la misa, el oficio catedral, el oficio monástico y los sacramentos y sacramentales.

1) *Libros de la misa*. Los libros base para la celebración eucarística eran los siguientes: el *Manuale* (oraciones sacerdotales), *Commicus* (lecturas) y *Antiphonarium* (cantos). En las fiestas de los mártires se leía en la misa una parte de su pasión y para ello se utilizaba el *Passionarium*. Durante los domingos y festividades más importantes se leía después del evangelio una homilía, que se tomaba del *Liber sermonum*. El *Misticus* agrupaba todos los libros de la misa, a veces incluso el *Liber sermonum*.

2) *Libros del oficio catedral* (liturgia de las Horas según el curso de la iglesia catedral). En el oficio catedral hay que distinguir el oficio ferial ordinario, llamado *de quotidiano*, y el festivo que, además de las fiestas y solemnidades, comprendía todos los domingos del año, las ferias de Adviento, el Tiempo «de Traditione» y el Tiempo Pascual.

El libro base del oficio ordinario era el *Salterio*. Completaban este libro, de una parte, el *Libellus antiphonarum* y el *Psalmographus* y, de otra, el *Liber canticorum* y el *Liber himnorum*.

Para el oficio festivo se usaban el *Antiphonarium* y el *Liber orationum*, el *Liber canticorum* y el *Liber himnorum* y el *Salterio* del que se tomaban, al menos, los versículos; también el *Libellus antiphonarum*, el *Passionarium* para los mártires, el *Commicus* para las lecturas y el *Liber precum* en las ferias penitenciales. En algunas solemnidades, las lecciones del oficio se tomaban de lo que algunos designan con el nombre de *Lectiones officii*.

36. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Missale Hispano-Mozarabicum*, *Notitiae* 24 (1988) 670-727; reproducido en *Pastoral Litúrgica* 181-182.

3) *Libros del oficio monástico*. Para la celebración de este oficio, el libro base era el *Liber horarum*, que debía ser complementado por el *Psalterium*, el *Liber canticorum* y, antes de haber alcanzado la perfección con que conocemos nosotros el *Liber horarum*, el *Liber hymnorum* y el *Liber precum*.

4) *Libros para los sacramentos y sacramentales*. Todo lo necesario para celebrar los sacramentos y sacramentales se encontraba en el *Liber Ordinum*, que corresponde aproximadamente al Ritual y el Pontifical reunidos en un solo libro. En este libro se encuentran también misas y oficios votivos, y las ceremonias extraordinarias de la Semana Santa[37].

3.3. *La liturgia romana*

Se conoce con el nombre de *rito romano* la liturgia que se desarrolló en Roma y desde allí se difundió a la mayor parte de Occidente durante la época carolingia, hasta convertirse después del Concilio de Trento en la liturgia obligatoria de toda la Iglesia latina.

En los albores del siglo tercero, el africano Tertuliano dejaba ya constancia de la autoridad litúrgica de la Iglesia de Roma[38]. Un siglo más tarde, san Ambrosio manifestaba su deseo de seguir los usos romanos en todo lo referente a la iniciación cristiana[39], e incluso transcribe una frase del *Canon romano*. Por otra parte, parece que algunos *libelli* del *Sacramentario Veronense* —del que nos ocuparemos enseguida— fueron compuestos durante el siglo IV. A finales de ese siglo (385) el papa Siricio escribió al obispo Himerio de Tarragona sobre el momento de conferir el Bautismo, extremo que precisaría más el papa san León unos años después. Los sermones de san León muestran el gran desarrollo del año litúrgico. También tienen notable importancia las cartas de los pontífices Inocencio I a Decencio, obispo de Gubbio (416), y de Vigilio a Profuturo, obispo de Braga (538). De esta época proceden también los *libelli missarum* y los tres sacramentarios comúnmente designados Veronense, Gelasiano y Gregoriano, además de los primeros leccionarios, antifonarios y esbozos de *Ordines* o rúbricas. Se trata, en suma, de un momento excepcionalmente creativo e importante, que, con el desarrollo y la codificación de la época posterior, hará posible lo que llamamos *liturgia romana*.

37. Cfr. J. PINELL, «Liturgia», en *Diccionario de la Historia Eclesiástica de España* 2 (1972), especialmente pp. 1.303-1.320.

38. «Si autem Italiae adicias, habes Romam, unde nobis auctoritas praesto est»: *De praescriptione haereticorum*, 36, CChr SL 1, p. 216.

39. «In omnibus cupio sequi Ecclesiam Romanam»: *De Sacramentis*, 3, 5, en B. BOTTE, *Ambroise de Milan. Des Sacramentis et des Mystères*, (SChr 25 bis) Paris 1994, p. 94.

a) *Los* libelli missarum

El *sacramentario* —libro del que hablaremos enseguida— no apareció de golpe, como una composición específica, sino que estuvo precedido y preparado por los llamados *libelli missarum*, es decir, cuadernillos sueltos que contenían formularios de oraciones, prefacios, fórmulas de introducción al *Hanc igitur* para una o varias misas, pero no el Canon, ni cantos o lecturas[40].

Los *libelli missarum* se pueden agrupar en dos bloques, según sean anteriores o contemporáneos de los sacramentarios. Antes de la aparición de los sacramentarios, los *libelli* contenían algunos formularios eucológicos para una determinada festividad de una iglesia concreta. Son, pues, el eslabón intermedio entre el período de improvisación libre y el sacramentario propiamente tal. Estas colecciones no se han conservado en la tradición manuscrita, pero algunas se contienen en la colección de Verona, comúnmente llamada *Sacramentario Veronense.*

Durante el período de los sacramentarios, coexistieron *libelli missarum* en forma de libretos que contenían misas votivas o sacramentarios abreviados para uso de ministros misioneros o itinerantes, como el *Misal de Stowe,* las *siete misas de Mone* y el *Misal de Kiev,* así llamados por el lugar donde se conservan o aparecieron.

b) *Los sacramentarios*

Los *sacramentarios* son los libros que contenían las oraciones que usaban el obispo y el presbítero en la celebración de la misa y demás sacramentos. Los más importantes son el Veronense, el Gelasiano y el Gregoriano[41].

— *El* Sacramentario Veronense

Unos cuantos *libelli* encontrados en Letrán y reunidos en un códice que actualmente se conserva en la biblioteca capitular de Verona (códice 85) fueron publicados por Bianchini en 1735 con el nombre de *Sacramentarium Leonianum*, pues pensaba que su autor era san León Magno (440-461). Sin embargo, posteriormente se ha comprobado que también intervinieron en su composición los papas Gelasio I (492-496) y Vigilio (537-555). La mejor y más reciente edición es la de Möhlberg[42].

El *Sacramentario Veronense* contiene unos trescientos formularios divididos en cuarenta y tres secciones, ordenadas por su redactor según los meses del año. Falta toda la Cuaresma y la Pascua, y el *Canon romano.* Mientras algunas fiestas no figuran, muchas tienen ordinariamente varios formularios, cada uno de los cuales suele comprender: la colecta, la secreta, el prefacio, la poscomunión y la oración *super populum.* La importancia de este sacramentario es enorme, ya que testimonia las primeras composiciones eucológicas de la liturgia romana.

— *El* Sacramentario Gelasiano

En sentido estricto, el primer sacramentario conocido es el Gelasiano antiguo, que se conserva únicamente en un códice de la Biblioteca Vaticana. Según Chavasse, representa la liturgia «presbiteral» de Roma del siglo VII, aunque también pueden distinguirse elementos de la liturgia romana del siglo VI y, por tanto, anteriores a san Gregorio[43]. Ha sido publicado por Tommasi en 1680 y recientemente por Mohlberg[44]. El nombre es impropio, pues no fue compuesto por san Gelasio. El calificativo de «antiguo» se usa para diferenciarlo de los sacramentarios gelasianos del siglo VIII.

Está dividido en tres libros. El primero contiene el propio del tiempo (desde la vigilia de Navidad hasta Pentecostés), y los textos para las ordenaciones, el Bautismo y la Penitencia; el segundo, el propio de los santos y el Adviento; y el tercero, los domingos ordinarios, el *Canon romano* y otras celebraciones.

Aunque tiene adiciones galicanas, su núcleo es romano. En Roma coexistió con el *Sacramentario Gregoriano,* debido a que éste era usado exclusivamente por el Papa, mientras que el Gelasiano se usaba en las iglesias presbiterales romanas o *tituli.*

Tiene especial importancia para los ritos del catecumenado y de los sacramentos de la iniciación, distribuidos en la Cuaresma con tres escrutinios y *traditiones* del Evangelio, Símbolo y Padrenuestro. Contiene también la liturgia del Triduo Sacro, los ritos penitenciales y de la misa crismal...

40. Sobre los *libelli missarum* cfr. E. BOURQUE, *Études sur les sacramentaires romains*, I, Roma 1949. Estos cuadernillos no deben confundirse con el *Libellus officialis* —que es un pequeño ritual—, ni con el *libellus ordinis* —ritual o agenda eclesiástica—, ni con el *Libellus orationum* hispano.

41. Algunos hablan todavía hoy de sacramentarios «Leoniano», «Gelasiano» y «Gregoriano», porque sus primeros editores los designaron así, creyendo que habían sido compuestos por los papas san León Magno († 461), san Gelasio († 496) y san Gregorio († 604). Sin embargo, lo cierto es que esos pontífices no los compusieron personalmente, aunque intervinieron en la ordenación de la liturgia romana y compusieron no pocas piezas eucológicas de los sacramentarios.

42. L.C. MÖHLBERG, *Sacramentarium Veronense*, Romae 1956.

43. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*, Paris-Tournai 1958, 77-86, pp. 518-519. Otros liturgistas no comparten esta hipótesis y sitúan la composición de este sacramentario en el país franco: C. COEBERGH, «Le sacramentaire gélasien ancien. Une compilation de clers romaines du VIIe siècle», *Archiv für Liturgieswissenschft* 59 (1975) 601-607.

44. L.C. MÖHLBERG, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Romae 1960.

— *El* Sacramentario Gregoriano

El *Sacramentario Gregoriano* ha llegado hasta nosotros a través de un manuscrito papal enviado por Adriano I a Carlomagno entre los años 784 y 791. Aunque el título del volumen lo atribuye a san Gregorio (590-604), fue redactado durante el pontificado de Honorio (625-638), si bien contiene por lo menos ochenta oraciones que pueden atribuirse con certeza o probabilidad a san Gregorio.

A diferencia del *Sacramentario Gelasiano,* no está dividido en libros, sino que el santoral está mezclado con el ciclo temporal (de hecho, a veces, los domingos toman el nombre de un santo celebrado previamente); tiene una oración antes de las ofrendas —no dos o tres, como el Gelasiano—; y señala la *statio*, lugar donde el Papa celebraba la Eucaristía cada día. En líneas generales, sea trata de un libro más sencillo y menos rico que el Gelasiano.

Del *Sacramentario Gregoriano* nos han llegado dos tipos o modelos principales: el Adriano y el Paduense. El primero deriva de una copia del Gregoriano auténtico que envió el papa Adriano I a Carlomagno y que éste conservó en Aquisgrán. Como quiera que tenía lagunas importantes —como los domingos después de Pentecostés— hubo que dotarle de un Suplemento, hasta fecha reciente atribuido a Alcuino y ahora a Benito de Aniane. Un manuscrito del Adriano sin suplemento se conserva en Trento.

El segundo tipo fue redactado en Lieja hacia mediados del siglo IX; posteriormente (siglos X-XI) sufrió algunas añadiduras. Actualmente se encuentra en la biblioteca capitular de Padua. Según algunos autores, como Chavasse, la corriente adrianea es anterior a la paduense e influyó en ella; otros sostienen la tesis opuesta. En cualquier caso, las diferencias no son notables y tienen como fuente común un sacramentario compuesto en Roma hacia el año 630.

Existe una tercera serie de sacramentarios gregorianos, integrada por los que hoy se designan como *Gelasianos del siglo VIII*. Según parece, se trata de un tipo de sacramentario que sería resultado de unir textos gelasianos con la estructura de los sacramentarios gregorianos. Los más importantes son los de Gellone, Angulema y san Galo.

La casi totalidad de las oraciones y prefacios romanos fueron compuestos durante el tiempo que media entre san León y san Gregorio. Su estilo, conciso y ritmado por el *cursus*, es con frecuencia tan parecido al de san León que hubo de ser creado por él o, al menos, recibir de él una fuerte influencia. El contenido está marcado por la cristología de san León y calcedoniana (en las grandes fiestas), así como por la doctrina agustiniana de la gracia (misas de los domingos del Tiempo Ordinario). San Gregorio añadió un sentido más interior y monástico.

c) *El leccionario*

El leccionario es el libro que contiene las perícopas bíblicas para las celebraciones litúrgicas. Originariamente se usó el mismo códice de la Biblia con notas marginales; después, surgieron listas de perícopas en las que se copiaban las primeras y las últimas palabras (de ahí el nombre de *capitularia*); el paso siguiente consistió en copiar íntegramente las lecturas, dando lugar a los leccionarios propiamente tales: evangeliarios, epistolarios o leccionarios, según contengan el evangelio, las perícopas no evangélicas o unas y otras. El *comes* recoge o las perícopas del epistolario o éstas y las evangélicas. Existían también leccionarios del oficio.

Los leccionarios se pueden clasificar en tres grupos: 1) los de finales del siglo VI, que se corresponden con el Gelasiano antiguo (el único testimonio es el *Comes de Wurzburgo*); 2) los compuestos hacia el año 626, que se corresponden con el Gregoriano (el único testimonio es el *Comes de Alcuino*); y 3) los del siglo octavo.

d) *El antifonario*

Este libro contiene los cantos de la misa y está destinado al cantor o al coro. La liturgia romana antigua apenas tiene cantos no bíblicos y no hay más himnos que el *Gloria* y el *Te Deum*. En el siglo VIII aparecen piezas cantadas no bíblicas, traducidas con frecuencia del griego. La notable presencia de monjes griegos en Roma durante los siglos VII-VIII, motivó que la liturgia romana tomase de ellos el canto de la fracción del pan (*Agnus Dei*).

e) *Los* Ordines

Los sacramentarios contienen sobre todo textos eucológicos, aunque no falten indicaciones breves sobre el modo de celebrar la liturgia. Sin embargo, estas indicaciones están desarrolladas en los llamados *Ordines*. Originariamente fueron independientes unos de otros, puesto que eran una especie de libro-guía o directorio litúrgico para una función sagrada concreta; sin embargo, han llegado hasta nosotros en forma de colecciones. M. Andrieu ha publicado una colección de cincuenta *Ordines* romanos anteriores al año mil[45].

45. M. ANDRIEU, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge*, 5 vol., Louvain 1931-1961. Los editores de los *Ordines romani* son, cronológicamente, los siguientes: G. Cassander (1558-1561), M. Hittorp (1568), J. Mabillon-M. Germain (1687-1689), E. Martène (1700-1702) y L. Duchesne (1889) y M. Andrieu (1931-1961).

4. El rito romano, desde la época carolingia hasta la reforma gregoriana

Limitándonos a Occidente, esta época se caracteriza por cinco grandes hechos: la unificación de la liturgia en todo el Imperio romano-franco, la generalización en él de la liturgia romano-galicana, una cierta dramatización de la liturgia, la interpretación alegórica de la misma y la no incorporación de las nacientes lenguas romances.

En cuanto a los libros litúrgicos, se dan cuatro fenómenos: la creación de los complementos que necesitaba el *Sacramentario Adriano,* la evolución del sacramentario hacia el misal completo, el nacimiento de un nuevo libro: el pontifical, y la ampliación cualitativa y cuantitativa de los *Ordines*.

El abandono de la tradicional tríada: sacramentario, leccionario y antifonario, y su unión en un solo volumen, dio lugar al *Misal plenario*. En su difusión desempeñó un papel decisivo la multiplicación de las misas sin pueblo en los monasterios.

El *pontifical* es el libro resultante de desmembrar del sacramentario la liturgia que usaba el obispo fuera de la misa, dotándola, a la vez, de la parte ceremonial correspondiente[46]. Es un libro nacido por preocupaciones prácticas, ya que resultaba mucho más cómodo encontrar todo en un solo volumen, que tener que recurrir constantemente a dos libros: el de los formularios (*sacramentario*) y el de las rúbricas (*ordo*).

El principal testimonio de este libro es el llamado *Pontifical romano-germánico*, compuesto entre 950-963 en el monasterio de San Albano de Maguncia[47]. Se trata de una colección agrupada en unos 258 títulos, en la que se encuentran cosas tan variadas como *expositiones missae*, explicaciones del Padrenuestro, del símbolo y del oficio de difuntos y la ordenación del culto no eucarístico. Sin embargo, su rápida difusión en todo el Imperio y su implantación en Roma durante el siglo X se debe, sobre todo, a su carácter unitario.

46. La fusión entre las indicaciones relativas al ceremonial y el formulario podrían haberse realizado en el marco del sacramentario, incorporando a éste las rúbricas sacadas de los *Ordines*. Tal posibilidad no se llevó a cabo y no hubiera sido demasiado práctica; además, habría supuesto un notable aumento material del sacramentario, ya voluminoso de por sí. La evolución siguió, en cambio, estos dos caminos: incorporar a los *Ordines* los formularios no eucarísticos provenientes del sacramentario (solución arcaica) y dotar a los formularios no eucarísticos sacados del sacramentario de las indicaciones relativas al ceremonial (solución más reciente).

47. La edición completa y más perfecta ha sido realizada por C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanico du X siècle*, 3 vol., Città del Vaticano.

5. La decadencia litúrgica bajomedieval

Los principales hechos litúrgicos del período comprendido entre el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) y el Concilio de Trento son los siguientes: supresión de la liturgia hispana, universalización de la liturgia romana en todo el Occidente, complejidad litúrgica, multiplicación de las fiestas, ampliación del oficio y de las horas tradicionales, separación del pueblo de la liturgia y, al final del período, una gran decadencia.

— La liturgia hispana, como ya ha quedado dicho, fue suprimida por razones político-religiosas. El hecho tuvo lugar en Burgos el año 1080, según órdenes del papa Gregorio VII.

— La liturgia romana se expandió por todo el Occidente gracias a los franciscanos, que adoptaron como propios unos libros litúrgicos breves y manejables usados en la curia papal, y los difundieron por toda Europa a través de su pastoral itinerante. Tales libros, muy prácticos, especialmente el *misal* y el *breviario,* fueron acogidos y copiados por doquier.

— La complejidad de la liturgia obedeció, sobre todo, al influjo monástico, al afianzamiento del sentido alegórico de la liturgia en el clero y pueblo y a la proliferación de elementos autóctonos que carecían frecuentemente de una recta orientación teológico-litúrgica.

— La fiestas se multiplicaron al asignar a cada día la conmemoración de un santo y al incrementarse notablemente las fiestas dedicadas a Cristo y a la Virgen María durante todo el año litúrgico.

— Las horas del oficio tradicionales se ampliaron más allá de lo razonable, sobre todo en los monasterios cluniacenses; además se añadieron —en ciertos días de la semana— horas especiales en honor de la Virgen María o en sufragio de los difuntos, y se incluyó la recitación de los salmos penitenciales y graduales.

— La separación del pueblo de la liturgia se manifestó en que ya no participaba en los ritos de los sagrados misterios, aunque estuviese presente. En ello influyeron ciertas corrientes «espiritualistas» que minusvaloraban la mediación eclesial en las relaciones entre Dios y los hombres (la *devotio moderna*) y la no incorporación de las lenguas romances.

Esta compleja situación provocaría —a finales del siglo XV un clamor generalizado de reforma, que recogería el Concilio de Trento.

— Los libros litúrgicos que se afianzan en este momento son los plenarios o mixtos. Concretamente, el Pontifical, el Misal, el Ritual y el Breviario.

El *Pontifical romano-germánico,* llevado a Roma por la dinastía de los Otones, fue más tarde simplificado y reducido en la parte eucológica —especialmente a partir de Gregorio VII— dando lugar al *Pontifical romano* del siglo XII[48]. En el siglo siguiente, surgió —bajo el pontificado de Inocencio III (1198-1216)— un pontifical adaptado a las exigencias de San Juan de Letrán, catedral de Roma: el *Pontifical de la curia romana*[49]. A finales del siglo XIII, Durando, obispo de Mende, preparó para su diócesis un pontifical que tenía como base los precedentes, pero era mucho más claro. Estaba dividido en tres partes: ritos sobre personas, cosas y acciones (celebraciones varias)[50].

El *Misal plenario,* que ya había aparecido en épocas anteriores, conoce ahora un especial auge, debido a la multiplicación de las misas sin pueblo en los monasterios y, más tarde, entre el clero diocesano. El más importante es el llamado *Missale secundum consuetudinem romanae curiae*, que tuvo gran difusión por haberlo adoptado los franciscanos; sería el primer misal impreso, como *editio princeps*, en Milán en 1474[51].

Durante el siglo XII, y especialmente en el XIV, se crearon libros que, a semejanza del Pontifical, contenían los ritos que realizaban los presbíteros. Se designaron con diversos títulos: *agenda, ordinarium, manuale*. Se trata de libros privados redactados por los mismos sacerdotes con cura de almas. El más importante fue el *Sacerdotale*, de Alberto Castellani, publicado en Venecia en 1555.

El mismo proceso seguido por el Misal tuvo lugar también en el libro de las Horas. El Salterio, Himnario, Homiliario, Antifonal y Oracional se agruparon después del año 1000 en un solo libro, llamado *Breviarium*, porque era de hecho una reducción de los diferentes elementos, sobre todo de las lecturas. El más conocido es el *Breviarium secundum consuetudinem romanae curiae*, muy difundido por los franciscanos, que lo adoptaron en 1223[52].

6. La reforma del Concilio de Trento

En el momento de convocarse el Concilio de Trento, la situación litúrgica se caracterizaba por estos tres grandes hechos: los ataques de Lutero y Zwinglio contra los sacramentos, especialmente la misa; la insatisfacción general respecto a la praxis vigente; y los numerosos abusos en las celebraciones.

48. Cfr. M. Andrieu, *Les «Ordines Romani»...*, o.c.
49. Cfr. ibíd.
50. Cfr. ibíd.
51. Cfr. id., *Missale curiae romanae aut Ordo secundum consuetudinem romanae curiae du XIII siècle* (Miscellanea Ehrle II), Romae 1924, pp. 348-376.
52. Cfr. P. Salmon, *L'Office divin au moyen-âge*, Paris 1967.

Esto explica que ya desde 1546 el concilio tomara la decisión de hacer una revisión general de la liturgia, y pensase en una nueva edición profundamente renovada del Misal y del Breviario, los cuales serían obligatorios en toda la Iglesia latina y aptos para asegurar una liturgia unitaria.

A tal efecto creó una comisión de reforma, pero fue incapaz de realizar su cometido. Ahora bien, como el concilio tenía voluntad decidida de llevar a cabo la reforma, confió —en 1563— al Papa la ejecución de este proyecto. De todos modos, el mismo concilio sentó las bases más seguras de dicha reforma con su enseñanza sobre los sacramentos.

6.1. *La obra litúrgica del Concilio de Trento*

Trento reafirmó, de modo definitivo y solemne, el número septenario de los sacramentos y, en general, las grandes verdades sobre cada uno de ellos. Destaca, sobre todo, su enseñanza sobre la misa. En este punto, reafirmó la doctrina eclesial sobre la presencia real, sustancial y permanente de Cristo en cada una de las dos especies eucarísticas[53] y el carácter verdaderamente sacrificial de la misa, así como su vertiente latréutica, eucarística, propiciatoria e impetratoria[54].

En el terreno de la participación de los fieles, 1) recomendó la comunión sacramental «en cada una de las misas» en que tomaran parte[55]; 2) mandó que los pastores y cuantos tienen cura de almas explicasen, por sí o por otros, «durante la celebración de la Misa, algunas de las cosas que se leen en ella» y «algunos de los otros elementos de los misterios de este Sacrificio, sobre todo los domingos y días festivos»[56]; 3) ordenó conservar la sagrada Eucaristía para llevarla en Comunión a los enfermos[57] y posibilitar a los demás fieles el culto de adoración[58]; 4) revalorizó el sentido teológico-litúrgico de los ritos y símbolos de la misa[59]; 5) justificó teológicamente el uso del Canon romano[60], las misas celebradas en honor de los santos[61] y las misas sin asistencia del pueblo[62], y 6) enseñó que «la misa contiene una gran enseñanza para el pueblo»[63].

53. *Ses. XIII*, cap. 1-3, cc. 1-4: DS 1636-1641 y 1651-1654.
54. *Ses. XXII*, cap. 1-2 y cc. 1 y 3: DS 1739-1743 y 1751-1753.
55. *Ses. XXII*, cap. 6: DS 1747; cfr. también *Ses. XXII*, cap. 8: DS 1749.
56. *Ses. XIII*, cap. 8: DS 1648-1650.
57. *Ses. XIII*, cap. 6: DS 1645.
58. *Ses. XIII*, cap. 5 y cc. 6 y 7: DS 1643-1644 y 1656-1657.
59. *Ses. XXII*, cap. 5: DS 1746.
60. *Ses. XXII*, cap. 4: DS 1745.
61. *Ses. XXII*, cap. 3: DS 1744.
62. *Ses. XXII*, cap. 6: DS 1747.
63. *Ses. XXII*, cap. 8: DS 1749.

El concilio no permitió el uso de la lengua vernácula, aunque la prohibición no fue absoluta[64] y, ciertamente, fue *coyuntural*, pues los reformadores sostenían que «sólo se debe celebrar la misa en lengua vulgar»[65]. Algo semejante ocurrió con la Comunión bajo las dos especies[66] y la Comunión de los párvulos[67].

6.2. *La edición del Misal y del Breviario*

Paulo IV inició la reforma del Misal y del Breviario; sin embargo, los trabajos concluyeron en el pontificado de san Pío V, que promulgó el *Breviarium romanum* en 1568 y el *Missale romanum* en 1570. Ambos se difundieron rápidamente gracias a la imprenta y a las favorables disposiciones del clero en toda la Iglesia.

Las comisiones preparatorias, creadas por Pío IV y confirmadas por Pío V, pretendieron restaurar sustancialmente la liturgia romana del tiempo de san Gregorio Magno; sin embargo, el Misal no es *romano puro,* sino una reelaboración —aligerada de ciertos elementos menos auténticos y, sobre todo, tardíos— del Misal de la curia, es decir, de un Misal *romano-galicano*. Al imponerlo obligatoriamente en toda la Iglesia latina, salvo en las diócesis y órdenes religiosas que tenían una liturgia propia con más de doscientos años de antigüedad, san Pío V provocó un fenómeno hasta entonces desconocido: el nacimiento de una liturgia de la misa uniforme y obligatoria en todo el Occidente[68].

7. La liturgia tridentina

7.1. *La Congregación de Ritos y los libros litúrgicos postridentinos*

Los libros litúrgicos tridentinos debían permanecer en adelante obligatorios e intangibles para toda la Iglesia latina. Para asegurar esta unidad y pureza y evitar que el paso del tiempo resucitase la situación caótica pretridentina, se creó la Congregación de Ritos (1587). Este hecho tuvo una importancia trascendental, pues desde este momento pasó a depender de este organismo todo lo relativo a la liturgia: los formularios, las rúbricas, el calendario, la música, los gestos, las vestiduras, etc.

Por otra parte, el papa Sixto V —animado, sin duda, por el éxito del Misal y el Breviario tridentinos— mandó revisar y corregir otros libros litúrgicos, en primer lugar el Pontifical, el Ritual y el Ceremonial, tarea que se llevó a cabo según el método y el espíritu de la comisión de san Pío V: partiendo de los libros en uso, se trataba de recuperar la primitiva liturgia romana.

«El Pontifical de Agostino Patrizi (1485), heredero directo del de Guillermo Durando (siglo XIII), sirvió para establecer el texto del nuevo Pontifical romano, que fue promulgado por Clemente VIII en 1595. El ceremonial romano de Patrizi (1488) y la obra de Paride Grasi *De caeremoniis cardenalium et episcoporum in eorum dioecesibus* (1587) proporcionaron la sustancia del Ceremonial de obispos, promulgado en 1600 por el mismo Papa. En cuanto al Ritual, que Paulo V promulgó en 1614, es tributario ante todo del voluminoso ritual que el cardenal Giulio Antonio Santori había compilado con mucha erudición (1584). Estos documentos fueron sometidos a un análisis atento, se los comparó con las fuentes manuscritas de que se disponía, se procuró una mejor presentación de las rúbricas. En lo concerniente al ritual, se simplificaron los ritos que quería restaurar Santori y se le dotó de directrices pastorales, que constituían una novedad. Mientras que Clemente VIII había "suprimido y abolido" todos los demás pontificales existentes e impuesto la observancia del nuevo Ceremonial, Paulo V se contentó con invitar a todos los obispos a recibir el ritual de la Iglesia romana»[69].

7.2. *Fixismo e intentos de reforma*

Tras la publicación del *Ritual romano* en 1614, se inicia un largo período que ha sido calificado como «la era de la rubricística»[70], por ser la *casuística sobre las rúbricas* el elemento más preponderante en

64. Cfr. *Ses. XXII*, cap. 9: DS 1750.
65. *Ses. XXII*, cap.9: DS 1750.
66. *Ses. XXI*, cap. 1-3 y cc. 1-3: DS 1727-1729 y 1731-1733.
67. *Ses. XXI*, cap. 4 y c. 4: DS 1730 y 1734.
68. Jedin, eminente especialista en la historia del concilio, al enjuiciar la reforma litúrgica de Trento, dice que «la simplicidad de la vida litúrgica creó unidad en el rito y claridad en las rúbricas. La nueva liturgia unitaria, junto con los decretos dogmáticos y disciplinares fue un lazo fortísimo de unión con un Papado religiosamente renovado, incluso en la época del absolutismo, momento en el que las tendencias episcopalianas fueron muy fuertes». Por lo que concluye que el centralismo litúrgico fue «una necesidad histórica». Pero —añade— supuso «la eliminación de una rica vida litúrgica propia de tantos pueblos occidentales, la supresión de las fuerzas creadoras que en el Medioevo habían cooperado en el desarrollo de la vida litúrgica»; por lo cual concluye que el Misal y el Breviario no se colocaron en el justo medio entre el centralismo y las liturgias locales. Cfr. Th. Klauser, *La liturgia nella chiesa occidentale*, Torino 1971, pp. 170-171.

69. A.G. Martimort, «La estructura y leyes de la celebración», en *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, p. 97.
70. Th. Klauser, *La liturgia nella chiesa occidentale*, o.c., p. 161. El autor hace suya la opinión de Mayer y Righetti. Quizá podría matizarse un tanto el radicalismo «rubricista» sobre la Congregación de Ritos, pues, según acabamos de ver, bajo sus auspicios se publicaron varios libros litúrgicos importantes, que fueron revisados con criterios no exclusivamente rubricistas. De todos modos, es cierto que durante la mayor parte del período indicado, se puso el acento de modo preeminente en las rúbricas.

la actividad de la Congregación de Ritos, en la práctica del culto y en la enseñanza de la liturgia. El fixismo rubricista no impidió que el calendario festivo del Misal tridentino se incrementase en cerca de doscientas fiestas, algunas de las cuales prevalecían incluso sobre los oficios dominicales.

Sin embargo, durante esta época hubo algunos intentos de reforma, entre los que descuella el de algunos sabios liturgistas de los siglos XVII y XVIII, que, al descubrir los antiguos sacramentarios y *Ordines*, quisieron hacer extensiva a todo el pueblo cristiano su riqueza oracional. Benedicto XIV confió a una comisión de expertos la renovación de la liturgia romana (1741-1747), pero no quiso ratificar sus trabajos por considerarlos inadecuados, y murió con el deseo de realizar dicha reforma.

El único intento que cuajó en la práctica fue el realizado en Francia durante el siglo XVIII, momento en el cual cerca de cien diócesis adoptaron una liturgia particular. Aunque conservaron íntegramente el *ordo missae* tridentino, incorporaron al Misal muchas oraciones, de los sacramentarios que acababan de publicarse, y dotaron de lecturas propias las misas de los miércoles y viernes de cada semana. En cuanto al Breviario, lo más notable fue la revisión del calendario y de las lecturas hagiográficas —expurgando lo legendario—, y la recitación efectiva semanal del salterio. Con todo, no restauraron la liturgia galicana ni implantaron —como algunos afirman erróneamente— unas liturgias neogalicanas[71].

8. El «movimiento litúrgico»

El siglo XIX supuso una inflexión importante en esta situación, pues comenzó el declive del rubricismo y el nacimiento de nuevas tendencias que fraguaron en el «movimiento litúrgico» moderno y alcanzaron su cenit en la constitución sobre liturgia del Vaticano II.

Este «movimiento» está jalonado por una serie de piedras miliares, entre las que destacan los papas san Pío X y Pío XII, algunos centros de formación litúrgica y una cadena de eminentes liturgistas desde dom Próspero Guéranger hasta nuestros días.

8.1. *Dom Próspero Guéranger*

«El movimiento litúrgico moderno, con sus orientaciones, resultados y esperanzas se remonta a dom Guéranger. La obra litúrgica realizada a mitad del siglo XIX por este gran monje fue inmensa»[72]; tanto, que, según algunos autores, nada hay en ese movimiento que no tenga su origen en él[73].

Las tesis fundamentales del fundador de la abadía francesa de Solesmes son las siguientes: la liturgia es la oración por excelencia de la Iglesia; en ella se da una presencia privilegiada de la gracia; es la expresión más genuina de la Iglesia y de su Tradición; la clave de su comprensión es la lectura cristiana del Antiguo Testamento y la del Nuevo a la luz del Antiguo. «En estas proposiciones hay que precisar los conceptos fundamentales de liturgia, Iglesia y lectura de la Biblia»[74].

A pesar de las limitaciones propias de la época[75], Guéranger tuvo grandes aciertos e influyó de modo decisivo en la piedad católica de su época a través sus obras[76], en las que descubrió y puso al alcance de grandes sectores de pastores y fieles las riquezas espirituales y teológicas de la liturgia romana, el misterio de la Iglesia como Cuerpo y Esposa de Cristo, y la lectura complementaria de ambos testamentos.

El movimiento iniciado en Solesmes se extendió rápidamente por varias naciones de Europa, a través del influjo de las grandes fundaciones que, directa o indirectamente, arrancan del espíritu de dom Guéranger: Beuron (1863) y Maria-Laach (1904) en Alemania, y Maredsous (1873) y Mont César (1898) en Bélgica.

8.2. *San Pío X*

La sensibilidad pastoral que caracterizó la vida sacerdotal de san Pío X le hizo intuir enseguida la gran importancia del renacimiento litúrgico, que en Italia se manifestaba sobre todo en la reacción contra el canto profano y teatral en el templo. Nada tiene, pues, de extraño que a los pocos meses de su elevación al solio pontificio publicase el memorable *motu proprio Tra le sollecitudini*, en el que trataba de la

71. P. Jounel, «Del Concilio de Trento al Concilio Vaticano II», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 100.

72. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945, p. 1.

73. L. Bouyer, *La vie liturgique*, Paris 1960, pp. 79-94.

74. J.A. Goenaga, «El movimiento litúrgico», en D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia. I. Liturgia y sacramentología fundamental*, Salamanca 1985, p. 164.

75. A. Franquesa, «La Constitución en su contexto histórico: coronación de un proceso. Historia del movimiento litúrgico en función de la reforma conciliar», en Concilio Vaticano II, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1964, p. 67. Por otra parte, hoy resulta adquirido que no participó en la concepción *esteticista* de la liturgia, pese a su encendido amor hacia una liturgia celebrada con belleza en lo ritual, literario y musical: cfr. C. Johnson, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique*, Paris 1988.

76. Las más importantes son *Institutions liturgiques I-IV*, Paris 1878-1885 y *El año litúrgico I-V*, Burgos 1954-1956.

renovación de la música sagrada, muy decadente, y de la restauración del canto gregoriano. Posteriormente publicó los decretos *Sacra tridentina synodus* (1905)[77] y *Quam singulari* (1910)[78], así como la Constitución apostólica *Divino afflatu* (1911)[79], sobre el fomento de la comunión frecuente, la admisión temprana de los niños a la primera Comunión y la reforma del Breviario y revalorización del domingo, respectivamente. Por último, en el *motu proprio Abhinc duos annos* (1913)[80] daba a conocer sus proyectos de una reforma en profundidad del Breviario y del año litúrgico.

8.3. *Dom Lambert Beauduin*

La actitud de san Pío X hizo surgir múltiples iniciativas litúrgicas. Una de las principales se debe al monje de Mont César, dom Beauduin.

Este gran hombre —que antes de profesar la regla de san Benito ejerció su ministerio como sacerdote secular entre los obreros— había constatado el enorme vacío religioso del pueblo cristiano, en gran medida causado por su separación de la liturgia. Centró todo su interés en inspirar la piedad y la vida cristiana en el culto de la Iglesia, promoviendo la participación de los fieles en las acciones litúrgicas, especialmente en la santa misa. Para realizar sus propósitos, dom Beauduin contó con tres medios eficaces: un congreso litúrgico en Malinas (1909)[81], la publicación de la revista *Questions Liturgiques* (1910), —más tarde, *Questions Liturgiques et Paroissiales*— y las semanas litúrgicas de Lovaina.

L. Beauduin provocó en el movimiento litúrgico moderno un cambio cualitativo, pues, además de continuar y desarrollar la obra de dom Guéranger, la introdujo en el mundo de la pastoral litúrgica de las parroquias —cuyo principal objetivo fue la participación del pueblo— y le dio una forma organizada.

77. ASS 36 (1903-1904), 329-339. Los textos magisteriales que citaremos pueden verse también en A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*, I, Romae 1953.

78. ASS 38 (1905), 400-460.

79. AAS 3 (1911), 633-638.

80. AAS 5 (1913), 449-451.

81. «En el Congreso de Malinas se formularon las siguientes consignas: la difusión del misal traducido como el libro del cristiano; la transformación de la piedad en más litúrgica por la participación en la misa parroquial —enseñando a no desvincular la preparación y la acción de gracias de la comunión de las oraciones de la misa—, por la participación de las vísperas y, en el hogar, por la recuperación de antiguas tradiciones litúrgicas (las completas, la bendición de la mesa, plegarias y ritos propios de los tiempos fuertes), la promoción del canto gregoriano, conforme a las orientaciones de Pío X; la organización de retiros anuales para los responsables de la pastoral litúrgica»: J.A. GOENAGA, «El movimiento litúrgico», o.c., pp. 163-164.

8.4. *El «movimiento litúrgico» entre las dos guerras mundiales*

El movimiento litúrgico sufrió una paralización durante las dos guerras mundiales, pero renació con especial fuerza después de cada una de ellas. Causa y manifestaciones de ese vigor fueron la profundización de la liturgia en los planos teológico, bíblico, patrístico y pastoral; la creación de los institutos litúrgicos de París y Tréveris; la multiplicación de semanas y congresos diocesanos, nacionales e internacionales; y la publicación de revistas científicas y divulgativas.

— La *abadía alemana de Maria-Laach* fue, sobre todo desde 1918, el gran centro propulsor del conocimiento científico de la liturgia. A ella están indisolublemente unidos los nombres de Herwegen —fundador de la colección *Ecclesia orans*—, Guardini, Casel, Dölger, Baumstark, Mayer y Möhlberg.

Odo Casel fue, sin duda, el teólogo de la liturgia más influyente, gracias a su tesis sobre la doctrina del misterio. Según Casel, la celebración de los sagrados misterios en la liturgia hace realmente presente la misma obra salvífica y redentora de Cristo, especialmente en la Eucaristía. La liturgia no sólo conmemora y celebra el misterio cristiano, sino que lo actualiza. La Iglesia vive en y por el misterio de Cristo, el cual trasciende el tiempo y el espacio —pues es la celebración del Verbo encarnado— siendo, por ello, eterno y actual. Cuando celebramos el misterio cristiano, vivimos en el hoy de la eternidad, que, preparado durante siglos y realizado en el tiempo, anticipa en cierta medida lo que esperamos[82].

— El *Instituto Superior de Liturgia de Tréveris* ha sido, desde 1947, otro gran centro de investigación y divulgación litúrgica, con una clara orientación pastoral. Entre sus hombres más eminentes se encuentran Fischer y Wagner.

— *Centro de Pastoral Litúrgica de París*. El movimiento litúrgico moderno encontró otro potente foco de irradiación en el Centro de Pastoral Litúrgica de París, fundado en 1943. Gracias a él, la cadena de eminentes liturgistas de habla francesa formada por dom Beauduin, Festugière, Capelle, Botte, Bruylants —y, antes, Duchesne, Battifol,

82. O. CASEL, *El misterio del culto*, San Sebastián 1953. Odo Casel no siempre supo expresarse con absoluta claridad, provocando malinterpretaciones e incomprensiones. De todos modos, sus tesis terminaron imponiéndose de tal modo que algunos llegaron a pensar que la *Mediator Dei* las aprobaba implícitamente cuando hablaba de la presencia de Cristo en los misterios del año litúrgico. La *Sacrosanctum Concilium* no pretende, ciertamente, consagrar ninguna teoría, pero es claro que su doctrina sobre la presencialidad de Cristo en los actos cultuales se comprende con mayor hondura a la luz del núcleo esencial de la teología del misterio, a la vez que la ilumina con especial claridad. De todos modos, algunos autores han puesto algún reparo a la teoría de Odo Casel sobre el «tiempo» de los misterios litúrgicos.

Cabrol y Leclerq— se vio enriquecida con nombres tan conocidos como Martimort, Roguet, Jounel, etc.

Las principales realizaciones de este centro fueron las sesiones de estudio de Vannes y Versailles, la revista *La Maison Dieu* y el Instituto Superior de Liturgia de París.

— *Congresos internacionales de liturgia.* Los congresos internacionales de liturgia, organizados por el Centro de Pastoral Litúrgica de París y el Instituto Superior de Liturgia de Tréveris[83], fueron un tercer foco propulsor del movimiento litúrgico.

Entre ellos, merecen destacarse los congresos de Lugano y Asís (1956). El primero influyó en la reforma del Triduo Pascual; el segundo sirvió para sancionar definitivamente el movimiento litúrgico, gracias a las significativas palabras que dirigió Pío XII a los congresistas en el discurso de clausura en Roma: «El movimiento litúrgico moderno aparece como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia»[84].

8.5. *El pontificado de Pío XII*

Dentro del movimiento litúrgico moderno, Pío XII ocupa un puesto absolutamente singular, debido, sobre todo, a la creación de la comisión de reforma, a su magisterio litúrgico y a las reformas parciales que realizó en la liturgia.

— La *comisión piana* (1948-1960). Pío XII maduró la idea de realizar una reforma de toda la liturgia después de que A. Bea concluyera la traducción de la nueva versión de los salmos, y le dio cuerpo cuando encargó a la sección histórica de la Congregación de Ritos preparar un proyecto-base de reforma (1946), creando una comisión específica para realizarla (1948)[85].

Esta comisión realizó un ingente trabajo en los doce años de su existencia (28 junio de 1948-8 julio de 1960), pues revisó prácticamente todos los libros litúrgicos. Además, tuvo un gran sentido pastoral. De sus manos salieron la restauración de la Vigilia Pascual (1951) y de toda la Semana Santa (1955), así como la publicación del código de rúbricas (1960), que afectó a toda la liturgia, especialmente al oficio divino. Con el anuncio del Concilio Vaticano II, bajo nuevos fer-

83. I. OÑATIBIA, «La reforma litúrgica desde san Pío X hasta el Vaticano II», en CONCILIO VATICANO II, *Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1965, pp. 95-97.

84. *La Ristaurazione liturgica nell'opera di Pio XII. Atti del primo Congrego internazionale di pastorale liturgica, 18-22 settembre 1956*, Genova 1957, pp. 3-4.

85. Sobre los miembros e historia de esta comisión, cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, pp. 20-23.

mentos innovadores, la restauración no perdió su interés, sino que emprendió nuevos derroteros.

— *El magisterio litúrgico de Pío XII.* Para que la reforma fuese un edificio bien estructurado, Pío XII comenzó poniendo unas sólidas bases doctrinales con la Encíclica *Mediator Dei* (20-XI-1947). Este documento tuvo tal trascendencia que ha sido calificado como la «carta magna de la liturgia»; entre los temas más importantes pueden señalarse los siguientes: 1) la naturaleza profundamente teológica del culto cristiano; 2) la dimensión interior del culto; 3) la participación de los fieles como exigencia del bautismo; y 4) «el equilibrio teológico, no oportunista entre: panliturgismo y minusvaloración del culto; piedad objetiva y subjetiva; comunitarismo e individualismo; celebración y culto de la eucaristía; progresismo y conservadurismo»[86].

A este documento hay que añadir otros complementarios, como la Encíclica *Musicae sacrae disciplinae*[87], la *Instrucción sobre la música sagrada en la liturgia*[88] y los textos doctrinales que acompañaron a las numerosas reformas.

— *Las reformas litúrgicas de Pío XII.* La primera gran reforma de Pío XII fue la de la Vigilia pascual, en 1951[89]. Después de varios años de experiencia positiva, un decreto de la Congregación de Ritos (16-XI-1955) implantó con carácter obligatorio la nueva celebración de la Semana Santa[90], considerada como un modelo casi perfecto de lo que debía ser una reforma litúrgica.

En 1953 la Constitución apostólica *Christus Dominus* modificaba sustancialmente la prescripción del ayuno para recibir la Comunión y hacía una concesión general para celebrar la misa por la tarde, después de las múltiples concesiones particulares que Pío XII había hecho para las situaciones bélicas y extraordinarias[91]. Ulteriores decisiones atemperaron la ley del ayuno y ampliaron aún más la concesión de las misas vespertinas, facilitando a los fieles el acceso a la Comunión eucarística[92].

86. J.A. GOENAGA, «El movimiento litúrgico», o.c., p. 171.

87. AAS 48 (1956), 5-25.

88. AAS 50 (1958), 630-663.

89. AAS 43 (1951), 127-137. Esta reforma era una ensayo de las que pretendía llevar a cabo más adelante, con ayuda de la comisión de reforma creada en 1948.

90. AAS 47 (1955), 838-847; cfr. también SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Ordinationes et declarationes circa ordinem Hebdomadae Sanctae instauratum*, AAS 49 (1957), 91-95. La liturgia restaurada puede verse en *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*, Romae-Tornaci-Parisiis-Neo Eboraci 1956.

91. ASS 45 (1953), 15-24. La novedad más notable consistía en que el agua natural no rompía el ayuno y que los enfermos y los sacerdotes que tuvieran que celebrar en horas muy tardías o después de un trabajo ministerial muy laborioso, podían tomar alguna bebida no alcohólica.

92. *Monitum* del Santo Oficio (22-III-1955) en ASS 47 (1955), 218. *Motu proprio Sacram communionem* (19-III-1957), ASS 49 (1957), 177-178.

El año 1955 la Sagrada Congregación de Ritos introdujo una drástica simplificación de las rúbricas del Breviario y del Misal y una revisión importante del calendario, como paso previo para una posterior reforma general de la liturgia[93]. La obra litúrgica de Pío XII concluye en 1958 con la *Instrucción sobre la música sagrada y la liturgia*[94].

8.6. *Otras reformas*

Un jalón importante de la reforma litúrgica moderna fue la publicación del *Código de rúbricas* (15-VIII-1960), en el que se codificaron las rúbricas del Misal y del Breviario, extendiendo a todo el año litúrgico algunas disposiciones que se habían mantenido reservadas a la Semana Santa[95].

Algo posterior fue la nueva edición de la segunda parte del *Pontifical romano,* que introdujo reformas más profundas, sobre todo en los ritos de consagración de iglesias y altares[96].

Por último, en vísperas de iniciarse el Concilio Vaticano II, vio la luz un documento sobre el catecumenado por etapas, que distribuía los ritos bautismales en seis sesiones[97].

9. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II (4-XII-1963)

El 25 de enero de 1959 Juan XXIII anunció la celebración del Concilio Vaticano II. Meses más tarde se crearon la *Comisión central antepreparatoria* y otras diez *comisiones preparatorias*, entre ellas la de liturgia. Durante el período comprendido entre el 5 de junio de 1960 y el 13 de mayo de 1962, la *Comisión preparatoria de liturgia* dispuso un documento programático sobre la reforma de la liturgia romana, de carácter doctrinal y pastoral, que fue discutido, enmendado y rehecho íntegramente tres veces, y votado en la reunión plenaria del 13 enero de 1962, siendo firmado el 1 de febrero siguiente —cuatro días antes de su muerte— por el cardenal presidente Gaetano Cicognani. Tras el nombramiento del cardenal Larraona como nuevo presidente y del P. Antonelli como secretario, la comisión comenzó el trabajo, distribuyéndolo entre trece subcomisiones, y remitiendo sus frutos a los futuros Padres conciliares el 23 de julio de 1962.

93. AAS 47 (1955), 218-224.

94. El texto en castellano puede verse en M. Garrido, *Curso de liturgia romana*, Madrid 1961, pp. 628-652.

95. El texto castellano resumido, con notas y explicaciones, se encuentra en M. Garrido, *Curso de liturgia romana,* o.c., pp. 652-657; el texto latino en AAS 52 (1960), pp. 593-740.

96. Cfr. A.G. Martimort, «Le nouveau rite de la dédication des églises», LMD 70 (1962), 6-31.

97. AAS 54 (1962), 310-315.

El 11 de octubre de 1962 comenzó el Concilio Vaticano II y el 22 de ese mismo mes los Padres sinodales iniciaron la discusión del esquema sobre la Sagrada Liturgia[98]. El trabajo concluyó el 13 de noviembre, tras quince congregaciones generales, en las que hubo 328 intervenciones orales y más de 350 escritas[99]. El 14 de noviembre la asamblea dio su conformidad global al esquema, en estos términos: 2.162 *placet*, 46 *placet iuxta modum*, 7 votos nulos[100]. Reanudada la segunda sesión conciliar, el 22 de noviembre de 1963 los Padres aprobaron el esquema de liturgia con el siguiente resultado: 2.178 *placet*, 19 *non placet* y 1 *placet iuxta modum*. El 4 de diciembre siguiente el concilio se pronunció de nuevo, aprobándolo con 2.147 votos a favor y sólo 4 en contra[101]. A continuación, Pablo VI aprobó solemnemente la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y mandó promulgarla[102].

Esta constitución consta de un *proemio*, siete capítulos y un apéndice, en los que se abordan las siguientes cuestiones: reforma de la liturgia romana e importancia de la liturgia como manifestación de la Iglesia (*proemio*, arts. 1-4); principios generales para la reforma y fomento de la sagrada liturgia (cap. I, arts. 5-46); el misterio eucarístico (cap. II, arts. 47-58); los demás sacramentos y sacramentales (cap. III, arts. 59-82); el oficio divino (cap. IV, arts. 83-101); el año litúrgico (cap. V, arts. 102-111); la música sacra (cap. VII, arts. 112-121); el arte y los objetos sagrados (cap. VI, arts. 122-126); declaración del concilio sobre la revisión del calendario (apéndice)[103].

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* tiene dos grandes bloques de principios: unos orientativos y otros operativos.

98. Este esquema fue remitido por la secretaría general a los Padres sinodales el 23 de julio de 1962, formando parte del volumen *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, pp. 157-200. Cada uno de los capítulos iba acompañado de una serie de notas, que no pertenecían al esquema, sino que pretendían ayudar a los Padres conciliares en la comprensión del texto. El texto puede verse en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, volumen I, pars prima, Typis Polyglottis Vaticanis 1970, pp. 262-303.

99. Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, volumen I, pars prima, pp. 309-664, e ibíd., pars secunda, pp. 9-769.

100. Cfr. B. Kloppenburg, «Crónica de las enmiendas a la Constitución», en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid 1965, pp. 125-149.

101. Una visión sintética del itinerario recorrido por el esquema de liturgia en el aula conciliar y las enmiendas más importantes de que fue objeto puede verse en A. Bugnini, *La riforma liturgica*, o.c. en nota 85, pp. 40-49.

102. AAS 56 (1964), 97-134.

103. Entre los comentarios, pueden verse: Concilio Vaticano II, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, BAC Madrid 1964; G. Barauna (dir.), *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, o.c.; H. Schmidt, *La Constitución sobre la sagrada liturgia*, Barcelona 1967.

Los principios *orientativos* o doctrinales más importantes son los siguientes: 1) la liturgia es el momento culminante de la historia de la salvación y, en consecuencia, de la obra redentora que Cristo actualiza sacramentalmente *en* y *por* la Iglesia (cfr. SC 5-7); 2) la liturgia es «cumbre» y «fuente» de la vida de la Iglesia (cfr. SC 9-10) y expresión genuina de la misma (cfr. SC 26); 3) todos los fieles pueden y deben participar plena, consciente y activamente en la liturgia en virtud de su condición bautismal y de la naturaleza de la liturgia (cfr. SC 14); 4) la liturgia es única en lo sustancial y pluriforme en lo accidental (cfr. SC 38); y 5) la liturgia debe ser, simultáneamente, fiel a una «sana tradición» y abierta a un «legítimo progreso» (cfr. SC 23).

En cuanto a los principios *operativos* pueden señalarse los siguientes: 1) el latín es la lengua oficial de la liturgia romana, pero debe darse cabida a las lenguas vernáculas tanto en la celebración de la misa (cfr. SC 54), como en la de los demás sacramentos (cfr. SC 36-2) y del oficio divino (cfr. SC 101-1); 2) la Palabra de Dios ha de ocupar un lugar de privilegio en la liturgia; 3) la renovación litúrgica proyectada por la constitución está condicionada por la formación del clero y del pueblo (cfr. SC 19 y 48), por lo que debe proveerse la adecuada formación litúrgica de los pastores y fieles; y 4) la Santa Sede realizará una reforma general de la liturgia en consonancia con los principios y orientaciones del concilio, buscando que los ritos sean sencillos, claros y nobles (cfr. SC 21 y 34)[104].

10. La reforma litúrgica

Para realizar la reforma postulada por la constitución conciliar, Pablo VI creó algunos organismos, que, en colaboración con otros dicasterios, elaboraron unos cuatrocientos esquemas de trabajo, prepararon importantes documentos y realizaron una profunda revisión de los libros y ritos litúrgicos.

Las dos grandes instituciones para los trabajos de reforma fueron el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* y la *Sagrada Congregación para el Culto Divino.*

El *Consilium* fue creado por Pablo VI el 25 de enero de 1964 por el *motu proprio Sacram Liturgiam*[105]. Sus funciones, un tanto vagas e

104. Cfr. A. Bugnini, *La riforma liturgica,* o.c., en nota 85, pp. 50-59 y C. Vagaggini, «Ideas fundamentales de la Constitución», en G. Barauna (dir.), *La sagrada liturgia...,* o.c., pp. 151-191.

105. AAS 56 (1964), 139-164. El texto latino apareció en *L'Osservatore Romano*, el 29 de enero de 1964. Entró en vigor el 16 de febrero del mismo año. El texto castellano puede verse en T. Urquiri, *Liturgia conciliar*, Madrid 1969, pp. 87-93. El texto latino se encuentra también en R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, vol. I, (1963-1973), Casale Monferrato 1976, nn. 178-190.

imprecisas, se detallaron en una carta posterior (29 de febrero de 1964), dirigida por la Secretaría de Estado a su presidente. Según ella, correspondía al *Consilium*: 1) sugerir las personas que deberían formar los grupos de trabajo; 2) seguir y coordinar el trabajo de estos grupos; 3) preparar una instrucción que aclarase el alcance del *motu proprio* y señalase las competencias de las Conferencias Episcopales en la reforma de los ritos y libros litúrgicos; y 4) «hacer aplicar el espíritu y la letra del Concilio expresados en la Constitución de liturgia»[106]. Durante los cinco años de existencia, el *Consilium* trabajó de una forma incansable y eficaz, y contó siempre con la estima, apoyo y, a veces, sugerencias de Pablo VI[107], pudiendo afirmarse que orientó toda la reforma y preparó su aplicación[108].

El 8 de mayo de 1969, Pablo VI sustituyó el *Consilium* por la Congregación para el Culto Divino[109]. Jurídicamente, la Congregación poseía los mismos derechos que los demás organismos de la Curia, pero tenía que contar con el punto de vista de otras congregaciones en las cuestiones que afectaban a la competencia de esos dicasterios. Durante su corta existencia (1969-1975), no exenta de dificultades, la Congregación preparó cerca de sesenta esquemas de trabajo[110]. El 5 de julio de 1975 Pablo VI suprimió las congregaciones de la Disciplina de los Sacramentos y del Culto Divino, e instituyó una nueva: la Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino[111].

La puesta en práctica de la reforma litúrgica trajo consigo la publicación de numerosos documentos doctrinales y disciplinares por parte de la Santa Sede[112]. Éstos pueden agruparse en cuatro secciones: instrucciones relacionadas con la *Sacrosanctum Concilium*, constituciones apostólicas, instrucciones generales y documentos varios.

Las *instrucciones* relacionadas con la constitución conciliar son las siguientes: *Sacram liturgiam* (25-I-1964)[113], *Inter Oecumenici* (26-

106. La parte más importante de la carta está reproducida en A. Bugnini, *La riforma liturgica,* o.c., en nota 85, p. 62.

107. R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationes liturgicae,* o.c., passim.

108. Para la historia del *Consilium*, cfr. A. Bugnini, *La riforma liturgica,* o.c., pp. 60-64, 79-89.

109. Cfr. M. Augé-S. Marsili, «Cronología della riforma», en S. Marsili (dir.), *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, pp. 209-218.

110. Cfr. A. Bugnini, *La riforma liturgica,* o.c., pp. 95-105.

111. Constitución apostólica *Constans nobis studium*, AAS 67 (1975), 417-420 y *Notitiae* 11 (1975), 209-212; cfr. R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, vol. II, Romae 1988, nn. 3403-3409.

112. Para el período comprendido entre 1964 y 1983, cfr. R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, vol. I (1963-1973), vol. II (4-12-1973-4-12-1983), o.c., Documentos posteriores en *Notitiae* 1984 ss.

113. AAS 56 (1964), 139-143. Este documento es un *motu proprio*, pero su historia y contenidos permiten incluirlo dentro del grupo de constituciones relacionadas con *Sacrosanctum Concilium*. Después de un *proemio*, en el que se considera la liturgia como fuente de vida espiritual para

IX-1964)[114], *Tres abhinc annos* (4-V-1967)[115], *Liturgicae instaurationes* (5-IX-1970)[116] y *De liturgia romana* (25-I-1994)[117].

Las *constituciones apostólicas* principales son éstas: *Pontificalis romani* (18-VI-1968)[118], *Missale romanum* (3-IV-1969)[119], *Divinae consortium naturae* (15-VIII-1971)[120] y *Sacram unctionem infirmorum* (30-IX-1972)[121]. Las *instrucciones generales* son las del Misal y de la liturgia de las Horas: *Institutio generalis Missalis romani*[122] e *Institutio generalis de Liturgia Horarum* (2-II-1971)[123].

los sacerdotes y fieles, se enumeran los puntos de la constitución que entran en vigor con el final de la *vacatio legis*: la formación del clero en los seminarios, institutos religiosos y facultades teológicas, como condición previa y fundamental para la renovación litúrgica (n. 1), las comisiones diocesanas, interdiocesanas y regionales de liturgia, música y arte sacros (n. 2), la homilía (n. 3), la celebración de la confirmación y del matrimonio dentro de la misa (nn. 4-5), el rezo del oficio divino como deber fundamental del clero (nn. 6-8), las competencias de las conferencias episcopales nacionales en cuanto a la lengua vernácula (n. 10) y la prohibición de innovaciones ilegítimas (n. 11).

114. AAS 56 (1964), 877-900. Esta instrucción, de extensión bastante considerable, está estructurada de la manera siguiente: «Introducción» (nn. 1-8); capítulo I: «Normas generales» (nn. 9-47); capítulo II: «El sacrosanto misterio de la Eucaristía» (nn. 48-60); capítulo III: «Los demás sacramentos y los sacramentales» (nn. 61-77); capítulo IV: «El oficio divino» (nn. 78-89); capítulo V: «Adecuada construcción de iglesias y altares para facilitar la participación activa de los fieles» (nn. 90-99) y «Conclusión».

115. AAS 59 (1967), 442-448. Esta instrucción se centra casi exclusivamente en cuestiones relacionadas con la celebración eucarística, y, más en concreto, sobre la elección de formularios (nn. 1-3) y las oraciones de la misa (nn. 4-6), algunas variaciones del *ordo missae* (nn. 7-16), del oficio divino (nn. 19-22) y de los oficios de difuntos (nn. 23-14), las vestiduras sagradas (nn. 25-27) y el uso de la lengua vernácula (n. 28).

116. AAS 63 (1971), 943-944. Esta instrucción se ocupa, sobre todo, de los abusos que se habían difundido en los años precedentes en la celebración de la misa: los cambios de las oraciones y las lecturas (n. 3), la recitación de la plegaria eucarística por todos o parte de los fieles (n. 4), el servicio de las mujeres en el altar (n. 7) y la sustitución de los lugares y vestiduras sagradas por otros profanos (nn. 8-10).

117. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LOS SACRAMENTOS, *De liturgia romana et inculturatione*, AAS 87 (1995), 288-318; cfr. *Notitiae* 30 (1994) 80-166. Trata de aplicar los principios establecidos por SC 37-40.

118. AAS 60 (1968), 209-213. Aprueba los nuevos ritos de ordenación del diácono, presbítero y obispo.

119. AAS 61 (1969), 217-222. Promulga el nuevo *Misal romano*.

120. ASS 63 (1971), 657-664. Establece que la imposición de manos en el rito de la Confirmación es parte integrante, no esencial, e introduce una nueva fórmula para conferir este rito.

121. AAS 65 (1973), 5-9. Determina que la Unción de los enfermos se confiere, en la Iglesia latina, a los que se encuentran en peligro grave de muerte, ungiéndoles en la frente y en la manos con aceite bendecido de oliva o, *pro opportunitate*, de otro vegetal, diciendo una sola vez la nueva fórmula.

122. Cfr. *Missale romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ordo Missae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969. Sobre la accidentada historia de este documento y las sucesivas variaciones que ha sufrido, cfr. R. KACZYNSKI, *Enchiridion documentorum instaurationes liturgicae*, o.c., vol. I, pp. 465-469.

123. Cfr. *Officium divinum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instuaratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Institutio generalis de Liturgia Horarum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971. Para las *variaciones* introducidas posteriormente cfr. R. KACZYNSKI, *Enchiridion documentorum instaurationes liturgicae*, o.c., vol. I, nn. 2253-2537.

Otros documentos que merecen una mención especial son los siguientes: *Attentis multarum* (21-XI-1964)[124], *Quum Congregatio-Concilium Oecumenicum* (14-XII-1964)[125], *Ecclesiae semper* (4-III-1965)[126], *Doctrina et exemplo* (25-XII-1965)[127], *Musicam sacram* (5-III-1967)[128], *Eucharisticum mysterium* (25-V-1967)[129], *Sacrum diaconatus ordinem* (18-VI-1967)[130], *Prece eucharistica* (23-V-1968)[131], *Mysterii Paschalis* (14-II-1969)[132], *Anni liturgici* (21-III-1969)[133], *Actio pastorali Ecclesiae* (15-V-1969)[134], *Memoriale Domini* (29-V-1969)[135], *Sacramentali communione* (29-VI-1970)[136], *Inmensae caritatis* (29-I-1973)[137], *Directorium de missis cum pueris* (1-XI-1973)[138], *Iubilate Deo* (14-IV-1974)[139]. A ellos hay que añadir: *Dominicae Cenae* (24-II-1980)[140], *Codex Iuris Canonici* (25-I-1983)[141], *Variationes in libros liturgicos introducendae* (12-IX-1983)[142], *Vicesimus quintus annus*[143], y los documentos con los que se promulgan los nuevos libros litúrgicos.

124. AAS 57 (1965), 186. Reduce el ayuno a una hora antes de la Comunión, tanto para los sacerdotes como para los fieles.

125. Ibíd., 407.

126. Ibíd., 410-412. Ritos aprobados para la concelebración de la misa y para la comunión bajo las dos especies.

127. Instrucción sobre la formación de los seminaristas en la liturgia: *Instructio de sacrorum alumnorum liturgica institutione*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965.

128. AAS 59 (1967), 300-320. Instrucción sobre la música en la sagrada liturgia.

129. Ibíd., 539-573. Instrucción sobre el culto del misterio eucarístico.

130. Ibíd., 697-704. *Motu proprio* sobre el diaconado permanente.

131. Decreto sobre las nuevas plegarias eucarísticas y los nuevos prefacios del *Misal romano*, y otros documentos anejos: *Preces Eucharisticae et Praefationes*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

132. AAS 61 (1969), 222-226. Cartas apostólicas de Pablo VI donde se aprueban las normas generales del año litúrgico y el nuevo calendario romano.

133. Decreto que promulga el ordenamiento del año litúrgico y del calendario general romano: *Calendarium romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

134. AAS 61 (1969), 806-811. Instrucción sobre misas para grupos particulares.

135. Ibíd., 541-545. Instrucción sobre el modo de administrar la sagrada Comunión.

136. AAS 62 (1970), 664-666. Instrucción que amplía la facultad de comulgar bajo las dos especies.

137. AAS 65 (1973), 264-271. Instrucción sobre el ministro extraordinario de la Comunión y la Comunión dos veces en el mismo dia.

138. AAS 66 (1974), 30-46.

139. *Notitiae* 10 (1974), pp. 123-126. Colección de cantos latinos para facilitar la participación del pueblo en la liturgia: *Iubilate Deo. Cantus gregoriani faciliores quos fideles discant oportet ad mentem Constitutionis Concilii Vaticani II de sacra liturgia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1974.

140. AAS 72 (1980), 113-148. Carta de Juan Pablo II a los obispos de toda la Iglesia sobre el misterio y culto de la Eucaristía.

141. Las cuestiones relativas a la liturgia se encuentran ordenadas en R. KACZYNSKI, *Enchiridion documentorum instaurationes liturgicae*, o.c., vol. II, nn. 4268-4748 bis.

142. *Notitiae* 19 (1983), 540-541. Sección sobre las variaciones que deben introducirse en los libros litúrgicos después de la promulgación del *Código de Derecho Canónico*.

143. AAS 81 (1989) 897-918; *Notitiae* 25 (1989) 387-404.

10.1. *Libros litúrgicos renovados*

De acuerdo con las indicaciones del Concilio Vaticano II, se ha realizado una reforma general de los libros litúrgicos. El orden cronológico de aparición de estos libros revisados ha sido el siguiente[144]:

18-VI-1968	*De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*
29-VI-1989	*De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum* (editio typica altera)
14-II-1969	*Calendarium romanum*
19-III-1969	*Ordo celebrandi Matrimonium* (editio typica altera: 1991)
3-IV-1969	*Missale romanum* (editio typica altera: 27-III-1975)
15-V-1969	*Ordo Baptismi parvulorum*
15-VIII-1969	*Ordo Exequiarum*
2-II-1970	*Ordo professionis religiosae*
31-V-1970	*Ordo consecrationis virginum*
30-IX-1970	*Missale romanum. Ordo lectionum Missae* (editio typica altera: 21-I-1981)
1-XI-1970	*Officium divinum: Liturgia Horarum*
9-XI-1970	*Ordo benedictionis Abbatis et Abbatissae*
3-XII-1970	*Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*
15-VIII-1971	*Ordo Confirmationis*
6-I-1972	*Ordo initiationis christianae adultorum*
24-VI-1972	*Ordo cantus Missae*
30-XI-1972	*Ordo Unctionis infirmorum*
3-XII-1972	*De institutione Lectorum et Acolytorum,* etc.
21-VI-1972	*De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*
2-XII-1973	*Ordo Paenitentiae*
29-V-1977	*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*
24-III-1981	*Ordo coronandi imaginem beatae Mariae virginis*
25-III-1983	*Ordo cantus Officii*
31-V-1984	*De Benedictionibus*
14-IX-1989	*Caeremoniale Episcoporum*

144. A. Cuva, «I nuovi libri liturgici», en *Notitiae* 21 (1985), 394-408.

Estos libros pueden agruparse en cinco secciones: el Misal, el Ritual, el Pontifical, la Liturgia de las Horas, el Ceremonial y el Calendario[145].

a) *El Misal*

El Misal de Pablo VI, a diferencia del de san Pío V, no es un Misal plenario. Desde el punto de vista estructural pueden distinguirse tres partes: una introducción documental, el cuerpo y un apéndice.

La sección documental comprende: 1) el decreto de la Congregación para el Culto Divino (26-III-1970), por el que se declara *típica* la edición; 2) la Constitución apostólica *Missale romanum* de Pablo VI, promulgando todos los textos del Misal; 3) la *Institutio generalis Missalis romani*, precedida de un *proemium*, que muestra la identidad y continuidad de la tradición católica desde el Misal de Trento hasta el actual; 4) el *motu proprio Mysterii Paschalis* y las *Normae Universales de Anno liturgico et de Calendario*; y 5) el *Calendarium romanum generale.*

El cuerpo del Misal comprende ocho grandes bloques: *proprium de tempore, ordo missae, proprium de sanctis, communia, missae rituales, missae et orationes ad diversa, missae votivae* y *missae defunctorum*[146].

— El *proprium de tempore* ha sido enriquecido notablemente en todas sus secciones. Se ha dotado de formulario completo o, al menos de colecta, a todas las ferias de Adviento, Navidad y Pascua, completando el Misal anterior, que sólo lo hacía en Cuaresma. Así mismo, toda la fuerza del tiempo descansa sobre los domingos, a los que se ha revalorizado en categoría litúrgica, sobre todo a los de Adviento y Pascua. Adviento tiene tres grupos de formularios: el formado por los cuatro domingos, el de las ferias hasta el día 17 de diciembre, y el de las ferias del 17 al 24 de diciembre por la mañana. Navidad-Epifanía tiene dos series de formularios: uno festivo —que utiliza bastantes textos del Misal anterior— y otro ferial. La Cuaresma recupera los elementos bautis-

145. Todavía no ha sido publicado el *Martirologio,* y se espera la aparición del quinto volumen de la *Liturgia de las Horas* con himnos, cánticos de libre elección, oraciones sálmicas, textos vigiliares...

146. Se designa con el nombre de *proprium de tempore* o ciclo temporal, la parte del misal que contiene los diversos tiempos del año litúrgico, centrados directamente en la celebración del misterio de Cristo. *Misas rituales* son las que están unidas a la celebración de un sacramento o una bendición particular. *Misas ad diversa* son las que se relacionan con alguna necesidad de la Iglesia, de la humanidad o del mundo. *Misas votivas* son las misas *devocionales* que se celebran en honor de los misterios del Señor, de la Virgen, de los ángeles o de los santos. *Misas de difuntos* son, como indica su nombre, las que se dicen por los fieles difuntos.

males, especialmente desde el tercer domingo; todos los domingos tienen prefacio propio y en ellos se advierte mejor la renovación cuaresmal; las ferias usan muchos textos del Misal anterior. Pascua tiene también dos series de misas: una para los domingos y otra para las ferias. La última parte del temporal la ocupan los domingos ordinarios del año; la mayor parte de los textos proceden del Misal anterior.

— El *proprium de sanctis* está distribuido por meses. Comienza en enero, no el 29 de noviembre como el Misal anterior, y es más reducido. El común de los santos está, en cambio, muy enriquecido y modificado en su estructura: comprende siete conjuntos de formularios.

— Las *misas rituales* forman una sección nueva del Misal, respondiendo a las indicaciones del Vaticano II, que pidió que los sacramentos de la Confirmación y el Matrimonio así como la profesión religiosa se celebrasen dentro de la misa. Comprende siete grupos de formularios.

— Las *missae et orationes ad diversa* son otra gran novedad del Misal de Pablo VI. Los textos son nuevos en gran medida. Estas misas y oraciones, que la segunda edición titula *por varias necesidades,* se agrupan en cuarenta y seis títulos, divididos en cuatro secciones: por la Iglesia (16 grupos y 24 formularios), por las necesidades públicas (7 grupos, algunos con varios formularios), en diversas circunstancias (16 grupos y otros tantos formularios), y algunas necesidades particulares (7 grupos).

— Las *misas votivas,* procedentes en buena parte del Misal anterior, forman dos grupos: las del Señor y las de los santos.

— Las *misas por los difuntos* han sufrido un notable incremento: frente a los tres formularios del Misal precedente, el actual contiene once, más catorce series de oraciones. Muchos formularios son totalmente nuevos. Estas misas están divididas en los siguientes grupos: 1) exequias: 4 formularios y otras oraciones; 2) en el aniversario: 5 formularios; 3) en diversas conmemoraciones: 5 formularios; y 4) oraciones por los difuntos: 14 formularios completos. En total, 36 formularios, con 113 oraciones, a las que hay que añadir cinco prefacios de difuntos.

— El *apéndice* recoge el rito de bendición y aspersión del agua bendita, once esquemas de oración de los fieles, oraciones de preparación y acción de gracias de la misa —antes situadas al comienzo del Misal— y cantos del ordinario.

El Misal de Pablo VI tiene una gran riqueza eucológica: 81 prefacios y unas 1.600 oraciones (más del doble que el anterior). Incluye la casi totalidad de las oraciones del Misal de san Pío V, aunque a veces las haya retocado para adaptarlas al espíritu del Concilio Vaticano II[147].

147. Sobre las fuentes del nuevo misal, cfr. A. DUMAS, «Les sources du Missel Romain», en *Notitiae* 7 (1971), 37, 74, 94, 134, 276, 409.

b) *El Leccionario*

El Concilio Vaticano II dispuso que se organizase «una lectura de la Escritura más rica y más adaptada» (cfr. SC 35-1) y que se leyesen al pueblo las partes más significativas de la misma en un determinado período de años (cfr. SC 48). En 1969 y 1970 llegó la respuesta, con la publicación del *Ordo lectionum Missae*[148] y del *Leccionario*[149].

El *Ordo lectionum Missae* es un elenco de todos los textos que contiene el Leccionario de la misa, y tiene por finalidad facilitar las ediciones del Leccionario en las lenguas modernas.

El *Leccionario* es el libro que contiene el texto de las perícopas indicadas en el *Ordo lectionum Missae.* Pueden distinguirse cuatro partes: Leccionario dominical y festivo, ferial, de los santos y de otras celebraciones.

— El Leccionario dominical y festivo tiene tres lecturas por celebración, según tres ciclos (A, B y C). La ordenación de las lecturas sigue un doble criterio: la selección temática (que se emplea siempre entre la primera y el evangelio, y entre todas en los tiempos de Adviento, Cuaresma y Pascua, solemnidades y fiestas) y la lectura semicontinua (que se adopta siempre que un determinado libro se usa en un tiempo litúrgico completo o en una parte importante del mismo).

— El Leccionario ferial tiene como rasgo distintivo el poseer lecturas propias en las ferias de todas las semanas del año, colmando así una laguna secular. Durante el Tiempo Ordinario la primera lectura sigue dos ciclos, par e impar. En los *tiempos fuertes* se ha adoptado el criterio de selección temática, mientras que en las *ferias del año* prevalece la lectura semicontinua.

— El Leccionario de los santos tiene dos series: *propio de los santos* siguiendo el curso de las solemnidades, fiestas y memorias; y *comunes de los santos.* Lógicamente, el criterio de selección es, siempre, temático.

— En su versión española, el Leccionario para las misas rituales, votivas, diversas y de difuntos —al igual que el común de los santos—

148. *Ordo lectionum Missae,* Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969; Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1981. Las novedades más importantes de la segunda edición son éstas: 1) el texto de los *praenotanda* está muy mejorado e incluye una buena reflexión sobre la función de la Sagrada Escritura en la liturgia; 2) se han incorporado los textos de la liturgia de la palabra de las misas rituales aparecidas después de 1969 y los de las misas votivas y por varias necesidades incorporadas a la segunda edición del Misal; 3) las celebraciones de la Sagrada Familia, Bautismo del Señor, Ascensión y Pentecostés tienen formularios completos para los tres años, y 4) las indicaciones bíblicas siguen el texto de la Neovulgata.

149. La edición completa consta de tres volúmenes: *De tempore: ab Adventu ad Pentecostem* (1970), *Tempus per annum post Pentecostem* (1971), *Pro missis de Sanctis, Ritualibus, Ad diversa, Votiva et Defunctorum* (1972).

agrupa las lecturas en Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Evangelio, a fin de que el celebrante elija las que se adapten mejor a las circunstancias y necesidades pastorales.

c) *El Ritual*

El Ritual renovado comprende los siguientes fascículos: Iniciación cristiana de adultos, Bautismo de niños, Penitencia, Unción de enfermos, Matrimonio, Exequias, Eucaristía, Profesión religiosa y Bendiciones.

d) *El Pontifical*

El Pontifical comprende los rituales de la Confirmación, de las Órdenes, de la Bendición de un abad y una abadesa, de la Consagración de vírgenes, de la Institución de lectores y acólitos, de la Dedicación de la iglesia y del altar, de la Coronación de una imagen de la Santísima Virgen, y de la Bendición y consagración de los óleos.

La estructura de estos rituales, al igual que los precedentes, es la siguiente: 1) *Praenotanda* de carácter doctrinal; 2) rito; y 3) textos de libre elección.

e) *La Liturgia de las Horas*[150]

El libro del oficio divino ha pasado de denominarse *Breviario* a *Liturgia de las Horas*. El cambio, tiene connotaciones conceptuales, pues se ha pretendido que aparezca, incluso en el mismo título, la naturaleza de la oración pública de la Iglesia: santificar las diversas horas del día.

La *Liturgia de las Horas* comprende cuatro volúmenes: I. *Tiempo de Adviento y Navidad*; II. *Tiempo de Cuaresma y Pascua*; III. *Tiempo Ordinario: semanas 1-17*; IV. *Tiempo Ordinario: semanas 18-34*. Al principio del primer volumen se encuentra la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, que presenta la teología y espiritualidad de las horas, así como su estructura y funciones de los ministros. Se está preparando un quinto volumen con cánticos de libre lección, oraciones sálmicas, textos para las vigilias, etc.

150. *Liturgia Horarum iuxta ritum Romanum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, I-III, 1971; IV 1972.

f) *El Ceremonial de obispos*

Este libro contiene las celebraciones en las que interviene el obispo. No incluye los textos eucológicos o bíblicos, sino únicamente la normativa litúrgica y el sentido de las celebraciones. En contra de lo que a primera vista pudiera parecer, tal realidad no supone una ruptura con la línea de los demás libros litúrgicos renovados, sino plena continuidad. Leído a la luz de la historia y de la teología, aparece como el complemento de los demás libros litúrgicos, ya que a las *palabras* que éstos aportan añade los *gestos* simbólicos de los misterios cristianos. Las acciones litúrgicas se presentan, así, en su realidad más teológica, como acciones *sacramental-comunitarias* de la Iglesia, alejando el peligro de concebir los ritos litúrgicos como un conjunto de textos que se proclaman uno tras otro, acompañados únicamente de los gestos improvisados del ministro o de la asamblea.

Al ser uno de los últimos libros reformados, se apoya en la normativa precedente, pero introduce no pocas variantes según un triple criterio: 1) unificar algunas rúbricas, que variaban de unos libros a otros; 2) mejorar algunos ritos; y 3) modificar ciertos usos incorrectos.

El Ceremonial consta de un *proemio* doctrinal; un cuerpo, dividido en ocho apartados; y un apéndice.

El *proemio* describe la formación de los ritos litúrgicos a lo largo de los siglos. La *parte primera* da algunos principios teológicos sobre la liturgia episcopal, inspirados en la Constitución *Lumen gentium*. La *segunda parte* trata del ministerio de presidencia del obispo y de las funciones de sus ministros en la llamada misa estacional. La *tercera parte* describe la celebración solemne del oficio divino y de la Palabra presidida por el obispo. La *cuarta parte* se ocupa de las diversas celebraciones del año litúrgico. La *quinta parte* se refiere a la celebración de los sacramentos cuando preside el obispo. La *sexta parte* trata de los sacramentales. La *séptima* atañe a las celebraciones extraordinarias del obispo, desde su ordenación hasta su muerte. La *octava* contempla los ritos que deben seguirse en los concilios ecuménico y provincial, y en el sínodo diocesano, en la visita pastoral y en la entrada de un nuevo párroco. Finalmente, el *apéndice* recoge la normativa vigente sobre las vestiduras de los prelados y da una tabla de las normas propias de las misas rituales, votivas y de difuntos.

g) *El Bendicional*

Este libro forma parte del Ritual. Consta de un *proemio* doctrinal, un cuerpo de unos cuarenta ritos de bendición y tres índices.

El *proemio* o introducción expone la naturaleza y significado de las bendiciones en la historia de la salvación y en la vida de la Iglesia; trata de los ministros, del ordenamiento ritual y de las competencias de las Conferencias Episcopales para su adaptación o nuevas inclusiones [151].

El *cuerpo* está dividido en cinco partes. En la primera aparecen las bendiciones relacionadas con las personas; en la segunda, las que atañen a las realidades de la vida cotidiana; en la tercera, las bendiciones de las cosas que se destinan al uso litúrgico; en la cuarta, las de objetos de devoción del pueblo cristiano; y en la quinta, las bendiciones para diversas circunstancias.

BIBLIOGRAFÍA

CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (a cura di), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium». Studi*, Roma 1986.

MARSILI, S. (dir.), *La liturgia, panorama storico generale*, Roma 1979.

OÑATIBIA, I., «La reforma litúrgica desde san Pío X hasta el Vaticano II», en CONCILIO VATICANO II, *Comentario a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1965.

ROUSSEAU, O., *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début jusq'au pontificat de Pie X*, Paris 1945.

151. En la edición castellana del *Bendicional*, Coeditores litúrgicos 1986, haciendo uso de estas competencias, se han introducido algunas bendiciones nuevas o tradicionales en ciertas partes de América.

PRIMERA PARTE
LITURGIA FUNDAMENTAL

Capítulo II

NATURALEZA Y PROPIEDADES DE LA LITURGIA

1. El término *liturgia*

Leitourghía es un vocablo griego compuesto de *ergon* (obra, acción, iniciativa) y *leiton* (adjetivo derivado de *leós-laós,* pueblo). Etimológicamente significa, por tanto, obra hecha en favor del pueblo o servicio directamente prestado al bien común.

En la cultura helenística, el vocablo se empleó para designar, originariamente, los servicios que se prestaban libremente en favor de la comunidad, y más tarde, también los servicios onerosos realizados en favor del Estado o de la ciudad, siendo equivalente a servicio público; con la debilitación del sentido democrático en Grecia se consideraron «liturgia» incluso los servicios pagados, con tal que su destinatario fuera el pueblo. Desde el siglo II antes de Cristo se aplicó al culto oficial tributado a los dioses[1].

El término *liturgia* entró en el ámbito cristiano a través de la Sagrada Escritura, tanto por la traducción griega de los Setenta como por los escritos del Nuevo Testamento. Los Setenta utilizaron el vocablo técnico *leitourghía* para designar el culto oficial y público (levítico), mientras el culto privado quedaba designado con los términos *latría* y *dulía*, sinónimos de adoración y honor.

En el Nuevo Testamento, *liturgia* posee los siguientes significados: sentido civil de servicio público oneroso (cfr. Rm 13,6; 15, 27; Flp 2, 2, 25.30; 2 Cor 9, 12; Hb 1, 7. 14); sentido ritual técnico del

1. Cfr. J. Hess, «Servicio (latreúo-leitourgéo)», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV, Salamanca 1984, pp. 216-219; S. Marsili, «La liturgia, momento storico della salvezza», en S. Marsili (dir.), *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, pp. 33-34; A. Romeo, «Il termine "leitourgía" nella grecità biblica», en AA.VV., *Miscelanea liturgica in honore L.C. Mohlberg*, II, Roma 1949, pp. 467-519.

Antiguo Testamento (cfr. Lc 1,23; Hb 8, 2.6; 9, 21; 10, 11); sentido de culto espiritual (cfr. Rm 15, 16; Flp 2, 17); sentido de culto cristiano (cfr. Hch 13, 2; cfr. CEC 1070)[2]. La ausencia del término en sentido cultual cristiano —salvo en el último caso— se debe, probablemente, a que la palabra *leitourghía* y sus derivados estaban muy ligados al sacerdocio levítico del Antiguo Testamento, y a que el Nuevo Testamento evita usar términos rituales para designar lugares de culto, ritos, tiempos, personas y cosas sagradas.

Sin embargo, el término reaparece en los escritos postapostólicos de origen judeocristiano —*Didaké* y *I carta a los Corintios* de san Clemente—, tanto en sentido cultual cristiano y eucarístico, como en sentido ritual veterotestamentario. Es probable que este modo de hablar del culto cristiano, en el que se toma como punto referencial el precedente judío, abriese el camino para que el término *leitourghía* adquiriese carta de ciudadanía en la Iglesia de los primeros siglos, despojado ya de las connotaciones del culto levítico.

De todos modos, el término así purificado tuvo desigual fortuna, pues mientras en el Oriente griego se usó pronto para indicar el culto cristiano y, más en concreto, el eucarístico, en el Occidente latino se prefirieron otros términos como *munus, officium, mysterium, sacramentum, ritus, actio, celebratio. Liturgia* reaparece en el mundo occidental en el siglo XVI, para designar, en el lenguaje científico, los libros litúrgicos antiguos y en general todo lo relacionado con el culto de la Iglesia. Durante los siglos XVIII-XIX, las iglesias de la Reforma adoptaron el término en el sentido amplio de culto cristiano. A partir de san Pío X y del Código de 1917 el vocablo *liturgia* se hizo habitual dentro del lenguaje oficial de la Iglesia latina.

2. Concepto teológico de liturgia

El horizonte para comprender la naturaleza de la liturgia es la economía salvífica; es decir: el plan salvador que, proyectado por el Padre, revelado y realizado en y por el Hijo y Señor Jesucristo sobre todo con su Misterio Pascual, es actualizado por el Espíritu Santo entre Pentecostés y la Parusía.

2. Éste es el único texto neotestamentario del que podría emerger ya el nombre de lo que más adelante se llamará liturgia cristiana, aunque no puede afirmarse con certeza que en él se hable de la celebración eucarística. Lo único que aparece claro es que la comunidad cristiana de Antioquía se encuentra reunida, que está rezando y que la oración concluye con el envío misionero de Pablo y Bernabé mediante la imposición de manos. Por tanto, aunque el texto sea oscuro, es el único del Nuevo Testamento en el que *leitourghéin* indica el nuevo culto cristiano, aunque sin aclarar cuál es la naturaleza y modalidad de dicho culto.

La Trinidad económica es el origen, la meta, el agente y el referente esencial de la economía salvífica; el hombre, su destinatario; la liturgia, su principal portadora y realizadora; la Sagrada Escritura, la garante de sus contenidos y momentos; finalmente, la Iglesia es el ámbito donde todo acontece.

Según esto, la comprensión adecuada de la liturgia requiere contemplarla desde las perspectivas siguientes: trinitaria, salvífica, eclesiológica, sacramental, cultual y escatológica[3].

2.1. *La liturgia, obra de la Santísima Trinidad*

La liturgia es, ante todo, la obra de Dios Padre, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen a participar de su misma vida divina; de Dios Hijo, revelador del Padre y donante del Espíritu, que lleva a cabo ese designio y nos hace hijos de Dios; y de Dios Espíritu Santo, que realiza la plena comunión divina e inicia el retorno de todos y de todo hacia el Padre.

a) *El Padre, fuente y fin de la liturgia*

Desde el principio hasta la consumación de los tiempos, toda la obra de Dios es una *bendición*, es decir: una acción divina que da la vida y cuya fuente es el Padre; acción que se manifiesta como palabra (*bene-dictio*) y como don (*eu-logia*). Así aparece en todas las páginas de la Revelación, donde «los autores inspirados anuncian el designio salvífico de Dios como una inmensa bendición de Dios» (CEC 1079), que se extiende desde la primera creación hasta los cánticos de la Jerusalén celestial.

Ya en los mismos albores de la creación Dios bendice con la fecundidad a los seres vivos, sobre todo al hombre y a la mujer. Esta bendición se renueva más tarde en la alianza con Noé y con todos los seres vivos, a pesar del pecado del hombre, por el que la tierra queda

3. Desde un punto de vista *descriptivo* podría decirse que la liturgia es la actualización sacramental del Misterio Pascual, realizada por Cristo en y por la Iglesia con la cooperación del Espíritu Santo, para comunicar a los hombres la salvación y dar culto a Dios mientras llega la Parusía. El *Catecismo de la Iglesia católica*, siguiendo muy de cerca la doctrina de *Sacrosanctum Concilium* 7, la considera «como el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante los signos sensibles, se significa y realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo Místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público» (CEC 1070). La dificultad de encontrar una definición compartida por todos fue puesta ya de relieve por H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1960, 48-60, donde recoge unas treinta, número que se ha ido incrementando posteriormente.

«maldita». La alianza con Abrahán da paso a una bendición divina especialísima, pues, gracias a ella, la acción de Dios se introduce en la historia humana, que caminaba hacia la muerte, para volverla a la vida, que es su fuente. Abrahán acoge con fe la bendición de Dios. En este momento tiene lugar un hecho trascendental: la fe del 'padre de los creyentes' «inaugura la historia de la salvación» (CEC 1080).

En adelante, las bendiciones de Dios se manifiestan en acontecimientos salvadores: el nacimiento de Isaac —que hace posible el cumplimiento de la promesa a Abrahán—, la salida de Egipto —con la Pascua y el Éxodo como momentos estelares—, el don de la tierra prometida, la elección de David, el destierro purificador, el retorno del «resto» escogido y las sucesivas promesas mesiánicas. El Pueblo elegido recuerda continuamente estas bendiciones en la liturgia que van tejiendo la Ley, los Profetas y los Salmos, y, a la vez, responde a ellas con las bendiciones de alabanza y acción de gracias.

La Encarnación del Verbo y la posterior obra realizada por Él representan *la gran bendición* que el Padre nos otorga: en su Verbo encarnado, muerto y resucitado por nosotros, el Padre «nos colma de sus bendiciones y por él derrama en nuestros corazones el don que contiene todos los dones: el Espíritu Santo» (CEC 1082).

La liturgia revela y comunica plenamente la bendición divina, la acoge con agradecido amor y prorrumpe en acción de gracias. De este modo, la liturgia cristiana, por una parte, bendice al Padre «por su don inefable» (2 Cor 9, 15) con la adoración, la alabanza y la acción de gracias; y, por otra, le presenta sin cesar hasta la consumación del designio de Dios, la ofrenda de la Iglesia, e implora de Él que el Espíritu Santo venga sobre esa ofrenda, sobre la misma Iglesia, sobre los fieles y sobre todo el mundo, a fin de que «por la comunión en la muerte y en la resurrección de Cristo-Sacerdote y por el poder del Espíritu estas bendiciones divinas den frutos de vida "para alabanza y gloria de su gracia" (Ef 1, 6)» (CEC 1083).

Se comprende así que la liturgia estructure sus ritos, oraciones, doxologías y celebraciones como un inmenso himno de alabanza, acción de gracias y súplica al Padre por todas sus bendiciones, que le proclame como la fuente de donde manan todas ellas y le confiese como término hacia el que todas conducen.

b) *La presencia y la obra del Verbo encarnado*

La revelación y realización de los planes salvíficos alcanza su culminación en la encarnación, muerte y resurrección del Hijo y Señor

Jesucristo. Durante su ministerio público, Jesús anunció con su enseñanza y anticipó con sus obras el Misterio Pascual. Llegada «su hora» (Jn 13, 1; 17, 1), vivió el único acontecimiento de la historia que no pasa, pues de «una vez para siempre» (cfr. Hb 7, 27; 9, 12; Rm 6, 10), *de una vez por todas*, murió, fue sepultado, resucitó y se sentó a la derecha del Padre. Este acontecimiento es real, sucedido en nuestra historia, pero absolutamente singular, pues mientras todos los demás acontecimientos suceden una vez y luego desaparecen y son absorbidos por el pasado, el misterio pascual de Cristo perdura eternamente, pues Cristo con su muerte destruyó la muerte y con su resurrección restauró la vida. Con esta victoria, todo lo que hizo y padeció por los hombres, aunque aconteció una vez en la historia, lejos de pertenecer al pasado, «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).

Después de su glorificación, Cristo, Mediador único entre Dios y los hombres (cfr. 1 Tm 2, 5; Hb 12, 24), Sumo Sacerdote del santuario celeste (cfr. Hb 8, 1-2), presenta sin cesar ante el Padre su sacrificio redentor e intercede en favor nuestro (cfr. Rm 8, 34; Hb 7, 25). Más aún, ha encomendado a su Iglesia que lo anuncie y haga presente entre los hombres mediante el sacrificio eucarístico y los sacramentos, «en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (SC 6). La Iglesia, fiel y obediente a su Señor, desde los mismos tiempos apostólicos ha proclamado incesantemente que Cristo ha muerto y resucitado por todos los hombres y no ha dejado de actualizarlo en la Eucaristía y los demás sacramentos.

Esta dispensación o comunicación de la obra salvadora ha sido posible, gracias a que Cristo es Cabeza de su Iglesia, permanece junto a ella y actúa en y con ella, sobre todo cuando celebra la liturgia. Como ha recordado el Vaticano II para realizar la perfecta glorificación del Padre y la plena santificación de los hombres (cfr. SC 5-6), «Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la Misa, no sólo en la persona del ministro —"ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz"—, sino también, sobre todo, bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues es Él mismo quien habla cuando se lee la Sagrada Escritura en la Iglesia. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica o canta salmos, el mismo que prometió "donde dos o

tres están congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20)» (SC 7)[4].

La liturgia es, por tanto, el ámbito por antonomasia de la presencia y acción de Cristo o, lo que es lo mismo, la liturgia es una acción donde Cristo despliega de modo eminente su presencia y su poder. Pero Él no actúa solo, sino que en virtud de su *capitalidad* asocia consigo a cuantos ha hecho por el Bautismo miembros de su Cuerpo; y en virtud de su *esponsalidad*, «asocia siempre consigo a su Iglesia» (SC 7), de modo que ésta, como «esposa amadísima», mientras invoca a su Señor, «por Él rinda culto al Padre Eterno» (SC 7).

c) *La presencia y la obra del Espíritu Santo*

La obra de la salvación humana ha sido realizada por Jesucristo: Él es el que se encarnó, nació, vivió y resucitó por todos y cada uno de los hombres. Pero todo esto se ha cumplido con la fuerza del Espíritu[5].

La unción con el Espíritu que inaugura la concepción de Cristo y perdura siempre, en el Bautismo del Jordán se manifestó en su realidad más verdadera: Jesús es el Mesías, es decir, el Hijo de Dios que se ha encarnado *por nosotros y por nuestra salvación*. Desde ese momento, toda la acción de Jesús no será otra cosa que una «actualización» de la fuerza del Espíritu, testimoniando que Él está siempre presente en la relación de Cristo con el Padre (cfr. Lc 10, 21). Sin embargo, es sobre todo en el momento de su muerte cuando el Espíritu está presente, pues, como señala la carta a los Hebreos (cfr. 9, 14-15), fue Él el que suscitó el ofrecimiento sacrificial de Cristo en su muerte redentora. La fuerza operante del Espíritu está también presente y eficaz en la resurrección de Jesús, pues si es verdad que es el Padre quien resucita a Jesús (cfr. Rm 8, 11; 1 Cor 6, 14), esto sucedió

4. Esta presencia de Cristo Sacerdote —que da a la liturgia un contenido objetivo— es predicable de todas las acciones litúrgicas, no sólo de los sacramentos, pues también los sacramentales tienen la fuerza virtual y vivificante que fluye del ejercicio sacerdotal de Jesucristo, única fuente de gracia y salvación. Sin embargo, el modo de presencia no es *unívoco* sino *analógico*. Así, mientras en las Sagradas Especies está Cristo presente de modo *sustancial*, en los ministros de la Eucaristía lo está en cuanto que ellos le representan y posibilitan actuar como Sacerdote y ofrecerse como Víctima en medio de su pueblo; en los demás sacramentos, su presencia se da en forma virtual; en la Palabra proclamada, como profeta que revela el plan de Dios sobre su Pueblo y sobre todas las naciones y sobre la historia humana; y en la comunidad cultual reunida para orar, como Esposo que quiere entablar un diálogo de amor con su Esposa, la Iglesia (cfr. *Mediator Dei*, AAS 39 [1947] 529; *Sacrosanctum Concilium* 7, y *Mysterium Fidei*, AAS 57 [1965] 764). Estas presencias son *complementarias*. Un ejemplo elocuente es la Eucaristía. En ella se dan diversas presencias de Cristo: re-presentativa (en el ministro celebrante), sustancial (en las Sagradas Especies), virtual (en el sacramento), profética (en las lecturas), y dialógico-nupcial (en la comunidad cultual). Ahora bien, la presencia de Cristo en el ministro hace posible la presencia sustancial y ésta la virtual.

5. Cf. A. TRIACCA, «Espíritu Santo», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, 702-720; I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Vitoria 1954.

según el Espíritu Santo, porque «murió en la carne, pero volvió a la vida por el Espíritu» (1 P 3, 18).

Después de la Pascua, Cristo dio su Espíritu a la Iglesia y le encomendó la tarea no de realizar una nueva redención o plenificar la suya, sino de hacer presente a los hombres de cada generación sus acciones salvíficas: nacimiento, vida, enseñanzas, milagros y, sobre todo, su muerte y resurrección. Es decir, una vez resucitado, Cristo confiere al Espíritu la misión de hacerle presente en el «hoy» de la Iglesia y así hacer realmente eficaz su obra redentora. Ahora bien, como las acciones salvíficas capaces de actualizar las acciones salvíficas de Cristo en ese «hoy» de la Iglesia son las acciones litúrgicas, resulta que la liturgia es impensable sin la presencia y acción del Espíritu Santo, y que allí donde realmente existe liturgia, el Espíritu está presente y actuante. Se entiende así que sean los sacramentos, especialmente los de la iniciación cristiana y del orden, los ámbitos privilegiados de la presencia-donación-acción del Espíritu, pues son ellos los principales signos que actualizan los «misterios» (acciones salvíficas) de Cristo. Así, en el Bautismo, el Espíritu nos regenera (cfr. 2 Cor 5, 17; Jn 3, 5-6), nos justifica (cfr. 1 Cor 6, 11), nos incorpora a Cristo y a la Iglesia (cfr. 1 Cor 12, 12; Ef 4, 25) y nos marca con un sello espiritual (cfr. CEC 1272). En la Confirmación introduce en el misterio de Pentecostés (cfr. RC 26), «marca» al cristiano (cfr. RC 26), como a Cristo en el Jordán, con su sello santo e indeleble (cfr. 2 Cor 1, 22), confiere sus siete dones (cfr. RC 32; Is 11, 1-2; CEC 1831) y ayuda al bautizado a crecer en Cristo. En la Eucaristía hace presente a Cristo (cfr. CEC 1353,1357), estrecha la unidad del Cuerpo Místico (cfr. CEC 1353), actualiza el Misterio Pascual (cfr. PO 5; cfr. SC 47), hace pregustar el Reino futuro, se da Él mismo y hace posible que la vida entera llegue a ser culto espiritual. En la Penitencia actúa como principio de reconciliación y renovación (cfr. Jn 20, 22-23). En la Unción une a Cristo crucificado a quienes se hallan en estado precario por enfermedad, vejez o inmediatez de la muerte. En el sacramento del Orden consagra a los obispos, presbíteros y diáconos y les confiere la potestad cultual, de magisterio y pastoral para la edificación del Pueblo de Dios. Incluso el Matrimonio es celebración de la obra del Espíritu Santo y del permanente amor que los esposos se otorgan recíprocamente como eco del Amor-Persona divina[6].

En otras palabras, gracias a la fuerza vivificante del Espíritu, todos los misterios de la vida de Cristo, y especialmente su Misterio Pascual, no son un recuerdo piadoso y una mera inmersión en el pasado, sino

6. Cfr. AA.VV., «Spiritus Sanctus in liturgia», EL 90 (1976) 225-372 y 373-514.

que devienen actuales y eficaces para el creyente en la liturgia. Por eso pide la Iglesia esta presencia en la *epíclesis* u oración en la que el sacerdote celebrante invoca al Padre para que envíe su Espíritu y haga presente a Cristo y sus acciones salvíficas en los signos y en las palabras, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Cuando el Padre responde enviando su Espíritu, *el pasado salvífico* se hace *presente en el rito* por la acción del Espíritu (*anamnesis).* La anamnesis no es, pues, un mero recuerdo del pasado, sino una actualización ritual de las acciones salvíficas pretéritas operada por el Espíritu. Por eso no es una ficción, sino un canto *en verdad* el que realiza Iglesia en la liturgia de Navidad: «Hoy Cristo ha nacido», o en la de la Ascensión: «Hoy Cristo ha ascendido al Cielo». San León Magno supo expresarlo con gran vigor, al decir que «todo lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia (en la liturgia)»[7].

Más aún, el poder transformador del Espíritu Santo en la liturgia, además de actualizar las acciones salvíficas del pasado, «apresura la venida del Reino y la consumación del misterio de la salvación. En la espera y en la esperanza nos hace realmente anticipar la comunión plena con la Trinidad Santa» (CEC 1107). Cuando celebramos la liturgia aquí en la tierra, el Espíritu nos introduce en la liturgia celestial que Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, celebra sin cesar en el Cielo.

En esta perspectiva se comprende que la presencia y acción del Espíritu Santo no anula ni minimiza la acción de Cristo en la liturgia, sino que ayuda a situar a ésta en una perspectiva unitaria y como acto de la entera Trinidad. La presencia-acción del Espíritu implica una invocación al Padre, para que envíe al Espíritu Santo, y el Espíritu invocado y enviado se convierte en agente principal de la presencia del Señor en las acciones litúrgicas, sobre todo en las sacramentales. Por eso, la liturgia es simultáneamente anamnesis, epíclesis y eucaristía.

Se puede concluir, por tanto, que la liturgia es una gran acción sacerdotal y epiclética, en la que Cristo y el Espíritu, por la celebración de la Iglesia, hacen contemporánea y eficaz la redención a los hombres de cada momento histórico, de modo que cada uno de ellos pueda ser realmente salvado y pueda glorificar al Padre.

2.2. *La liturgia, momento culminante de la historia de la salvación*

La Revelación, tal y como aparece en la Sagrada Escritura, es un sucederse de acontecimientos que, en diversos modos y tiempos (Hb 1, 1), muestran el desvelarse del misterio de salvación escondido en la

7. *Sermones,* 74, 2

mente de Dios desde la eternidad. La *diversidad de modos* designa los diferentes planos en los que tiene lugar tal realización. La *diversidad de tiempos* concierne al misterio de Cristo como acontecimiento histórico que comprende tres momentos: el profético, el de la plenitud de los tiempos y el de la Iglesia y del Espíritu.

a) El primero es de *anuncio*, y está dirigido al pueblo judío y, a través de él, a todos los hombres. Es el tiempo de la gradual revelación del amor del Padre a todos los hombres y de su elección en Cristo. Es el período que llamamos Antiguo Testamento y en él la salvación se fue realizando a través de una serie de personas, acontecimientos, instituciones, realidades y signos que prefiguraban la plenitud que se alcanzaría en Cristo (cfr. SC 5). Figuras y tipos estelares de este momento son Adán, como cabeza espiritual del género humano (pero subordinado a Cristo), Noé, el diluvio, los patriarcas: Abrahán, Isaac y Jacob, el pueblo en Egipto, Moisés, la liberación, el éxodo, la alianza, la travesía del desierto, la entrada en la tierra de promisión, los reyes, especialmente David y Salomón, el templo y el culto, los profetas, el destierro, la restauración, y Juan el Bautista. Los santos Padres y la liturgia recurrieron a estas realidades para descubrir en ellas un anticipo de la salvación realizada por Cristo y, a la vez, poner de relieve la novedad de Cristo y de los sacramentos de la Iglesia (cfr. CEC 1094, 1217-1222, 1541-1543).

b) El segundo tiempo es de *realización*. La salvación prometida se hace realidad. Cristo es la realización perfecta de la salvación. Este momento es designado como «plenitud de los tiempos» (Gá 4, 4), epifanía de la salvación (cfr. 2 Tm 1, 9-10; Tt 2, 11) y tiempo del *Enmanuel* o de la presencia definitiva de *Dios-con-nosotros* (cfr. Mt 1, 23, Is 7, 14). Figuras y acontecimientos de esta etapa son la Virgen María, la Encarnación del Verbo, su nacimiento y epifanía, el ministerio público de Jesús, y los misterios pascuales: institución de la Eucaristía y del sacerdocio, y la pasión-muerte-sepultura-descenso a los infiernos-resurrección-ascensión. Ciertamente, todas las acciones y palabras de Cristo fueron redentoras desde el mismo momento de su encarnación; sin embargo, «Cristo realizó la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios [...] sobre todo por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión» (SC 5).

c) El tercer tiempo *prolonga* la salvación en la Iglesia, para que ésta pueda llegar a todos los hombres. Este tiempo se inicia con la entrega del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia; por eso es designado «tiempo del Espíritu» y «tiempo de la Iglesia». Durante él la Iglesia, bajo la presencia-acción del Espíritu, no cesa de *anunciar* a toda crea-

tura que «el Hijo de Dios con su muerte y resurrección nos ha librado del poder de Satanás y de la muerte y nos ha conducido al reino del Padre» (SC 6), a la vez de *realizar* la obra de salvación que proclama, «mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (SC 6; cfr. LG 4; AG 4-5), más aún, toda la vida de la Iglesia (cfr. SC 10; PO 6).

La liturgia es, por tanto, la línea continua que une el tiempo de Cristo y el de la Iglesia, no tanto en sentido cronológico cuanto por vía de presencia; pues el evangelio, actuado y realizado ya en Cristo, ella lo anuncia bajo el doble plano de acontecimiento histórico de la realidad de la salvación y de presentación sacramental, dado que Cristo es el sacramento o signo visible o imagen de Dios (cfr. Col 1, 27; 4, 3; Ef 3, 4; Col 1, 15). Realizada la salvación en y por Cristo, no hay que esperar ya otra salvación; lo único factible es anunciarla y realizarla. Eso es lo que hace la liturgia. La liturgia aparece así como la última etapa de la historia de la salvación, como el momento culminante de esa historia, hasta que llegue la instauración definitiva del Reino. En ella Cristo y el Espíritu encuentran el modo *no único,* pero sí *eminente* de introducir a los hombres en la corriente de la salvación (cfr. CEC 1084; 1115-1116) y de hacer que ésta llegue a cada hombre concreto de cualquier tiempo, geografía y cultura.

2.3. *La liturgia, actualización del Misterio Pascual*

Todas «las palabras y acciones de Jesús durante su vida oculta y su ministerio público eran ya salvíficas» (CEC 1115), por ser palabras y acciones del Verbo encarnado, acciones sacerdotales. Ahora bien, era voluntad del Padre que todas las palabras y acciones del Verbo encarnado estuviesen orientadas y encaminadas hacia el Misterio Pascual, misterio en el que tendría lugar la suprema autodonación de Dios al hombre. Fue, en efecto, la muerte del Verbo encarnado la que destruyó nuestra muerte, y su Resurrección la que restauró la vida. Por eso, aunque «la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios» (SC 5) Cristo la realizó con su vida entera, sin embargo, la llevó a cabo «sobre todo por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y ascensión a los Cielos» (SC 5). Este misterio no puede ser sino único, irrepetible, realizado «de una vez por todas», de «una vez para siempre» (*ephapax).* Ante él, la Iglesia sólo puede proclamarlo y actualizarlo.

La máxima proclamación y realización del Misterio Pascual acontece en la liturgia y, dentro de ella, en el sacrificio y los sacramentos.

En primer lugar en el sacrificio, porque «la Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, la actualización y la ofrenda sacramental de su único sacrificio» (CEC 1362), su presencia y aplicación tan radicales que «cuantas veces se renueva en el altar el sacrificio de la cruz [...] se realiza la obra de nuestra redención» (LG 3) y nosotros nos hacemos contemporáneos de Cristo y entramos en contacto directo con su obra salvadora. Pero también los demás sacramentos actualizan a su modo la Muerte y Resurrección. Así, el agua del Bautismo sepulta al catecúmeno en la muerte de Cristo de donde sale resucitado con Él como nueva creatura; la Confirmación «confiere crecimiento y profundidad a la gracia bautismal» (CEC 1303) y, por tanto, inserta más plenamente en el Misterio Pascual; la reconciliación de los pecadores con Dios y con la Iglesia la realiza el sacramento de la Penitencia «por la Pascua de Cristo y el don del Espíritu» (CEC 1449); la Unción de los enfermos configura a éstos «con la Pasión redentora del Salvador» (CEC 1521) y, a la vez, les da «la fuerza y el don de unirse más íntimamente a la Pasión de Cristo» (ibíd.); el sacramento del Orden brota de las fuentes del sacrificio redentor y encuentra en éste su máxima realización (cfr. LG 28); finalmente, el sacramento del Matrimonio encuentra su más profunda razón de ser en el Misterio Pascual, al significar la unión de Cristo con la Iglesia, y otorgar a los esposos la gracia de amarse con el amor con que Cristo amó a su Iglesia.

Lo que es propio de los sacramentos, es aplicable, en mayor o menor medida, a las demás acciones litúrgicas, pues «en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu Santo que actualiza el único misterio» (CEC 1104) pascual de Cristo.

Así, en un ininterrumpido *hoy-aquí,* la liturgia hace presente y operante el Misterio Pascual, y hace posible que los hombres entren en comunión con la fuerza salvadora de la muerte y resurrección de Jesucristo.

2.4. *La liturgia, acción, autorrealización y epifanía de la Iglesia*

Yahveh se escogió en la Antigua Alianza un pueblo, al que convirtió en comunidad cultual[8]. Del mismo modo, en la Nueva Cristo se ha escogido también un pueblo, al que ha hecho partícipe de su misma condición sacerdotal, a fin de que, juntamente con Él, ofrezca un culto agradable al Padre (cfr. LG 10). Este pueblo es la Iglesia, cuya función

8 El *qahal Yhavéh* veterotestamentario designaba la asamblea del pueblo israelita, la cual alcanzaba su punto culminante durante el culto, según dejan entrever el Deuteronomio y los Profetas, cfr. MARSILI, *La liturgia...,* o.c., 109-127.

cultual se realiza de modo eminente (cfr. SC 10) en las acciones litúrgicas, aunque éstas no la agoten (cfr. SC 9).

Iglesia no es sinónimo de *jerarquía,* sino de «comunidad de bautizados que "por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales" (LG 10)» (CEC 1141). Ciertamente, la jerarquía tiene un papel importante en la celebración litúrgica (cfr. SC 26; LG 10); pero ésta es acción de todo el Cuerpo Místico (cfr. SC 7), de la comunidad *toto orbe diffusa* y *presente en un «aquí» y «ahora»* celebrativo, de la Esposa de Cristo, a la que Él «asocia siempre consigo» (SC 7). La liturgia es, por tanto, una acción *unitaria* de Cristo y de la Iglesia: Cristo es el sujeto principal y la Iglesia sujeto por apropiación; pero en una unidad tan íntima e indisoluble, que Cristo, en y por la Iglesia, y la Iglesia en y por Cristo, realizan la perfecta glorificación de Dios y la salvación de los hombres. De ahí que pueda decirse que «por la liturgia, Cristo, nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, continúa en su Iglesia, con y por ella, la obra de nuestra redención» (CEC 1069) y que «es toda la comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza, quien celebra» (CEC 140). Aquí radica la justificación última del carácter comunitario propio de todas las acciones litúrgicas: nunca son acciones privadas (cfr. SC 26), ni siquiera cuando no hay presencia de fieles (cfr. OGMR 4), porque siempre son de la Cabeza y de los miembros, del Esposo y de la Esposa. También aquí se incardina la comunión que crea la liturgia entre los miembros de la Jerusalén celeste, de la Iglesia peregrina y de la Iglesia que espera en el Purgatorio la salvación definitiva (cfr. LG 49-50).

— La liturgia es, por tanto, una acción que hace, que realiza la Iglesia. Al mismo tiempo es una realidad por la que la Iglesia se autorrealiza, se autoedifica, se autoconstruye; de tal modo que es igualmente verdadero que *no hay liturgia sin Iglesia* como que *no hay Iglesia sin liturgia*. La liturgia cumple, pues, con la Iglesia una doble función de edificarla y revelarla.

En efecto, la Iglesia nace y crece por medio de las celebraciones litúrgicas, especialmente por los sacramentos. Pensemos, ante todo, en los de la iniciación cristiana: personas separadas por todos los gérmenes de división inherentes a su condición pecadora, se convierten en un organismo multiforme, pero coherente y conjuntado gracias al baño regenerador, a la donación del Espíritu y a la comunión en el Cuerpo y la Sangre del Señor. De modo análogo sucede con los demás sacramentos. Basta pensar en la reconciliación con la Iglesia que opera el sacramento de la Penitencia; en la transmisión de los poderes jerárquicos y en la perpetuación de la tradición apostólica que realiza el sacramento del Orden; en la complementariedad de sexos y la fecundidad del amor humano como signo del ágape divino en el Matrimonio. Algo semejante es predicable de las demás acciones litúrgicas de la Iglesia, hasta el punto de que ésta nunca las habría instituido si no formaran parte del gran y único misterio divino de reconciliarlo todo en Cristo.

— La liturgia no agota aquí su eclesialidad, pues además de autorrealización de la Iglesia es también su epifanía, su revelación. En efecto, la Iglesia, manifestación histórica de la salvación obrada por Cristo, signo e instrumento de esa salvación, es Iglesia en el sentido más genuino y eficaz cuando actúa y se autorrealiza como sacramento de Cristo en el mundo, sobre todo a través de las siete modalidades de gracia, en las que los hombres entran en contacto con el Misterio Pascual. Así, los sacramentos de la iniciación cristiana revelan y manifiestan a la Iglesia como misterio y sacramento de salvación en Cristo para todos los hombres; la Eucaristía revela de modo eminente la verdadera dimensión evangelizadora y salvadora de la Iglesia, su vocación de pueblo peregrino hacia la plenitud de la perfección escatológica en la realidad, ya en acto, de las múltiples presencias de Cristo; el sacramento del Orden manifiesta, en armónica continuidad con el Bautismo y la Confirmación, la estructura ministerial y orgánica del Pueblo de Dios; la Penitencia revela a la Iglesia como misterio de nuestra reconciliación con Cristo, como manifestación terrena de la misericordia de Dios con los hombres, y como comunidad santa y, a la vez, necesitada de perenne purificación; la Unción de enfermos descubre el rostro de una Iglesia victoriosa, en Cristo, de la enfermedad y la muerte, y como promesa y comienzo del reino futuro; finalmente, el sacramento del Matrimonio revela a la Iglesia como misterio nupcial entre Ella y Cristo[9]. Algo semejante ocurre en las demás acciones litúrgicas.

La liturgia es, por tanto, el lugar propio y principal en el que la comunidad de los creyentes en Cristo se manifiesta como Iglesia, en cuanto sacramento de unidad y medio eficaz de incorporación de los hombres al Señor y a la vida divina. Más aún, la suprema autorrealización de la Iglesia, que, gracias a ella, se edifica por sus miembros, los cristianos, como templo de Dios para alabanza de su nombre, nace

9. El *Catecismo de la Iglesia católica,* al exponer la doctrina sobre cada uno de los sacramentos, subraya su dimensión eclesial: *Bautismo:* CEC 1213, 1267-1270, 1271, 1279; *Confirmación:* CEC 1285, 1303, 1312-1313, 1316,1318; *Eucaristía:* CEC 1325, 1329, 1396, 1416; *Reconciliación o Penitencia:* CEC 1422, 1440, 1442, 14444, 1445, 1462, 1469, 1482, 1493, 1496, 1497; *Unción de enfermos:* CEC 1499, 1522; *Orden:* CEC 1547, 1552, 1553, 1585; *Matrimonio:* CEC 1534, 1617, 1641

continuamente del costado de Cristo, y crece sin cesar por la fuerza del Espíritu.

Con razón ha podido afirmar el Vaticano II que la liturgia contribuye en sumo grado a manifestar «la naturaleza verdadera de la Iglesia» (SC 2) y a presentarla «a los que están fuera, como signo levantado entre las naciones, para que dentro de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor» (SC 2).

2.5. *La liturgia, santificación y culto*

La Encarnación del Verbo hizo irrumpir en la historia de los hombres la plena y definitiva salvación de Dios. Al asumir la naturaleza humana, Cristo inauguró, además, un nuevo culto, que desde entonces se celebraría en el nuevo Templo de su Cuerpo. Este culto lo llevó a cabo con todos los actos de su vida y, de modo especial, por el Misterio Pascual de su Muerte y Resurrección, con el que ofreció al Padre un sacrificio perfectísimo e infinitamente superior a los sacrificios naturales[10] y al de la antigua economía[11].

Jesucristo prolonga este culto en la historia a través del misterio eucarístico y de los demás sacramentos. El culto cristiano es, por tanto, la actualización de las obras sacerdotales de Jesucristo y la adhesión, interior y exterior, a ellas por parte de quienes renacen a la vida nueva

10. La historia de las religiones atestigua que los hombres de todos los tiempos, latitudes y culturas tienen conciencia de la existencia de un Ser Supremo del que se sienten dependientes y con el que se relacionan, tanto individual como comunitariamente, a través de ciertos ritos y actitudes, tales como la adoración, la súplica, la acción de gracias, los sacrificios. Las frecuentes aberraciones y degradaciones —politeísmo, magia, idolatría, panteísmo...— no han impedido que el hombre sienta la obligación de ordenar su entera existencia según los designios de ese ser o seres supremos y expresarla a través de ciertas acciones sagradas (cfr. CEC 28 y 347).

La virtud natural de la *religión* es la raíz que sustenta este culto y el *humus* que, a pesar de las deficiencias existenciales de la criatura, crea las disposiciones interiores para que no se convierta en puro ritualismo, dando origen a las manifestaciones externas que requiere y exige todo culto que sea tal. Es el que se conoce como *culto natural*.

11. Israel, al igual que otros pueblos, practicó un culto religioso durante mucho tiempo. Pero desde el momento en que Yahveh lo escogió como Pueblo suyo, sus relaciones con Dios ya no se fundamentaron exclusiva o primariamente en la virtud de la religión, sino en los *hechos salvíficos* que Yahveh obraba en su favor. Las principales características de este nuevo culto fueron la comunitariedad, la interioridad y la proyección escatológica, ya que era un culto nacional (comunitario), que debía practicarse con unas disposiciones de alma agradables a Dios (interior) y estaba orientado hacia el futuro (escatológico), momento en el cual el Mesías instauraría un culto nuevo y definitivo. El Arca de la Alianza, el Templo y, de alguna manera, las sinagogas fueron los ejes locales de ese culto, donde se conmemoraban y hacían presentes las maravillas obradas por Yahveh en favor de Israel, sobre todo en la celebración de la Pascua, paradigma y cumbre de todo el culto judío.

Sin embargo, este culto cayó frecuentemente en pura exterioridad, lo cual dio lugar a continuas intervenciones proféticas reclamando las disposiciones auténticas. Cfr. Am 4, 4-12; 5 21-27; Is 1, 10-20; 29, 13-14; 58, 1-8; Mi 6, 5-8; Os 6, 6; Jr 6, 20; 7, 21-28; Za 7, 4-6. Puede verse también 1 S 15, 22-23 y S 40 (39), 7-9; 50 (49), 5-15; 51 (50) 18-19.

por el Bautismo. Uniéndose a esas acciones cultuales de Cristo-Cabeza, el cristiano se une a la adoración, alabanza, súplica, acción de gracias... que Cristo tributó y sigue tributando al Padre, entrando así en una esfera de infinita dignidad y eficacia.

El *culto cristiano* no se identifica ni, mucho menos, se agota en la *celebración litúrgica*, pues es un culto en espíritu y verdad que abarca la entera existencia[12]. Con todo, este culto *espiritual* está en íntima dependencia del *culto litúrgico*, puesto que no puede subsistir sin la gracia que comunican los sacramentos y requiere para su desarrollo actos, momentos y lugares específicos. Por eso, el culto cristiano no anula ni se opone a lo ritual, sagrado y simbólico, sino que lo eleva y purifica, superando la vacía exterioridad farisaica y situando la religión en el interior de la respuesta del hombre a un Dios que llama a la plenitud de comunión de vida con Él y reclama, por ello, la entrega de la entera existencia.

El culto cristiano tiene las siguientes características: es espiritual y sensible, personal y comunitario, terreno y celestial, glorificador de Dios y salvador de los hombres.

Es culto *espiritual,* porque —al ser continuación del realizado por Cristo en la tierra— conlleva la oblación interna de la voluntad en aras del perfecto cumplimiento de la voluntad del Padre; *sensible*, porque esa oblación ha de manifestarse en algo tangible para ser plenamente humana; *personal,* porque el culto cristiano es un acto del mismo Cristo, al que cada uno debe incorporarse sin posibilidad de ser reemplazado por nadie; *comunitario*, porque es un acto del Cristo total: de la Cabeza y de los miembros; *terreno y celestial*, porque el culto que Cristo realizó durante su vida en la tierra es el mismo que ahora realiza en la Jerusalén celeste y en la Iglesia terrestre, siendo no dos cultos, sino *dos modos* de realizar la misma realidad y existiendo entre ellos continuidad, aunque el uno tenga lugar en la historia y el otro la trascienda; finalmente, el culto cristiano *glorifica a Dios* y *salva a los hombres*, porque es el acto de suprema obediencia con el que Cristo, nuevo Adán, reparó la desobediencia del primero, devolviendo al hombre y a la creación a su estado prístino de comunión con Dios.

2.6. *La liturgia, realidad sacramental*

La salvación obrada por el misterio del Verbo encarnado se comunica al hombre de cada momento y situación histórica a través de mediaciones objetivas y eficaces, las cuales se inscriben en la natura-

12. Cfr. Jn 4, 20-23.

leza de la Encarnación y continúan el modo divino de actuar en la historia salvífica.

En efecto, el designio salvífico divino ha previsto que Dios se comunique con el hombre y éste con Él a través de otros hombres y de realidades materiales y sensibles. Cristo, Verbo encarnado, camino único de acceso al Padre, es el modelo perfecto de esta ley salvadora, dado que en Él lo divino salió al encuentro de lo humano y lo humano se encontró plenamente con lo divino, aunque permaneciendo lo divino y lo humano como realidades distintas, inconfusas y no mixtificadas. La Iglesia, continuación, expresión e instrumento del Verbo encarnado es también una realidad divino-humana, visible (como realidad social) e invisible (como misterio), ámbito e instrumento en manos de Cristo para comunicar su salvación a los hombres y hacer posible que éstos participen de la vida de Dios y den al Padre el culto verdadero. La liturgia reproduce el mismo modelo de la Encarnación, pues en ella confluyen, se armonizan e integran lo humano (las realidades materiales) y lo divino (la gracia), lo visible (lo sensible) y lo que trasciende a los sentidos (lo mistérico). Resulta así que del *protosacramento* que es Cristo, deriva el *sacramento universal de salvación* que es la Iglesia, la cual se expresa en los *ritos sacramentales* y de modo principal en los *sacramentos* propiamente tales, sobre todo en el de la Eucaristía; y que la liturgia, acción conjunta de Cristo y de la Iglesia en todos los ritos sacramentales, y de modo principalísimo en los siete signos mayores que llamamos sacramentos, participa y refleja toda ella una estructura sacramental.

Por otra parte, el desarrollo de la historia salvífica manifiesta que en la economía antigua las personas y las cosas estaban orientadas y relacionadas con otras realidades superiores y sagradas (piénsese en el diluvio, mar Rojo, serpiente del desierto, maná, etc.); más aún, que toda ella era, en cierto sentido, un gran *sacramentum* de la nueva y definitiva. La historia salvífica, por tanto, es de orden sacramental, y la liturgia, momento culminante de esa historia, participa de tal condición.

2.7. *La liturgia, prenda de la gloria futura*

En la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en la liturgia que se celebra en la nueva Jerusalén, hacia la que se dirigen los rescatados por Cristo y donde Él mismo, sentado a la derecha del Padre, actúa como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero (Ap 2, 2; Col 3, l; Hb 8, 2; CEC 1130). Así mismo, cantamos al Señor el himno de gloria con toda la corte celestial y, al venerar la memoria de

los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía. Por último, aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste Él, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con Él (cfr. Flp 3, 20; Col 3, 4).

Gracias a esta dimensión escatológica, la liturgia realiza y manifiesta la comunión que rige entre la Iglesia peregrina y la celeste, pues su máxima unión acontece «cuando celebramos juntos con gozo las alabanzas de la divina majestad, y todos, de cualquier tribu, pueblo, lengua y nación, redimidos por la sangre de Cristo y congregados en una sola Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza a Dios Uno y Trino» (LG 50). Esta comunión será plena y definitiva después de la resurrección gloriosa de los muertos, cuando Cristo se manifieste definitivamente como Señor de la historia y «toda la Iglesia de los santos, en la felicidad suprema del amor, adorará a Dios y al Cordero que fue inmolado (Ap 5, 12), proclamando a una sola voz: "al que está sentado en el Trono y al Cordero, alabanza, gloria, imperio por los siglos de los siglos" (Ap 5, 18)» (LG 51).

3. Importancia de la liturgia

La Iglesia continúa la misión de Jesucristo a través del ministerio profético, litúrgico y pastoral, con los que *anuncia* y *realiza* el misterio salvífico, y *construye* y *edifica* el Pueblo de Dios.

El ministerio profético es el primero en el orden *cronológico* y *lógico,* mientras que el litúrgico lo es en el orden *ontológico,* pues el ministerio de la Palabra está esencialmente ordenado al Bautismo y a la Eucaristía —en los que encuentra su lógica y necesaria culminación— y el ministerio pastoral extrae su fuerza y eficacia de la liturgia, especialmente de los sacramentos. Según esto, la liturgia es la *fuente* y la *cumbre* de toda la actividad ministerial de la Iglesia (cfr. SC 10).

Esta primacía ontológica se verifica también en el ministerio y en la vida de los obispos y presbíteros, puesto que ellos ejercen su «oficio sagrado, sobre todo, en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su Cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del Señor, el único sacrificio del Nuevo Testamento» (LG 28).

Algo semejante es predicable de los fieles, puesto que la liturgia «es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber el espíritu verdaderamente cristiano» (SC 14) y la que les capacita para identificarse con Cristo y vivir la plena comunión con los hermanos (cfr. SC 48).

Ahora bien, la liturgia «no agota toda la actividad de la Iglesia» (SC 9), puesto que presupone la predicación y la fe y exige que todas las dimensiones de la vida cristiana (personal, familiar, profesional y social) estén penetradas e informadas por el espíritu de Cristo. Así mismo, tampoco «abarca toda la vida espiritual» (SC 10), pues ésta exige —además de la vivencia de los sacramentos y de la oración litúrgica— una oración y mortificación constantes, una ininterrumpida acción apostólica y la práctica abnegada de todas las virtudes teologales y morales.

4. Relación entre liturgia, evangelización, catequesis, pastoral y piedad popular

La prioridad ontológica de la liturgia sobre los demás ministerios y actividades eclesiales no comporta oposición, sino complementariedad jerarquizada con ellas; o, si se prefiere, la liturgia no excluye ni lleva una vida independiente de la evangelización, catequesis, pastoral y piedad popular; al contrario, se interrelaciona y complementa con ellas. Veamos el alcance, los límites y las implicaciones de este principio.

4.1. *Liturgia y evangelización*[13]

La liturgia no tiene como finalidad última la evangelización (cfr. SC 33); por lo que sería incorrecto subordinar el culto divino a la evangelización, por noble que sea esta tarea eclesial. Toda celebración litúrgica, especialmente la eucarística, es y debe ser el momento culminante de nuestra adoración gratuita a Dios, en respuesta a la también gratuita llamada que Él nos ha hecho en Cristo para ser hijos suyos mediante el Bautismo.

Ahora bien, sentado este principio es preciso añadir que la liturgia contiene en sí misma una notable fuerza evangelizadora, tanto para el primer anuncio de Cristo muerto y resucitado (*kérigma*), como para la educación de la fe ya poseída, al menos en forma embrionaria. Baste pensar, por ejemplo, en las implicaciones de las lecturas, la homilía, los salmos, las preces y los cantos de cara al anuncio de la persona de Jesús y su aceptación como Salvador; e incluso en toda la liturgia, que es no sólo anuncio, sino anuncio y realización de la obra redentora (cfr.

13. J. López Martín, *En el espíritu y la verdad*, Salamanca 1994, pp. 335-372. Al final de esas páginas, que forman el capítulo titulado «Nueva evangelización y liturgia», se ofrece una bibliografía amplia y actual.

SC 6), ni sólo invitación, sino invitación y acción divina trasformante si no se pone obstáculo.

Esta acción evangelizadora se realiza tanto en los que *participan* ejercitando su fe, como en los que *asisten* como extraños y mudos espectadores o incluso en los no creyentes; pues si la liturgia se celebra con autenticidad, verdad y piedad, produce en muchos casos un impacto evangelizador mucho más fuerte y eficaz que cualquier predicación directa e inmediatamente evangelizadora. Esta realidad interpela a la pastoral litúrgica, que debe lograr que toda celebración se convierta en signo transparente del misterio que celebra: que las lecturas estén bien seleccionadas y proclamadas; que la homilía tenga en cuenta las diversas situaciones de los presentes; que las moniciones sean verdaderamente tales; que los cantos destaquen por la belleza musical, la calidad de la letra y la ejecución; que los ministros realicen su cometido con perfección humana y sentido litúrgico; que los fieles participen activa, consciente y piadosamente; y que el celebrante sea signo vivo de Cristo, liturgo y pastor, y del misterio que está celebrando. Todo esto exige oración, estudio y preparación, tanto de los ministros como de los fieles.

4.2. *Liturgia y catequesis*

La finalidad última de la liturgia no es enseñar la fe, sino *celebrarla*, es decir: alabar, glorificar, adorar, dar gracias a Dios, realizar el culto divino.

Sin embargo, la liturgia tiene un marcado carácter didascálico. Más aún, es la gran didascalía de la Iglesia[14], debido a sus contenidos, lenguaje, clima en que se desarrolla, y naturaleza de la misma celebración (cfr. CEC 1074-1075)[15].

En cuanto a los contenidos, es preciso mencionar, ante todo, las lecturas de la Palabra de Dios —que se proclaman en la celebración del oficio divino, de la Eucaristía y de los demás sacramentos— y los salmos. Además, las profesiones de fe, la eucología, las plegarias eucarísticas —tan ricas y variadas, sobre todo en los prefacios—, los himnos y los cánticos. Tomados en su globalidad, los contenidos atestiguan que la liturgia es la celebración de la misma fe que profesamos en el Símbolo.

14. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, pp. 475-482.

15. De suyo, el hablar sobre las relaciones entre liturgia y catequesis supondría tratar estas tres cuestiones: la catequesis como preparación a la liturgia, la liturgia como catequesis en acto, la liturgia como fuente de catequesis. Aquí nos limitamos a la segunda cuestión, aunque hagamos alguna referencia a las otras dos. Una buena síntesis puede verse en D. Sartore, «Catequesis y liturgia», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987), pp. 321-329.

Por otra parte, el *lenguaje* litúrgico tiene una especial fuerza catequética, pues interpela a la inteligencia, voluntad, sensibilidad y corporeidad, es decir: al hombre integral. Además, es muy variado y ordenado, puesto que conjuga sabiamente los diversos géneros literarios: la enseñanza directa, el silencio meditativo, el canto lírico, las aclamaciones, la oración..., sin olvidar el lenguaje de los símbolos, gracias al cual «hablan» las cosas, los gestos, las posturas corporales, el color, el movimiento..., y los hacen comprensibles incluso a los menos cultivados.

Otro elemento didascálico de la liturgia es «el clima» en que se desarrolla. La liturgia, en efecto, no es un *discurso*, hablado o escrito, sobre los misterios de la fe, sino la celebración de esos misterios con la participación activa y consciente de todos. En ese clima, oracional y participativo, los contenidos de la fe se asimilan como por connaturalidad y, por ello, con una facilidad y eficacia singulares. Este «clima» se identifica, de alguna manera, con la celebración misma, que constituye, probablemente, el elemento didascálico más importante, en cuanto *catequesis en acto* del misterio de Cristo. De este modo, al celebrar a lo largo del año litúrgico las diversas etapas que jalonan ese misterio, recorremos con Cristo su itinerario de muerte y resurrección, de humillación y exaltación, y alcanzamos una experiencia vital de Él, que no por sacramental deja de ser verdadera e intensa.

4.3. *Liturgia y acción pastoral*

Toda la actividad eclesial es acción pastoral. Ahora bien, en sentido más restringido se reserva a la pastoral todo lo que cae fuera del radio de la actividad estrictamente evangelizadora, catequética y litúrgica. En este sentido, cabe preguntarse si entre liturgia y pastoral existe alguna relación y, en caso afirmativo, cuál es la importancia e incidencia que la liturgia ejerce sobre la pastoral eclesial.

No parece difícil admitir que la Palabra de Dios sea un elemento esencial para la edificación del Pueblo de Dios. Ahora bien, esa Palabra de Dios nunca lo es de forma tan radical como cuando se proclama en el ámbito de la comunidad cultual, especialmente en la Eucaristía, pues sólo entonces puede afirmarse con entera propiedad que Dios habla a su Pueblo y Cristo anuncia su evangelio (cfr. SC 7). En este marco dialógico, Dios no deja de recordar a la Iglesia su condición de Pueblo de la Nueva Alianza y su dignidad, la ley del amor y la fidelidad por la que se debe regir, el fin hacia el que se encamina, su misión respecto al hombre y a las realidades temporales, el sentido de la vida, de la historia humana, del dolor, de la muerte... La Iglesia, acogiendo con docilidad y fidelidad la Palabra que Dios le va comunicando en un

permanente «hoy», va creciendo *ab intra* y *ad extra*, convirtiéndose en sacramento universal de salvación y en morada salvífica de todos los pueblos, razas y culturas. Por tanto, la liturgia incide de forma muy positiva e importante en la acción pastoral.

Esta importancia se advierte con especial claridad si se considera la Iglesia como misterio de comunión. Al ser este misterio participación y reflejo de la vida intratrinitaria, se realiza y acrecienta en la medida en que la Iglesia vive *de* y *para* la unidad y la caridad, tanto de los fieles entre sí como de los pastores y de las diversas iglesias locales. La Eucaristía es el momento culminante de este acontecimiento, pues es por naturaleza sacramento de unidad y vínculo de caridad (cfr. SC 48; PO 6).

4.4. *Liturgia y piedad popular*[16]

El Concilio Vaticano II se ocupó de la piedad popular (cfr. SC 13), como ya antes lo habían hecho otros documentos, entre los que destaca la Encíclica *Mediator Dei*. Ahora bien, ha sido durante el período posconciliar cuando este tema ha obtenido una atención especial por parte del Magisterio universal y particular de la Iglesia[17], debido, sobre todo, a sus posibilidades como expresión y medio eficacísimo de evangelización. En esta perspectiva pastoral se ha profundizado en la naturaleza de la piedad popular y en sus relaciones con la liturgia.

¿Qué se entiende por «piedad popular»? Recurriendo a una definición descriptiva puede considerarse como tal «el modo peculiar que tiene el pueblo, es decir, la gente sencilla, de vivir y expresar su relación con Dios, con la Santísima Virgen y con los Santos»[18]. Sus manifestaciones, contenidos, actitudes y expectativas giran en torno a estos cuatro ejes: personas (Dios Padre, Jesucristo, María, los ángeles y los

16. J. López Martín, *En el espíritu y la verdad*, o.c., pp. 447-492; en las pp. 490-494 ofrece una bibliografía abundante y actual. El autor se mueve en un contexto más amplio que el nuestro, pues aborda la cuestión dentro de un capítulo titulado «La liturgia, los ejercicios de piedad y la oración».

17. Entre los documentos del Vaticano II hay que destacar la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (SC 9, 12-13). Respecto a los documentos posconciliares de carácter universal cabe mencionar la Instrucción *Eucharisticum mysterium* (25-V-1967), el *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa* (21-VI-1973), las Exhortaciones apostólicas *Marialis cultus* (2-II-1974), *Evangelii nuntiandi* (8-XII-1975) y *Catechesi tradendae* (16-IX-1979), la Instrucción *Libertatis conscientiae* (22-III-1986), muchas referencias en discursos, homilías, etc., de Juan Pablo II y, en cierto sentido, el Sínodo de Obispos de 1974. Entre los documentos más importantes de tipo local se encuentra el de la Comisión Episcopal de Liturgia Española, *Evangelización y renovación de la piedad popular*, Madrid 1987, y las amplias referencias de los documentos elaborados por el CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979).

18. Comisión Episcopal de Liturgia, *Evangelización y renovación de la piedad popular*, Madrid 1987, n. 3.

santos), tiempos (ciertas fiestas señaladas del año litúrgico y del calendario popular), lugares (santuarios, iglesias, ermitas, cementerios...) y objetos sagrados (imágenes, reliquias, estampas y cualquier otro signo o símbolo de devoción).

La religiosidad popular es ambivalente, pues contiene, junto a notables valores humanos y evangélicos, limitaciones y riesgos. Entre los primeros se pueden mencionar: una actitud marcadamente receptiva del mensaje evangélico —cuando es debidamente presentado—, la experiencia viva del sufrimiento, la capacidad de solidaridad con el dolor y la muerte de los demás, el amor a las tradiciones, la actitud agradecida ante los favores recibidos, un gran apego a ciertas advocaciones de Cristo y de la Virgen, así como a los santos, y la valoración positiva de los sacramentos y sacramentales. Entre los aspectos negativos se podrían señalar: la carencia de una adecuada formación religiosa, algunas deformaciones de la fe, la prevalencia de lo individual sobre lo comunitario, una deficiencia de contenidos para un compromiso cristiano integral y el privilegiar lo sociocultural sobre lo eclesial. «Se necesita un discernimiento pastoral para sostener y apoyar la religiosidad popular y, llegado el caso, para purificar y rectificar el sentido religioso que subyace en estas devociones y para hacerlas progresar en el conocimiento de Cristo» (CEC 1676&1).

Respecto a las relaciones entre piedad popular y liturgia, es constatable que en no pocas ocasiones los actos del pueblo fiel son expansión de los mismos misterios celebrados en la liturgia[19]; mientras que otras veces versan sobre aspectos complementarios de los mismos y, en ocasiones, interiorizan y personalizan más algunos misterios, como la meditación de la Palabra de Dios, las ofrendas y ciertas prácticas penitenciales[20]. Según esto, la liturgia y la piedad popular deben mantener su propia identidad, pero enriquecerse mutuamente.

Las aportaciones de la liturgia a la piedad popular son, entre otras: la conciencia de la presencia del Señor en su Iglesia, especialmente en la acción litúrgica; la primacía de la Palabra de Dios en todas las celebraciones, como alimento de la fe y de las demás actitudes cultuales; la asistencia constante del Espíritu Santo en la confesión de la fe y en la plegaria; la exigencia permanente de la conversión, tanto en su dimensión más profunda como en el cambio de conducta; el sentido objetivo de la plegaria litúrgica como expresión de la *lex credendi*; la

19. Baste pensar, por ejemplo, en la importancia que tienen en esta piedad las celebraciones del Bautismo, primera Comunión, Matrimonio, Unción de los enfermos, Viático y muerte; así como no pocas solemnidades, fiestas y «fechas» señaladas del año litúrgico: Navidad, Epifanía, Jueves y Viernes Santos, Ascensión, Corpus Christi y tantas otras de la Virgen y de los santos.

20. Sobre estos aspectos, cfr. COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, *Evangelización y renovación de la piedad popular*, o.c., nn. 18-24.

eficacia santificadora de los sacramentos y sacramentales en los momentos más importantes de la existencia humana; el ritmo espiritual del año litúrgico como ideal para la vida espiritual de todos los fieles, siguiendo la progresiva contemplación y asimilación de los diversos misterios de Cristo y de María; la incorporación de las peculiaridades de la espiritualidad litúrgica, que es bíblica, cristológica, eclesial, sacramental, mistagógica, misionera, educadora de la fe; y la destinación y valoración universal de la liturgia, que no está orientada a un grupo de fieles, sino al entero Pueblo de Dios[21].

Por su parte, la liturgia debe tener en cuenta que la piedad popular suele esconder una auténtica fe cristiana y posee las actitudes que requiere la liturgia como expresión del culto al Padre en Espíritu y verdad; contribuye, a su modo, a educar la fe y la piedad del pueblo sencillo y lo introduce en los misterios que se celebran, lo cual es una forma, aunque imperfecta, de mistagogia; ofrece a la liturgia devoción, afectividad, sentido de lo sagrado...; facilita un clima adecuado para la verdadera participación en las celebraciones; busca una salvación integral del alma y del cuerpo, y reviste el mensaje de la salvación de poesía, costumbres tradicionales, imágenes, que lo hacen con frecuencia más concreto y comprensible; está muy cerca de los ciclos naturales y humanos, coincidiendo con la liturgia en el ritmo festivo y cronológico de tiempos, fiestas, momentos del día...; y ha potenciado el arte y la música religiosa de los pueblos, constituyendo un verdadero fermento para adaptar la liturgia a las diversas culturas. Sus manifestaciones, debidamente evangelizadas y orientadas hacia la liturgia, pueden obtener un espacio legítimo en el culto cristiano[22].

5. EL DERECHO LITÚRGICO

5.1. *Formación del derecho litúrgico*

«Las celebraciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia» (SC 26), pueblo de Dios jerárquicamente organizado y dirigido por el Romano Pontífice y los demás obispos. No pueden, por tanto, dejarse a la libre iniciativa de los individuos y co-

21. Cfr. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Liturgia y piedad popular. Directorio Litúrgico-Pastoral*, Madrid 1989, n. 12. En la segunda parte propone la revitalización de la piedad popular según las orientaciones indicadas, poniendo particular interés en la celebración de los sacramentos y sacramentales, el culto eucarístico fuera de la misa, el culto mariano, el culto de los santos, las fiestas populares, el recuerdo y la oración por los difuntos, las peregrinaciones y santuarios, cofradías y asociaciones. En cada uno de estos apartados se aportan unos criterios de tipo doctrinal y unas aplicaciones prácticas.

22. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Liturgia y piedad popular*, o.c., n. 13.

munidades, sino que han de ser ordenadas por la autoridad de la Iglesia. Se trata, en última instancia, de asegurar que la gracia del Misterio Pascual se haga objetivamente presente en las diversas celebraciones, especialmente en las sacramentales, y que el pueblo cristiano puede acogerla y dar a Dios un culto en Espíritu y verdad. Así lo han entendido siempre tanto los pastores como los fieles, pues los primeros se han reservado la regulación de las celebraciones litúrgicas y los fieles han prestado su voluntaria y obsequiosa aceptación. Es verdad que el ejercicio de esa autoridad ha variado según las épocas y culturas, pero el principio siempre ha permanecido invariable: la jerarquía de la Iglesia es la responsable de dictar, urgir, modificar o mantener las leyes que regulan la liturgia. De ese modo, se ha ido creando un patrimonio legal que puede calificarse como *derecho litúrgico.*

Las principales etapas que han jalonado su constitución son las siguientes. En primer lugar, las determinaciones de Cristo y de los Apóstoles; en segundo término, las leyes y prescripciones de los papas, obispos y concilios, sobre todo particulares, durante los primeros siglos y toda la Edad Media; en tercer lugar, las disposiciones del Concilio de Trento, los papas posteriores y el *Código benedictino;* finalmente, la legislación emanada del Concilio Vaticano II.

1.º) *Cristo y los Apóstoles.* Jesucristo dio a su Iglesia los elementos fundamentales y esenciales del culto cristiano: los sacramentos, sobre todo la Eucaristía, el Bautismo, la Penitencia, ciertas bendiciones, gestos y «ritos» exteriores, y algunas oraciones. Sin embargo, dejó en manos de los Apóstoles y sus sucesores el ordenamiento concreto de este culto.

Los Apóstoles ejercieron el poder recibido de Cristo y regularon el culto de la manera que juzgaron más oportuna para el bien de los fieles. Un ejemplo concreto está atestiguado en la primera carta a los Corintios. En ella, san Pablo reprueba ciertos desórdenes ocurridos en las celebraciones cristianas (cfr. 1 Cor 14, 26-40; 16, 1; 1 Tm 2, 1 ss.), especialmente en las eucarísticas (1 Cor 11, 16 ss.), y sienta el principio general de que en las asambleas cristianas «todo se desarrolle recta y ordenadamente» (1 Cor 10, 14).

La actuación de los Apóstoles se centró, sobre todo, en las líneas maestras del culto, de modo que en la época apostólica no se encuentran «leyes litúrgicas» propiamente dichas. Sin embargo, los usos adoptados por ellos fueron seguidos escrupulosamente en las asambleas de las comunidades que fundaron, de modo que, en la práctica, se convirtieron en normas. Esta autoridad de los Apóstoles explica que las reglamentaciones que aparecen a partir del siglo tercero, se presenten como

suyas. Tal es el caso, por ejemplo, de la *Tradición Apostólica*, de san Hipólito, la *Didascalia de los Apóstoles*, las *Constituciones Apostólicas*, los *Cánones de los Apóstoles.*

2.º) *El derecho litúrgico desde la paz constantiniana hasta el Concilio de Trento.* Es indudable que durante los primeros siglos existió una cierta improvisación y que los ritos no estuvieron reglados en todos los detalles y de modo estable en las iglesias. Sin embargo, no imperó la anarquía y poco a poco se fue creando un verdadero derecho litúrgico en cada una de las familias litúrgicas que surgieron en Oriente y Occidente. Uno de los principales objetivos consistió en limitar cada vez más *la improvisación* de los primeros momentos, con el fin primordial de salvaguardar la ortodoxia.

A principios del siglo quinto existe ya la norma de que cuanto se dice y realiza en la liturgia debe estar aprobado por los obispos y concilios. Poco después, san Gregorio introduce un modo relativamente nuevo en el comportamiento del papado respecto a la ley litúrgica, al urgir el cumplimiento de cuanto él determina en esta materia; sin embargo, no se opone a las costumbres legítimas que imperan en las iglesias locales. Un caso significativo es la costumbre que seguían en España de realizar no tres, sino una inmersión en el Bautismo, con el fin de diferenciar el católico del de los herejes. En su respuesta a san Leandro, el Papa le confirma que sigan como hasta ahora, y le da esta razón: «Nosotros no rechazamos una costumbre que en nada se opone a la fe», de modo que «no hay impedimento para que dentro de una misma fe existan costumbres diversas dentro de la Iglesia Santa[23].

Durante la época carolingia, el emperador intentó instaurar la liturgia romana en todo el Imperio; pero esto no ocurrió de hecho hasta finales del siglo XI, momento en el que fue abolida en España su antigua y venerada liturgia. Desde este momento hasta el Concilio de Trento, serán innumerables las intervenciones de los papas en materia litúrgica, aunque los obispos conservan su poder legislativo. El Gran Cisma de Occidente debilitó no poco la disciplina eclesiástica y la observancia de las normas litúrgicas romanas, pues los papas apenas pudieron legislar para toda la Iglesia en materia litúrgica. Esto provocó una extraordinaria efervescencia de ritos locales. Los obispos debían, ciertamente, vigilar sobre el recto ejercicio de la liturgia en sus diócesis, pero el debilitamiento de los lazos que les unían con Roma dio lugar a que admitieran y aprobaran incluso ritos supersticiosos y costumbres inadmisibles, introducidos de modo abusivo por el pueblo o por personas

23. *Epistulae diversae*, 1,1, 43, PL 77, 571 y 497.

particulares. En algunos lugares, por ejemplo en Francia, había tantas liturgias como diócesis.

Esta situación explica que el clero y el pueblo deseasen en muchas partes una restauración de la disciplina. Los obispos se unieron a este coro y pidieron a la Santa Sede que unificara la liturgia, para hacer frente a los cambios introducidos por el individualismo protestante. Concretamente, el obispo de Viena envió a Roma, en junio de 1543, una serie de proposiciones con los principales abusos y costumbres ilegítimas; algunas afectaban incluso a la misma ortodoxia. Estas proposiciones servirían después como base a los decretos del Concilio de Trento. Se comprende que este concilio se viera obligado a condenar tales abusos y tomar medidas drásticas.

3.º) *Regulaciones litúrgicas del Concilio de Trento.* Trento estableció que la autoridad litúrgica se centralizase en la Sede Apostólica. Por otra parte, de él proceden, en última instancia, los nuevos libros que aparecieron en los inmediatos pontificados posteriores: el Breviario (1568) y el Misal (1570), durante el pontificado de san Pío V (1566-1572); el Martirologio (1584) en el de Gregorio XIII (1572-1585); el Pontifical (1596) y el Ceremonial de obispos (1600) en el de Clemente VIII (1592-1605); por último, en el de Paulo V (1602-1621), el Ritual (1614). El fin último era *unificar* la liturgia en la Iglesia latina; para ello se derogaron todas las leyes y costumbres contrarias que no tuviesen una antigüedad de, al menos, doscientos años.

Por otra parte, Sixto V creó en 1588 la Sagrada Congregación de Ritos con el encargo de velar sobre el cumplimiento de los ritos y ceremonias de la liturgia en toda la Iglesia latina, conceder las dispensas oportunas y reprimir los abusos que pudieran aparecer en las diócesis, tanto en la celebración de la misa como en la de los otros sacramentos y demás acciones litúrgicas. Desde esa fecha, la Congregación de Ritos fue promulgando «respuestas», «rescriptos», «resoluciones», «declaraciones» y «decretos» con los que se fue formando un verdadero derecho litúrgico, que León XIII reunió y comenzó a publicar en forma de colección auténtica.

La primera brecha en el deseo de centralización y unificación auspiciadas por Trento fue abierta en Francia por los jansenistas y galicanistas, hostiles a la supremacía absoluta y universal de la Sede Romana. Según ellos, los obispos podían organizar la liturgia en sus diócesis sin necesidad de recurrir a la Santa Sede, con tal que sometieran sus disposiciones a la autoridad regia. Los galicanistas fueron incluso más lejos, pues publicaron misales y breviarios enteramente nuevos. La mayoría de los obispos de Francia no sólo no reaccionó, sino que imitó

y adoptó el modelo del breviario y misal que el galicanista M. De Vintimille publicó en París en 1736 y 1738. Era la llamada «liturgia neogalicana», justificada de inmediato por los legisladores civiles. Fuera de Roma surgió otro foco de rebelión en el llamado Sínodo de Pistoya (1786) y en las reformas realizadas en Alemania por los febronianos. Pío VI condenó las propuestas de Pistoya en agosto de 1784. Ciertamente, los libros tridentinos —y más en concreto, el misal y el breviario— no eran perfectos; pero la revisión y reforma sólo podía venir de la autoridad competente. La Santa Sede apenas pudo hacer otra cosa que lamentar estos hechos, dada su práctica imposibilidad de actuar, pues sus decretos requerían el *placet* real; se limitó a un tácito consentimiento a fin de evitar males mayores. No obstante, cuando, pasada la Revolución francesa, se restableció el culto —mediante el concordato de 1801—, no restauró la liturgia romana, aunque podía haberlo hecho.

Mientras tanto, los decretos de la Congregación de Ritos habían aumentado en exceso, pues en 1887 eran cerca de seis mil. León XIII comprendió que era necesario reducirlos considerablemente, pero no podía desaprobar un buen número de decretos aprobados no mucho antes. Estaba reservado a san Pío X comenzar una reforma de la liturgia y facilitar la codificación del derecho litúrgico. No obstante, las circunstancias impidieron que hiciera la deseada reforma general de la liturgia y su consiguiente regulación.

Ésta llegó de manos del *Código de Derecho Canónico,* en 1917. El *Código benedictino,* por una parte, volvió a sentar el principio de que la autoridad de legislar en materia litúrgica reside *exclusivamente* en la Sede Apostólica; y, por otra, dejó intacta toda la legislación cultual precedente, salvo raras excepciones (CIC 1917, c. 1257). Además, sentó la norma general (c. 2) de que el *Código de Derecho Canónico* generalmente (*plerumque*) no establece nada sobre los ritos y las ceremonias prescritas en los libros litúrgicos de la Iglesia latina; norma que según los mismos redactores del Código aludía a las leyes litúrgicas en sentido *estricto*, es decir, a las que se refieren directamente a la realización de los ritos y ceremonias.

Esta norma o principio se ha modificado tras la publicación de los libros litúrgicos en el posconcilio, la cual ha supuesto una reformulación casi completa del derecho litúrgico, de tal modo que —en caso de desacuerdo entre las normas contenidas en dichos libros y el anterior Código— prevalecen las primeras. Además, la Congregación para el Culto Divino ha hecho saber de modo oficioso que «las normas contenidas en el ritual reformado y aprobado por el sumo pontífice Pablo VI derogan, si es el caso, las prescripciones del *Código de Derecho Canó*

nico y las demás leyes hasta ahora vigentes, y las abrogan; permanecen, en cambio, en vigor las otras prescripciones y leyes que en el nuevo ritual no son abrogadas ni cambiadas»[24].

5.2. *El derecho litúrgico actual*

El Concilio Vaticano ha sentado un principio fundamental, que pertenece al perenne patrimonio teológico-jurídico-litúrgico: «La regulación de la sagrada liturgia es competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica» (SC 22, 1). Siendo la liturgia una manifestación específica de la Iglesia, es claro que sólo a ella le corresponde establecer las normas que la regulan.

Más en concreto, el concilio ha establecido que esa autoridad reside en el Concilio ecuménico y en la Sede Apostólica (SC 22, 1) cuando se trata de legislar para *toda* la Iglesia. Esta determinación está en plena coherencia con lo que determina la ley divina, apostólica y eclesiástica precedente. De esta autoridad se habla más ampliamente en la primera instrucción *Inter Oecumenici* (26-IX-1964) para la aplicación de la constitución de liturgia: «A la Sede Apostólica pertenece reformar y aprobar los libros litúrgicos generales; ordenar la sagrada liturgia en lo que respecta a toda la Iglesia; aceptar, es decir, confirmar las actas y decisiones de la autoridad territorial y acoger las sugerencias y propuestas de la misma autoridad territorial»[25]. El poder que compete a la Sede Apostólica lo ejerce el Papa directamente o a través de sus órganos de gobierno, sobre todo por medio de la Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino. El Papa puede recurrir a constituciones, encíclicas o *motu proprio.* Los dicasterios romanos suelen recurrir a *decretos,* generales o particulares; a veces, también a *instrucciones* o documentos que explican las leyes e indican el modo de cumplirlas.

El Vaticano II ha introducido una gran novedad, pues ha devuelto a los *obispos* una parte de la legislación litúrgica y ha establecido una nueva autoridad en la materia: las *conferencias territoriales.* Esta determinación se inscribe en el marco de una mayor descentralización y una mayor colegialidad en el ejercicio del gobierno de la Iglesia pedido por el concilio. Es claro que tanto el obispo como las conferencias de obispos se mueven en el ámbito de lo *particular,* no de lo universal; por otra parte, han de ejercer su autoridad «dentro de los límites establecidos» (SC 22, 2).

24. *Notitiae* 9 (1973) 333.
25. Texto latino en AAS 56 (1964) 882.

Además de estas indicaciones generales, la *Sacrosanctum Concilium* incluye otras más concretas; a ellas hay que añadir las que contienen los documentos aplicativos de la reforma litúrgica, que han precisado la autoridad de los obispos y conferencias episcopales en materia litúrgica.

Fuera de la autoridad expresamente mencionada en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* 22, «nadie, aunque sea sacerdote, puede añadir, quitar o cambiar nada por iniciativa propia en la liturgia» (SC 22, 3). Esta precisión se repite frecuentemente en los documentos posteriores relativos a la aplicación de la reforma litúrgica y es un claro eco del principio constitucional de la Iglesia, que reserva el gobierno de la misma a la competente autoridad eclesiástica. Además, esta reserva en el campo del derecho litúrgico está sobradamente justificada «por el hecho de que la sagrada liturgia está en estrecha relación con aquellos principios doctrinales que la Iglesia propone como parte integrante de verdades certísimas, y por lo mismo debe conformarse a los dictámenes de la fe católica proclamada por la autoridad del supremo magisterio para tutelar la legitimidad de la religión revelada por Dios»[26].

Si se compara el derecho litúrgico actual con el que estaba vigente antes del Concilio Vaticano II se observa un cambio no pequeño. En el actual, en efecto, se han introducido algunos principios importantes, entre los que cabe señalar éstos: a) unidad, no uniformidad (cfr. SC 37-38); b) pluralismo y descentralización; c) progreso dentro del respeto a la tradición (cfr. SC 23); d) facilidad para la participación litúrgica de los fieles (cfr. SC 31); y e) sencillez y flexibilidad.

El derecho litúrgico actual es, en última instancia, un reflejo de la eclesiología del Vaticano II y una concreción particular de la orientación del actual derecho canónico.

6. La inculturación de la liturgia

El plan salvífico querido por el Padre, fue realizado por Cristo en el Espíritu sobre todo en su Misterio Pascual, en el que *semel pro semper* consumó la perfecta glorificación de Dios y la plena salvación de los hombres. La Iglesia no cesa de proclamar-celebrar-vivir este misterio, sobre todo en la liturgia, fuente y cumbre de toda su ministerialidad.

El Espíritu Santo custodia y trasmite de generación en generación este misterio para que su presencia-acción alcance a todos los hombres

26. Pío XII, *Mediator Dei,* AAS 39 (1947) 450.

de todos los tiempos, situaciones y culturas. El Espíritu es, por tanto, el garante de la perenne y fiel «tradición» del Misterio Pascual, y el que recuerda a la Iglesia que dicho misterio le precede y es irreductible a cualquier forma ritual de celebrarlo. Por lo mismo, la sustancia de la liturgia del Misterio Pascual es y será siempre una y única; son sus expresiones rituales las que pueden variar.

La liturgia de la Iglesia —actualización, de una u otra forma, del Misterio Pascual— es, en consecuencia, también una y única, universal e inmutable en su sustancia y será siempre la misma: ayer, hoy, mañana, en ésta y en las demás naciones, en aquélla y en cualquiera otra cultura. En cambio, es plural, particular, variable e inculturable en su ritualidad, en la expresión celebrativa concreta. La Iglesia tiene atadas las manos respecto a la substancia litúrgica; tiene, en cambio, un reto en la inculturación de su ritualidad celebrativa, pues debe salir al encuentro del hombre concreto, cuyas situaciones históricas, culturales, religiosas varían. Eso explica que las celebraciones litúrgicas del Misterio Pascual se rijan, a la vez, por la ley de la trascendencia y de la encarnación. Es decir, ha de permanecer inmutable en lo substancial, y en lo variable ha de adaptarse a las diversas culturas y a las diversas situaciones que ellas atraviesen. El mismo Espíritu que salvaguarda a través de los siglos y de los cambios históricos la perenne «tradición litúrgica», impulsa a la Iglesia a crear diferentes tradiciones litúrgicas y a que éstas se adapten en cada momento histórico a las necesidades de los hombres.

6.1. *La inculturación en la vida de la Iglesia*

La Iglesia ha inculturado, unas veces con más éxito que otras, la celebración litúrgica desde sus orígenes hasta nuestros días.

Durante la *época apostólica* tres vigorosas corrientes venían a confluir en la Iglesia: la tendencia a impregnar el culto judío con el misterio de Cristo, la apertura a los gentiles convertidos y un rechazo tenaz del paganismo. Mientras el cristianismo reclutó sus miembros del judaísmo, persistió el clima de hostilidad hacia las fiestas y ritos paganos; pero tan pronto comenzó a echar raíces en un ambiente no judío, sintió la necesidad de adaptarse y de trasformar cuanto de bueno y noble se contenía en la religión del lugar.

En el *período de las persecuciones* se advierten dos tendencias. De un lado, el esfuerzo deliberado de mantenerse en el ámbito de la tradición hebraica, aunque dándole una orientación radicalmente nueva. De otro, la intransigencia frente al paganismo. Los rituales, templos e ídolos paganos fueron considerados como creaciones diabólicas

y con las que un cristiano nada tenía que ver. Esta actitud de oposición frontal no aparece cuando se trata de elementos culturales o rituales no vinculados rigurosamente con el paganismo.

La *época que se inicia con el Edicto de Milán y concluye con el siglo VII* está caracterizada por la aparición de diversos ritos, tanto en Oriente como en Occidente; entre estos últimos, el romano. Es un momento de gran creatividad en ritos y textos, según la idiosincrasia de cada Iglesia, aunque se advierte un cierto apego a las formas tradicionales. La Iglesia, además, continuó acogiendo en la liturgia elementos procedentes de la cultura —como puede comprobarse en los ceremoniales, las vestiduras litúrgicas, etc.—, y del antagonismo frente al culto pagano se pasó poco a poco a una franca acogida, debida, probablemente, a que se había superado la amenaza del paganismo y no existía peligro de recaer en la idolatría. La Iglesia aplicó, sobre todo, el sistema de la asimilación y de la reinterpretación; no obstante, utilizó también el de la sustitución. Un ejemplo típico es la fiesta cristiana de Navidad, que suplantó la pagana del sol invicto.

En el largo período que se extiende *desde el siglo VIII hasta la época del barroco* se introducen en la liturgia romana muchos elementos galicanos y no pocos germánicos (período franco-germánico) y, más tarde, las representaciones dramáticas. El barroco, a pesar de todas sus limitaciones, tuvo un estilo de celebrar la liturgia que sintonizaba con el temperamento del pueblo.

Con el nacimiento del movimiento litúrgico moderno comienza una época de profunda adaptación de la liturgia a las necesidades de los fieles, que culminaría en la amplia reforma postulada, primero, y realizada, después, por el Concilio Vaticano II. Testigos de ella son la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* y los libros litúrgicos reformados bajo su auspicio. Sin embargo, la semilla del Vaticano II (cfr. SC 37-40) ha ido madurando progresivamente y hoy se habla no tanto de *adaptación* cuanto de *inculturación* de la liturgia, aunque por el momento ésta se refiera a la romana.

6.2. *La inculturación en el Vaticano II*

El Concilio Vaticano II trata, expresa y directamente, de la adaptación de la liturgia *romana* a la cultura y tradiciones de los distintos pueblos, en los artículos 37-40 de *Sacrosanctum Concilium,* y de forma menos directa en otros lugares de esa constitución (cfr. SC 23 y 34 y SC 44, 90, 120, 128) y de *Lumen gentium* (cfr. LG 16) y *Gaudium et spes* (GS 40, 58) y en el Decreto *Ad gentes* (cf. AG 3). El artículo 37 trata de los *principios generales* de la adaptación, sobre la base de

que la Iglesia no pretende imponer una *rígida uniformidad* en la liturgia; es decir, postula el pluralismo, aunque sea éste de índole cultural y presuponga como *base* el rito romano. Los artículos 39-40 contemplan el *primer grado* de adaptación, es decir, las adaptaciones que pueden hacerse dentro de los límites establecidos en las ediciones típicas de los libros litúrgicos (cfr. SC 39); adaptaciones que no se limitan a los elementos puramente *exteriores*, sino que alcanzan incluso la *estructura y el texto* de los mismos ritos, pues ambas cosas están previstas en los libros oficiales. El artículo 38 enumera los *diversos grupos* a los que debe adaptarse la liturgia: grupos étnicos, regiones y pueblos, especialmente en las tierras de misión. El artículo 40 se refiere a *un segundo grado*, que califica como «adaptación más profunda de la liturgia» (SC 40). Por último, tanto el artículo 37 como el 40 enumeran los *elementos culturales* que pueden admitirse en la liturgia: tradiciones, costumbres, genio, características, dotes especiales; la enumeración no pretende ser exhaustiva.

6.3. *La Instrucción* Liturgia romana e inculturación

Teniendo como base la doctrina del Vaticano II y el magisterio posterior de Pablo VI[27] y Juan Pablo II[28], así como los estudios de los últimos decenios, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos publicó en 1994 la Instrucción *Varietates legitimae*, con el objetivo de ofrecer a las Conferencias Episcopales los principios y normas prácticas para una ordenada y correcta aplicación de cuanto establece *Sacrosanctum Concilium* 37-40.

La *terminología* no es uniforme: continúa empleando los términos *aptatio*[29] y *aptare*[30] y lo hace con el mismo significado que *Sacrosanctum Concilium,* pero prefiere el de *inculturatio;* no obstante, no los contrapone pues considera que la *inculturatio* es el modo concreto de actuarse la *adaptatio* (cfr. n. 37). Respecto a la *naturaleza* de la inculturación (cfr. título y nn. 3, 4, 5, 9), la concibe como un *proceso* que hunde sus raíces en la «historia salutis» y en el Evangelio (cfr. n. 5); por lo que implica a la liturgia (cfr. nn. 8-28). De este modo, las expresiones «sacramentorum inculturatio» (cfr. n. 5), «celebrationum liturgicarum inculturatio» (cfr. n. 5), «rituum inculturatio» (cfr. n. 30) y sobre todo «liturgica inculturatio» (cfr. nn. 29, 30, 46, 47, 49, 51) son contempladas en un «proceso» (cfr. 36, 64) con una doble fase: la de la «inquisitio» (cfr. nn. 21, 36, 38). y la de la «realización» (cfr. nn. 34, 70) progresiva en «grados» (cfr. nn. 27, 48, 53) y «momentos» (cfr. n. 28).

27. *Evangelii nuntiandi* 20, 62-65.
28. *Catechesi tradendae* 53; *Redemptoris missio* 8, 10, y notas 16, 35, 55, 62.
29. 27 veces, cfr. nn. 3, 4, 7, 36, 37, 52, 53, 54, 55, 57, 62, 63, 64, 65.
30. 2 veces, cfr. nn. 41, 48.

Los presupuestos doctrinales *generales* de la inculturación que propone la instrucción son éstos: 1) la intangibilidad de la fe (cfr. nn. 1, 20, 23, 27, 32, 47, 48, 70), los gestos fundantes de Cristo (cfr. n. 23) y las normas fundamentales de la liturgia en general (cfr. nn. 21-27); 2) la naturaleza de la liturgia y sus notas bíblicas y tradicionales (n. 35); 3) la asunción del patrimonio litúrgico de la Iglesia romana (cfr. n. 33); 4) la confrontación de lo que se quiere asumir con las exigencias del verdadero y auténtico espíritu litúrgico (cfr. n. 31); 5) la estima teórica y práctica de los valores propios de la cultura afectada; 6) la prioridad temporal de los ámbitos nacionales sobre los posibles particularismos (cfr. nn. 50, 49, 51); y 7) la apertura mutua entre las diversas culturas así como la convergencia en valores que trascienden los puramente locales (cfr. 51)[31].

Estos principios generales se completan por estos otros más particulares: 1) Toda labor de inculturación litúrgica ha de permitir que la liturgia romana sea percibida como tal en las celebraciones de las diversas iglesias particulares. 2) La finalidad última no es la inculturación en sí misma, sino la participación de los fieles. 3) La inculturación se rige por la ley de la gradualidad[32]. 4) La inculturación se contempla en vistas a la penetración del evangelio en una determinada cultura, lo cual conlleva que la evangelización asuma elementos culturales vivos, consistentes, duraderos, comunes, cotidianos y normales que puedan responder al verdadero y genuino espíritu litúrgico. No se trata, por tanto, de un arqueologismo cultural o litúrgico, sino de dar respuesta a exigencias verdaderas y propias, sin extrapolar formas y contenidos de otras culturas, antes bien, asumiendo formas existentes y útiles a la finalidad que se propone la evangelización. 5) La inculturación litúrgica ha de ser totalmente positiva para los fieles de una determinada cultura; por eso, ha de evitar todo sincretismo (cfr. n. 47), cualquier paso atrás en la evangelización (cfr. nn. 32, 42, 46), y lo que no sea

31. Para referirse a la «cultura», la instrucción emplea los conceptos semejantes de «humanus autochtonus cultus», «cultura», «varias culturas» en las que se inserta el evangelio y la liturgia (cfr. nn. 2, 3, 4, 6, 7, 10, 13, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 28, 44, 49, 58), culturas a las que se debe ser fiel y, a la vez, purificar (cfr. n. 19).

32. Primero será preciso un trabajo metódico, progresivo y profundo de examen y discernimiento (cfr. n. 5) realizado por peritos tanto del rito romano como de la propia cultura (cfr. n. 30); después habrá que pasar a las condiciones previas a la inculturación: una versión de la Sagrada Escritura para el uso litúrgico (cfr. n. 28); más tarde, a la experimentación provisional, antes de ser aceptada de modo definitiva; por otra parte, normalmente habrá que comenzar por lo más externo: vestiduras litúrgicas, espacio litúrgico, música, canto, gestos, lengua (cfr. nn. 39-44) para pasar después a los ritos más ligados a la vida social y cultural: iniciación al Bautismo, Matrimonio, Exequias (cfr. nn. 32, 48, 56-58).

realmente necesario (cfr. nn. 2, 3, 32, 33, 53, 59, 63, 64, 70) o útil (cfr. nn. 33, 46, 63, 64) al *bien común* de las almas (cfr. n. 64). 6) La inculturación litúrgica afecta a la realidad e integridad de la fe y a la unidad de la Iglesia; por eso, ha de realizarse bajo la guía de la autoridad competente (cfr. n. 37).

7. Participación litúrgica

La liturgia ocupa la primacía *ontológica* en el ministerio y en la vida de la Iglesia (cfr. SC 10). Por eso, «es la fuente primaria y necesaria en la que los fieles deben beber el espíritu verdaderamente cristiano» (SC 14) y apropiarse con la máxima eficacia la santificación que Dios les otorga en Cristo (SC 10), para que se perfeccionen «cada día en la unión con Dios y entre sí, por medio de Cristo Mediador, para que Dios llegue a ser todo en todos» (SC 48).

Ahora bien, esta primacía y eficacia ontológicas llegan a los fieles en la medida en que éstos participan en la liturgia «consciente, activa y fructuosamente» (SC 11). La participación litúrgica es, por tanto, una dimensión esencial de la liturgia. Por esta razón debemos preguntarnos sobre su naturaleza, clases y grados, y sobre los medios para conseguirla.

7.1. *Naturaleza de la participación litúrgica*

— *Aproximación desde el término.* El término *participación* procede del latín tardío *partem capere*. Actualmente es sinónimo de «adhesión» o «intervención», pero en sentido más amplio significa *tener relación con, tener en común con, estar en comunión*, lo que equivale a *relación, comunicación, semejanza, conjunción...* «En el ámbito de estos significados es donde debe buscarse el sentido de participación en la celebración»[33]. Por otra parte, el significado cristiano-litúrgico de participación lleva consigo una múltiple estratificación[34], todavía no suficientemente estudiada, aunque del conjunto de estudios se desprende que la participación engloba la acción de participar, aquello en lo que se participa y los participantes.

La *acción de participar* implica y postula —por ser una acción humana— unas actitudes externas e internas, susceptibles unas y otras

33. A. Triacca, «Participación», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1957, p. 1.547.

34. El término *participación* ha sido estudiado por A. Llup, «Der Begriff "Participatio"», en *Sprachgebrauch der römischen Liturgie*, München 1960; llegando a la conclusión de que los términos *méthesis*, *metochê* y *koinonía* se traducen al principio por *participatio* entre los filósofos, después se emplea en las traducciones de la Sagrada Escritura y finalmente entra en la liturgia.

de graduaciones y modalidades, y tendentes a la meta de la acción participativa: el misterio-sacramento[35]. Esta acción no se dirige sólo a las *acciones externas,* sino que debe afectar y cambiar las *actitudes internas* de los participantes, pues en caso contrario sería mera formalidad ritualista.

— Lo *participado* es el misterio que se celebra. Desde esta perspectiva se requiere entender y comprender la celebración y prestar la atención debida, pues la participación se realiza, ciertamente, por medio de la acción externa —ritos, gestos, posturas, lenguaje...—, pero no se agota en la mera ritualidad, sino que debe trascenderla y penetrar en lo que podríamos llamar *corazón* de la acción litúrgica. Para que exista verdadera participación se requiere la unión sin confusión de lo externo y lo interno, a fin de lograr la identificación entre lo subjetivo y lo objetivo. La participación externa debe ser signo de la participación interna si no quiere resultar algo vacío; por su parte, la participación interna ha de ser el alma de la participación externa.

Las *personas que participan* son sobre todo los fieles.

— *Aproximación desde el léxico conciliar.* La participación fue la meta a la que tendió desde sus mismos orígenes el movimiento litúrgico moderno, aunque corresponde a san Pío X el mérito de haber acuñado la expresión *participación activa*. Después de su *motu proprio Tra le sollecitudini* (22-XI-1903), la expresión y su concepto no dejaron de aparecer en los documentos más importantes del Magisterio, entre los que cabe mencionar la Constitución apostólica *Divini cultus* (20-XII-1928) y sobre todo la Encíclica *Mediator Dei* (20-XI-1947) y la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* (4-XII-1963).

La Encíclica *Mediator Dei,* que trata de la participación de los fieles *en la Eucaristía,* distingue entre participación externa e interna, realza la importancia de la participación externa como fundamento de la participación activa y establece una gradación de las participaciones, desde la externa —que junto con la interna da lugar a la activa— hasta la *sacramental*, forma plena de toda participación.

Sacrosanctum Concilium hereda y profundiza la doctrina de *Mediator Dei* y pone las bases de ulteriores clarificaciones. De su análisis terminológico se desprenden las siguientes ideas fundamentales: 1) la participación se extiende a *todas* las acciones litúrgicas —no sólo a la Eucaristía— y a *todos* los fieles; 2) es parte integrante y constitutiva de la misma acción litúrgica; 3) es una exigencia del carácter

35. Con los términos indicados y las realidades que comportan se justifican adecuadamente los sintagmas y adjetivaciones que acompañan el vocablo *participación* en las fuentes litúrgicas tradicionales y de hoy día.

bautismal de los fieles y de la misma liturgia; 4) postula una adecuada formación de los futuros pastores y de quienes deben prepararlos, de los sacerdotes con cura de almas y de los fieles (cfr. SC 15-17); y 5) la participación litúrgica —al igual que la liturgia— no se agota en la celebración.

En síntesis, puede decirse que la constitución litúrgica del Concilio Vaticano II entiende la participación como la santificación que los fieles reciben de Dios y la glorificación que éstos le tributan en todas las acciones litúrgicas —sean o no sacramentales en sentido estricto—, al poner en ejercicio el sacerdocio común que han recibido en el Bautismo y tomar parte activa en unas realidades esencialmente comunitarias, elevándose, de modo consciente, piadoso y activo, a través de los ritos y oraciones de la Iglesia, hasta el mismo corazón del culto litúrgico.

7.2. *Clases de participación litúrgica*

La terminología preconciliar y conciliar sobre la participación es muy variada; se habla, en efecto, de participación externa, interna, consciente, piadosa, activa, plena... La participación *consciente* se refiere a la comprensión de los ritos, oraciones y significado de la celebración, y a la atención que se presta durante la misma. La participación *externa* hace referencia al uso de los gestos y actitudes corporales, al lenguaje simbólico, a la lengua, a la adaptación... Por tratarse de un acto humano, es imposible que exista una participación meramente externa. La participación *interna* conecta con las disposiciones interiores del sujeto. Dada la naturaleza simbólica de la liturgia, tampoco es posible la participación exclusivamente interna. La participación es *plena* no tanto cuando se unen la interna y la externa, pues en ese caso es mejor hablar de participación *activa*, sino cuando la participación activa se da en grado eminente, teniendo en cuenta todas las circunstancias que concurren tanto por parte de la celebración como de quienes toman parte en ella.

7.3. *Grados de participación*

Aunque todos los fieles poseen el sacerdocio común y la acción litúrgica es una acción eclesial igual para todos, no todos los participantes están implicados del mismo modo en la celebración; por lo cual, es preciso distinguir una *gradación participativa*.

A la cabeza de la misma se encuentran los que en la terminología sacramentaria clásica se denominaban *sujetos* de la acción litúrgica —sea o no sacramental—, puesto que nadie como ellos se une a la acción santificadora y cultual de Cristo.

Quienes no son sujetos directos de la acción litúrgica participan también, puesto que todos ellos sintonizan, aunque en grado diverso, con la acción divina que se hace presente en ella. Aquí cabe hablar de una nueva gradación, dependiente de la edad, educación religiosa, sensibilidad espiritual, disposiciones internas y externas...

Si se quiere una mayor concreción, quizá sea lícito distinguir tres grados de participación: elemental, medio y superior.

El grado *elemental* consistiría en comprender lo más sencillo del misterio y de la ritualidad de la celebración, y unirse a ellos a través de gestos, actitudes, respuestas, aclamaciones y cantos. Desde el punto de vista *pedagógico* ocupa el primer lugar.

El grado *medio* exigiría comprender con una cierta profundidad la presencia y acción trinitarias en el misterio que se está celebrando, y sintonizar los sentimientos y actitudes personales con los que reclama la acción en la que se está presente.

El grado *superior* se daría cuando la participación de grado medio se elevase al rango máximo y, además, lo vivido en el rito se prolongase en la vida, de modo que todas las áreas de la existencia —espiritual, apostólica, laboral, familiar, social— se convirtiesen en una ininterrumpida acción cultual.

7.4. *Fundamento de la participación litúrgica*

La participación litúrgica tiene un fundamento remoto y otro próximo. El fundamento *remoto* o *fontal* es el Misterio Pascual de Cristo, el cual hace posible que todos los hombres lleguen a ser miembros de su Cuerpo Místico y participen de su sacerdocio regio. El fundamento próximo es el carácter bautismal —que habilita a todos los fieles para unirse a Cristo-Cabeza en el culto público— y la naturaleza misma de la liturgia que, al ser eclesial o comunitaria, exige que participen en ella todos los que son miembros de pleno derecho de la Iglesia. Por estos motivos, la participación en la liturgia es un *derecho* y un *deber* de todos los bautizados en plena comunión con la Iglesia; y la participación plena algo común a todos los fieles, no un ideal inalcanzable o reservado a minorías selectas.

7.5. *Implicaciones teológico-pastorales de la participación litúrgica*

La participación litúrgica está muy relacionada con la pastoral, catequesis y espiritualidad litúrgicas, y con la teología litúrgico-sacramental.

La *pastoral litúrgica* tiene tres puntos de referencia: la celebración, su preparación y su proyección en la vida. Vive y se renueva en

la medida en que se enraíza en su propio fundamento y tiende a su propia meta, que no es otra que la participación, ya que cualquier tipo de pastoral litúrgica debe llevar a los fieles a vivir existencialmente aquello en lo que participan y celebran.

La *catequesis litúrgica* es indispensable para llevar a los fieles a una participación consciente y activa y para que, a la vez, la catequesis esté informada por el espíritu que proviene de la participación. De hecho, una auténtica catequesis litúrgica «se orienta dinámicamente a la celebración, se enriquece constantemente de los contenidos litúrgicos y se estructura, fundamental y primariamente, sobre textos y acciones litúrgicas»[36]. Además, la participación evita la esclerotización de la catequesis litúrgica, puesto que ésta únicamente consigue su objetivo cuando es capaz de convertir en vida lo que se celebra, no cuando se limita a transmitir una serie de nociones religiosas.

Por último, la *espiritualidad litúrgica* y la participación se fecundan benéficamente entre sí. En efecto, mediante la participación en el misterio —que evoca y actualiza el plan salvífico de Dios—, el fiel se redescubre como miembro de una asamblea en la que se continúan y perpetúan las asambleas litúrgicas de todos los tiempos, donde Cristo está presente habilitando a su Pueblo sacerdotal para ejercer el culto espiritual, que es la esencia de la economía salvífica. En este *humus*, la espiritualidad litúrgica pone de manifiesto que la participación en la acción litúrgica es «la puntualización viva de un continuo proceso que abraza la existencia cristiana en sus múltiples vocaciones, tareas, carismas»[37].

7.6. *Medios para fomentar la participación litúrgica*

El Concilio Vaticano II concede especial importancia a los siguientes *medios* para la participación litúrgica: la reforma de la misma liturgia, la formación del clero y del pueblo, y la reforma de las personas.

— *La reforma de la liturgia*. La amplia reforma postulada por el Concilio Vaticano II y realizada durante los pontificados de Pablo VI y Juan Pablo II no ha tenido otro objetivo que allanar el camino para

36. A. TRIACCA, «Participación», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, o.c., p. 1.566. En cuanto a la *teología litúrgico-sacramental*, baste decir que la participación litúrgica le impide caer en el círculo cerrado al que podía relegarle cierta teología; porque mientras la celebración es algo puntual en el tiempo y en el espacio (ocurre en un preciso aquí y ahora), la participación plena exige una adecuada preparación (el *antes* de la celebración) y unas consecuencias existenciales bien precisas (el *después* de la celebración). De ahí que la teología litúrgico-sacramental deba extender su radio de estudio al ámbito de la preparación, de los efectos, de los dinamismos propios de la celebración, dando como resultado la comprensión de que el *ser* y el *actuar* cristianos, al ser frutos de la acción litúrgica, reclaman una indisoluble unidad. La unidad del trinomio ser-actuar-vivir como cristianos ha de buscarse en la participación en la celebración.

37. Ibid., p. 1.568.

que todos los fieles participen «plena, consciente y activamente en las celebraciones litúrgicas» (SC 14). Esta finalidad está presente en toda la constitución litúrgica y es una de sus principales líneas programáticas: «... la Santa Madre Iglesia desea promover con solicitud una reforma general de la misma liturgia, para que el pueblo cristiano obtenga con mayor seguridad gracias abundantes [...]. En esta reforma, los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y *participar* en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria» (SC 21).

Para conseguir su objetivo, el concilio señala este itinerario: potenciar la presencia cuantitativa y cualitativa de la Palabra de Dios (SC 35-1.4), preferir la celebración comunitaria a la individual (SC 27), hacer que la celebración sea una acción del entero Pueblo de Dios, en la que cada uno, ministro o fiel, haga todo y sólo lo que le corresponde (SC 30), adaptar los ritos a la idiosincrasia de cada pueblo, aunque sin atentar contra la unidad sustancial del rito romano (SC 38-40), introducir la lengua vernácula en la celebración de los sacramentos y sacramentales (SC 36-2), y simplificar los ritos (SC 21).

— *La formación del clero y del pueblo*. La reforma de la liturgia es muy importante, pero insuficiente; se requiere también una formación adecuada de los pastores y fieles.

De los pastores, porque sin ella no podrían ejercer con responsabilidad y eficacia el ministerio de dirección y presidencia. Los sacerdotes, en efecto, «son consagrados por Dios a través del obispo no sólo para anunciar el evangelio y pastorear a los fieles, sino también para presidir —en cuanto que participan de un modo especial del sacerdocio de Cristo— las celebraciones litúrgicas, actuando como ministros de Cristo-Cabeza, el cual ejercita en la liturgia de modo ininterrumpido su función sacerdotal en favor nuestro, por medio del Espíritu Santo»[38]. La formación litúrgica del clero encuentra, por tanto, su fundamento en la naturaleza misma del sacerdocio ministerial, de ella deriva y hacia ella tiende.

El Magisterio del último siglo —desde san Pío X[39] y Pío XII[40] hasta Juan Pablo II[41]— no ha dejado de referirse a la incidencia de esta

38. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Instructio de Institutione Liturgica in Seminariis (3-VI-1979)*, Romae 1979, art. 1, *Notitiae* 15 (1979) 527-570.

39. Puede recordarse a este respecto el *motu proprio Tra le sollecitudini* —22-XI-1903: ASS 36 (1903/1904), 329-339— que sirvió para despertar la conciencia de los sacerdotes y fieles. Este despertar del entero Pueblo de Dios se vio impulsado por otras enseñanzas y determinaciones prácticas del santo Pontífice, sobre todo las referentes a la primera Comunión de los niños.

40. Encíclica *Mediator Dei* (20-XI-1947): AAS 39 (1947), 547 ss.; 572 ss.; 591; Encíclica *Musicae sacrae disciplinae* (25-XII-1955): AAS 48 (1956) 17-24.

41. Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, n. 15, AAS 81 (1989) 911-912.

formación del clero en la vida de la Iglesia. El Vaticano II ha ido incluso más lejos[42], al condicionar a ella toda su amplísima reforma (cfr. SC 14-3). Con motivo de los veinticinco años de la promulgación de la citada constitución, Juan Pablo II ha recordado, en la Carta *Vicesimus quintus annus*, que todavía hoy «lo más urgente es la formación bíblica y litúrgica del Pueblo de Dios, es decir: de los pastores y de los fieles».

La formación litúrgica de los pastores incluye, a la vez, ciencia y experiencia. La *ciencia litúrgica* se extiende a las siguientes áreas: teología, historia, espiritualidad, pastoral y normativa de la liturgia, así como a la Sagrada Escritura, a las ciencias humanas y a la técnica de saber programar, preparar, poner en acto y presidir la celebración. La *experiencia* consiste en el conocimiento sapiencial, espiritual y místico del misterio de Cristo y de la Iglesia, es fruto del dinamismo del Espíritu y de la cooperación humana, y pretende realizar una síntesis adecuada entre el misterio celebrado y el misterio vivido.

— *La formación del pueblo* tiene puntos de coincidencia con la de los pastores, pero posee elementos *específicos*. En cuanto a los *contenidos teórico-prácticos*, todos los fieles deben conocer —según su edad, capacidad intelectual, situación de fe...— las verdades *básicas* sobre: 1) el misterio de Cristo y de la Iglesia, y la historia de la salvación tal y como son vividos y actualizados en la liturgia; 2) la misa y los demás sacramentos; 3) el año litúrgico, sobre todo sus tiempos fuertes; 4) la oración litúrgica de la Iglesia; 5) el sentido e importancia de la Palabra de Dios en la liturgia; 6) el significado de los signos; y 7) la música y el arte sacros.

Así mismo, todos los fieles deberían: a) conocer el texto y significado de las aclamaciones y respuestas que les pertenecen, y el sentido de los gestos y posturas que deben adoptar en cada una de las celebraciones sacramentales, especialmente en la Eucaristía; b) ser capaces de cantar las partes que les corresponden en las celebraciones; c) comprender, al menos de modo elemental, el sentido de los salmos responsoriales, de las confesiones de fe y de la oración de los fieles; y d) entender, con una cierta profundidad, todos y cada uno de los elementos de la celebración eucarística y el sentido de la Eucaristía dominical.

Aquellos que desempeñen los ministerios de lector, salmista, acólito, cantor, monitor... deberán además conocer las líneas maestras sobre la naturaleza y ejercicio de su ministerio.

— *Reforma de las personas*. La misión de la Iglesia no se agota en su dimensión cultual, pues le es propio el anuncio del Evangelio y el ministerio de la caridad. Por ello, es rechazable el *panliturgismo* teórico y práctico. Ahora bien, no es panliturgismo, sino exigencia intrínseca del ministerio litúrgico, unir el binomio participación litúrgica-vida ordinaria (misterio celebrado-misterio vivido). La ruptura de esta unidad de vida conduce inexorablemente al *ritualismo* o al *secularismo*.

Por tanto, la participación litúrgica no se agota en la misma liturgia o, si se prefiere, en la celebración litúrgica, sino que se proyecta sobre la vida cristiana en todas sus vertientes; de aquí que trascienda las reformas *estructurales* y se extienda también a las reformas *personales*. Se trata, en el fondo, de aplicar los principios de *totalidad* y *especificidad*, evitando tanto los compartimentos de la vida cristiana como la mixtificación o confusión de los ministerios y funciones eclesiales. La liturgia lleva a la reforma de las personas y la reforma de las personas lleva a mejorar la vivencia de la liturgia.

42. Hay que mencionar, en primer lugar, las enseñanzas del Vaticano II en *Sacrosanctum Concilium* (passim), *Optatam totius* (nn. 4, 8, 16, 19) y *Presbyterorum ordinis* (nn. 4-8, 13, 14, 18). Después del concilio se han publicado varios documentos de gran interés: 1) *Doctrina et exemplo* (25-XII-1965): cfr. *Seminarium* 6 (1966), 37-62, sobre la formación litúrgica de los seminaristas; 2) *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam «Deus scientiarum Dominus» recognoscendam* (20-V-1968), Typis Polyglottis Vaticanis 1968, nn. 29 y 35 donde se dice, respectivamente, que la liturgia es una dimensión esencial de la formación teológica y se contempla la posibilidad de que exista una especialización litúrgica en las facultades teológicas; 3) *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6-I-1970), Romae 1970, arts. 52-53 (la formación litúrgica y su relación con la vida espiritual), 55 (frecuencia del sacramento de la Penitencia), 56 (iniciación pedagógica y espiritual para acceder a los grados del orden sagrado) y 79 (enseñanza de la liturgia); 4) Const. apost. *Sapientia christiana* (15-IV-1979), AAS 71 (1971), 469-499 y *Ordinationes* anexas, que subrayan que la dimensión litúrgica pertenece esencialmente a la índole propia de la doctrina sagrada, que la liturgia es una disciplina obligatoria y que existen facultades e institutos de liturgia «ad instar Facultatis»; 5) *Instructio* de *Institutione Liturgica in Seminariis*, Romae 1979; y 6) *Lettera circolare su alcuni aspetti più urgenti della formazione spirituale nei Seminari* (6-I-1980), Romae 1980.

BIBLIOGRAFÍA

BEAUDUIN, L., «La liturgie, définition, hiérarchie, tradition», *Questions Liturgiques et Paroissiales* 29 (1948) 123-144.

CAPELLE, B., «Liturgique et non liturgique», *Questions Liturgiques et Paroissiales* 15 (1930) 3-15.

CEC 1066-1134.

DALMAIS, I.H., «Teología de la celebración litúrgica», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 254-304.

FERNÁNDEZ, P., «Qué es celebrar. Peculiaridad de la teología litúrgica», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración de la Iglesia*, I, Salamanca 1985, pp. 297-357.

—, *Introducción a la ciencia litúrgica*, Salamanca 1992.

GOENAGA, J.A., «El movimiento litúrgico moderno», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración de la Iglesia*, I, Salamanca 1985, pp. 161-203.

HANSSENS, J.M., «La définition de la liturgie», *Gregorianum* 8 (1927) 204-228.

LÓPEZ MARTÍN, J., «*En el espíritu y la verdad*», I y II, Salamanca 1987 y 1994.

MARSILI, S., «La liturgia, momento storico della salvezza», en *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, pp. 33-156.

MULLER, J.H., «The Nature and Definition of Liturgy», *Theological Studies* 18 (1975) 325-356.

NEUNHEUSER, B., «La liturgia della Chiesa come culto del corpo di Cristo», en F. DELL'ORO (dir.), *Mysterion*, Torino 1981, pp. 25-49.

OÑATIBIA, I., «El *Catecismo de la Iglesia Católica* en comparación con la *Sacrosanctum Concilium*», en *Phase* 194 (1993) 153-159.

VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965.

VERHEUL, A., *Introducción a la liturgia. Para una teología del culto*, Barcelona 1967, pp. 11-152.

CAPÍTULO III

ASAMBLEA, PALABRA Y SIGNO

Las tres realidades fundamentales de la liturgia, en su aspecto sensible, son la asamblea, la palabra y el signo. En este capítulo nos ocuparemos de la asamblea como comunidad celebrante, de la Palabra como elemento fundante, del signo como elemento por excelencia de la presencia del Misterio Pascual.

1. LA ASAMBLEA LITÚRGICA

1.1. *Terminología*

El término *asamblea* es un vocablo de origen francés que designa la reunión de un grupo de personas para una actividad determinada: política, cultual, deportiva, religiosa...

Desde el punto de vista litúrgico, el vocablo traduce una serie de nombres y verbos empleados desde los primeros tiempos cristianos, como *synéleusis, synagogé, synaxis, coetus, convocatio, congregatio, collecta, synerjomai, azroitsomai, coire, convenire, congregari* y, sobre todo, *ekklesia*, sustantivo griego más tarde transliterado al latín, que significa, además de la colectividad de los cristianos, su reunión periódica en torno a la Palabra de Dios y a la Eucaristía. Por eso, algunos prefieren hablar de *iglesia celebrante* (como símbolo de la Iglesia universal), expresión sin las connotaciones que comportan *asamblea* (reunión de un pueblo numeroso) o *comunidad* (que afecta a las relaciones interpersonales de los presentes).

1.2. *Importancia de la asamblea litúrgica en la vida de la Iglesia*

Los Hechos de los Apóstoles (cfr. Hch 1, 15; 2, 44.47) hablan de la comunidad que se reúne periódicamente para escuchar la Palabra de Dios, celebrar la Eucaristía, orar en común y compartir la misma fe y

bienes materiales. De los cristianos que forman parte de estas asambleas celebrativas se predica reiteradamente la nota de la unanimidad. San Pablo deja constancia de la misma realidad, aunque a veces tuvo que formular prescripciones y reproches (cfr. 1 Cor 11 y 14). Algo semejante ocurre con Santiago (cfr. St 2, 1-4).

Las constituciones eclesiásticas más antiguas, *Didaké, Didascalia* y *Constituciones Apostólicas*, como los Padres apostólicos, recuerdan esta misma realidad, pues la presencia en la asamblea era el signo de la pertenencia a la Iglesia y manifestación de la vivencia sin quiebra de la fe en Cristo. Cuando pasó el fervor de las primeras generaciones, los pastores se vieron obligados a insistir en que los cristianos debían acudir a la asamblea, sobre todo a la eucarística, basando esta exigencia en la economía de la salvación y en la voluntad del Señor[1]. San Juan Crisóstomo destaca entre los Padres por su insistencia y profundidad en el desarollo de esta necesidad[2].

Durante la Edad Media, la importancia de la asamblea decreció, si bien el concepto permaneció subyacente en la formulación del precepto dominical.

El Concilio Vaticano II ha recuperado el valor de la tradición, gracias, sobre todo, a su teología sobre la Iglesia como misterio de comunión, Pueblo de Dios, Cuerpo y Esposa de Cristo, así como a la teología sobre la Iglesia particular[3]. Esta recuperación había sido iniciada por el movimiento litúrgico moderno, empeñado en renovar la conciencia de la Iglesia como Cuerpo de Cristo mediante la participación activa de los fieles en la liturgia.

1.3. *Naturaleza de la asamblea litúrgica*

«La asamblea que celebra es la comunidad de los bautizados que, "por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales" (LG 10)» (CEC 1141).

La asamblea litúrgica se puede entender, por tanto, como una reunión de fieles, jerárquicamente constituida y legítimamente congregada en un determinado lugar para celebrar una acción que la Iglesia considera liturgia; o también como una reunión de cristianos convocados por la Palabra de Dios, presididos por un ministro legítimo y congregados en un determinado lugar para celebrar una acción litúrgica, y que goza de la presencia cualificada de Cristo.

1. Por ejemplo, SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesios*, en P. CAMELOT, *Ignace d'Antioche. Lettres*, Paris (SChr 10) 4.ª ed., pp. 85-86; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid 1985, p. 463.

2. *De prophetarum obscuritate homilia* 2, 3-4, PG 56, cc. 181-182; *In epistulam I ad Corintios argumentum et homiliae. Homilia* 27, 1-3, PG 61, cc. 223-228; *In epistulam II ad Corintios argumentum et homiliae. Homilia* 18, 3, PG 61, cc. 526-527; *In epistulam II ad Thesalonicenses homiliae* 4, 4, PG 62, c. 491.

3. Cfr. SC 2, 6, 10, 26, 41, 42, 106; LG cap. I, cap. II 11, cap. III 26.

Según esto, la asamblea litúrgica tiene las siguientes características: 1.ª) ha sido convocada por Dios mismo; 2.ª) Cristo está presente en ella; 3.ª) en ella se proclama la Palabra de Dios; y 4.ª) se realiza el sacrificio de la Nueva Alianza —si se trata de la asamblea eucarística—, un rito sacramental o la oración del Pueblo de Dios.

a) *Convocación de Dios*

La asamblea no existe por el mero hecho de que se reúna un grupo de cristianos para una celebración litúrgica, ya que no es una simple colectividad religiosa, en la que sí bastaría un conjunto material o físico de personas.

La asamblea litúrgica es una reunión de fieles que han respondido a la convocación hecha por Dios, con la finalidad de unirse a Cristo —sujeto principal de la liturgia y agente de la salvación— y tributar así al Padre el culto que le es agradable. La primera convocatoria tiene lugar en el anuncio de la fe, cuya acogida desemboca en el Bautismo y en la Eucaristía. Las convocaciones posteriores presuponen siempre esta llamada primera y radical. La iniciativa es, pues, de Dios, que invita a recibir la salvación que Él ha realizado en Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo.

La asamblea litúrgica es, por tanto, un signo salvífico de la acción de Dios que sale al encuentro del hombre y se acerca a él para revelarle y comunicarle su designio salvador; designio que no es otro que el de introducirle en su misma vida divina. Por eso, la asamblea es un *misterio*, antes que una realidad material.

b) *Presencia de Cristo*

La presencia de Cristo es inherente a la asamblea litúrgica, según las mismas palabras del Señor: «Donde dos o más están congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18, 19)[4].

4. La constitución litúrgica ha asumido plenamente este texto, marcadamente comunitario o eclesial, encuadrado en un contexto de caridad fraterna y de oración común, para afirmar, por primera vez en la historia del magisterio conciliar, que Cristo está *realmente* presente «cuando la Iglesia suplica o canta salmos» (SC 7). La Instrucción *Eucharisticum mysterium* lo ha explicitado aún más, al afirmar que Cristo está «siempre presente en la asamblea de los fieles congregados en su nombre (cfr. Mt 18, 20)» (EM 9). Otros documentos lo aplican también a asambleas específicas, tales como la celebración eucarística (cfr. EM 55; OGMR 7) o el rezo del oficio divino (cfr. OGLH 13).

No se trata, ciertamente, de una presencia sustancial —exclusiva de la Eucaristía—, ni excluyente de otras presencias —en la Palabra, en los sacramentos, en el ministro (cfr. SC 7)— o superpuesta o yuxtapuesta a ellas. La presencia de Cristo abre a la asamblea litúrgica a la escucha y acogida de su Palabra, conduce a participar en los sacramentos —actos de Cristo— y, sobre todo, a celebrar la Eucaristía, que hace verdadera y sustancialmente presente su Cuerpo resucitado[5].

c) *Reunión de la comunidad cristiana*

El hecho fundante de la asamblea litúrgica es la fe profesada y celebrada en el Bautismo; por eso, todos los bautizados que no hayan revocado pública y expresamente su fe son miembros natos y de pleno derecho. Es, pues, una congregación universal, abierta a todos y carente de exclusivismos o preferencias culturales, ideológicas, sociales, espirituales..., como muestran las primeras comunidades cristianas, en las que no existían distinciones entre judíos y gentiles, siervos o libres. La verdadera asamblea litúrgica se opone frontalmente a los grupos que se cierran en sí mismos intencionalmente y excluyen a otros cristianos.

El ideal fenomenológico de la asamblea litúrgica fluye de su dimensión cristológica y eclesiológica: del mismo modo que en Cristo todos hemos sido bautizados con el mismo Bautismo y todos hemos sido constituidos miembros de su Cuerpo sin distinción de edad (niños y adultos), formación (sabios e ignorantes), condición social (pobres y ricos)..., así todos también hemos de formar parte de una misma asamblea litúrgica. De hecho, la asamblea ideal acontece cuando aparecen juntos los ricos y los pobres, los niños y los adultos, los fervorosos y los tibios, como ocurre, por ejemplo, en las misas dominicales de una comunidad rural, en las que la *diversa* condición social de las personas queda subsumida por la *igual* condición bautismal.

d) *Fraternidad en la diversidad*

La fe y el Bautismo no borran las diferencias de raza, lengua, cultura o situación social, pero las trascienden y transforman; por eso, la asamblea litúrgica —cuya causa originante es el Bautismo— supera

5. En este sentido es sumamente interesante la doctrina de *Lumen gentium*, cuando afirma, desde una perspectiva eclesiológica, que en todas las comunidades cristianas, «aunque sean frecuentemente pequeñas o pobres, está presente Cristo» y «en ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor», de modo que «en toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo Místico, sin la cual no puede haber salvación» (LG 26).

con la fraternidad todas las diferencias humanas, por la conciencia que tienen los congregados de poseer la misma condición de hijos de Dios y miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

Por otra parte, al ser reflejo de la Iglesia, la asamblea litúrgica es signo de la unidad realizada en Pentecostés y de la superación de la disgregación babélica, pues «la Iglesia está hecha no para dividir a los que se reúnen en ella, sino para reunir a los que están divididos, que es lo que significa asamblea»[6].

e) *Realidad participativa y festiva*

La asamblea litúrgica está formada por todos los bautizados; por eso, la participación consciente y fructuosa de todos sus miembros es una exigencia intrínseca de la misma y lógico despliegue de su radical dinamismo. O, si se prefiere, todos los miembros de la Iglesia tienen el derecho y el deber de tomar parte activa en las celebraciones litúrgicas.

Por otra parte, como la asamblea litúrgica celebra un misterio de alegría —la salvación obrada por Cristo— y es portadora de un misterio de gozo —la presencia del Resucitado—, tiene un carácter esencialmente festivo[7].

1.4. *Fundamentación bíblico-teológica*

La asamblea litúrgica hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, cuando Dios llama, elige y separa a Israel de los demás pueblos, para hacer de él una comunidad religiosa en orden a salvar a la humanidad caída. Hay un momento en su historia en que Israel deja de ser una tribu nómada y se convierte en Pueblo de Dios, posesión de Dios, heredad de Dios, gente amada por Dios, pueblo sacerdotal objeto de las promesas..., según la variada terminología de los escritos veterotestamentarios. Este momento se sitúa en la primera gran asamblea celebrada por los hebreos a los pies del Sinaí, inmediatamente después de su liberación de Egipto, con motivo de su constitución como pueblo de Dios. La tradición bíblica llama a este acontecimiento *asamblea de Yahveh*, y *día de la asamblea* a la fecha en que se celebró.

6. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In epistulam I ad Cor. Hom.* 18, 3, MG 61, cc. 526-527. Esta fraternidad está hoy amenazada por los particularismos y diferencias ideológicas y sociales de la más variada índole. De ahí la importancia de acentuar la nueva condición creada por la pertenencia a la familia de los hijos de Dios y la igualdad radical de todos los bautizados.

7. Este aspecto festivo no debe significar, en ningún caso, manifestaciones de carácter desacralizante o profano, donde la alegría del misterio de Cristo quede suplantada, total o parcialmente, por el uso de elementos no litúrgicos, en un entorno que dificulte —si es que no lo hace inviable— la percepción de la *originalidad de la asamblea cristiana*.

Esta *asamblea de Yahveh* se caracteriza por cuatro elementos integrados en una admirable unidad: la convocatoria que Dios hizo de su pueblo, la presencia de Dios en medio de él —sobre todo mediante la Palabra que le dirigió por medio de Moisés—, la adhesión del pueblo a las propuestas de Dios y el sacrificio conclusivo que selló la Alianza entre Yahveh y su pueblo (cfr. Éx 19-24).

Esta asamblea es la primera de una serie que se repetirá de forma sustancialmente idéntica, aunque algunas revistan un valor emblemático especial, como la celebrada en Siquén bajo la presidencia de Josué después de la entrada en la Tierra prometida (cfr. Jos 24), la realizada por Salomón con ocasión de la dedicación del Templo (cfr. 1 R 8) y la que se celebró después del retorno del destierro de Babilonia (cfr. Ne 8).

Ahora bien, Israel no nació con vocación de permanencia, sino en orden a prefigurar y preparar otro Israel, nuevo y definitivo, que llevaría a plenitud las antiguas promesas y poseería los bienes de una nueva y definitiva alianza: la Iglesia. Este nuevo pueblo celebró su primera asamblea con ocasión de la Pentecostés cristiana. En ella quedaron plenificadas, trascendidas y superadas las antiguas asambleas de Israel; no obstante, conservó su estructura fundamental: Dios que convoca a su Pueblo —ahora por el sacrificio redentor de su Hijo—, el pueblo que se adhiere a la palabra que Dios le dirige por la Palabra Encarnada, y el sacrificio eucarístico que sella sin cesar la Nueva Alianza entre Dios y su nuevo Pueblo.

Por otra parte, también el nuevo Pueblo es enteramente sacerdotal y se reúne para celebrar una y otra vez la obra salvífica obrada por Cristo —la Nueva Alianza en su Sangre—, a la vez que siente la necesidad de cumplir la misión de anunciarla y realizarla entre los demás pueblos de la Tierra, con la predicación y celebración del Misterio Pascual de la Muerte y Resurrección del Señor. A lo largo de toda su historia, la Iglesia ha tenido siempre idéntica conciencia, finalidad y ministerio.

Consiguientemente, la asamblea litúrgica es la congregación del nuevo Pueblo de Dios, reunido para celebrar de una u otra forma la nueva Alianza, mediante la escucha de la Palabra de Dios, la adhesión a la voluntad divina que ésta actualiza y, sobre todo, la participación en el sacrificio eucarístico, centro y cumbre de toda la actividad cultual y misionera del nuevo Pueblo de Dios.

1.5. *Funciones y ministerios*

La Iglesia es la comunidad de los creyentes en Cristo, congregada y presidida por sus pastores (cfr. SC 16, 41; LG 26; PO 5). No es, pues,

ni sólo iglesia jerárquica ni congregación acéfala de miembros. Por eso, la asamblea cultual no está compuesta ni sólo por los pastores ni sólo por los fieles, sino por el entero Pueblo de Dios. Ese Pueblo es el *sujeto integral de la acción litúrgica*, siempre que esté unido a Cristo, *sujeto último y trascendente*, que constituyó a la Iglesia como cuerpo sacerdotal y la estructuró como un organismo dotado de pastores y fieles, de comunidad y jerarquía. Como dice el *Catecismo de la Iglesia católica*, «es toda la *comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza*, quien celebra» (CEC 1140).

Ahora bien, la Iglesia —en cuanto misterio de gracia— se hace realidad y se manifiesta visiblemente en las legítimas reuniones locales de fieles presididas por sus pastores (cfr. LG 26). Estas asambleas locales, llamadas Iglesias en el Nuevo Testamento, constituyen la más completa manifestación de la Iglesia de Cristo, sobre todo en la celebración eucarística (cfr. LG 26, SC 41). En ellas está presente y actúa Cristo; pero lo hace a través de la asamblea reunida en su nombre y bajo la presidencia de su legítimo representante. La Iglesia local reunida para el culto es, por tanto, el sujeto agente de las celebraciones litúrgicas; pero en ella está representada y actualizada la Iglesia universal, que actúa en su totalidad en esta porción, que alcanza así su verdadero sentido.

Las formas concretas de actuación de la Iglesia local son diversas. La más representativa es la celebración litúrgica de los fieles con su obispo en la catedral (cfr. SC 41). Pero también lo son las celebraciones en las parroquias (cfr. SC 42), en grupos reunidos bajo un presbítero autorizado por el obispo, en comunidades monásticas, en una familia unida para rezar la liturgia de las Horas, en grupos espontáneos de fieles que, sin sacerdote, se reúnen para rezar en común la oración de la Iglesia, e incluso en cada cristiano que, al celebrar la oración de la Iglesia, también la representa, pues está unido con todo el Pueblo de Dios.

La Iglesia reunida localmente en la celebración litúrgica —la asamblea— actúa como representante de toda la Iglesia que está presente en ella. En tal unidad de celebrantes —Cristo e Iglesia— actúa el Cristo total, entendido como Cabeza y miembros. Por eso, las acciones que realiza la asamblea o reunión de la comunidad para el culto, no son ni acciones privadas ni privativas de los ministros ordenados ni exclusivas de los fieles, sino «celebraciones de la Iglesia», a la que pertenecen, manifiestan e implican (cfr. SC 26). Ahora bien, por ser la Iglesia «pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos» (SC 26), cada uno de los miembros de ese Cuerpo actúa según la diversidad de órdenes y funciones, concretamente como mi-

nistro o simple fiel (cfr. SC 28). Dentro, por tanto, de la asamblea litúrgica actúan tanto el sacerdocio común como el ministerial, que, siendo esencialmente distintos, se ordenan el uno al otro y mutuamente se necesitan para realizar el culto verdadero y agradable al Padre (cfr. LG 10; PO 5). Cada uno realiza «todo y sólo lo que le corresponde por la naturaleza de las acciones y normas litúrgicas» (SC 28).

La fenomenología de las asambleas litúrgicas presenta, entonces, una situación compuesta de ministros ordenados, ministros instituidos, ministros *de facto* y demás fieles.

a) *Ministros ordenados*

Reciben este nombre los que participan —en mayor o menor grado— del sacerdocio *ministerial* de Cristo Cabeza. Este sacerdocio, siendo esencialmente distinto del bautismal, está «esencialmente finalizado al sacerdocio real de los fieles y a éste se ordena» (CFL 22); por eso, quienes ejercen el ministerio ordenado representan a Cristo Cabeza y, a la vez, sirven a la comunidad de los fieles.

Poseen este sacerdocio el obispo y los presbíteros. Por su participación en el sacramento del Orden, el diácono colabora de modo especial en el ministerio del obispo y sus presbíteros.

— *El obispo*. El obispo posee la *plenitud* del sacerdocio y pastorea la Iglesia en comunión con el Romano Pontífice (cfr. CIC 375). En las celebraciones litúrgicas, el obispo ejerce el ministerio de presidir y actuar «en la Persona de Cristo-Cabeza» y predicar con autoridad la Palabra de Dios.

Los obispos diocesanos, por derecho propio —no como delegados del Papa, aunque en plena comunión con él— tienen encomendada una porción del Pueblo de Dios, llamada Iglesia particular o diócesis, y la cuidan pastoralmente con la ayuda de su presbiterio (cfr. CIC 369 y 376). Por eso, el obispo, además de dispensador por antonomasia de los misterios sagrados, es el moderador, custodio y promotor de la vida litúrgica de su diócesis: preside todas las concelebraciones, reza las oraciones presidenciales y recita las fórmulas sacramentales[8]. «Por ser la Eucaristía donde se manifiesta plenamente el sacramento de la Iglesia, es también en la presidencia de la Eucaristía donde el ministerio

8. Cfr. A. BANDERA, «Jerarquía y laicado. Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo», *Teología del Sacerdocio*, vol. XX, Burgos 1987, pp. 301-419; para la Eucaristía, cfr. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, «El Presidente de la celebración eucarística. Directorio litúrgico-pastoral», *Pastoral Litúrgica* 177/178 (1988).

del obispo aparece en primer lugar, y en comunión con él, el de los presbíteros y los diáconos» (CEC 1142).

— *Los presbíteros*. Los presbíteros no poseen la plenitud del sacerdocio y dependen del obispo en el ejercicio de su ministerio; sin embargo, son verdaderos sacerdotes y cooperadores del orden episcopal en el servicio al Pueblo de Dios, bajo cuya autoridad santifican y gobiernan la porción de la grey que se les encomienda (cfr. CEC 20). Por eso, en las celebraciones litúrgicas actúan como ministros de Cristo y representantes del obispo. En concreto, ejercen el ministerio de actualizar y ofrecer el sacrificio redentor *in persona Christi* —asociando a los fieles a su ofrenda—, celebrar los sacramentos, presidir la asamblea, anunciar con autoridad el mensaje de salvación, dirigir la oración y dar a sus hermanos el Pan de vida eterna.

En la celebración eucarística —y, en la debida proporción, en las de los demás sacramentos y acciones litúrgicas— el presbítero es responsable de una presencia peculiar del Señor; es un instrumento de Cristo que se sitúa en la línea del servicio a Dios y al Pueblo con dignidad y humildad; y refleja la comunión con el propio obispo y con la Iglesia universal. Por eso, ha de estar íntimamente unido a Cristo y reflejar en la palabra, en los gestos y en toda su persona el carácter sagrado de la acción que realiza; sentirse también unido a la comunidad que preside, animando a todos en la fe, en la conversión, en la construcción de la fraternidad y en el testimonio de vida; y cuidar con fidelidad los aspectos normativos de los actos litúrgicos, viviendo lo que la ley litúrgica deja indeterminado según el bien pastoral de la comunidad, no según sus preferencias personales o las de un grupo particular. En una palabra: todo el ministerio litúrgico del presbítero debe manifestar siempre tanto su condición de instrumento de Cristo como la comunión con el propio obispo y con la Iglesia universal.

— *El diácono*. El diácono recibe «la imposición de manos no en orden al sacerdocio sino al ministerio» (LG 29). Su servicio al Pueblo de Dios —en comunión con el obispo y los presbíteros— es el ministerio de la Palabra y el de la caridad (cfr. LG 29).

Los ministerios litúrgicos del diácono son: proclamar —y a veces, predicar el Evangelio (cfr. CIC 757)—, proponer a los fieles las intenciones de la plegaria universal y sugerir a la asamblea, con moniciones oportunas, el comportamiento que debe adoptar en cada momento de la celebración. El diácono es también ministro ordinario del Bautismo, de la Comunión y de la exposición y reserva del Santísimo Sacramento (cfr. CIC 943). Puede asistir como delegado al Matrimonio (cfr. CIC

1108), presidir el rito de los funerales y de la sepultura (cfr. RE 28) e impartir algunas bendiciones[9].

b) *Ministerios instituidos*

Reciben el nombre de ministerios *instituidos* los que habilitan para determinadas acciones litúrgicas mediante un rito específico no perteneciente al sacramento del Orden. Sus «funciones son determinadas por los obispos según las tradiciones litúrgicas y las necesidades pastorales» y siempre «en orden a ejercer funciones del sacerdocio común» (CEC 1143). En la actual tradición litúrgica romana, estos ministerios son el acolitado, el lectorado y, en cierto sentido, el ministerio extraordinario de la Comunión.

— *El acólito*[10] es instituido para el servicio del altar y como ayudante del sacerdote y del diácono. A él compete principalmente la preparación del altar y de los vasos sagrados, y, según las normas del derecho, distribuir a los fieles la Eucaristía, de la que es ministro extraordinario[11].

— *El lector*[12] es instituido para la función que le es propia: leer la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica. Por ello proclamará las lecturas de la Sagrada Escritura, excepto el Evangelio, en la misa y demás celebraciones sagradas[13].

— *El ministro extraordinario de la comunión*[14] verdadero y propio es el acólito, pues ejerce su ministerio de forma permanente, pero el Ordinario puede elegir también otros ministros, a fin de que puedan suplir la falta de ministros ordinarios (sacerdote y diácono) o acólitos.

A diferencia del acolitado, exclusivo para los varones[15], este ministerio puede conferirse también a mujeres[16].

9. Cf. CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA-CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium*, Editrice Vaticana 1998, 75-144; reproducido en *Notitiae* 34 (1998) 131-189.

10. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El acólito y el ministro extraordinario de la comunión. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 1985.

11. Cfr. OGMR 65; cfr. *Ministeria quaedam*, VI, AAS 64 (1972) 532-533. Cfr. también CE 27-29.

12. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El ministerio del lector. Directorio litúrgico-pastoral*, Madrid 1985.

13. Cfr. *Ministeria quaedam*, V, AAS 64 (1972) 532; CE 31.

14. Cfr. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El acólito y el ministro extraordinario de la comunión*, o.c.

15. *Ministeria quaedam*, VI, AAS 64 (1972) 532-533.

16. Cfr. *Inmensae caritatis*, I, 4, AAS 65 (1973) 266; CIC 230-3.

La razón de ser de este ministerio nace, de una parte, del carácter de comunión propio del sacrificio eucarístico, que pide la participación sacramental de quienes asisten debidamente dispuestos, y, de otra, del carácter ministerial de la distribución de la Eucaristía, que excluye en línea de principio que los fieles tomen directamente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, pues fue el Señor quien a los discípulos «se lo dio diciendo: tomad y comed... tomad y bebed»[17].

Este ministerio se confía a personas idóneas, que deben distinguirse por su fe, piedad eucarística, vida cristiana y conducta moral. No se puede elegir a quienes causarían extrañeza en los fieles[18]. Por otra parte, en su designación se seguirá un orden de preferencias: lectores, alumnos del seminario mayor, religiosos, religiosas, catequistas, fieles corrientes[19]. El párroco o superior que solicita del Ordinario del lugar la designación de un ministro extraordinario de la Comunión, además de presentar al candidato e informar de su idoneidad, debe poner por escrito los motivos y circunstancias que avalan dicha petición; y, una vez obtenida la concesión, informar a la comunidad parroquial o religiosa antes de que el designado ejerza su ministerio, así como prepararla para que comprenda su significado y finalidad.

Quienes ejerzan este ministerio no necesitan ser instituidos por ningún rito específico; sin embargo, puede ser pastoralmente conveniente admitirlos en el curso de una breve celebración e incluso en la misa, una vez concluida la homilía.

Los ministros *extraordinarios* de la Comunión han de poseer la formación adecuada, que incluye, al menos, unas nociones generales sobre la liturgia, el misterio eucarístico y los ministerios, y conocer los medios para desempeñar el ministerio específico que van a desempeñar.[20]

El ministro extraordinario suele ser designado para un tiempo más o menos largo, pero puede serlo también para un tiempo indefinido. «Los Ordinarios de lugar tienen facultad para permitir que los sacerdotes dedicados al sagrado ministerio puedan designar a una persona idónea que, en caso de verdadera necesidad, distribuya la comunión *ad actum*» (IC II). Dichos Ordinarios pueden «delegar esta facultad en los Obispos auxiliares, vicarios episcopales y delegados episcopales» (IC III).

17. Cfr. JUAN PABLO II, Carta *Dominicae Cenae*, 11, AAS 72 (1980) 137-138; *Inestimabile donum*, 9, AAS 72 (1980) 336.

18. Cfr. *Inmensae caritatis*, II, 6, AAS 65 (1973) 268.

19. Cfr. ibíd.

20. Cf. CONGREGATIO PRO CLERICIS DE CULTO DIVINO ET ALIAE, *Ecclesiae mysterio (Instituto)*, AAS 89 (1997) 852-877; *Notitiae* 34 (1998) 9-41.

c) *Ministros* de facto

Pertenecen a este grupo: el salmista, los cantores, el director del canto, el comentarista, el maestro de ceremonias y el lector y el acólito no instituidos[21].

— *El salmista*. Este ministerio tiene por objeto cantar el salmo responsorial con competencia, unción y fe, para facilitar a los demás fieles la respuesta del mensaje propuesto en la lectura y, en ocasiones, la meditación del mismo (cfr. CE 33).

— *Los cantores (schola)*. El grupo de cantores ayuda a la asamblea a participar en las partes cantadas de la celebración litúrgica, por eso no debe suplantar o anular a la asamblea ni situarse al margen de la celebración (cfr. CE 39-40).

— *El maestro de ceremonias*. Este ministerio tiene la finalidad específica de preparar las acciones sagradas y dirigir a los ministros, de modo que la celebración litúrgica se realice con decoro, orden y edificación. No siempre es posible la existencia de este ministerio, pero debería instituirse al menos en las iglesias y comunidades de mayor rango (cfr. OGMR 69).

Otras personas que pueden ayudar en el desarrollo de la celebración, aunque sus funciones no están recogidas en los libros litúrgicos, son el comentador, el acomodador y los encargados de las colectas.

— *Los fieles*. Los protagonistas principales de la asamblea litúrgica son el ministerio ordenado y el pueblo fiel, puesto que son ellos quienes aseguran que la comunidad cultual refleje el modelo de Iglesia diseñado por Cristo: Pueblo de Dios jerárquicamente organizado.

Los fieles, por tanto, desempeñan siempre un papel importante, sobre todo en la celebración de la Eucaristía (OGMR 62) y en los supuestos en los que las asambleas litúrgicas son pequeñas en número o de tales características que resulta imposible disponer de ministros adecuados.

21. En marzo de 1994, mediante una «Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales», la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos comunicaba la publicación de una interpretación auténtica del canon 230,2, respondiendo afirmativamente a la cuestión de si «entre los oficios litúrgicos que pueden ejercer los laicos, hombres o mujeres, puede enumerarse también el del servicio al altar». En dicha respuesta se hacen las siguientes observaciones: 1.ª) el canon 230,2 tiene carácter permisivo, no preceptivo, por lo cual, el modo de proceder de un obispo no puede ser invocado como obligatorio para los demás; 2.ª) compete a cada obispo en su diócesis, oído el parecer de la Conferencia Episcopal, dar un juicio ponderado sobre lo que procede hacer en ella para un desarrollo ordenado de la vida litúrgica; 3.ª) si en alguna diócesis el obispo permite que —por razones particulares— el servicio al altar pueda ser desempeñado también por mujeres, habrá de ser bien explicado a los fieles; 4.ª) debe quedar claro que los mencionados servicios litúrgicos de los laicos son realizados «por encargo temporal»; y 5.ª) «la Santa Sede recuerda que siempre será muy oportuno la noble tradición del servicio al altar por parte de muchachos. Como es evidente, esto también ha favorecido el surgir de vocaciones sacerdotales. Por tanto, siempre existirá la obligación de continuar sosteniendo estos grupos de monaguillos» (cfr. ASS 86 [1994] 541-542, *Las mujeres, admitidas al servicio del altar* [traducción castellana], *Phase* 204 [1994] 502-504).

1.6. *La asamblea y la eficacia de las acciones litúrgicas*

Los ministros instituidos o *de facto* tienen una importancia no pequeña en la asamblea; sin embargo, no son necesarios para la validez y eficacia de las acciones litúrgicas

No son necesarios, en primer lugar, para la sagrada Eucaristía, pues en toda misa, aun sin fieles, está presente toda la Iglesia y «la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, porque es un acto de Cristo y de la Iglesia» (cfr. OGMR 4). Por este motivo, el *Misal romano* no habla de misas *privadas,* sino de misas *sin pueblo,* ya que en toda celebración eucarística está presente el entero Cuerpo Místico de Cristo, faltando en ellas el signo manifestativo —y no creativo— de su eclesialidad.

Algo semejante ocurre con los demás sacramentos, cuya eficacia depende únicamente de ser acciones de Cristo. Por ello, aunque su celebración acontece generalmente en el marco de una asamblea, en los casos de necesidad, urgencia o utilidad pastoral pueden estar presentes únicamente el ministro que lo confiere y el sujeto que lo recibe. La celebración de la liturgia de las Horas tampoco recibe la eclesialidad de una comunidad orante, sino del hecho de ser un diálogo entre el Esposo y la Esposa, diálogo que existe cuando lo reza un miembro del Cuerpo Místico, sacerdote o simple fiel.

1.7. *Pastoral litúrgica de la asamblea*[22]

Los principios expuestos orientan hacia una acción pastoral sobre la asamblea, cuyos objetivos sean potenciar la fe, la santidad, la eclesialidad, la unidad, la participación y un mayor compromiso de vida.

Respecto a la *fe* —que se supone siempre en los participantes, aunque sea elemental—, es preciso ayudar a explicitarla y profundizarla durante las celebraciones, de modo que la asamblea se convierta en una expresión viva de la misma.

En cuanto a la *santidad*, la asamblea —reflejo de la Iglesia que, siendo santa, está al mismo tiempo necesitada de purificación (cfr. LG 8)— debe estar abierta a los pecadores y, a la vez, impulsar a todos los

22. A. TRIACCA, «Asamblea litúrgica», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 176-180.

fieles a una mayor conversión, a fin de mostrar con progresiva nitidez el rostro de una Iglesia renovada y vivificada por el Espíritu.

Sobre la *eclesialidad*, es necesario que la asamblea supere, a todos los niveles, toda barrera proveniente de la edad, cultura, raza, nación..., para convertirse en signo de una Iglesia que es «sacramento universal de salvación» (LG 48).

La *unidad* —meta de cualquier asamblea litúrgica, grande o pequeña— puede alcanzarse con relativa facilidad cuando la asamblea es expresión de una comunidad a la que los participantes están y se sienten vinculados con especiales lazos de pertenencia, mientras que puede ser difícil cuando se trata de una comunidad heterogénea y poco o nada definida. De todos modos, la unidad se puede alcanzar, potenciando la conciencia de compartir una misma fe y formar un mismo Cuerpo.

Por último, el *compromiso con la vida* es inherente a toda asamblea litúrgica, puesto que los sagrados misterios no quedan encerrados en el marco celebrativo, sino que proyectan su dinamismo en la vida personal, familiar, profesional y social de quienes han sido vivificados con su celebración. Este compromiso ha de ser no sólo individual, sino comunitario, como comunitaria es la Iglesia, de la que la asamblea litúrgica es signo.

2. La Palabra

Es un dato fenomenológico evidente que la *palabra* —especialmente la Palabra de Dios— ocupa un lugar importante en todas las celebraciones litúrgicas: «En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es muy grande. Pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía; de su espíritu están penetrados los salmos que se cantan, las preces, las oraciones e himnos litúrgicos; y de ella reciben su significado las acciones y los signos» (SC 24).

Detrás de este dato fenomenológico subyace una profunda realidad teológica: «Toda celebración sacramental es un encuentro de los hijos de Dios con su Padre, en Cristo y en el Espíritu Santo, y este encuentro se expresa como un diálogo a través de acciones y de palabras. Ciertamente las acciones simbólicas son ya un lenguaje, pero es preciso que la Palabra de Dios y la respuesta de fe acompañen y vivifiquen estas acciones, a fin de que la semilla del Reino dé su fruto en la tierra buena» (CEC 1153).

Cuatro son las formas principales que adopta la palabra en la liturgia: la proclamación y explicación de la Palabra de Dios, la oración del ministro, la oración de los fieles y los cánticos.

2.1. *Proclamación y explicación de la Palabra de Dios*

a) *Proclamación de la Palabra de Dios*

La liturgia cristiana hizo resonar la voz de las Sagradas Escrituras en sus más antiguas asambleas cultuales. Al principio sólo pudo usar los libros del Antiguo Testamento; después incorporó los evangelios y demás escritos apostólicos, a medida que iban apareciendo. San Justino atestigua esta realidad como praxis habitual y consolidada en las asambleas eucarísticas dominicales[23].

La liturgia cristiana no inventó la costumbre de leer la Sagrada Escritura en los actos de culto, sino que la tomó de la liturgia *sinagogal;* en cambio, fue original en el *modo* de comprender el Antiguo Testamento y la historia de la salvación. El Antiguo Testamento lo leyó como una profecía de Cristo, es decir, no sólo en su literalidad, sino en su sentido más profundo. La historia de la salvación la entendió como una realidad *unitaria y lineal*, formada por una serie de etapas concatenadas y finalizadas a una meta común: la obra redentora del Verbo encarnado. Precisamente porque esa historia era *única*, debía acoger con idéntica veneración todos los libros de ambos Testamentos que la contenían; y porque era *lineal,* el Antiguo estaba orientado al Nuevo y encontraba en él su plenitud, y éste sólo podía ser comprendido del todo si era encuadrado en el Antiguo.

El *número de lecturas* no ha sido siempre y en todas partes el mismo. En el caso de la celebración eucarística —que es el más paradigmático— ha existido gran diversidad (seis, cuatro, tres, o dos); aunque casi todas las liturgias de Occidente han tenido tres (Galicana, Hispana, Milanesa, incluso la primitiva Romana).

El *método de lectura* tampoco ha sido uniforme. Se dintinguen la lectura continua o continuada, semicontinua, sistema de perícopas —textos de la Escritura escogidos *ad casum*— y la centonización —lecturas formadas a partir de retazos de distintos libros o capítulos—. Hay que señalar que incluso cuando prevaleció el sistema de perícopas, algunos libros se reservaron para ciertos tiempos litúrgicos, confiriéndoles una fisonomía peculiar. Por ejemplo, no pocas iglesias iniciaban la Cuaresma con la lectura del Pentateuco y fue habitual reservar el evangelio de san Juan, los Hechos de los Apóstoles y, a veces, el Apocalipsis, para la Cincuentena pascual.

23. *Apología* 1, 67, en I.C.Th. Equis de Otto, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, I: Iustinus Philosophus et Martyr*, I/I.ª, Iene 1976 (3.ª ed.), pp. 184-189 (PG 6, cc. **429-432**); traducción castellana en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, pp. **258-259**.

En cuanto a los *libros empleados en la lectura*, primero se usó el mismo códice de la Biblia, indicando el presidente de la celebración el final de las lecturas; después se escribieron en los márgenes los *incipit* y *explicit* de cada lectura; más tarde se crearon índices de lecturas, que podían aparecer al principio o al final del códice o en un libreto aparte; por último se compusieron los leccionarios o libros con los textos que se usaban en la liturgia.

La reforma realizada a instancias del Vaticano II ha mejorado sensiblemente el leccionario anterior de la celebración eucarística y de la liturgia de las Horas. Por otra parte, ha elaborado un leccionario prácticamente nuevo para los demás sacramentos y para los sacramentales.

El leccionario del Misal de san Pío V contenía un ciclo anual con dos lecturas; el actual tiene tres ciclos y tres lecturas en el dominical-festivo, y un ciclo bienal en la primera lectura de las ferias del Tiempo Ordinario; de este modo, el pueblo fiel puede escuchar las partes más importantes de la Sagrada Escritura en un breve espacio de tiempo. El oficio divino ofrece un ciclo anual y otro bianual; este último no se ha incluido en el libro oficial por motivos de espacio, aunque sí en un apéndice y, aunque es facultativo, está muy recomendado (OGLH 145). Ambos mejoran mucho el leccionario anterior, sobre todo el bianual, en cuanto que permiten leer todos los libros de la Sagrada Escritura de modo continuo o semicontinuo. La celebración de los sacramentos ofrece por primera vez en la historia de la liturgia romana, una liturgia de la Palabra en sentido estricto, con lecturas muy ricas y variadas (cfr. pp. 637-638). Los sacramentales también están concebidos para ser celebrados en el marco de una liturgia de la Palabra. Por último, está previsto que, en determinados momentos del año litúrgico y de la vida cristiana, tengan lugar celebraciones específicas de la Palabra.

El método actual de lectura oscila entre la lectura continua o semicontinua y los sistemas de perícopas. De acuerdo con la tradición, se han reservado determinados libros para ciertos tiempos litúrgicos.

b) *Explicación de la Palabra de Dios*

La Iglesia heredó de la sinagoga, junto a la lectura de la Escritura Santa, también su explicación (cfr. Lc 4, 20-21; Hch 13, 15). La homilía es, de suyo, un comentario parenético de las lecturas proclamadas, adaptado a la celebración y a las necesidades de la asamblea, a fin de ayudarle a captar mejor el mensaje, responder a sus exigencias y facilitar una participación consciente y fructuosa. La existencia de la homilía en el decurso de la celebración eucarística está ya atestiguada

por san Justino, aunque no es improbable que se remonte a la misma época apostólica y a la praxis de la primitiva iglesia jerosolimitana, muchos de cuyos fieles estaban habituados a escuchar el sábado una explicación de la Palabra santa en las sinagogas. En cualquier caso, todas las iglesias conocen desde el siglo II la homilía de la Eucaristía dominical; en la época de la gran patrística, algunas iglesias la practicaban a diario en determinados momentos del año litúrgico. Desde el tardomedievo llevó una vida precaria. La reforma promovida por el Vaticano II le ha devuelto su primitivo esplendor al considerarla parte integrante de la misma celebración eucarística y prescribirla obligatoriamente en las misas de los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo, y recomendarla vivamente en las celebraciones eucarísticas de los tiempos fuertes y en las demás celebraciones, especialmente en las sacramentales.

Para que la homilía logre su objetivo, es necesario que sea fiel a la Palabra de Dios, a la asamblea congregada y al rito que se que celebra.

La *fidelidad a la Palabra de Dios* exige que el homileta transmita íntegramente el mensaje cristiano, el único salvífico y capaz de suscitar y acrecentar la fe. Esta transmisión presupone su comprensión y ésta es inseparable de la exégesis, del Magisterio de la Iglesia y de las leyes de composición del leccionario. La exégesis es necesaria para conocer el sentido de los textos, distinguir los mensajes centrales de los periféricos, así como los géneros literarios en los que han sido escritos. El Magisterio de la Iglesia desempeña un papel decisivo, pues es el único depositario e intérprete auténtico de la Palabra de Dios (cfr. DV 10). Finalmente, es necesario conocer qué criterios se han aplicado para incluir en el leccionario los textos bíblicos y asignarlos a determinadas celebraciones; de hecho, no es infrecuente que la liturgia lea un texto escriturístico desde otra perspectiva y con otra clave que la puramente bíblica. A estos criterios habría que añadir la actitud de fervorosa escucha y obediente servicialidad del homileta a la Palabra de Dios, dada la íntima conexión que existe entre el mensaje y su mensajero.

La *fidelidad a la asamblea* exige aplicar la Palabra de Dios a un «aquí» y un «ahora» concretos, según el ejemplo de Jesucristo. Con ello, se desvelará a los fieles —como ocurrió con los discípulos de Emaús— los misterios divinos y se facilitará su adhesión y respuesta personal. Esta fidelidad no es posible sin un conocimiento verdadero de los problemas, necesidades, situaciones, carismas..., de quienes escuchan, pues, en caso contrario, sería un mensaje desencarnado. Por esta razón, el Concilio Vaticano II recomienda encarecidamente que «la predicación sacerdotal —que en las presentes circunstancias resulta dificilísima— para que mejor mueva a las almas de sus oyentes, no

debe exponer la Palabra de Dios sólo de un modo general y abstracto, sino aplicar la verdad perenne del Evangelio a las circunstancias concretas de la vida» (PO 4).

Por último, la homilía debe ser *fiel al misterio que se celebra*, pues su finalidad no consiste sólo ni primariamente en anunciar a Cristo, explicar su mensaje y lograr una respuesta del pueblo, sino hacerlo en un ámbito cultual, sirviendo así de puente entre la liturgia de la Palabra y la liturgia estrictamente sacramental (cfr. SC 52). De este modo, la homilía ayuda a celebrar el único misterio de Cristo en cada uno de los acontecimientos salvíficos (sacramentos y sacramentales) y de los tiempos litúrgicos, haciéndolos converger en el acontecimiento central de la Pascua.

Según esto, la homilía es, a la vez, un acto pastoral y un acto litúrgico, pues reparte a los fieles el pan de la Palabra, les facilita la participación en la liturgia que celebran y prolonga la eficacia de las lecturas. Por eso, es una función presidencial del ministerio ordenado, a quien corresponde reunir al Pueblo de Dios, presidirlo en nombre de Cristo y alimentarlo con la Palabra Divina y el Cuerpo del Señor (cfr. LG 20, 28, 29; PO 4 y 5). Esta exclusividad es aplicable sobre todo a la Eucaristía, donde la Palabra de Dios y la liturgia eucarística son dos modos de compartir una misma mesa, pues forman un solo acto de culto. Por eso, sólo cuando el celebrante principal está impedido, física o moralmente, puede ejercer el ministerio homilético otro sacerdote o un diácono —nunca un seglar (cfr. CIC 761).

c) *Acogida de la Palabra de Dios*

La liturgia de la Palabra crea un auténtico «diálogo salvífico» entre Dios y su Pueblo. Para que tal diálogo sea verdadero y eficaz, la comunidad reunida ha de dar una respuesta de fe y de amor. Esta respuesta ha sido configurada y articulada en la tradición litúrgica, sobre todo en la celebración eucarística, a través de los siguientes elementos: el silencio, el canto, el salmo responsorial, las aclamaciones, la homilía, la profesión de fe y la plegaria universal.

— *El silencio.* La escucha de la Palabra de Dios facilita el recogimiento y la meditación; por ello, «requiere breves momentos de silencio, adaptados a la asamblea celebrante, para que la Palabra de Dios penetre en los corazones y provoque en ellos una respuesta oracional» (OLM 28). En la liturgia de la Palabra de la Eucaristía «pueden tenerse oportunamente, por ejemplo, antes del comienzo de la misma, después de la primera y segunda lectura y una vez concluida la homilía» (ibíd.).

— *El canto.* Esta expresión lírica de gozo y reconocimiento al Señor es muy apropiada para manifestar la adhesión ferviente e intensa a la Palabra de Dios por parte de toda la asamblea. En la celebración eucarística se concreta en dos formas: el salmo responsorial y la aclamación al evangelio.

— *El salmo responsorial* es «parte integrante de la misma liturgia de la Palabra» (OGMR 36), está situado después de la primera lectura y suele ejecutarse de forma *responsorial,* con alternancia entre el salmista y la asamblea. El canto es un modo eficaz de prolongar la meditación de la Palabra de Dios e interiorizar el sentido del salmo.

— *La aclamación anterior al evangelio* —el aleluya o verso que se usa en Adviento y Cuaresma— es una especie de respuesta anticipada al anuncio del evangelio. «Forma un rito en sí mismo y con él la asamblea de los fieles acoge y saluda al Señor, que va a dirigirle su Palabra, y expresa con el canto su fe» (OLM 23).

— *La homilía.* Es una forma de predicación cristiana, que se sitúa en el interior de una celebración litúrgica con una función mistagógica: desarrollar a «lo largo del año litúrgico, a partir del texto sagrado, los misterios de la fe y de la vida cristiana» (OLM 24), de modo que se integren armónicamente asamblea-palabra-rito-vida.

— *El Credo o Profesión de fe* —que realiza toda la asamblea según la normativa litúrgica: OGMR 44— «tiene por objeto suscitar en la asamblea reunida una respuesta de asentimiento a la Palabra de Dios escuchada en las lecturas y en la homilía» (OGMR 43).

— *La plegaria universal o de los fieles* es un modo de orar «a la luz de la Palabra de Dios, de la que es una cierta respuesta» (OLM 30), por las intenciones generales de la Iglesia y del mundo (OGMR 45).

d) *Teología de la relación entre la Palabra de Dios y la liturgia*

El hecho de que la Palabra de Dios proclamada en la liturgia siga un esquema, un ritmo y unas leyes que no coinciden con la distribución de la Biblia, pone de relieve que la Palabra de Dios celebrada posee unas connotaciones teológicas específicas. La Palabra de Dios es única, ciertamente, pero sus tesoros son múltiples y se manifiestan «de modo admirable en las diversas asambleas de fieles que participan en las celebraciones litúrgicas, en el transcurso del año litúrgico —en el que se recuerda el misterio de Cristo en su desarrollo—, ya en la celebración de los sacramentos y sacramentales de la Iglesia, o en la respuesta de cada fiel a la acción interna del Espíritu Santo, pues entonces la misma acción litúrgica —que se sostiene y apoya princi-

palmente en la Palabra de Dios— se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia. De este modo, la Iglesia sigue —en la liturgia— el mismo sistema seguido por Cristo en la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras partiendo del hoy de su acontecimiento personal» (OLM 3).

Estas especificidades pueden condensarse en la siguiente proposición: la Palabra de Dios que se proclama en la celebración es una realidad cristológica, pneumatológica, cultual, sacramental, salvífica, viva y vivificadora, y eclesial.

— *Realidad cristológica*. Con esta afirmación se expresa un misterio fundamental, condición de todos los demás: Cristo está presente, como Palabra, en la Palabra que se proclama ante el Pueblo reunido en asamblea litúrgica. O, de otro modo: Cristo está presente como Palabra viviente en la celebración litúrgica.

La Constitución *Sacrosanctum Concilium*, al referirse a las diversas presencias reales de Cristo en la liturgia, señala que «está presente en su Palabra, pues cuando se lee la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7; cfr. OGMR 33), y «sigue anunciando su Evangelio» (SC 33).

«En la celebración litúrgica, la Palabra de Dios no se pronuncia de una única forma ni repercute siempre con idéntica eficacia en los corazones de los fieles, pero siempre está presente Cristo en ella, de modo que, a la vez que realiza el misterio de la salvación, santifica a los hombres y tributa al Padre el culto perfecto. Más aún, la economía de la salvación —que la Palabra de Dios recuerda y prolonga incesantemente— alcanza su más pleno significado en la acción litúrgica, de modo que ésta se convierte en una continua, plena y eficaz exposición de la Palabra de Dios. Así, la Palabra de Dios, expuesta sin cesar en la liturgia, es siempre viva y eficaz por el poder del Espíritu Santo y manifiesta el amor operante del Padre, amor indeficiente en su eficacia para los hombres» (OLM 4).

Según esto, el ministro que proclama la Palabra de Dios escrita, presta su propia voz a Cristo para que Él siga hablando a su Pueblo y éste pueda oírle, acogerlo y disponerse a ser vivificado por el Espíritu Santo. De este modo, siendo irrepetibles, los acontecimientos histórico-salvíficos del pasado en los que Cristo está latente (Antiguo Testamento) o patente (Nuevo Testamento) y a los que, por ello, confiere unidad indisoluble, se hacen presentes en la asamblea litúrgica. Gracias, pues, a la presencia de Cristo, la Palabra proclamada en la liturgia adquiere significado y se actualiza. De ahí la necesidad de subrayar la relación íntima entre las lecturas veterotestamentarias y el Evangelio,

la interpretación cristológico-litúrgica del Antiguo Testamento, la iluminación que confiere la Persona de Cristo al sentido que la Palabra de Dios ha tenido para el hagiógrafo, y la inseparabilidad de la Palabra que Él proclama y vivifica, de la persona y vida de los cristianos, así como de las realidades cristianas de cada momento histórico.

— *Realidad pneumatológica*. La proclamación de la Palabra de Dios es necesaria, pero insuficiente para que ésta se convierta en acontecimiento salvífico. «Para que la Palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en sus oídos, se requiere la acción del Espíritu Santo, con cuya inspiración y ayuda la Palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida cristiana. Por consiguiente, la actuación del Espíritu Santo no sólo precede, acompaña y sigue la acción litúrgica, sino que también va recordando en el corazón de cada uno de los fieles las cosas que —en la proclamación de la Palabra de Dios— son leídas para toda la asamblea, y, consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de los carismas y promociona la diversidad de actuaciones» (OLM 9).

Por tanto, además de proclamar y escuchar la Palabra de Dios, se requiere también —y sobre todo— que el Espíritu abra los oídos del alma del fiel para que aquélla sea acogida con fe y hecha eficaz, tanto en la misma celebración —con la participación verdadera en el misterio que se celebra y que ella ilumina y, a su modo, actualiza— como en la vida.

— *Realidad cultual*. La Palabra de Dios proclamada en la liturgia se ordena directamente a su realización. En efecto, dado que en la liturgia se hace presente el plan salvífico —preexistente desde toda la eternidad en Dios y revelado gradualmente a través de los siglos y realizado en y por Cristo con la cooperación del Espíritu Santo—, la Palabra que en ella se proclama está directamente relacionada con la actuación de la obra de la salvación que allí está aconteciendo; obra que implica el acercamiento de Dios al hombre para desvelarle y comunicarle su misma vida divina, y la aceptación del hombre, dando gracias al Padre por el don que le otorga en y por Cristo en el Espíritu.

En otros términos: la proclamación de la Palabra de Dios es una realidad cultual, porque el acontecimiento contenido en la Escritura se actúa en la liturgia, de modo que Cristo, además de realidad anunciada es realidad confesada-comunicada por la liturgia y, por lo mismo, realidad que actúa el misterio de nuestra redención.

— *Realidad sacramental y salvífica*. Según el texto clásico de la Constitución *Dei Verbum*, la Revelación «se realiza con hechos y pala

bras intrínsecamente ligadas entre sí; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2). La Palabra de Dios tiene, por tanto, una dimensión sacramental y salvífica.

En efecto, la Palabra de Dios que se proclama en la celebración no sólo esclarece el misterio de los sacramentos, sino que actualiza y realiza a su modo la salvación que anuncia. Además, Palabra y sacramento están indisolublemente unidos, pues los sacramentos sólo se pueden concebir y explicar adecuadamente si se relacionan con las acciones realizadas por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento, entre las cuales rige una analogía fundamental, aunque correspondan a momentos salvíficos distintos. Los sacramentos son simplemente la continuación, en el tiempo de la Iglesia, de las acciones realizadas por Dios en ambos Testamentos. Por último, la Palabra de Dios está radicalmente orientada hacia los sacramentos, puesto que la salvación debe proclamarse y, una vez proclamada, celebrarse (cfr. SC 6).

En consecuencia, la Palabra de Dios proclamada en la celebración tiene siempre una dimensión sacramental, en cuanto anuncia y, a su modo, *realiza* la obra de la salvación (cfr. OLM 41). En el caso de los sacramentos esta dimensión está tan acentuada que forma parte esencial del rito sacramental.

— *Realidad viva y vivificadora.* La Sagrada Escritura no es, única o primariamente, un libro de conceptos filosóficos, antropológicos o teológicos, aunque no está ausente de ella una determinada concepción del mundo, del hombre y de Dios. Lo específico de la Biblia es ser *revelación de la historia de salvación* en sus diversas etapas: profecía (Antiguo Testamento), plenitud (Cristo-Evangelio), Iglesia (Hechos, escritos apostólicos); o, si se prefiere, contener el plan divino de salvación.

Ahora bien, como la liturgia actualiza de modo perenne la obra salvífica, la Sagrada Escritura, incluso como revelación de salvación, se completa en ella, no en el sentido de que a la Palabra de Dios le falte algo, sino en cuanto que es en la celebración donde esa Palabra alcanza su plenitud, de suerte que la *liturgia es siempre revelación en acto.*

Desde esta perspectiva se comprende que la Palabra de Dios no es una realidad estática y cerrada, sino viva y abierta al devenir salvífico de la Iglesia, a la que el Espíritu Santo conduce hacia la verdad total, lo cual acontece, sobre todo, en y por la celebración litúrgica, puesto que toda la vida de la Iglesia deriva de ella, hacia ella se orienta y en ella culmina (cfr. SC 10). Por eso, además de la luz nueva que va recibiendo del desarrollo de la vida de la Iglesia y de la evolución homogénea del dogma, reciba también nuevas luces de la acción litúrgica y, por ello, de la situación personal de los fieles que en cada momento viven la acción litúrgica. De hecho, «en las diversas celebraciones y en las diversas asambleas de fieles que en ellas participan, se expresan de modo admirable los múltiples tesoros de la única Palabra de Dios, tanto en el decurso del año litúrgico, como en la celebración de los sacramentos y sacramentales o en la respuesta de cada fiel a la acción interna del Espíritu, ya que entonces la misma celebración litúrgica —que se sostiene y apoya en la Palabra de Dios— se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esa Palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (OLM 3). Por eso, la inteligencia de la Palabra de Dios puede progresar indefinidamente en y con la celebración litúrgica.

Brevemente: la Palabra de Dios remite a la liturgia para actualizarse y actuarse en un incesante y fecundo *hic et nunc*; y la liturgia remite a la Palabra de Dios para ser lo que es: actualización perenne de la obra redentora.

— *Realidad eclesial.* La Iglesia se edifica y va creciendo por la audición de la Palabra de Dios, y las maravillas que Dios realizó a lo largo de la historia de la salvación se hacen de nuevo presentes —de un modo misterioso, pero real— a través de los signos de la celebración litúrgica. Dios, por su parte, se vale de la comunidad de los fieles que celebran la liturgia para que su Palabra siga un avance glorioso y su nombre sea glorificado entre las naciones. Por tanto, siempre que la Iglesia —congregada por el Espíritu Santo en la celebración litúrgica— anuncia y proclama la Palabra de Dios, se reconoce a sí misma como el nuevo pueblo en el que la Alianza sancionada antiguamente llega ahora a su plenitud y total cumplimiento (cfr. OLM 7).

La Palabra de Dios es, pues, historia sagrada y revelada, que la Iglesia actúa y celebra a lo largo del tiempo y del espacio para reconocerse y autorrealizarse como comunidad salvífica, Pueblo de la Nueva Alianza y sacramento universal de salvación, hasta que llegue el retorno definitivo de su Señor.

La eclesialidad de la Palabra de Dios proclamada en la liturgia comporta, entre otras, estas consecuencias: 1.ª) la norma de interpretación de la Palabra proclamada es su relación con Cristo-Iglesia que la celebran; 2.ª) esta interpretación corresponde únicamente a quienes ejercen el ministerio de la presidencia en las acciones litúrgicas; 3.ª) todos los fieles son destinatarios de la Palabra, pero su acogida y resonancia está en íntima relación con los carismas y situaciones personales; 4.ª) la Palabra de Dios rompe los parámetros de tiempo y espacio,

implicando el ahora, el ayer y el siempre, y 5.ª) la Palabra proclamada es un signo eminente de identificación y manifestación de la Iglesia.

2.2. *La oración del ministro*

La oración del ministro celebrante puede ser de tipo presidencial o no presidencial. Al primer grupo corresponden las oraciones que dice como mediador entre Dios y su Pueblo; mientras que el segundo expresa su devoción personal.

Las formas principales que adoptan las oraciones presidenciales son las plegarias consacratorias y las oraciones colectas, si bien pertenecen también a este género otras fórmulas de tipo indicativo, bendicional y exorcístico.

Son plegarias *consacratorias* la plegaria eucarística —la oración más importante de la Iglesia—; las plegarias de consagración de los obispos, presbíteros, diáconos, vírgenes, abades; la plegaria consacratoria del agua bautismal, del crisma, de la iglesia y del altar; y las plegarias de reconciliación de los penitentes y de la bendición nupcial.

Algunas plegarias consacratorias forman parte del rito esencial de un sacramento, mientras que otras expresan el simbolismo sacramental o constituyen la cumbre celebrativa del rito. Pero todas se caracterizan por su estilo solemne y sus contenidos: una *anamnesis* de la economía salvífica y una *epíclesis* o invocación de la acción santificadora del Espíritu, junto con la contemplación de alguna de las perfecciones divinas. Muchas veces son precedidas por una invitación y un diálogo con el pueblo.

Las *oraciones colectas* son aquellas que concluyen una letanía diaconal o un tiempo de oración silenciosa del pueblo. «Cuando la oración ha sido silenciosa, cada fiel ha formulado en el secreto de su corazón su alabanza y su petición: por tanto, son variados los temas y conocidos sólo por Dios; la intervención del celebrante tiene por objeto reunir en un haz estas súplicas, darles una expresión pública, crear su unanimidad: de ahí el nombre de *collectio*, o colecta»[24].

La forma literaria de estas oraciones varía mucho de Oriente a Occidente. Las oraciones de la liturgia romana, sean simples o compuestas, tienen la impronta del más puro genio romano: concisión, precisión y ausencia de lirismo. Desde el punto de vista estructural, poseen tres miembros: una invitación a orar, un cuerpo de oración y una conclusión. Dentro del cuerpo, se puede distinguir una primera parte llamada *confessio* —destinada a alabar a Dios y proclamar sus «maravillas»— y una segunda parte o *supplicatio* —dedicada a la petición.

24. A.G. MARTIMORT, «Estructura y leyes de la celebración litúrgica», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 181.

Las oraciones presidenciales —consecratorias o colectas— se rigen siempre por *tres leyes*: la representatividad, el contenido teológico-salvífico y la orientación trinitaria.

— La *representatividad* consiste en manifestar la mediación que el sacerdocio del obispo y de los presbíteros realiza entre Dios y su pueblo, al actuar *en la persona de Cristo*. Por eso, estas oraciones están redactadas en forma colectiva y universal; el ministro las pronuncia en alta voz y en forma solemne, y los fieles las escuchan de pie y en silencio, haciéndolas suyas con el *amén* final.

— El *contenido* de estas oraciones es eminentemente bíblico y salvífico. La oración sacerdotal nunca atañe a especulaciones, distinciones y detalles, sino que toma en cuenta la fe y su contenido, citándose tan sólo las grandes líneas y las perspectivas dominantes, que repitiéndose sin cesar confieren a las oraciones presidenciales grandiosidad y valor educativo.

— Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia, los formularios romanos y gran parte de los orientales se dirigen al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Sin embargo, como reacción contra el arrianismo, algunas liturgias, como la hispánica, dirigieron, a veces, las oraciones sacerdotales al Hijo. Tal costumbre se aceptó durante la Edad Media y pasó a algunas oraciones del *Misal romano*. La *ley trinitaria*, en cualquier caso, se refleja en la misma estructura de las oraciones, ya que comienzan con una invocación a Dios Padre (*Deus, Omnipotens sempiterne Deus*) y concluyen con la fórmula mediadora *per Christum Dominum nostrum, Per Dominum nostrum Iesum Christum...*, en la que Cristo aparece como el gran sacerdote, nuevo Adán con el que formamos un solo pueblo y al que pertenecemos, Hijo en el que nos presentamos como hijos ante el Padre y como tales nos dirigimos a Él. El Espíritu Santo no siempre aparece expresamente mencionado, pero el Espíritu es alma de la Iglesia y anima a todos los que pertenecen a su Cuerpo, por lo cual todos los que están incorporados a la Iglesia, como miembros del Cuerpo de Cristo, están también llenos del Espíritu Santo. El Espíritu, por tanto, no sólo vivifica la oración, sino que la presenta ante el Padre como oración de la Iglesia.

2.3. *La oración del Pueblo de Dios*

«Lectura-canto-oración, y ésta articulada en oración del pueblo y del preste: he aquí el esquema fundamental de los formularios litúrgi-

cos, siempre que un sacramento o un sacramental no viene a imponer, por su particular naturaleza, otro desarrollo»[25]. Este principio, aunque no siempre se verifique, explica que en la liturgia, además de las lecturas y las oraciones presidenciales, existan desde tiempos antiquísimos oraciones del pueblo. Así, san Justino, al describir la liturgia de la Eucaristía dominical dice expresamente que el pueblo ruega a Dios por diversas necesidades y hace propia la plegaria eucarística con el «amén».

Las principales formas de oración del pueblo son las que siguen a las invitaciones a orar, las preces litánicas, el Padrenuestro, la oración en silencio, las doxologías y las aclamaciones.

— Al primer tipo pertenecen la oración universal del Viernes Santo y las oraciones que siguen a la monición *oremus* o a las moniciones del celebrante antes de algún rito excepcional (bendición de las candelas, de la ceniza, de los ramos), o del obispo en los ritos de ordenaciones, consagración de vírgenes, dedicación de una iglesia...

— Las *preces litánicas* son oraciones muy enraizadas en el pueblo cristiano desde los primeros tiempos. Por ejemplo, la oración de los fieles de la misa, las preces de Laudes y Vísperas del oficio y las letanías de los santos durante los ritos de ordenación... Son herencia de la liturgia sinagogal y tienen gran importancia en las liturgias orientales.

— El *Padrenuestro* fue en los orígenes la oración principal de los fieles, que a comienzos del siglo II la recitaban tres veces al día. Sin embargo, en la liturgia tan sólo se rezaba durante la celebración eucarística, cuando los catecúmenos no estaban presentes. Es la oración por excelencia para preparar la Comunión, aunque también se ha usado como oración conclusiva de las horas del oficio divino. Es una oración propia del pueblo, pero sólo en Oriente —al menos en teoría— y en algunas liturgias occidentales mantuvo este carácter; en las demás liturgias latinas, como la romana, se convirtió en oración sacerdotal, aunque el pueblo interviniese con la súplica final *sed libera nos a malo*. En la liturgia hispánica, el pueblo respondía con un *amén* a cada una de las peticiones. La liturgia romana actual usa el Padrenuestro tres veces al día: en la misa, en Laudes y en Vísperas, recuperando la primitiva costumbre cristiana y elevándola a categoría litúrgica, como oración no presidencial sino de todo el pueblo.

— El *silencio* también es un modo de rezar; más aún, un modo importante (SC 30; OGMR 23). El silencio permite interiorizar la

25. J.A. JUNGMANN, *Las leyes de la liturgia*, San Sebastián 1960, p. 79.

Palabra de Dios, hacer propias las oraciones que recita el celebrante, formular peticiones que respondan a la propia situación y expresar la adoración a Dios de un modo mucho más elocuente que con las palabras, tantas veces insuficientes e impotentes ante la grandeza de Dios. El silencio es para un orante tan indispensable como para un pensador o un artista; por eso, hay que estar alerta frente al verbalismo excesivo, que, lejos de fomentar, dificulta y hasta impide la verdadera participación. Aunque todos son importantes, se pueden destacar los silencios de la asamblea durante la oración sacerdotal de la plegaria eucarística y los que preceden a la oración *colecta* y siguen a las lecturas y homilía; en el oficio divino destaca el silencio que sigue a las lecturas breves de Laudes y Vísperas, y el brevísimo que acompaña el final de cada salmo. Estos silencios armonizan perfectamente la unanimidad de la asamblea con la originalidad incomunicable de la persona.

— Las *doxologías* y *aclamaciones* no son de suyo oraciones exclusivas del pueblo, pero también le pertenecen. Las doxologías son fórmulas de adoración y alabanza a Dios que, desde muy pronto, sirvieron para concluir las grandes oraciones cristianas. La doxología más importante y universal es *Gloria Patri...*, que en el siglo IV sirvió para afirmar la fe nicena contra el arrianismo y concluye todos los salmos del oficio divino. Se conoce como *doxología menor* en contraposición a las *doxologías mayores: Te decet laus, Gloria in excelsis* y *Te Deum*, que son verdaderos himnos laudatorios. Actualmente las doxologías *Gloria Patri, Gloria in excelsis, Te Deum* son rezadas por el ministro y el pueblo; la doxología con que concluye la plegaria eucarística, en cambio, es propia del celebrante.

Las *aclamaciones* son fórmulas breves —fáciles de memorizar y cantar— que sirven para expresar la aceptación de la Palabra de Dios, la fe y la adhesión a una oración, o para vitorear al Señor bajo los signos del Evangelio y de la Eucaristía. Las más universales y populares son: el *Amén*, el *Aleluya*, el *Kyrie, eleison*, las que acompañan actualmente a las lecturas de la misa y la que sigue a la consagración.

2.4. *Los cánticos*

El uso de los cánticos se remonta a las primeras comunidades cristianas, donde resonaban para expresar el gozo que brotaba de la alabanza y acción de gracias por su nueva condición de redimidos, manifestar la alegría de los tiempos últimos, dar mayor inteligibilidad y fuerza a la Palabra de Dios y, a veces, responder a esa misma Palabra.

Desde muy pronto existieron dos grupos de cánticos: los bíblicos —sálmicos o no— y los no bíblicos.

El *canto sálmico* es una composición de estructura y contenido sálmicos. Gozó de una veneración especial en la Iglesia primitiva y hay constancia testimonial de su uso desde el siglo II. La Iglesia lo heredó de la sinagoga y lo acogió en su seno, porque tenía la convicción de que los salmos son voz de Cristo y de su Cuerpo Místico, oración de Cristo al Padre, oración de la Esposa a su Esposo.

Entre los *cantos bíblicos no sálmicos* se encuentran el *Magnificat,* el *Benedictus,* el *Nunc dimittis* y el *Cántico de Moisés*. Estos cantos debieron de ser muy abundantes y frecuentes en las primeras comunidades cristianas, según se desprende de las cartas de san Pablo, Santiago y el Apocalipsis[26] y de los himnos o fragmentos hímnicos transmitidos por el Nuevo Testamento[27].

Además de estos cantos bíblicos no sálmicos hay también una larga cadena de composiciones privadas, creadas bajo el influjo de la Palabra de Dios asimilada por la meditación constante, que reciben el nombre de *idiotici*. Los más conocidos y universales son el *Gloria in excelsis* y el *Te Deum*. Durante los siglos IV y V, este tipo de cantos tuvo un momento de notable esplendor, gracias a compositores tan eminentes como san Ambrosio, san Hilario, Prudencio, san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Efrén, etc. En algunas liturgias orientales, como la bizantina, gozaron de mucha estima y predominaron sobre la misma salmodia. La liturgia romana conoció una gran corriente de creación hímnica a partir del siglo IX, en el marco de la vitalidad musical del canto gregoriano; en los siglos X-XII vio proliferar una segunda serie, ordinariamente de tono menor: los *tropos* y las *secuencias*.

La reforma litúrgica ha potenciado el uso de los cánticos bíblicos en el oficio divino y en la celebración de la Eucaristía y demás sacramentos, sobre todo mediante los salmos responsoriales (que acompañan a las lecturas) y los procesionales (que acompañan los desplazamientos de personas u objetos).

26. Cfr. 1 Cor 12, 14-17. 26. 31; Col 3, 16-17; Ef 5, 19-20; Flp 4, 47; 1 Ts 5, 16-17; St 5, 13; Ap 4, 8. 11; 5, 9; 14, 3; 10; 15, 3-4; 19, 1-8.

27. Cfr. Rm 11, 33-36; Flp 2, 6-11; 4, 4-6; Col 1, 3-23; 2, 9-15; Ef 1, 3-14; 1, 18-22; 2, 13.17. 20-21; 3, 7-10; 1 Ts 5, 16-22; Tt 3, 5; 1 Tm 3, 16; 2 Tm 1, 9-11; Hb 5, 5-10; 7, 1-3; 7, 7, 26-28; 1 P 1, 9-11. 13-15; Ap 4, 8-11; 5, 9-1; 7, 10-12; 11, 17-18; 12, 10-12; 15, 1-4; 16, 5-7; 19, 1-8. La lista podría ampliarse aún más.

3. El signo litúrgico

3.1. *Naturaleza simbólica de la liturgia*

La liturgia no es sólo palabra y oración; es también acción. Más aún, es sobre todo acción: Dios realiza y ofrece la Alianza y el hombre acepta el don y el compromiso que conlleva. Esta acción divina y humana se verifica sobre todo en los *sacramentos*, signos privilegiados del encuentro del hombre con Dios en Cristo, pues comunican la salvación (*significando causant*, según la fórmula de la teología clásica), pero también en los sacramentales y en otros gestos y actitudes del hombre.

Según esto, puede decirse que la liturgia es, en cierto sentido, un signo o, si se prefiere, un conjunto de acciones simbólicas. Signos son, en efecto, los ritos, la comunidad reunida para la celebración, el ministro que preside, el tiempo —con sus ciclos diario, semanal y anual—, los objetos y lugares de culto... La misma estructura de la celebración aparece siempre como una realidad compuesta de palabra y símbolo, binomio que es siempre el núcleo y la síntesis de cualquier acción litúrgica. El símbolo es, pues, un elemento *esencial* de la acción litúrgica. El fundamento que sustenta este simbolismo litúrgico es múltiple: la sacramentalidad de la encarnación y de la Iglesia, la naturaleza de la persona humana, el desarrollo de la historia de la salvación y el carácter histórico del hombre (cfr. CEC 1145).

— *Carácter sacramental de la encarnación*. Por la encarnación, la humanidad de Cristo se ha convertido en signo visible de la divinidad invisible del Verbo. Esta visibilidad-invisibilidad se prolonga en las acciones litúrgicas, actos del Verbo encarnado en sentido estricto (sacramentos) o lato (sacramentales).

— *La Iglesia*, es signo visible y eficaz de la salvación obrada por Cristo; posee, por tanto, *carácter sacramental*. La liturgia, realización y epifanía de la Iglesia, participa de esta sacramentalidad.

— Por otra parte, la *persona humana* está compuesta de un elemento material y visible (cuerpo) y otro espiritual e invisible (alma), no como realidades yuxtapuestas o superpuestas, sino en unidad sustancial, de tal modo que nada hay verdaderamente humano que no participe de su ser espíritu en un cuerpo. Ahora bien, dado que el hombre no se comporta en la liturgia como un sujeto pasivo sino activo, las acciones litúrgicas han de reflejar ese binomio corpóreo-espiritual, haciendo posible que lo interior se manifieste en lo sensible y lo potencie, y lo sensible lleve hacia la interioridad que refleja.

— De otro lado, en *el desarrollo de la historia de la salvación,* Dios no sólo se ha autorrevelado y comunicado al hombre a través de la palabra, sino también por medio de signos sensibles y eficaces, tanto en el estadio de la profecía (v. gr., paso del mar Rojo, maná, serpiente de bronce), como en la etapa de la plenitud (milagros de Cristo...).

— Por último, *la condición histórica del hombre* conlleva un determinado enraizamiento cultural, uno de cuyos componentes básicos está formado por los signos propios e identificativos de cada pueblo. La liturgia es portadora de una salvación no ligada a ninguna cultura concreta, sino que trasciende y, a la vez, asume las expresiones culturales de todos los pueblos. En consecuencia, puede y debe asumir los signos humano-religiosos de los distintos pueblos, para convertirlos en vehículos de comunión y comunicación entre Dios y los hombres, después de las necesarias purificaciones.

3.2. *Naturaleza de los símbolos litúrgicos*

El signo es una realidad sensible que remite a otra metasensible, a la que manifiesta y, a la vez, oculta, con la que forma un todo y está unida mediante una relación. El signo revela, por tanto, una dimensión de la realidad que sólo es accesible a través de su mediación. De ahí que entrar en comunión con lo sensible (significante) implica entrar en comunión real con lo suprasensible (significado).

Esta interrelación de lo sensible y metasensible puede estar fundamentada en la naturaleza de las cosas, en un acto exclusivo de la voluntad o en un acto de la voluntad que tiene en cuenta la realidad. Así cabe distinguir tres tipos de signos: los naturales, los convencionales y los simbólicos.

Los signos litúrgicos son *simbólicos*, pues Cristo y la Iglesia se han servido de elementos naturales (agua, aceite, pan, vino...), para introducir a los hombres en el misterio de la salvación. Ciertamente, la realidad de ese misterio —y la consiguiente comunión con él en su doble dimensión de santificación y culto— depende en última instancia de la voluntad de Cristo y de la Iglesia; pero tanto la Iglesia como Cristo han querido servirse de elementos que posean una especie de *connaturalidad significativa* para el hombre (cfr. CEC 1218-1220). El agua, por ejemplo, lleva en sí misma el simbolismo de vida y de destrucción: Cristo se sirve de ella para comunicar la nueva vida sobrenatural y destruir el pecado original en el Bautismo. Algo semejante ocurre con otros símbolos.

Los signos litúrgicos son, por tanto, especialmente aptos para posibilitar al hombre el acceso al misterio de Dios revelado en Cristo,

entrar en comunión con él y sumergirse en la experiencia de un mundo absolutamente trascendente a su capacidad humana cognoscitiva y perceptiva. Esto tiene aplicación sobre todo en el caso de los sacramentos y sacramentales, pero es extensible —en líneas generales y en mayor o menor medida— al resto de los signos.

3.3. *Dimensiones del símbolo litúrgico*

Los signos litúrgicos son esencialmente *religiosos*; más aún, *salvíficos*, pues significan y realizan la santificación que Dios realiza en Cristo por medio de la Iglesia con los hombres, y el culto que los hombres tributan a Dios por Cristo en la Iglesia. Por eso, los signos litúrgicos tienen siempre una doble dimensión: cultual y santificadora (cfr. SC 59) —si bien en algunos resalta más un aspecto que otro—, y un carácter demostrativo, rememorativo, prefigurativo y comprometedor.

El signo litúrgico es *demostrativo*, en cuanto presencializa realmente la santificación y el culto; *rememorativo*, porque ambos aspectos fueron realizados por Cristo; *prefigurativo*, porque la santificación y el culto actuales anuncian y anticipan, aunque imperfectamente, la santificación y el culto de la Jerusalén celestial; y *comprometedor*, puesto que el encuentro y transformación con Cristo en el rito comporta el correlativo compromiso de vida (cfr. CEC 1130).

3.4. *Clasificación de los signos litúrgicos*

Los signos litúrgicos pueden agruparse en dos grandes bloques: sacramentales (sacramentos y sacramentales) y no sacramentales.

Los siete sacramentos, cuya institución, naturaleza y eficacia son de origen divino, han sido confiados a la Iglesia para posibilitar el encuentro real y eficaz con Cristo redentor. La Iglesia, fiel a este sagrado depósito, no puede alterarlos *sustancialmente*, aunque el mismo Cristo le haya conferido ciertos poderes sobre la estructura del signo sacramental de algunos sacramentos y el modo concreto de celebrarlos más adecuado a los hombres de todos los tiempos y culturas. Los sacramentos «no anulan, sino purifican e integran toda la riqueza de los signos y de los símbolos del cosmos y de la vida social. Aún más, cumplen los tipos y las figuras de la Antigua Alianza, significan y realizan la salvación obrada por Cristo, y prefiguran y anticipan la gloria del Cielo» (CEC 1153). De ellos prescindimos ahora, pues serán objeto de un tratado específico en la segunda parte.

Los signos *sacramentales* han sido creados por la Iglesia con una estructura y finalidad semejante a la de los sacramentos, pero su efica-

cia depende de la intercesión de la Iglesia. De ellos hablaremos en un apartado específico de la segunda parte.

Los demás signos litúrgicos son también de institución eclesial, pero su estructura y eficacia se inscriben en un orden distinto al de los sacramentos y sacramentales, y han variado a lo largo de la historia, de acuerdo con las diversas formas culturales y la sensibilidad de cada época. Se suelen distinguir cuatro grandes grupos, según se relacionen con los gestos y actitudes del cuerpo humano, los elementos usados en las celebraciones, los lugares celebrativos y las personas que actúan en la liturgia. A ellos habría que añadir la Palabra, por ser signo de la presencia de Cristo entre los suyos (de ella ya hemos tratado anteriormente).

a) *Signos relacionados con los gestos y actitudes del cuerpo*

Los principales signos relacionados con los gestos y actitudes del cuerpo humano son: la señal de la Cruz, los golpes de pecho, los ojos elevados al cielo, las unciones, algunos gestos relacionados con las manos —imposición de manos, manos juntas y plegadas junto al pecho, manos elevadas y extendidas, manos que dan y reciben la paz—, estar de pie, arrodillarse, sentarse, inclinarse y marchar en procesión. Algunos de ellos tienen resonancias bíblicas; otros, en cambio, han sido tomados de ciertas culturas. Sin embargo, todos tienen en común el no disociar el alma y el cuerpo, y ser cauce y expresión del carácter comunitario de la liturgia, que pide, al menos, manifestar la unanimidad de los corazones mediante ciertas actitudes corporales[28].

b) *Signos relacionados con los elementos naturales*

Toda la naturaleza creada es, de suyo, un gran signo, pues en ella están impresas y son legibles las huellas de la divinidad. De este simbolismo participan todos los elementos naturales: el agua, el vino, el pan, la luz, los frutos de la tierra... La liturgia ha incorporado y dado una nueva significación a algunos de estos elementos naturales.

28. Cfr. J.A. ABAD-M. GARRIDO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, o.c., pp. 62-71. Los libros litúrgicos dejan con frecuencia libertad para que la autoridad competente determine los gestos. Precisamente por esto, pueden ser distintos según los países: a título de ejemplo las indicaciones de las posturas de los fieles durante la santa misa (cfr. OGMR 22) han sido aplicadas directamente en muchos países, mientras que algunas Conferencias Episcopales han optado por determinados gestos: por ejemplo, que se siga de rodillas durante la plegaria eucarística (Estados Unidos y Australia), o que se siga haciendo doble genuflexión ante el Santísimo expuesto (Australia)...

c) *Signos relacionados con los lugares*

Los principales lugares que tienen un simbolismo litúrgico son la iglesia, el bautisterio y el cementerio (cfr. CEC 1179-1181 y también «El lugar de la celebración» del capítulo siguiente).

La *iglesia* es signo de la comunidad cristiana reunida para celebrar el culto, especialmente el eucarístico, signo de la Iglesia peregrina en la tierra, imagen que anuncia la Jerusalén celestial, lugar donde se actualiza, ya desde ahora, el misterio de la comunión entre Dios y los hombres, y signo de la permanencia de Dios entre los hombres. Dentro de la iglesia, el *altar* simboliza a Cristo que se inmola en sacrificio, y el *sagrario* es signo de la «morada de Dios»[29].

El *bautisterio* simboliza la participación en la Muerte y Resurrección de Jesucristo, que se realiza en el Bautismo. Este simbolismo está actualmente devaluado en algunos lugares y sería conveniente recuperarlo.

El *cementerio* es símbolo de la resurrección final de los muertos. Para subrayar esta verdad de fe, la Iglesia sustituyó la terminología profana («necrópolis», ciudad de los muertos) por una cristiana («cementerio», dormitorio).

d) *Signos relacionados con las personas*

Las personas más cualificadas en la liturgia son: la comunidad cultual y, dentro de ella, el obispo, el presbítero, el diácono y los fieles.

La *comunidad cultual* es símbolo de la Iglesia, Pueblo de Dios jerárquicamente organizado; el *obispo* es signo de Cristo-Cabeza; el *presbítero* también, aunque subordinado al obispo; el *diácono* es signo del servicio en el altar; los *fieles* son signo de la comunidad convocada y presidida por Cristo.

e) *Vestiduras e insignias litúrgicas*

Dentro del capítulo de los signos pueden incluirse también las vestiduras e insignias litúrgicas, dado que unas y otras van más allá del sentido utilitario u ornamental.

En los comienzos de la vida de la Iglesia, los diferentes grados del Orden o las funciones ministeriales no comportaban el uso de un ves-

29. Este simbolismo sagrado ha de manifestarse, por ejemplo, en la música, en el modo de vestir, en el modo de estar y en el entorno. Por ejemplo, están prohibidos los conciertos profanos y se requieren ciertas condiciones en los de música religiosa o clásica: cfr. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Conciertos en las iglesias* (5-XI-1987), *Notitiae* 24 (1988) 25-32.

tido específico, distinguiéndose por el lugar que ocupaban en la asamblea y las funciones que ejercían. Sin embargo, pronto se exigieron vestidos distintos de los ordinarios, aunque sólo fuera por la belleza de las telas y su destino[30].

Por otra parte, desde el momento en que existe en Occidente una documentación textual e iconográfica se comprueba que «el vestido del obispo es el que llevan en la vida civil los ciudadanos acomodados: un vestido largo de tela blanca (*tunica*) y una especie de capa (*paenula*), que es muy amplia y cubre los brazos; pero sobre la túnica y debajo de la *paenula*, lleva un vestido más corto y adornado llamado *dalmática*, que era un hábito honorífico, correspondiente sin duda al *colobus* de los senadores. Ya hacia finales del siglo IV, la dalmática se convierte también en el vestido distintivo de los diáconos romanos, que los papas concederán más tarde como privilegio a diáconos de otras Iglesias. Otra insignia papal, a finales del siglo V, es el *pallium*, una larga banda de lana blanca, colocada sobre los hombros y cuyas dos puntas caen una por delante y otra por detrás: fue primero una distinción cortesana concedida por los emperadores, y luego se convirtió en un privilegio concedido por el papa a ciertos obispos como signo de la jurisdicción que les concedía sobre otros obispos [...]. Tanto en Oriente como en Occidente, en las representaciones los obispos llevan unas sandalias adornadas (*campagi*)»[31].

El *Ordo romanus I* —de principios del siglo VIII— describe esos mismos vestidos e insignias, aunque llama *planeta* a la *paenula*, y menciona dos piezas nuevas; el *anagolaium* (capucha) y el *cingulum*; el Papa, además, usa una nueva insignia: la *mappula*, con la que los cónsules daban la señal para inaugurar los juegos públicos.

En Hispania y en las Galias —no así en Roma— los diáconos llevaban como única insignia distintiva la *estola*, equivalente al *orarion* oriental; los presbíteros también la usaban, pero colocada de modo distinto. Durante la época carolingia, la estola se incorporó a las vestiduras romanas y el uso del manípulo se extendió a los presbíteros; además se modificó el vocabulario —que tanto influjo tendría en la liturgia romana posterior, a partir de la expansión de los Pontificales— y se introdujo la *cappa*, vestido nuevo que suplantó a la casulla en muchos

30. Teodoro de Mopsuestia señala las vestiduras del obispo y del diácono al hablar de los ritos de iniciación y no es descartable que san Ambrosio esté pensando en las vestiduras del obispo, presbíteros y diáconos, cuando supone que los catecúmenos pueden identificarlos con facilidad: TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilías catequéticas 13 y 14*: R. TONEAU-R. DEBREESSE (ed.), «Studi e Testi» 145, 1949, pp. 369, 395-396, 431. SAN AMBROSIO, *De Sacramentis 1, 4-6, 10*, en B. BOTTE, *Ambroise de Milan. Des Sacraments. Des Mystères*, (SCrh 25 bis) Paris 1994, pp. 62-63, 65-66.

31. A.G. MARTIMORT, «Actitudes, gestos, acciones», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 212-213.

ritos. También se importaron, primero a las Galias y después a Germania, el *báculo* y el *anillo*, usados en la liturgia hispana desde el siglo VII, si bien el báculo no fue aceptado por la liturgia papal. La *mitra* era en los siglos IX-X una insignia no litúrgica, pero en el siglo XII se incorporó al rito de ordenación episcopal del *Pontifical romano*. Por último, las medias, los guantes, la doble tunicela y el vestido para ponerse debajo del alba parecen ser de origen franco.

Después del siglo XII las vestiduras litúrgicas sólo han evolucionado en las formas: los vestidos pasan a ser ornamentos (*paramenta*) y éstos pierden flexibilidad y amplitud, a la vez que se sobrecargan de adornos. La costumbre de bendecir los ornamentos en el marco de las ordenaciones, pasó del *Pontifical romano-germánico* al libro de Durando y de éste al *Pontifical romano* postridentino, aunque en forma abreviada. Este estado de cosas, recogido todavía en el *Pontifical romano* de 1925, ha variado parcialmente con la reforma actual.

El fenómeno del *alegorismo,* tan característico de la liturgia medieval, afectó también a las vestiduras e insignias, a las que se dio un significado convencional a base de buscar paralelismos con el culto levítico.

El Concilio Vaticano II pidió retornar a los orígenes y a formas más artísticas (cfr. SC 128). La Instrucción *Pontificalis ritus*[32] realizó posteriormente la reforma pertinente, a la que responden las ulteriores indicaciones del *Caerimoniale Episcoporum* y de la *Institutio generalis Missalis romani* (cfr. OGMR 290-303).

1. La *vestidura sagrada común* para todos los ministros de cualquier grado es el *alba*, que va ceñida con un *cíngulo* a la cintura, salvo que esté confeccionada de tal modo que se adhiera al cuerpo sin cíngulo. Si el alba no cubre totalmente el vestido común alrededor del cuello, se pone previamente el *amito* (cfr. OGMR 298).

2. La *vestidura propia del sacerdote* celebrante, tanto en la misa como en las demás celebraciones sagradas relacionadas con ella, es —mientras no se diga otra cosa— la *casulla*, que se coloca sobre el alba y la estola (cfr. OGMR 299).

3. La *vestidura propia del diácono* es la *dalmática*, puesta sobre el alba, y la *estola* (cfr. OGMR 300).

4. Los *ministros inferiores al diácono* pueden vestir el alba u otro vestido aprobado por la legítima autoridad de cada región (cfr. OGMR 301).

32. AAS 60 (1968) 406-412.

5. El sacerdote lleva la estola alrededor del cuello y pendiendo ante el pecho; el diácono, en cambio, la lleva cruzada, desde el hombro izquierdo hacia el lado derecho del cuerpo —donde se sujeta—, pasando por el pecho (cfr. OGMR 302).

6. La *capa pluvial* la lleva el sacerdote en las procesiones y en otras ocasiones que determinan las rúbricas de cada rito (cfr. OGMR 303).

El obispo lleva siempre el *anillo*, que simboliza su unión con la Iglesia, Esposa de Cristo. En las celebraciones litúrgicas viste como el presbítero, salvo en los momentos en que las rúbricas prevén la *mitra* y el *báculo*, signo de su función pastoral, y en las ordenaciones y ritos solemnes en los que convendría conservar el uso tradicional de la dalmática debajo de la casulla. La cruz pectoral puede usarse también sobre el vestido ordinario. Los arzobispos metropolitanos usan el *pallium*, conferido por el Papa.

El simbolismo profundo de las vestiduras litúrgicas tiene su fundamento en la naturaleza de la Iglesia, de la liturgia y del ministerio; pues «en la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, no todos los miembros desempeñan el mismo oficio. Esta diversidad de ministerios se desarrolla en el mismo ejercicio del culto sagrado por la diversidad de las vestiduras sagradas, las cuales, según esto, han de ser un distintivo propio del oficio que desempeña cada ministro. Por otra parte, estas vestiduras, han de contribuir al decoro de la misma acción sagrada» (OGMR 297).

BIBLIOGRAFÍA

Asamblea

AA.VV., *L'assamblée liturgique et les differénts roles dans l'assamblée*, Roma 1980.

CEC 1336-1144.

CHIRAT, H., *L'assamblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris 1949.

CONGAR, Y., «La *Ecclesia* o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica», en J.P. JOSSUA-Y. CONGAR (dir.), *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1967, pp. 276-338.

CUVA, A., «Asamblea», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 165-181.

LÓPEZ MARTÍN, J, *«En el espíritu y la verdad». Introducción a la liturgia*, I, Salamanca 1987, pp. 229-285.

MAERTENS, Th., *La asamblea cristiana*, Madrid 1964.

MARSILI, S., «La liturgia culto della Chiesa», en S. MARSILI, (dir.), *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Torino 1974, pp. 107-136.

MARTIMORT, A.G., «La asamblea», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 114-153.

—, *La asamblea litúrgica*, Salamanca 1965.

TENA, P., *La palabra «ekklesía». Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

VERHEUL, A., «L'assemblée célébrante et ses services», *Questions Liturgiques* 65 (1984) 135-152.

Palabra

AA.VV., «Biblia y liturgia», *Phase* 66 (1971) 511-571.

AA.VV., *Incontro con la Bibbia. Legere, pregare, annunciare*, Roma 1978.

AA.VV., *La Parole dans la liturgie*, Paris 1970.

BARSOTTI, D., *La Parola e lo Spirito*, Milano 1971.

BEA, A., «Valor pastoral de la Palabra de Dios en la liturgia», en *Pío XII y la liturgia pastoral*, Toledo 1975, pp. 119-139.

CEC 1153-1155.

FEDERICI, T., *La parola proclamata, celebrata e mistagogia*, Roma 1979.

JUNGMANN, J.A., *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1962, pp. 435-544.

LÓPEZ MARTÍN, J., *«En el espíritu y la verdad». Introducción a la liturgia*, I, Salamanca 1987, pp. 253-285.

MAGRASSI, M., *Vivere la parola*, Noci 1979.

MARTIMORT, A.G., «El diálogo entre Dios y su pueblo», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 154-194.

RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 198-244.

TRIACCA, A., «Biblia y liturgia», *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 230-257.

VAGAGGINI, C., «Liturgia y Biblia», en *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959, pp. 415-464.

Signo

ALDAZÁBAL, J., *Gestos y símbolos*, Barcelona 1989.

BOUYER, L., *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia*, Barcelona 1967.

CEC 1145-1152.

EINSEHOFER, L., *Compendio de liturgia católica*, Barcelona 1963, pp. 100-117.

GUARDINI, R., *Los signos sagrados*, San Sebastián 1965.

KIRCHGAESSNER, A., *El simbolismo sagrado en la liturgia*, Madrid 1963.

LAURENTIN, A., *Liturgia en construcción. Los gestos del celebrante*, Madrid 1967.

LÓPEZ MARTÍN, J., *En el espíritu y la verdad*, II, Salamanca 1994, pp. 183-252.

MARTIMORT, A.G., «Actitudes, gestos, acciones», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 195-224.

PEDRO, A. DE, *Misterio y fiesta*, Valencia 1975, pp. 47-65.

RAMOS, M., «Palabra y signos en la constitución de liturgia», *Notitiae* 212 (1984) 202-211.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 329-382.

TRIACCA, A.-PISTOIA, A. (dir.), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge*, Roma 1978.

VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la liturgia*, 2.ª ed., Madrid 1965, pp. 100-175.

CAPÍTULO IV

EL LUGAR DE LA CELEBRACIÓN

Los lugares específicos para celebrar la sagrada liturgia no pertenecen a la estructura de la Iglesia, porque «el culto "en espíritu y verdad" (Jn 4, 24) de la Nueva Alianza no está ligado a un lugar exclusivo. Toda la tierra es santa y ha sido confiada a los hijos de los hombres. Cuando los fieles se reúnen en un mismo lugar, lo fundamental es que ellos son las "piedras vivas" reunidas para la "edificación de un edificio espiritual" (1 P 2, 4-5). El Cuerpo de Cristo Resucitado es el templo espiritual de donde brota la fuente de agua viva. Incorporados a Cristo por el Espíritu Santo, "somos el templo de Dios vivo" (2 Cor 6, 16)» (CEC 1179).

Ahora bien, el carácter visible del Pueblo de Dios y la estabilidad de las comunidades exigen lugares destinados a la celebración del misterio cristiano. Eso explica que desde las primeras generaciones cristianas hasta nuestros días exista una cadena ininterrumpida de edificios cultuales, destinados, sobre todo, a celebrar la Eucaristía. De ellos vamos a ocuparnos en este capítulo.

1. EL TEMPLO Y SUS ELEMENTOS

1.1. *Síntesis histórica*

Los primeros lugares cultuales fueron las *domus ecclesiae*, es decir, casas ordinarias de algunos cristianos donde se congregaba la comunidad de fieles para celebrar la Eucaristía. En el ambiente judío debió de elegirse la parte situada encima de la planta, que se reservaba para las grandes fiestas familiares; de ellas hablan frecuentemente los Hechos (cfr. Hch 2, 46; 12, 12; 18, 7; 19, 9; 20, 7) y las cartas apostólicas (cfr. Flp 2; Col 4, 14; Rm 16, 3-5; 1 Cor 16, 19). En cambio, en

el mundo grecorromano, la Eucaristía se celebraba en una habitación de la planta baja, llamada *peristilo*; en un lugar especialmente noble, al fondo, llamado *oecus*, se situaban el obispo y su presbiterio, según una disposición que les permitía ver y ser vistos por todos. Con el tiempo, estas construcciones se destinaron exclusivamente al culto, aunque externamente no variaron en su aspecto.

Aunque ya antes de la paz existan lugares estrictamente cultuales, a partir de ese momento se multiplicaron, siguiendo un mismo modelo arquitéctonico: la *basílica latina*, nombre con el que los romanos designaban una gran sala o edificio, público o privado, pero noble, y que los escritores eclesiásticos de los siglos IV y V aplicaron a todas las iglesias, especialmente a ciertas construcciones grandiosas del tiempo de Constantino. Se trataba de un espacio rectangular, el doble de largo que de ancho, dividido por filas de columnas en tres o cinco naves, siendo la central más alta. Los fieles se colocaban en las naves laterales, dejando ordinariamente libre la central. En un plano un poco más elevado, al final de la nave central, estaba el *santuario*, que terminaba en un ábside semicircular, en cuyo fondo se levantaba la cátedra episcopal, rodeada de bancos de piedra para los presbíteros; delante de ella se situaba el altar, hacia el cual convergía el interés de todos: clero y pueblo. Cuando las basílicas se construyeron sobre los sepulcros de mártires insignes, el eje vertical del altar coincidía con la tumba del mártir y se llamó *confesión*. En Oriente estuvo muy extendido un edificio de planta central —octogonal, circular o en forma de cruz— con cuatro o más exaedros coronados con una cúpula; su ábside estaba orientado hacia el orto (oriente), hecho que condicionaría más tarde la orientación de las iglesias occidentales.

El estilo basilical imperó durante los siglos VI-IX. A finales del siglo VIII y, sobre todo, durante el IX, en Italia septentrional y en Francia nació un nuevo estilo —que se afianzó vigorosamente en todo el Occidente desde el año mil— resultante de unir elementos clásicos, orientales y bárbaros. Este estilo recibió el nombre de *románico* por ser una derivación del arte romano. Estas nuevas iglesias tienen tres características: a) son de tres naves, de las cuales la central es el doble de ancha que las laterales y está separada de ellas por pilares de piedra, b) el presbiterio está mucho más elevado que el plano de la iglesia y c) las ventanas son pocas y estrechas, dejando pasar poca luz.

Más tarde surgió un sistema de bóveda distinto, que daría lugar a un nuevo tipo de iglesia: el *gótico* u *ojival*. Las iglesias góticas se caracterizan por un acusado verticalismo, ya que en ellas todo invita a dirigir la mirada hacia lo alto. Su expresión más grandiosa es la catedral, donde se evidencia que la *domus ecclesiae* se ha convertido en un

monumento a la gloria de Dios. El gótico fundió, junto con las masas arquitectónicas del edificio, la más completa y grandiosa iconografía que haya jamás realizado el arte cristiano.

Con la llegada del *Renacimiento*, la arquitectura religiosa se vio influida por la imitación de los templos paganos grecolatinos, dando paso a unas iglesias de planta central, donde el equilibrio de las formas y el predominio de la razón suplantaron al lirismo y simbolismo del gótico (siglos XV-XVI).

En la segunda mitad del siglo XVI, aparece un nuevo tipo de iglesia, de una sola nave, rodeada a los lados por pequeñas capillas. Muy semejante al aula central de las antiguas basílicas, respondía a la intención de disponer de un espacio que permitiese ver fácilmente el altar y el celebrante y, a la vez, que fuese apto para la predicación. El nuevo estilo fue muy bien acogido por el pueblo, pues facilitaba las celebraciones fastuosas. Esta fastuosidad originaría el estilo *barroco*, caracterizado principalmente por el uso exagerado de la línea curva, y cuya originalidad estriba menos en lo arquitectónico que en la exuberancia decorativa y ornamental. El barroco ha sido la última creación artística que ha dejado una impronta duradera en los edificios cultuales.

Durante los siglos XVII-XX los constructores de iglesias no son creadores, sino restauracionistas, pues el clasicismo (siglo XVIII) y el romanticismo (siglo XIX) son una imitación del arte clásico y medieval, respectivamente. En el siglo XX diversos intentos arquitectónicos religiosos han recibido el nombre de *arte moderno* y tienen, ciertamente, algunas coincidencias: funcionalidad, sencillez...; sin embargo, «el criterio antiguo, ya expresado por Vitruvio, de que la arquitectura debe realizar las tres condiciones de la *utilitas*, de la *firmitas* y de la *venustas*, es rechazado. Grandes masas rectangulares, fachadas altas y desnudas, largos vacíos con vidrieras, a través de las cuales pasan el aire y la luz en abundancia: he aquí cómo ven los artistas modernos los nuevos edificios»[1].

1.2. *Diversidad de lugares cultuales*

Bajo el nombre genérico de *iglesia* se agrupan una serie de construcciones religiosas nacidas a lo largo de la historia, tales como la basílica, la catedral, las colegiatas, las capillas y los oratorios.

La *iglesia* responde al griego *ekklesía* y al latino *ecclesia* y significa el lugar donde se reúne la iglesia o comunidad de los fieles. Del

1. J. PLAZAOLA, *El arte sacro actual*, Madrid 1965, p. 422.

nombre de la comunidad se pasó, por tanto, al lugar donde ésta se reunía. La idea fundamental que subyace es la de ser la casa de la asamblea cristiana y de la celebración litúrgica. Pero esto no impide que pueda llamarse *casa de Dios*, pues los hombres se encuentran allí con Él, y Él les anuncia su Palabra y les introduce en su propia vida a través de la celebración de los sagrados misterios, y, a la vez, el pueblo ofrece a Dios el sacrificio de alabanza y acción de gracias y se une íntimamente a Él mediante la fe. Por tanto, se puede hablar indistintamente de *iglesia* y de *casa de Dios*.

La palabra *basílica* deriva del griego *basiléus* (rey). El término fue adoptado por los cristianos para designar los edificios cultuales de planta basilical, sin excluir las connotaciones referentes a Cristo Rey. Actualmente se emplea para denominar las iglesias de planta basilical o las que han recibido este nombre como título honorífico. Son *maiores* si dependen directamente del Papa y tienen trono y altar papal; en caso contrario, se llaman *minores*, y se trata de iglesias particularmente significativas en alguna circunscripción eclesiástica del mundo.

El término *catedral* procede de *cáthedra*, vocablo con el que los griegos designaban la sede donde se sentaba el juez, el maestro o alguien que preside, y también el asiento que se dejaba libre para el difunto durante el banquete funerario. La literatura eclesiástica usó esta palabra para designar la sede del obispo, desde donde dirigía la celebración litúrgica y proclamaba la homilía. Por este motivo, ya desde el siglo VI se llaman catedrales las iglesias episcopales, aunque la historia del arte reserve este nombre para las grandes iglesias de estilo gótico.

Las *colegiatas* son iglesias de un colegio de canónigos que forman un cabildo distinto del catedralicio. A veces, el término designa algunas iglesias que poseen un notable número de capellanes y sacerdotes dedicados a la cura de almas.

El término *capilla* es un diminutivo del latino *cappa* (vestidura usada para el oficio coral). Al principio designó el lugar donde se conservaba la legendaria capa de san Martín de Tours, pero más tarde indicó la corte de señores civiles o religiosos (capilla de una casa, de un palacio, de un castillo), pasando seguidamente a denominar a los sacerdotes (capellanes) y coros de cantores de tales capillas. Finalmente, la palabra *capilla* se aplicó a las construcciones laterales de las grandes iglesias con una finalidad cultual, para toda la comunidad (sede del Bautismo o de la Reconciliación) o para algunos grupos determinados de fieles. Actualmente se llama capilla la construcción que no goza del mismo estatuto jurídico que una iglesia parroquial, aunque pueda reservarse en ella la sagrada Eucaristía.

El *oratorio* (del término latino *orare*, orar) designa, desde la Edad Media, el lugar sagrado que no es iglesia parroquial, pero que está destinado al culto para determinadas comunidades o familias. El oratorio no es una «iglesia en pequeño», sino una realidad distinta por el objetivo que se pretende, las funciones que se celebran...; por ello no se le pueden transferir las exigencias litúrgicas propias de una iglesia. Mientras el *Código de Derecho Canónico* promulgado por Benedicto XV distinguía entre oratorios públicos, semipúblicos y privados (cfr. CIC-1917 1188-1196), el actual sólo menciona oratorios y capillas privadas (cfr. CIC 1223-1229).

Los *santuarios* son iglesias o lugares sagrados a los que, con aprobación del Ordinario del lugar, acuden en peregrinación numerosos fieles, por un motivo peculiar de piedad (cfr. CIC 1230).

Las *ermitas* son iglesias pequeñas, aisladas y diseminadas por el campo, y muy abundantes en algunas regiones.

1.3. *Ordenación de los elementos del templo*

Las iglesias se construyen y adaptan según un triple criterio: la comunidad celebrante, la liturgia celebrada y el carácter sagrado de la celebración. La *comunidad celebrante* es el Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado; por tanto, los edificios sagrados deben reflejar la unidad y la diversidad funcional. La *liturgia celebrada* es una acción divino-humana en la que participa toda la comunidad; por eso, los edificios sagrados han de favorecer la participación de todos los fieles. Finalmente, las construcciones litúrgicas participan de la santidad común a todas las cosas creadas, pero, además, por su referencia inmediata al Dios tres veces Santo, son al mismo tiempo *espacios sagrados*; así pues, deben transparentar esa sacralidad, como signos y reclamos de la vocación divina de los hombres.

Estos principios exigen que los diversos elementos de las iglesias se ordenen debidamente: el altar, la sede, el ambón, el lugar de los fieles, de los cantores y de la reserva del Santísimo Sacramento, el bautisterio y el lugar de la Reconciliación. Al distribuir estos elementos, es preciso tener presente las distintas finalidades, por ejemplo, de una iglesia parroquial, un oratorio de colegio o una capilla episcopal.

a) *El altar*

Originariamente, el altar fue único, móvil y exento. A partir del siglo IV se fijó y asoció al culto de los mártires, pero continuó siendo único y exento. Hacia finales del siglo XI, el altar se asoció a un retablo

móvil (*retro-tabula*), que progresivamente fue fijándose y aumentando en proporciones. Más tarde, el altar terminó siendo sede del sagrario. Esto explica que, desde los siglos IX-X, perdiera paulatinamente su dignidad, y fuera desplazado desde el centro del ábside o del crucero hacia el fondo, para terminar adosado al muro. Por otra parte, con el transcurso de los siglos se generalizó la presencia de varios altares en cada iglesia. Como resultado, el altar perdió su originaria importancia, dignidad y simbolismo. El movimiento litúrgico moderno inició la revalorización del altar y la reciente reforma litúrgica la ha ratificado.

El altar es, simultáneamente, el *ara* donde se realiza sacramentalmente el único sacrificio de la Cruz, la *mesa* del Señor en torno a la cual se congrega el único Pueblo de Dios y el *centro* de la acción de gracias eucarística.

El altar es, por tanto, símbolo de Cristo, Sacerdote, Víctima y Altar de su propio sacrificio; es también símbolo de los cristianos que, al formar un solo Cuerpo unidos con su Cabeza, son altares espirituales en los que se ofrece a Dios el sacrificio de una vida santa. «En algunas liturgias orientales, el altar es también símbolo del sepulcro (Cristo murió y resucitó verdaderamente)» (CEC 1182).

La naturaleza y el simbolismo del altar aconsejan que en las iglesias de nueva planta sólo haya *uno*, «para que, dentro del único Pueblo de Dios, el altar único exprese que uno solo es nuestro Salvador Jesucristo y que es única la Eucaristía de la Iglesia» (RDE, II, 7). Si se construyen otros altares, han de colocarse en capillas separadas de la nave de la Iglesia (cfr. OGMR 267)[2]. Por otra parte, «la mesa del altar fijo ha de ser de piedra y, además, de un solo bloque de piedra natural» (CIC 1236,1), pues así se salva el doble simbolismo Cristo-piedra, Cristo-único altar; pero las Conferencias Episcopales pueden permitir otros materiales dignos y sólidos (cfr. CIC 1236,1).

Además, el altar de las nuevas construcciones ha de ser *exento*, a fin de que pueda celebrarse la misa de cara al pueblo y de que sea realmente el centro hacia donde converge la asamblea de los fieles.

2. Sobre el altar *único* hay que tener presente que, refiriéndose a las *nuevas* iglesias, los textos dicen que «como norma general conviene» que haya un altar, además de otro en la capilla del Santísimo. Por eso, la catequesis litúrgica deberá ayudar a los fieles a descubrir que no se oponen a la normativa vigente las iglesias y catedrales construidas antes del Concilio Vaticano II que conservan varios altares, por no haber sido posible o prudente proceder a su reforma. Por otra parte, aunque sea legítima la insistencia en el simbolismo del altar único, en la práctica no siempre resulta fácil encontrar soluciones correctas, porque el protagonismo del altar único debe armonizarse con otras exigencias, por ejemplo, la reverencia debida a la reserva del Santísimo Sacramento en esa misma iglesia, si ésta carece de capilla del Santísimo. En este sentido, resultaría llamativo que si el sagrario y el altar están en el mismo espacio, tuviera más relevancia el simbolismo del altar que la presencia específica de la Eucaristía. Aún existe un terreno positivo en el que la liturgia ha de seguir avanzando.

Dada la esencial vinculación del altar con la Eucaristía, la verdad del signo pide que los altares se dediquen —o, en el caso de los móviles, se bendigan al menos— antes de celebrar en ellos por primera vez la Eucaristía. El día más adecuado para la dedicación del altar es el domingo. La dedicación o bendición convierte al altar en una realidad *sagrada*, que hace que «tanto el fijo como el móvil se reserven solamente para el culto divino, excluido cualquier uso profano» (CIC 1239, 1).

Las reliquias no pertenecen a la naturaleza del altar; por eso, el relicario no se coloca encima o dentro de la mesa, sino debajo (cfr. CE 866). Estas reliquias son signo de que el sacrificio de los miembros tuvo su origen en el sacrificio de la Cabeza, y su gloria nace de la obra que Cristo realiza en ellos.

El altar tiene como accesorios los manteles y corporales, la cruz, los candelabros con velas y las flores. La cruz ha de estar «sobre el altar o junto a él [...] bien visible para la comunidad reunida» (OGMR 270); de este modo, se simboliza mejor la *unicidad* del sacrificio de Cristo y la *relación* que dice el sacrificio de la Misa con el de la Cruz. Cuando se trata de iglesias grandes, es muy oportuno usar una cruz procesional, colocada en el presbiterio, en un lugar próximo al altar. El ministro celebrante y los fieles encuentran en la cruz un símbolo muy apropiado para actualizar el sentido sacrificial de la Eucaristía y la centralidad del Misterio Pascual en la vida cristiana.

b) *La cátedra o sede*

La cátedra es la sede reservada al obispo que preside la comunidad cultual, especialmente la asamblea eucarística. Durante los primeros siglos, la cátedra era una silla distinguida, móvil y de madera, muy similar a las sillas curiales de los senadores. En las basílicas antiguas y, más tarde, en las iglesias episcopales anteriores a los siglos XI-XII, se generalizó el uso de la cátedra de piedra o mármol con respaldo, ubicada en medio del hemiciclo del ábside, en un plano más elevado que los asientos de los presbíteros, que se levantaban a su lado. Durante la época carolingia la cátedra se desplazó al lado derecho del altar, lugar donde de hecho ha estado hasta la reforma actual, a pesar de que el *Caeremoniale* tridentino recogía la praxis anterior. Según el *Caeremoniale* vigente, la cátedra ha de estar situada de modo que el obispo aparezca presidiendo realmente la asamblea y los fieles puedan verle fácilmente (cfr. CE 47), dependiendo el emplazamiento concreto de la estructura de cada iglesia.

La cátedra es símbolo de autoridad y de magisterio. De hecho, ya desde el siglo II el arte cristiano creó cátedras en las que aparecía Cristo sedente, como maestro que enseña a los Apóstoles, sentados alrededor suyo. La liturgia renovada considera la cátedra como símbolo de la autoridad magisterial que posee el obispo en su iglesia particular (cfr. CE 42), hasta el extremo de que, aparte del diocesano, no puede ocuparla —salvo excepciones— ningún otro obispo que no tenga su autorización expresa (cfr. CE 47).

«La catedral es la iglesia donde el obispo tiene su cátedra» (CE 42). Por eso, es la iglesia más importante y «el centro de la vida litúrgica de la diócesis» (CE 42). La arquitectura del pasado reflejó esta teología en la grandiosidad y eminencia de las catedrales, criterio que debe guiar a las nuevas construcciones.

Con el nombre de *sede* se entiende el asiento reservado para quien preside la celebración litúrgica en nombre de Cristo. «La sede del sacerdote celebrante debe significar su oficio de presidente de la asamblea y director de la oración» (OGMR 271); por eso, conviene que esté situada «de cara al pueblo —a no ser que la estructura del edifico u otra circunstancia lo impida—» y en un lugar que haga posible «la comunicación entre el sacerdote y la asamblea de los fieles» (OGMR 271).

La *cátedra* y la *sede* son, de suyo, la misma realidad; sin embargo, suele reservarse el nombre de *cátedra* a la sede del obispo y el de *sede* a la del presbítero.

c) *El ambón*

El ambón (del griego *anabinein*, subir) es una construcción elevada a fin de que quien lee, canta o predica pueda ser entendido mejor. El culto cristiano lo tomó de la sinagoga, donde tenía la forma de pupitre o estrado para la lectura y comentario de la Biblia.

Originariamente sólo existió un ambón en cada iglesia. En la Baja Edad Media algunas iglesias introdujeron la costumbre de colocar un ambón en cada lado de la nave central: el de la derecha servía para la lectura del evangelio y para la predicación del obispo cuando éste no usaba la cátedra, y el de la izquierda para la lectura de la epístola y, en ciertos lugares, el canto del salmo responsorial.

El ambón estaba orientado hacia la nave, lugar donde se situaban los fieles; pero en la época de los reinos francos, el diácono comenzó a leer de espaldas al pueblo, por una incorrecta aplicación de la praxis romana, lo que trajo consigo que poco a poco perdiese su función, hasta prácticamente desaparecer en el siglo XVI.

La reforma litúrgica ha recuperado el ambón como lugar desde donde se proclama la Palabra de Dios y hacia donde se dirige la atención de los fieles durante la liturgia de la Palabra (cfr. OGMR 272). Desde él se proclaman las lecturas, se canta o lee el salmo responsorial y el pregón pascual, y se tiene, si se estima oportuno, la homilía y la oración de los fieles (cfr. OGMR 272).

La *Ordenación general del Misal romano* define así la naturaleza, finalidad y características del ambón: «... es un lugar elevado, fijo, dotado de la adecuada disposición y nobleza, de modo que corresponda a la dignidad de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo, y que ayude, del mejor modo posible, durante la Liturgia de la Palabra, a la audición y atención por parte de los fieles. Por eso, teniendo en cuenta la disposición de cada iglesia, hay que conjugar armónicamente el altar y el ambón» (cfr. OGMR 272).

d) *El sagrario*

El sagrario está destinado a conservar las sagradas especies eucarísticas. La existencia de un lugar destinado a la reserva eucarística está atestiguado por primera vez en las *Constituciones Apostólicas*, aunque, durante la época de las persecuciones, la Eucaristía se conservaba en las casas de los cristianos. En Oriente, la reserva estaba situada en la parte sur del altar o a ambos lados, mientras que en Occidente consistía en un armario (*conditorium*) emplazado en un lugar llamado *secretarium* o *sacrarium*, donde se guardaba la *capsa* o cofrecito eucarístico.

Este estado de cosas pervivió hasta el siglo IX, momento en el cual comenzó a colocarse sobre el altar la píxide para llevar la Comunión a los enfermos. Al principio no tenía ninguna protección; más tarde por razones de seguridad apareció el *propiciatorium*, una cajita de proporciones muy reducidas en la que, encima del altar, se guardaba la píxide. Entre los siglos X-XV coexistieron varias formas de sagrario: el *secretarium*, el *propiciatorium*, el *columbario* o tabernáculo en forma de paloma suspendida delante del altar, los sagrarios *murales*, y los *edículos del sacramento*, construcciones monumentales levantadas junto al altar en forma de torre, donde se guardaban las sagradas especies en un vaso transparente, protegido por una rejilla, de modo que los fieles pudieran ver directamente el sacramento.

A mediados del siglo XVI surgió un movimiento de opinión que postulaba que el sagrario se colocase encima del altar. Este altar-sagrario fue promovido por san Carlos Borromeo en Milán e impuesto obligatoriamente en la diócesis de Roma por Paulo IV (1614). El año 1863 la Sagrada Congregación de Ritos amplió esta norma a toda la Iglesia.

Desde el comienzo del movimiento litúrgico se abrió paso la idea de reservar las sagradas especies en un sagrario colocado fuera del altar mayor y, a ser posible, en una capilla especialmente dedicada a su culto. Algunos documentos de la actual reforma litúrgica apoyaron estas orientaciones (cfr. IOE 95; OGMR 272).

El *Código de Derecho Canónico* vigente establece lo siguiente: 1) «El sagrario en el que se reserva la Sagrada Eucaristía ha de estar colocado en una parte de la iglesia u oratorio verdaderamente noble, destacada, convenientemente adornada, y apropiada para la oración» (CIC 938, 2); 2) «debe ser inamovible, hecho de materia sólida no transparente, y cerrado de manera que se evite al máximo el peligro de profanación» (CIC 938, 3); y 3) «por causa grave, se puede reservar la Santísima Eucaristía en otro lugar digno y más seguro, sobre todo durante la noche» (CIC 938, 4).

La revalorización del sagrario está estrechamente vinculada a los siguientes principios: 1) Cristo está realmente presente en las especies consagradas y reservadas, por lo cual es preciso unir altar y sagrario o, si se prefiere, celebración y reserva eucarísticas; 2) la reserva tiene como finalidad específica la Comunión —fuera de la misa— de los moribundos (Viático), de los enfermos y de los legítimamente impedidos; y 3) la piedad eucarística de los fieles aconseja disponer el entorno de la reserva de tal modo que favorezca la devoción al Santísimo Sacramento, de modo que la nobleza y disposición de los tabernáculos favorezca la adoración (cfr. CEC 1183). En las construcciones de nueva planta pueden conseguirse estos fines destinando una capilla específica para el sagrario, separada, pero, al mismo tiempo, unida a la nave donde se encuentra el altar en el que se celebra habitualmente la Eucaristía dominical.

2. El bautisterio

2.1. *Visión de conjunto*

Originariamente el Bautismo se administraba con el agua corriente de las fuentes y ríos (cfr. Hch 8, 36; 16, 13). En los medios grecorromanos, pronto comenzaron a usarse los *impluvium* de las casas patricias convertidas en *domus ecclesiae*.

Con el nacimiento y afianzamiento del catecumenado surgieron lugares específicos, con una piscina, para celebrar el sacramento bautismal. A partir del siglo IV se construyeron estructuras especiales, unidas al aula litúrgica o exentas aunque cercanas. Cada iglesia episcopal a veces también las iglesias menores— tenía su propio bautisterio.

La generalización del Bautismo por infusión trajo consigo que los bautisterios fuesen reemplazados por grandes pilas circulares, colocadas sobre un basamento, y situadas generalmente en un anexo o capilla de la iglesia. En las regiones meridionales de Europa continuó durante los siglos XII-XIII la tradición de los grandes bautisterios dotados de piscinas monumentales y ornamentados con excelentes pinturas. En épocas más recientes se generalizó la costumbre de situar la pila bautismal dentro de la misma iglesia, unas veces a la entrada y otras al lado del evangelio. Esta praxis fue recogida en el *Ritual romano* tridentino.

2.2. *El bautisterio actual*

La actual teología litúrgico-bautismal y el magisterio más reciente han recuperado la originaria naturaleza, dignidad e importancia del bautisterio, considerándolo como un lugar sagrado de gran importancia para la vida de la comunidad[3]. Si «la reunión del pueblo de Dios comienza por el Bautismo [...] el templo debe tener un lugar apropiado para la celebración del bautismo» (CEC 1185).

Por eso, el bautisterio ha de ser un signo claro de la dignidad del Bautismo, de su simbolismo de Muerte-Resurrección y nacimiento a la vida de la gracia por el agua y el Espíritu, apto para las celebraciones comunitarias, reservado a la celebración del sacramento y lleno de nobleza y dignidad.

La ubicación se determinará a partir de la teología y tipología bautismal, que consideran el Bautismo como el sacramento que incorpora e introduce en la Iglesia, radicalmente orientado hacia la Eucaristía e íntimamente vinculado con la Palabra.

3. El cementerio

Las tumbas familiares grecorromanas o *gentilia* constituyen los antecedentes de los cementerios cristianos. Dichas tumbas estaban colocadas en un jardín fuera de los muros de la casa y tenían dos grandes estancias: el *hypogeum* o sala circular donde se depositaban los sarcófagos y las urnas cinerarias, y el *triclinium* o sala para los ágapes o banquetes funerarios. Los patricios romanos cristianos ampliaron el círculo de su familia de sangre para acoger en sus tumbas a los nuevos hermanos en la fe. De este modo, los hipogeos familiares fueron con-

3. Cfr. Instrucción *Inter Oecumenici*, n. 99, AAS 56 (1964) 899; OB 25, 26; OICA 25, 26; CIC 857,1 y 858,1; CE 51.

virtiéndose en lugares cristianos, realidad que explica que los cementerios más primitivos no lleven el nombre de un mártir, sino el de su propietario.

Este modelo de área funeraria fue pronto insuficiente para atender el número de enterramientos, de modo que se ampliaron en sentido vertical. Así surgieron las catacumbas o excavaciones subterráneas de uno o varios pisos.

En el siglo III los cementerios cristianos dejaron de ser propiedades privadas y se convirtieron en propiedades de la Iglesia. Otro cambio de relieve sucedió en el siglo IV: el subsuelo de las basílicas se convirtió en lugar de enterramiento de los cristianos. Esta nueva praxis encontró pronto una fuerte oposición, que culminó en la prohibición carolingia de este tipo de enterramientos. No obstante, el Concilio de Mainz (813) permitió enterrar dentro de la iglesia a los obispos, abades, presbíteros cualificados y laicos especialmente fieles; por otra parte, la imprecisión de la fórmula *digni presbyteri vel fideles laici* abrió las puertas de los enterramientos en las iglesias, especialmente en las conventuales, a todo el clero y seglares de cierto relieve social. Sin embargo, por motivos de espacio, la mayoría de los fieles debía ser enterrada fuera de la iglesia, de modo que los cementerios al aire libre constituyeron la forma ordinaria de recibir sepultura eclesiástica fuera de Roma.

Durante la época de las invasiones bárbaras se crearon recintos sagrados alrededor de las iglesias para separar los enterramientos de los cristianos de los paganos. Estos lugares se afianzaron durante la Edad Media, al considerarse como apéndices o prolongación de la iglesia, y medio sencillo para confraternizar vivos y difuntos.

Actualmente, la Iglesia, siempre que es posible, tiene lugares específicos y propios para sepultar a sus hijos (cfr. CIC 1240, 1) y los considera como lugares sagrados (cfr. CIC 1205 y 1240). Cuando esto no es posible, bendice el espacio de cada sepultura (cfr. CIC 1240, 2), que se convierte así en lugar sagrado (cfr. CIC 1205). Así mismo, mantiene la prohibición de dar sepultura dentro de la iglesia, salvo en el caso del Romano Pontífice y de los cardenales en su iglesia propia. Respecto a los obispos diocesanos prescribe que sean enterrados en la catedral y, excepcionalmente, en otra iglesia de la diócesis; esta praxis se aplica también a los obispos eméritos —que han de recibir sepultura en la catedral de la última diócesis de la que fueron pastores a no ser que ellos mismos determinen otra cosa (cfr. CE 1164)—, pero no a los coadjutores o auxiliares (cfr. CIC 402, 1). En estas disposiciones se perciben claramente los ecos de la teología del obispo y de la Iglesia particular.

BIBLIOGRAFÍA

CEC 1179-1186.

FARNÉS, P., *Construir y adaptar iglesias*, Barcelona 1989.

GY, P.M., «Espace et célébration comme question théologique», *La Maison Dieu* 136 (1978) 39-46.

ÍÑIGUEZ, J.A., *Síntesis de arqueología cristiana*, Madrid 1977.

—, *El altar cristiano*, I, Pamplona 1978.

JOUNEL, P., «L'asamblée chrétienne et les lieux du rassemblement au cours du premier millénaire», *La Maison Dieu* 136 (1978) 13-37.

KHATCHATRIAN, A., *Les baptistères paléochrétiens, plans, notices et bibliographie*, Paris 1962.

MARTIMORT, A.G., «Los lugares sagrados», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 225-250.

ORTIZ-ECHAGÜE, C., *Los edificios de culto cristiano en los tres primeros siglos*, («Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» XIII), Pamplona 1987.

PLAZAOLA, J., *El arte sacro actual*, Madrid 1965, pp. 107-127, 237-289.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 382-451.

Capítulo V

MÚSICA Y ARTE LITÚRGICOS

1. La música litúrgica

«El canto y la música cumplen su función de signos de una manera tanto más significativa cuanto "más estrechamente estén vinculados a la acción litúrgica" (SC 112), según tres criterios principales: la belleza expresiva de la oración, la participación unánime de la asamblea en los momentos previstos y el carácter solemne de la celebración. Participan así de la finalidad de las palabras y de las acciones litúrgicas: la gloria de Dios y la santificación de los fieles» (CEC 1157).

1.1. *Orígenes del canto litúrgico*

El canto litúrgico es tan antiguo como la misma liturgia; de hecho, lo emplearon las primeras comunidades cristianas, según atestiguan los escritos neotestamentarios y algunos escritores eclesiásticos y profanos.

> San Lucas, por ejemplo, nos ha transmitido los tres bellísimos cantos del *Magnificat,* el *Benedictus* y el *Nunc dimittis.* San Pablo exhorta a sus comunidades a cantar «salmos, himnos y cánticos inspirados [...] dando gracias continuamente por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 5, 19-20). Los Hechos apostólicos narran cómo Pablo y Silas, encarcelados en Filipos, «hacia la medianoche estaban en oración, cantando himnos a Dios, siendo escuchados por los demás presos» (Hch 16, 25).
>
> En la Escritura aparecen también otras composiciones propiamente cristianas, como los cuatro himnos bautismales de la primera carta de san Pedro (cfr. 1 P 1, 3-5; 2, 21-25), los himnos cristológicos (cfr. Flp 2, 6-11; 1 Tm 6, 15-16) y otros (cfr. Ef 5, 14; 1 Ts 5, 16-22; 2 Cor 6, 14-16; 2 Tm 2, 11-13). En el Apocalipsis, los himnos y aclamaciones describen la liturgia celestial con rasgos de la liturgia de las asambleas cristianas, en las

que el canto tenía capital importancia. A título de ejemplo, pueden citarse la visión del Cordero y la apertura del libro de los siete sellos, que culmina con el *Cántico nuevo* entonado por los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos, los ángeles y la creación entera (cfr. Ap 5, 9.10.12); el himno de adoración y alabanza de los veinticuatro ancianos, en respuesta al *Sanctus* cantado por los cuatro vivientes (cfr. Ap 4, 11); el himno de adoración y alabanza de los ángeles que responde al *Hosanna* que canta la muchedumbre de toda raza, lengua y nación de los salvados (cfr. Ap 7, 10-12); los cánticos de Moisés y del Cordero entonados por los vencedores (cfr. Ap 15, 3-4); los himnos (cfr. Ap 11, 17-18 y 12, 10-20); y el *Aleluya,* canto nupcial que celebra las bodas eternas del Cordero (cfr. Ap 19, 1-7).

Por otra parte, san Clemente romano atestigua que el *Sanctus* se cantaba en la liturgia a finales del siglo I. Un poco más tarde, san Ignacio de Antioquía habla en su carta a los Romanos de todo el pueblo cristiano reunido para cantar salmos e himnos. Por la misma época, Plinio el Joven testifica que los cristianos se reunían antes del amanecer y cantaban a Cristo, al que consideraban como Dios. A mediados del siglo II, el gran apologista san Justino señala que los cristianos se dirigen a Dios agradecidos y suplicantes con preces e himnos.

A pesar de este abundante material testimonial, apenas sabemos nada de las *formas musicales*. El primer canto cristiano conocido con notación melódica es un himno greco-alejandrino descubierto en Oxyrhynchos, que se supone de finales del siglo III o principios del siglo IV. Sin embargo, se suele admitir que la primitiva música cristiana estuvo influida por la judía y la grecorromana, y era muy sencilla, monódica, responsorial y exclusivamente vocal —aunque en alguna ocasión se admitiese la cítara—, servidora del texto y ejecutada por toda la asamblea.

Casi todos los autores admiten que el canto judío influyó notablemente en el primitivo canto cristiano; más aún, que los primeros cristianos adoptaron de los judíos sus primitivos cantos litúrgicos, en su mayoría salmos e himnos sinagogales. En cuanto al canto del mundo grecorromano, la Iglesia tuvo que depurarlo de todo lo que era incompatible con su austeridad y, a la vez, combinarlo con las inspiraciones del arte judío; no obstante, muchas de las melodías cristianas están influidas por un arte importado de Atenas y Roma, al que la Iglesia infundió un espíritu nuevo.

1.2. *El canto litúrgico, desde la paz constantiniana hasta la reforma carolingia*

Durante este período es preciso destacar tres hechos: el perfeccionamiento del canto, su diversidad según las distintas liturgias y la doctrina de los Padres acerca de la música.

— *Perfeccionamiento.* Si antes de la paz constantiniana el canto litúrgico había sido muy simple, a partir del siglo IV es cada vez más artístico y rico. Eso explica que, además del canto *responsorial* —en el que un solista cantaba los versos de un salmo y el pueblo respondía con un estribillo breve y melódicamente muy simple: *Amén, Aleluya...*— se crease otro nuevo: el canto *antifonal,* que aparece a mediados del siglo IV en Antioquía, aunque ya existía en el antiguo teatro griego y entre los «terapeutas» alejandrinos del siglo I.

El *canto antifonal* consistía en un canto alternado entre dos coros: el clero, que, al conocer mejor el salterio, cantaba cada uno de los versículos del salmo sobre una línea melódica corriente, y el pueblo, que respondía con una breve frase sálmica, llamada antífona. Era un canto muy sencillo y práctico, por lo que no tardó en difundirse entre las diversas iglesias. San Basilio lo introdujo en Cesarea hacia el año 375, san Juan Crisóstomo en Constantinopla, y san Ambrosio en Milán en el año 386. En Roma parece que se introdujo durante el pontificado de san Dámaso (366-384). Por esas fechas san Ambrosio introdujo también el canto de los *himnos: el coro cantaba las estrofas y los fieles ejecutaban la doxología* a modo de estribillo después de cada una de ellas.

— *Repertorios musicales.* Por otra parte, los diferentes condicionamientos geográficos del mundo romano trajeron consigo la diversificación litúrgica y musical, tanto en Oriente como en Occidente. Esta diferenciación comenzó en el siglo IV y se desarrolló paulatinamente, hasta cuajar en verdaderos repertorios litúrgicos anteriores al canto gregoriano. En el sur de Italia existía un repertorio musical que hoy se designa como beneventano, por haber llegado hasta nosotros en códices de Benevento de los siglos XI-XII. Milán nos ha transmitido en códices del siglo XII otro repertorio antiquísimo. En las Galias existía el canto galicano, del que apenas se conserva nada, pues fue reemplazado por el gregoriano. En la liturgia africana la música desempeñaba, también, un papel muy importante. En Hispania se conocía un riquísimo repertorio autóctono, procedente de la Tarraconense, la Bética y Toledo.

Roma, por su parte, tenía su canto propio, conservado sustancialmente en los libros litúrgicos de los siglos XI-XIII. Si, por una parte, Roma se limitó a crear y ordenar un canto *monódico* (de una sola voz), por otra, estuvo en permanente intercambio musical con el canto litúrgico oriental, especialmente el bizantino. Las antífonas sálmicas o bíblicas constituyen la gran herencia musical del oficio y de la misa hasta el siglo VI. La antífona del *introito* existía ya desde el siglo VI y en la liturgia papal es atestiguada en el siglo VII, cantada en forma responsorial por el pueblo. *El graduale* —designado así porque se cantaba desde las gradas del ambón— era ejecutado por un solista que cantaba un salmo y hasta el siglo V respondía el pueblo con un estribillo, aunque desde los siglos V-VI fue ya un canto meramente melismático. El *aleluya* fue extendido por san Gregorio a todos los domingos y ferias del año, excepto en Cuaresma. El *ofertorio,* como canto responsorial en el que los fieles res-

pondían con un estribillo, aparece en el siglo IV; más tarde, se cantó con una melodía muy adornada, y se confió a un solista y al coro. El canto *communio* existía ya en la liturgia romana antes de san Gregorio, pero él lo perfeccionó; al principio fue un canto del pueblo, pero pronto se confió a una *schola cantorum.*

— *Doctrina de los Padres.* Los Padres hablan frecuentemente del canto en las asambleas cristianas, sobre todo en las eucarísticas, y lo estimulan y ensalzan, pues lo veían como un medio excelente de oración y de aprendizaje de la fe. En cambio, se mostraron reticentes respecto a los instrumentos musicales, debido a sus connotaciones idolátricas e inmorales. Entre los Padres merecen una mención especial san Juan Crisóstomo, san Ambrosio y san Agustín.

1.3. *El canto gregoriano*

Durante el período carolingio se produce un hecho de enorme trascendencia y significación: la implantación de la liturgia romano-galicana en el Imperio. Desde el punto de vista musical, este hecho trajo consigo la substitución de los repertorios de las iglesias locales por uno de nueva creación: el gregoriano.

Aunque los autores no están plenamente de acuerdo sobre su naturaleza y origen precisos, todo parece indicar que el repertorio gregoriano contiene un fondo *romano pregregoriano* muy arcaico, un fondo *gregoriano* compuesto en torno a san Gregorio Magno († 604) y otro *posgregoriano* que constituye el *corpus* central, escrito durante los siglos VIII-IX y siguientes a partir de lo que se hacía en las iglesias romanas y galicanas: de ahí el nombre de *romano-galo* con que lo designan algunos autores.

Estos repertorios se difundieron por toda Europa gracias a los clérigos carolingios —que se dedicaron a copiar manuscritos— y al apoyo de los papas y emperadores. En España se introdujo en la Tarraconense en los siglos VIII-IX; mientras que en Aragón no se aceptó hasta el año 1071, y en Castilla y León hasta 1080, fecha en que la liturgia hispana fue abolida.

La formación del repertorio gregoriano —que, como acabamos de ver, no es homogéneo— se realizó mediante un triple procedimiento: el de melodías-tipo, el de melodías originales y el de centonización. El primero, más antiguo, consistía en adaptar una determinada fórmula melódica, sencilla en los comienzos y después complicada, a muchos textos de idénticas características. El segundo consistía en crear melodías específicas para unos determinados textos y tuvieron como destinatarios a los cantores de la *schola;* es el procedimiento seguido en casi todas las antífonas festivas, en los *introitos* y comunes de la misa. El tercer método

consistía en tomar formas estereotipadas y unirlas componiendo una especie de mosaico melódico. Las fórmulas melódicas autónomas, adheridas muchas veces a textos o expresiones estereotipados *(confitebor tibi, laudate Dominum),* se llaman *centones.*

Los códices antiguos distribuyen el repertorio gregoriano en cantos destinados a la misa y cantos del oficio.

— Los cantos de la misa eran los siguientes: la *antiphona ad introitum* o *introitum,* cantada por la *schola;* el *kyrie,* que cantaba la *schola,* alternando entre sí o con el cantor; el *Gloria,* que era entonado por el celebrante y seguido por la *schola;* el *graduale,* que ejecutaban uno o dos solistas —a veces con intervención de la *schola*— después de la primera lectura, suplido durante la Cuaresma por el *tracto;* el *Credo,* recitado después del evangelio, que daría lugar a un canto silábico típico sobre el que se basaron las melodías que hoy conocemos; el *ofertorium,* que en los repertorios gregorianos tiene forma responsorial de uno o varios versículos con una melodía muy complicada y más tarde fue reducido a una antífona muy adornada, reservado a la *schola;* el *sanctus,* que, en lugar de ser una aclamación del pueblo, fue asumido por la *schola* y por el cantor, quien podía introducir tropos; el *Agnus Dei,* originariamente cantado por el pueblo, pero asumido por la *schola* cuando se introdujo el repertorio gregoriano; y finalmente la *communio,* vestigio de un canto antifonal, cuyo estribillo o antífona fue tomando autonomía hasta desaparecer el propio salmo, pasando de un canto en el que intervenía el pueblo a un canto reservado a la *schola.*

Los libros en que se contienen estos repertorios son: el *Antiphonarium Missae,* llamado también *Antiphonarium Graduale* o más sencillamente *Graduale,* porque una de las piezas principales que contenía era precisamente el salmo gradual; el *Cantatorium* o libro propio del cantor, del que existen pocos testimonios; y los más recientes de tipo mixto, como el *Missale notatum,* que contenía todas las partes de la misa —salvo las del ordinario—, fueran o no cantadas; y los *troparios* o *prosarios,* que incluían el ordinario de la misa junto con tropos y secuencias.

— Los cantos del oficio son, principalmente, los salmos, los responsorios y las antífonas. Los salmos se ejecutaban según un triple esquema: *recitado* en directo, cantado *responsorialmente* o interpretado *antifonalmente,* según fuesen rezados por todos sin interrupción, o cantados los versículos por un solista y contestados por los demás con una fórmula tomada del propio salmo, o se alternasen los versos y el estribillo por el coro dividido en dos grupos. Después de la reforma carolingia, el oficio conservó esta forma de cantar e incluso los mismos estribillos y fórmulas melódicas en los oficios *feriales;* en cambio, en los oficios *festivos,* sobre todo en los más recientes, las antífonas y responsorios se desligaron de los salmos, abandonando incluso los mismos textos de los salmos y asumiendo otros relacionados directamente con el acontecimiento litúrgico que se celebraba.

El repertorio gregoriano tuvo un momento de gran esplendor entre los siglos IX-XI, pero a partir del siglo XII comenzó su decadencia, primero rítmica y, desde el siglo XIII, también melódica. Esta decadencia encontró un inesperado aliado, durante los siglos XV y XVI, en la imprenta musical; la edición *medicea* de 1614 y 1615 contribuyó notablemente a esta situación. El período más bajo de esta forma musical se inicia en el siglo XVIII, época en la que toda Europa fue víctima de una corriente musical devastadora: la mayoría de los manuscritos y libros de coro fueron desechados y los restantes, corregidos por manos inexpertas. El mal aumentó en la primera mitad del siglo XIX con la invasión de la música teatral italiana, que sedujo de tal modo a los compositores de música religiosa, que vieron en ella la suprema belleza del arte. De este modo, el canto llano quedó reducido a su mínima expresión, poco estimado y mal ejecutado.

El canto gregoriano inició su recuperación en la segunda mitad del siglo XIX, gracias a los esfuerzos de la abadía de Solesmes y de monjes como dom Jausions, dom Pothier, dom Mocquerau y dom Gajard. Sus estudios contribuyeron a la aparición de excelentes ediciones. El coro de Solesmes, además de ser el crisol donde los especialistas contrastaban sus investigaciones, se convirtió en la escuela donde aprendieron el canto gregoriano muchos especialistas en música religiosa, que luego lo difundieron en sus países. En la revalorización del gregoriano no deben olvidarse tampoco los desvelos de los pontífices León XIII y, sobre todo, san Pío X.

El Concilio Vaticano II instó a completar la edición crítica de los libros gregorianos y promovió la preparación de una nueva edición de los libros publicados después de san Pío X; animó también a la publicación de un libro con los modos más sencillos (cfr. SC 117), y enseñó que «la Iglesia reconoce el canto gregoriano como el propio de la liturgia romana, de modo que, en igualdad de condiciones, hay que darle la primacía en las acciones litúrgicas» (SC 116). Estas disposiciones han sido corroboradas por la Instrucción *Musicam sacram* (1967).

«La Iglesia quiere seguir cantando en gregoriano porque ha surgido de su propia experiencia espiritual en la liturgia. Todo en él puede hablar al corazón, en las piezas más genuinas de su repertorio: la melodía, la concisión de las frases, la palabra neumatizada, la unanimidad eclesial que refleja su ritmo libre en vuelo disciplinado»[1]. El canto gregoriano, en efecto, es una música de calidad, que eleva el espíritu hacia Dios y hace vivir el misterio que se celebra, y sigue

1. SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Canto y música en la celebración. Directorio litúrgico-pastoral*, n. 79.

siendo modélico por estar siempre al servicio de la Palabra, y fundido con ella y con la acción litúrgica. Ciertamente presenta dificultades, pues, en su conjunto, requiere grupos especializados, pero todo el pueblo cristiano puede conocer un repertorio básico y ser capaz de cantar algunas de las partes del Ordinario de la misa, especialmente el Credo y el Padrenuestro (cfr. OGMR 19).

1.4. *La polifonía*

En el siglo X nació una nueva forma de canto litúrgico: la polifonía o género de composición musical a varias voces y sin acompañamiento de ningún instrumento musical. Sus etapas principales son las siguientes: 1.ª) una fase inicial, que tiene como manifestaciones principales el *organum*, el *discanto* y el *fabordón*; esta etapa culmina en los siglos XII y XIII con los maestros de la escuela de Notre-Dame de París y cuaja en formas como el *motete* y el *conductus*. 2.ª) Período del Bajo Medievo, que inauguran los preceptistas del *ars nova* en los primeros años del siglo XIV; es una etapa de transición en la que el arte polifónico amplía sus horizontes, enriquece sus posibilidades, acuña nuevas formas y perfecciona las ya existentes. Pertenecen a esta etapa autores tan cualificados como Guillaume de Machaut, autor de una misa que ha merecido el sobrenombre de «catedral gótica sonora». 3.ª) Culminación renacentista de los siglos XV y XVI con la múltiple floración de las escuelas franco-flamenca, inglesa, italiana y española, con autores geniales como Palestrina, Lassus y Vitoria. En este momento el polifonismo vocal alcanza su mayoría de edad, adoptando en el aspecto litúrgico las formas de la misa polifónica, el motete y cantos afines. 4.ª) Etapa de la decadencia del polifonismo vocal y auge progresivo del instrumental. 5.ª) Etapa del contrapunto instrumental, con J.S. Bach como genio excepcional; abarca el período histórico comprendido entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII.

> Al igual que ocurriera con el canto gregoriano, la polifonía religiosa no se libró de la corriente que recorrió Europa durante el siglo XVIII, y supuso el abandono de las reglas de los grandes maestros. Este mal se acrecentó —como ya hemos señalado anteriormente— con la invasión de la música instrumental procedente de la ópera italiana.
>
> San Pío X, en el *motu proprio Tra le sollecitudini* (1903)[2], reaccionó contra esta tendencia y recomendó el uso de la polifonía tradicional en las basílicas más insignes, en las catedrales, en los seminarios y en otros colegios eclesiásticos. Sus disposiciones fueron confirmadas

2. ASS 36 (1903-1904) 329-339.

por Pío XI (*Divini cultus*, 1929)[3], y por Pío XII (*Musicae sacrae disciplina*, 1955)[4]. Este último estableció el principio de que «no se usen en el templo cantos polifónicos que, por cierta especie de modulación exuberante e hinchada, oscurecen con su exceso las palabras sagradas o interrumpen la acción del rito divino o sobrepasan —no sin desdoro del culto sagrado— la capacidad artística de los cantores». La Instrucción de la Congregación de Ritos *Musica sacra et sacra liturgia,* de 1958, determinó que «la polifonía sagrada puede usarse en todas las acciones litúrgicas, con la condición de que siempre haya una *schola* que pueda cantar según las reglas de este arte» y «conste con certeza que responden, efectivamente, por su composición o adaptación a las reglas dadas en la *Musicae sacrae disciplinae*».

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II acepta la polifonía entre las formas de música litúrgicas, siempre que ayude a la participación del pueblo (cfr. SC 116). La Instrucción posconciliar *Musicam sacram* (1967) es aún más explícita, pues afirma que «las otras composiciones musicales escritas a una o varias voces, tanto si están tomadas del tesoro sacro musical tradicional como si son nuevas, serán tratadas con honor, favorecidas y utilizadas según se juzgue oportuno» (n. 50-c), dejando así constancia de que la Iglesia está abierta a la polifonía tradicional y a la de nueva creación. Por otra parte, señala que «teniendo en cuenta las condiciones locales, la utilidad pastoral y el carácter de cada lengua, los pastores de almas juzgarán si las piezas del tesoro de música sagrada compuestas en el pasado para textos latinos, además de su utilización en las acciones litúrgicas celebradas en latín, pueden ser utilizadas sin inconveniente también en aquellas que se realizan en lengua vernácula, puesto que nada impide que en una misma celebración algunas piezas se canten en una lengua diferente» (n. 51).

Según esto, se pueden usar las composiciones de la polifonía clásica, recrearlas y adaptarlas, con tal de que el pueblo nunca sea suplantado en lo que le corresponde, sino ayudado a tomar parte en el canto. Se trata de un criterio importante, puesto que, de hecho, la promoción de la *schola cantorum* y, sobre todo, el auge de la polifonía condujeron al silencio de los fieles durante los oficios.

1.5. *Otras formas de canto litúrgico*

La Instrucción sobre *Música sacra y liturgia*, después de tratar del canto gregoriano y de la polifonía, se refería a un tipo de música que

3. AAS 21 (1929) 33-41.
4. AAS 48 (1955) 5-25.

llamaba *moderna*. Según sus palabras, se trata de un género de «música a varias voces que no excluye los instrumentos musicales, creado recientemente teniendo en cuenta los progresos del arte musical» (n. 7). Respecto a su uso litúrgico, precisaba que debía poseer «la dignidad, gravedad y santidad de la liturgia, contar con una *schola* capaz de ejecutarla según las normas artísticas y haber sido compuesta según las leyes de la liturgia y del arte propios de la música sagrada, en conformidad con el espíritu de la encíclica *Musicae sacrae disciplina*» (n. 50). Se trata, por tanto, de una música que no está destinada al canto del pueblo, pues su ejecución decorosa exige una *schola* bien preparada.

Ahora bien, la misma instrucción —repitiendo sustancialmente la enseñanza de la Encíclica *Musicae sacrae disciplina*— mencionaba también otro tipo de canto, que calificaba como *canto religioso popular*, y lo definía como «nacido espontáneamente del sentido religioso, del que el hombre ha sido dotado por el mismo Creador y, que, en consecuencia, es universal y florece en todos los pueblos» (n. 9). Este canto «es particularmente apto para impregnar de espíritu cristiano la vida privada y social de los fieles, fue muy cultivado en la Iglesia desde sus mismos orígenes y es altamente recomendado en nuestro tiempo para fomentar la piedad de los fieles y para el esplendor de los ejercicios piadosos, pudiéndose emplear incluso algunas veces en las acciones litúrgicas» (ibíd.). La instrucción añadía que debía «ser muy recomendado e impulsado, pues impregna la vida cristiana de espíritu religioso y eleva las almas de los fieles a las cosas celestiales» (n. 51). Por último, especificaba sus características: ortodoxia doctrinal, lenguaje fácil, música sencilla, dignidad y gravedad religiosa. De todos modos, precisaba que el ámbito propio de la música popular son los ejercicios piadosos del pueblo fiel. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* repite casi literalmente esta doctrina, aunque deja la posibilidad de darle mayor cabida en las acciones litúrgicas, si así lo establece la legislación litúrgica (cfr. SC 118), más aún en el caso de tierras de misión (cfr. SC 119).

Teniendo en cuenta los principios dados por el Vaticano II sobre la adaptación litúrgica a las diversas razas y culturas (cfr. SC 36 y 37) y a las lenguas de cada pueblo (cfr. SC 40, 54, 113), la Instrucción *Musicam sacram* (1967) concretó que los cantos del ordinario de la misa —*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus* y *Agnus Dei*— y los del propio —*Introito, Gradual, Aleluya, Ofertorio* y *Comunión*— podrían decirse o cantarse en la lengua del pueblo, una vez aprobadas las traducciones. Cuando estas disposiciones entraron en vigor, los ritos no habían sido aún reformados y los textos eran provisionales.

Con los libros reformados y los nuevos textos oficiales para la misa y los demás sacramentos, se inició una nueva etapa en la música litúrgica, de la que cabe esperar ubérrimos frutos, con tal de que se tenga en cuenta la experiencia eclesial y la orientación y el espíritu que ha animado la composición de los nuevos libros.

1.6. *Algunos criterios y orientaciones sobre el canto litúrgico*

Según el Magisterio y la ciencia litúrgica más recientes, el estatuto del canto litúrgico se establece a partir de los principios siguientes:

1) La liturgia es la actualización de la obra redentora por Cristo en el Espíritu, a través de ritos, oraciones, canto, silencio... (cfr. SC 5-7). El canto y la música litúrgicos tienen, por tanto, una función *ministerial*, que será tanto más eficaz cuanto «más estrechamente estén vinculados a la acción litúrgica» (SC 112), según estos tres criterios: «la belleza expresiva de la oración, la participación unánime de la asamblea en los momentos previstos y el carácter solemne de la celebración» (CEC 1157).

2) «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas sino celebraciones de la Iglesia, que es sacramento de unidad, es decir: pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso, pertenecen a todo el pueblo de la Iglesia, lo manifiestan y lo implican; pero cada uno de los miembros de este Cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de orden, funciones y participación actual» (SC 26). El canto litúrgico ha de hacerse, por tanto, extensivo a los diversos miembros de la celebración litúrgica: la asamblea, su presidente (obispo o presbítero), el diácono, el acólito, el lector, el salmista, el director del canto de la asamblea, el coro de cantores, el organista y los tañedores de otros instrumentos.

3) «En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, debe realizar todo y sólo lo que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» (SC 28). Según esto, cada uno los ministros indicados y los fieles cantarán lo que es propio de cada uno, sin interferencias o exclusivismos.

4) La liturgia no tiene una expresión cultural única, sino que se encarna en todas las culturas (cfr. SC 37-40). Por ello, la Iglesia acepta las expresiones musicales de los diversos pueblos, con tal de que se adecuen a la naturaleza y exigencias de la acción litúrgica, consciente de que la armonía significativa de la música y del canto «es tanto más expresiva y fecunda cuanto más se expresa en la riqueza cultural propia del pueblo de Dios que celebra» (CEC 1158).

5) La Palabra de Dios tiene un papel capital en la liturgia y prevalece sobre cualquier otra palabra, ya que revela y, en cierto modo, realiza la obra de la salvación. Según esto, el texto de los cantos litúrgicos debe ser bíblico o tener, al menos, una impronta bíblica.

6) El texto es más importante que la melodía en el canto litúrgico; de ahí que ésta se subordina a aquél, apoyándolo, subrayándolo y ayudando a interiorizarlo.

7) El canto tiene de por sí un sentido festivo. Por eso, conviene utilizarlo, al menos, los domingos y días festivos.

2. El arte sacro

El arte ha acompañado siempre las acciones litúrgicas. En el Antiguo Testamento Dios determinó las formas, dimensiones y material del Tabernáculo y del Templo, así como los muebles, utensilios y ornamentos de los ministros. El Nuevo Testamento da cuenta de la solicitud que tuvo Jesucristo para elegir un lugar digno para instituir la Eucaristía. Después de las persecuciones, la Iglesia se preocupó de que las nuevas construcciones de culto sirvieran para celebrar los sagrados misterios y fueran artísticas tanto en su arquitectura como en sus elementos pictóricos y escultóricos. Algo semejante ocurrió con los ornamentos y utensilios empleados para las celebraciones sagradas.

Esta preocupación de la Iglesia por la belleza de su entorno litúrgico se inscribe en el marco de la creación y encarnación (las cosas materiales son signos y cauces de las cosas invisibles y del Creador), y responde a la misma realidad artístico-ritual, pues las artes gráficas y plásticas transmiten la gran elocuencia de ciertos gestos cultuales, repetidos a lo largo de la historia, hasta sacralizarlos. La reflexión sobre esta realidad constituye el fundamento de lo que se designa como arte sacro.

2.1. *Naturaleza del arte sacro*

Toda verdadera obra de arte, aunque no haya sido creada directamente con una finalidad religiosa, habla realmente de Dios; y lo hace no sólo por lo que expresa, sino sobre todo por la emoción que suscita y el deseo que despierta de una belleza superior. Esto explica que el verdadero arte sea una realidad religiosa. La historia de las diversas culturas ofrece abundantes testimonios.

Ahora bien, junto a estas realidades creaturales artístico-religiosas existen otras que han nacido con el deseo expreso de hablar directamente

del misterio de Dios en Cristo: este arte lo llamamos cristiano. Pero para que haya verdadero arte cristiano no basta ni el tema tratado ni la intención del artista, sino que debe tenerse en cuenta el resultado obtenido.

El arte cristiano es *litúrgico* cuando la obra artística sirve para el culto. Para ello se requiere que cumpla, al menos, tres condiciones: bondad, nobleza y funcionalidad, o lo que es lo mismo: que sea plenamente ortodoxo, verdaderamente artístico y apto para el culto de una determinada comunidad que vive en un lugar y una época determinados. Eso explica que la Iglesia se haya considerado «siempre, con toda razón, árbitro de las artes, discerniendo entre las obras de los artistas y las leyes religiosas tradicionales y señalando las que eran consideradas aptas para el uso litúrgico» (SC 122).

Precisamente, porque el arte litúrgico está al servicio de una determinada comunidad cultual y ésta no es una realidad estática, ni estandarizada, ni universal, la Iglesia acogió en su seno todas las manifestaciones artísticas, desde el arte paleocristiano hasta el moderno, con tal de que tuviesen unas determinadas cualidades.

2.2. *Indicaciones del Concilio Vaticano II*

La constitución litúrgica del Vaticano II ha dedicado todo un capítulo al arte sacro (cfr. SC VII). En él señala, entre otros, los siguientes principios:

1) «La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico» (SC 123), sino que «aceptó las formas de cada tiempo, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico que ha de ser conservado con esmero» (SC 123).

2) Los ordinarios deben «promover y favorecer el arte auténticamente sacro» (SC 124); en su labor de discernimiento, han de consultar a la Comisión Diocesana de Arte Sagrado y, si es preciso, a otros peritos (cfr. SC 126).

3) El arte sacro ha de buscarse «más en una noble belleza que en la mera suntuosidad» (SC 124), tanto en los edificios como en las vestiduras y ornamentación sagradas.

4) «Han de ser excluidas de los templos y demás lugares sagrados las obras artísticas que repugnan a la fe, a las costumbres y a la piedad cristiana y ofenden al sentido auténticamente religioso, tanto por la depravación de las formas, como por la insuficiencia, mediocridad o falsedad del arte» (SC 124).

5) Las iglesias deben ser «aptas para la celebración de las acciones litúrgicas y la participación activa de los fieles» (SC 124).

6) «Debe mantenerse firmemente la práctica de exponer en las iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles», aunque «con moderación en cuanto al número y guardando entre ellas el orden debido, de modo que eviten la extrañeza del pueblo cristiano y no favorezcan una devoción menos ortodoxa» (SC 125).

7) Es necesario fomentar el trato y la formación de los artistas, para «imbuirles del espíritu del arte sacro y de la sagrada liturgia» (SC 127), creando, donde se considere oportuno, «escuelas o academias de arte sagrado para la formación de artistas» (SC 127).

8) Urge revisar la legislación relativa al arte sacro, corrigiendo o suprimiendo lo que parezca menos conforme con la liturgia reformada y conservando o introduciendo lo que la favorezca (cfr. SC 128).

9) Mientras realizan sus estudios filosófico-teológicos, los clérigos han de recibir una buena formación «sobre la historia y evolución del arte sacro y los sanos principios en que deben fundarse sus obras, con el fin de que sepan apreciar y conservar los venerables monumentos de la Iglesia y puedan orientar a los artistas en la ejecución de sus obras» (SC 129).

Bibliografía

Aldazábal, J., «Los actores del canto litúrgico», *Pastoral Litúrgica*, 215-216 (1993) 41-55.

Basurko, J., *El canto cristiano en la tradición primitiva*, Madrid 1966.

CEC 1156-1162.

Deiss, L., «El canto litúrgico, su fin, su estructura, sus principales formas», en J.M. Martín Patino, (dir.), *Liturgia hoy. I. Criterios conciliares de la renovación litúrgica*, Madrid 1965, pp. 313-334.

Fernández de la Cuesta, I., «Canto gregoriano», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, pp. 264-272.

Fontaine, J., «Les origines de l'hymnodie chrétienne latine. D'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan», *La Maison Dieu* 161 (1985) 33-74.

Garrido, M., «La música sagrada», en Concilio Vaticano II, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1964, pp. 511-547.

Gelineau, J., «La renovación del canto litúrgico», en G. Barauna (dir.), *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Madrid 1965, pp. 723-739.

HAMELINE, J.Y., «Le chant grégorien», en *Histoire de la Musique. La Musique occidentale du Moyen âge à nos jours*, Paris 1982, pp. 19-46.

PERROT, Ch., «Le chant hymnique chez les juifs et les chrétiens au premier siècle», *La Maison Dieu* 161 (1985) 7-31.

PÍO X, *Tra le sollecitudini* (22-XI-1903), ASS 36 (1903-1904) 329-339.

PÍO XI, *Divini cultus* (20-XII-1928), AAS 21 (1929) 33-41.

PÍO XII, *Musicae sacrae disciplina* (25-XII-1955), AAS 48 (1956) 5-25.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 1.185-1.194.

RIVERA, J.F., «El arte y los objetos sagrados», en CONCILIO VATICANO II, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1964, pp. 548-565.

SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Musica sacra et sacra liturgia* (3-IX-1958), AAS 50 (1958) 630-663.

—, *Musicam sacram* (5-III-1967), AAS 59 (1967) 300-320.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, «Canto y música en la celebración. Directorio litúrgico-pastoral», *Pastoral Litúrgica* 209-210 (1992) monográfico.

TAULE, A., «Los cantos en la celebración de la Misa, de los Sacramentos y de las Exequias», *Pastoral Litúrgica* 215-216 (1993) 56-79.

VELADO, B., «El canto litúrgico, misterio y función», en *Pastoral Litúrgica* 215-216 (1993) 6-30.

SEGUNDA PARTE

SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES

A) SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

INTRODUCCIÓN

1. La iniciación cristiana: aproximación histórica

El término *iniciación* no es bíblico, sino pagano. Eso explica que la Iglesia sólo acogiera el lenguaje iniciático cuando ya no existía el peligro de que los ritos cristianos fueran confundidos —o influidos negativamente— con los de los cultos mistéricos. Se entiende, además, que la primera aceptación de este lenguaje se produjese en un ambiente polémico, cuando los Padres apologistas tuvieron que defenderse de sus adversarios paganos, que acusaban a los ritos cristianos de ser una imitación de los cultos mistéricos. En el siglo III, desaparecida esta hostilidad, recibe carta de ciudadanía, y se ve favorecido por la ley del arcano y la separación de la comunidad que observaban los catecúmenos y neófitos. Un poco más tarde encuentra amplio eco en las grandes catequesis de los siglos IV-V, sobre todo en san Juan Crisóstomo. Con la generalización del bautismo de niños y la consecuente supresión del catecumenado y posterior autonomía celebrativa del Bautismo, Confirmación y primera Eucaristía se oscurece la terminología y la noción. Durante el Renacimiento experimenta un tímido rebrote por motivos no tanto teológicos como filológicos; esta recuperación se afianza durante los siglos XVIII-XIX, gracias, sobre todo, a la respuesta que la Iglesia hubo de dar a la escuela de la historia de las religiones.

Esta escuela, en efecto, sostenía que las religiones mistéricas no sólo habían influido en los sacramentos de la iniciación, sino que tales ritos tenían una eficacia mágica de tipo naturalista, al margen de cualquier mediación, incluso antropológica. L. Duchesne y otros historiadores de la Iglesia reaccionaron y redescubrieron que ya desde el siglo II la iniciación cristiana comprendía tres ritos esenciales: el Bautismo, la Confirmación y la primera Comunión. Se recuperaba así la idea

genuina de la iniciación, idea que fue acogida con entusiasmo por el movimiento litúrgico moderno y entró poco a poco en el ámbito teológico. Por fin, el Concilio Vaticano le dio el espaldarazo definitivo en varios de sus documentos (cfr. SC 65; PO 2), especialmente en el Decreto *Ad gentes* (AG 14); después del concilio ha sido recogido por el *Ordo initiationis christianae adultorum*, el *Código de Derecho Canónico* (cc. 788, 2; 842, 2; 851, 1; 872; 879) y el *Catecismo de la Iglesia católica* (cfr. CEC 1212 ss.).

2. El concepto de iniciación cristiana

La iniciación cristiana es el largo *camino* que discurre entre una inicial simpatía hacia la fe cristiana y la plena integración en la comunidad eclesial, y engloba un complejo mundo de actitudes, acciones catequéticas, celebraciones litúrgicas y, sobre todo, los sacramentos del Bautismo, Confirmación y primera Eucaristía. Es verdad que en *sentido estricto* una persona queda iniciada radicalmente desde el momento en que es incorporada a Cristo y a su Iglesia por el Bautismo; pero, a la luz de la experiencia vivida por la Iglesia, la iniciación cristiana es un *proceso*, más o menos largo y laborioso, en el que se pasa de una situación de increencia a una situación de fe en el Dios de Jesucristo, de unos criterios y formas de vida a otros modos de pensar y obrar, de unas doctrinas a otras, de una comunidad a otra, y de estar al margen o en contra de Cristo y de la Iglesia a ser miembro del Cuerpo de Cristo y de la Iglesia.

Ese proceso, como acontecimiento salvífico que es, se inicia, desarrolla y consuma bajo la *acción de Dios* Padre, que nos salva por Jesucristo en el Espíritu y tiene a éste como principal protagonista. El Espíritu Santo, en efecto, es quien suscita los primeros sentimientos de simpatía hacia la fe cristiana, los posteriores movimientos de conversión, la fe, el deseo del Bautismo, la perseverancia en este deseo y la petición formal del mismo y de los demás sacramentos iniciáticos. El mismo Espíritu es también el que santifica las aguas regeneradoras a través de la invocación epiclética del ministro y el que regenera de hecho al catecúmeno, le sella con su unción en la Confirmación y hace eficaz la comunión del Cuerpo eucarístico de Cristo.

Dios no es, sin embargo, el único actor. También *el hombre* ha de colaborar en el proceso de su conversión, del cambio de su vida, de su adhesión a la fe y de su incorporación a Cristo y a la Iglesia. Esta colaboración y la correlativa respuesta no discurre por cauces estandarizados y uniformes, sino que participa del dinamismo propio de todo proceso vital profundo, y por lo mismo es personalizada, pluriforme y con

todas las luchas, avances, retrocesos y vaivenes inherentes a un proceso de cambio radical y totalizador. Por este motivo, la respuesta del hombre a la llamada de Dios no queda circunscrita de ordinario a *un momento puntual,* sino que abarca un período de tiempo más o menos amplio, pero siempre relativamente largo. Este proceso se denomina *precatecumenado* en su primera fase, y *catecumenado* a partir del momento en el que el hombre expresa el deseo de ser cristiano y la Iglesia le acoge como candidato al Bautismo.

Durante el proceso precatecumenal y catecumenal *la Iglesia* sale al encuentro del hombre con su acompañamiento, propuesta de fe, catequesis, ritos litúrgicos y oración; al final del proceso, con los sacramentos de iniciación y la mistagogia. Todo ello forma parte de la iniciación cristiana, pero ésta sólo se realiza en sentido verdadero y pleno cuando el catecúmeno recibe el Bautismo, es sellado por el Espíritu y participa del Cuerpo eucarístico de Cristo. De hecho, el Bautismo siempre ha sido considerado como el sacramento que incorpora a Cristo, introduce en el nuevo Pueblo de Dios, borra todos los pecados y hace pasar al hombre de la condición de hijo de Adán al estado de hijo adoptivo, nueva criatura, de modo que pueda llamarse y ser hijo de Dios. El así regenerado es marcado luego en la Confirmación por el Espíritu, quedando configurado más perfectamente con el Señor y colmado del Espíritu Santo, para que, dando testimonio de él ante el mundo, coopere en la extensión del Cuerpo de Cristo y llevarlo así cuanto antes a su plenitud (cfr. AG 36). Por último, participando de la asamblea eucarística, se alimenta con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para recibir la vida eterna y expresar la unidad del pueblo de Dios; y, ofreciéndose a sí mismo con Cristo, contribuye al sacrificio universal en el cual ofrece a Dios, a través del Sumo Sacerdote, toda la sociedad redimida (cfr. RICA 1-2).

Los sacramentos del Bautismo, Confirmación y primera Eucaristía son, por tanto, los tres sacramentos de la iniciación, los que ponen los *fundamentos* de la vida cristiana (cfr. CEC 1212), y los que, articulados con los demás sacramentos —«fuerzas que brotan» del Cuerpo de Cristo, «acciones del Espíritu Santo» y de Cristo, «obras maestras de Dios» (cfr. CEC 1116)— se sitúan en el centro mismo de la existencia cristiana, tanto personal como comunitaria (cfr. CEC 1129).

Capítulo VI

LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO

1. Tipología veterotestamentaria del Bautismo

Los autores del Nuevo Testamento, los primeros cristianos y los Padres han visto en el Antiguo Testamento una serie de figuras que simbolizan los sacramentos de la Nueva Alianza y, más en concreto, el Bautismo. Eso explica, por ejemplo, que en la bendición del agua durante la liturgia de la noche pascual, la Iglesia haga «solemne memoria de los grandes acontecimientos de la historia de la salvación que prefiguraban ya el misterio del Bautismo» (CEC 1227).

Las figuras bautismales se nutren, sobre todo, de dos fuentes: el ciclo del Génesis, más teológico, y el ciclo del Éxodo, más simbólico. Las principales figuras son la creación, el diluvio, la circuncisión, el éxodo y el Jordán.

1.1. *La creación*

El agua aparece en la creación como el primer elemento del que surge la vida y como fuente de la misma. El hombre que sale de las aguas del Bautismo es una nueva criatura (cfr. Gá 6, 15). Hay una analogía teológica y un simbolismo muy claros: las aguas originan la vida en la primera y en la segunda creación.

Por otra parte, las aguas de la primera creación son fecundas y producen vida porque estaban animadas por el Espíritu de Yahveh que les comunicaba su fuerza creadora (cfr. Gn 1, 2); las aguas bautismales reciben la misma fuerza de la presencia y potencia del Espíritu Santo.

Además, en la primera creación se realizó el paso de las tinieblas a la luz; en el Bautismo los cristianos pasan también de las tinieblas a la luz admirable de Cristo.

Tres son, por tanto, los aspectos que pone de relieve esta figura: el Bautismo cristiano como nueva y definitiva creación (aspecto escatológico), el Bautismo como iluminación y la relación entre el agua y el Espíritu.

1.2. *El diluvio*

El diluvio es una de las figuras bautismales más frecuentes en la catequesis primitiva. Su sentido teológico tiene como base la concepción del agua como elemento de destrucción y de muerte y como elemento de salvación. Según la primera concepción, el Bautismo configura con la Muerte de Cristo; según la segunda, configura con su Resurrección. Noé prefigura a Cristo, que, salvado de las aguas, manifiesta el juicio de Dios y anuncia al mundo su regeneración.

La teología bautismal emergente de esta figura es la siguiente: el Bautismo cristiano es una Muerte y Resurrección con Cristo, ya prefigurada en el diluvio.

1.3. *La circuncisión*

El pacto que Yahveh realizó con su pueblo se manifestó en la circuncisión, que se convirtió así en signo de la Antigua Alianza y señal de pertenencia al Pueblo de Dios (cfr. Gn 15, 5-21; 17, 1-14). San Pablo llama al Bautismo circuncisión cristiana (Col 2, 11) y transfiere al Bautismo el mismo nombre de *sfragis*, sello, con el que designa a la circuncisión (cfr. Ef 1, 13; Rm 4, 11-22). De este modo, san Pablo, a la vez que manifiesta la estrecha relación entre la circuncisión y el Bautismo, prueba la abolición y cumplimiento de la circuncisión judía (cfr. Col 2, 11; Rm 2, 25).

En la figura de la circuncisión se simboliza que el Bautismo agrega al nuevo Pueblo de Dios y libera de la esclavitud del pecado y de la muerte, mediante la participación en la Muerte y Resurrección de Cristo, que implica un despojo completo del hombre viejo (cfr. Col 2, 13).

1.4. *El éxodo*

El éxodo es, en su conjunto, figura de la liberación y redención realizada por Cristo, quien, como nuevo Moisés, libró a toda la humanidad de la esclavitud del pecado y la condujo a la verdadera tierra de promisión. Así lo entendieron los autores del Nuevo Testamento —especialmente san Pablo—, que presentaron la realidad del Bautismo a

través de una serie de figuras relacionadas con el éxodo: el paso del mar Rojo, la marcha tras la nube en el desierto, el agua de Mará, la roca de Horeb y la Alianza del Sinaí.

En 1 Cor 10, 1-2, san Pablo aplica al Bautismo cristiano el paso del mar Rojo y la nube del desierto: en el primer Bautismo —«en la nube y en el mar»— ve una representación anticipada del segundo, el cual, por su parte, es la razón de ser y la meta hacia la que tiende aquél (cfr. 1 Cor 10, 6). Esta interpretación fue seguida por los Padres de la Iglesia.

El mar Rojo es signo de liberación y de salvación, pues por encima del significado destructor de las aguas como elemento de muerte —en ellas perece Egipto, el opresor—, el paso es figura de victoria, ya que supone el fin de la esclavitud y el inicio de una nueva vida.

El relato del Éxodo habla también de una nube que guiaba y protegía a los hebreos (cfr. Éx 13, 21-22). La nube simboliza en el Antiguo Testamento la presencia misteriosa de Dios; mientras que en el Nuevo se relaciona con el Espíritu (cfr. Lc 1, 35) y con Cristo. Al referirse san Pablo simultáneamente a la nube y al mar, evoca, a la vez, la conjunción del Espíritu y del agua en el Bautismo (cfr. 1 Cor 10, 1-2). La presencia de la nube junto al mar prefigura, por tanto, la unión del agua y del Espíritu Santo, como los dos elementos bautismales: éstos operan la salvación del cristiano, como el mar y la nube obraron la salvación del pueblo judío.

Por otra parte, la tradición cristiana primitiva es unánime en la interpretación bautismal del acontecimiento de Mará, donde Dios muestra a Moisés un madero, que arroja al agua y la convierte en dulce y potable (cfr. Éx 15, 22-25). El madero es figura de la Cruz, que salvará al mundo. Las aguas simbolizan el Bautismo, pues así como en Mará trocaron su condición mortal en salvación, del mismo modo el agua se convierte en realidad vivificante y divinizante —en virtud de la Cruz de Cristo—, para quien se sumerge en ella.

La tradición bíblica ha visto también un símbolo bautismal en la roca del desierto, que al ser golpeada por Moisés comenzó a manar agua abundantemente (cfr. Éx 17, 1-7). En este sentido se expresan san Pablo (cfr. 1 Cor 10, 2-4) y san Juan (cfr. Ap 22, 1-2).

Por último, hay que mencionar la Alianza en el Sinaí como figura del Bautismo, tanto por las constantes alusiones de la primera carta de san Pedro —tan marcadamente bautismal— como por la teología paulina, que al referirse al amor esponsalicio de Cristo que purifica a la Iglesia, parece sugerir que el Bautismo es el baño del agua acompañado de la palabra (cfr. Ef 5, 25-27). Bajo la figura de los esponsales,

san Pablo se estaría refiriendo al Bautismo cristiano; éste sería, por tanto, la nueva y definitiva alianza, de la que la del Éxodo era figura y anticipo.

1.5. *El Jordán*

Además de las grandes figuras indicadas, existen otras menos significativas y que tienen al Jordán como elemento común: la travesía de Josué y la curación de Naamán.

Josué, entrando en la tierra prometida, simboliza a Cristo que nos introduce en su reino mediante el Bautismo. El simbolismo del agua no está muy claro, pero el sentido de la figura es transparente: el nuevo Josué, Cristo, nos introduce en la nueva tierra de promisión —una nueva vida— al atravesar las aguas bautismales.

El simbolismo bautismal del baño de Naamán está sugerido en el mismo Evangelio. Se trata de un baño que resalta el tema del agua purificadora y, en consecuencia, el aspecto purificador del Bautismo: así como las aguas del Jordán lavan y curan las manchas del cuerpo, el Bautismo purifica y cura las enfermedades del alma. El mismo poder divino actúa en ambos casos: en el primero, en el cuerpo, para curar una enfermedad física; en el segundo, en el alma, para curar la enfermedad espiritual del pecado.

2. El Bautismo en el Nuevo Testamento

2.1. *Simbología*

La teología bíblica moderna reconoce en algunos pasajes del Nuevo Testamento, sobre todo en el evangelio de san Juan, una dimensión teológica o simbólica de carácter bautismal, que completa la estrictamente histórica. Tal es el caso, por ejemplo, de los relatos de la boda de Caná, el diálogo de Jesús y la Samaritana, las curaciones del tullido de Betesda y del ciego de nacimiento, y la lanzada del costado de Cristo en la Cruz.

En analogía con las *bodas de Caná*, el Bautismo es el vino nuevo del banquete mesiánico ofrecido a los creyentes; y la muerte redentora de Cristo, el agua nueva que reemplazará a las purificaciones prescritas a los judíos y es alcanzada por los creyentes en el vino del sacramento del Bautismo (y también de la Eucaristía). En efecto, la expresión «aún no ha llegado mi hora», hace referencia a la hora establecida por el Padre para la glorificación de Jesús, cuyo momento Él fija en su

Muerte (cfr. Jn 13, 1; 17, 1); el vino representa la sangre de Cristo derramada en la Cruz. Por ello, al sentido material, habría que añadir otro: aún no ha llegado la hora de la Cruz, en la que serán abolidas las purificaciones legales —piénsese en las tinajas preparadas allí para tal fin—, cuando la sangre de Cristo borre los pecados del mundo (cfr. 1 Cor 10, 16; 11, 25). El agua de las tinajas simboliza la Antigua Alianza que Jesús transforma en Alianza Nueva por el agua del Bautismo, el cual cambia al hombre y le hace renacer como hijo de Dios (cfr. Jn 3, 5).

En el *diálogo con la samaritana* nos encontramos con dos especies de agua: la del pozo —material e incapaz de saciar la sed— y la que Jesús hará brotar en el interior de los creyentes —espiritual y única capaz de calmar la sed—. Si en Caná el agua era reemplazada por el vino nuevo de Cristo, aquí el agua del pozo de Jacob es reemplazada por el agua viva de Jesús que salta hasta la vida eterna: el régimen antiguo es sustituido por el Espíritu que Jesús dará cuando llegue su hora (cfr. Jn 7, 39; 12, 13). Hay, pues, una identificación entre el agua viva y el Espíritu Santo, comunicado por el Bautismo y principio de un nuevo nacimiento (cfr. Jn 3, 5). Agua y Espíritu —elementos básicos del Bautismo cristiano— están perfectamente señalados y relacionados en las palabras de Jesús a la samaritana: el agua designa al Espíritu Santo, quien opera el nuevo nacimiento en el Bautismo, que sólo se confiere una vez, porque «el que beba de este agua nunca más tendrá sed». La liturgia romana reconoce este simbolismo bautismal al emplear esta perícopa en los escrutinios catecumenales.

El *milagro de la piscina de Betesda* tiene también un sentido bautismal tanto en Juan como en la tradición patrística. Cuando san Juan describe el milagro está pensando en otra agua que Cristo dará para perdonar los pecados o, si se prefiere, en la remisión de los pecados por medio del agua del Bautismo.

El *milagro del ciego de nacimiento* (cfr. Jn 9, 1-4) también encierra un simbolismo bautismal, pues así como el agua de la piscina de Siloé abrió los ojos al ciego, del mismo modo Cristo ilumina los ojos del alma a quienes se lavan en el nuevo Siloé de su Bautismo. La liturgia romana recoge esta interpretación en uno de los escrutinios.

Finalmente, el simbolismo bautismal aparece en la escena de la *lanzada a Cristo muerto en la Cruz*: del costado del Salvador brotaron sangre y agua. Según la primera carta de san Juan, el agua está siempre unida a la sangre y no puede disociarse del Espíritu (cfr. 1 Jn 5, 5.11), de tal modo que «tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre; y los tres convienen en lo mismo» (1 Jn 5, 5-7). Por

tanto, según el cuarto evangelio, el agua es símbolo del Bautismo, y la sangre, del sacrificio eucarístico, como testigos de la obra redentora de Cristo. El Espíritu —tercer testigo— se comunica a través de estos dos sacramentos, va siempre unido al agua y a la sangre, y les da su pleno sentido.

2.2. *La praxis bautismal en la época apostólica*

Bautismo e Iglesia son dos realidades inseparables: del Bautismo nace la Iglesia y el Bautismo se confiere en la Iglesia. Por eso, desde el mismo día de Pentecostés los Apóstoles hacen una llamada acuciante a recibir el Bautismo y agregan a la Iglesia a quienes se bautizan (cfr. CEC 1226).

Como sucede con las demás realidades eclesiales, en la Iglesia apostólica no hay una praxis absolutamente uniforme respecto al Bautismo, sino una serie de coordenadas fundamentales, dentro de las cuales caben todas las variantes de la pluriforme situación de individuos y comunidades.

Estas coordenadas básicas son las siguientes: el hecho y la universalidad del Bautismo, la estructura de un rito de agua que se confiere en el nombre de la Santísima Trinidad por un ministro, la agregación a la Iglesia con la consiguiente participación en sus carismas e instituciones (especialmente la Eucaristía), y la trilogía *kérigma*-fe-conversión, como requisito previo e indispensable.

a) Kérigma-*fe-conversión-Bautismo*

En los libros neotestamentarios se constata fácilmente que fe y Bautismo aparecen juntos en un mismo contexto en ciertas ocasiones (cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 16; Hch 8, 12; 16, 32-33; 18, 8; Hb 6, 1-2; Rm 6, 8; Ef 4, 5; Col 2, 12...). A veces parece que se trata de dos actos simultáneos; de hecho, no pocos catecúmenos recibían al mismo tiempo los dones de la fe y del Bautismo, como ocurre en los casos de los tres mil convertidos y bautizados el día de Pentecostés (cfr. Hch 2, 41), del ministro de la reina Candace (cfr. Hch 8, 38) y del carcelero de Filipos y su familia (cfr. Hch 16, 33).

Según estos y otros testimonios neotestamentarios, la fe y la conversión no son un movimiento *subjetivo* que tiene su origen en la espontaneidad y en las disposiciones interiores del hombre, sino que dependen *objetivamente* del *kérigma* o predicación del mensaje de salvación (cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 16) realizado por los Apóstoles o sus

representantes, de tal modo que sin esa predicación la fe y la conversión son imposibles.

Pero a la vez, los textos ponen de relieve una conexión *subjetiva* entre fe-conversión-Bautismo, pues los que recibían el *kérigma* debían hacerse discípulos de Cristo (cfr. Mt 28, 19), «creer que Jesús es el Hijo de Dios» (Hch 8, 37) y cambiar de vida. En el Bautismo hay un encuentro entre la gracia salvífica ofrecida y la respuesta —que también es gracia— del hombre. En el libro de los Hechos existen ejemplos abundantes de la unidad indivisible de la trilogía fe-conversión-Bautismo (cfr. Hch 8, 37; 8, 12; 16, 32-33).

La adhesión personal al *kérigma* predicado y el arrepentimiento de los pecados eran condiciones que se exigían siempre al candidato adulto.

La evangelización tenía como contenido fundamental el anuncio kerigmático de la persona y de la obra de Jesús, especialmente de su Muerte y Resurrección salvadoras; sus líneas maestras debieron fijarse muy pronto en una especie de prontuario, de acuerdo con el esquema descrito en Hechos 2, 14-40; 3, 12-25; 8, 31-38. El término de la evangelización era siempre el Bautismo, como se desprende de los grupos o personas mencionadas: judíos y paganos de todo tipo (cfr. Hch 2, 4 ss.), samaritanos (cfr. Hch 8, 35-39) o prosélitos (cfr. Hch 8, 12.16.33).

b) *El rito bautismal*

El rito bautismal consistió originariamente en un rito de agua, quizá por ablución (derramamiento: cfr. Hch 2, 41; 16, 33), aunque debieron coexistir enseguida el Bautismo por inmersión y por ablución.

La terminología paulina y la praxis palestinense y griega posterior al siglo III parecen avalar el bautismo por inmersión. En efecto, el término *bautizar* se corresponde, ciertamente, con el griego *baptízein*, que no sólo alude a una inmersión (*báptein*), sino más bien a sumergir, a hundirse; san Pablo, por su parte, emplea imágenes y términos como lavado (cfr. 1 Cor 6, 11), baño (cfr. Ef 5, 26), sepultura (cfr. Rm 6, 4; Col 2, 12); finalmente, en Palestina y en el área cultural griega parece indudable que se propagó este bautismo por inmersión. Ahora bien, no parece que la etimología pueda tomarse como argumento decisivo, ni sabemos si san Pablo se refiere a la realidad teológica o a la praxis litúrgica del Bautismo. El único dato seguro es que existe un rito en el que se emplea agua natural. Como hemos indicado antes, no es improbable que coexistieran la inmersión y la ablución; el uso de una u otra forma dependería de la circunstancias en que se encontraban los candidatos.

c) *La fórmula trinitaria*

Desde los orígenes, el ministro o persona que bautiza no desempeña un papel trascendental, puesto que el rito lo realiza un apóstol (cfr. Hch 2, 41; 4, 4), un diácono (cfr. Hch 8, 12-16) o un encargado (cfr. 1 Cor 1, 14). Lo decisivo es *el nombre* en quien se bautiza.

Hoy existe un acuerdo general sobre la estructura teológico-trinitaria del Bautismo cristiano desde el principio y sobre el sentido de las expresiones «en el nombre de Jesús» y «en el nombre del Señor Jesús» (cfr. Hch 8, 17; 10, 48; 19, 5): no son fórmulas litúrgicas, sino indicativas de que el Bautismo se realiza por encargo de Jesús, en su poder y según la forma por Él determinada. Se trataba de distinguir el Bautismo de Jesús y el Bautismo de Juan.

Algunos sostienen que «todos los testimonios directos y fehacientes están en la línea de un bautismo trinitario incluso en sus formas litúrgicas»[1]. Ciertamente Jesús no se expresó en términos litúrgicos en su mandato bautismal (cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 16), pero es indudable que ese mandato incluía conferir el Bautismo en relación con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. Más aún, aunque no podamos precisar con certeza cómo fueron pronunciados esos nombres en particular, hay que admitir que en el rito bautismal debían mencionarse los tres nombres; de hecho, ésta es la praxis posterior de las distintas iglesias.

Esta mención trinitaria era una epíclesis, tal y como se entendía en la Iglesia primitiva: se invoca «el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» sobre quien recibe el Bautismo, para expresar que Dios se hace presente con su poder y para que el bautizado se unifique con Él, esto es, quede consagrado. La invocación trinitaria lleva consigo la incorporación del bautizado a la salvación y misión de Jesús. Probablemente esta concepción epiclética está en la base de la ulterior fijación de los tres nombres divinos en una formulación trinitaria propiamente dicha.

d) *El Bautismo y la incorporación a la comunidad salvífica*

Los Hechos de los Apóstoles dejan patente que quienes reciben el Bautismo se incorporan a la comunidad de los creyentes, en la que se han cumplido las promesas (cfr. Hch 2, 41-47; 5, 14; 11, 24). El signo externo de esta pertenencia y agregación a la comunidad de los seguidores de Cristo es la admisión del bautizado a la celebración eucarística, a la enseñanza apostólica, a la oración comunitaria y a la comunión de bienes (cfr. Hch 2, 42). La agregación a la comunidad de salvación es garantía de la agregación definitiva a la comunidad escatológica del Reino.

1. A. STENZEL, «Cyprian und die "Taufe um Namen Jesu"», *Schollastik* 30 (1955) 372-378.

Por lo demás, esta incorporación comportaba vivir según las exigencias de la nueva vida (cfr. Hch 2, 46; 4, 32-37), teniendo como horizonte la santidad en las diversas situaciones de la vida, tanto en las ordinarias como en las persecuciones (cfr. Hch 8, 1; 19,23, etc.), e incluso la martirial (cfr. Hch 7, 58).

Aunque la primera carta de san Pedro sea eminentemente mistagógica, no se puede probar que existiera un período posterior al Bautismo o una institución pastoral de carácter *mistagógico*; algo semejante puede decirse de la existencia de una *estructura catecumenal* para preparar la recepción del Bautismo. Se trata de realidades no institucionalizadas sino vividas. De todos modos, constituyen el embrión de lo que encontraremos desarrollado en los siglos posteriores.

3. La praxis bautismal hasta el siglo VI

3.1. *Primeros testimonios*

Para conocer el Bautismo hasta finales del siglo II poseemos tres testimonios fundamentales: la *Didaké,* las *Odas de Salomón* y las obras de san Justino; complementados con los escritos de otros Padres apostólicos.

Según la *Didaké*[2], el Bautismo va precedido de una catequesis sobre los dos caminos y un ayuno del bautizando, del ministro y de algunos miembros de la comunidad. El rito bautismal es en agua viva y por inmersión. Excepcionalmente se admite la ablución en agua «no viva». En ambos casos se usa la epíclesis trinitaria. Se alude también a la triple inmersión. Junto a elementos tradicionales (la catequesis previa, la invocación trinitaria y el agua viva), coexisten otros que apuntan hacia un estadio más evolucionado: las precisiones sobre el agua (viva-no viva, fría-caliente) y el ayuno.

En las *Odas de Salomón*[3] se menciona una catequesis prebautismal y el bautismo es por inmersión, concebido como descenso a los infiernos y liberación de la muerte; las aguas bautismales son vivas y

2. *Didaké*, 1-6, en J.P. ALUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, pp. 226-233; W RORDORF, *La Doctrine des Douze Apôtres (La Didachè)*, (SChr 248), Paris 1978, pp. 140-169; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid 1985, pp. 77-84.

3. Cfr. M. LATTKE, *Der syrische Test der Edition in Strangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodner XI* («Orbis Biblicus et Orientalis» 25/la), Göttingen 1980; J.H. CHARLESWORTH, *The Odes of Salomon. The Syriac Texts edited wich Traslation and notes*, Oxford 1973.

el lugar donde Cristo venció al demonio; se habla también de una *sfragis* —sello o señal—, de una corona relacionada, quizá, con un rito posbautismal que habría desaparecido más tarde para evitar interpretaciones idolátricas, y vestiduras blancas. Se sugiere, además, la existencia de una catequesis mistagógica, con temas bíblicos muy conocidos: el mar Rojo, el Templo, la circuncisión. La *Didaké* y las *Odas* muestran una clara continuidad y un progreso respecto a los datos neotestamentarios. De todos modos, no es fácil determinar si las *Odas* se refieren a la teología del Bautismo o a la liturgia bautismal.

Según atestigua san Justino[4], antes del Bautismo existía una preparación *remota,* que incluía el anuncio kerigmático de la persona y obra de Jesús, una respuesta de fe y la promesa de vida cristiana; y una preparación *próxima* de carácter ascético-litúrgico, con una instrucción del candidato, y ayuno de toda la comunidad cristiana. También se muestran bastante desarrolladas la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo. El Bautismo —que se administra en un «lugar donde hay agua», probablemente antes del amanecer del domingo— es por inmersión y con la invocación trinitaria. Le siguen la participación inmediata en la Eucaristía, en unión con los demás miembros de la comunidad cristiana, y la participación asidua en la de cada domingo, una catequesis permanente, la vivencia de la caridad fraterna, y el testimonio de vida cristiana, sencillo, pero coherente, que con frecuencia comporta la persecución y al martirio.

3.2. *Nacimiento y cenit del catecumenado*

Según el testimonio de Tertuliano, Orígenes e Hipólito, a finales del siglo II y principios del III la liturgia bautismal evoluciona con gran pujanza y adquiere un notable desarrollo.

a) *Tertuliano (155-¿220?)*

Tertuliano habla del *catecúmeno —qui venit ad Christum, ad Ecclesiam—* como distinto del fiel[5]; e incluso usa los términos *auditor* y *audiens*, aunque no distinga diversas categorías de candidatos[6]. Por otra parte, existen ya los *doctores audientium* o encargados de la preparación catequética de los catecúmenos[7]. Esta catequesis tiene tanta importancia, que excluye del Bautismo a los niños, por su incapacidad para practicarla[8]. Durante el catecumenado tiene lugar la renuncia a Satanás[9].

Aunque Tertuliano expone la oración dominical[10], no hay ningún indicio de un rito catecumenal consistente en la *traditio orationis dominicae*; en cambio, hay constancia de que el catecúmeno participaba en la liturgia de la Palabra de la Eucaristía, y se entregaba a la oración, ayunos y vigilias[11]. Se le exigía una intensa vida moral[12], y no hay que descartar una explícita abjuración de la idolatría.

El rito bautismal ha sufrido notables ampliaciones y se desarrolla según el siguiente esquema: 1) renuncia a Satanás; 2) triple inmersión y triple interrogación, a la que el candidato responde «creo» (primer testimonio explícito sobre la confesión de fe, en la cual se expresa la regla o símbolo de la fe); 3) unción posbautismal, con sentido sacerdotal y real[13]; 4) marca de la «*tau*» que simboliza la pertenencia del neófito a Cristo y su alistamiento en el ejército de Dios[14], y 5) imposición de la mano. Bautismo y Confirmación forman un todo junto con la Eucaristía: la iniciación cristiana.

Son *ministros* del Bautismo el obispo, el presbítero y el diácono, y los laicos en caso de necesidad. El Bautismo puede conferirse en cualquier tiempo, pero Pascua es el día bautismal por antonomasia.

Después del Bautismo, el candidato debe seguir velando y luchando para ser fiel a su nueva vida.

b) *Orígenes (185-253)*

En tiempo de Orígenes comienza en Oriente la organización del catecumenado, entendido como «grupo especial de los que todavía no han recibido el sacramento de la purificación»[15].

El catecumenado incluye dos aspectos complementarios: la conversión moral y el conocimiento de los primeros elementos de la fe[16]. Estos primeros elementos —que estaban reunidos en el Símbolo de fe y que, en fórmulas breves, contenían una síntesis de todo el misterio

4. Cfr. I.C.TH. EQUIS DE OTTO, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi, I: Iustinus Philosophus et Martyr*, I/I.ª, Iene 1976 (3.ª edición); traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954.
5. *De Praescript. 41*, CChr SL 1, p. 221.
6. *De Paenit., 6*, CChr SL 1, p. 6.
7. *De Praescript.*, 39, CChr SL 1, pp. 216-217.
8. *De Baptismo 18*, CChr SL 1, p. 293.
9. *De Spectaculis 13*, CChr SL 1, p. 239.
10. *De Oratione*, CChr SL 1, pp. 257-274.
11. *De Baptismo 20*, CChr SL 1, p. 294.
12. Así aparece en diversos capítulos del *De Praescript.*, especialmente en el VI.
13. *De Baptismo* 7, 1-2, CChr SL 1, p. 282.
14. *Ad Marc.* 3, 22, CChr SL 1, pp. 538-540.
15. *Contra Celsum 3, 51*, en H. BORRET, *Origène. Contra Celse*, Paris (SChr 136) 1968, pp. 120-125 (PG 11, c. 987).
16. *In Iud. hom. 5, 6*, PG 12, c. 973.

cristiano[17]— eran la base del programa catequético y preparaban la fe bautismal.

El rito del Bautismo comprendía una renuncia a Satanás y un compromiso —mediante la recitación del Símbolo— de seguir a Cristo[18], la triple interrogación (una por cada persona trinitaria) y la triple inmersión, y una unción posbautismal con óleo.

Después del Bautismo los neófitos recibían la catequesis mistagógica[19].

c) *La Tradición Apostólica (¿215?)*

La Tradición Apostólica[20] presenta un estado muy desarrollado de la institución catecumenal, con el siguiente esquema bautismal:

1) Examen previo de la «moralidad de vida».

2) Inscripción del nombre y entrada en el catecumenado, que tenía dos etapas: la de los *audientes* y la de los *competentes* o *electi*.

3) Los *audientes* —grupo que se prepara *remotamente* al Bautismo— se formaban durante tres años (a no ser que hubiera un aprovechamiento especial), doctrinal y moralmente. Al final de este período se sometían a un examen de doctrina y vida cristiana, en el que era decisivo el testimonio de quienes les habían acompañado durante este tiempo. Si el resultado era positivo, el catecúmeno pasaba al grupo de los *electi*.

4) Los *electi* —grupo de catecúmenos que se preparaban para recibir el Bautismo en la próxima Vigilia pascual— escuchaban el evangelio y recibían diariamente la imposición de manos de carácter exorcístico, tomaban un baño especial el jueves y ayunaban el viernes anterior a la Pascua. El sábado por la mañana se celebraba una reunión en el lugar del bautismo presidida por el obispo, con oración e imposición de manos sobre los catecúmenos arrodillados, exuflación en el rostro y signación en la frente, oídos y narices (exorcismo).

5) Por la noche se celebra la Vigilia pascual, en la que participaba toda la comunidad cristiana. A la hora del *canto del gallo,* el catecúmeno recibía los tres sacramentos de la iniciación cristiana. Se procedía así: a) bendición de la fuente bautismal, b) renuncia a Satanás en

17. *In Rom. 7,18*, PG 14, c. 1154.
18. *Exhort. Mat. 17*, PG 11, cc. 584-585.
19. *In Rom. com. 5, 8*, PG 14, cc. 1037-1043.
20. B. Botte, *La Tradition Apostolique d'aprés les anciennes versions* (SChr 11 bis), Paris 1968, pp. 80-95; *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstitution*, Münster Westfalen 1963.

forma afirmativa y con una sola fórmula, c) unción con el óleo del exorcismo, d) triple inmersión y triple profesión de fe (en forma interrogativa), e) unción con el óleo de la «acción de gracias» (realizada por un presbítero), f) segunda crismación y g) participación en la Eucaristía.

3.3. *Declive del catecumenado*

Las conversiones relativamente masivas que siguieron a la paz constantiniana hacían aún más necesario —desde el punto de vista objetivo— el catecumenado. Sin embargo, en la práctica inició su declive, pues el excesivo número de candidatos motivó que la Iglesia centrase su atención pastoral en los *competentes* —aquellos que recibirían el Bautismo en la próxima Vigilia pascual—, con una preparación limitada a la Cuaresma, tiempo en el que se intensificaban la instrucción moral y la doctrinal a través de numerosas sesiones, que servían para preparar las *traditiones* (entregas) y *redditiones* (devoluciones) del Credo y del Padrenuestro.

El esquema bautismal de Occidente está descrito por san Ambrosio y sobre todo por san Agustín; el de Oriente, por Eteria, san Cirilo de Jerusalén y san Juan Crisóstomo. El esquema bautismal ambrosiano es muy fragmentario, puesto que el santo obispo milanés habla a neófitos, no a catecúmenos. En cambio, san Agustín es mucho más completo. Siguiendo su *De catequezandis rudibus* y varios de sus sermones, podemos reconstruir el rito bautismal y la preparación remota y próxima del mismo.

La preparación *remota* incluía la inscripción, la signación, los exorcismos, la imposición de manos y la imposición de la sal; y la preparación *próxima*, los exorcismos, las *traditiones* del Símbolo y del Padrenuestro, y los últimos compromisos prebautismales. A ello hay que añadir la formación previa de los *competentes*, que, sin ser tan extensa como en la época áurea del catecumenado, era bastante profunda.

Sobre el día en que tenían lugar la *traditio* y *redditio* del Símbolo y de la oración dominical no hay nada seguro, aunque es probable que el sábado anterior al domingo *laetare* se realizase la *traditio* y ocho días más tarde la *redditio*[21].

La reflexión teológica se desarrolla con pujanza en este momento. Sus líneas fundamentales giran en torno a estas tres cuestiones: 1.ª) la tipología bautismal, 2.ª) la eficacia sacramental del Bautismo y 3.ª) la

21. P. de Puniet, DACL 2/2 (1910) 2.597.

dimensión cristológica y eclesiológica del primer sacramento de la iniciación.

La tipología bautismal explica el Bautismo desde tres perspectivas: su anuncio (ciclo del Génesis: Adán, el Paraíso, las aguas de la creación, el diluvio...; y ciclo del Éxodo: Moisés, liberación de Egipto, paso del mar Rojo...), su realización en Cristo (bautismo en el Jordán, nuevo Adán, nueva y definitiva Pascua) y la praxis eclesial (el agua es verdaderamente salvadora, pues comunica la salvación del Misterio Pascual).

Gracias a la reflexión de san Agustín, la cuestión de la eficacia sacramental del Bautismo quedó esclarecida en un punto trascendental: aunque el Bautismo presupone la fe del sujeto adulto, la fe bautismal no es causada ni por el sujeto ni por las disposiciones subjetivas del ministro. En el caso de los niños, éstos son bautizados en la fe de la Iglesia, que actúa como madre que acoge y engendra nuevos hijos.

En cuanto a las dimensiones cristológica y eclesiológica, el Bautismo aparece como un acto de Cristo y como un sacramento que *hace la* Iglesia y, a la vez, *hace a* la Iglesia: la Iglesia, engendrando nuevos hijos, se recrea a sí misma.

4. La praxis bautismal, desde el siglo VI hasta el Concilio Vaticano II

4.1. *El Bautismo, desde finales del siglo V hasta el siglo VII*

Durante el siglo VI tienen lugar dos hechos importantes para la iniciación cristiana. De una parte, en las comunidades cristianas rurales se comienza a celebrar separadamente el Bautismo y la Confirmación; y, por otra, al ser mucho más numerosos los bautismos de niños que los de adultos, la institución catecumenal se reduce fundamentalmente a una preparación ritual con exorcismos y escrutinios. Eso explica que en este tiempo se consumen la ruptura de la unidad de la iniciación cristiana y la desaparición del catecumenado tradicional.

Testigos de esta evolución son —por lo que se refiere a la liturgia romana— la carta del diácono Juan y, sobre todo, el *Sacramentario Gelasiano* y el *Ordo romanus XI*.

— Según la *carta de Juan*, diácono, a su amigo Senaro, magistrado de Rávena (siglo VI)[22], los catecúmenos pasan a ser *electi* con la

22. A. Wilmart, *Analecta Reginensia* («Studi e Testi» 59), Romae 1953, pp. 171ss. El texto puede verse también en PL 59, cc. 401 ss.

traditio symboli. Los *electi* se someten a tres escrutinios —interpreta todos erróneamente como exámenes de fe y de doctrina religiosa, y no en sentido exorcístico—, que tienen lugar antes de Pascua; en el último se realiza la renuncia a Satanás, la *apertio aurium et narium* y la unción en el pecho. El rito de la *apertio* significaba la apertura del catecúmeno a la fe y al buen aroma de Cristo, en contraposición con el mal olor de las *pompae diaboli*. La unción del pecho, sede del corazón, simboliza el seguimiento de Cristo *in corde*, es decir, fiel y decidido.

— Según el *Sacramentario Gelasiano*[23], el catecumenado —que ya no aparece como tiempo de prueba— gira en torno a tres momentos: la admisión, la preparación próxima y la renuncia a Satanás. Como ritos de admisión se señalan la inscripción del nombre, la signación y la imposición de la sal. Los ritos de preparación eran *tres exorcismos*, que se hacían en tres sesiones distintas, *tres tradiciones* (Evangelios, Símbolo y Oración dominical), y la renuncia a Satanás, que tenía lugar el sábado santo por la mañana, cuando los infantes hacían la *redditio* del Símbolo y del Padrenuestro, recibían una imposición de manos y el rito del *epheta*, y daban su renuncia.

— El *Ordo romanus* XI[24] manifiesta una evolución rápida, de modo que en la segunda mitad del siglo VI la preparación bautismal estaba ya centrada en los niños y consistía en la disciplina de los *siete escrutinios*. El segundo, cuarto, quinto y sexto eran una mera repetición; sólo el primero, tercero y séptimo —que son los tradicionales— presentaban alguna evolución respecto al *Sacramentario Gelasiano*. El número septenario se ha elegido por el simbolismo de los siete dones del Espíritu Santo.

4.2. *El Bautismo en los siglos VIII-IX*

El *Sacramentario Gregoriano*[25] presenta una estructura tan simplificada del rito que del antiguo tercer escrutinio han desaparecido las *traditiones* del Símbolo y del Padrenuestro, conservándose la de los Evangelios, al no exigir respuesta.

Al final de este período seguían existiendo los términos *catecúmeno* y *competente*, pero ya no indicaban diversas etapas, y nada impi-

23. L.C. Möhlberg, *Sacramentarium Gelasianum*, Romae 1959, Libro I, secciones XXX-XXXVI (pp. 42-53), XLII-LIV (pp. 67-74) y LVI-LXXVI (pp. 77-97); cfr. A. Nocent, «I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana», en A.J. Chupungco (dir.), *I Sacramenti: teologia e storia*, Genova 1986, pp. 45-56.

24. Cfr. ibíd., pp. 57-59. (El texto en M. Andrieu, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge*, II, Louvain 1960, pp. 363-447).

25. Cfr. ibíd., p. 61.

de pensar que los ritos eran continuos, a poder ser dentro de la Vigilia pascual. El esquema era el siguiente: (catecumenado) nombre, exuflación, exorcismo, imposición de la sal; (competentado) entregas del Evangelio, Símbolo, Oración dominical y exorcismos; (ritos bautismales) *epheta*, unción en el pecho y en la espalda, renuncias, preguntas sobre la fe y ablución bautismal; y (conclusión) unción con el crisma, imposición del vestido blanco y recepción de los otros dos sacramentos de la iniciación.

4.3. *El Bautismo, desde el siglo X hasta el siglo XVI*

El *Pontifical romano-germánico* del siglo X incluye el *Ordo romanus XI* con algunas añadiduras[26]. Esto podría hacer pensar que en este siglo se reinstauró la praxis de los siete escrutinios, pero no fue así, pues se trata de un *ordo* que no estuvo vigente ni en Roma ni en otras iglesias.

En el siglo XI se generalizó la praxis de bautizar a los *neonatos,* lo cual trajo consigo una profunda reorganización de la iniciación cristiana. El cambio más importante consistió en la ruptura de *unidad* celebrativa pues, de una parte, la Confirmación se separó del Bautismo como norma habitual —al estar reservada al obispo— y, de otra, la Eucaristía se separó de ambos, pues se exigía tener uso de razón para recibirla.

Testigo de estos cambios es el *Ordo ad cathecumenum faciendum* del *Pontifical* de la curia del siglo XIII. El *Pontifical de la curia* del siglo XIV unía ya el rito del catecumenado al Bautismo mismo.

El año 1523 Castellani publicó el *Sacerdotale romanum* donde incluía dos *ordines* bautismales: uno breve y otro más largo, compuestos a base del Pontifical en uso. Cuando en 1584 Santori publicó el *Rituale Sacramentorum*, designó como *Ordo Baptismi parvulorum* al *ordo* breve de Castellani y *Ordo Baptismi adultorum* al más largo.

El *Ordo Baptismi parvulorum* del *Rituale romanum* promovido por Paulo V (1564) era casi idéntico al de Santori y ha estado vigente hasta nuestros días. A pesar del título, no era sino una adaptación ritual del antiguo catecumenado y del rito bautismal de adultos, razón que movió al Concilio Vaticano II a promover un ritual verdaderamente adaptado a los niños (cfr. SC 67).

26. Cfr. M. ANDRIEU, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge*, II, o.c., p. 5.

5. EL RITUAL BAUTISMAL DEL CONCILIO VATICANO II

5.1. *El* Ordo initiationis christianae adultorum[27]

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* (cfr. SC 64-68) acogió una propuesta vivamente deseada: la restauración del catecumenado en sentido estricto, de modo que, además de impartir una formación apropiada, pudiera ser desarrollado con ritos sagrados escalonados sucesivamente[28]. Sin embargo, la verdadera toma de postura del concilio sobre esta cuestión se encuentra en el Decreto *Ad gentes* (cfr. AG 14). El actual *Ordo initiationis christianae adultorum*[29] es la respuesta a los postulados del concilio.

La *estructura* de este ritual se articula en torno a *tres* etapas, que son inherentes a toda la andadura catecumenal. La primera se sitúa en el momento en que el candidato al Bautismo, que ha recibido el *kérigma,* se dirige a la Iglesia para prepararse a vivir la fe; la segunda se fija en el momento en que el catecúmeno ha madurado su fe y quiere recibir el Bautismo; la tercera coincide con la recepción de los tres sacramentos de la iniciación. Cada una de estas etapas está marcada por una celebración litúrgica que tiene en cuenta los correlativos niveles de vida cristiana: a la decisión de dirigirse a la Iglesia corresponde el *rito de admisión*; a la decisión de recibir el Bautismo corresponde el *rito de la inscripción del nombre*; a éste sigue, unas semanas después, la *celebración* del Bautismo, Confirmación y Eucaristía. A su vez, estas etapas comprenden *cuatro tiempos* fundamentales: el precatecumenado, el catecumenado, la elección o iluminación y la mistagogia. Los candidatos son llamados sucesivamente simpatizantes, catecúmenos,

27. Cfr. J. LÓPEZ MARTÍN, «La iniciación cristiana (notas biliográficas)», *Phase* 171 (1989) 225-240; el apartado segundo se ocupa expresamente de los estudios sobre «el ritual de la iniciación cristiana» (pp. 235-236). L. RENWART, «Bibliographie des sacraments de l'initiation», NRTh 97 (1975) 745-753; E. MOELLER, «Bulletin de littérature liturgique: Baptême et Confirmation», QL 49 (1968) 248-252; 50 (1969) 326-340; 55 (1974) 237-253; 56 (1975) 61-79. Han dedicado números monográficos a este tema, entre otras, las revistas LMD 132 (1977); EL 88 (1974) 161-270; RL 66 (1979) 409-511; *Scuola Cattolica* 107 (1977) n. 3. La revista española *Phase* se ha ocupado frecuentemente del tema de la iniciación cristiana y del ritual de adultos, 69 (1972) 291-297; 94 (1976); 171 (1989) 179-240.

28. Así se desprende de la respuesta dada por el relator a unos Padres que habían sugerido la supresión del artículo 66, apoyándose en la reciente promulgación del *Ordo Baptismi adultorum per gradus catechumenatus dispositus*, de abril de 1962; cfr. SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Additiones et variationes in Rituali Romano circa ordinem baptismi adultorum*, AAS 54 (1962) 312-338.

29. OICA, Typis Polyglottis Vaticanis 1972. En este ritual el término *adulto* se toma en el sentido más amplio de la palabra, pues contiene un apartado específico para los niños en edad catequética que no han sido bautizados y desean recibir los sacramentos de la iniciación. El CIC 852, 1 recoge el mismo sentido, pues cuando se trata del Bautismo llama *adultos* «a todos los que han pasado de la infancia y tienen uso de razón». Para el caso de la iniciación de los niños no bautizados en edad escolar, cfr. «Nota de la Comision Episcopal (Española) de Liturgia», *Pastoral Litúrgica* 211 (1992) 36-45.

elegidos y neófitos. He aquí las características de cada una de estas etapas [30].

a) *El precatecumenado*

El precatecumedo puede revestir diversas modalidades, según sean las situaciones de los candidatos. No obstante, siempre tendrá un núcleo fundamental: anuncio kerigmático, simpatía hacia la fe cristiana, nuevo estilo de vida. Durante el precatecumenado la Iglesia no realiza ningún rito litúrgico específico. El anuncio kerigmático provoca la conversión y la fe inicial, que debe reflejarse en un cambio de conducta y en una simpatía hacia el evangelio.

b) *El catecumenado*

El catecumenado propiamente tal se extiende desde la admisión hasta la llamada definitiva, que puede acontecer enseguida o después de años. Durante este tiempo, el catecúmeno: 1) recibe una catequesis adecuada, escalonada, pero completa, acomodada al año litúrgico y basada en las celebraciones litúrgicas; 2) se ejercita en la práctica de la vida cristiana, acostumbrándose a rezar, a dar testimonio de su fe, a seguir las inspiraciones divinas y a practicar la caridad fraterna (en este ejercicio debe contar con el ejemplo y la ayuda de los padrinos y de la comunidad cristiana); 3) es ayudado por la Iglesia con una serie de ritos litúrgicos (exorcismos, bendiciones), con los cuales recorre más eficazmente el camino de la conversión, y 4) aprende a realizar —y realiza de hecho— el apostolado, elemento indispensable de la vida cristiana.

c) *La elección*

La tercera etapa está marcada por la elección o inscripción del nombre, y el tiempo de la purificación, durante el cual se realizan los escrutinios, las entregas-devoluciones y los ritos preparatorios.

El rito de la *elección o inscripción del nombre* tiene lugar al principio de la Cuaresma. En las semanas siguientes se celebran los escrutinios y las entregas y devoluciones del Símbolo y de la Oración dominical. El sábado santo tiene lugar el rito del *efetá*, la elección del nombre cristiano y una unción. Los escrutinios tienen una doble finalidad: descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil o malo, para sanarlo, y lo que es positivo y santo, para confortarlo.

Las *entregas* se realizan normalmente durante la semana que sigue al primer y tercer escrutinios: la *traditio symboli* y la *traditio orationis dominicae*, respectivamente; las *devoluciones,* el sábado santo por la mañana. La *redditio* del Símbolo —que es una confesión personal de fe— manifiesta el deseo del catecúmeno de vivir la unidad de vida, y el relieve que la Iglesia concede a la fe para recibir los sacramentos, aunque el Bautismo infunda la fe teologal. La ratificación de la *entrega y devolución* del símbolo es el *sello* de la fe que confiere el Bautismo y robustece la Confirmación.

d) *La celebración de los sacramentos de la iniciación*

Siguiendo la praxis tradicional, los tres sacramentos de la iniciación se celebran durante la Vigilia pascual. La secuencia celebrativa también es tradicional: primero el Bautismo, después la Confirmación y, por último, la Eucaristía. Cuando la celebración se realiza en otro momento, es necesario resaltar su carácter pascual.

e) *La mistagogia*

El tiempo mistagógico es el que sigue a la primera Eucaristía y permite a los neófitos ser iniciados sobre todo en la vida sacramental de la Iglesia. La Cincuentena pascual es el momento privilegiado para realizarla, teniendo como eje central la Eucaristía dominical y como ritmo vital la vida de la comunidad cristiana, que debe esforzase en el cuidado de los recién nacidos a la vida en Cristo. Los padrinos tienen todavía un papel importante, en cuanto que hacen de puente entre los neófitos y la comunidad.

Durante el tiempo de la mistagogia no se realizan ritos específicos, aunque en la homilía y en la oración de los fieles se tiene en cuenta la presencia de los neófitos. En la proximidad de Pentecostés puede celebrarse alguna acción litúrgica [31].

30. Conviene tener en cuenta que el ritual está concebido expresamente para ser un *ritual-marco*, dejando que las Conferencias Episcopales (nn. 64-65) e incluso el ministro hagan la adaptación de la preparación colectiva a la individual (n. 3) o elijan las diversas posibilidades que ofrece. Se trata de una nota muy realista, dado que las situaciones existenciales y pastorales son muy distintas: iglesias jóvenes y antiguas, de Oriente y Occidente, culturas diversas, presencia habitual o especial de grupos catecumenales, etc.

31. Los cuatro tiempos previstos deben organizarse con una gran elasticidad, tanto en la duración como en el contenido catequético y litúrgico. Un criterio fundamental es la situación personal y el progreso que realiza el catecúmeno. Sin embargo, la última preparación debe coincidir de ordinario con la Cuaresma, pues se trata de asegurar la preparación del catecúmeno a los sacramentos de la iniciación.

5.2. *El* Ordo Baptismi parvulorum[32]

La Iglesia ha poseído y practicado pacíficamente desde sus mismos orígenes el bautismo de niños. El Concilio Vaticano II ratificó esta praxis, pues está avalada por argumentos bíblicos, históricos, teológicos y antropológicos (cfr. SC 67 y 69)[33]; pidió que se realizara una revisión profunda del *Ritual del Bautismo de niños,* dado que el entonces vigente no tenía en cuenta la condición *real* del neonato, ni la responsabilidad, dentro del rito, de los padres. Se trataba de disponer de un rito no sólo *acomodado,* sino verdaderamente adaptado a los niños.

a) *Visión de conjunto*

El *Ordo Baptismi parvulorum* responde a los postulados conciliares. Su contenido es el siguiente: 1) introducción general sobre la iniciación cristiana y el bautismo de niños; 2) seis *ordines* bautismales para otros tantos supuestos de bautismos de niños, y 3) textos varios de lecturas bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, salmos responsoriales, oración de los fieles, fórmulas de exorcismo, bendición del agua y aclamaciones, himnos y troparios (textos semejantes a las aclamaciones, que están sacados de liturgias antiguas), y fórmulas finales de bendición.

La estructura del *Ordo Baptismi pro pluribus parvulis* —ritual paradigmático— consta de cuatro partes: rito de acogida, liturgia de la Palabra, liturgia propiamente sacramental y ritos conclusivos.

b) *Explicación del rito bautismal*

1. *Rito de acogida*: Esta parte del rito comprende el diálogo inicial, la inquisición a los padres y padrinos, la acogida y signación. Su finalidad es la de crear un ambiente propicio para la celebración, y acoger a los padres y padrinos. Los destinatarios principales son los

32. Cfr. I. OÑATIBIA, «Los demás sacramentos y sacramentales», en CONCILIO VATICANO II, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, vol. I, Madrid 1964, pp. 399-412. Han dedicado comentarios al ritual, entre otras, las siguientes revistas: EL 84 (1970) 43-75; LMD 98 (1969) 7-58; *Phase* 10 (1970) 1-99; RL 57 (1970) 363-474. Cfr. también, COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, *Ritual del Bautismo de niños*, Madrid 1970, pp. 9-31 (páginas que contienen las orientaciones doctrinales). Para la edición latina, cfr. *Ordo Baptismi parvulorum*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, pp. 7-22, sobre la iniciación cristiana en general y sobre el Bautismo.

33. Una buena síntesis de la cuestión sobre el bautismo de los niños en la actualidad la ofrece la *Instructio de baptismo parvulorum*, AAS 72 (1980) 1.137-1.156. El texto castellano puede verse en *Ecclesia* 2010 (1990) 1.545-1.549. R. PANNET-A. LAGRANGE-A. RENEAUME, *Baptiser-les! Contribution au débat pastoral sur le baptême des petits enfants*, Paris 1981; A. SCHERMANN, *D'eau et d'Esprit. Étude liturgique du baptême*, Paris 1987.

padres y padrinos, a quienes se les inquiere sobre su compromiso de educar la fe del bautizando. La signación del ministro y de los padres y padrinos simboliza la acogida de la Iglesia —que demuestra su amor maternal sellando al niño con la cruz del Señor— y «la gracia de la redención que Cristo ha adquirido por la cruz» (CEC 1235). El gesto, tradicional, está renovado en su significado y ejecución; y se ha elegido porque expresa muy bien el sentido de la iniciación cristiana que, desde el principio de los ritos bautismales hasta la Eucaristía, busca la plena configuración con Cristo. El «sello» cristiano (carácter) que confieren el Bautismo y la Confirmación están preludiados en la signación de la acogida.

2. *Liturgia de la Palabra*: Se trata de una novedad en la liturgia romana, que enriquece a la segunda parte del rito y favorece la participación consciente y fructuosa de los padres, padrinos y comunidad cristiana. La estructura es la clásica de una celebración de la Palabra: lecturas, homilía y oración de los fieles; a ellas se añade el exorcismo.

— Las *lecturas* están tomadas de ambos Testamentos (cuatro del Antiguo, seis de la cartas apostólicas y catorce del evangelio —ocho joánicas—) y desarrollan los grandes temas bautismales: la regeneración, la liberación, el nacimiento por el agua y el Espíritu, la consepultura y conresurrección con Cristo, la incorporación al Pueblo de la Nueva Alianza, la necesidad del Bautismo... Siguiendo criterios argumentales, pueden distinguirse cinco grupos: el agua, fuente de vida; el bautismo de Cristo; el mandato de bautizar; el bautismo cristiano y sus efectos; Cristo y los niños.

— La *oración de los fieles* tiene la misma estructura que la oración universal restaurada por el Vaticano II, aunque concluye con una invocación a la santísima Virgen, a san José, a Juan Bautista, a los Apóstoles, y a los santos patronos de los niños y de la parroquia o iglesia local.

— El *exorcismo* expresa admirablemente la primacía de la acción divina en el combate contra Satán y responde al hecho del pecado original, que afecta también al niño. Se ha abreviado y modificado el formulario, sustituyendo las frases imprecativas al demonio por una fórmula deprecativa dirigida al Padre, aunque sin soslayar la realidad de que todo hombre es prisionero del poder de las tinieblas antes de su inserción en Cristo, incorporando de este modo la idea de redención.

— En este contexto, la *unción de los catecúmenos* cobra todo su sentido. El exorcismo da cuenta de la existencia del mal y de la lucha como condición de la existencia humana; la unción en el pecho, con su valor simbólico, viene a aportar el remedio con la fuerza de Cristo. El exorcismo pide que los niños, librados del pecado, se conviertan en

templos de Dios; la unción consagra la morada del alma. De ahí la conveniencia de conservarla, aunque las Conferencias Episcopales puedan sustituirla por la imposición de manos.

3. La *liturgia propiamente sacramental* está integrada por los siguientes ritos: la bendición de la fuente, las renuncias y la profesión de fe, el rito del agua con la fórmula trinitaria y varios ritos complementarios.

— La *bendición de la fuente* adopta la forma de epíclesis en sus tres formularios. En ella «la Iglesia hace una solemne memoria de los grandes acontecimientos de la historia de la salvación que prefiguraban ya el misterio del Bautismo» (CEC 1227) y «pide a Dios que, por medio de su Hijo, el poder del Espíritu Santo descienda sobre esta agua, a fin de que los que sean bautizados con ella "nazcan del agua y del Espíritu"» (CEC 1238). El carácter epiclético de la fórmula de la bendición de la fuente está ya atestado por Tertuliano y se ha conservado en todas las iglesias. La antigua fórmula romana se conserva en el Gelasiano y es sustancialmente igual que la del Ritual postridentino.

Antes de que se generalizase el bautismo de los neonatos, el agua se bendecía durante la Vigilia pascual; cuando se introdujo la nueva práctica, el agua consagrada en la Vigilia se usaba en el Bautismo durante todo el año. El Ritual actual establece una doble praxis: durante la Cincuentena pascual —que es una unidad indivisible— se usa el agua bendecida en la noche de Pascua; fuera de ese tiempo, el agua se bendice en cada bautismo concreto (cfr. SC 70). En el fondo se trata de una recuperación de la praxis primitiva, que concuerda mejor con la realidad celebrativa del Bautismo.

— *Renuncias y profesión de fe*. El rito de la renuncia a Satanás arranca, quizá, de la época apostólica; ciertamente, san Justino y otros Padres ya aludían a él. Sin duda, la frontal oposición al demonio y a todo lo relacionado con él, y la lucha viva y cotidiana contra la idolatría, hacían sentir su necesidad e importancia.

Del testimonio de los Padres parece deducirse que el rito tenía un formulario muy similar en casi todas las iglesias. La liturgia romana, siempre muy sobria, no aceptó el dramatismo de las fórmulas de otras liturgias. La renuncia la hacía el catecúmeno; sólo más tarde la realizaron los padrinos en su nombre. Actualmente son los padres y padrinos quienes realizan las renuncias, a fin de que recuerden su propio bautismo y atestigüen que se comprometen a educar la fe del neófito.

El acto de la renuncia va unido, como en la antigua tradición, a la profesión de fe, confiriéndole mayor relieve y sentido, al aparecer como el anverso y reverso de una única adhesión religiosa. Por otra

parte, el rito —antitético y complementario— queda realzado, al estar situado entre la bendición del agua y la ablución bautismal, como en el cristianismo primitivo.

— *El rito del agua*. El rito del agua es muy sobrio, tanto en el caso de inmersión como en el de infusión. El bautismo de *inmersión* resalta más el simbolismo de *muerte-resurrección*. La facultad de elegir uno u otro depende de la respectiva Conferencia Episcopal (cfr. CIC 850 y 854); en España está determinado que se emplee el bautismo de infusión[34]. El rito «significa y realiza la muerte al pecado y la entrada en la vida de la Santísima Trinidad a través de la configuración con el misterio pascual de Cristo» (CEC 1239).

— *La fórmula sacramental*. La expresión «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» se encuentra en san Mateo (cfr. Mt 28, 19), la *Didaké*[35], san Justino[36], Tertuliano[37], san Ireneo[38], san Agustín[39]..., y en los libros litúrgicos posteriores[40]. La expresión «yo te bautizo» pertenece a la tradición occidental, mientras que en la oriental prevalece «N. es bautizado». La praxis occidental acentúa la acción de Cristo, que es quien actúa a través del ministro.

— *Ritos complementarios*. Después del rito estrictamente sacramental tienen lugar la crismación, la vestición, la entrega del cirio y el rito del efetá.

La *crismación* subraya la agregación a la Iglesia y la participación en el sacerdocio de Cristo. Se trata de un rito antiquísimo, pues Tertuliano ya habla de él.

34. «En relación con lo ordenado en el c. 854, sígase la costumbre extendida en España del bautismo por infusión tal como se recoge en el ritual aprobado al respecto», CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Sobre las normas complementarias al nuevo *Código de Derecho Canónico*. Decreto General de la CEE», *Ecclesia* 2183 (1994) 895.

35. Cfr. *Didaké* 7, 13, J.P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, pp. 232-233; W. RÖRDORF, *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, SChr 248, pp. 170-173; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid 1985, 84.

36. Cfr. *Apología* 1, 61, en I.C.TH. EQUIS DE OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, I: Iustinus Philosophus et Martyr*, I/I.ª, Wiesbaden 1969, p. 165; PG 6, 419; D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, o.c., pp. 250-251.

37. *De Baptismo* 13, 3, CChr SL 1, p. 289.

38. *Adversus haereses* 3, 7, 1, en A. ROUSSEAU-L. DOUTRELAU, *Irénée de Lyon. Contra les hérésies*, III, (SChr 211) Paris 1974, pp. 80-83.

39. *De baptismo contra donatistas*, 6, 25, 47.

40. En algunos documentos litúrgicos primitivos, tales como la *Tradición Apostólica*, las *Constituciones Apostólicas* y el *Testamentum Domini*, y en escritores como san Ambrosio, las palabras del Señor consistían en pronunciar e invocar el nombre de las tres divinas personas. Así se explica la praxis generalizada durante bastante tiempo de realizar una triple inmersión correlativa a una triple invocación (una por cada persona trinitaria). Otros documentos, también primitivos, como los *Cánones de Hipólito*, muestran que en cada inmersión se recitaba la fórmula íntegra. En el siglo VIII se dio un decreto, cuyo contenido pasó a los sacramentarios gregorianos, que decía: *Baptizent sub trina mersione tantum, sanctam Trinitatem semel invocantes, ita dicentes: «Baptizo te in nomine Patris (et mergat semel), et Filii (et mergat secundo) et Spiritus Sancti (et mergat tertio)».*

La *vestición* simboliza la conversión del neófito en nueva criatura, su configuración con Cristo, su dignidad, y, según los Padres, la incorruptibilidad del cuerpo. «El nuevo bautizado es ahora hijo de Dios en el Hijo Único. Puede ya decir la oración de los hijos de Dios: *el Padre Nuestro*» (CEC 1243). Es también un rito antiquísimo que debió de nacer en Oriente durante el siglo IV, pasando después a Occidente.

La *entrega del cirio* se introdujo en la liturgia romana a través del Pontifical de los Papas en el siglo X, aunque tiene relación con la abundancia de luces que, ya en el siglo IV, se encendían durante la Vigilia pascual y que, según san Ambrosio, los neófitos llevaban procesionalmente al altar. Durante la Edad Media la fórmula de entrega aludía a la escatología y a la fidelidad, y se refería al neófito. Actualmente tiene dos partes: la primera considera al Bautismo como iluminación y al neófito como un testigo de la Resurrección; la segunda se refiere a los padres y padrinos, a quienes recuerda su responsabilidad respecto a la maduración de la fe de su hijo. No faltan referencias escatológicas y de fidelidad.

El *efetá* es un rito potestativo y ha perdido su tradicional carácter exorcístico, a pesar del modo de realizarse; simboliza la apertura del neófito hacia la Palabra de Dios y a sus exigencias, que será operativa cuando alcance la madurez suficiente para tomar decisiones personales.

4. *Rito conclusivo*: El rito puede concluirse con un cántico que exprese la alegría pascual y la acción de gracias; y, donde exista la costumbre, con la consagración del neófito a la Virgen, manifestando así el nexo indisoluble entre la Madre y el Hijo en la obra redentora, y la maternidad espiritual de María en la vida cristiana, desde su alumbramiento hasta su final.

c) *Funciones y ministerios*

El nuevo ritual ha revalorizado las funciones y ministerios propios de la comunidad cristiana, de los ministros, de los padres y de los padrinos. Es un dato muy positivo, puesto que el Bautismo es una realidad eclesial que trasciende la acción del ministro y del sujeto, y reclama la participación y corresponsabilidad de la asamblea, como representación viva de la Iglesia.

— La *comunidad cristiana*[41]. Según la *Didaké*, san Justino y la *Tradición Apostólica*, la comunidad cristiana participaba en la preparación inmediata y en el mismo rito bautismal. Los santos Padres confirman este hecho y añaden que la comunidad cristiana se sentía urgida

41. RBN 11-13.

a trasmitir la fe y a cooperar en la conversión moral de los catecúmenos. Con el paso de los siglos, esta realidad fue perdiendo vigencia en no pocas ocasiones, hasta el extremo de considerarse el Bautismo como asunto casi exclusivo del catecúmeno o de los padres, en el caso de los niños. Afortunadamente, la teología y la liturgia han recuperado el papel insustituible de la Iglesia en el Bautismo, al ser ella la que trasmite la doctrina de la fe recibida de los Apóstoles, llama a los adultos a la fe y al Bautismo, y bautiza a los niños en su fe, dándoles derecho a su amor y solicitud antes y después de haberlos regenerado. Por ello, la Iglesia universal, presente y operante en las iglesias particulares[42], ha de asegurar el Bautismo y la educación de la fe de los niños, y participar en el mismo rito por la presencia de los padres y, siempre que sea posible, de la familia, los amigos, vecinos y otros miembros de la comunidad local; permaneciendo siempre como ideal, que el Bautismo de uno de sus miembros implique a toda la comunidad parroquial, de modo especial si se trata de adultos.

— *Los padres*[43]: La naturaleza de las cosas exige que quienes han engendrado a sus hijos en el orden natural, procuren que la Iglesia los regenere en el orden sobrenatural; y que, una vez recibido el Bautismo, se responsabilicen de llevar a plenitud el don recibido. Por eso, la misión de los padres es prioritaria y genera una serie de exigencias previas, concomitantes y subsiguientes al Bautismo.

Antes del Bautismo, los padres deben solicitar enseguida a la Iglesia, en la propia parroquia como norma ordinaria (cfr. CIC 857, 2), el bautismo de su hijo, prepararse a una celebración consciente (cfr. CIC 851-2) y ofrecer una «esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica» (cfr. CIC 868, 2).

Durante la celebración del Bautismo, los padres ejercen las siguientes funciones: 1) pedir públicamente el Bautismo para su hijo; 2) signarle en la frente en el rito de acogida; 3) realizar la renuncia a Satanás y la profesión de fe; 4) llevar al niño (función que corresponde sobre todo a la madre) a la fuente bautismal; 5) recibir el cirio encendido, y 6) garantizar la educación cristiana del hijo, por sí o por otros.

Después de la celebración, por gratitud a Dios y en cumplimiento del solemne compromiso adquirido, los padres deben poner los medios

42. «Cada fiel, mediante la fe y el Bautismo, es incorporado a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. No se pertenece a la Iglesia universal de un modo *mediato*, a través de la pertenencia a una Iglesia particular, sino de modo *inmediato*, aunque el ingreso y la vida en la Iglesia universal se realizan necesariamente en una Iglesia particular. Desde la perspectiva de la Iglesia considerada como *comunión*, la universal *comunión de los fieles y la comunión de las Iglesias* no son, pues, la una consecuencia de la otra, sino que constituyen la misma realidad vista desde perspectivas diversas», CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (28-V-92), Declaración *Communionis notio*, n. 10, 1.

adecuados para que su hijo reciba a su debido tiempo los otros dos sacramentos de la iniciación cristiana, y educarlo cristianamente (cfr. CEC 1253-1255).

— *Los padrinos*[44]: La naturaleza del padrinazgo consiste en ser una *extensión* de la familia y de la Iglesia, con las que colabora para que el bautizado madure en la fe. Su misión es, por tanto, *subsidiaria*, aunque importante.

El padrino del bautismo debe reunir las condiciones siguientes: 1) ser elegido por los padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; 2) tener capacidad suficiente para cumplir esta misión e intención de desempeñarla; 3) haber cumplido dieciséis años, a no ser que el obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción; 4) ser católico y estar plenamente iniciado; 4) llevar una vida congruente con la fe y la misión que va a asumir, y 5) no estar afectado por una pena canónica, legítimamente impuesta o declarada, ni ser el padre o la madre de quien se va a bautizar.

Los padres han de obrar con auténtica responsabilidad, evitando que el padrinazgo se convierta en una institución de mero trámite. Por este motivo, no son criterios *exclusivos* o *primarios* para la elección del padrino, el parentesco, la amistad, la vecindad o el prestigio social; el criterio básico es el de asegurar a sus hijos unas personas que se responsabilicen de su futura educación cristiana.

Los padrinos ejercen su ministerio en el rito bautismal cuando signan al catecúmeno en el rito de acogida y profesan, junto con los padres, la fe de la Iglesia, en la cual el niño va a recibir el Bautismo (cfr. CEC 1255).

— *Los ministros*[45]: Son ministros *ordinarios* del Bautismo el obispo, el presbítero y el diácono (cfr. RBN 21; CIC 861, 1). «Si está ausente o impedido el ministro ordinario, administra lícitamente el Bautismo un catequista u otro destinado para esta función por el Ordinario del lugar» (CIC 861, 2).

En caso de necesidad es ministro del Bautismo «cualquier persona que tenga la debida intención» (CIC 861, 2). El ministro ordinario y extraordinario sólo pueden bautizar lícitamente a sus súbditos en su propio territorio, salvo en caso de necesidad (cfr. CIC 862).

Los *obispos*, en razón de su capitalidad en la Iglesia particular, no sólo regulan la celebración del Bautismo en su diócesis, sino que también deben celebrarlo en algunas ocasiones, como la Vigilia pascual y las visitas pastorales; es aconsejable, asimismo, que celebren el bautismo de los adultos, al menos de los que han cumplido catorce años (cfr. CIC 863).

43. RBN 15; CIC 851, 2, 855, 867-868.
44. RBN 16-19; CIC 872-874.

Incumbe a los *párrocos* preparar y ayudar con medios adecuados a los padres y padrinos (cfr. RB 23), para que participen activa y fructuosamente en el rito y realicen los ministerios que les corresponden. En este ministerio pueden servirse de la colaboración de los catequistas, diáconos y otros presbíteros.

d) *El tiempo y lugar para celebrar el Bautismo*[46]

El *Ordo Baptismi parvulorum* (OBP 44), la Instrucción *Pastoralis actio* (n. 29) y el *Código de Derecho Canónico* (CIC 867-868) establecen tres criterios para determinar el tiempo de conferir el Bautismo: la salvación del niño, la salud de la madre y la necesidad pastoral.

El criterio prioritario es la *salvación del niño*, ya que «la Iglesia no conoce otro medio que el Bautismo para asegurar la entrada en la bienaventuranza eterna» (CEC 1257; cfr. CEC 1261). Por eso, «si se encuentra en peligro de muerte, debe ser bautizado sin demora» (CIC 867, 2), incluso «contra la voluntad de los padres», sean o no católicos (cfr. CIC 868, 2), pues el derecho de su salvación eterna prevalece sobre cualquier otro. La *salud de la madre* también ha de tenerse en cuenta, para posibilitar la participación en el alumbramiento sobrenatural a quien ha alumbrado naturalmente al niño. Por último, ha de valorarse la *necesidad pastoral*, es decir, el tiempo necesario para preparar la celebración del Bautismo, de tal modo que los padres y padrinos puedan participar consciente, piadosa y fructuosamente.

La praxis pastoral se rige por esta norma general: «los padres tienen la obligación de hacer que sus hijos sean bautizados en las primeras semanas» (CIC 867, 1) y los ministros acceden siempre que la petición sea razonable.

Esta racionabilidad existe si los padres dan esperanza *fundada* de que el niño será educado, por ellos o por otros, en la religión católica. No se da, en cambio, «si falta por completo esa esperanza» (CIC 868, 2); en este supuesto, «debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular» (ibíd.), haciendo saber a los padres que la Iglesia no puede acceder a su deseo, por fidelidad y obediencia a Cristo. En caso de *duda* sobre la existencia de garantías *suficientes*

45. RBN 21-30; CIC 861-863.

debe conferirse el Bautismo, según lo pide la necesidad de este sacramento para la salvación, la benignidad de la Iglesia, la dinámica de las virtudes que se infunden en el Bautismo y la inocencia del niño respecto a la eventual culpa de sus padres. Si en algún caso resulta aplicable el principio «*salus animarum suprema lex*», es en el Bautismo[47].

El bautismo de niños nacidos de padres católicos que viven en situaciones irregulares (parejas no casadas, casados civilmente, divorciados y casados de nuevo...) plantea un problema cada vez más preocupante, en cuya resolución han de armonizarse la caridad pastoral, la fidelidad a Cristo y la dignidad del sacramento. Las normas orientativas dictadas por algunos ordinarios indican estos tres criterios pastorales: 1) evitar tanto la actitud de un rechazo frontal como la de una excesiva facilidad, cuando no existe esperanza fundada de que serán educados en la religión católica; 2) conceder el Bautismo si ambos padres o uno de ellos se comprometen a educar a sus hijos en la religión católica o, si ellos no están en disposiciones de garantizarlo, que consientan que lo hagan los padrinos o un pariente próximo, y 3) sopesar la conveniencia pastoral de que esos bautismos se celebren comunitariamente[48].

Teniendo en cuenta el carácter *pascual* del Bautismo, el día más adecuado para celebrarlo es el de la Resurrección del Señor, durante la Vigilia pascual, y el domingo, pascua semanal. «El domingo puede celebrarse dentro de la Misa, para que sea posible la asistencia de toda la comunidad cristiana y se manifieste más claramente la relación del Bautismo con la Eucaristía» (RBN 46). Sin embargo, todos los días del año litúrgico son aptos (cfr. CIC 856, 1), pues todos ellos están marcados por el carácter pascual de la celebración eucarística.

La naturaleza *eclesial* del Bautismo se manifiesta mejor en la celebración comunitaria. Sin embargo, no se debe retrasar *indebidamente*

46. RBN 44-48; CIC 867-868.

47. A la hora de valorar las garantías se requiere un gran realismo pastoral, puesto que esas garantías están hipotecadas, en cierta medida, por el ejercicio de la libertad personal y las innumerables e imprevisibles circunstancias que concurren en una vida humana. En una sociedad estática y cerrada, como la anterior a la revolución industrial, la incidencia de los padres y del medio ambiente condicionaban no poco la conducta de los hijos, por lo que la garantía cristiana de una familia debía tenerse muy en cuenta. En una sociedad como la actual, donde los influjos externos a la familia son tan fuertes, esa garantía ha quedado notablemente recortada; por ello, será necesario relativizarla y no darle una importancia desproporcionada.

48. Cfr., por ejemplo, el *Boletín Oficial del Obispado de Barcelona* (junio de 1989), el *Boletín Eclesiástico del Obispado de Osma-Soria* (julio-agosto de 1989) y el *Boletín del Clero del Obispado de León* (enero 1992). En estos casos los pastores de almas han de recordar que el Bautismo es una ocasión de gracia que debe aprovecharse para acoger con caridad pastoral a los solicitantes, recordarles los compromisos bautismales, facilitarles la comprensión de la incoherencia entre lo que solicitan y su situación, ayudarles a comprender que no se trata de una negativa rigorista, caprichosa o discriminatoria, sino de superar la situación en que se encuentran.

o privar a un niño de recibir *cuanto antes* la gracia de la regeneración en espera de nuevos nacimientos, pues todos los actos litúrgicos son comunitarios por naturaleza, al ser acciones de Cristo y de la Iglesia[49].

El Bautismo se celebra en el lugar[50] «donde los padres viven normalmente la vida cristiana, esto es, en la parroquia» (RBN 63), «a no ser que una causa justa aconseje otra cosa» (CIC 857, 2); de este modo el bautismo aparece como el sacramento «de la agregación al Pueblo de Dios» (RBN 49) y se facilita el ejercicio maternal de la Iglesia. Cuando no es posible, se celebra en un oratorio; y si tampoco esto es posible, en un lugar digno (cfr. CIC 858-860).

e) *Otros requisitos*[51]

El *agua* del bautismo ha de ser natural, limpia y, fuera de caso de necesidad, bendecida (cfr. RBN 33.36). Puede utilizarse, según determine la Conferencia Episcopal (cfr. CIC 854), el rito de inmersión o el de infusión (cfr. RBN 37). La Conferencia Episcopal de España ha determinado que continúe usándose la forma de la infusión.

El bautisterio «debe estar reservado al sacramento del bautismo y ser verdaderamente digno, de manera que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo» (RBN 40). Si algunos ritos se celebran fuera del bautisterio, se elige en el lugar más adecuado para una participación consciente y fructuosa (cfr. RBN 41). Concluido el tiempo de Pascua, conviene que el cirio pascual se conserve dignamente en el bautisterio y que esté encendido durante el rito bautismal (cfr. RBN 40)[52]; de este modo se convierte en signo del carácter pascual del Bautismo y de que el bautizado es un testigo del Resucitado.

49. En algunos casos se recurre a la escasa mortalidad infantil para justificar el retraso del Bautismo, a fin de bautizar a varios niños en una misma celebración. A este respecto, será oportuno distinguir el dato sociológico y la realidad sacramental del Bautismo. El dato sociológico es incuestionable en los países donde la pediatría está muy desarrollada. Pero esto no justifica, de suyo, el retraso del Bautismo, pues daría la impresión de que éste se concibe, primaria o exclusivamente, en sentido *negativo* (quitar el pecado original), cuando en realiad el Bautismo —tal y como lo concibieron algunos Padres anteriores a la controversia pelagiana, por ejemplo, san Ireneo— es una realidad *positiva*: el sacramento de la regeneración y del nacimiento a una nueva vida. En esa perspectiva, la teología y la pastoral orientan a la colación del Bautismo *quam primum*.

50. RBN 49-53; CIC 857-860.

51. RBN 33-43; CIC 853-855.

52. Sigue vigente la norma de inscribir a los recién bautizados en el libro parroquial de bautismos (RBN 43), anotando posteriormente todos los datos que vayan modificando su situación en la Iglesia, v. gr. las órdenes sagradas y el matrimonio. En los países divorcistas es particularmente importante esta norma. El canon 876 del *Código de Derecho Canónico* vigente contempla la prueba *testifical*, y los cánones 877-878, la prueba *documental*. Ambas están ordenadas a salvaguardar el bien público de la Iglesia y los derechos que brotan de la situación eclesial posterior al Bautismo y fundamentada en él.

BIBLIOGRAFÍA

BÉRAUDY, R., «La iniciación cristiana», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, pp. 553-608.

CABIÉ, R., «La iniciación cristiana», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 572-661.

CEC 1212-1284.

CHAVASSE, A., «Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours», *La Maison Dieu* 28 (1951) 26-44.

DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto cristiano en los Santos Padres*, Madrid 1962.

DE PUNIET, P., «Baptême», DACL 2 (1910) 251-346.

DUJARIER, M., *Les parrainages des adultes aux trois premiers siècles de l'église*, Paris 1962.

HAMMAN, A., *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970.

LECLERCQ, H., «Catéchèse, catéchisme, catéchuménat», en *Dictionaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 2/2 (1910) 2.530-2.579.

LÓPEZ MARTÍN, J., «La iniciación cristiana (notas bibliográficas)», *Phase* 171 (1989) 225-240.

MARTIMORT, A.G., *Los signos de la Nueva Alianza*, Salamanca 1964.

—, «Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'église romaine», en G. FARNEDI (dir.), *I Simboli dell'iniziazione cristiana* (Analecta Liturgica 7), Roma 1983, pp. 193-221.

OÑATIBIA, I., *Vidi aquam. Materiales para una catequesis bíblica del bautismo*, Vitoria 1965.

—, «La catequesis litúrgica de los Padres», *Phase* 118 (1980) 281-294.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 623-720.

SCHMIDT, H., *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1960, pp. 238-321.

STENZEL, A., *Die Taufe, eine genetische Erklärung del Tauflitur-gie*, Innsbruck 1957 (traducción italiana: *Il Battesimo, genesi ed evoluzione della liturgia battesimale*, Alba 1962).

CAPÍTULO VII

LA CELEBRACIÓN DE LA CONFIRMACIÓN

1. EL DON DEL ESPÍRITU EN EL ANTIGUO TESTAMENTO[1]

El estudio de los Padres ha conducido al descubrimiento del don del Espíritu en algunos eventos salvíficos del Antiguo Testamento. Ciertamente tales eventos no son muchos y, además, se trata ordinariamente de realidades tipológicas; pero eso no impide que signifiquen y anuncien proféticamente el tiempo de Cristo y de la Iglesia. En concreto, suelen mencionarse el espíritu que se cernía sobre las aguas de la Creación, la paloma del diluvio, la Alianza del Sinaí y la circuncisión. A ellos hay que añadir el anuncio profético de la efusión del Espíritu sobre todo el pueblo de Dios.

a) El *«ruah» de la creación*. El libro del Génesis (cfr. Gn 1, 2) habla del espíritu (*ruah*) que aleteaba sobre las aguas en el momento de ser creadas. El *ruah* estaba presente para crear una nueva situación de vida, al transformar el «caos» en «cosmos», poblando de seres vivos el cielo, la tierra y el mar. El espíritu que confería la fecundidad a las aguas es el mismo Espíritu de Dios que regenera a los bautizados. Por eso el Bautismo es una nueva creación (cfr. 2 Cor 5, 17): una creación que da sentido a la primera, en cuanto que aquélla estaba orientada a ésta en los planes divinos.

b) La *paloma del diluvio*. Según san Cirilo de Jerusalén, la paloma que anuncia el final del diluvio evoca «la paloma espiritual, el Espíritu Santo que descendió sobre Jesús —verdadero Noé— el día de su bautismo, para manifestar que es Él quien, en virtud de su muerte en la

1. Cfr. A. CECCHINATO, *Celebrare la Confermazione*, Padova 1987, pp. 127-133. Cfr. también P. DE PUNIET, «Onction et Confirmation», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 13 (1912) 467-476; I. DE LA POTTERIE, «L'onction de Christ. Étude de théologie biblique», NRTh 80 (1958) 225-252.

Cruz, confiere la vida a los creyentes»[2]. Señala, a la vez, el fin del diluvio —consecuencia del pecado de la humanidad— y la reconciliación del hombre con Dios.

c) La *Alianza*. El paralelismo entre la Antigua y la Nueva Alianza es un tema muy común a los Padres. Algunos —por ejemplo, san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo— afirman que así como la historia de Israel comienza con la liberación de Egipto y el paso del mar Rojo, así también la vida cristiana comienza con el Bautismo, que libera del pecado e introduce en el nuevo Pueblo de Dios; y del mismo modo que en la falda del Sinaí Israel recibió la ley y estipuló la Alianza con la que se comprometía a servir a Yahveh, los bautizados reciben del Espíritu Santo el sello de la Nueva Alianza con la Confirmación, que crea en ellos el compromiso de participar en la misión de la Iglesia. Esta Nueva Alianza escrita por el Espíritu pasa por Pentecostés, que es el paralelo de la conclusión de la Antigua Alianza y del don de la Ley, conmemoradas por Israel en dicha fiesta. Para los Padres, por tanto, la Confirmación es para —quienes han entrado en el nuevo Pueblo de Dios por el Bautismo— el nuevo Pentecostés, el sacramento con el cual quedan inmersos en una Nueva Alianza y bajo una nueva ley.

d) La *circuncisión*. Los Padres ven el don del Espíritu en la tipología de la circuncisión, siguiendo a san Pablo, que la llama «señal de la justicia por la fe» (Rm 3, 11). En efecto, el sello carnal de la circuncisión —que sigue a la «justificación por la fe»— evoca instintivamente el sello del Espíritu que se imprime después de la profesión de fe bautismal. La circuncisión sería, por tanto, tipo de la Confirmación.

e) El *carisma profético* del Pueblo de Dios. Una última realidad veterotestamentaria relacionada con el don del Espíritu es el «carisma profético» del antiguo Pueblo de Dios. En efecto, el antiguo profetismo ya había preanunciado la plenitud del Espíritu como una realidad permanente tanto para el Mesías como para los que formaran parte de su reino; es el pueblo profético anunciado por Joel, del que se hace eco san Pedro: «y sucederá que en los últimos días, dice Yahveh, derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días, y profetizarán» (Jl 3, 1-2). También Isaías había profetizado: «y derramaré mi Espíritu sobre tu raza» (Is 44, 3); un Espíritu con el que, según Ezequiel, los hombres obtendrán un corazón nuevo (cfr. Ez 36, 26-27).

2. *Catechesis 17. De Spiritu Sancto 2, 10*, PG 33, c. 982A.

Es verdad que este Espíritu no se manifiesta como Persona, pero viene de Dios y santifica y empuja al hombre a proclamar la salvación divina. El Espíritu como Persona aparece en el bautismo de Cristo en el Jordán; ese Espíritu será enviado por Cristo sobre la primitiva comunidad y lo recibirán posteriormente los bautizados mediante la Confirmación. Pedro (cfr. Hch 2, 14-21) se sirve de la profecía de Joel para explicar los sucesos de la mañana de Pentecostés e interpreta esa realidad como la demostración de que han llegado «los últimos tiempos» y que la «novedad» de esos tiempos es «el Espíritu Santo». Pentecostés realiza, pues, plenamente lo que había sido anunciado en el Antiguo Testamento y prometido por Cristo (cfr. Lc 28, 48). Los Apóstoles confieren a los bautizados el Espíritu Santo recibido en Pentecostés para que puedan participar de los bienes prometidos y, de este modo, participen en la misión profética del nuevo Israel, del que ellos son cabeza y guías. El Bautismo y la Confirmación introducen a los creyentes en los «tiempos nuevos», capacitándoles para comprender y anunciar lo que de otro modo sería incomprensible e incomunicable.

Esta continuación entre el Espíritu profetizado en el Antiguo Testamento y el comunicado a los Apóstoles en Pentecostés y a los bautizados en la Confirmación aparece ya en Tertuliano y en los Padres, e incluso en una plegaria litúrgica del *Testamentum Domini* (siglo V).

2. El don del Espíritu en el Nuevo Testamento[3]

El Nuevo Testamento contiene tres eventos salvíficos sobre la donación del Espíritu Santo de singular importancia e íntimamente relacionados entre sí: el bautismo de Cristo, Pentecostés y el rito de la imposición de manos.

2.1. *El bautismo de Cristo en el Jordán*

En la vida de Cristo existen dos misiones o unciones del Espíritu Santo: la de su concepción virginal y la posterior al bautismo en el Jordán. Por la primera unción, la humanidad asumida pasa a ser la humanidad del Hijo de Dios (cfr. Mt 1, 20; Lc 1, 35); por la segunda, el Verbo encarnado es ungido como Mesías, proclamando su misión sacerdotal, profética y real, misión que el Hijo cumplió de modo emi-

3. Cfr. J. Coppens, *L'imposition de mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'église ancienne. Étude de théologie biblique*, Paris 1925; P. Dacquino, *Battesimo e Cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino 1970; G.W.H. Lampe, *The seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament*, London 1951.

nente en el sacrificio de la Cruz, donde se hizo testigo fiel y verdadero del Padre.

El día de Pentecostés se consumó la Pascua de Cristo con la efusión del Espíritu Santo, el cual se manifiesta, da y comunica como Persona a los Apóstoles (cfr. Hch 2, 36). Ellos, a su vez, lo transmitieron a los bautizados en orden al testimonio mediante el sacramento de la imposición de las manos. De ahí que existan también en la vida de los creyentes dos misiones o unciones del Espíritu: la del Bautismo —que, por medio del agua, les convierte en nuevas criaturas y les otorga la vida sobrenatural, de la que el Espíritu Santo es el principio creador— y la de la Confirmación, que da la plenitud del Espíritu para vivir como verdaderos hijos de Dios. Pentecostés es, por ello, el lazo de unión entre el bautismo de Cristo en el Jordán y la Confirmación.

Sin embargo, la catequesis patrística no suele referirse a Pentecostés como evento salvífico intermedio y unificador de ambas realidades. Los Padres insisten, más bien, en la correlación de la unción posbautismal del cristiano y la unción de Cristo en el Jordán. La Confirmación es el sacramento de esa unción y el que hace posible que los bautizados participen del mismo Espíritu que recibió Jesús en el Jordán.

La Constitución *Divinae consortium naturae* ve en la donación del Espíritu en el Jordán uno de los principales eventos salvíficos relacionados con la Confirmación.

2.2. *Pentecostés*

Jesucristo prometió repetidamente a sus Apóstoles la donación del Espíritu (cfr. Jn 14-16). Este Espíritu —que es Espíritu de verdad (cfr. Jn 14, 17)— les descubrirá la hondura de cuanto Él les había dicho (cfr. Jn 14, 26); dará testimonio del Señor y convertirá a los discípulos en testigos de Cristo (cfr. Jn 15, 26-27); manifestará al mundo su pecado (cfr. Jn 16, 8); glorificará al Señor (cfr. Jn 16, 14); y cuando el mundo persiga a los discípulos —por reprender su mal proceder y atestiguar la gloria del Señor, triunfador del mundo (cfr. Jn 16, 33)— hablará por ellos ante sus tribunales (cfr. Lc 12, 12). La donación del Espíritu se realizaría después de la glorificación de Cristo (cfr. Jn 7, 38-39), porque es fruto de la Pascua del Señor y manifestación de su plenitud.

El día de Pentecostés, Cristo cumplió su promesa (cfr. Hch 2, 1-4) y Pedro pudo anunciar a los judíos y prosélitos de todas las naciones, venidos a Jerusalén para celebrar la fiesta que sellaba la Pascua, la hora del cumplimiento de las promesas proféticas (cfr. Hch 2, 14-21).

2.3. *La donación del Espíritu por la imposición de manos*

Para que el don del Espíritu llegase a todos los bautizados, Pentecostés no podía ser un suceso *aislado,* sino un evento permanente en el devenir de la historia. Este evento podía haber adoptado la forma extraordinaria de la mañana pentecostal (cfr. Hch 10, 44; Hch 4, 31); pero, de hecho, se realizó por la imposición de manos de los Apóstoles a los ya bautizados.

Así ocurrió en Samaría, donde Pedro y Juan hicieron descender al Espíritu Santo sobre los bautizados por Felipe, imponiéndoles las manos (cfr. Hch 8, 14-17), y en Éfeso, cuando Pablo impuso las manos después de haber bautizado a los discípulos del Bautista (cfr. Hch 19, 1-6). Samaría y Éfeso reactualizan Pentecostés mediante el rito sacramental que nosotros designamos con el nombre de Confirmación. Estos acontecimientos son extensibles a las comunidades apostólicas.

Algunos autores no relacionan los sucesos de Samaría y Éfeso con la Confirmación[4], y afirman que no se trata de hechos que contrapongan el Bautismo y su efecto, y la imposición de manos y el suyo (interpretación sacramental), sino de comunidades de índole diversa: unas (Samaría y Éfeso) de tipo «privado», frente a otra (Jerusalén) que ostenta la capitalidad por estar presidida por los Apóstoles (interpretación eclesial). Sólo en esta última actúa el Espíritu y de ella —una y apostólica— se forma parte con la condición de dejarse guiar por los Apóstoles que están en Jerusalén. Los Apóstoles, por tanto, visitan las comunidades para entrar en contacto con ellas y acogerlas en la comunión de la Iglesia mediante la donación del Espíritu Santo. Según esto, la comunidad de los samaritanos no estaba todavía en el ámbito de la Iglesia apostólica (ése sería el sentido de «sólo estaban bautizados»), y, por ello, no se trataría de una cuestión *sacramental* —cuál es el rito que confiere el Espíritu y quién es el ministro del mismo—, sino *eclesiológica*: cuál es la verdadera Iglesia que posee y otorga el Espíritu. Esto explicaría la preocupación que sienten los Apóstoles para fortalecer la «unidad» de la Iglesia y su «comunión interna», y el consiguiente deseo de establecer contacto con las nuevas comunidades que iban naciendo bajo el impulso misionero; contactos que no pretenden completar la conversión de esas gentes, sino comunicarles el Espíritu que garantiza su pertenencia a la única Iglesia apostólica y les capacita para difundir el evangelio; Espíritu que desciende únicamente cuando queda establecida la unión con la Iglesia de Jerusalén por medio de los Apóstoles.

4. Por ejemplo, A. HAMMAN, *El bautismo y la confirmación*, Barcelona 1970, pp. 45-46; R. FALSINI, *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Milano 1986, pp. 123-124.

Sin embargo, toda la tradición eclesial ha visto en los sucesos de Samaría y Éfeso la donación del Espíritu de Pentecostés mediante el rito de la imposición de manos de los Apóstoles, rito que es distinto y complementario del bautismal. La Constitución apostólica *Divinae consortium naturae* sigue esta interpretación, cuando afirma que «desde aquel tiempo (se refiere a Pentecostés), los apóstoles, en cumplimiento de la voluntad de Cristo, comunicaban a los neófitos, mediante la imposición de manos, el don del Espíritu Santo, destinado a completar la gracia del Bautismo (cfr. Hch 8, 15-17; 19, 5 ss). Esto explica por qué en la Carta a los Hebreos se recuerda, entre los primeros elementos de la formación cristiana, la doctrina del Bautismo y de la imposición de manos (cfr. Hb 6, 2). Es esta imposición de manos la que ha sido considerada con toda razón por la tradición católica como el origen primitivo del sacramento de la Confirmación, el cual perpetúa, en cierto modo, en la Iglesia la gracia de Pentecostés»[5].

La exégesis parece confirmar esta interpretación. En efecto, si Hch 8, 14-17 y 19, 1-6 se sitúan en el contexto de Hch 2 —como lo exige el hecho de que en los tres casos se otorga el mismo Espíritu—, parece indudable que en ellos existe un esbozo de la Confirmación dada mediante la imposición de manos. Además, la interpretación *eclesial* sólo sería aplicable al caso de Samaría, puesto que en Éfeso son los mismos Apóstoles quienes bautizaron y confirieron el Espíritu Santo. Por otra parte, la misión de los Apóstoles para agregar a la Iglesia de Jerusalén a las comunidades no jesolimitanas no existe en ninguno de los casos mencionados en los Hechos y Cartas. Finalmente, la catequesis primitiva apoya la existencia de un rito distinto y posterior al Bautismo mediante el cual se confería el Espíritu Santo (cfr. Hb 6, 1-6).

3. La donación del Espíritu en la tradición litúrgica

3.1. *Los primeros testimonios*

Según Tertuliano, el Espíritu Santo se confiere mediante la imposición de manos del obispo y una oración epiclética[6].

En la *Tradición Apostólica* los ritos ya se han ampliado y presentan el siguiente estado de cosas[7]: 1) Bautismo; 2) crismación posbautismal con la fórmula «yo te unjo con el óleo santo en el nombre de

5. *Ritual de la Confirmación*, Madrid 1976, pp. 10-11.
6. *De Baptismo* 7, 8, CChrSL 1, pp. 282-283.
7. B. Botte, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions* (SChr 11 bis), Paris 1968, pp. 80-95.

Jesucristo»; 3) imposición de la mano del obispo sobre cada uno de los neófitos (ya vestidos y en la iglesia, donde se encontraba la comunidad cristiana), a la que sigue una oración en la que se pide que quienes han sido lavados de sus pecados por el baño de la regeneración, reciban la plenitud del Espíritu Santo; 4) crismación del obispo con la fórmula trinitaria «yo te unjo con el óleo santo, en Dios, Padre todopoderoso, y en Jesucristo y en el Espíritu Santo»; 5) signación en la frente; 6) ósculo de paz, y 7) oración en común con los demás fieles y celebración eucarística.

Lo más destacable de la *Tradición Apostólica* es la introducción de una *segunda* unción posbautismal[8], la unidad entre Confirmación y Bautismo, la presentación de la Confirmación como sacramento que dona la plenitud del Espíritu en orden al compromiso cristiano[9], y la *consignación* del obispo en la frente del neófito como cumbre del rito, pues significa la plena incorporación del bautizado a la milicia de Cristo o su «signación» (*sfragis*) como propiedad de Cristo. De aquí que más tarde se designe todo el rito con el término de *consignatio*: última perfección de la iniciación cristiana[10].

La *Tradición Apóstolica* ve en la Confirmación el sacramento que dona la misma persona del Espíritu Santo, para perfeccionar la nueva vida recibida en el Bautismo.

3.2. *La donación del Espíritu en la tradición litúrgica romana*

a) *Los sacramentarios*

— El *Sacramentario Gelasiano*[11] presenta un esquema sustancialmente idéntico a la *Tradición Apostólica,* aunque la oración que acompaña a la imposición de manos se refiera al Espíritu *septiforme* y la unción con el crisma vaya acompañada de la fórmula cristológica «el signo de Cristo para la vida eterna».

8. Un texto muy conocido de san Cipriano (*Epistola 73,9*: CSEL 3/2, 784-785) —posterior a la *Tradición Apostólica*— no menciona la crismación, sino la imposición de manos; este dato puede apoyar la hipótesis de que en Hipólito sigue siendo la imposición de manos el momento culminante del rito, pues sería ella la que confiere el Espíritu Santo: A. Nocent, «I tre sacramenti dell'iniziazione cristiana», en A.J. Chupungco (dir.), *I Sacramenti*, Genova 1986, p. 99.
9. A. Nocent (cfr. ibíd., pp. 99-100) opina que la Tradición de Hipólito apoya la hipótesis que califica como «intuición»— de L. Ligier, *La confirmation*, Paris 1973, pp. 261 ss., que piensa que la Confirmación es el sacramento que deputa para la oración; oración que es el ofrecimiento del sacrificio que sigue inmediatamente, que para ser auténtico, debe ir unido al culto espiritual, es decir, al cumplimiento de la voluntad de Dios.
10. H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1960, pp. 238 ss.
11. L.C. Möhlberg-L. Izenhofer-P. Siffrin, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, Romae 1960.

Subsiste, además, la diferencia y, a la vez, la íntima conexión entre la Confirmación y el Bautismo; se distinguen claramente los ritos de la imposición de la mano y la unción con el crisma que realiza el obispo; aparece con mayor claridad que el efecto del sacramento es conferir la *plenitud* del Espíritu Santo —expresado bajo la forma del Espíritu septiforme—, para llevar una nueva vida sobrenatural en la Iglesia. La signación en la frente con el santo crisma y la fórmula que la acompaña podría ser el rito sacramental o un rito muy expresivo de la donación del Espíritu Santo que acababa de tener lugar con la imposición de la mano y la epíclesis que la acompaña.

No aparece, sin embargo, el término *confirmatio*, sino *consignatio*, que significaría donación del Espíritu septiforme.

— El *Sacramentario Gregoriano*[12] sólo contiene la *oratio ad infantes consignandos*, proveniente del Gelasiano. El *Suplemento* añade esta rúbrica: «... si está presente el obispo, conviene confirmarlo [al neófito] inmediatamente y darle después la comunión».

Es importante señalar estos tres hechos: 1.º) el niño recibe los tres sacramentos de la iniciación si está presente el obispo; 2.º) si está ausente, se invierte el orden de los mismos (Bautismo, Eucaristía, Confirmación); y 3.º) la crismación parece obtener el máximo relieve (*confirmari eum oportet chrismate*, dice la rúbrica). Aunque no se percibe con claridad la distinción entre la crismación y la imposición de la mano, el sacramentario parece sugerir que ambas se realizan simultáneamente.

Los sacramentarios reproducen sustancialmente el ritual de la *Tradición Apostólica*. La fórmula de la imposición de la mano —que hace mención explícita de los siete dones— se había introducido ya en tiempos del papa Siricio (siglo IV), según consta en su carta a Himerio de Tarragona. La unción con crisma *en forma de cruz* ya se realizaba en el siglo V, según la carta de Inocencio I a Decencio.

Aunque no sean fuentes estrictamente litúrgicas, conviene aludir —antes de analizar los pontificales— a dos escritores del siglo V: Fausto de Riez e Inocencio I.

En una homilía de Pentecostés, Fausto es testigo de que en el sur de Francia la Confirmación se separaba con frecuencia del Bautismo[13] y presenta una visión de la Confirmación que influiría notablemente en la teología medieval sobre este sacramento. Según Fausto, el Espíritu Santo se otorga en el Bautismo *para la remisión de los pecados*, mientras que en la Confirmación *robustece* al bautizado y le convierte en *miles Christi*. Según esto, la Confirmación es complemento del Bautismo y confiere el Espíritu Santo para que haga del bautizado un *soldado de Cristo*.

12. Cfr. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, I, («Spicilegium Friburgense» 16) Fribourg 1969, p. 379, n. 1088.
13. PL 7, cc.119-120, 130, 240-241.

La carta de Inocencio I a Decencio de Gubbio[14] distingue dos unciones con crisma: una sobre la cabeza —que realiza el presbítero— y otra en la frente —reservada al obispo—. El hecho de reclamar como exclusiva del obispo la unción en la frente, quizá permita suponer que era tal unción la que confería el Espíritu Santo, y no la imposición de manos; sin embargo, prevalece la idea de que las disposiciones del Papa sancionan un privilegio tradicional del obispo, a la vez que realzan el rito de la crismación; la imposición de la mano seguiría siendo, por tanto, el rito que confería el sacramento.

b) *Los pontificales*

La multiplicación de los casos en que la Confirmación se celebraba separada del Bautismo, obligó a reorganizar los ritos. Los principales documentos que atestiguan dicha reorganización son los pontificales medievales.

El *Pontifical romano-germánico* del siglo X[15] contiene estas novedades: 1.ª) la imposición de la mano no se realiza sobre cada confirmando, sino sobre todos (probablemente no por motivos teológicos, sino para abreviar la celebración); 2.ª) la fórmula de la crismación es trinitaria y atribuye la Confirmación a la unción, aunque no ignora el valor sacramental de la imposición de manos; y 3.ª) incorpora después de la Confirmación una oración nueva, aunque de temática tradicional, que realza la secuencia Pentecostés-Confirmación. Por lo demás, atestigua que continúa la praxis anterior, pues cuando está presente el obispo, los niños reciben *los tres* sacramentos de la iniciación según el orden tradicional; en caso contrario, sólo el Bautismo y la Eucaristía, dejando la Confirmación para el momento de la visita pastoral del obispo.

El esquema del *Pontifical romano* del siglo XII concuerda sustancialmente con el anterior, aunque tiene sus propias peculiaridades[16]. La más destacable, quizá, es que la costumbre de unir el Bautismo con la Eucaristía no es ya universal, sino propia de algunas iglesias, aunque indica que se continúe dando la Comunión *secundum consuetudinem quarumdam ecclesiarum*. Se indica que los padrinos presenten a los

14. R. CABIÉ (ed.), *La lettre du pape Innocent I à Decentius de Gubbio*, Louvain 1973.
15. C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, II, Città del Vaticano 1963.
16. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romaine au Mayen-Âge. I: Le Pontifical Romain du XII siècle*, Città del Vaticano («Studi e Testi» 86) 1938, pp. 238 ss.

infantes llevándolos en las manos, mientras que los mayores «ponen su pie en el del padrino» en el momento de ser confirmados. El gesto —de origen germánico— significa que uno toma posesión de una cosa o persona como propia; es decir, el padrino se hace cargo del confirmado para su educación espiritual. La fórmula que acompaña a la crismación en la frente expresa la gracia que confiere la unción: «... y te signo con la señal de la Cruz y te confirmo con el crisma de la salvación, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

El *Pontifical de Durando* (1293-1295)[17] concuerda sustancialmente con los anteriores y atestigua que la Confirmación se celebra, en la mayoría de los casos, fuera de la Vigilia pascual. Se trata, por tanto, de una novedad muy importante en la iniciación cristiana, pues supone la autonomía *celebrativa* de cada uno de los sacramentos que la componen, y la alteración del orden tradicional. Además, la imposición de la mano aparece como algo secundario, mientras que la crismación se presenta como el principal rito sacramental: *pars prima incipit. Et primo de chrismandis in fronte pueris*. El gesto tradicional —imposición— se convierte en «*elevatis et super confirmandis extensis manibus*». Finalmente, aparece por primera vez la suave bofetada que da el pontífice al recién confirmado después de la fórmula que acompaña la crismación, mientras dice: *pax tecum*. El gesto procede, probablemente, del ritual caballaresco, en cuyo caso simbolizaría el espaldarazo espiritual y la incorporación a la milicia de Cristo. La Confirmación es, pues, el sacramento de la fortaleza y de la lucha, explicación que se reafirma cada vez más en la teología del sacramento. Algunos creen que el gesto puede derivar de la costumbre franco-germánica de tirar de las orejas y dar una palmadita en la mejilla para recordar mejor un contrato; en ese supuesto indicaría la pertenencia del confirmado a Cristo. Incluso, hay quien cree que se trata de un gesto de despedida cariñosa. De lo que no hay duda es que posteriormente recibió un nuevo simbolismo: que el confirmado recordase el sacramento y la obligación que había contraído de ser fuerte en la fe y de luchar espiritualmente.

El *Pontifical romano* posterior[18] contiene los ritos *De confirmandis* y *Confirmationi tantum conferenda*, sustancialmente idénticos a

17. M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. III: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano («Studi e Testi» 88) p. 1.940.

18. Las ediciones sucesivas del *Pontifical romano* posterior a Durando son: *Pontificalis ordinis liber, Romae 1485; Pontificale secundum ritum sacrosancte Romane Ecclesie*, Venetiis 1520; *Pontificale romanum Clementis VIII pont. max. iussu restitutum atque editum*, Romae 1595; *Pontificale romanum Clementis et Urbani VIII iussu editum, postremo a sanctisimo domino nostro Benedicto XIV recognitum et castigatum*, Romae 1752; *Pontificale romanum summorum pontificum iussu editum, a Benedicto XIV et Leone XIII pont. max. recognitum et castigatum*, editio typica, Ratisbanae 1888; *Pontificale romanum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.

los del Misal, *De confirmatione*, y del Ritual: *Ritus servandus a sacerdote sacramentum confirmationis aegroto in periculo mortis constituto administrante vi apostolici indulti* y *Ritus servandus a sacerdote sacramentum confirmationis fidelibus extra mortis periculum a sacerdote administrante ex Sedis Apostolicae delegatione*.

El esquema del rito *De confirmandis* —casi idéntico al de Durando— es el siguiente: 1) los infantes son conducidos al pontífice por sus respectivos padrinos o madrinas; los mayores ponen su pie encima del de su padrino (aunque con el tiempo se generalizó el uso de sustituir ese gesto por el de colocar la mano derecha del padrino encima del hombro derecho del confirmando); 2) antífona «el Espíritu Santo venga sobre vosotros y la fuerza del altísimo os proteja del pecado» (fórmula que servía en el *Pontifical romano* del siglo XII para introducir la oración de imposición de la mano); 3) imposición de manos sobre los confirmandos con la oración del *Pontifical romano-germánico,* aunque intercalando un *amén* después de cada binomio de dones; 4) inquisición del nombre; 5) crismación en la frente[19] en forma de cruz, diciendo: «N. te signo con la señal de la cruz + y te confirmo con el crisma de la salvación, en el nombre del Padre y + del Hijo y + del Espíritu Santo»[20]; 6) gesto de la paz: suave bofetada en el carrillo del confirmado, diciendo: «la paz sea contigo»; 7) antífona *Confirma, Señor...* (tomada del *Pontifical de Durando*); 8) oración para después de la Confirmación, procedente del *Pontifical romano-germánico;* y 9) bendición final.

3.3. *Síntesis doctrinal de las fuentes litúrgicas*

a) La sacramentalidad de la Confirmación está atestiguada unánimemente desde la época apostólica, independientemente del término con que se la designe.

b) El signo sacramental originario fue el de la imposición de manos y una oración epiclética. La imposición de manos fue sustituida en Oriente por la crismación; en Occidente, en cambio, pervivió como elemento importante hasta bien entrada la Edad Media. Sin embargo, la crismación aparece como elemento sacramental desde la *Tradición*

19. En el siglo XVIII, Benedicto XIV quiso reimplantar la primitiva imposición de la mano, prescribiendo que los ministros impusieran su mano sobre la cabeza del confirmando al mismo tiempo que hacían la crismación en la frente; pero esta corrección se introdujo únicamente en el *Ordo* que figuraba como apéndice del Pontifical, que se usaba cuando había un solo confirmando.

20. En 1572, después de las palabras «te signo con la señal de la cruz», se añadió esta rúbrica: «imponiendo la mano derecha sobre la cabeza del confirmando». El *Código de Derecho Canónico* de 1917 la recogió en el canon 780.

Apostólica y se fue afianzando progresivamente. De ahí nacería la controversia teológica sobre el gesto esencial del rito.

c) Desde los primeros testimonios se advierte la íntima unión del Bautismo y la Confirmación; ésta se considera como complemento de aquél. También es perceptible la distinción entre ambos, pues mientras que el Bautismo es administrado por los presbíteros, el obispo se reserva la Confirmación o —en el caso de Oriente y otras iglesias— la bendición del crisma. La unión con la Eucaristía es igualmente clara, tanto en el plano celebrativo como en el teológico.

d) Los ministros *originarios* son los obispos como sucesores de los Apóstoles. Es verdad que en Oriente los presbíteros confirman de modo *ordinario* desde, al menos, el siglo III, pero lo hacen con delegación permanente del obispo y siempre con el *myrron* consagrado por él. En la liturgia romana esta apostolicidad del ministro es incluso más patente.

e) Durante varios siglos se celebraron de modo continuo los tres sacramentos de la iniciación cristiana, tanto en el caso de los adultos como en el de los niños. En ese período existía plena concordancia entre la realidad teológica y la ritual.

f) En Oriente se mantuvo esta unión, al ser los presbíteros ministros ordinarios de los tres sacramentos; en Occidente, en cambio, el establecimiento estable de presbíteros en los núcleos rurales (siglos V-VI) truncó la unidad ritual de la iniciación, pues la Confirmación se reservó al obispo, lo que exigía, con frecuencia, posponerla al Bautismo y a la Eucaristía. Pervivía, sin embargo, la conciencia sobre la celebración *unitaria* de los tres sacramentos y así se hacía cuando estaba presente el obispo. Con la progresiva generalización del bautismo de niños *quam primum* (siglos X-XI) y la consiguiente separación de la Vigilia pascual, se llegó paulatinamente a la siguiente praxis: Bautismo a los pocos días del nacimiento, Confirmación cuando el obispo visitaba la comunidad cristiana, y Eucaristía.

g) El primitivo ritual era muy sencillo: una imposición de manos del obispo sobre cada neófito y una fórmula. Sin embargo, el rito apostólico de la imposición de manos se sustituyó relativamente pronto por el de la crismación, en la que se veía una continuación del rito primitivo. En ambos supuestos, se trataba de un rito cuya finalidad específica era conferir la plenitud del Espíritu Santo. En los más antiguos sacramentarios existen fórmulas eucológicas que expresan claramente esta realidad.

h) La autonomía ritual de la Confirmación supuso un notable incremento en los ritos, pero no eliminó ni oscureció la idea tradicional de ser el sacramento que confería la plenitud del Espíritu Santo; más aún, a partir del *Pontifical romano-germánico* los textos explicitan notablemente que dicha donación está íntimamente relacionada con Pentecostés.

i) La fórmula de la crismación es tan variable en la tradición romana, que es distinta en Hipólito, en los sacramentarios y en los pontificales. En la *Tradición Apostólica* y los pontificales es de tipo trinitario, mientras que en los sacramentarios es cristológica.

j) Por último, las fuentes señalan como efecto específico de la Confirmación el don del mismo Espíritu Santo. No resulta fácil determinar la finalidad de esa donación; de todos modos, sí es constatable que el Espíritu viene a perfeccionar la vida iniciada en el Bautismo y, a partir de un determinado momento, a fortalecer al bautizado en orden al testimonio valiente del evangelio.

4. El actual *Ordo Confirmationis*

4.1. *Visión de conjunto*

El 22 de agosto de 1971 se promulgó la edición típica del *Ordo Confirmationis*[21], elaborado según las orientaciones de *Sacrosanctum Concilium* (SC 59 y 71).

Sus contenidos son los siguientes: unos breves *Praenotanda* doctrinales, rito de la Confirmación dentro de la misa, rito de la Confirmación fuera de la misa, observaciones para el caso en que un ministro extraordinario celebre la Confirmación, rito para confirmar a un enfermo en peligro de muerte, dos apéndices: uno bíblico y otro con fórmulas de renuncia y profesión fe, y la Constitución *Divinae consortium naturae*, que, siendo distinta del *Ordo*, es inseparable de él para su comprensión[22].

Los criterios seguidos en la reforma del rito han sido, sobre todo, tres: la relación de la Confirmación con la iniciación cristiana, la participación de la comunidad y la figura del ministro.

El primer criterio había sido reclamado por el Vaticano II, al pedir que la Confirmación se considerase como el segundo momento sacramental de la iniciación. Los *Praenotanda* del nuevo rito responden de

21. *Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1973. La edición española apareció en 1976 con el título *Ritual de la Confirmación*.

22. El 15 de agosto de 1971, Pablo VI publicó la Constitución apostólica *Divinae consortium naturae* —AAS 63 (1971) 657-664—, una de cuyas finalidades específicas era determinar el rito esencial de la Confirmación en la Iglesia latina.

modo inequívoco con estas palabras: «Los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana por medio del sacramento de la Confirmación, por el que reciben la efusión del Espíritu Santo, que fue enviado por el Señor sobre los apóstoles el día de Pentecostés». Por otra parte, algunos elementos del rito favorecen la unidad con el Bautismo y la Eucaristía: la renovación de las promesas bautismales, la identidad del padrino del Bautismo y de la Confirmación; la celebración de ésta dentro de la Eucaristía. En esta misma línea se inspira la posibilidad de celebrar de modo *continuo* el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía en el caso de un niño que no haya sido bautizado en la infancia y se inscriba como catecúmeno al llegar al uso de la discreción (hacia los siete años).

Respecto a la participación de la comunidad cristiana, los *Praenotanda* afirman que la preparación de los confirmandos corresponde a todo el Pueblo de Dios, aunque, ciertamente, la responsabilidad está jerarquizada y los padres tienen el papel primordial. Además, recomiendan que la comunidad esté presente en la celebración no sólo por motivos festivos y de solemnidad, sino para que la Iglesia local acoja a los confirmados, exprese su fe y participe con la oración, el canto y la comunión eucarística.

Finalmente, el obispo sigue siendo el ministro de la Confirmación, pero no por el simple hecho de que se le reconozca la potestad de celebrar el sacramento o por motivos de solemnidad, sino por su condición de sucesor de los Apóstoles y cabeza de la Iglesia local. Su presencia es, por tanto, un signo muy expresivo de la eclesialidad de la Confirmación y de la unidad de la Iglesia en un momento en que se le agregan nuevos miembros de modo pleno.

4.2. *La celebración de la Confirmación dentro de la misa*

El Ritual contempla una doble posibilidad: que la Confirmación se celebre dentro de la misa o fuera de ella; sin embargo, el rito paradigmático es el que tiene lugar en un contexto eucarístico, siendo el punto referencial para comprender el otro.

a) *Contexto eucarístico*

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* (cfr. SC 71) señalaba, a propósito del futuro rito: «La Confirmación *puede* ser administrada, *pro opportunitate*, dentro de la misa». Poco después, la Instrucción *Inter Oecumenici* (5-IX-64) pedía que la Eucaristía fuese el contexto habitual de la Confirmación (cfr. IO 64-66). Los *Praenotanda* del *Ordo Confirmationis* insisten en esa línea: «La Confirmación —dicen— se tiene *normalmente* dentro de la misa» (n. 13). El *Código de Derecho Canónico* ha sancionado esta orientación, aunque permite celebrarla fuera de la misa por una causa «justa y razonable» (CIC 881).

En el fondo de estas disposiciones subyacen razones de carácter histórico-teológico-litúrgico. En efecto, desde el punto de vista teológico, es evidente la tensión de la Confirmación hacia la Eucaristía, dado que en ésta culmina la iniciación cristiana. La historia del rito, por su parte, confirma esta realidad, como se desprende de la praxis vigente durante los primeros siglos, en los que la Confirmación se confería —a niños y adultos— en el contexto de toda la iniciación e inmediatamente antes de celebrarse la Eucaristía. Baste recordar los testimonios de la *Tradición Apostólica* y de los sacramentarios Gelasiano y Gregoriano.

Los *Praenotanda* recuperan esta orientación, al postular que la Confirmación se celebre dentro de la misa «para que se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culminación en la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Cristo» (n. 13).

La vinculación entre Confirmación y Eucaristía se resalta aún más si los niños son confirmados en la misa de su primera Comunión —posibilidad que está prevista (cfr. RC 13)— y cuando los adultos reciben en la noche pascual los tres sacramentos de la iniciación (cfr. RB 55)[23].

b) *Elementos del rito*[24]

El rito de Confirmación que se celebra dentro de la Eucaristía consta de siete partes, íntimamente relacionadas entre sí y que forman una unidad: ritos introductorios, liturgia de la Palabra, renovación de las promesas bautismales, imposición de las manos, crismación, oración universal y liturgia eucarística. Su dinámica es progresiva y culmina en el mismo sacramento; de ahí la importancia de respetar el ritmo de cada una de ellas a fin de facilitar la comprensión del sacramento y la participación activa y fructuosa.

23. Por ser la celebración eucarística el contexto ordinario del segundo sacramento de la iniciación, el *Ordo Confirmationis* posee una misa específica de Confirmación, que puede emplearse siempre, excepto en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua y en las solemnidades, el miércoles de ceniza o los días de la Semana Santa (RC 20).

24. Han publicado comentarios al nuevo *Ordo*, entre otras, las siguientes revistas: *Phase* 12 (1972) 169-178, 199-290, 299-300; LMD 110 (1972) 51-71; QL 53 (1972) 3-8; RL 52 (1972) 313-431; *Notitiae* 7 (1971) 352-363; EL 86 (1972) 110-127.

— *Ritos introductorios*: Los ritos introductorios comprenden el recibimiento del obispo, la monición de entrada, el introito y la colecta. No está previsto un rito de acogida o de saludo antes de la misa, a diferencia de lo que ocurre en el caso del Bautismo.

Recibimiento del obispo. El obispo es representante de Cristo y cabeza de la Iglesia local. Como sucesor de los Apóstoles y miembro del colegio espicopal es el ministro originario de la Confirmación. A través de su ministerio se actualiza Pentecostés y los fieles reciben el don del Espíritu. Por todo ello, el recibimiento del obispo tiene una gran importancia y debe servir para que los confirmandos vean en él el instrumento a través del cual Cristo les comunicará su Espíritu.

Monición de entrada. La monición de entrada presenta la Confirmación como un sacramento de la Iglesia —representada en la comunidad cristiana reunida—, uno de los sacramentos de la iniciación cristiana y el sacramento de la donación plena del Espíritu, para la madurez y crecimiento del cristiano (cfr. RC 21).

Antífona de entrada. La antífona de entrada —en sus dos textos— considera la Confirmación como el sacramento de la donación del Espíritu (cfr. RC 22).

Colecta. La misa de Confirmación tiene cuatro colectas. Todas insisten en las mismas ideas, aunque desde distintas perspectivas. Para la primera —que se inspira en el final de la oración para después de la Confirmación del *Pontifical romano-germánico*—, la donación del Espíritu es una realidad permanente que nos convierte en templos de su gloria. La segunda ve en la donación del Espíritu el cumplimiento de una promesa divina y una realidad que convierte al cristiano en testigo valiente del evangelio. En la tercera, la donación del Espíritu tiene una dimensión eclesiológica, en cuanto que posibilita que la Iglesia alcance su plenitud. La cuarta —inspirada en san Juan— relaciona la donación del Espíritu Santo con la plena inteligencia del misterio de Cristo.

— *La liturgia de la Palabra*. El marco de comprensión de la acción del Espíritu Santo en la Confirmación es el de la historia salvífica, pues la Palabra de Dios proclama, ilumina y da sentido a su intervención sacramental. Por este motivo se ha realizado una selección abundante de perícopas bíblicas relacionadas con el Espíritu: cinco del Antiguo Testamento, doce de los Hechos y cartas paulinas, y otras doce de los sinópticos y san Juan.

Las lecturas ofrecen un cuadro orgánico bastante completo de la acción del Espíritu Santo en la historia salvífica, tanto en su fase de promesa como en la de su cumplimiento, primero en Cristo y después

en la Iglesia. Al referirse a Cristo, las lecturas ven al Espíritu Santo consagrándole para que pueda realizar el ministerio mesiánico, instaurar la Nueva Alianza, liberar a los hombres del mal y constituir un Pueblo profético. Respecto a la Iglesia, los textos destacan la acción del Espíritu dirigida para realizar la unidad en la diversidad de dones, el conocimiento de la verdad total y el testimonio esforzado del evangelio. En cuanto a cada uno de los fieles, las lecturas insisten tanto en la acción interior y transformante del Espíritu, como en las formas externas que son un fruto.

— *Presentación de los confirmandos*: Después del evangelio tiene lugar la presentación de los confirmandos al obispo. Cada candidato es llamado por su nombre y —salvo que el número sea excesivo— suben al presbiterio, acompañados, si es posible, de su respectivo padrino (cfr. CIC 893). De este modo se pone de relieve que se trata de un encuentro personal —no anónimo— entre el obispo y cada confirmando. El párroco o el catequista responsable testifican que los candidatos están suficientemente preparados para recibir el sacramento.

— *La homilía*: Seguidamente el obispo pronuncia una breve homilía, para que los confirmandos y la asamblea comprendan mejor el significado profundo del sacramento y participen activa y fructuosamente. La homilía tiene tres puntos de referencia: las lecturas, la asamblea y el rito.

El Ritual presenta el texto de una homilía de gran riqueza doctrinal. Es un texto optativo cuya lectura íntegra no es, quizá, la solución más pastoral. En cualquier caso, es oportuno organizar las lecturas de tal modo que, al menos, pueda haber una referencia explícita a la donación del Espíritu Santo, a la relación entre Pentecostés y el sacramento, y al vínculo de la Confirmación con los demás sacramentos de la iniciación cristiana. Por lo demás, la homilía debe concluir siempre con una referencia expresa al Bautismo, facilitando así el paso a una renovación consciente de las promesas bautismales.

— *Renovación de las promesas bautismales*. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* pidió que el rito renovado incluyera «la renovación de las promesas bautismales» (SC 71), a la vez que precisaba que se situase antes de la celebración del sacramento (cfr. SC 71). De este modo se subrayaba la relación entre Confirmación y Bautismo en los mismos ritos, que siempre han de expresar lo más perfectamente posible la naturaleza de cada sacramento.

En este contexto es fácil explicar tanto la inclusión como la ubicación de las promesas bautismales en el nuevo *Ordo Confirmationis*. El Ritual concede gran importancia a este rito, pues se trata de que el con-

firmando tome conciencia de los compromisos asumidos en el Bautismo, concretamente el de la fe, sobre todo si fue bautizado a los pocos días de su nacimiento, pues en ese supuesto se requirió la profesión de fe a los padres. Además, la Confirmación —como verdadero sacramento— exige la fe, que no puede ser otra que la bautismal. Con la renovación de las promesas bautismales se realiza, por tanto, un acto de fe personal delante de la comunidad cristiana y de su legítimo pastor. El Ritual presenta dos formularios comunes y tres específicos: para niños, adolescentes y jóvenes. Todos coinciden en ser renuncia a Satanás y, a la vez, profesión de fe; dentro de esta última se menciona expresamente al Espíritu Santo, que «hoy» desciende sobre los candidatos, como lo hiciera sobre los Apóstoles en Pentecostés.

El rito prevé la posibilidad de que padres, padrinos y comunidad cristiana se adhieran a la renovación de las promesas bautismales, reconociendo en ellas su propia fe y la fe de la Iglesia, y explicitando la alegría de ser cristianos.

— *Imposición de las manos*: En Oriente, la *imposición de manos* desapareció enseguida y se consideró la *crismación* como el elemento esencial de la Confirmación. En Occidente, en cambio, ambas coexistieron durante algún tiempo. Cuando la crismación pasó a primer plano, no se renunció tampoco a ver incluida en ella la imposición de manos, mostrando que la sustitución del rito apostólico no se veía como una completa abrogación, sino como una transposición nominal [25].

El rito actual ha recuperado la clásica imposición de manos de la liturgia romana sobre todos los confirmandos antes de la crismación. Aunque, según la Constitución *Divinae consortium naturae* «no pertenece a la esencia del rito sacramental, hay que tenerla en gran consideración, ya que forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprensión del sacramento» [26]. Bien explicado, este rito sirve para conectar con el gesto apostólico como «signo del don del Espíritu» (CEC 1299). La monición ofrece un doble formulario: el primero relaciona Pentecostés y Confirmación, y explica el significado bíblico-litúrgico de la imposición de las manos; el segundo se refiere a la donación del Espíritu Santo a través de un rito, realizado inicialmente por los Apóstoles y ahora por sus sucesores, los obispos. La oración subsiguiente introduce en la oración epiclética, en la que se pide a Dios que envíe el Espíritu Santo sobre sus hijos de adopción y les convierta, mediante la unción espiritual, en imagen perfecta de su Hijo.

25. Cfr. Inocencio III, *Cum venisset*, PL 215, c. 285 (DS 785).
26. *Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971) 664.

Después de este invitatorio, el obispo —y, en su caso, los presbíteros que le acompañan en el rito sacramental— realiza una *imposición de manos común sobre todos los elegidos*, mientras dice la oración: «Dios todopoderoso». Esta fórmula, compuesta sobre la base de la oración del *Sacramentario Gelasiano* y del *Ritual del Bautismo de niños*, pide la efusión y permanencia del Espíritu septiforme, es decir, la *plenitud del Espíritu Santo* sobre los bautizados para que sean «conformados» plenamente con Cristo.

— *La crismación*: La Constitución *Divinae consortium naturae* resuelve la plurisecular controversia teológica sobre el signo sacramental de la Confirmación, pues determina que en la Iglesia latina «el sacramento de la Confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras recibe por esta señal el don del Espíritu Santo». La crismación es, por tanto, parte *esencial* del sacramento. Consiguientemente, en el desarrollo del rito debe aparecer como su culminación.

La fórmula de la crismación ha sido elegida por su brevedad y por la transparencia para expresar los efectos del sacramento. Ciertamente, la fórmula del *Sacramentario Gelasiano: «La señal de Cristo, para la vida eterna»* salvaba el primer criterio; pero al igual que las demás fórmulas de la tradición romana no dejaba traslucir con suficiente claridad que la donación del Espíritu es el principal efecto de la Confirmación. En cambio, la fórmula oriental *«signaculum doni Spiritus Sancti»* reunía las condiciones de claridad y expresividad, y era una fórmula muy antigua, pues aparece en el canon séptimo del Concilio Constantinopolitano I, aunque en el contexto de la readmisión de los herejes y cismáticos en la Iglesia (que según algunos se realizaba mediante la imposición de manos y la fórmula aludida, lo cual permite no excluir unas resonancias apostólicas). Pronto se incorporó a la liturgia bizantina, de donde la ha tomado el *Ordo Confirmationis*, añadiendo la introducción *«N. recibe»*, a fin de resaltar la influencia del ministro en la eficacia del sacramento. De este modo queda claro que el sacramento no confiere de modo mecánico la donación del Espíritu Santo, sino mediante la acción de Cristo a través de su ministro, que le hace presente y operante.

Parece que la fórmula quiere indicar que el Espíritu Santo es un sello interior de Dios sobre el bautizado, una especie de nueva circuncisión que introduce en la Nueva Alianza, una señal permanente que es prenda de la gloria futura. Hay, pues, plena correspondencia entre el signo material externo —la crismación— y el sello interior y espiritual, del cual es expresión.

Se ha conservado el gesto bastante antiguo de la Iglesia romana de ungir la frente *en forma de cruz*. La fórmula actual «*quae fit manus impositione*», además de indicar que la unción ha de hacerse necesariamente con la mano, puede aludir también a la tradición de la Iglesia, tanto en el área oriental como occidental, que tiene la creencia de que la unción ocupa el lugar de la imposición de manos que realizaban los Apóstoles.

— *La oración de los fieles*: Terminada la unción —durante la cual puede usarse un canto apropiado— tiene lugar la oración de los fieles. El Ritual ofrece dos formularios, aunque admite la posibilidad de otros debidamente aprobados.

— *Otros ritos complementarios*: El actual *Ordo Confirmationis* contiene otros elementos de rango inferior, pero relacionados con la parte central del rito sacramental. Pueden señalarse éstos: la presentación individual de cada candidato antes de la crismación, el llamamiento personal del ministro a cada confirmando y el beso de la paz —que «significa y manifiesta la comunión eclesial con el obispo y con los demás fieles» (CEC 1301)—. El *Ritual de la Confirmación* ha prescindido, en cambio, del gesto de la bofetada, que se introdujo tardíamente en la liturgia romana.

— *La liturgia eucarística*: Terminada la oración de los fieles comienza la liturgia eucarística, que se desarrolla como de costumbre, pero con unos textos eucológicos específicos en las oraciones sobre las ofrendas y poscomunión. Las plegarias eucarísticas tienen un embolismo propio y la bendición final también está adaptada al rito.

Los textos de la *oración sobre las ofrendas* son tres. El primero pone de relieve que la donación del Espíritu Santo es fruto de la cruz, y que la Eucaristía es estímulo y fuerza para cumplir los compromisos adquiridos en la Confirmación. Es, sin duda, el más rico en contenidos teológico-litúrgicos.

Para la oración *poscomunión* también existen tres formularios. Los dos primeros se refieren a los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía, e insisten en el testimonio existencial y profético de los confirmados. El tercero se refiere a la comunidad cristiana y pide para ella el espíritu de caridad.

La bendición final se realiza de modo solemne con una fórmula trinitaria. La bendición del Padre se fundamenta en la filiación divina recibida en el Bautismo; la del Hijo, en su promesa acerca de su presencia permanente en la Iglesia; y la del Espíritu Santo, en su donación a los fieles.

La bendición puede cambiarse por una *oración sobre el pueblo*. En ella se pide a Dios la fidelidad de los neoconfirmados a los compromisos adquiridos y termina en forma de bendición de despedida.

4.3. *Algunas cuestiones del nuevo* Ordo Confirmationis

a) *La edad del sujeto*

La Iglesia siempre ha conferido la Confirmación a los ya bautizados[27]. En cuanto a la *edad del confirmando*, la praxis no ha sido uniforme y todavía es diferente en Oriente y Occidente.

Por lo que respecta a la liturgia romana, la *Tradición Apostólica* señala explícitamente que los tres sacramentos de la iniciación se confieren tanto a los adultos como a los niños, sean de corta edad o lactantes. Esa praxis siguió vigente mientras la iniciación cristiana se realizaba en una única celebración litúrgica.

En la época en que se generalizó el bautismo de niños *quam primum* (siglos X-XI), la Confirmación precedía o seguía a la primera Eucaristía, según pudiese o no estar presente el obispo; de todos modos, permaneció viva la conciencia de que —siempre que fuese posible— la Confirmación debía *preceder* a la primera Eucaristía.

Cuando el Concilio Lateranense (1215) determinó que la primera Comunión se recibiese a la edad de la discreción, edad que se interpretó entre los siete y doce años, se impuso definitivamente la praxis antes señalada: Bautismo *quam primum*, Confirmación cuando pudiese estar presente el obispo, y Eucaristía entre los siete y doce años. Como la presencia del obispo solía ser anterior a la primera Eucaristía, se recuperó el orden cronológico tradicional en la celebración de los sacramentos de la iniciación y fue posible organizar las escuelas católicas para la formación cristiana de los niños según esta praxis.

Durante esta época no existía, por tanto, una edad fija para recibir la Confirmación; pero en el siglo XVI se introdujo un cambio, del cual se hace eco el *Catecismo* tridentino: «Todos saben —dice— que se puede administrar el sacramento de la confirmación después del bautismo; sin embargo, es más conveniente no hacerlo antes de que los niños tengan uso de razón. Por eso, aunque no hay que esperar a los doce años, sí conviene diferir este sacramento hasta los siete» (*Catecismo* tridentino II, 4, 15). En la práctica, resultó que la Confirmación se recibía durante la adolescencia o incluso más tarde, pero siempre antes de la primera Comunión. Benedicto XIV justificó doctrinalmente la praxis, remitién-

27. Cuando se trata de catecúmenos, además de la catequesis, hay que facilitarles un trato asiduo con la comunidad o con algunos de sus miembros, para que puedan recibir una formación adecuada en orden al testimonio de vida cristiana y ejercer el apostolado. Algo semejante debe hacerse con los adultos o niños que se encuentran en edad catequética. Si coincidiesen la preparación al Matrimonio y a la Confirmación, permanece invariable el principio de que los confirmandos han de recibir fructuosamente el sacramento; de tal modo que, si se prevé que esto no va a ser posible, el ordinario del lugar puede retrasar la confirmación, si lo juzga oportuno (RC 12). En caso de peligro de muerte, debe hacerse una conveniente preparación espiritual, en la medida de lo posible: cfr. RC 12 y CIC 889.

dose a la doctrina medieval, según la cual la Confirmación subviene, con la gracia que confiere, a las nuevas necesidades y exigencias del bautizado, que comienza su milicia cristiana[28]. En el siglo XVII, la catequesis de los niños se organizó según las orientaciones tridentinas y se implantó como criterio práctico que los años catequéticos se correspondiesen con los de la recepción de los sacramentos. Eso explica que surgiese la costumbre de celebrar el Bautismo cuanto antes, la Confirmación hacia los siete años —momento de comenzar la catequesis— y la Eucaristía hacia los once o doce años, momento en el que culminaba el proceso catequético.

Tal proceder dio pie a que en Francia se pospusiese intencionadamente la Confirmación a la primera Comunión por motivos catequéticos[29]; provocando no sólo una inversión práctica sino teológica de la iniciación, pues la Confirmación perdía su originaria y radical orientación hacia la Eucaristía y aparecía como sacramento autónomo e independiente.

Benedicto XIV desautorizó esta praxis en su *De Synodo Diocesana* y el Concilio Vaticano I la hubiese prohibido, de no haber sido interrumpido bruscamente. Años más tarde, León XIII apoyaría la iniciativa del obispo de Marsella de conferir la Confirmación antes que la primera Comunión, esgrimiendo como razón básica que «el criterio introducido ahí y en otras partes estaba en abierta oposición con la antigua y constante praxis eclesial y con la utilidad de los fieles»[30].

Cuando san Pío X promulgó el Decreto *Quam singulari* (1910), en el que estableció que la primera Comunión no se recibiese al terminar la formación catequética —once, doce o más años—, sino hacia los siete años, amplió, sin pretenderlo, el uso localizado hasta entonces en algunos lugares de Francia e Italia; de hecho, hasta la promulgación del *Código de Derecho Canónico* de 1917, la Confirmación se confería después de la primera Comunión. El *Código benedictino* confirmó la edad establecida por san Pío X para la primera Comunión y, a la vez, recuperó, al menos parcialmente, la praxis tradicional respecto a la Confirmación (cfr. CIC-1917 788). Posteriormente se fue acortando la edad de los siete años, sobre todo en algunos países como España, Filipinas..., que tenían el privilegio de confirmar a los niños de pocos días o meses, si el obispo realizaba la visita pastoral.

El Concilio Vaticano II recuperó la unidad teológica y celebrativa de la iniciación cristiana, sobre todo en los adultos (cfr. AG 14; LG 10 y

28. *Eo quamvis tempore* (4-III-1745), *Benedicti Papae XIV. Bullarium*, I, Romae 1750, pp. 228-233.

29. El ritual de Toulon no puede ser más claro: «Con el fin de asegurar que los niños que se presentan en esta diócesis para confirmarse estén suficientemente instruidos, se ordena que sólo se confirmen después de haber hecho la primera comunión»: R. LEVET, «L'âge de la Confirmation», LMD 54 (1958) 121-128.

30. *Epist. Abrogata. Leonis XIII Pontifici Maximi Acta*, XIII, Romae 1989, pp. 205-206.

SC III); pero en cuanto a la edad de la Confirmación no resolvió nada, a pesar de las propuestas enviadas a la Comisión antepreparatoria y de las peticiones de no pocos Padres en el aula conciliar. Pablo VI ordenó que se estudiase a fondo la cuestión y así lo hicieron un grupo de teólogos de tendencias dispares y algunas congregaciones romanas[31]. El resultado queda reflejado en el actual *Ordo Confirmationis*.

Según el *Ordo* (cfr. n. 11), los adultos, «a la vez que reciben el Bautismo deben ser admitidos a la Confirmación y a la Eucaristía» (n. 11), mientras que los niños «deberán confirmarse hacia la edad de siete años» (n. 12); a no ser que las Conferencias Episcopales determinen que se difiera hasta una edad más tardía por motivos verdaderamente pastorales, sobre todo para inculcar más en el niño su adhesión a Cristo. Sin embargo, en los casos de necesidad, los niños deben recibir el sacramento, incluso si no tienen el uso de razón (cfr. n. 11, 3 y CEC 1308), con tal de estar bautizados (cfr. n. 12). El Código asume la doctrina del *Ordo*, precisando que en casos concretos, el ministro puede diferirla por causa grave[32].

La cuestión ha sido muy debatida en los últimos años y todavía no hay un consenso entre los teólogos, pastoralistas y liturgistas. Sin embargo, se han ido afianzando las opiniones siguientes: 1.ª) la Confirmación no debe posponerse a la Eucaristía, por ser ésta la cumbre de toda la iniciación, más aún, de todo el organismo sacramental; 2.ª) no puede instrumentalizarse el sacramento del Espíritu en aras de la catequesis; 3.ª) la Confirmación no es un premio reservado a los iniciados, ni una reválida del Bautismo; 4.ª) la sacramentalidad de la Iglesia exige acentuar la acción divina sobre la cooperación humana; 5.ª) es necesario revisar la praxis vigente, pues son muchos los que no reciben el sacramento debido al retraso y a las exigencias catequéticas, y muchos más los que no alcanzan la pretendida madurez cristiana, pues dejan de frecuentar la catequesis y la misma Eucaristía dominical inmediatamente después de recibir la Confirmación; 6.ª) el diálogo ecuménico también exige reconsiderar la praxis actual latina; 7.ª) la costumbre actual rompe el uso vigente durante los primeros siglos y el reimplantado en el caso de la iniciación de adultos o de niños en edad

31. Un estudio detallado y de primera mano puede verse en A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, pp. 596-600.

32. La Conferencia Episcopal Española ha establecido «como edad para recibir el sacramento en torno a los 14 años, salvo el derecho del obispo diocesano a seguir la edad de la discreción», «Decreto general de la CEE (Sobre las normas complementarias al nuevo *Código de Derecho Canónico*), art. 10», *Ecclesia* 2183 (1984) 895. La fórmula es, al parecer, fruto de una transacción y responde a una doble tendencia (diferirla más allá de la adolescencia y conferirla hacia los siete años), tanto entre los obispos como entre los teólogos, liturgistas, catequistas y pastoralistas. Posteriormente, la Nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Sobre algunos aspectos doctrinales del Sacramento de la Confirmación* (24-X-1991), señala y analiza agudamente algunas deficencias actuales.

de decisión, y trunca la dinámica interna de la iniciación cristiana; 8.ª) finalmente, las fuentes litúrgicas atestiguan que la Confirmación ocupa un puesto discreto y de menor rango que los otros dos sacramentos de la iniciación.

b) *El ministro*

Según los Hechos, los ministros *originarios* de la Confirmación son los Apóstoles (cfr. Hch 8, 14-18; 19, 1-7). Cuando en el siglo III se multiplicaron en Oriente las iglesias rurales y se asentaron en ellas los presbíteros, éstos tenían la potestad *ordinaria* de conferir los tres sacramentos de la iniciación cristiana, pero la bendición del crisma estaba reservada a los obispos, como sucesores de los Apóstoles. Lo mismo ocurría en algunas iglesias de Occidente, por ejemplo, en España, donde los presbíteros podían conferir el crisma —pero no bendecirlo— en ausencia del obispo o si estaba presente con su autorización, según atestigua el I Concilio de Toledo[33].

En África y Roma, en cambio, sólo el obispo era ministro originario y ordinario de la Confirmación. Más aún, Roma intervino enérgicamente cuando ciertos presbíteros intentaron conferir el crisma, aunque con el tiempo permitió que lo hicieran alguna vez en ausencia del obispo y, a partir del siglo XIII, facultó a los misioneros para hacerlo de modo habitual si resultaba difícil la presencia del administrador apostólico.

El *Código de Derecho Canónico* de 1917 contenía esta normativa: el obispo es el ministro ordinario (cfr. CIC-1917 782, 1); son ministros extraordinarios los presbíteros que por derecho común o por indulto apostólico tienen poder de confirmar (cfr. CIC-1917 782, 2). Pío XII concedió que los párrocos pudieran confirmar en peligro de muerte[34].

El *Ordo Confirmationis* recoge, por una parte, esta legislación (cfr. n. 7); y, por otra, introduce importantes novedades. He aquí las más importantes.

En primer lugar, en el caso de un neófito adulto, «el presbítero que, por encargo a él legítimamente concedido, bautiza a un adulto o a un niño en edad catequística, o introduce en la plena comunión con la Iglesia a un adulto válidamente bautizado» (n. 7, b) tiene facultad de confirmar *ipso iure*. Además, «cuando se da una verdadera necesidad o causa especial, como sucede algunas veces por el gran número de

33. *Concilium Toletanum IX*, c. 20, en G. MARTÍNEZ-F. RODRÍGUEZ, *La colección canónica hispana*, IV, Madrid 1984, p. 325.
34. *Spiritus Sancti munera*, AAS 38 (1946) 249-254.

confirmandos» (n. 8), el ministro contemplado en el número 7 del *Ordo* y el ministro extraordinario por indulto apostólico o por derecho pueden asociar a otros presbíteros, para que, junto con él, confieran el sacramento. Se requiere que estos presbíteros: a) ejerzan un ministerio u oficio peculiar en la diócesis —por ejemplo, que sean vicarios generales o vicarios o delegados episcopales, o vicarios de distrito o regionales, o quienes a ellos pueden equipararse *ex officio*, por mandato del Ordinario del lugar— o b) que sean párrocos del lugar donde se confiere el sacramento o párrocos de los lugares a los que pertenecen los confirmandos o que se trate de presbíteros que actúan especialmente en la preparación catequética de los confirmandos (cfr. n. 7, 1).

El *Código de Derecho Canónico* de 1983 no introdujo novedades sustanciales, y estableció que «el ministro ordinario de la Confirmación es el obispo» (CIC 882), aunque «también puede administrar válidamente este sacramento el presbítero dotado de facultad por el derecho común o por concesión peculiar de la autoridad competente» (CIC 882). En los cánones 883-888 explicita y concreta este principio general. En caso de «peligro de muerte», el párroco, e incluso cualquier sacerdote, puede confirmar (cfr. CIC 882, 3).

En el fondo de la diversidad entre Oriente y Occidente late una determinada eclesiología. Los orientales prefieren subrayar el carácter *sacramental* de la Iglesia; los occidentales, en cambio, la *visibilidad* de la misma. Se trata, ciertamente, de dos eclesiologías válidas, pues la Iglesia como sacramento y la Iglesia como Pueblo de Dios no se contraponen; ahora bien, según se acentúe la una o la otra, resultará una u otra praxis.

c) *El padrino*

Las primeras noticias sobre el padrino de la Confirmación aparecen en algunos sínodos galicanos de los siglos VIII-IX, donde se prohíbe ejercer el padrinazgo a los padres y a los pecadores públicos. También hay testimonios de esta institución en algunas decretales apócrifas que admitió Graciano en su *Decretum* y luego pasaron al *Corpus Iuris*. Los pontificales medievales hablan de él como de algo adquirido.

El *Ordo Confirmationis* ratifica la institución del padrinazgo, y precisa la naturaleza, número, ministerio y requisitos de los padrinos.

Sobre la *naturaleza,* indica que es propio del padrino: 1) llevar a los candidatos a recibir el sacramento, 2) presentarlos para que lo reciban y 3) ayudarles a cumplir los compromisos bautismales, según el Espíritu recibido (cfr. también CIC 892).

En cuanto al *número,* la Iglesia prefirió siempre que cada confirmando tuviese su propio padrino y rechazó el abuso de que uno fuese padrino de muchos confirmandos, tolerándolo únicamente en caso de verdadera necesidad. El *Código de Derecho Canónico* de 1917 es bien explícito: «Cada confirmando tenga su propio padrino» (CIC-1917 794, 1). El *Ordo* actual ratifica la misma praxis, aunque el Código de 1983 la suaviza, al introducir la cláusula «en cuanto sea posible» (CIC 892).

Respecto al *ministerio* que ejerce dentro del mismo rito, el *Ordo* asume y modifica parcialmente la praxis anterior, pues precisa que «si los confirmandos son niños, les acompaña uno de los padrinos o uno de los padres» (RC 25); aunque en el momento de la crismación, «el que presenta al confirmando coloca su mano derecha sobre el hombro de éste y dice al obispo el nombre del presentado» (RC 34).

Sobre los *requisitos necesarios* para ejercer el padrinazgo se ha verificado un cambio de gran relieve, pues, de la prohibición del Código de 1917 (cfr. CIC-1917 796, 1) se ha pasado a recomendar que el padrino del Bautismo sea también el de la Confirmación (cfr. RC 5; CIC 893, 2). El cambio tiene hondas raíces teológicas: la íntima conexión existente entre el Bautismo y la Confirmación. Sobre los demás requisitos, el *Ordo Confirmationis* (cfr. n. 6) y el Código (cfr. CIC 874), que concuerdan sustancialmente, señalan los siguientes: «que 1) haya sido elegido por quien va a confirmarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro, y que tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla; 2) haya cumplido dieciséis años, a no ser que el obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el ministro considere admisible una excepción; 3) sea católico, esté confirmado, haya recibido ya la eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir; 4) no esté afectado por una pena canónica legítimamente impuesta o declarada; 5) no sea el padre o la madre de quien se ha de confirmar» (CIC 874).

No cabe duda de que el padrinazgo es una institución que sale reforzada en el actual *Ordo Confirmationis*, tanto en el plano teológico como en el litúrgico y pastoral. Un estudio comparativo de las fuentes litúrgicas, descubriría la gran similitud del *sponsor* que acompañaba al catecúmeno de los primeros siglos y el actual padrino de la Confirmación.

Bibliografía

Bernard, P., «Confirmation. III: Confirmation du VII au XII siècle», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 3 (1938) 1.058-1.070.

Bueno de la Fuente, E., «La Confirmación: Boletín bibliográfico (1970-1985)», *Teología y Catequesis* 21 (1987) 145-159.

Cabié, R., «La iniciación cristiana», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 572-665.

Caprioli, A., *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 645-659, pp. 131*-146*.

Cecchinato, A., *Celebrare la Confermazione*, Padova 1987, pp. 11-22.

Galtier, P., «La consignation dans les églises d'Occident», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1912) 275-300.

Gy, P.M., «Histoire liturgique du sacrament de la confirmation», *La Maison Dieu* 58 (1959) 135-145.

Jounel, P., «La consecrátion du chrême et la bénédiction des saints huiles», *La Maison Dieu* 112 (1972) 70-83.

Lécuyer, J., «La confirmation chez les Pères», *La Maison Dieu* 54 (1958) 23-52.

Ligier, L., *La Confermazione (Significato e implicacioni ecumeniche ieri e oggi)*, Roma 1990.

Magnenot, E., «Confirmation. X: Confirmation d'après le concile de Trente», en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 3 (1938) 1.083-1.093.

Martimort, A.G., «Dix ans de travaux sur le sacrament de la confirmation: 1967-1977», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 79 (1978) 127-139.

Puniet, P. de, «Confirmation», *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 3/2 (1914) 2.515-2.544.

Raes, A., *Introductio in liturgiam orientalem*, Romae 1947, pp. 115-146.

Righetti, M., *Historia de la Liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 721-739.

Tena, P.-Borobio, D., «Sacramentos de inciación cristiana: Bautismo y Confirmación», en D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia*, II, Salamanca 1988, pp. 27-180.

Triacca, A., «Per una trattazione organica sulla confermazione», *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 128-181.

Van der Eynde, D., «Notes sur les rites postbautismaux dans les Églises d'Occident», *Antonianum* 14 (1939) 257-276.

Vischer, L., *La confirmation au cours des siècles*, Paris 1959.

Capítulo VIII

LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO EUCARÍSTICO

«La Sagrada Eucaristía culmina la iniciación cristiana. Los que han sido elevados a la dignidad del sacerdocio real por el Bautismo y configurados más profundamente con Cristo por la Confirmación, participan por medio de la Eucaristía con toda la comunidad en el sacrificio del mismo Señor» (CEC 1322). Este proceso unitario de los sacramentos de la iniciación se conserva especialmente vivo en las iglesias orientales, en las que —según la legislación vigente— se confieren a los niños el Bautismo y la Confirmación y existe la posibilidad de darles incluso la primera Comunión, si así lo establece el derecho particular de cada iglesia (cfr. CICO, cc. 695 y 710) «La Iglesia latina, que reserva el acceso a la Sagrada Comunión a los que han alcanzado el uso de la razón, expresa cómo el Bautismo introduce a la Eucaristía acercando al altar al niño recién bautizado para la oración del Padre Nuestro» (CEC 1244).

1. Las prefiguraciones de la Eucaristía en el Antiguo Testamento

El proyecto salvífico de Dios es una realidad unitaria y lineal que, en su revelación y realización, se ha llevado a cabo de forma progresiva y mirando siempre hacia la plenitud de los tiempos y, más en concreto, al Misterio Pascual de Cristo. Por eso, aunque la Eucaristía es una realidad radicalmente nueva y original, ha surgido en plena armonía con la economía antigua, que es el marco adecuado para su plena comprensión. De ahí la conveniencia de estudiar las instituciones, figuras y profecías del Antiguo Testamento, concretamente los sacrificios, la Pascua, la Alianza, el Siervo de Yahveh, y los tipos y profecías eucarísticas.

1.1. *Los sacrificios veterotestamentarios*

Los sacrificios ocuparon un lugar central en la historia de la salvación y en el culto de Israel. Eran actos cultuales con los que el pueblo expresaba la absoluta soberanía de Dios sobre todo lo creado y simbolizaba su donación personal, tratando de captar la amistad, la benevolencia o el perdón divinos; de ahí el cuidado con que se seleccionaban y, a la vez, se destruían los animales y frutos de la tierra que eran ofrecidos.

Atendiendo a la materia, los sacrificios se agrupaban en dos grandes bloques: cruentos e incruentos, según se ofreciesen víctimas o frutos del campo.

Los sacrificios cruentos adoptaban la forma de holocaustos o comunión. Los *holocaustos* consistían en quemar completamente la víctima y se realizaban con un ritual muy sencillo (cfr. Lv 2, 9). En el período nómada tenían un sentido latréutico; después, expiatorio.

Los sacrificios *pacíficos* tenían un carácter festivo y alegre (cfr. Jc 16, 23; 1 S 1, 3 ss.; 9, 12.22 ss.; 11, 15; 1 R 1, 9). Era característico de ellos la participación tripartita en la víctima: Dios, el sacerdote y el oferente. Al comerlo en un lugar sagrado, los comensales se sentían invitados por Dios y entraban en «comunión» con la divinidad. El ritual de estos sacrificios —que se ofrecían para cumplir algún deseo, dar gracias u alcanzar algún favor— está descrito en el Levítico (cfr. Lv 3).

A estos sacrificios hay que añadir los *expiatorios,* cuya finalidad era obtener el perdón de las faltas involuntarias, aunque sin excluir los demás pecados. En ellos desempeñaban un papel importantísimo la sangre y la carne sacrificada (cfr. 2 S 24, 15-25; 2 R 3, 27; Jb 42, 7 ss.). El más importante de todos era el *Yom Kippur*. Según el ritual descrito en el Levítico (cfr. Lv 16, 11-33), el Sumo Sacerdote entraba en el *sancta sanctorum* y ofrecía *dos* sacrificios: uno por él mismo y la casta sacerdotal, y otro por el pueblo; la sangre tenía un papel preponderante.

Las connotaciones eucarísticas de este sacrificio son muy acusadas, sobre todo a la luz de la carta a los Hebreos: lo realizaba el Sumo Sacerdote, con sangre, por los pecados, y obteniendo el perdón de los mismos. Jesucristo, Sumo Sacerdote, mediante su sangre derramada cruentamente en la cruz y ofrecida como expiación de todos los pecados, restaura la Alianza rota por la infidelidad; y en el sacrificio eucarístico continúa derramando místicamente esa sangre «para el perdón de los pecados» de todos los hombres, especialmente los de su Pueblo.

En los sacrificios *incruentos* se ofrecían frutos del campo. El oferente llevaba la ofrenda a los sacerdotes —ministros oficiales del sacrificio—, quienes la quemaban parcialmente sobre el altar «como memorial» (Lv 2, 2), quedándose con el resto (cfr. Lv 2, 3). Cuando se ofrecían como complemento de los sacrificios cruentos, iban acompañados de una libación de vino (cfr. Lv 23, 13; Nm 15, 5-7).

1.2. *La Pascua*

La Pascua del Éxodo. La Pascua era la principal fiesta judía desde los tiempos del Éxodo, momento en el que Yahveh eligió a Israel como pueblo suyo y le hizo vivir unos acontecimientos que cambiaron radicalmente su historia: la salida y liberación de la esclavitud de Egipto, el paso del mar Rojo y la realización de la Alianza prometida en la falda del Sinaí.

Esta intervención salvífica especial de Dios estaba destinada a ser una realidad permanente: «Éste será un memorial entre vosotros y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh de generación en generación» (Éx 12, 14). Su descripción aparece dos veces: una como mandato de Dios a Moisés (cfr. Éx 12, 1-4) y otra como mandato divino transmitido por Moisés al pueblo (cfr. Éx 12, 21-27).

En virtud del mandato divino, todos los años, el día 10 del mes de Nisán (*Abib* antes del exilio), cada familia separaba del resto del rebaño un cordero o cabrito de un año y sin defecto. El día 14 lo inmolaba entre las dos luces. Luego rociaba con la sangre las jambas y el dintel de la puerta de la propia casa. Finalmente, entrada la noche cada familia —a veces varias familias reunidas— comía el cordero asado, con un *ritual* semejante al que usaban los pastores en la fiesta de primavera, pero con un *significado* completamente distinto, porque lo que ahora se conmemoraba era la intervención salvífica de Yahveh en favor de su pueblo. Así se explica que los elementos celebrativos fuesen fundamentalmente los mismos de la época nómada, pero con un sentido salvífico: la sangre del cordero simbolizaba la salvación concedida por Yahveh en el momento de su paso por Egipto; las hierbas amargas, la amargura de la esclavitud; los panes ácimos, la salida precipitada, que impidió su fermentación; y los vestidos puestos, la actitud de marcha.

Al principio fue una fiesta exclusivamente *familiar;* pero desde que en tiempos de Josías (cfr. 2 R 23, 21-23) se convirtió en *fiesta de peregrinación,* se iniciaba en el Templo y se concluía en casa con la cena pascual. En ambos casos, sin embargo, tenía el mismo sentido: reactualizar —no sólo recordar— los sucesos salvíficos del Éxodo en un perpetuo «hoy» (memorial de la Pascua), de modo que los celebrantes experimentasen en sí mismos la presencia y acción liberadora de Dios (cfr. Éx 13, 3-10). Comiendo los alimentos pascuales, «los

1.1. *Los sacrificios veterotestamentarios*

Los sacrificios ocuparon un lugar central en la historia de la salvación y en el culto de Israel. Eran actos cultuales con los que el pueblo expresaba la absoluta soberanía de Dios sobre todo lo creado y simbolizaba su donación personal, tratando de captar la amistad, la benevolencia o el perdón divinos; de ahí el cuidado con que se seleccionaban y, a la vez, se destruían los animales y frutos de la tierra que eran ofrecidos.

Atendiendo a la materia, los sacrificios se agrupaban en dos grandes bloques: cruentos e incruentos, según se ofreciesen víctimas o frutos del campo.

Los sacrificios cruentos adoptaban la forma de holocaustos o comunión. Los *holocaustos* consistían en quemar completamente la víctima y se realizaban con un ritual muy sencillo (cfr. Lv 2, 9). En el período nómada tenían un sentido latréutico; después, expiatorio.

Los sacrificios *pacíficos* tenían un carácter festivo y alegre (cfr. Jc 16, 23; 1 S 1, 3 ss.; 9, 12.22 ss.; 11, 15; 1 R 1, 9). Era característico de ellos la participación tripartita en la víctima: Dios, el sacerdote y el oferente. Al comerlo en un lugar sagrado, los comensales se sentían invitados por Dios y entraban en «comunión» con la divinidad. El ritual de estos sacrificios —que se ofrecían para cumplir algún deseo, dar gracias u alcanzar algún favor— está descrito en el Levítico (cfr. Lv 3).

A estos sacrificios hay que añadir los *expiatorios,* cuya finalidad era obtener el perdón de las faltas involuntarias, aunque sin excluir los demás pecados. En ellos desempeñaban un papel importantísimo la sangre y la carne sacrificada (cfr. 2 S 24, 15-25; 2 R 3, 27; Jb 42, 7 ss.). El más importante de todos era el *Yom Kippur*. Según el ritual descrito en el Levítico (cfr. Lv 16, 11-33), el Sumo Sacerdote entraba en el *sancta sanctorum* y ofrecía *dos* sacrificios: uno por él mismo y la casta sacerdotal, y otro por el pueblo; la sangre tenía un papel preponderante.

Las connotaciones eucarísticas de este sacrificio son muy acusadas, sobre todo a la luz de la carta a los Hebreos: lo realizaba el Sumo Sacerdote, con sangre, por los pecados, y obteniendo el perdón de los mismos. Jesucristo, Sumo Sacerdote, mediante su sangre derramada cruentamente en la cruz y ofrecida como expiación de todos los pecados, restaura la Alianza rota por la infidelidad; y en el sacrificio eucarístico continúa derramando místicamente esa sangre «para el perdón de los pecados» de todos los hombres, especialmente los de su Pueblo.

En los sacrificios *incruentos* se ofrecían frutos del campo. El oferente llevaba la ofrenda a los sacerdotes —ministros oficiales del sacrificio—, quienes la quemaban parcialmente sobre el altar «como memorial» (Lv 2, 2), quedándose con el resto (cfr. Lv 2, 3). Cuando se ofrecían como complemento de los sacrificios cruentos, iban acompañados de una libación de vino (cfr. Lv 23, 13; Nm 15, 5-7).

1.2. *La Pascua*

La Pascua del Éxodo. La Pascua era la principal fiesta judía desde los tiempos del Éxodo, momento en el que Yahveh eligió a Israel como pueblo suyo y le hizo vivir unos acontecimientos que cambiaron radicalmente su historia: la salida y liberación de la esclavitud de Egipto, el paso del mar Rojo y la realización de la Alianza prometida en la falda del Sinaí.

Esta intervención salvífica especial de Dios estaba destinada a ser una realidad permanente: «Éste será un memorial entre vosotros y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh de generación en generación» (Éx 12, 14). Su descripción aparece dos veces: una como mandato de Dios a Moisés (cfr. Éx 12, 1-4) y otra como mandato divino transmitido por Moisés al pueblo (cfr. Éx 12, 21-27).

En virtud del mandato divino, todos los años, el día 10 del mes de Nisán (*Abib* antes del exilio), cada familia separaba del resto del rebaño un cordero o cabrito de un año y sin defecto. El día 14 lo inmolaba entre las dos luces. Luego rociaba con la sangre las jambas y el dintel de la puerta de la propia casa. Finalmente, entrada la noche cada familia —a veces varias familias reunidas— comía el cordero asado, con un *ritual* semejante al que usaban los pastores en la fiesta de primavera, pero con un *significado* completamente distinto, porque lo que ahora se conmemoraba era la intervención salvífica de Yahveh en favor de su pueblo. Así se explica que los elementos celebrativos fuesen fundamentalmente los mismos de la época nómada, pero con un sentido salvífico: la sangre del cordero simbolizaba la salvación concedida por Yahveh en el momento de su paso por Egipto; las hierbas amargas, la amargura de la esclavitud; los panes ácimos, la salida precipitada, que impidió su fermentación; y los vestidos puestos, la actitud de marcha.

Al principio fue una fiesta exclusivamente *familiar;* pero desde que en tiempos de Josías (cfr. 2 R 23, 21-23) se convirtió en *fiesta de peregrinación,* se iniciaba en el Templo y se concluía en casa con la cena pascual. En ambos casos, sin embargo, tenía el mismo sentido: reactualizar —no sólo recordar— los sucesos salvíficos del Éxodo en un perpetuo «hoy» (memorial de la Pascua), de modo que los celebrantes experimentasen en sí mismos la presencia y acción liberadora de Dios (cfr. Éx 13, 3-10). Comiendo los alimentos pascuales, «los

judíos podían revivir místicamente, sacramentalmente, los acontecimientos de la salvación, de la salida de Egipto. Se hacían contemporáneos de sus padres, estaban salvados como ellos. Había como una fusión de dos tiempos de la historia, el presente y la salida de Egipto, en el misterio de la comida pascual. El acontecimiento se hacía presente, o más bien cada uno se hacía contemporáneo del acontecimiento»[1].

La Pascua posexílica. Después del exilio, la Pascua adquirió una nueva dimensión gracias sobre todo a los profetas, quienes contemplaron el futuro a la luz de los hechos del Éxodo. El resultado fue la consideración de la historia de Israel no ya como una acción *pretérita,* sino como una realidad *futura,* en la que Yahveh liberaría definitivamente a su Pueblo. La potencia salvífica desplegada por Dios en el pasado era la garantía de esa futura y definitiva liberación. La Pascua vino a ser no sólo un memorial del Éxodo, sino una expectativa mesiánica.

Cuando los Ácimos se fusionaron con ella, perdieron su primigenio significado agrícola y se insertaron también en los hechos del Éxodo o, lo que es lo mismo, en la historia de la salvación: esos panes se comen «por lo que hizo el Señor por mí cuando me sacó de Egipto» (Éx 13, 18); de ahí que los panes simbolizasen la rapidez de la salida de Egipto. La fusión de la Pascua y de los Ácimos dio lugar a una fiesta pascual que comenzaba el 14 de Nisán y se prolongaba siete días a partir del 15 de ese mes (cfr. Lv 23, 5-8). Los panes cobraron gran importancia, porque la cena pascual comenzaba con el rito de partir el pan.

Las connotaciones eucarísticas de la Pascua son muy importantes, pues Jesucristo instituyó la Eucaristía cuando menos en el contexto de la cena pascual judía, aunque la Pascua de la Nueva Alianza la supera radicalmente y la lleva a plenitud[2].

1.3. *El sacrificio de la Alianza*

La acción liberadora de Israel concluyó con la Alianza del Sinaí (cfr. Éx 19, 3-6), que fue sellada con sangre (cfr. Éx 24, 3-11).

1. M. THURIAN, *La eucaristía, memorial del Señor*, Salamanca 1969, p. 31.

2. San Juan (Jn 19, 36) ha visto prefigurada la Muerte de Cristo en la inmolación de los corderos pascuales —al coincidir su muerte con la hora en que éstos eran inmolados— y la Muerte y Resurrección de Cristo en el hecho de que no le quebraran los huesos. Por otra parte, muchas expresiones neotestamentarias —«Cristo nuestra pascua, ha sido inmolado» — encuentran su marco en el cordero pascual judío. Así mismo, el hecho de que en la cena pascual sólo pudiesen participar los judíos de raza (Éx 12, 43-49) o prosélitos circuncidados, prefigura la Eucaristía como sacrificio exclusivo de los bautizados, pero abierto a todos los que reciban la nueva circuncisión, es decir: el Bautismo. Finalmente, no se puede minusvalorar que Jesús, al instituir la Eucaristía bajo la especie de pan, usase pan ácimo o pascual.

La sangre era para los hebreos signo de la vida. Al ser usada en la Alianza, significaba que en adelante existiría una comunión de vida total y permanente entre Yahveh y su pueblo: Dios se comprometía a intervenir siempre en favor de Israel y éste a serle fiel. Esta fidelidad comportaba: 1) evitar la idolatría (no tener otros dioses), la magia y la realización de alianzas políticas con otros pueblos; 2) regular toda su vida según el Decálogo (cfr. Éx 20, 1-17), el código de la Alianza (cfr. Éx 20, 22-23), el código del Deuteronomio (cfr. Dt 12-26), el código de la santidad (cfr. Lv 1-16); y 3) observar las leyes relativas al culto (cfr. Lv 1-16).

Cuando Moisés roció con sangre el altar —símbolo de la divinidad—, las doce estelas —símbolo de las doce tribus— y el pueblo, realizó un rito altamente significativo: Dios manifestaba a su pueblo que, además de un contrato bilateral (simbolismo contractual), tenía la voluntad de adoptar a Israel como hijo y hacerle entrar en la órbita de su vida (simbolismo de comunión de vida), de modo que entre uno y otro existiera una comunidad vital tan íntima como la que existe entre un padre y un hijo. Tal comunión de vida se expresa en las palabras «ésta es la sangre de Alianza que Yahveh ha hecho con vosotros» (Éx 12, 8); palabras que Mt 26, 28 y Mc 14, 23 ponen en labios de Jesús al instituir la Eucaristía.

Al rito de la sangre siguió un banquete sacrificial (cfr. Éx 24, 9-11) entre Dios y los representantes del pueblo. Es un banquete de alianza, que originariamente (relato del Éxodo) no tuvo el carácter expiatorio que le dieron posteriormente los rabinos y conservaba en tiempos de Jesucristo. Precisamente la Eucaristía fue instituida como un banquete de comunión de la propia carne de Cristo y en ella se da el binomio carne-sangre que aparece ya en el Sinaí.

1.4. *El sacrificio del «Siervo de Yahveh»*

En el proceso de profundización de la Alianza y dentro del contexto del destierro aparece en el profetismo la figura del «Siervo de Yahveh», el cual no sólo realizará la alianza, sino que será en sí mismo alianza entre Dios y su pueblo (cfr. Is 42, 6). A él se refieren los cuatro «cánticos del Siervo» de Isaías: Is 42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

Este «siervo» tiene tres notas características: 1.ª) su misión es semejante a la de los profetas; 2.ª) pero es universal y mesiánica, y 3.ª) será víctima expiatoria por los pecados de todos. Esta última es la más típica e importante. El «Siervo», en efecto, es inocente y sin pecado, pero cargará con los pecados de todos («los muchos» —Is 53, 12

significa «todos»), sufrirá incontables y acerbos tormentos y será considerado como «castigado por Dios», aunque este castigo traerá la paz y la reconciliación a los hombres. Se da a sí mismo en expiación (*ashán*: Is 53, 10); Dios acepta su sacrificio y por ello «nosotros hemos sido curados». Sufrirá una muerte cruel, pero sobrevivirá a ella (resucitará) y recibirá la gloria de reconquistador y tendrá como herencia las muchedumbres (todos). Se trata, por tanto, de un personaje que realizará un sacrificio de expiación por los pecados del pueblo de Israel y de todos los hombres.

Lucas pone en labios de Cristo el cumplimiento en él del canto del Siervo (cfr. Lc 22, 37; Is 42, 12); Marcos alude a la acción vicaria del «siervo de Yahveh» relacionándolo con el sacrificio de Jesucristo (cfr. Mc 10, 45); y Mateo abunda en el mismo sentido (cfr. Mt 3, 17; Is 42, 1). Por otra parte, el mismo san Mateo habla del sacrificio eucarístico realizado «por los muchos» (Mt 26, 28), que Pablo y la primera comunidad cristiana entendieron como equivalente de *todos* (cfr. 1 Cor 11, 24; 1 Tm 2, 6; Hb 2, 9). En Ap 1, 5-6 y Tt 2, 4 Jesucristo aparece como «siervo de Yahveh» y «víctima expiatoria».

1.5. *Tipos eucarísticos veterotestamentarios*

En la oblación de la ofrenda del *Canon romano,* el sacerdote pide a Dios que se digne aceptar el sacrificio que le ofrece la Iglesia, como en otro tiempo aceptó los dones y sacrificios que le ofrecieron Abel, Abrahán y Melquisedec. Dentro de esta formulación litúrgica existe una realidad más profunda: la tipología eucarística veterotestamentaria, tan presente en la tradición patrística y en la teología actual. Las principales prefiguraciones tipológicas veterotestamentarias son las tres mencionadas por el *Canon romano* y el maná.

a) *El sacrificio de Abel.* La carta a los Hebreos se refiere al sacrificio de Abel en dos ocasiones: Hb 11, 4 y Hb 12, 24. El primer texto afirma que Yahveh aceptó su sacrificio por la confianza puesta en Él y por su recta conducta; el segundo, compara el sacrificio personal del mediador de la Nueva Alianza, Jesucristo, con el de Abel, afirmando su superioridad.

b) *El sacrificio de Abrahán.* En Gn 22, 1-19 se narra la actitud de Abrahán, dispuesto a sacrificar a su único hijo, como respuesta obediencial a Yahveh. El Nuevo Testamento considera este sacrificio como tipo de Cristo. A él se refieren san Pablo (cfr. Rm 8, 32) y sobre todo san Juan (cfr. Jn 3, 16). La carta a los Hebreos compara la Resurrección de Cristo con Isaac: del mismo modo que Abrahán recuperó

por la fe a su hijo, así el Padre recupera a su Hijo por la Resurrección (cfr. Hb 11, 19).

c) *El sacrificio de Melquisedec.* Melquisedec es un personaje que aparece en Gn 14, 13-20. El texto bíblico es muy parco al describir su personalidad, pues se limita a decir que era rey de Salem y sacerdote del Altísimo, silenciando todo lo que está relacionado con su genealogía y descendencia. Cuando Abrahán volvía victorioso a su tierra, Melquisedec salió a su encuentro y le «presentó pan y vino —pues era sacerdote del Altísimo— y le bendijo» (Gn 14, 18-20).

¿Tiene valor sacrificial —y, por tanto, es tipo de la Eucaristía— este texto? Para algunos exegetas sí, para otros, en cambio, se trata únicamente de una ofrenda de pan y vino como símbolos de fraternidad. Ciertamente, ni el verbo *hosi* —literalmente presentar, hacer salir— ni el «pan» y «vino», ni el inciso «sacerdote del Altísimo» ofrecen datos definitivos para el sentido sacrificial.

Ahora bien, leído el texto a la luz de la carta a los Hebreos cobra especial fuerza su sentido eucarístico, pues considera a Melquisedec como tipo de Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote (cfr. Hb 5-7) y le presenta como Sacerdote del Dios Altísimo (cfr. Hb 7, 1), rey de justicia y paz (cfr. Hb 7, 2) y sin genealogía (cfr. Hb 7, 3), contrariamente al uso de Israel; y a Jesucristo, sacerdote no según el orden de Aarón (descendiente de Aarón), sino según el orden de Melquisedec. La carta no dice, ciertamente, que Jesucristo ofreciese un sacrificio de pan y vino; pero los Padres han visto en la ofrenda mencionada en el Génesis una prefiguración de la Eucaristía. Por su parte, el Concilio de Trento afirmó que Jesucristo, declarándose a sí mismo constituido sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, ofreció su Cuerpo y su Sangre a Dios Padre, bajo las especies de pan y vino (cfr. DS 1740). Para la versión Vulgata el sentido sacrificial del texto no ofrece duda, al hacer esta traducción: «Ofreció pan y vino, puesto que era —*erat enim*— sacerdote del Dios Altísimo».

d) *El maná.* El Éxodo habla de un alimento milagroso con el que Yahveh alimentó a su pueblo durante su peregrinar por el desierto, demostrando con ello su fidelidad en el cuidado de Israel (cfr. Éx 16, 2-5.8-16.31.35). El término *manna* es la forma aramaica del hebreo *man*, que, a su vez, depende de *man hu* (literalmente: *¿qué es esto?*), expresión de la admiración de los israelitas al ver el alimento.

El maná aparece en los textos veterotestamentarios como: 1) don de Dios (cfr. Éx 16, 4-5); 2) don de alegría (cfr. Éx 16, 31) y de fidelidad a Dios; 3) pan de los fuertes (cfr. Sl 77, 17-29); 4) Palabra de Dios que alimenta una vida superior (cfr. Sb 16, 20.25-26), y 5) alimento de

la era mesiánica (literatura apócrifa judía). Es fácilmente perceptible el paso de un sentido material, aunque milagroso (1-3), a un concepto espiritualizado (4-5).

El capítulo sexto de san Juan se refiere frecuentemente al maná y contiene abundantes referencias al Éxodo (desierto, pan milagroso, proximidad de la Pascua), íntimamente vinculadas a la Eucaristía. El maná al que se refiere Jesucristo es nuevo y espiritual y sucesivamente se refiere a la Palabra de Dios —que Él enseña (cfr. Jn 6, 33)— y a su carne y sangre sacrificadas para la vida del mundo, que en la Eucaristía se convierten en alimento necesario para mantener esa vida en la eternidad (cfr. Jn 6, 51.54.58).

San Pablo llama «alimento espiritual» (1 Cor 10, 3) al alimento del desierto, pues ve a Cristo ya actuante —y, en cierto modo, preexistente— en la historia de Israel, según estas palabras: «Todo esto sucedió en figura de lo que tenía que venir» (cfr. 1 Cor 10, 6.11).

1.6. *Profecías eucarísticas*

La teología eucarística actual se fija, sobre todo, en las profecías de Malaquías y del banquete escatológico. La primera es muy tradicional, hasta el punto de ser el texto más comentado en la literatura cristiana primitiva; la segunda se ha hecho objeto de atención en época más reciente.

La profecía de Malaquías. Malaquías es un profeta que aparece en un momento de profunda relajación religiosa de Israel, provocada por la interpretación materialista del mesianismo de Ageo y Zacarías, y la comprobación de su precaria situación sociopolítica, pues era una comunidad mirada con displicencia por los pueblos vecinos y se había convertido en una minúscula provincia del Imperio persa (siglo V a.C.).

El profeta reclama los derechos de Dios, echa en cara al pueblo sus pecados (negligencias en materia de culto, matrimonios con mujeres extranjeras y opresión de los pobres), y recrimina a los sacerdotes por no instruir al pueblo, permitir que aumenten los abusos y desestimar ellos mismos las acciones sagradas. Además —y esto es lo más importante— promete para los tiempos mesiánicos un sacrificio que se ofrecerá a Dios en todas partes y le será agradable (cfr. Ml 1, 10-11).

Malaquías se refiere a un sacrificio *ritual* —no meramente espiritual—, *universal*, y propio de la era *mesiánica*. La tradición patrística y litúrgica[3] ha visto en el oráculo de Malaquías una profecía eucarística. El Magisterio de la Iglesia lo ha usado para ilustrar la doctrina sobre la Eucaristía[4].

El banquete escatológico. Así como el comienzo de la Alianza requirió un sacrificio y un banquete, así también el comienzo de la nueva y definitiva Alianza preveía un banquete con sentido religioso. Este banquete lo encontramos en los profetas y en los libros sapienciales.

En los profetas el banquete adopta dos formas principales. La primera no se refiere a la conclusión última de la historia universal, sino al comienzo de la Nueva Alianza; la promesa se dirige al pueblo de Israel en la perspectiva de los tiempos nuevos. Tal es la orientación, por ejemplo, de Is 53, 1-3. En cambio, el oráculo de Is 25, 6-10 ofrece una perspectiva decididamente escatológica y universal: en el final de los tiempos, el banquete tendrá lugar en un lugar santo, es decir, en Jerusalén, aunque abierto a todos los pueblos, y será rubricado con una alegría universal: «Él secará las lágrimas de todos los ojos y arrancará el miedo de todo su pueblo y de toda la tierra». El banquete tendrá «finísimas viandas» y «vinos exquisitos», y estará unido a la manifestación de Dios. En ambos casos, el comer y el beber están unidos con el encuentro de Dios en la escucha de su palabra y en la acogida de su revelación. El banquete escatológico se enmarca en la perspectiva universalista de los profetas sobre el Mesías y su reinado, y está unido a la nueva y definitiva Alianza.

Los libros sapienciales repiten las mismas ideas, aunque la figura del profeta es reemplazada por la del sabio (cfr. Pr 8-9; Qo 24; Sb 6-9); éste personifica la sabiduría, la cual llega a los hombres en forma de un banquete (cfr. Pr 9, 1-6).

En el capítulo sexto del evangelio de san Juan, estas ideas se articulan con las del Éxodo y del maná.

2. La institución de la Eucaristía

2.1. *Los relatos institucionales y su historicidad*

La institución de la Eucaristía está atestiguada por Mc 14, 23-24, Mt 25, 26-29, Lc 22,19-20 y 1 Cor 11, 23-26.

La historicidad de estas fuentes está avalada por la más exigente crítica histórica. «Los textos eucarísticos pertenecen —dice el protes-

3. El eco de ese «sacrificio puro y agradable a Dios que se ofrece en todas partes», que aparece ya en las primeras anáforas, de modo más o menos explícito, se sigue oyendo en la transición de la *Plegaria eucarística III* de la actual liturgia romana.

4. Aunque no pueda asegurarse que el Concilio de Trento intentase definir el sentido eucarístico de este texto, está fuera de duda que es doctrina auténtica de dicho concilio que Malaquías preanuncia el sacrificio eucarístico (DS 1738).

5. J. Jeremias, «This is my Body», *The Expository Times* 83 (1972) 201.

tante Jeremias— a la roca viva de la primitiva tradición»[5]. «Probablemente —añade Cherderlin— éste es el incidente mejor relatado de toda la vida de Cristo»[6]. «Ninguna de sus palabras (de Jesús) —insiste Dodd— están tan firmemente atestiguadas como éstas»[7]. La teoría de que son una creación de la comunidad primitiva, formulada, entre otras, por la escuela de la «historia de las religiones», carece de credenciales críticas.

La historicidad se fundamenta, sobre todo, en la fidelidad de los Apóstoles al mandato de Jesús («haced esto en memoria mía») y en la liturgia. De hecho, las comunidades apostólicas celebraron la Eucaristía, desde sus orígenes, según el modelo seguido por el Señor; la tendencia «fixista» de la liturgia se encargó de mantener intacto el núcleo esencial. El resultado es que los cuatro relatos transmiten una tradición oral que se remonta a los mismos orígenes y tienen el sello de la liturgia, que ha eliminado lo accidental y transmite la síntesis de lo que realizó Jesús en la última Cena.

El carácter litúrgico de los relatos explica las diferencias de los textos institucionales, lo cual, lejos de debilitar su historicidad, la avala, pues se trata de diferencias secundarias a pesar de la diversidad cronológica y de fuentes de los sinópticos y san Pablo.

2.2. *Comparación de los textos institucionales*

Los textos de la institución eucarística concuerdan sustancialmente, pero tienen peculiaridades específicas o diferencias accidentales, por más que en algún caso sean de cierto relieve.

En primer lugar, se advierte una doble tradición: la petrina o palestinense (Marcos y Mateo) y la paulina o antioquena (Pablo y Lucas). Dentro de la tradición palestinense es posible pensar en una fuente o arquetipo común; así se explicarían las semejanzas y diferencias. En cambio, en la tradición antioquena parece necesario hablar de una doble fuente.

Esta doble tradición presenta las siguientes características:

— La tradición palestinense sitúa la institución de la Eucaristía durante la Cena, sin ulteriores explicaciones; mientras la antioquena precisa que la bendición sobre el vino tuvo lugar después de haber cenado.

6. F. CHERDERLIN, «Distributed observance of the Passover. A Priliminary Test of the Hypothesis», *Biblica* 57 (1976) 79.
7. C.H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Barcelona 1974, p. 131.

— Mateo y Marcos emplean la fórmula «habiendo dado gracias» al referirse a la bendición del pan; Lucas y Pablo, en cambio, «habiendo bendecido».

— A la fórmula «esto es mi Cuerpo», Lucas añade «entregado por vosotros», Pablo «que es dado por vosotros»; mientras Marcos y Mateo la transmiten sin precisar más.

— En la bendición del cáliz la tradición palestinense pone la sangre como predicado; mientras que en la antioquena el predicado es la Alianza. La sangre, además, es derramada «por los muchos» en Mateo y Marcos, y «por vosotros» en Pablo y Lucas.

— Pablo pone dos veces —después del pan y del vino— el mandato «haced esto en memoria mía»; Lucas una vez —después del pan—; y Marcos y Mateo, ninguna.

— Sólo Mateo contiene la expresión «en remisión de los pecados» y es exclusivo de Lucas y Pablo el adjetivo «nueva» aplicado a la Alianza.

¿Cuáles son los elementos más genuinos reflejados en estas diferencias?

— Las palabras explicativas sobre el pan («entregado por vosotros») pertenecen al sustrato primitivo; pues al estar tan separadas de las del vino —el pan al principio, el cáliz al final de la Cena—, habrían quedado sin sentido caso de omitirse dicha explicación.

— Probablemente la fórmula de Mateo «derramada por los muchos» referida a la sangre —reminiscencia de Éx 24, 8— refleja mejor las palabras de Jesús.

— El mandato de «hacer memoria» pertenece a lo que hemos calificado como núcleo histórico primitivo, dada la importancia decisiva del memorial en un contexto pascual, y al desarrollo ulterior de la liturgia eucarística; si Mateo y Marcos la omiten, se debe a que es una rúbrica y las rúbricas se realizan, no se dicen.

— También se remonta al sustrato primitivo la idea de expiación expresada en la preposición *yper*, que se encuentra en Pablo, Lucas, Juan (cfr. Jn 6, 51) y en la fórmula del vino de Mateo-Marcos. La forma más genuina es *yper pollon* («por los muchos»). Las formas de Lucas «por vosotros» y de Juan «por la vida del mundo» serían una traducción de la anterior.

— El tema de la alianza también es genuino, pues aparece en todos los testimonios, aunque en posición literaria diferente.

2.3. *Significado de los relatos institucionales*

a) *«Esto es mi Cuerpo», «Ésta es mi Sangre»*

La tradición exegética, teológica y eclesial ha interpretado en sentido *realista* las expresiones «esto es mi Cuerpo» —que aparece en los cuatro testimonios— y «ésta es mi sangre de la Alianza» (Mateo y Marcos) o su equivalente «éste es el cáliz de la Alianza en mi sangre» (Pablo y Lucas); viendo identidad real, no simbólica, entre el sujeto «esto» (*toûto*) y Cuerpo y Sangre, puesto que Jesucristo se lo da a comer y beber («tomad-comed-bebed»), como hacía el *paterfamilias* en las comidas pascuales judías, y una acción no se come ni se bebe; y porque el verbo «es» tiene carácter copulativo, es decir: une de suyo dos cosas iguales[8]. Por eso, hay una identidad realista tan acusada entre «esto» que Cristo tiene en las manos o señala con una de ellas, y «mi Cuerpo», «mi Sangre», que quien se acerca a las palabras institucionales sin prevenciones, puede comprender sin dificultad que lo que Cristo entrega después de haber pronunciado la oración de bendición es Él mismo en persona[9].

Ciertamente el verbo copulativo «es» no existe ni en hebreo ni en arameo, por lo que Jesucristo no pudo usarlo. Pero está implícito, de tal modo que los relatos institucionales griegos, que emplean expresamente el verbo *estin* («es»), expresan correctamente lo que hizo Jesús, cuando dijo: «Esto, mi Cuerpo»; «Ésta, mi Sangre».

8. El verbo *eimi* puede tener el sentido de simbolizar o significar, tanto en el mundo bíblico como en el helenístico. Ahora bien, los casos en que esto ocurre son escasísimos en relación con los que tienen valor cualitativo de identidad real. Más aún, cuando tiene ese sentido, se trata siempre de comparaciones, metáforas, paráfrasis verbales..., en las que «ser» (identidad) es identidad de significado no de realidad. Ahora bien, esa convertibilidad entre ser y significar no se debe al valor semántico de *eimi,* sino al contexto en que va enmarcado. El contexto de los relatos institucionales no demuestra que tenga un sentido distinto al semántico; al contrario, reafirma ese valor, sobre todo si se tiene en cuenta el contexto remoto del capítulo sexto de san Juan, del que no se puede prescindir a la hora de interpretar los textos de la institución. Por otra parte, las ocasiones en que «es» tiene un sentido simbólico en la Biblia presentan tres formas: a) el sujeto es un sustantivo (Gn 41, 26-27; Dt 10, 7; Mt 13, 38-39; Ap 1, 2), b) el sujeto es el pronombre «yo» (Jn 10, 7;10, 11;15, 1), y c) el sujeto es el pronombre «esto» (Gn 17, 10; Éx 12, 11). Sólo puede crear dificultad este último supuesto y los textos en que aparece, pues tienen la misma estructura que los relatos institucionales. Ahora bien, su contexto es claramente simbólico, como se desprende de los términos señal y signo, lo cual no sucede nunca en los textos eucarísticos, ni siquiera en la promesa de la Eucaristía. Por eso, no parece muy acertado el juicio de DUPONT, «Ceci mon corps; ceci mon sang», NRTh 80 (1958) 1.037, que califica la interpretación tradicional de «simplista».

9. Al hablar de «cuerpo» el texto griego emplea *soma*. Dado que en la Escritura el correlativo de *dan* (sangre) es *basar* (carne), no *guf* (cuerpo) y que los Setenta traducen *basar* 143 veces por «carne», frente a otras 20 por «cuerpo», no es descartable que Jesucristo empleara la expresión: «Esto es mi carne». En este supuesto quedaría aún más recalcado el realismo eucarístico, sobre todo a la luz de los textos joánicos sobre el Verbo encarnado.

Esta interpretación queda ratificada por lo que algunos exegetas llaman gesto profético y memorial de la Pascua, que pertenecen al contexto de la institución.

El gesto profético de Jesucristo en la última Cena consistió en anticipar no sólo su acción salvadora, sino el hecho mismo de su sacrificio en la Cruz, realizado en su Cuerpo y Sangre convertidos en víctima. Hay, pues, identidad entre el sacrificio de la Cena y el de la Cruz. Ahora bien, para esto se requiere la presencia real de la víctima, porque sin ella no hay sacrificio[10].

El «memorial de la Pascua» incluía tres elementos: 1) la acción salvífica realizada por Yahveh en el pasado (la liberación de Egipto y demás sucesos del Éxodo), 2) un rito sagrado (principalmente, la comida del cordero), 3) mediante el cual se actualizaba la obra salvífica de Yahveh y cada israelita se insertaba en ella de generación en generación.

Al instituir la Eucaristía, Jesucristo entregó a sus Apóstoles el memorial de su Pascua, es decir: el mismo acto de su sacrificio, lo cual no hubiera sido posible sin la presencia de Cristo-víctima.

Por tanto, las expresiones «Esto es mi Cuerpo», «Ésta es mi Sangre» en labios de Jesús comportaron la presencia real de Cristo víctima, su entrega real y la participación real de los Apóstoles en la misma. Las explicaciones del «gesto profético» y del «memorial de la Pascua», enriquecedoras[11], complementan, sin excluirla, la visión tradicional[12].

b) *Cuerpo entregado-Sangre derramada*

Los participios «entregado» (Lc) —elíptico en Mt-Mc y traducido por «dado» 1 Cor— y «derramada» (Mt-Mc-Lc), junto con la partícula

10. Esta exposición tiene varios elementos positivos y enriquecedores si no se la pone en confrontación con la interpretación tradicional de la Iglesia; pues, en tal supuesto, sería una ruptura inaceptable. Se trata no de contraponer sino de integrar. Esta integración, por otra parte, es imprescindible, pues el solo gesto profético no probaría la presencia real en la Eucaristía. En efecto, el «gesto profético» aplicado a la última Cena adolece de un defecto radical: tomar como nervio argumental la exigencia de la presencia real de la víctima para que pueda haber participación real, a semejanza de lo que acontecía en los sacrificios judíos. Esta argumentación no valora debidamente el carácter absolutamente singular y específico del sacrificio de Cristo, tanto en su ritualidad como en su significación. No se puede olvidar, en efecto, que mientras la ritualidad judía exigía una víctima cruenta, en la Cena no; y en cuanto a la eficacia baste recordar la doctrina de la carta a los Hebreos. En consecuencia, el gesto profético se asienta sobre la base de la presencia real; supuesta ésta, la aclara y enriquece.

11. Las expresiones «esto es mi Cuerpo», «ésta es mi Sangre», se comprenden mejor si se integran en el marco del «gesto profético» y del «memorial de la Pascua»; por lo que al igual que el contexto no debe suplantar la interpretación exegética eclesial del texto, éste debe proyectarse sobre el contexto. Aunando los criterios de fidelidad a la tradición y de apertura a las nuevas adquisiciones, la teología eucarística se irá enriqueciendo sin cesar.

12. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, pp. 315-318; R. MASSI, *El significado del misterio eucarístico*, Madrid 1969, pp. 53-58.

yper (Mc), indican el valor sacrificial expiatorio que Jesús da a lo que entrega: su Cuerpo y su Sangre, puestos en conexión directa con la Cruz y su valor salvador.

En efecto, en el contexto de la última Cena, marcadamente pascual, era imposible disociar la Carne-Sangre de Cristo de la carne-sangre del cordero pascual, sobre todo si se tiene en cuenta la alusión implícita a la Antigua Alianza —que fue sellada con un sacrificio—, pues la Sangre de Cristo fue sangre de una Alianza Nueva. Además, la relación de los binomios Carne-Sangre y entregado-derramada dejan oír el eco del texto del «Siervo de Yahveh», que entrega su vida por la muchedumbre (cfr. Is 53); eco que se acentúa en el semitismo «por los muchos» —«*yper pollon*» (Mc 14,24), «*peri pollon*» (Mt 26,28)— que apuntan hacia un víctima que da su vida en favor o en provecho de los muchos, es decir, todos.

Por otra parte, las preposiciones *yper* (Mc) y *peri* (Mt) que acompañan al semitismo «por los muchos» se usaban específicamente en los sacrificios expiatorios, pues servían para determinar *en favor de quién* se ofrecía el sacrificio. Aquí son los pecados de todos los hombres. Ése es el sentido que tienen en muchos textos neotestamentarios relacionados expresamente con la muerte de Cristo por los pecados de los hombres (cfr. Mt 28, 28; Mc 10, 45; Rm 5, 8; 1 Cor 5, 21; 15, 3; Tt 2, 14)[13].

El carácter sacrificial de la acción de Cristo en la sagrada Cena no queda eliminado por el hecho de que *didómenon* y *enclinómenon* deban traducirse en futuro —como hace la Vulgata: *tradetur, effundetur*—, pues al basarse en participios aramaicos, que son atemporales, su tiempo viene determinado por el contexto: el conjunto del relato debe, por tanto, interpretarse en el sentido de un sacrificio actual, pero sin derramamiento físico de sangre. Además, tanto en el griego bíblico como *koiné*, el participio de presente suele traducirse por participio de futuro, sobre todo si por el contexto se ve que se trata de una acción futura cierta —mediata o inmediata—, o inmediata en su realización[14].

13. Por otra parte, la redención expiatoria por la Sangre de Cristo es un tema fundamental del Nuevo Testamento: cfr. Rm 3, 24.25; 1 P 18-19; 1 Jn 2, 2; 4, 10; Ap 5, 12; 7, 14; 12, 11; 22, 14. La dificultad de algunos sobre el sentido expiatorio de la Eucaristía, motivada por la dimensión descendente de la salvación —don gratuito de Dios, no conquista humana— se desvanece, teniendo en cuenta que al ser Dios mismo quien proporciona la víctima, Jesucristo, queda asegurada la dimensión descendente de la salvación. Dios Padre determina que el Hijo se haga «siervo», para ofrecer a los hombres un remedio capaz de restablecer la unión rota por el pecado (expiar); al hombre le corresponde aceptar esa donación y saldar con ella la ofensa inferida a Dios. El sentido expiatorio de la Eucaristía se sitúa, pues, en el centro mismo de la Redención y de la historia salvífica.

14. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981, p. 298.

c) *Sangre de la Alianza Nueva*

Tanto la tradición petrina como la paulina relacionan la Eucaristía con la Nueva Alianza de Yahveh con su pueblo. Desde el punto de vista redaccional hay una diferencia notable entre las dos tradiciones («ésta es mi Sangre de la Alianza», petrina; «este cáliz es la nueva Alianza en mi Sangre», paulina); no así en cuanto al significado.

La idea de *la alianza en la sangre de un sacrificio* evocaba la Alianza del Sinaí, que había sido sellada con la aspersión que realizó Moisés con la sangre de las víctimas inmoladas (cfr. Éx 24, 8; cfr. Hb 9, 18-21), y participada por el pueblo con un sacrificio pacífico. No estaba ausente la referencia a la Alianza Nueva profetizada para los tiempos mesiánicos (cfr. Jr 31, 31-34).

Según esto, Jesucristo se presenta en la Eucaristía como víctima que avala la nueva y definitiva Alianza de Yahveh con el Pueblo nuevo que nace de ella (cfr. Is 42, 6; 49, 8). Su Sangre sustituye a la de las víctimas sinaíticas, cancela una alianza tantas veces quebrantada por la infidelidad de Israel e instaura otra radicalmente nueva. Gracias a la unión vital con Él, el pueblo que nace de esta Alianza, permanecerá para siempre fiel a Yahveh, incluso cuando algunos miembros sean infieles. Por otra parte, la Sangre de la Nueva Alianza reclamará la intervención misericordiosa de Dios para restaurar, tantas veces cuantas sea necesaria, la ruptura que causen los pecados personales. La inquebrantable fidelidad de Cristo-Cabeza a Dios hará indefectible esa intervención misericordiosa, que no cesará de llamar al hombre a la conversión, ofrecerle el perdón y otorgárselo siempre que esté dispuesto a aceptarlo.

La Eucaristía, por tanto, crea y garantiza la Alianza nueva y definitiva de Dios con su nuevo Pueblo gracias a la Sangre de Cristo.

d) *«Bendiciendo y dando gracias»*

Los cuatro relatos afirman que Jesucristo pronunció una eucaristía (*euloguesas*) antes de las palabras institucionales sobre el vino; esta unanimidad se rompe al referirse al pan. Según la tradición petrina, pronunció una *euloguía* (*euloguesas*), término que traduce al semítico *mebarek*, que significa bendecir o alabar a Dios por sus obras salvíficas; en cambio, según la tradición paulina, dijo una *eucaristía* (*eujaristesas*).

A primera vista la diferencia es notable, pues eucaristía suele identificarse con «dar gracias». Ahora bien, esa traducción corresponde al griego profano, no necesariamente al griego del Nuevo Testamento,

donde *euloguía* y *eucaristía* son con frecuencia intercambiables. Es lo que ocurre en el texto que nos ocupa, donde ambos términos tienen el mismo sentido en las dos tradiciones: Jesucristo alabó a Dios y le bendijo con agradecimiento por sus beneficios, especialmente por el que Él mismo iba a realizar de inmediato[15].

¿Cuáles fueron los contenidos y la forma de la *euloguía* que pronunció Jesús?

Entre las varias hipótesis que se han avanzado —porque de hipótesis se trata, no de certezas—, parece aceptable la que ve la falsilla en las *euloguías* del *paterfamilias* cuando, al principio de la cena, bendecía el pan y, después de haber comido el cordero pascual, bendecía la tercera copa. Esta última habría sido la más larga e importante y habría consistido en una bendición ascendente por las intervenciones salvíficas de Yahveh en favor de su Pueblo en la economía veterotestamentaria. A esa bendición se habían unido elementos nuevos en contenido y significado; entre otros, el de su Muerte redentora, realizada para cumplir los designios del Padre.

e) *La anamnesis*

San Pablo recoge el mandato de la anámnesis en los dos relatos; Lucas, sólo en el del pan; Mateo y Marcos, en ninguno de los dos. ¿Quiere esto decir que «el mandato» es una interpolación posterior de la comunidad pospascual? La explicación es, más bien, de carácter *litúrgico*, ya que la liturgia *no dice,* sino que *realiza* las rúbricas.

Por otra parte, es impensable el desarrollo ulterior de la liturgia eucarística —fuese cual fuera el estado de su evolución— sin el mandato de su reiteración. La celebración de la Eucaristía presuponía el mandato de Jesús y lo explicitaba: los Apóstoles celebran lo que su Señor celebró, lo que les mandó celebrar y cómo lo mandó celebrar. Hacer «otra cosa» o «hacerlo de otro modo» —como Pablo narra que ocurrió en Corinto— comportaba desobedecer el mandato del Señor y hacerse reos de su Sangre.

15. Mientras *eucaristia* se usó en ambientes judeocristianos no fue difícil entenderla en el sentido de bendecir agradeciendo; fue en los ambientes cristianos procedentes de la gentilidad donde eucaristía fue perdiendo poco a poco el sentido de «bendecir», circunscribiéndose a «dar gracias». En la *Didaké,* bendecir todavía conserva el primitivo sentido semítico; a lo largo del siglo II se afianza el significado de «dar gracias», con hondas repercusiones litúrgicas. De todos modos, según H. CAZELLES, *Eucharistie,* «Bénédiction et Sacrifice dans le Nouveau Testament», LMD 123 (1975) 18-28, que estudió el término *eucharistia-eucharistein* en la traducción de los Setenta, en Filón de Alejandría y en el Nuevo Testamento, el vocablo tiene el sentido de «don» o «gracia» de Dios al hombre y no sólo «acción de gracias» o «bendición» del hombre a Dios.

Eso explica que la tradición eclesial haya visto en las palabras «haced esto en memoria mía», además de la colación del sacerdocio a los Apóstoles, el encargo de actualizar lo que Jesucristo hizo; es decir: realizar el memorial objetivo de su Muerte y Resurrección salvadoras. Gracias a la Eucaristía, el sacrificio redentor de Cristo se hace presente en todas las geografías, culturas y momentos históricos —hasta que llegue su retorno definitivo—, y todos los hombres tienen la posibilidad de insertarse en su dinámica y eficacia salvadora.

f) *Invitación a comer y beber*

Después de la primera *berakah*, en la que Jesús bendijo a Dios por haber producido el pan de la tierra, tomó el pan en sus manos, pronunció las palabras «esto (es) mi Cuerpo», lo partió en trozos y se lo entregó a los Apóstoles para que lo comieran («tomad, comed»). El rito fue muy semejante al del *paterfamilias* que presidía la cena pascual, pero el significado radicalmente distinto, pues les entregaba su propio Cuerpo ofrecido como víctima. Ahora bien, esto no invalidaba el gesto, al contrario, Jesús se entregaba a los suyos y les hacía entrar en la esfera de la más íntima comunión de vida con Él. Por esa participación en el «cuerpo entregado», los Apóstoles quedaban asociados a la misma suerte de Jesús.

Esta comunión de vida y suerte quedó aún más explicitada en la invitación a beber su Sangre. Jesús, en efecto, les dio a beber a todos del *mismo* cáliz, en abierta oposición a lo que acontecía en los banquetes judíos, donde cada uno tenía *su* propia copa. Ese gesto nuevo de Jesús simbolizaba la comunicación de un único don a todos por igual, es decir: la participación en su propia Muerte, en su propio sacrificio.

La participación en el mismo Cuerpo entregado y en la misma Sangre derramada manifiesta el carácter sacrificial del banquete eucarístico; la participación del mismo don, de la misma salvación, expresa la íntima comunión de vida entre Jesús y los suyos.

2.4. *El sermón del pan de vida*

San Juan escribe su evangelio en las postrimerías del siglo I, en una situación en la que todas las comunidades cristianas celebraban la Eucaristía y, más aún, hacían de ella el centro de su vida en Cristo. No es sorprendente, por tanto, que san Juan omita su institución.

Sin embargo, tanto en el contexto de la última Cena (alegoría de la vid, oración sacerdotal, mandamiento nuevo, lavatorio de los pies...) como —y, sobre todo— en el *discurso sobre el pan de vida,* resuenan

las palabras institucionales. En este discurso están presentes la carne, la sangre, el comer, el beber, la entrega por la vida del mundo.

a) *Estructura del sermón*

El capítulo sexto del evangelio de san Juan está dividido en tres partes: una introducción —compuesta por los relatos de la multiplicación de los panes y los peces (Jn 6, 1-15), el caminar sobre las aguas y una transición (Jn 6, 16-30)—; el discurso del pan de vida (Jn 6, 31-59); y el epílogo (defección de muchos discípulos y confesión de Pedro (Jn 6, 60-71).

El *discurso del pan de vida* puede, a su vez, ser considerado como una unidad global compuesta por las palabras de Jesús sobre la fe en Él (Jn 6, 27-50) y el discurso eucarístico (Jn 6, 51-59). Actualmente se va afianzando la opinión de que todo el capítulo tiene una profunda unidad literaria y temática, siendo el discurso sobre el pan de vida la piedra angular del edificio literario y argumental; es ella, en efecto, la que mejor concuerda con la mentalidad simbólica del cuarto evangelista y con la situación eclesiológica y cristológica en que se inscribe.

b) *Simbolismo eucarístico de la multiplicación de los panes*

Juan sitúa el milagro en una doble perspectiva: cristológica y eucarística.

El aspecto *cristológico* aparece en la presentación del milagro como una obra que realiza el mismo Cristo, a fin de que quienes lo contemplan, comprendan que ha bajado del Cielo y se adhieran a su persona.

La vertiente *eucarística* se expresa en la afirmación de que la Eucaristía es también un alimento, aunque espiritual, y en una serie de detalles señalados intencionalmente: la descripción del milagro según el esquema de los relatos institucionales (tomó los panes, dio gracias, los partió y se los dio a los Apóstoles); la autonomía del milagro: Juan lo presenta como si Jesús hubiese ido a un lugar determinado para allí dar de comer a la muchedumbre; la iniciativa de darles de comer, que parte de Jesús; el paralelismo con lo que aconteció en el cenáculo: Jesús es quien distribuye el pan, indicando que en la Eucaristía es Él quien alimenta a las almas, sean quienes sean los ministros; la insistencia en el término *eujaristesas* en lugar de *euloguesas* sin que lo exija el texto; el trato dispensado a los trozos sobrantes: Cristo manda recogerlos para que nada se pierda, mandato innecesario entre los judíos, dado su gran respeto al pan; el número de cestos que se llenaron con

las sobras: doce canastas, el mismo número que el de los Apóstoles, a quienes Él entregó la Eucaristía; la abundancia de pan: las turbas se hartaron y aún sobró mucho, al igual que la Eucaristía, que es inagotable; el contexto pascual: «estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos»; y la conexión entre la Eucaristía y la multiplicación de los panes, introducida con naturalidad por el tema del maná.

Todos estos detalles se entienden mejor si se tiene en cuenta que Juan escribe con visión retrospectiva y se dirige a unas comunidades que celebraban habitualmente la Eucaristía. Además, Juan puede considerarse como testimonio de una verdad que no percibieron los que vieron el milagro y se beneficiaron de él, pero que sí descubrió más tarde la Iglesia, a saber: que la Eucaristía es el verdadero pan con el que Cristo sacia sin cesar a la comunidad de los que creen en Él, mediante el ministerio de sus Apóstoles.

c) *Simbolismo eucarístico del discurso del pan de vida*

Como ya se ha sugerido anteriormente, el llamado «sermón del pan de vida» ha tenido diversas interpretaciones.

Para algunos se trata de un discurso metafórico, en el que Jesucristo identifica el pan de la vida que hay que comer, con la aceptación de su persona por la fe: sería, por tanto, una llamada a la fe en Jesús.

Otros —siguiendo una opinión común en la exégesis y teología católicas— distinguen dos partes: una cristológica (Jn 6, 27-50), donde Jesucristo se presenta como el pan de vida bajado del Cielo que, en clara continuidad con la doctrina del Verbo encarnado expuesta en el prólogo, hay que aceptar por la fe; y otra eucarística (Jn 6, 51 ss.).

Actualmente prevalece la opinión de que el discurso «sobre el pan de vida» —más aún, todo el sermón— es una pieza unitaria, cuyo contenido único es eucarístico. Según esta línea de pensamiento, los milagros de la multiplicación de los panes y de andar sobre las aguas tendrían la finalidad de preparar a las turbas para aceptar a Cristo por la fe, la cual es absolutamente necesaria para recibirlo en la Eucaristía. El epílogo (Jn 6, 60-71) describe las consecuencias de estas «duras» palabras y su interpretación por Cristo en sentido realista aunque no carnal.

Estaríamos, por tanto, ante un razonamiento *in crescendo*, donde las ideas se concatenan entre sí hasta culminar en la proposición clara y terminante de la necesidad de recibir a Cristo en la Eucaristía: «En verdad en verdad os digo, que si no coméis la Carne del Hijo del Hombre y no bebéis su Sangre no tendréis vida en vosotros. El que come mi Carne y bebe mi Sangre, tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en

el último día» (Jn 6, 53-54). Comer a Cristo por la fe en Él y comer su Cuerpo no son dos realidades autónomas, sino íntimamente unidas, dado que la primera se orienta a la segunda: para comer y beber el Cuerpo y la Sangre de Cristo es necesario adherirse a Él por la fe. La fe es contemplada, por tanto, en una perspectiva eucarística.

El sermón ha de entenderse en sentido *realista,* según el tenor de las palabras, la interpretación dada por el mismo Jesucristo y la reacción provocada en no pocos discípulos.

Notemos, a este respecto, los siguientes hechos. 1) El binomio carne-sangre se corresponde con el de Cuerpo (carne) y Sangre de los sinópticos y de san Pablo; san Juan lo interpreta en sentido tan realista, que llega a emplear cuatro veces el término *trogein*, que literalmente significa masticar. 2) Beber sangre es una expresión bíblicamente escandalosa si se toma literalmente, pues existía una prohibición solemne de beber sangre o comer carne no desangrada; en cambio, era inocua si se entendía en sentido metafórico. Ahora bien, el escándalo y el rechazo de muchos discípulos, que se niegan a aceptarlas, demuestran que las entienden en sentido literal. 3) Jesucristo mismo interpreta el sentido de sus palabras, cosa que no hace en el momento de la institución, afirmando que es necesario comer realmente su Carne y beber su Sangre (Jn 6, 53-56); y lejos de rectificar sus palabras las ratifica, a sabiendas de la actitud de los discípulos que le abandonan. Y 4) existe una clara equivalencia entre las palabras «el pan que Yo daré es mi Carne para la vida del mundo» (Jn 6, 51) y las institucionales «Cuerpo entregado por vosotros, por los muchos». La «carne para la vida del mundo» es el Verbo hecho carne (*sarx*), la persona entera de Cristo que se entrega en sacrificio para la salvación (vida) del mundo. Es evidente su sentido sacrificial, sobre todo enmarcado en los textos joánicos referidos al sacrificio de Jesús (cfr. Jn 10, 11; 11, 50.52; 17, 19). Es lo mismo que dicen los sinópticos y san Pablo: Cuerpo entregado, Sangre derramada por vosotros, para el perdón de los pecados.

Brevemente: Jesucristo, mediante un lenguaje simbólico, revela una realidad no simbólica: da a comer y beber no un símbolo sino su misma persona. Gracias a esa donación, la Eucaristía comunica a quien comulga la vida del Padre, Cristo permanece en el fiel y él en Cristo, y Él le hará partícipe de su resurrección gloriosa. La Eucaristía es, pues, la culminación de la Encarnación, al posibilitar que la vida del Padre, que está en el Hijo, llegue a todos nosotros. La Encarnación tiende al don eucarístico y se consuma en él; y la Eucaristía carece de sentido sin la Encarnación y sin la aceptación por la fe del Verbo que se ha encarnado para la vida del mundo («por nosotros los hombres y por nuestra salvación», como confesamos en el Símbolo).

2.5. *La estructura celebrativa de la primera Eucaristía*

¿Cuál fue la *estructura celebrativa* de la primera Eucaristía? La pregunta todavía no ha sido contestada de modo convincente y depende, en cierto sentido, de una cuestión previa y muy debatida, a saber: si la última Cena fue o no estrictamente pascual.

La mayor parte de los exégetas sostiene que no es posible dilucidar completamente el problema; sólo una minoría da como seguro que la Eucaristía aconteció mientras Jesús celebraba la Cena Pascual con sus Apóstoles[16]. En cambio, suele admitirse sin mayores reparos el carácter pascual de la última Cena, pues pascuales fueron la atmósfera, el ambiente y el contexto. Por eso, la teología de la Pascua judía subyace en la Cena en la que Jesús instituyó la Eucaristía, independientemente de la solución histórica.

De todos modos, la cuestión no tiene especial interés, pues la celebración eucarística se desarrolló —en su parte más importante— no tanto a partir del ritual de la Cena Pascual judía, cuanto de la secuencia de estos cuatro verbos: «tomó pan, dio gracias, partió, dio»[17]; secuencia que, a su vez, dio lugar a esta otra: presentación de los dones —en la que «se toman» las ofrendas para ponerlas sobre el altar—, la consagración de esos dones en la plegaria eucarística, la fracción del pan consagrado, y la comunión.

Además, la celebración eucarística se desgajó pronto del marco de una comida, aunque los asistentes comieran antes o después de la misma[18]; a su vez, incorporó un elemento nuevo: la lectura de los libros de ambos Testamentos. Sobre estos dos hechos se fundamenta la estructura posterior de la celebración eucarística, según un testimonio tan arcaico como san Justino.

16. Entre los autores católicos que sostienen una cena estrictamente pascual se encuentran: A.L. DESCHAMPS, «Les origines de l'eucharistie», en AA.VV., *L'Eucharistie, symbole et realité*, Paris 1970, pp. 7-80; J. PASCHER, *Eucharistia*, Münster 1953, pp. 18-40; y en ámbito protestante, F.X. LEENHARDT, *Le sacrament de la S. Cène*, Neuchâtel-Paris 1948, pp. 29 ss. y J. JEREMIAS, *Última Cena*, Madrid 1980, pp. 13-88. Este autor ha ejercido una especial influencia. Sobre los argumentos a favor y en contra ofrece una síntesis M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía, misterio de comunión*, Madrid 1983, pp. 54-59.

17. Cfr. R. CABIÉ, «La Eucaristía», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 318.

18. «Si ello fue así, cosa que parece probable, en la época y en las iglesias en las que se redactó el relato, se comprende que Marcos y Mateo no se atuvieran a los detalles del ritual judío de la mesa y que presentasen encadenados y sin interrupción los gestos del Señor sobre el pan y el vino, ya que las cosas se hacían así en las asambleas cristianas. Pablo y Lucas permanecieron fieles a testimonios más antiguos, pero la nueva práctica, que sólo comportaba una única acción de gracias común al pan y al vino, explicaría que no insistieran en la fórmula de bendición de la copa, que, sin embargo, era la más importante en el ceremonial de Israel»: R. CABIÉ, ibíd., p. 315.

3. La celebración eucarística, desde los orígenes hasta la paz constantiniana

La *estructura fundamental* de la celebración eucarística ha permanecido invariable a lo largo de los siglos; en cambio, han existido muchos desarrollos y variantes rituales, según épocas y culturas. Por eso, es posible distinguir diversos períodos en la historia de la celebración de la Eucaristía.

El primero es el comprendido entre las primeras comunidades apostólicas y la paz de Constantino, con estos tres momentos principales: la época apostólica, el siglo II y el siglo III.

3.1. *La celebración eucarística en la época apostólica*

Los testimonios de este período son escasos y fragmentarios; sin embargo, aportan elementos valiosísimos para conocer cómo se celebraba la Eucaristía y qué lugar le correspondía en Jerusalén, Antioquía, Corinto, Roma, Tróade y otras comunidades apostólicas.

a) *La Iglesia madre de Jerusalén*

Según Hechos, la Eucaristía se celebraba en las casas, y era una estructura esencial de la Iglesia madre de Jerusalén, pues el primer sumario que hace Lucas menciona entre las coordenadas esenciales de la vida de la comunidad la *didaké*, la *fractio panis*, la *koinonía* y la *oración* (cfr. Hch 2, 46-47). Algunos exegetas interpretan este sumario en sentido sincrónico, en cuyo supuesto la Eucaristía ocuparía el epicentro de la vida cristiana de la comunidad jerosolimitana; sin embargo, lo más probable es que los citados elementos de la vida cristiana se dieran en momentos distintos, lo cual indicaría que «la fracción del pan formó parte de las estructuras fundamentales de la Iglesia de Jerusalén, modelo y madre de todas las Iglesias»[19].

En esta comunidad primitiva, la celebración eucarística estuvo enmarcada originariamente dentro de una comida ordinaria y siguió las líneas básicas del banquete judío: al principio tenía lugar la bendición del pan, seguía el convite y al final se bendecía el cáliz. Más adelante, la comida se desplazó al comienzo de la celebración, y las fórmulas del pan y del vino al final; incluso parece que pronto se desgajó del banquete, según el testimonio de Mateo y Marcos, donde sólo se

19. B. Tremel, «La fraction du pain dans les Actes des Apôtres», *Lumen et Vie* 18 (1968) 84.

menciona la Eucaristía, y la bendición del pan y del vino aparecen unidas sin solución de continuidad.

b) *Las comunidades de la gentilidad*

En Corinto, la celebración de la Eucaristía se remonta a la fundación de esta comunidad (cfr. 1 Cor 11, 23) y estaba precedida de un ágape; tal estado de cosas estaría vigente cuando san Pablo escribió su primera carta a los fieles de esta iglesia en la primavera del año 57 (cfr. 1 Cor 11, 20-21). La comida fraterna era un signo de caridad y unidad entre los asistentes, pues servía para ayudar a los pobres y necesitados, y pasar por encima de las diferencias sociales de los participantes, convirtiéndose así en una adecuada preparación y en cierto anticipo de la Eucaristía. Probablemente en estas celebraciones de Corinto se leían ya los libros del Antiguo Testamento, siguiendo la costumbre de la sinagoga, con la que los cristianos rompieron enseguida; y es presumible que durante la misma celebración, o inmediatamente después, se celebrase una colecta para socorrer a los hermanos necesitados de la propia comunidad o de otras (cfr. 2 Cor 8-9) y a los transeúntes.

La celebración eucarística en Corinto era fundamentalmente similar a la de Antioquía, donde Pablo había recogido la herencia apostólica primitiva (cfr. 1 Cor 11, 23) que trasmitió a las iglesias que fundó.

En la comunidad de Tróade (cfr. Hch 20, 7 ss.) hay un dato importante: san Pablo celebra la Eucaristía según costumbre, pero lo hace *el domingo*. La especificación de la fecha —cargada de intencionalidad— deja entrever que esta institución estaba ya consolidada no sólo en esta, sino en otras comunidades. Por lo demás, nada impide suponer que el modo de celebrar la Eucaristía en Corinto y Tróade estuviera vigente en el resto de comunidades paulinas.

Las comunidades a las que san Lucas dirige su evangelio leían el Antiguo Testamento durante la celebración eucarística. Resulta difícil, en efecto, no descubrir en el relato de Emaús (Lc 24, 27-31), tras la repetición de «las Escrituras» y la expresión «comenzando por la Ley y siguiendo por los Profetas», unidas a «tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio» —de tan clara resonancia eucarística—, la praxis de unas comunidades, a las que se considera fieles *porque* leen las Escrituras durante la celebración de la Eucaristía, a la vez que se les da la clave para comprender ese proceder: el Señor se revela —se da a conocer— a los discípulos suyos que se reúnen para celebrar la Eucaristía, cuando les parte el pan de la Palabra y el pan de su Cuerpo.

Poco a poco, se incorporó también la lectura de los escritos neotestamentarios, de tal modo que ésta sería la praxis común en el último tercio del siglo I.

3.2. *La celebración eucarística en el siglo II*

En el siglo II el cristianismo estaba ya bastante difundido, sobre todo en el mundo mediterráneo. Eso explica que los documentos eucarísticos sean relativamente numerosos y explícitos. Los testimonios más destacables son de Plinio el Joven, san Ignacio y san Justino.

La *Apología primera* que san Justino dedicó al emperador Antonino Pío, hacia el año 150, describe con todo detalle la Eucaristía dominical ordinaria y posbautismal[20] que celebraba la comunidad de Roma. Su conjunto ritual «se remonta a la época apostólica» y presenta «la misa tal como se celebraba desde el día en que la Eucaristía se separó de la cena ritual judía»[21]. No es extraño, por eso, que se haga eco de ello el reciente *Catecismo de la Iglesia católica* (cfr. CEC 1345, 1351 y 1355).

San Justino deja patente que la asamblea estaba muy desarrollada y organizada, ya que, junto al obispo, hay lectores y diáconos que realizan los ministerios de la lectura de la Palabra de Dios, la presentación de los dones y la distribución de la Comunión a los presentes y ausentes. El obispo ejerce el ministerio de presidir la celebración; a él corresponde predicar la homilía y, sobre todo, proclamar la «larga acción de gracias» o plegaria eucarística. También es función suya recoger las ofrendas y distribuirlas entre los necesitados, sean de la propia comunidad o de otras, si se encuentran de paso.

La celebración eucarística gira en torno a dos ejes: la Palabra de Dios (lecturas, homilía, oración común, ósculo de la paz) y la liturgia propiamente eucarística (presentación de los dones, consagración de los mismos, Comunión). La estructura que describe san Justino «se ha conservado a través de los siglos hasta nosotros» (CEC 1346) en lo fundamental.

Es importante notar que los dos relatos eucarísticos de san Justino indican que el obispo pronuncia una larga acción de gracias, después de la cual el pan y el vino quedan *eucaristizados*, es decir: convertidos

20. *Apología* 1, 65 y 67, en I.C.TH. EQUIS DE OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, I: Iustinus Philosopus et Martyr*, Wiesbaden 1969, pp. 176-181 y 184-189; PG 6, cc. 427 y 429-432; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, pp. 256 y 258-259.

21. G. AORY, *La Messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Solesmes 1981, p. 45.

en el Cuerpo y Sangre de Cristo; de hecho, sólo pueden recibirlos los fieles (los hermanos, los que han sido regenerados), y están excluidos los pecadores. Hay plena correspondencia entre la realidad que adviene por la oración de acción de gracias y la Encarnación.

Por último, la comunidad eucarística refleja el mismo espíritu de las comunidades apostólicas respecto a los bienes materiales, puestos a disposición de los necesitados: cada uno aporta libremente lo que le dictan sus posibilidades y generosidad. La *koinonía* no es, pues, sólo cultual, sino también existencial[22]; una y otra son manifestaciones de una misma *koinonía*, que hunde sus raíces más profundas en el misterio que se celebra.

3.3. *La celebración eucarística en el siglo III*

Cuando san Justino describe la celebración eucarística señala que el obispo, después que le han presentado en el altar «pan y una copa de vino con agua», «según sus fuerzas», «hace una larga acción de gracias», que concluye con el «amén» del pueblo.

La expresión «según sus fuerzas» indica la inexistencia de un texto escrito y obligatorio para la anáfora. Ciertamente esta oración se movía dentro de una temática y estructura tradicionales, pero el modo concreto de proclamar la alabanza y dar gracias se dejaba a la iniciativa del que presidía la celebración. Los primeros textos fijos de plegarias eucarísticas, tanto en Oriente como en Occidente, son bastante posteriores.

Un anticipo de esa futura situación se encuentra, quizá, en la *Tradición Apostólica* de san Hipólito, donde aparece un texto anafórico, que, sin ser oficial ni obligatorio, gozaba de una gran estima y —probablemente— su uso estaba muy extendido en la Iglesia romana de finales del siglo II y principios del III. En sus contenidos y partes principales refleja una tradición muy antigua que Hipólito propone como modelo de ortodoxia.

22. La colecta por los pobres, dentro de la celebración eucarística, parece ser una praxis general en la Iglesia en este momento, ya que Tertuliano dirá unos años más tarde sobre la celebración litúrgica: «En el curso de la reunión, presidida por los presbíteros, se leen las Escrituras. Una vez al mes hacemos una colecta de dinero para el sustento y funerales de los necesitados, para los/las jóvenes sin fortuna y para sus padres, para los ancianos y para los que han venido a ser menesterosos; en fin, para todos los confesores de la fe que sufren trabajos forzados en las minas, han sido deportados o están en prisión»: *Apologeticum, 39, 1-1* (H. HOPPE, *Tertuliani Apologeticum*, CSEL 69, pp. 91-93). Algunos decenios más tarde, san Cipriano recriminará severamente a una rica matrona de Cartago que viene a celebrar la Eucaristía sin aportar nada para el necesitado y el pobre: «Tus ojos no ven al necesitado y pobre porque están oscurecidos y en plena tiniebla. Tú eres afortunada y rica y te imaginas celebrar la Cena del Señor (*dominicum celebrare*) sin tener en cuenta la ofrenda. Tú vienes a la Cena del Señor sin traer nada, mientras tomas de la ofrenda que trajo el pobre»: *De opere et elemosynis*, 15, CChr SL 3A, p. 64-65; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano*, Madrid 1964, p. 241.

La estructura de esta venerable plegaria —que Hipólito sitúa en el contexto de la ordenación del obispo— es la siguiente:

— un *diálogo introductorio* entre el obispo y el pueblo —de origen judío— en el que, además del saludo, hay una invitación a dar gracias a Dios;

— una *acción de gracias* de carácter eminentemente cristológico por la obra creadora y redentora del Verbo encarnado;

— el *relato de la institución,* que aparece como el último motivo de la acción de gracias y se inserta en ella de una manera lineal;

— una *anamnesis* (memorial) y una oblación u ofrenda de la víctima: «haciendo memoria [...] te ofrecemos»;

— una *epíclesis de comunión*;

— una *doxología* redactada según el esquema arcaico *ad, per, cum, in* (al Padre, por Cristo, con el Espíritu Santo, en la Iglesia);

— el *amén* —ya tradicional— conclusivo del pueblo[23].

No es difícil oír el eco de los textos de san Justino: hay oraciones en común y ósculo de la paz, durante la primera parte; después siguen la presentación de los dones al obispo por los diáconos, la plegaria eucarística del obispo aclamada por el *amén* final del pueblo y la distribución de la Comunión.

Probablemente, esta concordancia celebrativa —y de modo particular su teología expresa o subyacente— nos lleva hasta los tiempos apostólicos, puesto que no se trata del testimonio de dos autores, sino de una tradición litúrgica anterior.

San Justino e Hipólito son dos testigos cualificados de la celebración eucarística durante los siglos II y III; pero también Tertuliano, san Ireneo, san Cipriano, Orígenes y la *Didascalia* aportan datos de no poco interés.

Tertuliano ofrece muchos detalles sobre la Comunión eucarística. Por ejemplo: 1) el «pan cotidiano» del Padrenuestro es el Cuerpo de Cristo[24]; 2) los días ordinarios la Comunión se recibía de manos del presidente en la celebración que tenía lugar antes del amanecer, mientras que los días de ayuno se recibía por la tarde después de la clausura del mismo[25], y 3) era preciso tener sumo cuidado para no «dejar caer en tierra la mínima partícula»[26].

23. B. BOTTE, *Hippolyte de Roma. La Tradition Apostolique d'aprés les anciens versions,* Paris (SChr 11 bis), 1968, 2ª ed., 43-53.
24. *De Oratione 6,* CChr SL 1/1, pp. 260-261 (PL 1, c. 1263).
25. *De Corona* 3, CChr SL 1/2, pp. 1.042-1.043 (PL 2, c. 79).
26. *De Oratione* 19, CChr SL 1/1, pp. 267-268 (PL 1, c. 1286).

San Ireneo habla con especial fuerza de la identidad existente entre el sacrificio eucarístico que ofrece la Iglesia, como herencia recibida de los Apóstoles, y el que ofreció Cristo en la Cruz[27].

San Cipriano señala que el sacrificio eucarístico se celebra con la plegaria del obispo[28], y que la participación en él, por la Comunión sacramental, tiene lugar diariamente[29] y en el aniversario de los mártires[30]. Prevé, además, que el presbítero vaya a visitar a los «confesores» encarcelados, y que les celebre la Eucaristía[31], mientras que reprueba absolutamente admitir a la Comunión eucarística a quienes han roto la paz con la Iglesia y no la hayan recuperado[32].

Orígenes se refiere con frecuencia a los ritos eucarísticos[33], alude a la oración consecratoria que tiene efectos santificadores[34], a la paz que se intercambian los fieles[35] y al rito de la comunión en la mano[36].

Por último, la *Didascalia* describe con mucho detalle la ubicación de los diversos miembros de la asamblea —obispo, presbíteros, diáconos, demás fieles de ambos sexos y diversas edades— en la celebración eucarística, y se refiere al ministerio litúrgico de los diáconos así como a la oblación del sacrificio que realiza el obispo[37].

4. La Eucaristía en la liturgia romana, desde el siglo IV hasta el siglo VIII

4.1. *Evolución de la celebración y sus causas*

El período comprendido entre los siglos IV-VIII se caracteriza por los hechos siguientes: la multiplicación de los formularios, la aparición

27. «Cristo tomó el pan y dio gracias diciendo: "esto es mi Cuerpo". Igualmente confesó que el cáliz era su sangre, y enseñó la ofrenda del Nuevo Testamento, que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y ofrece a Dios en todo el mundo»: *Adversus haereses* 4, 17, 5, en A. ROUSSEAU, *Iréné de Lyon. Contra les hérésies, libre IV* (SChr 100), Paris 1965, pp. 590-595 (PG 7, c. 1023).
28. *De Lapsis* 25, CChr SL 3, p. 267; *Epistola* 37,1, CChr SL 3B, pp. 177-178; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano,* o.c., pp. 413, 417, 420.
29. *Epistola* 57, 3, CChr SL 3B, pp. 303-305; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano,* o.c., p. 549.
30. *Epistola* 39, 3, CChr SL 3B, pp. 188-189; tradución castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano,* o.c., p. 482.
31. *Epistola* 12, 2, CChr SL 3B, p.70; *Epistola* 39, 3, CChr 3B, 188-189; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano,* o.c., pp. 403, 482.
32. *Epistola* 15, 1, CChr SL 3B, p. 87; *Epistola* 16,2, CChr 3B, pp. 91-93; *Epistola* 17,2, CChr 3B, pp. 97-98; traducción castellana en J. CAMPOS, *Obras de san Cipriano,* o.c., pp. 413, 417, 420.
33. Cfr. por ejemplo, *In Numeros, homilia 5,1,* PG 12, 603.
34. *Contra Celsum 8, 33,* PG 11, 1565.
35. *In Romanos conmentarius 10, 33,* PG 14, 1282-1283.
36. *In Exodum, homilia 13, 3,* PG 12, 391.
37. Cfr. *Didascalia 19,* F.X. FUNK (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* I, Paderbornae 1905, 158-166.

de los primeros libros estrictamente litúrgicos, la formación de las liturgias locales (romana, milanesa, hispana, galicana, antioquena, alejandrina...), y el nacimiento de dos grandes bloques litúrgicos muy definidos: Oriente y Occidente.

La multiplicación de formularios se explica por el interés pastoral y la competencia teológica y literaria de los papas y obispos de la época, que compusieron o mandaron componer para sus iglesias textos adaptados a las respectivas celebraciones. No fue infrecuente que se incorporaran o adaptaran elementos de otras iglesias particulares.

Los libros litúrgicos surgieron porque los obispos sintieron la necesidad de poner por escrito las nuevas composiciones y las recibidas por tradición, para asegurar su ortodoxia; pues la improvisación o la mera memorización podía dar lugar a fórmulas deficientes en la doctrina y en la forma. Surgen así las primeras colecciones escritas en forma de pequeños fascículos o *libelli*, y, más tarde, lo que llamamos *sacramentarios*.

La aparición de las liturgias locales se debe a la importancia que tuvieron algunas metrópolis, al influjo sociopolítico y religioso que ejercieron en su entorno y a la gran autoridad de sus pastores.

Finalmente, la organización de estas liturgias en dos bloques, Oriente y Occidente, fue consecuencia de la división político-administrativa del Imperio romano. Este hecho provocó una gran pluralidad celebrativa y supuso un notable enriquecimiento, pues, además de conservar la herencia de los primeros siglos y asegurar la unidad fundamental, supuso incorporar la identidad cultural y religiosa de cada pueblo.

4.2. *Los nuevos libros litúrgicos*

Como ya se dijo en el capítulo primero, en esta época aparecen los grandes *sacramentarios* romanos: Veronense, Gregoriano y Gelasiano o, para ser más precisos, los sacramentarios de la «tradición gregoriana» y los de la «tradición gelasiana», la primera destinada a las celebraciones papales y la segunda a las desarrolladas en los *tituli*, iglesias regentadas por los presbíteros de la Urbe.

En este momento nacen también los *Ordines*, los *leccionarios* y los *antifonarios*.

4.3. *Nuevos ritos y reorganización de los existentes*

La celebración eucarística anterior a la paz constantiniana, giraba en torno a la liturgia de la Palabra y a la liturgia estrictamente sacramental. Este esquema permanece invariado, pero se añadieron nuevos

ritos y se reorganizaron parte de los ya existentes. Entre los nuevos, figuran casi todos los que hoy llamamos *ritos introductorios,* concretamente: el *introito*, el saludo a la comunidad cultual y la veneración del altar, el *Kyrie*, el *Gloria* y la oración *colecta*.

La liturgia de la Palabra seguía centrada en torno a las lecturas y la homilía, pero se incorporaron el salmo responsorial después de la epístola y el *aleluya* antes del evangelio. Además, hay dos cambios de entidad: se desplazó el rito de la paz a la comunión, y se suprimió la oración de los fieles.

En la liturgia eucarística propiamente tal, también se verificaron algunos cambios importantes; por ejemplo, la solemnización de la procesión de ofrendas con una procesión semejante a la de la comunión, y la incorporación de la oración sobre las ofrendas o *super oblatam*, como la llama el *Sacramentario Gregoriano*. El hecho más importante fue la aparición y fijación del *Canon romano,* cuya estructura y contenidos incluyen los elementos básicos tradicionales: la acción de gracias, el relato institucional, la epíclesis, la anámnesis y la doxología.

Los ritos de comunión sufrieron diversos cambios y terminaron organizándose según este esquema: Padrenuestro y embolismo, fracción del pan (que provoca la inclusión del canto del *Agnus Dei*, a partir del siglo VII), *conmixtio*, ósculo de la paz, comunión y salmo o canto que acompaña la comunión de los fieles.

Los ritos conclusivos eran muy breves y sencillos: la oración de poscomunión y la despedida de los fieles. Aunque el *Sacramentario Veronense* parece insinuar la existencia de una bendición de los fieles —semejante a la que tenían otras iglesias—, en Roma este rito apareció más tarde y reservado a ciertos días.

5. La Eucaristía romana: desde el siglo IX hasta el Concilio de Trento

Durante el período comprendido entre el siglo noveno y el Concilio de Trento (cfr. pp. 55-56), la liturgia eucarística es testigo de los siguientes fenómenos: se compilan y fijan los textos del período precedente, aparecen nuevos libros, los ritos se complican y se interpretan alegóricamente, proliferan las apologías y secuencias, y decrece cada vez más la participación del pueblo.

5.1. *Compilación y fijación de los textos*

Los siglos V-VII fueron testigos de una gran creación eucológica. A partir del siglo VIII esta actividad creadora decae, y se tiende a refun-

dir o a compilar las antiguas fórmulas. Así se explica que en la segunda mitad del siglo VIII aparezcan en las Galias los «sacramentarios gelasianos del siglo VIII», compuestos con fórmulas de los antiguos sacramentarios romanos —Gelasiano y Gregoriano—, más oraciones y ritos galicanos. La misma causa provocó la aparición de un sacramentario mixto, fruto de la ampliación del Gregoriano con elementos galicanos que se realizó en las Galias durante el siglo noveno, momento en que vuelve a Roma convertido en un sacramentario romano-galicano. Este sacramentario partirá de Roma hacia todo el Occidente, donde se impondrá gracias a su uso por los franciscanos[38].

5.2. *Aparición de nuevos libros*

Fruto de la compilación litúrgica es la aparición de nuevos libros, compuestos a partir de los precedentes, con algunos añadidos. El más importante es el *misal plenario*, resultante de la fusión de tres libros anteriores: el Sacramentario, el Antifonario y el Leccionario. De la fusión del Sacramentario y los *Ordines* surgiría el Pontifical.

5.3. *Complicación de los ritos*

A partir de la época carolingia nacen y se multiplican las apologías u oraciones personales del sacerdote (acusaciones, confesiones..., destinadas a la purificación antes de acercarse al altar y durante la celebración), ciertamente desaparecieron con la misma fuerza y brusquedad con que habían irrumpido, pero dejaron su huella en varios momentos de la liturgia eucarística (por ejemplo: el salmo 42, *confiteor, misereatur, indulgentiam, aufer a nobis*, que recitaba el sacerdote al pie del altar, o cuando se acercaba a él al principio de la misa).

Por primera vez la liturgia incorpora abundantemente las secuencias o composiciones poéticas, en su mayor parte de escasa calidad, reiterativas y sobrecargadas.

Asimismo, se añadieron oraciones a muchos gestos que antes se hacían en silencio.

También se multiplicaron las expresiones materiales, como las incensaciones, y corporales; tal es el caso del Canon y de los ritos previos a la Comunión, donde se introdujeron muchas cruces y genuflexiones.

38. Los franciscanos adoptaron y defendieron el *Ordo missalis secundum consuetudinem Romanae Curiae*, es decir el *Misal de la curia papal* del siglo XIII; cfr. M. ANDRIEU (ed.), *Le missel de la chapelle papale a la fin du XIII siècle*, («Studi e Testi» 38) Città del Vaticano 1934.

Se amplió la praxis de recitar *en secreto* no pocas partes de la misa, algunas tan importantes como el Canon —que hasta entonces se había dicho en voz alta— o tan significativas como la oración sobre las ofrendas, que pasó a designarse *secreta*.

Donde quizá más negativamente repercutió este nuevo estilo fue en el *Canon romano*. A los defectos señalados cabe añadir que el prefacio —pieza básica, tanto por ser el único elemento variable como el específico para dar gracias— dejó de considerarse como parte del Canon (que comenzaba con el *Te igitur*) y el *Sanctus* se separó del *Benedictus*, provocando una nueva anomalía: el primero se decía después del prefacio y el segundo después de la consagración.

Estos cambios y la adición de afectos, oraciones, acciones y movimientos complicaron notablemente los ritos de la misa, caracterizada hasta entonces por la brevedad, sobriedad, sencillez y objetividad propias de la liturgia romana.

5.4. *Interpretación alegórica*

Mientras el latín fue la lengua hablada por el pueblo, éste comprendía, al menos parcialmente, el sentido de las lecturas, oraciones y cantos; en cambio, cuando los fieles dejaron de entender la lengua litúrgica, trataron de captar el sentido de la acción eucarística siguiendo los movimientos y acciones que realizaba el clero, los colores de los ornamentos que vestía, la gradación de la voz (alta, media, baja, con o sin música)...

Por otra parte, al no comprender las lecturas, oraciones y acciones, la imaginación piadosa inventó las *alegorías* —de las que encontramos ejemplos en todos los tratados y exposiciones de la misa de los siglos IX-XV—, las cuales obviaban el sentido *objetivo* de los ritos y oraciones de la misa y trataban de ver en ellos una *representación dramática* de la Pasión de Cristo, de tal modo que cada parte de la celebración se correspondía con otra de la Pasión. De este modo, la misa perdió su sentido de *misterio* y se convirtió en un *drama sacro:* el gran drama de la Muerte de Cristo. El alegorismo contribuyó también a empobrecer la predicación, pues el clero extraía de la literatura alegórica la materia de sus sermones.

5.5. *Decadencia de la participación litúrgica*

El deterioro participativo que se había iniciado en la época anterior, se consuma ahora, sobre todo a causa del alejamiento masivo de la Comunión sacramental. Es verdad que el siglo XIII fue testigo de un

gran movimiento de teólogos y místicos que impulsaron la comunión frecuente; no obstante, ése es el momento en el que la Iglesia se vio urgida a imponer, en el IV Concilio de Letrán (1215), la obligación de comulgar al menos una vez al año.

Este declive participativo encontró otros aliados: el latín —que ya no era la lengua del pueblo, aunque continuara siendo la lengua oficial de las escuelas y de la sociedad civil—, el talante monástico que invadió la liturgia y la progresiva clericalización. De este ambiente surgió la complejidad del canto —coto cerrado de canónigos, escolanías y cantores profesionales— y la construcción de los coros catedralicios, que, a partir del siglo XV, levantaron una especie de muralla entre el pueblo y el clero, durante la celebración litúrgica.

Tal estado de cosas trajo consigo que los simples fieles se convirtiesen en asistentes pasivos y desorientados, y se refugiasen en devociones particulares, al margen de lo que hacían los ministros.

6. La reforma tridentina

Durante el siglo XIII los franciscanos adoptaron el Misal de Honorio III (1216-1227), usado por la curia romana, difundiéndolo, aunque con bastantes adaptaciones, por toda Europa.

Como la autoridad litúrgica residía fundamentalmente en el obispo local, los misales de las respectivas iglesias diferían notablemente en sus textos y estructura, y contenían, junto a usos particulares venerables y arcaicos, textos y ritos más recientes y menos acertados, a los que se unían errores y abusos, procedentes de la incuria o ignorancia de los copistas.

Semejante situación provocó una reacción generalizada para que se revisara a fondo el Misal y se elaborara uno que sirviera para toda la Iglesia. Esta necesidad se hizo más perentoria con los cambios estructurales y doctrinales introducidos por los reformadores, tan importantes que la Eucaristía perdía su significado tradicional, con grave peligro para la fe, debido a la formación deficiente del clero y del pueblo.

Para resolver la situación creada por los reformadores, el Concilio de Trento ratificó solemnemente la doctrina tradicional de la Iglesia sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía (sesión XXII), la presencia real de Cristo (sesión XIII) y la Comunión (sesiones XXI y XXIII). El concilio enseñó que la celebración misma —tal como la realizaba la Iglesia— no contenía, como sostenían los protestantes, errores. Por otra parte, promovió una verdadera pastoral eucarística, impulsando,

sobre todo, la comunión frecuente, la predicación y la catequesis eucarística (cfr. pp. 56-58).

El concilio, por motivos coyunturales, prohibió la comunión bajo las dos especies y no admitió la lengua vernácula, al apoyar los protestantes estas medidas. Por otra parte, se creó una comisión de reforma para acabar con los abusos que se cometían en la celebración eucarística y, a la vez, purificar y dignificar los mismos libros litúrgicos. Esta comisión no pudo cumplir su cometido, por lo que los Padres conciliares decidieron confiar al Papa la publicación del nuevo Misal.

Los trabajos de edición comenzaron durante el pontificado de Pío IV y concluyeron en el de san Pío V, quien promulgó un Misal reformado el 14 de julio de 1570, y lo hizo obligatorio en toda la Iglesia latina, salvo en las diócesis y órdenes religiosas que tuvieran una liturgia *propia* con más de doscientos años de antigüedad.

Los criterios seguidos en la elaboración del nuevo Misal fueron los siguientes: a) el retorno a las fuentes, para restaurar la liturgia romana pura; b) la abolición de los usos locales recientes; c) la obligatoriedad del *Misal romano* en toda la Iglesia latina, y d) la centralización de la autoridad litúrgica en la Santa Sede.

Los aciertos del Misal fueron muchos e importantes. Redujo a sus justos límites las misas votivas y de los santos, suprimió la mayor parte de las secuencias, reorganizó y revisó las oraciones privadas y los gestos del celebrante, considerando como privadas las oraciones que éste dice en voz baja y eliminando las expresiones desordenadas fruto de una mal entendida devoción individual, pulió muchos ritos y oraciones, reorganizó los cantos, que, incluso, habían invadido el mismo Canon...

Sin embargo, el Misal tuvo también algunas limitaciones importantes. Una de las más destacables es que, pese a las intenciones, no restauró *de hecho* la liturgia romana pura, sino el *Misal de la curia* reelaborado, es decir, un misal *romano-galicano*, aunque aligerado de elementos menos auténticos y tardíos. Por otra parte, se resintió del conocimiento parcial que la teología de su época tenía de la doctrina eucarística y de los Padres, y no tuvo suficientemente en cuenta la participación de los fieles, a lo que se añadió después un excesivo espíritu de contrarreforma.

7. El movimiento litúrgico moderno

Después del Concilio de Trento (cfr. pp. 59-60) se abrió un gran paréntesis de uniformidad litúrgica que se cerró a mediados del siglo XIX. Ciertamente hubo intentos de reforma durante los siglos XVII y

XVIII, publicándose algunos libros para la formación litúrgica del clero y numerosas «exposiciones de la misa» para uso de los seglares, pero, sin embargo, el pueblo *asistía* a la misa sin apenas *participar*.

La toma de conciencia de esta realidad y el deseo decidido de cambiar de rumbo, dieron lugar al nacimiento del llamado *movimiento litúrgico moderno*. Gracias a la visión clarividente de dom Guéranger, se descubrió que la liturgia —sobre todo la eucarística— es la fuente primaria de la vida espiritual y, en consecuencia, se vio la necesidad ineludible y urgente de conducir al pueblo a las aguas fecundas de la Eucaristía. Los promotores del movimiento tenían la certeza de que este acercamiento daría ubérrimos frutos de vida cristiana, tanto a nivel personal como eclesial.

El movimiento litúrgico recibió el espaldarazo oficial en la persona y pontificado de san Pío X, quien abrió los tesoros de la Eucaristía a los niños e impulsó la comunión frecuente. Este Papa abrigaba el deseo de realizar una reforma general de la liturgia y, más en concreto, de la Eucaristía; pero la Providencia reservó esta tarea a una instancia en la que él ni siquiera podía pensar: el Concilio Vaticano II.

8. La doctrina eucarística del Concilio Vaticano II

Gran parte de los deseos y propuestas de quienes impulsaron el movimiento litúrgico moderno se recogieron en los documentos del último concilio ecuménico y en el magisterio posterior de los Romanos Pontífices, dentro de un cuerpo doctrinal y un proyecto de reforma mucho más rico.

8.1. *Principios teológicos*

Dentro del concilio, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* se ha referido a la naturaleza e importancia del misterio eucarístico (cfr. SC 2, 10, 41, 47), la Constitución *Lumen gentium*, a la estrecha relación entre este misterio y el de la Iglesia (cfr. LG 3, 7, 11, 26, 28, 50); los decretos *Christus Dominus* (CD 15, 30) y *Presbyterorum Ordinis* (PO 2, 5, 8, 13, 14, 18), a la incidencia de la Eucaristía en el ministerio y vida de los obispos y presbíteros, respectivamente; y la Constitución *Gaudium et spes*, a la eficacia que tiene la Eucaristía para descubrir el sentido de la actividad humana y de toda la creación (cfr. GS 38).

El magisterio pontificio más reciente ha asumido y ensanchado el surco abierto por el concilio; baste recordar, entre otros muchos documentos, la Instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967) y la *Ordenación general del Misal romano* (1969).

De todo este bagaje doctrinal emerge con especial vigor que el misterio eucarístico es 1.º) el sacramento del sacrificio del Señor (cfr. SC 47; EM 3a-b), 2.º) un acto de Cristo y de la Iglesia (cfr. EM 3-c; OGMR 4), 3.º) el centro de la vida y actividad eclesial (cfr. SC 10; LG 28; PO 6), 4.º) el sacramento de la presencia sustancial de Cristo (cfr. SC 7) y 5.º) una realidad sagrada digna de ser adorada fuera de la misa (cfr. OGMR 4; DC 8), de la que, por otra parte, procede y hacia la que se orienta[39].

8.2. *Principios de reforma*

Además de estos principios teológicos, el Concilio Vaticano II ofrece un amplísimo abanico de reformas con su correspondiente justificación doctrinal. La exposición conciliar comprende dos grandes bloques: normas generales —que son aplicables también a la Eucaristía— y normas específicas sobre la celebración eucarística.

Entre las primeras cabe mencionar las siguientes: 1.ª) el derecho y el deber que tienen todos los bautizados de participar en las acciones litúrgicas (cfr. SC 14a-b); 2.ª) la trascendencia de la formación litúrgica de los pastores (cfr. SC 14c); 3.ª) la conveniencia de que los ritos sean sencillos, comprensibles y adaptados (cfr. SC 21, 34); 4.ª) la importancia de la Biblia en la liturgia (cfr. SC 24); 5.ª) la prevalencia de la celebración comunitaria sobre la individual (cfr. SC 27); 6.ª) el ejercicio del propio ministerio en las celebraciones litúrgicas (cfr. SC 28); 7.ª) la necesidad de una mayor presencia cuantitativa y cualitativa de lecturas bíblicas (cfr. SC 35); 8.ª) la utilidad de la catequesis directamente litúrgica (cfr. SC 35c), y 9.ª) la importancia de la lengua vernácula para la participación del pueblo (cfr. SC 36).

Además, el concilio hace otras indicaciones específicas para la celebración eucarística, por ejemplo: 1.ª) revisar el ordinario de la misa (cfr. SC 50); 2.ª) dotar al Misal de mayor riqueza bíblica (cfr. SC 51); 3.ª) revitalizar la homilía (cfr. SC 52); 4.ª) restaurar la oración de los fieles (cfr. SC 53); 5.ª) dar cabida a la lengua vernácula en las misas con pueblo (cfr. SC 54), y 6.ª) fomentar la Comunión sacramental (cfr.

39. De estos principios teológicos se desprende la correlativa centralidad existencial de la Eucaristía, tanto a nivel de Iglesia universal y local como de cada cristiano; lo cual exige —como lo recalcan los documentos magisteriales aludidos— una adecuada catequesis, cuyos puntos fundamentales, también según estos documentos, deben ser los siguientes: 1) el carácter sacrificial-sacramental-convivial de la Eucaristía; 2) su centralidad en la vida cristiana; 3) la Eucaristía como sacramento que realiza y exige la caridad fraterna; 4) las diversas presencias de Cristo en el misterio eucarístico; 5) las relaciones existentes entre la liturgia de la Palabra y la estrictamente sacramental; 6) la naturaleza y funciones del sacerdocio común y ministerial; 7) la naturaleza y grados de la participación activa y fructuosa en la Eucaristía, y 8) las relaciones entre Eucaristía y vida personal, familiar, profesional y social.

SC 55). Estas orientaciones tienen un objetivo común: *la participación fructuosa de los fieles* en el misterio eucarístico (cfr. SC 49).

8.3. *La reforma posconciliar*

San Pío V realizó la reforma de la celebración eucarística propugnada por el Concilio de Trento; cuatro siglos más tarde, Pablo VI lo hizo con la proyectada por el Vaticano II. En ambos casos se ha tratado de una reforma que ha afectado al Misal en toda su integridad, es decir, al *Ordo Missae*, a los textos eucológicos, a las lecturas y a los cantos. Sin embargo, las diferencias han sido muy notables, como aparece incluso en la misma estructura externa del Misal: mientras san Pío V ratificó el *Misal plenario,* Pablo VI ha restaurado la norma primitiva, distribuyendo los contenidos de la celebración eucarística en el Sacramentario (Misal) y el Leccionario. Pero las divergencias son mucho mas profundas, y se refieren, sobre todo, a los contenidos, como tendremos ocasión de ver.

a) *El Misal de Pablo VI: criterios de elaboración y principales características*

El 26 de marzo de 1970 apareció la primera edición típica del Misal reformado por mandato del Concilio Vaticano II y promulgado por Pablo VI, entrando en vigor el 30 de noviembre del mismo año.

Los criterios aplicados en su composición están tomados del concilio y son los siguientes: 1.º) la participación activa de los fieles, 2.º) la simplificación de los ritos, 3.º) el retorno a las fuentes, 4.º) una mayor presencia de la Palabra de Dios y 5.º) la adaptación y creatividad.

b) *El* Ordo Missae *del Misal de Pablo VI*

El *Ordo Missae* del Misal de Pablo VI no es de nueva creación, sino fruto de una profunda revisión del anterior; de ahí la concordancia sustancial y las diferencias importantes que existen entre ambos. De acuerdo con las indicaciones conciliares (cfr. SC 50), el nuevo *Ordo* resalta algunos aspectos y ritos y recupera e incorpora otros.

Las diferencias afectan a *todas* las partes de la celebración, es decir, a los ritos iniciales, a la liturgia de la Palabra, a la estrictamente eucarística y a los ritos de conclusión.

— En los ritos iniciales (cfr. OGMR 24-32) se ha revalorizado el canto (procesional) de entrada; se ha introducido el saludo litúrgico del celebrante al pueblo después de la señal de la Cruz, pudiendo prolongarse con una breve monición introductoria a la liturgia del día; se ha

hecho comunitario el acto penitencial, pudiendo realizarse segun tres esquemas; el K*yrie* ha adoptado la forma estrictamente ternaria, pudiendo formar parte del acto penitencial; y la oración colecta ha recuperado su nombre, siendo única en cada misa.

— La liturgia de la Palabra (cfr. OGMR 33-47) ha sufrido un notable reajuste y enriquecimiento. Debe destacarse: la recuperación del uso primitivo romano de tres lecturas en los domingos y solemnidades; la instauración diaria del salmo responsorial; la implantación de la homilía como parte integrante de la misma liturgia; la restauración de la oración de los fieles, desaparecida desde casi catorce siglos.

— En la liturgia eucarística los cambios afectan a los ritos del ofertorio, a la plegaria eucarística y a los ritos de Comunión. Los antiguos ritos de ofertorio son ahora de presentación-ofrecimiento de dones; se ha recuperado la procesión de las ofrendas; el lavabo se relaciona con la purificación interior mediante el salmo 50 y la *secreta* se ha convertido en *oración de ofrendas*, se dice de nuevo en voz alta y sirve para clausurar el complejo ritual de preparación de los dones.

— En la plegaria eucarística también hay cambios importantes: de nuevo aparece como la cumbre de toda la celebración; se dice con voz inteligible; el prefacio es, de nuevo, parte, e importante, de la misma; hay tres nuevas plegarias eucarísticas que conservan la estructura tradicional de la anáfora romana, pero varían en el número y lugar de las intercesiones; ha aumentado el número de embolismos y especialmente el de prefacios; la participación del pueblo es mayor; y, por último, se han simplificado ciertos gestos.

— En cuanto a los ritos de Comunión, los cambios más importantes son éstos: el pueblo recita el Padrenuestro, aclama después del embolismo y se intercambia la paz; la fracción del pan ha retomado su importancia y recuperado el *Agnus Dei* como canto que la acompaña; la forma de dar la Comunión ha adoptado el primitivo diálogo entre el ministro y el fiel; el canto de la Comunión puede ejecutarse con un salmo o sin él; después de la Comunión se ha introducido un silencio o el canto de un himno o salmos de alabanza.

— En los ritos conclusivos se ha eliminado la lectura del prólogo de san Juan y los elementos más recientes.

9. Los diversos elementos del *Ordo Missae* de Pablo VI

El *Ordo Missae* de Pablo VI está estructurado en torno a estos cuatro bloques rituales: ritos introductorios, liturgia de la Palabra, liturgia eucarística y conclusión.

9.1. *Ritos introductorios*

Se llaman «ritos introductorios» los comprendidos entre la procesión de entrada y la oración colecta, ambos incluidos. Según la *Ordenación general del Misal romano*, tienen como «finalidad lograr que los fieles reunidos constituyan una comunidad y se dispongan a oír como conviene la Palabra de Dios y a celebrar dignamente la Eucaristía» (OGMR 24).

La entrada del celebrante y el canto que la acompaña

A finales del siglo IV o principios del siglo V se introdujo la entrada solemne del Pontífice en la basílica, adquiriendo muy pronto la forma de cortejo. Aunque el *Liber Pontificalis* atribuye el canto de entrada al papa Celestino I (422-431), se desconoce la fecha exacta de su incorporación a la liturgia eucarística, pero ciertamente ya existía en los siglos VI-VII. Durante mucho tiempo fue un salmo cantado, con una antífona del mismo salmo o de las lecturas del día; más tarde quedó reducido a una antífona, sola o con un versículo del salmo.

Actualmente «puede emplearse para este canto o la antífona con su salmo —como se encuentra en el *Graduale simplex*— u otro canto acomodado a la acción sagrada o a la índole del día o del tiempo, con un texto aprobado por la Conferencia Episcopal» (OGMR 26). El modo de ejecutarlo es muy variado.

Por su naturaleza es un canto procesional, solemne y festivo que corresponde, de suyo, al pueblo, y pretende «abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido e introducir sus pensamientos en la contemplación del misterio litúrgico o de la fiesta» (OGMR 25). Con frecuencia es un canto de apertura, dado que no acompaña a ninguna procesión hacia el altar, sea porque ésta ha caído en desuso o porque se trata de una celebración cotidiana, o se realiza en un lugar poco espacioso. Con todo, incluso en estas circunstancias cumple la función de preparar para la celebración y, si está bien escogido, para la liturgia de la Palabra y a toda la liturgia del día.

Veneración al altar

La procesión de entrada desemboca naturalmente en la veneración al altar, como símbolo de Cristo y lugar específico del sacrificio eucarístico. Esta veneración se expresa con tres signos: la inclinación, el beso y la incensación.

La *inclinación* es un signo de respeto muy expresivo que forma parte del patrimonio religioso de casi todos los pueblos; dirigido al altar, el gesto se convierte en un acto de homenaje a Cristo, al lugar del sacrificio y a la mesa del Señor, y se transforma, a la vez, en una súplica humilde de los frutos de la redención.

El gesto de veneración se completa con el *beso*. Como el altar simboliza a Cristo y el ministro lo besa en nombre de toda la comunidad reunida, es un beso de saludo y de amor entre la Esposa y el Esposo. Tiene una importancia especial, por ser el único —junto con el del final de la misa— previsto por el *Ordo Missae*.

La temática iniciada con la inclinación y el beso encuentra una ulterior expresión en la *incensación*, cuyo simbolismo primario es de honor, aunque incluye también los significados de purificación y santificación, según aparece en el rito de la dedicación del altar, de la que cada incensación es una anámnesis o memoria. La incensación ya no está reservada a la celebración solemne de la Eucaristía, sino que «puede usarse libremente en cualquier forma de misa» (OGMR 235).

Saludo a la comunidad cristiana

Como el altar se reserva exclusivamente al sacrificio, después de venerarlo, el ministro se dirige a la sede, donde permanece hasta el comienzo de la liturgia eucarística. Después, «el sacerdote y toda la comunidad hacen la señal de la cruz» (OGMR 28). Es un gesto mantenido por mandato expreso de Pablo VI.

La *señal de la cruz*, unida a la fórmula «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo», acompaña el comienzo de todas las acciones cristianas; por eso, no podía faltar en la acción cristiana por excelencia: la Eucaristía. El gesto recuerda que el sacrificio de Cristo es la fuente de toda santificación, mientras que la fórmula es un acto de fe en la Santísima Trinidad y una ardiente súplica a las tres divinas personas; a la vez que recuerda el Bautismo y su dignidad. Gesto y fórmula manifiestan, por tanto, que los fieles no se reúnen por propia iniciativa, ni en nombre propio, sino en nombre de Dios Trino. Son, a la vez, una invitación a cada cristiano y a toda la comunidad allí presente a prepararse para participar con fruto en el acto bautismal por antonomasia.

Realizada la señal de la cruz, el ministro y los fieles se intercambian un saludo, por el cual «el sacerdote manifiesta a la asamblea reunida la presencia del Señor. Con este saludo y con la respuesta del pueblo se pone de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada» (OGMR 28). Se trata de un rito cristológico y eclesiológico.

El Misal emplea tres fórmulas de saludo. Todas se inspiran en la Sagrada Escritura, especialmente en las cartas de los Apóstoles, donde hay un «saludo» que es una promesa de salvación por parte de Dios.

La primera está tomada de Rt 2, 4 y 2 Tm 4,22 y es un augurio y constatación de una realidad: se desea y se ratifica que el Señor y su gracia están allí. La respuesta de la comunidad no es un acto de benevolencia hacia la persona del ministro —equivalente a «y también contigo» —,

sino una respuesta al ministro de Cristo, dispensador de los misterios de Dios: se desea que el Señor esté con el «espíritu» del ministro[40], para que realice bien su ministerio. La segunda, se inspira casi literalmente en 2 Cor 13, 13. Es una fórmula trinitaria que amplía «el Señor esté con vosotros». La tercera, remite a las fórmulas de saludo con que san Pablo iniciaba sus cartas (cfr. Rm 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2...).

El saludo del ministro y la respuesta de los fieles manifiestan la estructura dialógica de la Eucaristía: desde el principio la celebración eucarística es un anuncio de la Palabra de Dios, una seguridad de su salvación y de su gracia y —por parte del hombre— una adhesión y una acogida llena de gratitud. El saludo tiene, por tanto, un sentido mistagógico.

Monición inicial

Después del saludo, el celebrante —o también el diácono u otro ministro apropiado— puede hacer una monición introductoria de la liturgia del día (cfr. OGMR 29 y 86). Además de *breve* (cfr. CE 132), ha de ser *verdadera,* es decir: instrucción mistagógica de la Eucaristía que va a celebrarse. No es una homilía abreviada, ni una repetición del saludo, ni una biografía del santo del día, ni una introducción al acto penitencial, aunque pueda ser oportuno que desemboque naturalmente en él.

Rito penitencial

La Iglesia —realidad santa y, a la vez, comunidad de pecadores— es consciente de que sus miembros necesitan convertirse para obtener el perdón divino y así participar dignamente en los sagrados misterios. Eso explica que ya desde los orígenes se prescribiese el arrepentimiento público de los propios pecados antes de la celebración eucarística, para que el sacrificio fuese agradable a Dios. El rito penitencial es una expresión concreta de esta realidad por parte del ministro y de los fieles, que reconocen humildemente sus pecados, se arrepienten de ellos e imploran la misericordia de Dios para participar con fruto en los sagrados misterios.

El germen del acto penitencial al principio de la misa se encuentra en la postración que hacía el sacerdote a los pies del altar, como sucede actualmente en la celebración de la Pasión del Señor del Viernes Santo. Sin embargo, parece que su aparición tuvo lugar en el siglo X, momento en el que irrumpen en la celebración las apologías u oraciones destinadas a manifestar los sentimientos de indignidad del sacerdote y sus ministros. Una de esas apologías se colocó al principio de la misa y se convirtió en lo que hoy llamamos *acto penitencial.* En el Misal de san Pío V —heredero en este punto de los usos medievales— consistía en la recitación, al pie del altar, del «*introibo ad altare Dei*» (Salmo 42) y del «*confiteor*» y «*misereatur*» del ministro acompañado del acólito.

40. Teniendo en cuenta el carácter semítico de la expresión, desde el punto de vista gramatical debería traducirse «y también contigo». Sin embargo, los comentarios patrísticos no son gramaticales, sino ministeriales: «Llama "espíritu" no al alma que está en el sacerdote sino al Espíritu que éste ha recibido por la imposición de las manos»: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Ep. I ad Cor. Hom. 36, 5,* PG 61, c. 313.

El Misal ofrece tres esquemas penitenciales. Los dos primeros son independientes del *Kyrie*; el tercero, en cambio, forma un todo con él. Durante los domingos, especialmente los pascuales, el acto penitencial puede adoptar la forma de «aspersión» con agua bendita.

El primer esquema recalca la propia confesión de los pecados, por lo cual es el más apropiado para los días y tiempos penitenciales del año litúrgico, aunque pueda usarse siempre. El segundo consiste en una doble invocación a Dios, formulada en dos versículos que se repiten alternativamente; es menos apto para los días penitenciales. El tercer esquema está unido al *Kyrie*, y la confesión de los pecados es sólo implícita, pues se ha querido resaltar la obra salvífica de Cristo, más que el recuerdo de los propios pecados. Para no desnaturalizar el *Kyrie* —que es, sobre todo, una *aclamación laudatoria*— esta tercera forma no puede reducirse a una súplica de perdón. Las aclamaciones, que pueden variar según las circunstancias, han de ser siempre una alabanza a Cristo por la obra redentora que ha realizado en favor de los que se encuentran reunidos allí en su nombre. Esta forma puede ser más apta para los domingos y las fiestas, días en los que el aspecto penitencial es secundario en la celebración.

Cuando se usa *la aspersión,* ésta sigue inmediatamente al saludo inicial (cfr. CE 134). El rito se remonta a las procesiones dominicales que, con fines purificatorios, se hacían en los monasterios desde el siglo VII. Posteriormente se extendió este uso y adquirió un significado bautismal y pascual, al ser relacionado con la solemne bendición del agua bautismal y del Bautismo de la Vigilia pascual. Actualmente tiene el sentido de una anámnesis o memoria del Bautismo y de la Pascua, de donde brota su simbolismo de invitación a una permanente purificación, como lo exige el Bautismo, primera pascua del cristiano. Esta triple dimensión bautismal-pascual-penitencial hace que la aspersión encuentre su lugar adecuado como acto penitencial al principio de la misa dominical, día bautismal y pascual por excelencia.

El Kyrie

A pesar de los numerosos trabajos realizados[41], no existe una respuesta satisfactoria sobre la naturaleza, estructura y ubicación del *Kyrie* dentro de la celebración eucarística. Algunos piensan que se trata de una

41. Cfr., por ejemplo, B. CAPELLE, «Le Kyrie de la messe et le Pape Gélase», RBne 46 (1934) 126-144; «Le Pape Gélase et la messe romaine», RHE 35 (1939) 22-34; A. CHAVASSE, «L'Oratio super sindonem dans la liturgie Romaine», RBne 70 (1960) 313-323; P. DE CLERCK, *La prière universelle dans les liturgies anciennes*, Münster 1977.

adaptación y posterior dislocación y abreviación de la oración de los fieles llevadas a cabo por los papas Gelasio y san Gregorio; otros, en cambio, creen que no tiene relación con la *deprecatio Gelasii*, y ha existido independientemente o como conclusión —no como respuesta— de la letanía[42].

El número de aclamaciones fue variando, hasta que cristalizó en tres *Kyrie*, tres *Christe* y tres *Kyrie*, con un sentido cristológico, aunque en la Edad Media se entendieran en sentido trinitario.

Actualmente tiene una forma binaria-ternaria: dos *kyrie*, dos *christe*, dos *kyrie*, con sentido cristológico. «Es un canto con el que los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia» (OGMR 30). En él se habla del señorío, realeza y divinidad de Jesucristo a quien se acude, como durante su vida pública, implorando su misericordia. No tiene, pues, sentido primariamente penitencial.

El Gloria

El *Gloria* es un himno antiquísimo que data del siglo IV, aunque sus orígenes se remontan a la poesía himnódica de la Iglesia primitiva (siglo II). Pertenece al género de los llamados *idiotici*, himnos que, no siendo estrictamente bíblicos, están compuestos al estilo de los del Nuevo Testamento.

Tiene una estructura muy clara: una introducción, una estrofa dirigida al Padre, otra dirigida al Hijo y una conclusión doxológica. Es, pues, himno trinitario —aunque centrado sobre todo en el Padre y el Hijo— y de glorificación; de ahí que se haya hecho acreedor al título de gran doxología o doxología mayor: «el Gloria es un [...] himno con el que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y al Cordero y le presenta sus súplicas» (OGMR 31).

El uso del *Gloria*, sobre todo si es cantado, es signo de solemnidad; por eso se emplea en los domingos —excepto los de Adviento y Cuaresma—, en las solemnidades y fiestas y en algunas celebraciones peculiares más solemnes (cfr. OGMR 31-b)[43].

La oración colecta

Los ritos introductorios alcanzan su cenit en la oración *colecta,* con la que la plegaria adquiere un tono de especial solemnidad y oficialidad. En ella el presidente invita al pueblo a dirigirse a Dios, pues si él es signo de la presencia de Cristo en la asamblea, lo es para conducirla al Padre.

42. A. NOCENT, «Storia della celebrazione dell'Eucaristia», en S. MARSILI (dir.), *La liturgia eucaristica: teologia e storia della celebrazione*, Casale 1983, p. 222.

43. Sobre el sentido de «peculiares solemnidades» la Congregación para el Culto Divino ha aclarado que se trata de celebraciones que se realizan con solemnidad o con asistencia del pueblo: cfr. *Notitiae* 6 (1970) 263.

Las primeras colectas romanas se remontan al siglo V y ya desde entonces han tenido como características la densidad temática, la claridad y la concisión[44]. No se sabe si su nombre se refiere a la *comunidad reunida* al final de la procesión de entrada («*oratio ad collectam*»), a las *intenciones de los fieles,* que el presidente *aúna* para presentarlas a Dios («*colligere orationem*»), o a otras circunstancias. Los sacramentarios Veronense y Gelasiano no tienen ninguna oración con el nombre de colecta, aunque la primera de las tres oraciones del Gelasiano parezca responder a sus características.

La *Ordenación general del Misal romano* expresa bien su naturaleza, dinamismo y estructura: «... el sacerdote invita al pueblo a orar; y todos a una, con el sacerdote, permanecen un rato en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que suele denominarse "colecta". Por medio de ella se expresa la índole de la celebración, y con las palabras del sacerdote se dirige la súplica a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo. El pueblo, uniéndose a esta súplica y dando su asentimiento, hace suya la oración, pronunciando la aclamación "amén"» (OGMR 32-a-b).

Estructuralmente la colecta está dividida en cuatro partes: una invitación a la oración, un silencio, la oración del ministro y la conclusión.

La *invitación a orar* se expresa en la fórmula «oremos». Con ella se pretende que los fieles adviertan que su oración debe ser ahora más intensa, pues la celebración alcanza uno de sus vértices. El *silencio* sirve para que los fieles tomen más conciencia de estar delante de Dios y formulen interiormente sus peticiones. La *oración del sacerdote* reúne las peticiones de la comunidad y las presenta a Dios en su calidad de ministro de Cristo. De todos modos, la colecta no es una oración temática, sino genérica, que expresa la actitud de confianza y petición propias del comienzo de la celebración. La *conclusión* apela a la dimensión trinitaria de la economía salvífica, mediante una explícita confesión de fe en la divinidad y mediación de Jesucristo y de los atributos divinos de las tres personas trinitarias. La expresión «por los siglos de los siglos» es una fórmula semita que expresa el concepto de eternidad mejor que la castellana «por siempre».

La aclamación «amén» del pueblo sirve para que éste ratifique y haga propias las peticiones formuladas por el ministro y se comprometa

44. Para el estudio de las colectas romanas es indispensable la lectura de los grandes sacramentarios romanos. Cfr. P. BRUYLANTS, *Les oraisons du missel romaine, texte et histoire*, 2 vol., Louvain 1952; B. CAPELLE, «Collecta», RBne 42 (1930) 197-204; W. DANZE, «Parce qu'il est Dieu, lui, est que je suis homme... Essai sur les diverses oraisons d'ouverture», PasLit (1973) 249-263; A. CHAVASSE, «Les oraisons pour les dimanches ordinaires», RBne 95 (1983) 31-70, 177-244.

a acoger la gracia de Dios y a colaborar con ella, tanto a escala personal como comunitaria.

9.2. *Liturgia de la Palabra*

La expresión «liturgia de la Palabra» es muy reciente; sin embargo, la realidad se remonta a los mismos orígenes de la Iglesia, pues las primeras comunidades cristianas se reunían no sólo para celebrar la Eucaristía —*fractio panis*—, sino también para leer los escritos del Antiguo y, algo más tarde, del Nuevo Testamento, realidad probablemente habitual en el momento en que san Lucas escribió su evangelio y, ciertamente a finales del siglo I (cfr. Ap 1, 3, 10). Así se explica el gran desarrollo del rito a mediados del siglo II, cuando, según el testimonio de san Justino, un lector proclamaba lecturas de los dos Testamentos, el obispo pronunciaba la homilía y los fieles elevaban oraciones en común.

Desde entonces hasta nuestros días, todas las iglesias de Oriente y Occidente han acogido y tenido en sumo aprecio la Palabra de Dios; más aún, no han cesado de ahondar en la comprensión teológico-litúrgica de ambas realidades, hasta llegar al certero enunciado del Concilio Vaticano II: «La liturgia de la palabra y la liturgia eucarística están tan íntimamente unidas, que forman un solo acto de culto» (SC 56; cfr. OLM passim y CEC 1346).

a) *Relación entre la liturgia de la Palabra y la eucarística*

Entre la liturgia de la Palabra y la estrictamente eucarística existe un cuádruple nexo: salvífico, teológico, cultual y mistagógico.

Nexo salvífico. «Cristo está presente en su Palabra, pues cuando se lee la Sagrada Escritura en la Iglesia es Él quien habla» (SC 7). La proclamación de la Palabra de Dios en la misa no es, por tanto, una simple repetición histórica de unas palabras dichas en el pasado y consignadas en un libro, ni un mero recuerdo de hechos pretéritos sin conexión con el presente; al contrario, Cristo, Palabra encarnada y heraldo de la Palabra de Dios, hace de la Palabra divina una realidad presente y operante. De ese modo, se pasa de una Palabra que se dijo a una Palabra que se dice, de una Palabra que salvó, a una Palabra que salva, y de una Palabra que interpeló, a una Palabra que interpela en un «hoy y aquí». La Palabra de Dios tiene, por tanto, la función de proclamar la historia de la salvación obrada por Dios y actualizar las maravillas salvíficas en medio del Pueblo de la Nueva Alianza, a fin de que éste se sienta invitado a abrirse a la salvación que el mismo Cristo le ofrece. De este modo, la Eucaristía aparece como lo que realmente es: no una realidad autónoma y aislada, sino la cumbre de toda la historia de la salvación, historia compuesta de «obras y palabras intrínsecamente unidas» (DV 2).

Nexo teológico. En la primera parte de la misa, Jesucristo reparte el pan de su Palabra a sus discípulos, los cuales, si la acogen con fe y amor, entran en comunión íntima con Él y se preparan a participar más consciente y fructuosamente en el banquete sacrificial de su propio Cuerpo y Sangre. En efecto, la dinámica interna de la Palabra de Dios lleva a la fe, que encuentra su lógica y necesaria culminación en el sacramento. Por eso, entre la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística existe el mismo nexo teológico que entre Palabra-fe-sacramento, pues, por una parte, la Palabra suscita la fe y la fe lleva al sacramento, y, por otra, el sacrificio eucarístico, por ser sacramento, exige la fe, la cual es provocada por la Palabra. Por tanto, la fe —suscitada y exigida— es el vínculo que une indisolublemente la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística.

Nexo cultual. Lo que hoy llamamos «liturgia de la Palabra» llevó una vida independiente de la *fractio panis* durante algún tiempo. La unión debió de cristalizar muy pronto y ya era una realidad a finales del siglo I. Desde entonces siempre han formado una *unidad cultual.* En nuestros días, esta unidad se ha percibido y formulado mejor: «... las dos partes de que consta la Misa, a saber: la liturgia de la palabra y la eucarística están tan íntimamente unidas que forman un solo acto de culto» (cfr. SC 56).

Nexo mistagógico. La unidad cultual y su fundamento, la unidad teológico-salvífica, confieren a la liturgia de la Palabra un carácter mistagógico o de iniciación respecto a la liturgia sacramental, pues la Alianza que ella anuncia —y, en cierto sentido, inicia— se realiza plenamente en la liturgia eucarística, actualización sacramental de la Alianza nueva y eterna, instaurada y sellada por el sacrificio redentor de Cristo. Por tanto, entre una y otra no hay mera yuxtaposición, sino una profundísima interrelación, cuyo natural dinamismo implica que la Palabra sea una verdadera mistagogia del sacramento.

b) *Elementos y organización interna de la liturgia de la Palabra*

La liturgia de la Palabra está integrada por los siguientes elementos: lecturas, cantos interleccionales, homilía, profesión de fe y oración universal. Dichos elementos están organizados de acuerdo con una profunda lógica interna: Dios habla (lecturas), el pueblo responde (salmo responsorial), y después hace la profesión de fe y dirige a Dios sus súplicas.

Lecturas

— *Naturaleza.* Las lecturas son fragmentos tomados de la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Aunque la historia de la liturgia atestigua la existencia de otras lecturas —como las Pasiones de los mártires de la liturgia hispana—, siempre han sido ocasionales y secundarias, pues, además del honor que merece la Palabra de Dios, ella es la única que puede proclamar las maravillas salvíficas, suscitar la fe y culminar en la liturgia eucarística.

— *Importancia.* Las lecturas son el elemento más importante de la liturgia de la Palabra por las razones siguientes: 1.ª) evocan, anuncian y, en cierto modo, actualizan las maravillas obradas por Dios en toda la *historia salutis*; 2.ª) Dios sigue hablando por ellas a los hombres de cada lugar y tiempo; 3.ª) en ellas y por ellas, Cristo se hace presente y mensajero de las maravillas de Dios (los ministros ejercen sólo una mediación entre Cristo y la comunidad cultual); 4.ª) de ellas se alimenta la fe de los fieles para participar con fruto en la ofrenda y comunión del sacrificio de Cristo, y 5.ª) la comunidad eucarística recibe una gran enseñanza sobre los principales misterios cristianos.

— *Elección de los textos.* Originariamente no existió otro criterio que leer la misma Sagrada Escritura; para el Antiguo Testamento se adoptó un *sistema de perícopas* heredado de la sinagoga[45] y para el Nuevo, la *lectura continua,* al menos para las cartas apostólicas, sobre todo paulinas[46]. La extensión de la lectura dependía del tiempo y la establecía el obispo. A partir del siglo VI existen ya libros específicos con el texto completo de las lecturas o sólo con las listas, y una organización muy desarrollada, según reflejan los diversos leccionarios litúrgicos de Oriente y Occidente. Esta organización presentaba coincidencias y, a la vez, peculiaridades específicas, tanto en el número como en la selección de las lecturas, según los lugares; así, mientras en algunas partes se leían tres lecturas (Hispania, Milán, las Galias...), en Roma, que originariamente seguía esta praxis, se leían dos —salvo en los días de témporas—, y, en otras regiones, cuatro[47]. La praxis romana, vigente al menos desde el siglo VIII, ha pervivido hasta la reforma promovida por el Concilio Vaticano II.

45. I.H. DALMAIS, «La Bible vivant dans l'Église», LMD 126 (1976) 7-23. Para el esquema de perícopas sinagogal, cfr. CH. PERROT, «La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère», LMD 126 (1976) 24-41.

46. J.A. ABAD, «Justificación histórica del nuevo leccionario "per annum"», *Teología Espiritual* 40 (1970) 67-84.

47. El *Comes de Wurzburgo* es el testimonio más antiguo de la liturgia romana y fue editado por G. MORIN, «Le plus ancien Comes ou lectionaire de l'Église romaine», RBne 27 (1910) 40-74. Para la liturgia hispana, cfr. la edición y comentarios de J. PÉREZ DE URBEL-A. GONZÁLEZ, *Liber Commicus*, 2 vol. («Monumenta Hispaniae Sacra» 2-3), Madrid 1950-1955. Para Oriente, cfr. A. RENOUX, *Le Codex arménien Jérusalem 121*, Brepols 1969-1971.

— *Ministro.* El ministro de las lecturas no evangélicas es el lector. La lectura del evangelio corresponde al diácono (cfr. OLM 49). Si no hay diácono u otro sacerdote, el sacerdote celebrante leerá el evangelio y, si tampoco hay lector, también las demás lecturas (cfr. OGMR 96; OLM 49). «El sacerdote distinto del celebrante, el diácono y el lector instituido en su propio ministerio, cuando suben al ambón para leer la Palabra de Dios en la celebración de la misa con participación del pueblo, deben llevar la vestidura sagrada propia de su función. Los que ejercen el ministerio de lector de modo transitorio, e incluso habitualmente, pueden subir al ambón con la vestidura ordinaria, aunque respetando la costumbre de cada lugar» (OLM 54).

— *Facultad de elección.* La ordenación de las lecturas no es inflexible, pues permite introducir algunas variantes, como por ejemplo: omitir una de las dos lecturas que preceden al evangelio (cfr. OLM 79); elegir entre dos formas: una larga y otra más breve (cfr. OLM 80), entre dos textos propuestos (cfr. OLM 81) o entre dos lecturas alternativas (cfr. OLM 83); unir dos textos en los días feriales (cfr. OLM 82); elegir tres lecturas en días distintos a los domingos y solemnidades (cfr. OLM 84)... «Estas facultades tienen siempre finalidad pastoral» (OLM 78-2).

— *Lugar y modo de proclamar las lecturas.* Las lecturas se proclaman desde el ambón (cfr. OLM 32-a), que debe estar situado en la nave de la Iglesia en un lugar fijo y elevado, y dispuesto con la dignidad y nobleza que exigen la Palabra de Dios y la participación de los fieles. «Conviene que, al menos los días más solemnes, esté sobriamente adornado» (OLM 33). Además, «debe reservarse —por su misma naturaleza— a las lecturas, al salmo responsorial y al pregón pascual; la homilía y la oración de los fieles también pueden hacerse en el ambón; en cambio, no es aconsejable que suban al ambón otras personas, como, por ejemplo, el comentador, el cantor o el que dirige el canto» (OLM 33-2).

En cuanto a la proclamación de las lecturas, «los lectores deben hacerlo en voz alta y clara, y con conocimiento de lo que leen» (OLM 14); es decir, con dominio de los contenidos y de las técnicas de comunicación.

— *Primacía del evangelio.* La primacía ontológica y salvífica que tiene el evangelio se encuentra fielmente reflejada en todas las liturgias de Oriente y Occidente, según atestigua la historia comparada de los ritos. La liturgia romana actual ha ratificado esta realidad, según se desprende de los gestos que lo acompañan: procesión, incensación, signación, aclamación inicial y conclusiva, actitud de la asamblea que lo escucha y del ministro que lo proclama.

Cantos interleccionales

Los cantos interleccionales de la misa actual son el salmo responsorial, el aleluya y la secuencia (cfr. OGMR 39-40).

— *El salmo responsorial*. El salmo que sigue a la primera lectura se llama *responsorial* o *gradual*. El primer nombre indica que es un salmo de respuesta; el segundo alude al lugar desde donde lo ejecuta el salmista o el lector.

Aunque san Justino no lo menciona expresamente, sabemos que este salmo es antiquísimo, y hunde sus raíces en la liturgia sinagogal sabática y en la sensibilidad sálmica de las primeras comunidades cristianas. Según el testimonio de san Agustín, en su tiempo era uno de los elementos básicos de la primera parte de la misa y él mismo lo hizo objeto frecuente de su predicación.

Actualmente es «parte integrante de la liturgia de la Palabra» (cfr. OGMR 36); más aún, esencial, porque expresa del mejor modo posible lo que es dicha liturgia: diálogo entre Dios y su Pueblo. Por eso, mientras los demás cantos podrían desaparecer (cfr. OGMR 39), éste permanece intrínsecamente vinculado a la liturgia de la Palabra.

Según la *Ordenación de las lecturas de la misa* (cfr. OLM 19-22 y 56), el salmo responsorial es una *prolongación* poética del mensaje de la primera lectura, que la comunidad profundiza con su respuesta al salmista. De ahí la importancia de la catequesis litúrgica para que los fieles aprendan a «percibir la Palabra de Dios que nos habla en los salmos, y, sobre todo, el modo de convertir estos salmos en oración de la Iglesia» (OLM 19).

El salmo responsorial se toma habitualmente del Leccionario, debido a la relación que guarda con la lectura que lo precede; sin embargo, también hay una selección de responsorios para los diversos tiempos litúrgicos, para facilitar la participación de los fieles[48]. La sustitución habitual del salmo responsorial por un canto es un empobrecimiento pastoral, pues priva al pueblo de rezar con los salmos y deleitarse con unas composiciones que responden a los sentimientos más profundos

48. «Habitualmente se toma del leccionario [...] Sin embargo, para que el pueblo pueda intervenir más fácilmente en la respuesta sálmica, se han seleccionado algunos textos de responsorios y salmos, según los diversos tiempos del año o las diversas categorías de santos. Estos textos podrán emplearse en lugar del texto correspondiente a la lectura todas las veces que se canta el salmo». En este supuesto, «se puede escoger, además del salmo asignado por el leccionario, el gradual del *Gradual Romano* o el salmo responsorial o el aleluyático del *Graduale Simplex*, tal como figura en estos mismos libros» (OGMR 36). El modo de ejecutar el salmo es el siguiente: el salmista proclama desde el ambón u otro lugar oportuno los versos del salmo, mientras toda la asamblea escucha sentada, o lo que es preferible— participa con sus respuestas. También puede proclamarse todo seguido sin respuestas del pueblo (cfr. OGMR 36-3).

del corazón humano. La dificultad de rezar con los salmos puede obviarse con una buena formación del clero y una catequesis adecuada de los fieles (cfr. OLM 19).

— *El aleluya*. El salmo responsorial es respuesta a la primera lectura; el *aleluya* anuncia, en cambio, el evangelio. Además de saludo, es aclamación festiva —de alegría y alabanza— con la que «la asamblea de los fieles recibe y saluda al Señor que va a hablarles y profesa su fe en el canto» (OLM 23). Por este motivo se usa preferentemente durante el tiempo pascual y se omite en Cuaresma. En Roma se usó originariamente en la liturgia pascual; más tarde en todos los domingos, manifestando así el carácter pascual del día. Se desconoce el momento en que fue introducido así como su ubicación precisa[49].

De suyo es un canto que ejecuta todo el pueblo. El gesto de ponerse en pie manifiesta que la atención está ya puesta en el evangelio. En Cuaresma se sustituye por el «tracto» o verso que precede al evangelio (cfr. OGMR 38-b). El *aleluya* y el *verso* pueden omitirse cuando no se cantan (cfr. OGMR 39).

— *La secuencia*. La secuencia es una composición litúrgico-musical que precede en algunos casos al *aleluya*. Nació en el siglo V, cuando comenzó a amplificarse musicalmente la «a» final del *aleluya*. Estas ampliaciones se llamaron «júbilos», debido a su carácter festivo, si bien desde el siglo IX recibieron el nombre de *secuencias,* por ser continuación del *aleluya*. En el siglo VII se las dotó de letra para facilitar su canto. Las secuencias tuvieron amplísima difusión durante los siglos IX-XII, pero a ese momento de esplendor siguió un clamoroso ocaso.

En el Misal de san Pío V sólo se admitieron cuatro. También en el Misal de Pablo VI existen cuatro: *Victimae Paschali* (octava de Pascua), *Veni Creator Spiritus* (Pentecostés), *Lauda Sion* (*Corpus Christi*) y *Stabat Mater Dolorosa* (Nuestra Señora de los Dolores). Las dos primeras son obligatorias y las otras dos facultativas. También es facultativa la primera durante la octava de Pascua (cfr. OGMR 40).

La homilía

— *Naturaleza*. La homilía es una explicación de todas o algunas de las lecturas, o de otro texto del ordinario o del propio de la misa del día. Su fin es ayudar a los oyentes a captar el mensaje y responder a sus

49. San Agustín dice que «diebus omnibus dominicis aleluya cantatur», *Epistola* 55, CSEL 34, p. 202 (PL 33, c. 218). En la liturgia hispana no precedía, sino que seguía al evangelio.

exigencias, disponerlos para participar en la Eucaristía de un modo más consciente y fructuoso, y prolongar en su vida el misterio celebrado.

Por ser un género concreto de predicación, la homilía es un anuncio *oral* del plan salvífico, hecho por Cristo a través de la mediación de la Iglesia, para que los hombres respondan vitalmente a las exigencias que comporta.

Se diferencia tanto del *kérigma* como de la catequesis, puesto que acontece dentro del marco litúrgico; sin embargo, la homilía tiene dimensión kerigmático-catequética, pues quienes participan en la Eucaristía nunca están suficientemente evangelizados y catequizados.

La homilía puede actualizar el mensaje salvífico partiendo de cualquier texto de la liturgia del día; aunque es más normal y acorde con su naturaleza que explicite y actualice el sentido de las lecturas proclamadas, sobre todo el evangelio.

La homilía forma *parte* de la misma liturgia, porque se dirige a los hermanos en la fe, reunidos para celebrar los sagrados misterios; por eso afirma la *Ordenación general del Misal romano* que «es parte de la misma liturgia», «necesaria para alimentar la vida cristiana» y obligatoria «los domingos y días festivos» en las misas en las que participa el pueblo (cfr. OGMR 41-42). El *Código de Derecho Canónico* afirma también que «es parte de la misma liturgia» y que, «partiendo de los textos», expone «los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana» (CIC 767).

— *Dinamismo y triple fidelidad.* La homilía tiene su propio dinamismo, que brota de la Palabra de Dios, de la vida de la comunidad y del rito que se celebra. De ahí nace la exigencia de fidelidad al mensaje revelado, a la comunidad celebrante y al misterio que se celebra.

— *Fuentes.* Las fuentes *primarias* de la homilía son la liturgia, la Sagrada Escritura, los Padres, y el Magisterio solemne y ordinario de la Iglesia. Además, tiene otras fuentes de carácter *complementario,* como son las obras de los doctores, místicos y santos, los escritos de reconocidos y probados teólogos, exegetas..., y, en alguna medida, los de otros autores. Estas fuentes complementarias pueden servir de apoyo a las principales, pero no deben suplirlas, interferirlas o desvirtuarlas.

— *El lenguaje.* La homilía ejerce una mediación entre el mensaje revelado y la comunidad eucarística. Para que tal mediación sea eficaz, es preciso que adopte un lenguaje adaptado a la situación de los oyentes, es decir: inteligible, encarnado, acorde con el estilo de su tiempo y sincronizado con las leyes de la comunicación. Jesucristo sigue siendo un modelo perfecto, pues supo transmitir las verdades más profundas del misterio de Dios con sencillez y viveza a la gente sencilla del pueblo que le escuchaba. Baste recordar, por ejemplo, las parábolas del reino y de la misericordia.

— *El ministro.* «La homilía [...] está reservada al sacerdote y al diácono» (CIC 767), por ser una función presidencial y parte de la potestad de magisterio y de régimen. Es función presidencial porque está radicalmente orientada a la liturgia eucarística, cuya realización compete exclusivamente al obispo y al presbítero. Es parte de la potestad de magisterio y de régimen —que son exclusivas del ministerio ordenado— en cuanto que con ella se edifica la comunidad cristiana[50].

— *Eficacia.* La homilía es siempre eficaz, es decir, portadora de gracia. A la hora de precisar de qué modo une Dios la fuerza de su Espíritu a la palabra del ministro, no hay consenso entre los autores, pues mientras algunos dicen que es una *ocasión especial* para la concesión de la gracia a quienes están debidamente dispuestos, la mayoría habla de relación *causal,* pues, al formar parte de la acción litúrgica es, al menos, un sacramental, y, por ello, tiene la eficacia de una causa instrumental, en virtud del principio *ex opere operantis Ecclesiae*; y algunos hablan incluso de una eficacia *quasi ex opere operato.*

— *Dificultades y horizontes.* El ministerio homilético siempre encontró dificultades internas y externas, subjetivas y objetivas. Éstas revisten especial gravedad en nuestros días, según la enseñanza del Concilio Vaticano II y de Juan Pablo II[51]. Sin embargo, también existen hoy situaciones más propicias que en otros momentos. Piénsese, por ejemplo, en la revalorización de la homilía realizada por el magisterio reciente, que, además de considerarla como parte integrante de la misma liturgia, la ha hecho obligatoria en las misas festivas en las que participa el pueblo (cfr. OGMR 41) y recomendable en los días feriales de Adviento, Cuaresma y Pascua. Por otra parte, aumenta cada día el número de celebrantes que predican diariamente una breve homilía; ha mejorado la preparación mediata e inmediata, y crece el número de cristianos con ansias de escuchar la Palabra de Dios aplicada a su vida familiar, profesional y social.

50. La Conferencia Episcopal Española, al interpretar el canon 767, ha establecido lo siguiente: «Queda excluida (de la facultad de predicar que en determinados supuestos puede concederse a los laicos) la predicación de la homilía, reservada al ministro ordenado»: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Normas complementarias al nuevo *Código de Derecho Canónico,* art. 2», *Ecclesia* 2.234 (1985) 37.

51. Refiriéndose a la predicación sacerdotal dice el Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros que «en las circunstancias actuales resulta no raras veces dificilísima» (PO 4). Juan Pablo II se refería recientemente al ateísmo, al agnosticismo, a la ignorancia e indiferencia religiosa y, en ocasiones, incluso a la hostilidad (audiencia general del 21-IV-1993). A nadie se le oculta la dificultad que todo esto comporta para el ejercicio del ministerio homilético.

— *Duración y preparación.* Las homilías patrísticas solían ser breves, aunque hay una gran diversidad en sus predicaciones del plan salvífico[52]. Dada la sensibilidad del cristiano medio actual, aunque en algún caso la homilía puede alargarse más de un cuarto de hora, la norma debe establecerse alrededor de los diez minutos, lo cual exige una concienzuda preparación.

Profesión de fe

El símbolo, «Credo» o profesión de fe es, como indica su nombre, una fórmula con la que se confiesan las principales verdades cristianas.

El símbolo nació en el marco de la preparación y celebración del Bautismo; de ahí pasó a la liturgia eucarística en el siglo V, cuando Timoteo, obispo de Constantinopla, mandó recitar el símbolo niceno-constantinopolitano en todas las misas. En el siglo VI, el uso estaba generalizado en todo el Oriente, siendo obligatorio desde Justiniano (568). En la liturgia hispánica —primera occidental que lo admitió— se introdujo por mandato del rey Recaredo, y se recitaba antes o después de la fracción del pan, según las dos tradiciones litúrgicas. En las Galias entró en la celebración eucarística a finales del siglo VIII, por la intervención de Carlomagno y san Paulino de Aquileya (780-802), como respuesta a las ideas adopcionistas de Félix de Urgel y Elipando de Toledo. De la liturgia romano-franca pasó a la ambrosiana. Roma, en cambio, no lo aceptó hasta el año 1014, a pesar de que su uso ya estaba generalizado en todo el Imperio.

Los dos símbolos más conocidos son el *apostólico* y el *niceno-constantinopolitano*. En el siglo IV se llamó símbolo apostólico a una fórmula de fe usada en Roma desde el siglo anterior, que desarrollaba una profesión *occidental* más antigua. Se le llamó apostólico porque contenía la enseñanza de los Apóstoles. El símbolo niceno-constantinopolitano es una profesión de fe *oriental* que desarrolla una fórmula bautismal, y recibe su nombre por la concordancia con los símbolos de los concilios de Nicea y de Constantinopla. Hasta 1983 éste era el símbolo que se usaba en la celebración eucarística romana; desde ese año coexiste con el apostólico. Uno y otro están estructurados en torno a las verdades sobre cada una de las tres personas trinitarias y la Iglesia. Las partes relativas al Hijo y al Espíritu Santo están más desarrolladas, como consecuencia de las controversias cristológico-pneumatológicas.

52. Según A. OLIVAR, «La duración de la predicación antigua», *Liturgia* 3 (1966) 143-184, «quince minutos suele ser el tiempo empleado por los Padres (por lo menos los latinos) para la predicación ordinaria dentro de la misa».

La sección cristológica insiste sobre todo en la divinidad del Hijo y en el misterio de la encarnación.

El símbolo se usa obligatoriamente en los domingos y solemnidades y, de modo facultativo, en las celebraciones «un tanto solemnes» (cfr. OGMR 44) y tiene esta triple finalidad: manifestar el asentimiento del pueblo a la Palabra de Dios proclamada en las lecturas; provocar la respuesta personal al mensaje proclamado; y traer a la memoria de los fieles la regla de su fe, a fin de que se adentren mejor en el misterio eucarístico (cfr. OGMR 43).

La oración de los fieles

En la liturgia sinagogal existían oraciones de intercesión en forma litánica; de ahí debió de nacer la costumbre cristiana de hacer algo semejante durante la celebración eucarística, costumbre que parece remontarse a la época apostólica (cfr. 1 Tm 2, 1-2), aunque el primer testimonio explícito sea el de san Justino.

En Oriente, esta oración adoptó comúnmente la forma de una letanía de intenciones dicha por el diácono, a la que contestaba el pueblo con el *Kyrie, eleison*.

Las iglesias de Occidente conocen también esta oración. En África está atestiguada por san Agustín, quien solía terminar sus homilías con una invitación a dirigirse a oriente para formular a Dios una serie de peticiones, a las que el pueblo respondía con el *amén*[53]. En las Galias hay testimonios del siglo VI, aunque desconocemos el modo concreto de realizarse, pues el modelo de la *deprecatio sancti Martini pro populo*[54] no representa la antigua tradición galicana, sino que está importado del Oriente. En la antigua liturgia hispánica existían los *dípticos*, en los que se pedía por las necesidades de la Iglesia universal y local, por los difuntos y por algunas necesidades de orden temporal: enfermos, cautivos o encarcelados, caminantes; en esta liturgia, al igual que en la galicana, los dípticos se colocaban entre el ofertorio y el signo de la paz, que, como en casi todas las liturgias, precedía inmediatamente al prefacio.

En la liturgia romana del siglo V, la oración universal estaba situada al final de la liturgia de la Palabra y, según parece, tenía una estructura muy semejante a las oraciones solemnes del Viernes Santo actual, aunque es posible que la forma primitiva fuese una invitación a orar por parte del celebrante y una oración silenciosa del pueblo.

53. *Epistola* 127, 2, CSEL 44, pp. 98-99.
54. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Ecclesiasticis Officiis, I, 15*, PL 83, c. 752.

Según algunos autores, el papa Gelasio (492-496) habría introducido un modelo semejante al oriental —aunque tomado de los usos del norte de Italia o de otras regiones de Occidente—, por su mayor popularidad, y la habría situado entre los ritos de entrada. Más tarde, san Gregorio habría suprimido las peticiones, dando lugar al *Kyrie*. Se trata de hipótesis, pero parece que la oración universal conoció antes de desaparecer otra forma distinta de las oraciones solemnes de Viernes Santo.

La reforma promovida por el Concilio Vaticano II ha recuperado esta oración y la ha colocado al final de la liturgia de la Palabra, como telón de la misma y umbral de la liturgia eucarística. La ubicación después de la despedida de los catecúmenos subraya su carácter sacerdotal, pues «presentar a Dios los gritos de llamada y esperanza de toda la humanidad es compartir la solicitud del sacerdote de la alianza nueva, el cual dio su vida por la salvación del mundo, y es participar en su misión. Podemos decir que es como la otra cara de la evangelización, ya que hablar de los hombres a Dios no puede separarse de hablar de Dios a los hombres»[55].

«Conviene que esta oración se haga habitualmente en las misas a las que asiste el pueblo» (OGMR 45).

9.3. *Liturgia eucarística*

Terminada la liturgia de la Palabra comienza la liturgia estrictamente eucarística. No se trata de dos acciones cultuales distintas, sino de dos momentos de un único misterio. El paso de uno a otro está bien resaltado por el gesto del ministro, que deja el ambón o la sede y se sitúa en el altar, lugar reservado al sacrificio.

La liturgia eucarística comprende los ritos de preparación-ofrenda de los dones, la plegaria eucarística y la distribución y comunión de los dones consagrados. Esta estructura se fundamenta en los actos que realizó Jesucristo en la última Cena, cuando tomó el pan y el vino, pronunció la acción de gracias, lo partió y se lo dio a sus discípulos: «Cristo, en efecto, tomó en sus manos el pan y el cáliz, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos [...]. Esto explica que la Iglesia haya ordenado toda la celebración eucarística según estas mismas partes, que responden a las palabras y gestos de Cristo. En efecto: 1) en la preparación de las ofrendas, se llevan al altar el pan y el vino con agua, es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos; 2) en la plegaria eucarística se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convierten en el Cuerpo y Sangre de Cristo; 3) por las fracción de un solo pan se manifiesta la unidad de los fieles, y por la comunión los mismos fieles reciben el Cuerpo y Sangre del Señor, al igual que los Apóstoles lo recibieron de manos del mismo Cristo» (OGMR 48).

55. R. Cabié, «La Eucaristía», o.c., p. 381.

a) *Los ritos de presentación-ofrenda de los dones*

Los elementos que integran esta parte son los siguientes: la procesión de ofrendas, la presentación del pan, la mezcla del vino con agua y su posterior ofrenda, la oración privada del ministro, la incensación, el lavabo y la oración sobre las ofrendas. Los más importantes son esta oración y la presentación-ofrenda del pan y del vino.

Originariamente este rito fue algo tan simple como colocar en silencio sobre el altar el pan y el vino que se convertirían en el sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo. Más tarde se añadió una procesión de ofrendas, que al principio fue silenciosa y después acompañada de un canto. A principios de la Edad Media se creó la oración de los dones —que luego se designaría como *secreta*—; y algunos siglos más tarde se introdujeron varias apologías. Los nombres de *canon menor* o *canon de los laicos* dejan constancia de la importancia que llegó a tener este complejo ritual.

Los añadidos cambiaron el sentido del núcleo primitivo, dándole un carácter marcadamente ofertorial, menos acorde con esta parte de la misa, puesto que la ofrenda eucarística tiene su lugar propio en la oblación anafórica. El Misal de san Pío V heredó y conservó este esquema ofertorial de la preparación de los dones; el Misal de Pablo VI, en cambio, ha retornado parcialmente a los orígenes, al simplificar los ritos y oraciones, suprimir o abreviar algunas oraciones del celebrante y, sobre todo, recuperar el primigenio carácter teológico de esta parte de la Eucaristía. En este sentido, no deja de ser significativo que ya no se hable de *ofertorio,* sino de *preparación de los dones* (cfr. OGMR 49) y que haya desaparecido la controvertida oración *Suscipe, sancta Trinitas*, criticada ya en el Concilio de Trento.

De todos modos, el rito no es una mera presentación de dones, sino que incluye también cierto sentido ofertorial, como indica el *offerimus* de las fórmulas con que se presentan el pan y el vino, el *fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie*, la incensación de la ofrenda y de las personas y, en no pocas ocasiones, la misma oración de las ofrendas. Es importante no minusvalorar esta vertiente, pues se inserta en algo muy unido a la tradición litúrgica, que hace comprender la Eucaristía en una dimensión profunda: en el pan y el vino ofrecemos simbólica-

mente algo de nosotros mismos y por el gesto de incensación sobre las ofrendas y las personas expresamos el sentido ofertorial de unas y otras. Este sentido anticipatorio es muy propio de la liturgia, más preocupada de celebrar lo que acontece, que del momento en que debe hacerlo. Sin restar, pues, importancia a la «oblación principal» de la gran plegaria eucarística, los gestos, palabras y conceptos del conjunto de la «presentación de los dones» nos sitúan ante una realidad inefable: preparamos y ofrecemos unos dones para que se conviertan en la ofrenda de la Iglesia, que ofreceremos —ofreciéndonos nosotros con ella— en el momento solemne del ofertorio anafórico.

El rito de presentación-ofrecimiento de los dones tiene un significado bautismal, eucarístico, antropológico y eclesial. El sentido bautismal aparece del hecho de reservarse a los fieles en comunión con la Iglesia; el eucarístico —que es el más claro y acentuado—, porque los dones se preparan para ser consagrados y, una vez convertidos en el Cuerpo y Sangre de Cristo, ser distribuidos a los fieles, de tal modo que presentación-consagración-comunión son tres momentos de una misma celebración; el antropológico, por ser la contribución inmediata que hacen los fieles, signo externo del ofrecimiento interior de cada uno; y finalmente, el social, porque las ofrendas no son de este o de aquel individuo, sino de la Iglesia.

La liturgia romana actual, a diferencia de otras, hace la presentación separada del pan y del vino, rito de gran riqueza y expresividad. «La presentación de las ofrendas en el altar hace suyo el gesto de Melquisedec y pone los dones del Creador en las manos de Cristo. Él es quien, en su sacrificio, lleva a la perfección todos los intentos humanos de ofrecer sacrificios» (CEC 1350).

Por otra parte, «desde el principio, junto con el pan y el vino para la Eucaristía, los cristianos presentan también sus dones para compartirlos con los que tienen necesidad. Esta costumbre de la colecta (cfr. 1 Cor 16, 1), siempre actual, se inspira en el ejemplo de Cristo que se hizo pobre para enriquecernos (cfr. 2 Cor 8, 9)» (CEC 1351).

Los ritos con los que se concluye la preparación de los dones son la invitación al pueblo a orar y su respuesta, por una parte; y, por otra, la oración sobre las ofrendas.

La invitación a la oración se remonta al siglo VIII. Al principio era muy simple y no exigía la respuesta del pueblo. El texto actual «orad, hermanos» es del siglo XII, mientras que la respuesta es del siglo XI. Ambas son una introducción a la oración de las ofrendas, pues se refieren al sacrificio que va a realizarse, idea que se hace más insistente en esa oración y será central en la plegaria eucarística. La invitación

está en la línea de la que precede al Padrenuestro, a pesar de su amplitud; la respuesta condensa los fines del sacrificio eucarístico: alabanza y glorificación a Dios, fruto espiritual para los presentes y bien espiritual para toda la Iglesia.

La oración sobre las ofrendas que se decía originalmente en *voz alta,* comenzó a decirse *en secreto* por influjo de las liturgias orientales o como consecuencia de la lectura pública del nombre de los oferentes. Actualmente ha recuperado su sentido y forma primitivas.

La finalidad de esta oración es la de dar sentido a las ofrendas presentadas, razón por la que son muy frecuentes algunos de los grandes temas que se desarrollan en la plegaria eucarística, como los de ofrenda, santificación, sacrificio...; e incluso no faltan ocasiones en las que ya se considera realizado el sacrificio y se ofrece por determinadas intenciones.

b) *La plegaria eucarística*

Nomenclatura

La larga oración sacerdotal que comienza con el *diálogo introductorio* del prefacio y concluye con el *amén* de la doxología final ha sido designada de modo muy distinto según épocas e iglesias, aunque los diversos términos pueden agruparse en tres grandes bloques: los emparentados conceptualmente con la *berakah* judía, los que conllevan la idea de sacrificio y otros vocablos.

Entre los primeros destacan las voces griegas *euloguía* (*benedictio* en latín) y *eucharistía*, íntimamente unidas con la idea de acción de gracias (el último término ha servido desde san Ignacio de Antioquía para designar a toda la celebración). Los términos vinculados a la idea de sacrificio son los de *anáfora* (griego) —que etimológicamente significa «elevación», pero que es el modo corriente de hablar de una ofrenda— y su equivalente latino *oblatio* u *oratio oblationis* («oblación», en castellano); «acción del sacrificio» y «canon de la acción del sacrificio» —*canon actionis* en el *Sacramentario Gelasiano*—, que terminaron reduciéndose a «acción» y «canon»; *illatio* (antigua liturgia hispana: «aportación a un sacrificio»); *inmolatio* (liturgia galicana). Al tercer grupo pertenecen los términos de «oración», «plegaria», «prefacio».

En la liturgia romana ha prevalecido el nombre de *canon* hasta la reforma del Concilio Vaticano II; actualmente se designa, sobre todo, como *plegaria eucarística.*

Naturaleza e importancia

Así como la misa es el centro y la cumbre de toda la liturgia, la plegaria eucarística es el centro y la cumbre de la misa, pues en ella está presente y actuante Jesucristo con una virtualidad e intensidad superior a cualquier otro momento de la celebración. Baste pensar, por ejemplo, que sólo esta plegaria actualiza de modo *objetivo* el sacrificio redentor de Cristo, y que en ninguna otra parte aparecen tan resaltadas las vertientes de glorificación, alabanza, adoración, acción de gracias, propiciación y petición por los vivos y difuntos. Además, sólo la plegaria eucarística posibilita que la Iglesia ofrezca realmente al Padre el Cuerpo entregado y la Sangre derramada de Cristo, y en ella confluyen la Iglesia terrestre y celestial. Por último, en ningún otro momento celebrativo aparece con tanta claridad que la Iglesia no sólo ofrece a Cristo, sino que Ella misma se ofrece con Él.

Por todo ello la *Ordenación general del Misal romano* se refiere a dicha plegaria en estos términos: «Ahora es cuando tiene lugar el centro y cumbre de toda la celebración, cuando se llega a la Plegaria Eucarística, que es una acción de gracias y santificación, en la que el sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón a Dios en una acción y rendimiento de gracias y se lo asocia a su propia oración, que él dirige, en nombre de toda la comunidad, por Jesucristo, al Padre. El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las maravillas de Dios y en la oblación del sacrificio» (OGMR 54).

Ateniéndonos al esquema estructural de las actuales plegarias eucarísticas romanas, se advierte un cuádruple movimiento: 1.º) alabanza y bendición al Padre por las maravillas que ha realizado y realiza en la historia de la salvación (prefacio, santo y «*vere sanctus*» o «*post-sanctus*»); 2.º) presencialización, memoria objetiva y ofrecimiento del sacrificio de Cristo (relato institucional y anamnesis); 3.º) invocación al Espíritu Santo (epíclesis), y 4.º) «intercesión» o «comunión eclesial», tanto con la iglesia «*toto orbe difusa*» como con la Iglesia celestial y con los difuntos.

Estos elementos son tradicionales, pues todas las plegarias eucarísticas contienen una acción de gracias de tipo salvífico, el relato de la institución, la anámnesis y una intercesión, debido, en última instancia, a que se inspiran en lo que Jesús hizo en la última Cena, y mandó repetir.

Origen

Casi todos los autores piensan que la plegaria eucarística hunde sus raíces en la bendición y acción de gracias judías, cuyas fórmulas

se encuentran tanto en los textos bíblicos como en las costumbres rituales del pueblo. Más en concreto, en las bendiciones familiares, dentro de las cuales sobresalía el *birkah-ha-mazon* o acción de gracias de la cena, que está relacionada con la tercera copa pascual. Esta última tenía tres partes: una invitación a dar gracias dirigida a los reunidos (*birkah-ha-zimmun*), la acción de gracias propiamente tal, formada por cuatro bendiciones, y las peticiones. Jesucristo debió inspirarse en ella y en el *Qiddus*[56], rito familiar con el que se consagraban a Dios los días santos al comienzo de la cena de la víspera de la fiesta, puesto que existe plena correspondencia entre lo que en ellas se hacía y las siete acciones que atestiguan los relatos institucionales: tomó pan, dio gracias, lo partió, lo distribuyó con unas palabras determinadas; luego, tomó la copa de vino, dio gracias y se la entregó a los discípulos con unas palabras también bien determinadas. De todos modos, si se admite que Jesucristo instituyó la Eucaristía dentro de una cena cuyo contexto teológico-litúrgico era el de la cena pascual judía, parece que la bendición-acción de gracias tendría su correspondencia en la fórmula que pronunciaba el *paterfamilias* en el momento de la tercera (o cuarta, según algunos) copa. En ese supuesto, la originalidad de la Cena del Señor estaría en el *cambio de significado* de la fórmula y de los ritos, así como en las *variantes* que introdujo Jesucristo. De este modo, las clásicas fórmulas de bendición judías se habrían convertido en la primera acción de gracias (eucaristía) cristiana.

Variedad

La plegaria eucarística existió en todas las celebraciones eucarísticas desde los orígenes, aunque durante los tres primeros siglos no hubo textos escritos, sino, a lo sumo, composiciones trasmitidas por tradición oral. Más aún, la norma era que el celebrante dijera «según sus fuerzas», es decir, improvisando una «larga acción de gracias». Tal improvisación se movía dentro de un marco rígido: el de la historia de la salvación, y se desarrollaba según el esquema tradicional, también rígido, de anámnesis de las maravillas de Dios, epíclesis y acción de gracias.

56. Los autores se agrupan en tres tendencias a la hora de establecer la procedencia judía inmediata de nuestra plegaria eucarística: a) J.P. AUDET, «Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'Eucharistie chrétienne», RB 65 (1958) 371-399, se inclina por la *berakah*, que significa «bendición» y que puede tener un sentido ascendente o descendente, aunque la iniciativa siempre sea de Dios; b) C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma 1981, cree que la *todah* veterotestamentaria —raíz de la *berakah* y de la *birkah-ha-mazon*— es el género eucológico judío que más ha influido en la plegaria eucarística; c) L. LIGIER, «Les origines de la prière eucharistique», QL 274-275 (1972) 181-202, opina que no es la *berakah* en general, sino la *birkah-ha-mazon*, de ahí que la idea central no sería la de bendición o alabanza, sino la de acción de gracias, por lo que habría que separar —aunque, a veces, se unen— los términos *eulogia* y *eucharistia*.

No resulta fácil seguir la evolución de la plegaria eucarística. No obstante, al menos es preciso distinguir dos grandes bloques anaforales: Oriente y Occidente. El primero engloba los grupos antioqueno, alejandrino y caldeo-persa; el segundo, sobre todo, las liturgias romana, hispánica y galicana, caracterizadas por la unicidad (la romana) y variabilidad (las otros dos) anafórica.

El esquema de las anáforas antioquenas es el siguiente: diálogo introductorio, oración antes del *Sanctus, Sanctus*, oración cristológica, relato de la institución, anámnesis, epíclesis, intercesiones y doxología. Las plegarias alejandrinas se caracterizan por tener dos epíclesis: una preconsecratoria y otra posconsecratoria y por situar las intercesiones antes del relato de la institución. Una tradición anafórica distinta procede de la región de Edesa y Mesopotamia, pues las anáforas llamadas de Nestorio y de Teodoro de Mopsuestia son muy diferentes de las antioquenas y alejandrinas, a pesar de basarse en un original griego. Estas tres tradiciones tienen en común un lenguaje muy bíblico y poético, una alabanza al Padre muy desarrollada y pautada sobre la historia de la salvación, y un acusado sentido del misterio.

Contrastando con los ritos orientales —que conocían más de una anáfora—, la liturgia romana creó una plegaria eucarística fija: el llamado *Canon romano*. Esta venerable composición «surge de las tinieblas de la historia a finales del siglo IV»[57], sin que sepamos cuáles fueron las principales épocas de su desarrollo ni su estructura más arcaica, y resulte imposible reconstruir el texto pregregoriano. «Con san Gregorio entramos en un período distinto. Antes de él, el Canon tenía una forma muy próxima a la nuestra; incluso san Gregorio no introdujo cambios sustanciales», pero es «el canon editado por san Gregorio el que se impondrá en la Iglesia latina, se convertirá verdaderamente en la regla y no sufrirá ningún cambio importante»[58]. Ciertamente, Alcuino introdujo algunos cambios, pero de poca entidad. «Después de Alcuino, los cambios son insignificantes»[59].

La estructura de la plegaria eucarística romana se caracteriza por su unicidad e invariabilidad casi absoluta, la existencia de *dos* epíclesis (como las alejandrinas) y *dos* bloques de intercesiones, uno anterior (como las alejandrinas) y otro posterior al relato institucional

57. B. Botte-Ch. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Paris 1953, p. 17.

58. Ibíd., p. 23.

59. Ibíd. La añadidura más importante es el *memento de difuntos*, que falta en los sacramentarios Gregoriano y Gelasiano. Otra añadidura, mínima en apariencia, pero no en realidad, es la cláusula *pro quibus tibi offerimus* del *memento de vivos* (pareció excesivo el *qui tibi offerunt*, que subraya con gran fuerza el carácter sacerdotal del entero Pueblo de Dios) y *et omnibus ortodoxis*, añadida al *Te. igitur*.

(como las antioquenas). Desde el punto de vista temático, se caracteriza por la reiteración en la ofrenda del sacrificio.

La primitiva anáfora hispano-galicana contó, sin duda, con los elementos tradicionales; sin embargo, durante el siglo VI comenzó a extenderse a *toda* la plegaria eucarística la variabilidad que el *Canon romano* había introducido un siglo antes en el prefacio. Para asegurar la cohesión del conjunto, permanecían invariables o fijos algunos elementos tradicionales de las antiguas anáforas: el diálogo que precede al prefacio, el *Sanctus*, el relato institucional y la doxología; en cambio variaban en cada celebración —de la que eran considerados como propios— la *illatio* (equivalente al prefacio romano), la *oratio post sanctus* y la *oratio post pridie*. La estructura de la plegaria eucarística hispano-galicana quedaba de la siguiente forma: a) diálogo (fijo), b) *illatio* (variable), c) *Sanctus* (fijo), oración *post sanctus* (variable), d) relato de la institución (fijo), e) oración *post pridie* (variable) y f) doxología (fija).

Nuevas plegarias eucarísticas romanas

La unicidad de la plegaria eucarística romana se quebró en 1968, año en el que se incorporaron tres composiciones anafóricas, nuevas en sus contenidos, pero tradicionales en su estructura, puesto que conservan dos de las tres peculiaridades del *Canon romano:* la doble epíclesis y la concentración de la acción de gracias en el prefacio; las intercesiones, en cambio, forman un solo bloque y están situadas después de la consagración. Más tarde, se han incorporado provisionalmente —sin formar parte del *corpus* del Misal— tres plegarias para las misas de niños, dos sobre la reconciliación y la plegaria «para varias necesidades».

Estas plegarias se han introducido para «proporcionar mayores posibilidades de proclamar en la parte central de la celebración eucarística los beneficios de Dios y las etapas de la historia de la salvación», pues «una sola anáfora no puede contener todas las anheladas riquezas pastorales, espirituales y teológicas»[60]. De este modo, «la Liturgia romana queda notablemente enriquecida en no pocos puntos: en la presentación teológica de la Eucaristía, de la historia de la salvación en general, y del Pueblo de Dios y de la Iglesia en particular; de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia especialmente en la Eucaristía. Las perspectivas universalistas y ecuménicas del Vaticano II y las de la denominada "teología de las realidades humanas y terrenas" se encuen-

60. «Epistola *Consilii* et indicationes de Precibus eucharisticis», *Notitiae* 4 (1968) 151.

tran representadas de modo discreto y con entonación bíblica. Todo esto no impide, sin embargo, que el carácter tradicional de los nuevos textos sea muy marcado y fácilmente comprobable»[61]. Sin embargo, la introducción de las nuevas plegarias no indica que el *Canon romano* haya quedado inservible o desvalorizado, pues su «valor —como documento teológico, litúrgico y espiritual de la Iglesia latina— es inmenso»[62].

Características de las plegarias eucarísticas romanas

El *Canon romano* tiene las siguientes características: antigüedad, perfección literaria, doble epíclesis, doble bloque de intercesiones, variabilidad del prefacio y embolismos en el *communicantes* y *hanc igitur*. En cuanto a los contenidos, destacan: la teología de la ofrenda sacrificial en la misa, el carácter teocéntrico y cristológico, la presencia del Espíritu Santo —aunque no se le mencione expresamente—, la riqueza de los prefacios y de los embolismos, y la insistencia en la comunión de la Iglesia considerada en su globalidad.

La *Plegaria eucarística II* está pautada en contenidos, orientación y brevedad sobre la plegaria de la *Tradición Apostólica,* con la cual concuerda sustancialmente y difiere en aspectos secundarios, aunque importantes. En efecto, añade el *sanctus*, la transición, la epíclesis preconsecratoria y las intercesiones; y su prefacio es variable. Además, rompe la estructura lineal de la acción de gracias, convierte el relato institucional en algo autónomo y omite la referencia expresa a la Iglesia en la doxología. Finalmente, ha retocado bastantes textos, dándoles, a veces, un sentido distinto del que tenían en la fuente. Es una anáfora muy clara y muy sencilla —sin cortes ni yuxtaposiciones— y, desde el punto de vista doctrinal, marcadamente cristocéntrica, ya que contempla desde Cristo toda la historia de la salvación, comenzando con la creación, con una teología muy desarrollada sobre la acción eucarística del Espíritu Santo.

La *Plegaria eucarística III* es un texto típicamente romano —no hispano-galicano, como a veces se afirma— en su estructura y contenidos; más aún, parece que tiene como fuente primaria el mismo *Canon romano,* aunque se advierten reminiscencias de otras liturgias antiguas. Se trata de una plegaria sencilla y solemne a la vez, con una estructura muy lógica y transparente, y medianamente extensa. Posee un fuerte sabor bíblico y patrístico, cierto tinte ecuménico y refleja las preocupaciones de la Iglesia de hoy. Carece de prefacio propio, por lo

61. Ibíd., p. 152.
62. Ibíd.

que puede beneficiarse de la actual riqueza de prefacios del Misal. Desde el punto de vista de los contenidos, acentúa mucho el aspecto sacrificial de la Eucaristía (tres veces habla expresamente del sacrificio y otras tres de la ofrenda) y el sacerdocio común de los fieles, y subraya la universalidad, la escatología y la pneumatología.

La *Plegaria eucarística IV* es la más original debido, sobre todo, a la extensa acción de gracias que se inicia en el prefacio y continúa en el *post sanctus*, a diferencia de las demás plegarias eucarísticas romanas, que concentran exclusivamente la acción de gracias en el prefacio. El hecho de ser conocida como la «plegaria de la historia de la salvación» indica que es esa historia su contenido esencial y principal, lo que hace que sea también una especie de profesión de fe. Tiene un claro sabor bíblico y es uno de los textos más teológicos de todo el Misal. Es también muy perceptible su dependencia argumental —y, en cierto sentido, estructural— de las anáforas bizantinas. La densidad bíblica y teológica pueden dar, a veces, la impresión de que lo catequético prevalece sobre lo oracional; pero la dificultad se supera mediante una buena formación. Finalmente, está estructurada de tal modo que no admite ningún otro prefacio.

Elementos de las actuales plegarias eucarísticas romanas

Los elementos de las actuales plegarias eucarísticas romanas son los siguientes: el diálogo introductorio, la acción de gracias, la aclamación, la transición (*vere sanctus* o *post sanctus*), la epíclesis preconsecratoria, el relato institucional, la aclamación del pueblo, la anámnesis, la oblación, la epíclesis posconsecratoria, las intercesiones, la doxología final y el amén del pueblo.

— *Diálogo introductorio*. El diálogo introductorio o invitatorio —que tiene una estructura ternaria— trata de establecer la relación cultual entre la asamblea y Dios, poniendo al hombre en tensión de mente y de corazón con Dios.

— *Prefacio*. Toda la celebración eucarística y, más en concreto, la anáfora, es una acción de gracias; pero la liturgia romana concentra su acción de gracias sobre todo en el prefacio, en el que «la Iglesia da gracias al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo, por todas sus obras, por la creación, la redención y la santificación. Toda la asamblea se une entonces a la alabanza incesante que la Iglesia celestial, los ángeles y todos los santos, cantan a Dios tres veces santo» (CEC 1252).

— *Las epíclesis*. La epíclesis *de consagración* es una invocación de la Iglesia al Padre para que envíe su Espíritu Santo sobre el pan y el

vino, a fin de que se conviertan con su poder en el Cuerpo y Sangre de Cristo; la epíclesis *de comunión* pide el Espíritu para que quienes participan en la Eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu. El texto de la segunda epíclesis manifiesta la actitud menesterosa del hombre y su petición humilde para que el poder divino una con Cristo y entre sí a quienes van a recibir sacramentalmente el Cuerpo de Cristo. La epíclesis pone así de manifiesto la secuencia clásica: *memores, offerimus, petimus* de la plegaria eucarística.

— *Relato de la institución*. El relato de la institución hace sacramentalmente presente, bajo las sagradas especies de pan y vino, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, sacrificio ofrecido de una vez para siempre en la Cruz. Esta presencia se opera por la fuerza de las palabras y acciones de Cristo y el poder del Espíritu Santo (cfr. CEC 1353). Es el momento culminante de la plegaria eucarística.

— *La anamnesis*. La anamnesis, a la vez que acto de fe de la Iglesia en el sacrificio que acaba de hacerse presente, es el ofrecimiento del sacrificio de Cristo al Padre y la ofrenda de sí misma juntamente con Él. Todos y cada uno de los fieles se hacen víctima con Cristo y como tal se ofrecen con Él al Padre; de este modo, la anamnesis se convierte en *el verdadero ofertorio* de la misa.

— *Intercesiones*. Las intercesiones expresan que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia —peregrina, «intermedia» y celestial— y en comunión con los pastores: el Papa, el obispo de la diócesis, su presbiterio y sus diáconos y todos los obispos del mundo entero junto con sus respectivas iglesias locales. El tema de la unidad de la Iglesia, constitutivo de las modernas epíclesis romanas, evita que las intercesiones sean un duplicado de la oración universal, pues aquí se pide por la Iglesia como Cuerpo de Cristo y como fruto del mismo sacrificio; además, predomina el sentido de comunión sobre el de petición.

— *Doxología*. La doxología es una alabanza trinitaria con la que suelen concluir las plegarias eucarísticas de los diversos ritos y épocas, que, no obstante los acentos y matices diversos, coinciden en esta idea central. En las plegarias eucarísticas romanas, la doxología va dirigida al Padre por la mediación de Cristo, expresada con todos los matices posibles: «por Él, con Él y en Él». Gracias a esa mediación, por Cristo desciende hacia los hombres la salvación («por Él sigues creando todos los bienes, los santificas, los llenas de vida, los bendices y los repartes entre nosotros») y por Cristo sube hacia Dios la alabanza y glorificación de los hombres («por Cristo, con Él y en Él, a Ti, Dios Padre Omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos»).

— *Amén*. La plegaria eucarística concluye con la aclamación «amén», que ratifica la solemne alabanza y acción de gracias que Cristo, por el ministerio de los sacerdotes, ha tributado al Padre. El *amén* no es sólo conclusión de la doxología, sino de toda la plegaria eucarística; por eso es el *amén* más importante y solemne de toda la celebración. Para que sea una auténtica aclamación laudatoria, es preciso participar en la plegaria eucarística de modo consciente y piadoso, es decir, en el Espíritu Santo.

Según esto, la plegaria eucarística considera la Eucaristía como acción de gracias al Padre, como memorial del sacrificio de Cristo y de su Cuerpo, y como presencia de Cristo por el poder de su Palabra y de su Espíritu, aspectos todos ellos inseparables y complementarios (cfr. CEC 1358; 1362-1381).

Uso de las plegarias eucarísticas

La plegaria eucarística que debe usarse en cada celebración se establece a partir de este triple criterio: la plegaria misma, la comunidad celebrante y el misterio que se celebra. Atendiendo a estos tres aspectos conjuntamente, pueden establecerse las siguientes normas generales [63]:

1) El *Canon romano* es un texto denso en contenido, no muy ordenado en su desarrollo, de estilo solemne y redundante, sin prefacio propio y con embolismos en el *communicantes* y *hanc igitur* de algunos días. Por eso, aunque puede usarse siempre, es más apropiado para los días que tienen *communicantes* y *hanc igitur* propios, así como también para los domingos y las fiestas de María, los Apóstoles y los santos que se mencionan en las intercesiones (cfr. OGMR 322-a).

2) La *Plegaria eucarística II* es un texto sencillo y lineal, en el que se perciben muy bien los diferentes elementos de una anáfora, con unos contenidos y lenguaje fáciles para la recitación y comprensión, dotado de prefacio propio, pero susceptible de usar otros, especialmente los que presentan en forma resumida el misterio de la salvación. Estas características la hacen especialmente apta para los días feriales (cfr. OGMR 322-b), aunque puede usarse también en los domingos del

63. Cfr. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Preces Eucharisticae et Praefationes*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968; «Norme pro adhibendis Precibus eucharisticis», en *Preces Eucharisticae et Prefationes*, pp. 7-11; «Epistula *Consilii* et indicationes de Precibus eucharisticis», *Notitiae* 4 (1968) 157-160; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, «Preces eucharisticae», *Notitiae* 10 (1974) 353; «Preces eucharisticae pro missis cum pueris. Prenotanda», *Notitiae* 11 (1975) 7-12, *Ordenación general del Misal romano*, n. 322; *Inestimabile donum*, AAS 72 (1980) 331-343; COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, «Nota sobre las Plegarias Eucarísticas autorizadas en España», *Pastoral Litúrgica* 148/149 (1985) 7.

Tiempo Ordinario, en algunas solemnidades para las que cuenta con embolismo propio, y en algunas misas rituales para las que tiene intercesiones propias.

3) La *Plegaria eucarística III* es más compleja y elaborada que la segunda, pero lógica en la concatenación de elementos e ideas, y no tiene prefacio propio. Es la más apropiada, junto con el *Canon romano,* para los domingos y las fiestas (cfr. OGMR 322-c). También se recomienda para las misas de difuntos por su embolismo específico, y para las celebraciones en honor de los santos, dado que permite mencionar expresamente el santo del día o del patrono. Tiene embolismos propios para ciertas solemnidades e intercesiones para algunas misas rituales.

4) La *Plegaria eucarística IV* tiene prefacio propio e inseparable y una estructura que impide introducir embolismos o intercesiones por los vivos o por un difunto, aunque admite un breve desarrollo por los presentes en las misas de la octava de Pascua y en las del Bautismo, Confirmación, Matrimonio y primera Comunión. No se puede emplear cuando existe prefacio *propio del día* (cfr. OGMR 322-d); en cambio, puede emplearse si el prefacio es *propio del tiempo*, pero sustituyéndolo por el de la plegaria eucarística. Esta Plegaria es muy apta para los tiempos de Adviento, Cuaresma y Pascua.

5) La *plegaria de las misas «para varias necesidades»* tiene, en cada una de sus cuatro variantes, un prefacio propio que forma una unidad con el resto y no admite cambio, y una temática muy eclesial. Por eso, está especialmente indicada para las celebraciones que tienen una especial significación eclesiológica: el octavario por la unión de los cristianos, los sínodos locales o universales, la evangelización, las misas de órdenes sagradas, las reuniones de pastoral, los aniversarios de la elección del Papa y del obispo.

6) Las *plegarias para las misas con niños* están reservadas exclusivamente para estas misas, aunque el obispo puede permitir que se usen en otras en las que participan también niños, como ocurre en las misas parroquiales del domingo. La primera es particularmente apta para los niños de seis a ocho años, dada su gran sencillez; la segunda requiere una mayor participación y supone una mayor experiencia celebrativa, por lo que es más adecuada para los niños mayores de nueve años; la tercera se caracteriza por las variantes que admite en los tiempos litúrgicos y es la más apta para la última etapa catequética y para el período preparatorio de la Confirmación, cuando son niños o preadolescentes los que se preparan para recibir este sacramento.

7) Las *plegarias sobre la reconciliación* pueden emplearse en las celebraciones especiales sobre el misterio de la reconciliación o sobre la

Penitencia, sobre todo durante la Cuaresma; en las reuniones espirituales (ejercicios) y en las peregrinaciones. Como quiera que forman un todo con su prefacio, no pueden usarse cuando hay prefacio propio del día; sin embargo, el prefacio puede cambiarse por otro que haga referencia a la reconciliación o Penitencia, como, por ejemplo, los de Cuaresma.

Además de estos criterios conviene tener en cuenta los siguientes: 1.º) el mayor provecho espiritual de los fieles, 2.º) la jerarquía de los días litúrgicos, primando los domingos y festivos y 3.º) las variantes y los embolismos. La mayor o menor extensión —y, por tanto, duración[64]— y la memoria de los sacerdotes concelebrantes no son criterios selectivos.

Modo de proclamar la plegaria eucarística

La plegaria eucarística se proclama con el ritmo y tono propios de los diversos elementos que la integran, de modo que se perciban su especificidad e interconexión; y con la sensibilidad mistérica y sentido sagrado que reclama la oración eucarística por excelencia.

En concreto: el prefacio pide un tono solemne y un ritmo vivo, aunque en el cuerpo el ritmo sea más reposado; el *post sanctus* tiene el mismo tono y ritmo que el cuerpo del prefacio; la epíclesis de consagración reclama un tono de súplica y un ritmo normal; el relato-memorial pide un ritmo reposado, aunque no lento, y una proclamación admirativa e íntima; la epíclesis de comunión postula un tono de súplica y un ritmo normal; las intercesiones tienen el mismo tono y ritmo; la gran doxología, en cambio, exige un tono solemne —incluso mayor que el del prefacio— y un ritmo majestuoso y exultante[65].

Ministro de la plegaria eucarística

La plegaria eucarística es una oración presidencial, según el testimonio unánime de todas las liturgias de Oriente y de Occidente, confirmado por la última reforma litúrgica: «... la plegaria eucarística, que por su naturaleza es como la cúspide de toda la celebración, está reservada al sacerdote en virtud de su propia ordenación; siendo un abuso

64. «En una conversación con Guitton confesaba —Pablo VI— que "la reforma litúrgica no se ha llevado a cabo bien en Italia. Por lo que toca a los sacerdotes, han cogido la mala costumbre de rezar sólo la segunda Plegaria eucarística, la más breve y rápida. Esto es una fatal consecuencia de la pereza humana"». W. VON ARX, «El Papa Pablo VI y la reforma litúrgica del Vaticano II», *Phase* 163 (1988) 27-28.

65. J.A. GOENAGA, «El corazón de Cristo y el ministerio eucarístico del sacerdocio ministerial», en AA.VV., «El Corazón sacerdotal de Jesucristo», *Teología del Sacerdocio,* vol. XVIII, Burgos 1984, pp. 173-174.

que la proclamen parcialmente el diácono, un ministro inferior o los mismos fieles»[66]. Ciertamente, el ministro, que actúa en persona de Cristo, no la dice en nombre propio, sino como cabeza del entero Pueblo de Dios (cfr. OGMR 62), el cual participa en ella escuchando con atención, reproduciendo en sí mismo las actitudes que expresa y adhiriéndose a ella con las aclamaciones. Aceptar la presidencialidad de esta plegaria es aceptar la estructura jerárquica de la Iglesia y de la misma celebración eucarística.

c) *Ritos de Comunión*

El sacrificio sacramental de la Eucaristía fue instituido en la forma y bajo los signos de comida y bebida. Por eso la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo es la culminación de la celebración y el momento en el que la plegaria eucarística llega a su pleno cumplimiento.

Después del «amén» de la asamblea, tras la doxología final, se podría pasar directamente a la Comunión, como ocurría al principio, según el testimonio tantas veces citado de san Justino. Sin embargo, las generaciones posteriores añadieron dos elementos intermedios que se encuentran en todas las liturgias: la fracción del pan y el Padrenuestro, en ese orden, salvo en las tradiciones romana y bizantina. Otras iglesias añadieron el rito de la paz y la presentación a los fieles del Santísimo Sacramento. Cada uno de esos grandes momentos va acompañado de diversos ritos.

En la liturgia romana actual los ritos de Comunión forman los siguientes bloques: el Padrenuestro, la paz, la fracción, la preparación inmediata y la Comunión.

El Padrenuestro

La liturgia actual encuadra la recitación del Padrenuestro —que realizan el ministro y el pueblo— en medio de los siguientes elementos: una invitación a la oración, un embolismo y una doxología.

La exhortación a la oración es una fórmula destinada a resaltar la importancia del Padrenuestro y su conexión con la Comunión, e invitar al pueblo a rezarlo con el respeto y devoción que merece.

La oración dominical (cfr. Mt 9, 13 y Lc 11, 2-4) sigue la tradición de Mateo por ser la más completa, aunque ha cambiado el *supersubstancialis* por el *cotidianus* de Lucas, según la traducción de la Vulgata.

66. *Inestimabile donum*, n. 4; cfr. OGMR 54

En esta oración «se pide el pan cotidiano, que para los cristianos consiste sobre todo en el Cuerpo de Cristo, y se implora la purificación de los pecados, de modo que en realidad se den las cosas santas a los santos» (cfr. OGMR 56-a). Es, por tanto, una oración orientada hacia la comunión eucarística y una óptima preparación para la misma, gracias, sobre todo, a esa doble súplica del *pan cotidiano* y del *perdón de los pecados,* que son, juntamente con el carácter doxológico del Padrenuestro, las causas que motivaron su inclusión entre los ritos de Comunión.

El embolismo es una ampliación de la última petición del Padrenuestro y puede remontarse a la época de san Gregorio. Su objetivo fundamental es formular una doble petición: que Dios libre a la Iglesia de «todos los males» y que le conceda «la paz» durante su peregrinación hacia la casa del Padre, en espera del retorno definitivo de su Señor. La fórmula actual ha simplificado la del Misal de san Pío V y añadido la expresión «mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Señor Jesucristo», imprimiendo así un dinamismo escatológico —en plena sintonía y continuidad con el «venga a nosotros tu reino»— de la oración dominical, y estableciendo una estrecha relación entre la liberación del mal, especialmente del pecado, y el advenimiento de la Parusía final.

La *Didaké* es el primer documento cristiano en el que aparece el Padrenuestro seguido de una fórmula doxológica: «Tuyo es el poder y la gloria por los siglos». Un añadido semejante se encuentra en antiguas liturgias de la Iglesia. Cuando se introdujo el embolismo, permaneció en unas y desapareció en otras, como en la romana. La reciente reforma litúrgica la ha recogido nuevamente, pero situándola tras el embolismo, sirviéndose de la fórmula litúrgica —no bíblica— más común durante los primeros siglos. De este modo, el Padrenuestro adquiere una fisonomía análoga a la de la plegaria eucarística.

El rito de la paz

La existencia de un *rito de paz* dentro de la celebración eucarística está atestiguada desde los primeros siglos tanto en Oriente como en Occidente. Su ubicación ha dependido de la interpretación dada al mandato del Señor: «Si al ir a presentar tu ofrenda, te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda, vete a reconciliarte con tu hermano, y después vuelve a presentar la ofrenda» (cfr. Mt 5, 27 y paralelos). Eso explica que haya estado situado al final de la liturgia de la Palabra —como acontecía en Roma, según san Justino—, antes de comenzar la plegaria eucarística —por ejemplo, en la liturgia

hispana— o antes de la Comunión —como sucede en la liturgia romana posterior a san Gregorio—. Actualmente es un rito por el cual los fieles «se expresan mutuamente la paz y la caridad» (OGMR 112); es, pues, un signo de amor cristiano y de comunión intraeclesial.

La cercanía con la Comunión da pleno sentido al gesto de la paz: antes de participar sacramentalmente de un mismo y único pan, los fieles realizan un signo de unidad existencial y de plena comunión.

La estructura del rito es la siguiente: oración por la paz, invitación a intercambiarse la paz y signo de la paz.

— *Oración por la paz*. Las fuentes litúrgicas designan con este nombre la oración que fue introducida dentro de los ritos de Comunión durante el siglo XI en Alemania. Al principio era una *apología* del sacerdote, que éste decía en secreto; en la liturgia actual, en cambio, es una oración *presidencial,* que el ministro dirige a Cristo —no al Padre, como sería la norma de la liturgia romana— en nombre de toda la asamblea, pidiéndole que conceda a la Iglesia la paz y la unidad que entregó a los Apóstoles (cfr. Jn 14, 27). La naturaleza y la temática de esta oración presuponen el intercambio de la paz, de tal modo que sólo cuando éste existe alcanza su pleno sentido.

— *Anuncio de la paz*. La fórmula «la paz del Señor esté siempre con vosotros» se introdujo en los ritos de Comunión cuando no existía la oración por la paz, inmediatamente *antes* del intercambio de la paz, para que le sirviera de introducción. Más tarde fue situada *después* de la fracción del pan y de la *conmixtio*. La reforma del Vaticano II la ha devuelto a su lugar originario y a su primitivo sentido, ya que el anuncio de la paz por parte del sacerdote —«la paz del Señor esté siempre con vosotros»— precede inmediatamente a la acogida y devolución del pueblo —«y con tu espíritu»—. El anuncio de la paz lleva ya implícita su comunicación; la respuesta de los fieles declara que se acepta y se intercambia. Por eso, el rito podría concluir aquí, como durante los siglos en los que no existió una invitación expresa de darse la paz después de haberla anunciado. La liturgia actual prevé que, cuando se considere oportuno (cfr. OGMR 112, 136), el diácono o el mismo sacerdote inviten expresamente a los fieles a intercambiarse la paz, para preparar el gesto posterior, que queda así más explicitado y enriquecido.

— *El signo de la paz*. Primitivamente el intercambio de la paz se hacía entre todos los fieles. Más tarde, la paz partía del altar y se realizaba según un orden jerárquico: Cristo se la comunicaba al sacerdote (expresado a través del simbolismo del beso al altar), el sacerdote al diácono y éste al subdiácono, luego se la intercambiaban algunos

miembros del clero y, en ciertas ocasiones, algunos fieles besaban el «porta-paz». La fórmula que se empleaba era «la paz sea contigo. Y con tu espíritu».

La liturgia actual prevé que la paz se intercambie entre todos los fieles, aunque no prescribe ninguna fórmula. El rito debe ser verdadero, es decir, manifestativo y comunicativo de la paz y fraternidad mutuas. Por ser un gesto religioso, debe estar penetrado de sacralidad[67].

El término *paz* no se entiende en sentido corriente, sino bíblico-teológico, a saber, como compendio de todo bien, don mesiánico por excelencia y fruto del Espíritu Santo, que inserta a los fieles en el amor de Dios y de los hermanos. No es, pues, una paz humana ya conquistada o que puede alcanzarse mediante la amistad y la solidaridad, sino la paz de Cristo resucitado, nuestra paz (cfr. Ef 2, 13-18; Flp 2, 5), comunicada por medio de su Espíritu, artífice de la paz en los corazones de cada uno de los fieles y en la Iglesia. Esta paz prepara a recibir la Comunión del Cuerpo y Sangre de Cristo, en la cual queda sellada y acrecentada.

Fracción del pan

La *fracción* del pan consagrado fue al principio —y durante varios siglos— un gesto necesario para preparar las partículas que se distribuían en la Comunión. Pero ese gesto no podía quedar al margen de las interpretaciones simbólicas que en él se habían ido acumulando. En efecto, cuando se hacía la *fractio panis* en las primeras comunidades cristianas, el gesto no podía menos de evocar para algunos el prodigio de la multiplicación de los panes, en el que Jesús mismo lo partía y repartía a la gente (cfr. Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 6); para otros, traía a la memoria que había sido en la fracción del pan donde algunos le reconocieron (Lc 24, 30-31.35); para todos rememoraba la última Cena, en la que Jesús, como nuevo *paterfamilias,* había dado el alimento de su Cuerpo y había mandado a los Apóstoles que se lo dieran a sus futuros discípulos. Todas estas evocaciones más el simbolismo que encierra compartir el mismo pan —Cristo— motivaron que la primera designación de la Eucaristía fuera precisamente *fractio panis* (cfr. Hch 20, 7; 1 Cor 10, 16). Cuando a la fracción se le añadió posteriormente el *Agnus Dei,* se amplió este rico simbolismo con el de sacrificio, pues la fracción prepara para alimento de los cristianos el Cuerpo sacrificado de Cristo, el Cordero de la nueva Pascua (cfr. Ap 5,6 y 13;

67. P. FARNÉS, «El rito de la paz», *Liturgia y Espiritualidad* 24 (1993) 391-397 y 576-585 analiza y valora algunas deficiencias sobre el sentido y la ejecución del rito de la paz.

Jn 1, 9.36). Esa autodonación de Cristo como Pan-sacrificado y la consiguiente recepción de los fieles, hace que Cristo y los cristianos sean una sola cosa, y que el Cuerpo Místico se recree constantemente y viva la misma vida que Cristo.

El rito actual consta de tres partes: la fracción, el canto que la acompaña (*Agnus Dei)* y la *inmixtio*.

— La *fracción*. Acabamos de hablar de la ubicación, importancia y significado que tuvo originariamente la fracción. Actualmente ha recobrado parcialmente su primitivo esplendor, al menos en un plano objetivo, puesto que el Misal reformado afirma la conveniencia de que el pan —ácimo, ciertamente, y confeccionado según el modo tradicional— «pueda ser realmente partido en diversas partes y distribuido, al menos a algunos fieles» (OGMR 283), por el sacerdote que celebra la misa con pueblo. De todos modos, como el uso de las formas pequeñas viene exigido normalmente por el número de comulgantes y otras razones pastorales (cfr. OGMR 283), lo más importante es destacar el simbolismo de la fracción: el pan eucarístico *partido* es signo memorial del amor magnánimo de Cristo, que quiere hacer a todos los hombres partícipes de su misma vida (cfr. OGMR 283).

— *Agnus Dei*. Según el *Liber Pontificalis* —que atribuye su introducción en la liturgia romana al papa Sergio I (687-701)— y los más antiguos *ordines romani*, el *Agnus Dei* es un canto que acompaña a la fracción del pan. Y con este sentido se mantuvo hasta que se generalizó el uso del pan ácimo y de las hostias pequeñas (siglos IX-X). Después, fue desplazado al momento del rito de la paz, convirtiéndose, según los lugares, en canto de paz o de comunión. En épocas más tardías aparece alguna vez como rito de fracción, pero sin una correlación efectiva entre ambos gestos, puesto que la fracción se realizaba después del *Agnus Dei*. La liturgia actual le ha devuelto su primitiva ubicación y función. De suyo, el canto dura lo mismo que la fracción, por lo que —al menos teóricamente— no tiene por qué consistir en tres invocaciones (cfr. OGMR 56-e).

La fórmula —semejante en estructura y contenido al *Gloria*— se inspira en el texto con que Juan Bautista señaló a Cristo como Cordero que quita el pecado del mundo (cfr. Jn 1, 29), y en los cantos de gloria del Apocalipsis, pues ve en el rito de fracción un símbolo de la Pasión gloriosa del Señor, cordero que recibe la máxima glorificación al inmolarse por los pecados del mundo. Incluso hay una referencia a la Comunión eucarística —a la que prepara el gesto de la fracción—, verdadera cena pascual donde se participa del Cordero inmolado y ofrecido.

— La *inmixtio* o *conmixtio*. Este rito se encuentra en todas las liturgias primitivas, aunque con un sentido no uniforme. En algún momento, la liturgia romana tuvo tres *inmixtiones*; en otros momentos, en cambio, no existió en la misa papal, pues el Papa enviaba a los presbíteros que celebraban en los *tituli* una partícula —llamada *fermentum*— como símbolo de la unidad de la Iglesia y de la mutua comunión, y éstos la depositaban en su cáliz al pronunciar las palabras *Pax Domini*. La costumbre del *fermentum* es antiquísima y tiene como trasfondo el hecho de que la Eucaristía es *sacramentum unitatis*. Actualmente es un rito que se realiza en todas las misas. Aunque el Misal no precisa cuál es su naturaleza, la unión de las dos especies —separadas hasta entonces— simboliza la única persona de Cristo glorioso, que está presente de forma total y viva, y se nos da en calidad de ser vivificado por el Espíritu. El gesto subraya también la unicidad del sacramento en sus dos signos.

Los ritos de Comunión concluyen con una apología del celebrante, la ostensión de la santa Hostia y un acto de humildad de toda la asamblea. Su finalidad es preparar *inmediatamente* la Comunión eucarística.

La Comunión

La Comunión es, ante todo, la culminación de la misa, puesto que ésta es «a la vez e inseparablemente sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la Cruz, memorial de la muerte y Resurrección del Señor [...] y banquete sagrado, en el que, por la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Señor, el pueblo participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la Alianza entre Dios y los hombres —sellada de una vez para siempre en la Sangre de Cristo— y prefigura y anticipa en la fe y en la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la muerte del Señor "hasta que venga". Por eso, en la Misa el sacrificio y el banquete sagrado pertenecen al mismo misterio y están íntimamente unidos» (EM 3 a-b). «La liturgia expresa esta unidad del sacrificio y de la comunión en numerosas oraciones» (CEC 1383).

La Comunión es el punto hacia el que confluye toda la celebración, puesto que, de una parte, la mesa de la Palabra pide ser completada con la mesa del Pan eucarístico y, de otra, la consagración de los dones tiende no sólo a que Cristo glorifique y dé gracias a Dios, sino también a que los fieles se unan a Cristo sacramentalmente, comiendo el Cuerpo que se entrega y bebiendo la Sangre que se derrama para la salvación de los hombres. «La celebración del sacrificio eucarístico —dice el *Catecismo de la Iglesia católica*—, está totalmente orientada

hacia la comunión íntima con Cristo por medio de la comunión. «Comulgar es recibir a Cristo mismo que se ofrece por nosotros» (CEC 1382). Por eso la constitución litúrgica del Vaticano II no duda en afirmar que «la participación más perfecta en la Misa consiste en que los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciban del mismo sacrificio el Cuerpo del Señor» (SC 55).

Esta Comunión sacramental con Cristo acrecienta nuestra unión con Él (cfr. CEC 1391-1392); nos separa del pecado (cfr. CEC 1393); renueva, fortifica y profundiza la incorporación a la Iglesia realizada por el Bautismo (cfr. CEC 1395); exige un verdadero compromiso en favor de los pobres (cfr. CEC 1397) y de la unidad de los cristianos separados (cfr. CEC 1398); y nos da una prenda de la gloria futura (cfr. CEC 1402-1406).

Mientras los fieles se acercan procesionalmente a comulgar, «se canta la comunión, canto que debe expresar por la unión de la voces, la unión espiritual de quienes están comulgando, demostrar la alegría del corazón y hacer más fraternal la procesión de quienes van avanzando para recibir el Cuerpo del Señor» (OGMR 56-a). Este canto añade una dimensión meditativa al simbolismo peregrinante de la procesión.

A partir del siglo VI, la liturgia romana sustituyó el diálogo que acompañaba a la comunión de los fieles desde muy antiguo, por formas que ya no incluían la respuesta del comulgante. La liturgia actual ha recuperado el texto transmitido por san Ambrosio: *Corpus Christi. Amen*[68]. Con la respuesta, el fiel confiesa su fe y su compromiso de vivir en conformidad con la realidad a la que se adhiere.

La comunión con hostias consagradas en la misma misa

— *Evolución histórica*. Durante los primeros siglos de la Iglesia los fieles comulgaban con el pan consagrado durante la misma celebración en la que tomaban parte. Esta costumbre continuó cuando comenzaron a conservarse las especies eucarísticas para llevarlas en Comunión a los enfermos. Sin embargo, en el tardo Medievo, los fieles, a la vez que se alejaron de la Comunión sacramental, comenzaron a recibirla no sólo en el momento de la comunión, sino durante toda la misa, después, o incluso antes, lo cual llevaba consigo usar hostias consagradas previamente. Fue entonces cuando surgió la costumbre de consagrar el Cuerpo de Cristo en grandes píxides que permitieran la comunión durante varias misas o un período prolongado de tiempo. Poco

68. *De Sacramentis* 4, 25, en B. BOTTE, *Ambroise de Milan. Des Sacraments. Des Mystères*, SChr 25 bis, Paris 1994, p. 116.

a poco, esta praxis condujo a que resultara una excepción distribuir la Comunión a los fieles después de la comunión del celebrante.

A la reacción exagerada de los protestantes —que negaban la licitud de las misas en las que sólo comulgaba el sacerdote— respondió el Concilio de Trento, condenando tal postura, pero insistiendo, a la vez, en la conveniencia de que los fieles presentes en la misa comulgaran sacramentalmente en ella, como reconocimiento implícito de la íntima relación entre el sacrificio y la Comunión sacramental y base para una praxis correcta. Sin embargo, la costumbre medieval siguió en pie, siendo pocos los sacerdotes que daban la Comunión con formas consagradas durante la misa. Más aún, quienes procedían así fueron acusados, en más de una ocasión, de seguir una praxis inadmisible. Durante el siglo XVIII, la disputa derivó hacia una grave controversia, teniendo que intervenir Benedicto XIV, quien resolvió a favor de que los fieles comulgasen sacramentalmente en la *misa en que participaban*, y con las *hostias consagradas en ella;* además reprobó la actitud de los sacerdotes que por pereza o negligencia se oponían a ello.

— *Disciplina actual*. Esta doctrina pontificia no encontró el eco deseado hasta el movimiento litúrgico moderno, siendo finalmente sancionada por Pío XII (cfr. MD 146), por el Concilio Vaticano II (cfr. SC 55) y por otros documentos posteriores (EM 7, OGMR 56-h).

La verdad del signo pide comulgar con las hostias consagradas durante la misma celebración, aunque siempre debe haber en el sagrario un número suficiente para los casos de necesidad. Evidentemente, no se excluye la comunión —dentro o fuera de la misa— con hostias reservadas; pero esta praxis no debe ser la habitual si se quiere alcanzar una participación más perfecta y activa del pueblo en la Eucaristía.

Comunión bajo las dos especies

— *Evolución histórica*. La costumbre de comulgar bajo las dos especies fue norma ordinaria en Occidente hasta el siglo XII, y se ha conservado invariable en Oriente hasta nuestros días. Con todo, durante los primeros siglos se practicó la comunión bajo una sola especie —de pan o de vino— en el caso de los enfermos y encarcelados. Algunos piensan, incluso, que, acerca de la comunión bajo las dos especies, existían praxis diferentes según las diversas iglesias locales.

A partir del siglo XII se introdujo, poco a poco, en Occidente, la costumbre de comulgar bajo la sola especie de pan, como consecuencia: 1.º) de las ideas teológicas ya predominantes de que Cristo está presente en cada una de las dos especies, más tarde elaboradas plenamente por santo Tomás de Aquino; 2.º) por el afianzamiento del culto

a la exposición y bendición con el Santísimo, que subrayaba la presencia real de Cristo bajo la especie de pan, y 3.º) por la facilidad práctica que comportaba la distribución de la sola especie de pan. En todo caso, el mandato del Señor se cumplía con la comunión del sacerdote bajo las dos especies.

La desaparición de la comunión del cáliz en Occidente se consumó poco a poco y sin estridencias. Con todo, en el siglo XV se originó una gran disputa por parte de los hussitas, que sostenían la obligatoriedad de comulgar con el cáliz —para no desobedecer el mandato del Señor— y su necesidad para la salvación. Esta postura fue condenada por el Concilio de Constanza (cfr. DS 1198-1200); pero un siglo después volvió a plantearse la cuestión en parecidos términos teológicos. Como respuesta, el Concilio de Trento afirmó (cfr. DS 1726-1733): 1) la inexistencia de un precepto del Señor sobre la comunión bajo las dos especies para los fieles, 2) la fidelidad de la Iglesia a su Señor, 3) la no necesidad de comulgar del cáliz para salvarse y 4) la doctrina según la cual cuando se comulga bajo cualquiera de las especies se comulga a Cristo enteramente. Por último, por motivos pastorales, se prohibió a los laicos la comunión con el cáliz.

— *Disciplina actual.* El Concilio Vaticano II, manteniendo vigentes «los principios dogmáticos de Trento» (SC 55), restableció la comunión bajo las dos especies en determinados supuestos y casos, posteriormente ampliados en las instrucciones *Eucharisticum mysterium* (1969) y *Sacramentali Communione* (1970), si bien en *Inestimabile donum* (1980) se precisó que no se pensaba ampliar indefinidamente las posibilidades de comulgar con el cáliz[69].

69. Los casos en que puede darse la Comunión con las dos especies —«a juicio del Ordinario y previa conveniente catequesis— son los siguientes: 1) A los neófitos adultos, en la misa que sigue a su Bautismo; a los confirmandos adultos, en la misa de su Confirmación; a los no católicos ya bautizados cuando se les recibe en la fe de la Iglesia. 2) A los contrayentes, en la misa de su matrimonio. 3) A los diáconos, en la misa de su ordenación. 4) A la abadesa, en la misa de su bendición; a las vírgenes, en la misa de su consagración; a quienes profesan, a sus padres, familiares y hermanos en religión, en la misa de su primera, renovada o perpetua profesión religiosa, con tal de que, dentro de la misma misa, emitan o renueven sus votos. 5) A los que son instituidos en algún ministerio, en la misa de su institución; a los auxiliares misioneros laicos, en la misa en la que públicamente reciben su misión; igualmente a otros, en la misa en que reciben alguna misión eclesiástica. 6) En la administración del Viático, al enfermo y a todos los presentes, cuando la misa, según las normas del derecho, se celebra en la casa del enfermo. 7) Al diácono y ministros, cuando ejercen su función en la misa. 8) Cuando tiene lugar una concelebración: a) a todos los que en la celebración desempeñan un ministerio litúrgico, y a todos los alumnos del seminario que tomen parte en ella; b) en sus propias iglesias religiosas u oratorios, a todos los miembros de Institutos que profesan los consejos evangélicos, o de otras Sociedades en las que se consagran a Dios con un voto, entrega o promesa; además, a todos los que en las casas de los Institutos y Sociedades viven día y noche. 9) A los sacerdotes que asisten a grandes celebraciones y no pueden celebrar o concelebrar. 10) A todos los que en una tanda de ejercicios espirituales tienen una misa especial durante esos mismos ejercicios y participan activamente en ella; a todos los que toman parte en reuniones de alguna asamblea pastoral, en la misa que se celebra en común. 11) A los que se enumeran en los apartados 2 y 4, en la misa de sus jubileos. 12) Al padrino, madrina, padres o consorte, y a los catequistas laicos, en la misa que se celebra como iniciación de un adulto bautizado. 13) A los padres, familiares e insignes bienhechores que toman parte en la misa de un neosacerdote. 14) A los miembros de las comunidades, en la misa conventual o de comunidad (según OGMR 76). Además, las Conferencias Episcopales pueden determinar normas y condiciones bajo las cuales los ordinarios pueden conceder la facultad de comulgar bajo las dos especies en otros casos que tengan mucha importancia para la vida espiritual de una comunidad o grupo de fieles» (OGMR 242).

El modo de recibir la Comunión del vino consagrado puede ser: 1) bebiendo directamente del cáliz, 2) por intinción, 3) con una cánula y 4) con una cucharilla.

La Comunión bajo las dos especies es muy significativa, pues: 1.º) expresa claramente lo que Cristo hizo durante la última Cena (aspecto memorial), 2.º) explicita que la Eucaristía es un banquete en el que se come el Cuerpo de Cristo y se bebe su Sangre (aspecto convivial), 3.º) manifiesta el carácter sacrificial de la misa, pues se come y bebe lo que ha sido «entregado por nosotros» (aspecto sacrificial), 4.º) resalta la voluntad con que se ratifica la nueva y eterna Alianza en la Sangre del Señor (aspecto de alianza) y 5.º) se percibe la relación entre el banquete eucarístico y el escatológico en el reino del Padre (aspecto escatológico)[70].

La comunión en la mano y en la boca

— *Evolución histórica.* En los primeros siglos de la Iglesia, la comunión en la mano fue el modo común y normal de recibir la especie de pan. El fiel extendía las manos un poco hacia adelante, colocando la derecha sobre la izquierda, abierta, algo encorvada y con los dedos unidos. En el momento de la comunión, los fieles hacían una inclinación de cabeza, y después de recibir el pan, lo llevaban directamente a la boca sin necesidad de emplear la otra mano, según muestra la iconografía. Previamente, los fieles habían lavado sus manos en recipientes colocados a la entrada de la iglesia, como gesto de reverencia y signo de la pureza de alma, pues carecería de sentido —según dice san Juan Crisóstomo[71]— purificarse cuidadosamente las manos que van a tocar al Señor y dejar manchada el alma que acogerá el Cuerpo del Señor.

El cambio de praxis hacia la comunión en la boca tuvo lugar durante el siglo IX y se explica por el deseo de evitar los abusos supersticiosos o sacrílegos, por el uso en Occidente del pan ácimo con hostias planas y redondas —paso que, iniciado en esas fechas, se generalizó en el siglo XI—, y por un nuevo modo de expresar el respeto hacia

70. B. VELADO, *Vivamos la Santa Misa*, Madrid 1986, p. 279.

71. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Efesios, Homilía 3, 4*, en J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos*, I, Madrid 1978, p. 637.

la Eucaristía. La nueva forma supuso un cambio en las posturas: los fieles dejaron de comulgar de pie, poniéndose de rodillas; además, enseguida comenzó a usarse una tela blanca sostenida por dos acólitos para recoger las partículas que pudiesen desprenderse, tela que en el siglo XVI empezó a colocarse encima de una balaustrada.

— *Disciplina actual.* La disciplina de comulgar en la boca fue modificada en 1969 por la Instrucción *Memoriale Domini*, al conceder a las Conferencias Episcopales la posibilidad de introducir la comunión en la mano, previa autorización de la Sede Apostólica, y dejando a los fieles la elección de una u otra praxis. En cuanto al modo de comulgar en la mano, se ha restaurado en líneas generales la disciplina tradicional, urgiéndose especialmente tomar el Cuerpo del Señor inmediatamente después de recibirlo del ministro.

Comunión dos veces en el mismo día

La Iglesia desea vivamente que todos los fieles participen plenamente en la misa (cfr. SC 48), participación que tiene lugar cuando los fieles comulgan sacramentalmente el Cuerpo del Señor (cfr. SC 55). La teología y la participación eucarísticas piden, por tanto, que la Comunión se reciba, de suyo, cuantas veces se toma parte en la celebración de la Eucaristía.

Sin embargo, la Iglesia siempre se ha mostrado remisa a la hora de permitir la Comunión más de una vez en el mismo día. La praxis secular ha sido que los fieles comulgaran una sola vez al día. En la base de este proceder pastoral está la escasa participación de los fieles en la comunión y la intención de evitar la identificación del progreso en la vida cristiana con el incremento de las prácticas religiosas. El Concilio Vaticano II ha recordado que la santidad consiste en el cumplimiento amoroso y fiel de la voluntad de Dios (cfr. LG, GS, AA passim) y, a la vez, ha instado a comulgar con frecuencia, incluso a diario (cfr. SC 48.55). Conjugando equilibradamente estos principios, la normativa posterior concede a los fieles la posibilidad de recibir dos veces la Comunión en el mismo día, siempre que lo hagan dentro de la misa[72].

El ministro de la Comunión

La norma general y universal de la Iglesia ha consistido siempre en que los celebrantes de la misa se dieran a sí mismos la Comunión, y

72. La Instrucción *Inmensae caritatis*, AAS 65 (1973) 264-271, concedió esta facultad para ciertos casos, y el Código de 1983 (CIC 917) introdujo la nueva norma general. Aunque la letra del citado canon podría dar pie a una interpretación maximalista —comulgar siempre que se participa en la misa—, una interpretación auténtica del mismo ha aclarado que sólo se puede comulgar dos veces en el misma día: cfr. AAS 76 (1984) 746-747.

que los fieles la recibieran de manos de los obispos y presbíteros. Es verdad que documentos muy antiguos atestiguan que los diáconos llevaban la Comunión a los ausentes o la distribuían a los presentes, pero ese ministerio lo ejercían de modo subordinado al obispo. A veces, se permitió que los acólitos llevaran la Comunión a los encarcelados, pero ni ellos ni otros ministros fueron admitidos al ministerio de la comunión pública. Los laicos también se han dado, en algunas ocasiones, la Comunión a sí mismos y, en caso de ausencia de clérigos, llevaron la Comunión a los ausentes, pero se trataba de casos excepcionales, dentro de supuestos de verdadera necesidad. El Concilio de Trento afirmó que la praxis tradicional debía permanecer inalterada (cfr. s. XIII, cap. 8) y el Código de 1917 (cfr. CIC-1917 845) recogió sustancialmente esta doctrina, determinando que los obispos y presbíteros son ministros *ordinarios* y el diácono ministro *extraordinario* de la Comunión.

Más tarde, el *motu proprio Sacrum diaconatus ordinem*[73] estableció que el diácono es también ministro ordinario, norma confirmada después por la *Ordenación general del Misal romano* (OGMR 60 y 137) y el *Código de Derecho Canónico* de 1983 (CIC 910). Por su parte, el *motu proprio Ministeria quaedam*[74] y el nuevo Código (CIC 910) derterminan también que el acólito es ministro extraordinario de modo permanente[75] y, en ciertos supuestos, incluso los mismos fieles —hombres o mujeres—[76], aunque los laicos no pueden dar la Comunión si hay presbíteros presentes y no impedidos[77].

73. AAS 59 (1967) 697-704.

74. AAS 64 (1972) 529-534.

75. «Para que el acólito actúe como ministro extraordinario de la comunión se requiere que no haya suficientes ministros ordinarios o que el número de fieles sea tan elevado que se alargaría demasiado la misa», *Directorio*, 4; cfr. *Ministeria quaedam*, VI.

76. Los Ordinarios del lugar tienen la facultad de conceder para casos particulares o para un tiempo determinado o —si es necesario— de modo permanente que una persona sea ministro extraordinario de la Comunión: 1) si faltan el sacerdote, el diácono o el acólito, 2) si estos están impedidos por razón del ministerio, de enfermedad o ancianidad, 3) si los comulgantes son tantos que se alargaría excesivamente la celebración de la misa o la distribución de la Eucaristía fuera de la misma: cfr. *Inmensae caritatis*, II, 1, AAS 65 (1973), p. 266. Esta facultad comprende tres supuestos: darse a sí mismo la Comunión, distribuirla a los fieles y llevársela a los enfermos, incluso por viático: cfr. *Directorio*, 15; CIC 911. «Así mismo, pueden permitir a los sacerdotes que ejercen el ministerio sagrado, que autoricen a su vez a una persona idónea para que, en caso de verdadera necesidad y para una sola vez, distribuya la comunión. Estas facultades pueden ser delegadas por el Ordinario del lugar a los Obispos auxiliares, Vicarios episcopales y Delegados episcopales», *Directorio*, 12; cfr. *Inmensae caritatis* II, 2-3. Los fieles que se designen deben distinguirse por su piedad eucarística, vida cristiana, fe y conducta moral; y nunca serán elegidos quienes pueden causar estupor o escándalo entre los demás fieles (cfr. *Inmensae caritatis*, II, 6). Cuando se trata de un ministro permanente o para un tiempo determinado, la designación se realiza dentro o fuera de la misa, siguiendo el ritual prescrito (cfr. *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa*, Madrid 1974, pp. 139-142).

77. Cfr. *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, n. 8; traducción castellana en *Phase* 37 (1998) 155-178.

El ayuno eucarístico

El *Código de Derecho Canónico* de 1917 (cfr. CIC-1917 868, 1) establecía que los fieles debían acercarse a recibir la sagrada Comunión ayunos de alimento o bebida alguna desde la medianoche anterior. Pío XII redujo a tres horas el ayuno para los alimentos sólidos y bebidas alcohólicas, y a una hora para las bebidas no alcohólicas[78]. Durante el Concilio Vaticano II también se trató esta cuestión y Pablo VI, en la sesión pública del 21 de noviembre de 1964, mitigó la disciplina vigente, estableciendo que el ayuno fuese de *una hora* para todos los fieles, sacerdotes y laicos. En el caso de los enfermos, ancianos y parientes u otras personas que cuidasen de ellos, el ayuno se rebajó más tarde a un cuarto de hora[79].

El Código actual (cfr. CIC 919) establece que: 1.º) quienes van a comulgar —dentro o fuera de la misa— deben abstenerse durante una hora de todo alimento, exceptuados el agua y las medicinas; 2.º) los sacerdotes que celebran dos o tres misas el mismo día pueden tomar algún alimento líquido o sólido antes de la segunda o tercera misa, aunque no haya transcurrido una hora; 3.º) los ancianos y enfermos —y quienes cuidan de ellos— pueden recibir la Comunión aunque no hayan guardado el ayuno durante una hora.

La finalidad del ayuno es la de resaltar el carácter absolutamente único del alimento que se va a recibir, testimoniar que el Cuerpo de Cristo es el alimento del cristiano y preparar el encuentro con Cristo también de modo corporal. Se trata, por tanto, de un gesto material que esconde una gran riqueza espiritual: el cristiano expresa su fe en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y se prepara a recibirlo con pureza de alma y de cuerpo.

La acción de gracias después de la Comunión

La acción de gracias que sigue a la Comunión consta de dos elementos: el silencio o canto y la oración poscomunión.

78. Pío XII, Constitución apostólica *Christus Dominus* e *Instrucción del Santo Oficio* (6-I-1953), en A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*, I, (1903-1953) Roma 1953, pp. 194-201 y 201-205, respectivamente. Se establecía que el cómputo para los sacerdotes se iniciara con el comienzo de la misa, mientras que para los fieles con el momento de comulgar.

79. Cfr. *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa*, Madrid 1974, p. 24. La norma establecía «un cuarto de hora aproximadamente» en los alimentos sólidos y bebidas no alcohólicas en los siguientes casos: a) «enfermos que residen en hospitales o en sus domicilios, aunque no guarden cama»; b) «fieles en edad avanzada, que por su ancianidad no salen de casa o están en asilos»; c) «sacerdotes enfermos aunque no guarden cama, o de edad avanzada»; d) «las personas que están al cuidado de los enfermos o de los ancianos, y sus familiares [...], siempre que sin incomodidad no puedan guardar el ayuno durante una hora».

El *silencio* es un coloquio íntimo y personal entre el comulgante y Cristo, con dimensiones de fe, gratitud, alabanza y alegría. El *canto* expresa comunitariamente la identidad de sentimientos de los que han comulgado. Especialmente adecuados resultan los salmos 33 y 150, así como los cánticos de Daniel.

La oración de *poscomunión* cierra el bloque ritual de la Comunión. Estructuralmente es muy semejante a la colecta y se dice también en nombre de toda la comunidad. Los temas que desarrolla suelen hacer referencia a la Eucaristía, a la Comunión y, a veces, a la festividad del día.

Su especificidad radica en relacionar la Eucaristía y la vida cristiana, poniendo de relieve que el culto eucarístico es fuente del culto espiritual, y que la Eucaristía se proyecta sobre la entera existencia cristiana, que cada bautizado debe vivir según su específica vocación y carisma dentro de la Iglesia.

d) *Rito de despedida*

Según la *Ordenación general del Misal romano*, el rito de despedida tiene dos partes: el saludo y la bendición del celebrante (cfr. OGMR 57-a) y la despedida propiamente tal (cfr. OGMR 57-b).

El *saludo* expresa el deseo de que los misterios celebrados influyan, con el auxilio divino, en la vida de quienes han participado en ellos.

La *bendición* se introdujo tardíamente y tiene su origen, según algunos autores, en la bendición que el Papa y los obispos impartían mientras se retiraban del lugar de la celebración; según otros, en la bendición que seguía al Padrenuestro en la liturgia galicana. Su finalidad es implorar el auxilio divino sobre los que han tomado parte en la celebración eucarística, para que les acompañe y proteja en su caminar cotidiano. El *amén* del pueblo, además de ratificar su adhesión a la oración sacerdotal, expresa su confianza en la misericordia del Señor y la certeza de ser escuchado.

La *despedida* incluye a los fieles y al altar. Respecto a los fieles, la mayor parte de las liturgias han usado expresiones breves y sencillas: *procedamus in pace* (liturgias milanesa y bizantina), *nuestra ofrenda sea recibida en paz* (liturgia hispana), *ite, missa est* (liturgia romana actual y, en la antigüedad, para las misas en las que se decía el *Gloria*) y *benedicamus Domino* (en los demás casos).

La despedida del altar la realiza el ministro con el gesto del beso, símbolo del amor esponsalicio entre Cristo y su Iglesia, y con una inclinación, en señal de reverencia.

10. La concelebración eucarística

10.1. *Visión histórica de conjunto*

Los historiadores de la liturgia suelen admitir que la concelebración eucarística, entendida como la celebración simultánea de varios sacerdotes bajo la presidencia de un ministro principal, existió en la Iglesia desde sus mismos orígenes; discrepan, en cambio, sobre su difusión y, más aún, sobre su sentido y realización práctica. De hecho, ya a comienzos del siglo II, san Ignacio de Antioquía afirmaba el principio del único altar («una sola eucaristía», «un solo obispo con el colegio de ancianos y diáconos»)[80], conservado por los orientales hasta nuestros días.

El primer testimonio con indicaciones precisas sobre la participación de los presbíteros en la misa del obispo se encuentra en la *Tradición Apostólica*. Dentro del marco de una celebración comunitaria en la que participan el obispo y su presbiterio, el documento señala que todos los celebrantes imponen las manos sobre las ofrendas, mientras sólo el obispo recita la plegaria eucarística, pues su texto aún no estaba fijado. Estamos, por tanto, ante una concelebración silenciosa, mediante gestos colectivos. La *Didascalia de los Apóstoles*, procedente de un medio distinto y algo posterior, presenta a un obispo que acoge a un colega de otra iglesia local y le invita a decir la plegaria eucarística o, si declina tal honor, al menos las palabras sobre el cáliz. Esto recuerda lo que narra san Ireneo sobre lo ocurrido en Roma con Aniceto y Policarpo de Esmirna, cuando el Papa no sólo admitió a la Eucaristía a un obispo que había mantenido diferencias con él respecto a la celebración pascual, sino que le concedió el honor de presidir y proclamar la plegaria eucarística, que en este momento todavía se improvisaba, imposibilitando una recitación conjunta. Cuando se fijaron los textos anafóricos, no cambió el modo de concelebración, de manera que no era necesario pronunciar unas fórmulas para concelebrar, como lo confirma el hecho de que en el Concilio de Constantinopla del año 680, el obispo latino Fortunio de Cartago participase en la Eucaristía a pesar de no conocer el griego. Algo semejante es, posteriormente, evocado en la carta de Juan VIII, en respuesta a Focio, que se había quejado porque dos presbíteros latinos no habían querido concelebrar con el patriarca. Roma consideraba legítima esta forma de concelebrar, ya que el rechazo de los representantes del Papa no se basó en la incompatibilidad de ritos.

80. *Carta a los Filadelfios*, en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1985, p. 483.

Durante los siglos VIII-XII, mientras que en Oriente se conservó la praxis de la concelebración —bajo formas distintas según las iglesias—, la liturgia romana vivió un proceso de evolución. A finales del siglo VIII todavía el Papa concelebraba con su clero, pero dentro de una situación nueva, según se desprende del *Ordo romanus III*, segundo suplemento del *Ordo romanus I* de la misa papal. La concelebración ya no tenía lugar, como ocurría probablemente hasta el siglo VI, en todas las misas *estacionales,* sino únicamente en las grandes solemnidades de Navidad, Pascua, Pentecostés y san Pedro; además, ya no es silenciosa, pues los cardenales dicen con el Papa la plegaria eucarística: el Pontífice pronuncia en voz alta las oraciones presidenciales comunes y hace las bendiciones respectivas, pero todos consagran. Esta forma permanecerá como la típica en la liturgia romana.

A partir de Inocencio III (†1216), la concelebración reservada a las grandes solemnidades cayó en desuso paulatinamente. De hecho, el *Pontificale romanum* de finales del siglo XII y el *Pontificale* de la curia del siglo XIII reservan la concelebración *episcopal* al *día de la consagración del obispo*; algo más tarde y por su influjo, el *Pontificale* de mediados del siglo XIII asigna la concelebración del *presbítero* al *día de su ordenación*. No obstante, durante la Edad Media continuó siendo concelebrada la misa crismal de Jueves Santo, debido al carácter colegial de la bendición del óleo de los enfermos, que indujo a decir en común el *Canon*, dentro del cual estaba insertada. Esta praxis continuó en algunas iglesias de Francia hasta el siglo XVII y en la de Lyon hasta nuestros días.

Santo Tomás de Aquino, que conoció la concelebración de los recién ordenados, ilumina teológicamente las diversas formas de celebrar la Eucaristía. «El sacerdote —dice— consagra *in persona Christi*», por lo que «varios son uno solo en Cristo»; «por tanto, importa poco que sea uno solo o varios los que consagren, con tal de que se observe el rito de la Iglesia»; la Eucaristía —añade finalmente— «es el sacramento de la unidad de la Iglesia, unidad que proviene de que muchos son *unum in Christo*»[81].

Con el nacimiento del movimiento litúrgico moderno se estudiaron las fuentes primitivas de la liturgia romana, y se reclamó la necesidad de restaurar un uso amplio de la antigua praxis. Pío XII salió al paso de algunas prácticas anómalas, y señaló las normas para que la concelebración fuera sacramental. En su discurso a los participantes en el congreso litúrgico de Asís de 1956 afirmó: «... en el caso de la concelebración en el sentido propio de la palabra, Cristo actúa por medio de varios,

81. *Summa Theologiae*, III, q. 82, a. 2, ad 2; cfr. *In IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 2, c. 2.

en lugar de hacerlo por medio de un solo ministro. No basta tener y manifestar la voluntad de hacer suyas las palabras y los gestos del celebrante; los celebrantes deben decir por sí mismos, sobre el pan y el vino, "Esto es mi Cuerpo", "Esto es mi Sangre"; en caso contrario, su concelebración es meramente ceremonial»[82]. Un año después, el Santo Oficio respondía a un *dubium* acerca de la *valida concelebratione*: «... ex institutione Christi ille solus valide concelebrat, qui verba consecrationis pronuntiat»[83]. Según Jounel, la declaración de Pío XII «no permite emitir un juicio sobre las prácticas anteriores. Es una cuestión de derecho positivo; pertenece a la Iglesia, que ha recibido la gestión de los sacramentos, determinar las palabras y gestos de los concelebrantes»[84]. La misma doctrina parece aplicable a la respuesta del Santo Oficio, que probablemente se refería a la validez jurídica, es decir, expresaba la norma a la cual debe ajustarse el signo sacramental para que la Iglesia lo reconozca como tal en un momento determinado[85].

10.2. *Doctrina del Concilio Vaticano II*

En el esquema entregado a los Padres conciliares, se hablaba de ampliar el número de casos de la concelebración (cfr. nn. 44-45) y de variar el rito (cfr. n. 45)[86], para que apareciera más claramente la unidad del sacerdocio, se favoreciera la piedad de los sacerdotes y se evitaran algunas dificultades prácticas.

Los Padres repitieron los argumentos presentados y añadieron otras razones teológico-pastorales. Según ellos, la concelebración expresa mejor: 1) la centralidad de la Eucaristía y su ser símbolo de la unidad de la Iglesia y del sacerdocio; 2) la índole comunitaria del sacrificio eucarístico; 3) el carácter colegial y ministerial del sacerdocio; 4) la íntima naturaleza del sacramento del Orden y los vínculos fraternales de los sacerdotes entre sí, y filiales respecto a su obispo, y 5) la unidad del Pueblo de Dios —clero y fieles— celebrando un solo sacrificio en torno a un mismo altar[87].

A estas razones añadieron otras de tipo litúrgico-pastoral; por ejemplo, la concelebración: 1) dignificaría la celebración eucarística, 2) haría especialmente vivo en los sacerdotes el hecho de su ordenación y 3) fomentaría el ecumenismo entre las iglesias de Oriente y Occidente.

82. AAS 48 (1956) 718.
83. Cfr. AAS 49 (1957) 370.
84. P. JOUNEL, «La concelebración», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 532.
85. Cfr. M. AUGÉ, «Concelebración eucarística», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, p. 414.
86. *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, I, pars I.ª, pp. 281-282.
87. Cfr. A. FRANQUESA, «La concelebración y la Constitución de Sagrada Liturgia», *Phase* 3 (1963) 445.

En cuanto a la frecuencia de la concelebración, los Padres se dividieron entre la posición más restrictiva de la llamada escuela alemana y la más amplia de la escuela francesa. El texto promulgado incorporó equilibradamente los deseos de la mayoría y los temores de la minoría (cfr. SC 57). En él se especifican los casos y condiciones concretos en que se permite, así como la autoridad competente. Más en concreto, especifica que: 1) no será nunca obligatoria, salvo en los casos que especifique el Pontifical; 2) deberá realizarse con licencia del ordinario, excepto en los supuestos contemplados por el derecho común, y 3) todo sacerdote tiene la facultad de concelebrar o celebrar individualmente con tal de que —si celebra en la misma iglesia— lo haga en otro momento distinto al de la concelebración y que no sea el Jueves Santo, día en que están prohibidas las misas sin pueblo.

Después del concilio se publicó el *Ritus servandus in concelebrationes Missae* (1965), incorporado posteriormente a la *Institutio generalis missalis romani*. El rito asume la disposición de Pío XII (1956) y la respuesta del Santo Oficio de 1957, que exigen para la validez del rito que cada sacerdote pronuncie las palabras de la consagración. También se han publicado diversos documentos de orden doctrinal y disciplinar, en los que se observa una tendencia a ampliar el número de casos previstos para la concelebración. Entre ellos destaca la Instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967). El nuevo *Código de Derecho Canónico* (cfr. CIC 1983) no altera los documentos anteriores, pero limita la concelebración a los casos en los que la utilidad pastoral no lo impida, ratificando la libertad personal de cada sacerdote.

La concelebración tiene como base teológica la unidad del sacerdocio cristiano, la unidad del sacrificio de Cristo y la unidad del Pueblo de Dios (cfr. SC 57). Ciertamente, ella no crea esta triple unidad, sino que la manifiesta de modo muy apropiado, de tal modo que sólo aceptando el dato previo de esa unidad es posible avanzar hacia su epifanía o manifestación. La Eucaristía —con o sin pueblo, celebrada o concelebrada— es, en efecto, un acto de Cristo-Sacerdote y de su Esposa, la Iglesia, y, por lo mismo, una realidad esencialmente comunitaria; por otra parte, cada celebración eucarística hace sacramentalmente presente, en su núcleo esencial, el único sacrificio redentor de la Cruz. La concelebración se sitúa, por tanto, no en un plano ontológico, sino epifánico.

Dicho esto, cabe preguntarse ¿cómo manifiesta la concelebración la unidad del sacrificio y del sacerdocio y la unidad del Pueblo de Dios?

La concelebración manifiesta adecuadamente la *unidad de sacerdocio* porque varios sacerdotes actualizan y ofrecen juntos un único sacrificio y lo hacen en un único acto sacramental, en virtud del mismo

sacerdocio y actuando en la persona de Cristo, Sumo Sacerdote. Es la doctrina de santo Tomás, anteriormente expuesta, cuando justifica la concelebración de los nuevos presbíteros.

La *unidad del sacrificio de Cristo* también está adecuadamente expresada en la concelebración eucarística. En efecto, en la misa concelebrada todos los concelebrantes realizan un único acto sacramental, que hace presente el sacrificio único del Calvario.

Por último, la concelebración manifiesta adecuadamente la *unidad del Pueblo de Dios*. El Pueblo de Dios, en efecto, es una comunidad jerárquicamente organizada, en la que el sacerdocio bautismal y ministerial cumplen su misión específica, sin anular o invadir sus respectivos campos; eso explica que la celebración eucarística no sea una tarea exclusiva del sacerdocio ministerial, sino de toda la comunidad cristiana, y que cada uno de sus miembros ejerza su función específica. La concelebración eucarística subraya la acción insustituible del sacerdocio ministerial, pero, al mismo tiempo, resalta el papel propio de la asamblea de los fieles. De esa manera, revela que la Eucaristía es una acción de gracias común de todo el Pueblo de Dios, en unidad jerárquicamente estructurada. Esta unidad tiene momentos especialmente intensos en la concelebración del Papa con los obispos, presbíteros y otros ministros; en una asamblea de fieles en cualquiera de los grandes eventos eclesiales; y en la que el obispo celebra en su catedral con su presbiterio, los diáconos, los demás ministros y una porción más o menos numerosa de sus fieles.

11. El culto eucarístico fuera de la misa

La celebración de la Eucaristía es el ámbito para recibir sacramentalmente a Cristo, adorarlo y entrar en diálogo íntimo con Él. Sin embargo, el Señor, que «se inmola en el mismo sacrificio de la misa cuando comienza a estar sacramentalmente presente como alimento espiritual de los fieles bajo las especies de pan y vino», también, «una vez ofrecido el sacrificio, mientras la Eucaristía se conserva en las iglesias y oratorios, es verdaderamente el Enmanuel, es decir, Dios-con-nosotros. Pues día y noche está en medio de nosotros, y habita con nosotros lleno de gracia y de verdad» (EM 57). Por eso, puede ser recibido, adorado y amado fuera de la misa, aunque ésta sea su origen y su fin.

Las principales formas de culto eucarístico fuera de la misa son la Comunión sacramental, la exposición, las procesiones eucarísticas y la adoración individual.

11.1. *La Comunión fuera de la misa*

La participación más perfecta de la celebración eucarística es la Comunión sacramental recibida dentro de la misa; por eso, la Iglesia, que desea ardientemente que todos los cristianos participen plenamente en dicha celebración (cfr. SC 48), recomienda «que los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciban del mismo sacrificio el Cuerpo del Señor» (SC 55-1).

Ahora bien, conviene que, quienes no puedan participar en la misa, se alimenten asiduamente con la Eucaristía, para que así se sientan unidos al sacrificio de Cristo y a los demás cristianos. Por eso, los pastores de almas deben cuidar de que los enfermos y ancianos tengan facilidades para recibir la Eucaristía frecuentemente e incluso, a ser posible, todos los días, sobre todo en Tiempo Pascual, aunque no estén en peligro de muerte inminente (cfr. EM 40-41). La catequesis debe insistir en que los fieles que reciben la Comunión fuera de la misa se unen íntimamente al sacrificio con el que se perpetúa el sacrificio de la cruz, y participan de aquel sagrado convite en el que el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la Nueva Alianza entre Dios y los hombres, y prefigura y anticipa —en la fe y en la esperanza— el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la Muerte del Señor hasta que venga (cfr. EM 3).

La sagrada Comunión fuera de la misa puede tener lugar durante cualquier día y hora. Sin embargo, el Jueves y el Viernes Santos sólo pueden recibirla los enfermos, y el sábado santo únicamente puede darse como Viático.

El ministro ordinario de la Comunión fuera de la misa es el obispo, el presbítero y el diácono; el extraordinario, el acólito instituido y quien haya recibido legítimamente tal facultad (cfr. IC 1-3). El ministro ordinario que administra la Comunión lleva alba, o sobrepelliz sobre el traje talar, y estola; el extraordinario, puede usar un vestido litúrgico, de tradición en la región, u otro que no desdiga de su ministerio y esté aprobado por el ordinario.

Los comulgantes deben estar en gracia de Dios —«quien tiene conciencia de estar en pecado grave debe recibir el sacramento de la reconciliación antes de acercarse a comulgar» (CEC 1385 y 1415)—, observar la disciplina sobre el ayuno y tener recta disposición de espíritu.

El lugar en que de ordinario se distribuye la Comunión fuera de la misa es la iglesia u oratorio en que habitualmente se celebra o reserva la Eucaristía; o la iglesia, oratorio u otro lugar donde la comunidad cristiana se reúne habitualmente para celebrar este acto litúrgico los

domingos u otros días. Cuando se trata de enfermos, cautivos u otras personas que no pueden salir de sus hogares sin peligro o dificultad grave, puede distribuirse en las casas.

El rito está prescrito por el *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa.*

11.2. *La exposición del Santísimo Sacramento*

A partir del siglo XI, la insistencia en el realismo sacramental acerca de la presencia de Jesucristo en las sagradas especies, dio lugar a un movimiento de nuevas devociones. Una de las causas más determinantes de esta «nueva sensibilidad» radicó en la controversia originada por las tesis de Berengario, quien, al no comprender bien la doctrina agustiniana de sacramento, entendió la presencia eucarística como algo meramente simbólico. En la controversia, los teólogos insistieron tanto en el realismo sacramental, que dejaron en segundo plano el aspecto sacrificial de la Eucaristía, pero provocaron en los fieles el afianzamiento de la fe en la presencia real y verdadera de Jesucristo en las sagradas especies, una de cuyas manifestaciones consistió en el deseo de ver la Hostia para adorarla.

Esta actitud está en el origen de las exposiciones eucarísticas, cuyo primer testimonio se encuentra en la biografía de santa Dorotea (finales del siglo XIV) y que conocerá una época áurea en el siglo XVII. La renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II reconoció y alentó esta forma de culto eucarístico, que lleva a los fieles a reconocer la presencia sacramental de Cristo y les invita a la unión con que culmina en la Comunión sacramental, promoviendo «adecuadamente el culto en espíritu y en verdad que le es debido» (RSC 82). Ha insistido también en que las exposiciones con el Santísimo manifiesten, incluso en los signos externos, su relación con la misa (cfr. RSC 82-2); por eso, «se prohíbe la celebración de la misa durante el tiempo en que está expuesto el Santísimo Sacramento en la misma nave de la Iglesia» (RSC 83) y se prescribe que «si la exposición se prolonga durante uno o varios días, debe interrumpirse durante la celebración de la misa, a no ser que se celebre en una capilla o espacio separado del lugar de la exposición y permanezcan en adoración por lo menos algunos fieles» (RSC 83-2).

La exposición puede ser solemne o simple, según se haga en la custodia o en el copón; una y otra pueden celebrarse en las iglesias y oratorios en los que está permitido reservar la Eucaristía (cfr. CIC 941). Antendiendo a la duración, puede ser breve, prolongada y perpetua.

El ministro ordinario de la exposición es el obispo, el presbítero y el diácono; el extraordinario, el acólito, el ministro extraordinario de la Comunión u otro encargado por el ordinario del lugar, aunque, en estos casos, ninguno de ellos puede dar la bendición.

La exposición con el Santísimo puede ser un gran instrumento de pastoral litúrgica, una ocasión propicia para la catequesis del misterio eucarístico y un medio excelente para que los fieles participen más y mejor en la celebración eucarística.

11.3. *Las procesiones eucarísticas*

Las procesiones eucarísticas se desarrollaron en el clima y época del nacimiento de la fiesta del *Corpus Christi* (1264), aunque algunas sean posteriores e independientes.

Las ocasiones para celebrar las procesiones eucarísticas han sido muy variadas: circunstancias gozosas para el pueblo cristiano —como algunas grandes solemnidades litúrgicas—, coronación de los reyes y reinas, victorias contra los enemigos...; también, en algunos lugares, se introdujo la costumbre de bendecir los campos con el Sacramento, llevado en procesión; finalmente, se incluyó en el ceremonial de los viajes papales.

La procesión del *Corpus Christi* ha sido la más popular, universal y duradera. La liturgia renovada por el Vaticano II le concede gran importancia y significación, pues recomienda conservarla «donde las circunstancias lo permitan y pueda ser verdaderamente un signo colectivo de fe y de adoración» (RSC 102). La procesión con el Santísimo se celebra a continuación de la misa (cfr. RSC 103).

«Las procesiones eucarísticas se organizan según los usos de la región, tanto en lo que respecta al ornato de plazas y calles, como en lo relativo a la participación de los fieles. Durante el recorrido, según la costumbre y el bien pastoral, pueden hacerse estaciones o paradas, aun con la bendición eucarística» (RSC 104).

11.4. *La adoración personal*

El Espíritu Santo ha suscitado en los fieles el deseo de encontrarse a solas con el Señor, reservado en el sagrario, para establecer con Él un coloquio íntimo y personal. «La Iglesia recomienda con empeño» esta devoción (RSC 79) y desea que los fieles recuerden que la presencia de Jesucristo en el sagrario «proviene del Sacrificio y se ordena al mismo tiempo a la comunión sacramental y espiritual» (RSC 80).

Por este motivo, la piedad que lleva a los fieles a tratar a Jesús Sacramentado, les impulsa a adentrarse en el Misterio Pascual y a responder con agradecimiento al don de quien infunde continuamente la vida nueva en sus miembros. Por otra parte, quienes adoran a Cristo en la Eucaristía, disfrutan de su trato íntimo, le abren su corazón, ruegan por sus intenciones, le encomiendan las necesidades de la Iglesia y del mundo, le manifiestan el deseo de identificarse con la voluntad del Padre y aumentan su fe, esperanza y caridad, virtudes que luego vivirán en su entorno familiar, profesional y social. «Así fomentan las disposiciones debidas que les permiten celebrar con la devoción conveniente el memorial del Señor y recibir fructuosamente el pan que nos ha dado el Padre» (RSC 80-2).

Bibliografía

Abad, J.A.-Garrido, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 239-427.

Aldama, J.A. de, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía desde los orígenes hasta el nacimiento del protestantismo*, Valencia 1993.

Aldazábal, J., «La celebración de la Eucaristía», en D. Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia, II, Sacramentos*, Salamanca 1988, pp. 381-436.

Bouyer, L., *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona 1969.

Caba, J., *Cristo, pan de vida (Teología eucarística del IV Evangelio)*, Madrid 1993.

Cabié, R., «La Eucaristía», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 307-558.

García Extremeño, C., *La Eucaristía. Pro manuscripto*, Burgos 1990.

Hermans, J., *La celebrazione dell'Eucaristia*, Torino 1983.

Jungmann, J.A., *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1968.

Kaczynski, R., *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, 2 vol., Casale 1976-Roma 1988.

Marqués, J., *El Misal de Pablo VI. Estudio crítico de la eucología de Adviento*, Pamplona 1986.

Martín Pindado, V.-Sánchez Caro, J.M., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Madrid 1969.

Nicolau, M., *Nueva Pascua de la Nueva Alianza*, Madrid 1973.

Nocent, A., «Storia della celebrazione dell'Eucaristia», en S. Marsili (dir.), *La liturgia eucaristica: teologia e storia della celebrazione*, Casale 1983, pp. 189-269.

Sayés, J.A., *El misterio eucarístico*, Madrid 1986.

Solano, J., *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vol., Madrid 1954 y 1978.

Sustaeta, J.M., *Misal y Eucaristía*, Valencia 1979.

Velado, B., *Vivamos la santa Misa*, Madrid 1986.

B) SACRAMENTOS DE SANACIÓN

«Por los sacramentos de la iniciación cristiana, el hombre recibe la vida nueva en Cristo. Ahora bien, esta vida la llevamos en "vasos de barro" (2 Cor 4, 7). Actualmente está todavía "escondida con Cristo en Dios" (Col 3, 3). Nos hallamos aún en "nuestra morada terrena" (2 Cor 5, 1), sometida al sufrimiento, a la enfermedad y a la muerte. Esta vida nueva de hijo de Dios puede ser debilitada e incluso perdida por el pecado» (CEC 1420).

Por eso, «el Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos [...] quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Ésta es la finalidad de los sacramentos de la curación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos» (CEC 1241).

CAPÍTULO IX

LA CELEBRACIÓN SACRAMENTAL DE LA PENITENCIA

Pecado, penitencia y misericordia son tres realidades básicas implicadas en el sacramento de la Reconciliación. Las tres aparecen en los dos Testamentos y a lo largo de la historia de la Iglesia.

En el Antiguo Testamento se encuentra, de modo imperfecto, la doctrina que el Nuevo lleva a plenitud. La Iglesia, por su parte, ha usado diversas praxis penitenciales a lo largo de su historia, que siendo sustancialmente idénticas, tienen peculiaridades específicas; conocerlas resulta necesario para comprender la insondable riqueza del sacramento penitencial.

El estudio de la celebración de la Penitencia comprende, por tanto, tres grandes apartados: el Antiguo Testamento, los escritos neotestamentarios y la praxis penitencial eclesial.

1. DOCTRINA Y PRAXIS PENITENCIALES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1.1. *Pecado y penitencia*

El Antiguo Testamento carece de un término preciso para designar el pecado como acto. Sin embargo, posee un rico léxico para describir, de modo concreto y bajo puntos de vista diversos y complementarios, la actitud y situación del hombre que comete el mal ante Dios y contra su Ley.

Los términos más frecuentes empleados por los hagiógrafos son *hata', pèsa' y awôn*. Su significado es equivalente, aunque cada uno tiene sus propios matices. *Hata'*, cuyo sentido radical es «fallar el blanco», «no conseguir una finalidad», muestra el pecado como falta, ofensa a Dios y a lo que ha establecido; *pèsa'* evoca la idea de rebel-

día e infidelidad contra Dios; y *awôn*, que en sentido estricto quiere decir «apartarse del camino», presenta el pecado como una separación del hombre del camino recto trazado por Dios y, por tanto, como un estado de culpabilidad y aversión. El pecado comporta, por tanto, la ruptura de las relaciones personales entre Dios y el hombre, aspecto que tendrá un papel de primer orden en la Biblia. La idea veterotestamentaria de pecado es, pues, esencialmente *religiosa*.

El término más usual en el Antiguo Testamento para expresar el movimiento contrario al pecado es el verbo *shûb*, cuyo sentido literal es «volver», «retornar» al lugar o a la persona de lo que uno se ha alejado previamente. De este modo, en sentido moral y religioso, dicho verbo equivale a «convertirse». El verbo *epistrefein* y sus derivados, con el que los Setenta lo traducen habitualmente, expresa con bastante exactitud el sentido originario. A veces, aparece también el verbo *niham*, que significa «sentir desagrado», arrepentimiento, tristeza, por una acción realizada previamente y que ahora se desearía no haber hecho, por sus efectos malos, llevando a tomar una decisión opuesta. Los Setenta suelen traducirlo por *metamelein* o, sobre todo, *metanoein*, verbo del que deriva el sustantivo *metanoia*.

El significado de *niham-metanoein* no es equivalente del todo a *shûb-epistrefein*, pues el primer verbo apunta sobre todo a un cambio interior, mientras que el segundo insiste en la idea de cambio práctico de conducta. La versión Vulgata, con todo, suele traducirlos de modo indiferente con *paenitere*, arrepentirse, o *agere paenitentiam*, hacer penitencia.

1.2. *La reconciliación*

El Antiguo Testamento se refiere frecuentemente al hecho de la reconciliación, es decir, al perdón del pecado y restablecimiento de la amistad con Dios, provocado por el arrepentimiento del hombre y la misericordia divina.

Dios es el único que puede perdonar y restablecer los lazos que el pecado ha roto; y lo hace porque es «un Dios lleno de ternura y de misericordia, lento a la ira y rico en gracia y en fidelidad» (Éx 34, 6-7; Nm 14, 17-19; Dt 5, 9), y sigue amando a los pecadores como un padre a los hijos cuyas debilidades conoce.

La misericordia de Dios es un amor total, lleno de ternura maternal (el término *rahum*, misericordia, deriva de *rehem*, seno materno), que nace de lo más íntimo de su persona, de sus entrañas (*rahim* significa tanto «vísceras» como «misericordioso»), y le impulsa a compadecerse de las criaturas desgraciadas y perdonarlas (cfr. Sal 86, 15-16; 111, 4: 145, 8-9; Jr 3, 12; Jl 2, 13).

El perdón de Dios es real, no simulado. Dios, en efecto, pisotea, aleja, sepulta en lo hondo del abismo, pone sellos, pasa por encima y no vuelve a recordar el pecado. Desde un punto de vista positivo, Dios limpia al pecador, lo purifica, lo cura, le da un corazón nuevo; en una palabra, restablece la amistad.

1.3. *Prácticas penitenciales*

En el Antiguo Testamento existen diversos ritos penitenciales, cuya finalidad es borrar el pecado y restablecer la amistad con Dios. Entre ellos pueden mencionarse las liturgias colectivas de penitencia, el ritual del *Yom Kippur*, los sacrificios anuales de expiación, las abluciones y la excomunión.

a) *Las liturgias penitenciales colectivas*

Con ocasión de ciertas calamidades públicas (pestes, hambre, terremotos, guerras, invasiones o derrotas), consideradas como manifestaciones de la cólera divina respecto a su pueblo, infiel a la Alianza, Israel sentía la necesidad de dirigirse a Dios para reconocer sus pecados e implorar misericordia.

En un primer momento, se proclamaba al son de trompeta uno o varios días de penitencia, durante los cuales todos practicaban algunas obras ascéticas, como ayunos, desgarramiento de los vestidos, rasuración de la barba y del cabello...

Más tarde se organizaron reuniones cultuales en el santuario, en el atrio del Templo o en algún lugar sagrado.

Los profetas criticaron con frecuencia estos ritos, no tanto por sí mismos cuanto por la degradación que suponía reducirlas a un hecho meramente externo. De hecho, no deja de ser significativo que sea después del destierro —momento de especial esplendor profético— cuando estos ritos alcancen su mayor desarrollo.

b) *El gran día de la expiación*

El momento cumbre de la liturgia penitencial colectiva era la celebración del *Yom Kippur*, día en el que, con una especialísima solemnidad, el pueblo pedía perdón a Dios por todos los pecados cometidos durante el año. El ritual está descrito en el libro del Levítico (Lv 16).

c) *Los sacrificios expiatorios*

Por otra parte, a lo largo del año el pueblo y sus miembros realizaban diversos sacrificios expiatorios, que tenían por finalidad borrar la impureza legal y los pecados más o menos involuntarios.

En el caso de los pecados voluntarios no bastaban los sacrificios expiatorios, sino que se imponía una separación de la comunidad. Cuando los pecados eran especialmente graves (cfr. Lv 5, 1-14; Nm 5, 5-8) se exigía una confesión, la cual en la época inmediatamente anterior al cristianismo era una verdadera confesión pública.

d) *Las abluciones purificatorias*

Los sacrificios expiatorios se multiplicaron después del destierro. Paralelamente, se desarrollaron las abluciones, cuya finalidad era lograr la pureza legal, por lo que en sí mismas no tenían carácter moral. En esta línea de abluciones rituales de tipo legal se inscribe el baño bautismal, que se realizaba en el siglo primero antes de Jesucristo junto con la circuncisión o en sustitución de la misma en el caso de los prosélitos.

e) *La excomunión penitencial*

En el caso de los pecados muy graves la comunidad tomaba medidas para autodefenderse y exculparse, excluyendo de su seno a los miembros culpables. La exclusión podía ser sangrienta o no.

La exclusión sangrienta o pena de muerte se aplicó antes del destierro en los casos de idolatría (cfr. Éx 32, 25.28; Nm 25, 1-8) y sacrilegio (cfr. Jos 7, 16-26); para otros pecados menos graves, existían exclusiones no sangrientas (cfr. Lv 17, 4.9; Nm 9, 13; 15, 30-31).

Después del destierro, se desarrolló notablemente la excomunión penitencial. Las líneas generales de su ritual eran éstas: se iniciaba con la *nezifah* o admonición del culpable, exigiéndole vivir fuera de su casa durante siete días; después tenía lugar la excomunión propiamente tal, dictada por el jefe de la comunidad o un rabino de gran autoridad; en virtud de ella, el culpable quedaba privado del trato social ordinario con los demás miembros de la comunidad —aunque su mujer e hijos podían mantener relaciones normales con él—, en cambio, se le permitía asistir al servicio sinagogal y acudir al Templo vestido de duelo; la duración solía ser de treinta días, si bien podía reiterarse una o dos veces en caso de obstinación; como tenía finalidad medicinal, se levantaba siempre que el pecador estaba arrepentido. Cuando se trataba de herejes y renegados, la exclusión era completa y definitiva.

2. Doctrina y praxis penitenciales en el Nuevo Testamento

2.1. *El pecado: terminología y concepto*

La terminología neotestamentaria sobre el pecado es muy variada: *hamartía*, pecado en general y pecado en el mundo (cfr. Jn 1, 29), potencia maléfica del pecado (cfr. Rm 5-8); *anomía*, transgresión de la Ley (cfr. 1 Jn 3, 4); *paráptoma*, caídas, faltas (cfr. Rm 5, 18); *parábasis*, transgresión (cfr. Rm 5, 14); *adikía*, injusticia, iniquidad (cfr. Lc 16, 8; Rm 1, 18)...

Respecto a su naturaleza, los sinópticos ponen de relieve que para Jesús el pecado no es una impureza legal, sino moral, pues mancha al hombre en cuanto que brota de su corazón (cfr. Mc 7, 21-23), viola la justicia de Dios, dejando al hombre en deuda con Él (cfr. Mt 6, 12; 18, 21-23), y aleja al hombre de Dios, colocándole en una situación lamentable (cfr. Lc 14, 11-16) y causándole, en ocasiones, incluso la muerte (cfr. Lc 15, 32).

San Pablo se refiere al gran pecado de origen, que causó la ruina espiritual de todos los hombres (cfr. Rm 5, 12 ss.); censura pecados concretos, tanto de los paganos de su tiempo (cfr. Rm 1, 27-32), como de los cristianos (cfr. 1 Cor 5, 1-8; 1 Tm 1, 19); y da listas de pecados que excluyen del Reino de Dios (cfr. 1 Cor 6, 9-10; Gá 5, 19-21). Además, contempla a toda la humanidad dominada por el pecado, de cuya esclavitud sólo puede liberarla Jesucristo (cfr. Rm 5, 20).

Para san Juan el pecado es una fuerza enemiga de Dios, personificada en Satanás, «pecador desde el principio», que incita a los hombres a realizar sus mismas obras (cfr. 1 Jn 3, 8), y así esclavizarlo. Frente a ese poder se alza Jesucristo, que ha vencido a Satanás (cfr. 1 Jn 12, 31; 14, 30) y ha hecho posible que el hombre alcance la misma victoria, mediante la opción libre de adherirse a Cristo y la consiguiente renuncia de vivir como «hijo del diablo» (1 Jn 3, 8).

Este complejo léxico y doctrinal manifiesta que el pecado es, en última instancia, una desobediencia a Dios y un alejamiento de Él, que, en ocasiones, hace al hombre merecedor de condena (cfr. Mt 5, 28; 6, 23; 12, 31-32; 15, 19; Mc 3, 28-30; Rm 1, 29-31), causándole la muerte sobrenatural temporal (cfr. Rm 6, 23; Gá 6, 7-9) o eterna (cfr. Mt 25, 41-42) si comete acciones que excluyen del Reino, y no recibe el perdón debido (cfr. 1 Cor 6, 9-10; Gá 5, 19-21).

2.2. *La penitencia: naturaleza e importancia*

Al igual que el pecado, la penitencia es uno de los temas basilares del Nuevo Testamento, cuya principal novedad consiste en los medios

que el pecador debe poner para obtener el perdón de sus culpas y reconciliarse con Dios, y en la causa fontal de ese perdón: los méritos de Cristo Redentor.

Las ideas principales que ofrece el Nuevo Testamento sobre la Penitencia como sacramento son las siguientes: Jesucristo

— anunció el perdón y llamó a la conversión (cfr. Mt 4, 17; Mc 1, 15) interior y exterior (cfr. Lc 5, 32), mediante la aceptación de la misericordia paternal de Dios que ofrece el perdón (cfr. Lc 15), y el reconocimiento humilde del pecado cometido (cfr. Lc 15, 7-25) y el propósito de ajustar la conducta del futuro a la voluntad divina (cfr. Mt 7, 21);

— hizo a los pecadores objeto de su amistad y los trató con especial benevolencia (cfr. Mt 9, 10-13; Mc 2, 15-17; Lc 7, 36-40; 19, 1-10);

— perdonó a cuantos aceptaron su perdón: Pedro (cfr. Jn 21, 15-19), el paralítico (cfr. Lc 5, 17-26), Zaqueo (cfr. Lc 19, 1-10), la pecadora (cfr. Lc 7, 36-50), la samaritana (cfr. Jn 4, 6-42), la mujer adúltera (cfr. Jn 8, 1-11), el buen ladrón (cfr. Lc 23, 43), Pablo (cfr. Hch 9, 1-20; 22, 4-16; 26, 9-18). Sólo permanecen en el pecado quienes rechazan su perdón (Judas) o su doctrina y persona (escribas y fariseos, dirigentes del pueblo judío, discípulos desleales);

— entregó su vida por los pecadores y reconcilió a todos los hombres con Dios (cfr. Rm 3; 5, 12 ss.);

— institucionalizó el perdón, instituyendo los sacramentos de la Eucaristía, del Bautismo y de la Penitencia. El primero, como perenne actualización de su muerte redentora por los pecados de todos los hombres y como causa fontal del perdón; el segundo, para perdonar los pecados de quienes aceptan ser regenerados a la nueva vida sobrenatural; el tercero, para reconciliar a quienes, una vez bautizados, abandonan la vida que brotó en el Bautismo y retornan a la vida del hombre viejo, con la consiguiente ofensa a Dios y a la Iglesia.

Cristo prometió la potestad de perdonar los pecados mediante el sacramento de la Penitencia a Pedro (cfr. Mt 16, 17-19) y a los Apóstoles (cfr. Mt 18, 15-18)[1], y se la donó después de la Resurrección (cfr. Jn 20, 21-23), para que ellos y sus sucesores la ejercieran sin ninguna

1. Sobre el sentido de estos textos, tal y como hoy son entendidos de modo casi unánime, cfr. P. ADNÉS, *La penitencia*, Madrid 1981, pp. 32-39.

restricción (cfr. Jn 20, 21-23)[2] y reiteradamente (cfr. Mt 6, 12; 18, 21-35). En síntesis, las características esenciales del poder de perdonar los pecados que Cristo dejó a su Iglesia son: perdón de todo tipo de pecados, por graves, numerosos y repetidos que sean; y celebración a modo de juicio, que exige la confesión previa e íntegra y la absolución del ministro como sentencia eficaz de perdón. Sin embargo, Cristo dejó a la Iglesia la determinación del modo concreto de conceder sacramentalmente dicho perdón.

Los Apóstoles, fieles al mandato de Jesucristo, celebraron ininterrumpidamente la Eucaristía (cfr. Hch 2, 46; 20, 7-12) como fuente de donde brota el perdón de los pecados (cfr. 1 Cor 11, 24-25), llamaron a la conversión y confirieron el Bautismo para la remisión de los pecados (cfr. Hch 2, 38), y ejercieron el poder de las llaves con quienes faltaban gravemente incluso a los compromisos bautismales (cfr. 2 Cor 2, 5-11), sin excluir ningún tipo de pecado. En casos extremos excluyeron al pecador de la comunidad (cfr. 2 Ts 3, 14-15), también de modo solemne (cfr. 1 Cor 5, 1-5) y perpetuo (cfr. 1 Tm 1, 19-20), aunque con carácter medicinal.

¿Cómo celebraron los Apóstoles el sacramento de la Reconciliación o cuál fue la forma concreta de la liturgia penitencial? La respuesta es, desgraciadamente, insatisfactoria, pues ignoramos prácticamente todo acerca de la praxis penitencial[3]. El ideal de santidad constantemente predicado y propuesto como conducta de todos los bautizados, la ley del «arcano» y la posesión pacífica del poder de las llaves, motivaron que los autores neotestamentarios fuesen muy parcos al hablar de la reconciliación de los pecadores y que, cuando lo hicieron, contemplasen casi exclusivamente situaciones muy excepcionales: el incesto, la simonía o la herejía.

Los pocos testimonios relativos a casos que podríamos llamar «normales», como serían los atestiguados en la carta de Santiago (St 5, 19-20) y la primera carta de san Juan (1 Jn 1), tampoco hacen aclaraciones importantes, aunque dejan la impresión de que, en tiempos de los Apóstoles, se practicaba la confesión privada de los pecados en un contexto litúrgico. Pero aun así, ignoramos cuál era el modo concreto de celebrar el sacramento, debiendo contentarnos con hipótesis más o menos convincentes.

2. Los textos de Mc 2, 28-38 (cfr. Mt 12, 31-32; Lc 12, 10) y Hb 6, 4-6 y 1 Jn 5, 16 no se refieren a pecados imperdonables por parte de Dios y de la Iglesia, sino a la actitud del pecador que se cierra obstinadamente, por una u otra causa, a la gracia de Dios. Cfr. P. ADNÉS, *La penitencia*, o.c., pp. 61-73.

3. Cfr. A. NOCENT, «Il sacramento della penitenza e della riconciliazione», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *I sacramenti*, Genova 1986, p. 150.

3. La disciplina penitencial en los escritos anteriores al *Pastor* de Hermas

Los escritos anteriores a Hermas presentan una situación sustancialmente idéntica a la descrita por los autores neotestamentarios: contienen pocos datos, casi siempre referidos a situaciones excepcionales.

El testimonio más antiguo se encuentra en la *Didaké* 4 y 14, 1-2, donde se habla de una *exomológesis* o «confesión», que tiene lugar en un contexto unido a la oración, a la asamblea y a la Eucaristía, y, por lo tanto, litúrgico. Sin embargo, no se puede hablar de una confesión pública sacramental ni, por lo mismo, del sacramento de la Reconciliación. Lo más probable es que se trate de un reconocimiento público de los propios pecados semejante al acto penitencial de la misa actual, cuya importancia y eficacia resulta imposible precisar[4].

Tampoco la *Carta de Bernabé* contiene alusiones litúrgicas y se limita a dar una lista de pecados, según el esquema paulino, y a recordar la proximidad del juicio de Dios[5].

La primera *Carta de san Clemente Romano a los Corintios* insiste sobre la *exomológesis* de quienes han cometido el gravísimo pecado de deponer a los presbíteros legítimamente constituidos, con la consiguiente ruptura de la unidad de la Iglesia y de la comunión eclesial[6].

San Ignacio de Antioquía[7] y san Policarpo[8] se mueven en las mismas coordenadas que san Clemente: a quienes intentan la destrucción de la Iglesia por la herejía o la ruptura con la jerarquía, se les excluye temporalmente de la comunidad a fin de que se arrepientan; para reincorporarlos de nuevo, cuando reconozcan interiormente su pecado y cumplan el castigo impuesto. Pero tampoco estos testimonios tienen alusiones a gestos litúrgicos.

4. La Penitencia eclesiástica o canónica (siglos II-VI)

4.1. *Época preconstantiniana*

Los datos relativos a la Penitencia durante el período paleocristiano se refieren a los principios esenciales y más fundamentales, puesto que la estructura sacramental sólo se conoce a partir del siglo

4. Cfr. ibíd., p. 154.
5. El texto puede verse en R.K. Raft, *Epître de Barnabé*, (SChr 172) Paris 1971 (PG 2, 727-781).
6. J. Arias, *La pena canónica en la Iglesia primitiva*, Pamplona 1975, pp. 96-110.
7. Ibíd., pp. 110-137.
8. Ibíd., pp. 137-147.

IV, y las primeras fórmulas de absolución se encuentran en el *Sacramentario Gelasiano* (siglo VII).

Con todo, a partir del siglo II entramos en un terreno más seguro, gracias a los datos de Hermas, Tertuliano y san Cipriano.

a) *El* Pastor *de Hermas*[9]

Esta obra, elaborada hacia el año 150, contribuyó, por su autoridad y difusión, a extender un determinado estilo penitencial tanto en Oriente como en Occidente. El tema de la Penitencia recorre todo el libro y sus principios fundamentales son los siguientes: existe una Penitencia posbautismal —gracias a la cual el pecador recobra su primitiva inocencia—, pero esta Penitencia sólo se concede una vez en la vida *(semel in vita)*.

No se puede asegurar que Hermas se refiera a una liturgia penitencial, pero es innegable que para él la Penitencia no es un asunto meramente privado, sino que está vinculada a la Iglesia. De hecho, el *Pastor* tiene el encargo de realizar esta misión: acoger, por medio de la jerarquía de la Iglesia, al pecador que hace penitencia[10].

Lo más característico de Hermas es la «penitencia única», que se convirtió en axioma durante todo el período de la Penitencia *canónica*. Este principio deriva tanto de la actitud *disciplinar* de evitar, mediante el rigor, el deterioro de la comunidad cristiana de Roma, como del paralelismo *teológico* que establece entre Bautismo y Penitencia, según el cual ésta debe ser irrepetible, puesto que es una restauración de la vida adquirida por el Bautismo, que sólo puede realizarse una vez[11].

b) *Tertuliano y san Cipriano*

El testimonio más importante del fogoso y brillante abogado africano de finales del siglo II se encuentra, sobre todo, en su libro *De Paenitentia*, que pertenece a su período católico y refleja, por tanto, la doctrina y estructura penitenciales entonces vigentes en la Iglesia africana.

Tertuliano describe la disciplina penitencial del siguiente modo: 1) la acción penitencial o *exomológesis* presupone la conversión inter-

9. R. Yoly, *Hermas, le Pasteur*, (SChr 53) Paris 1968. El elenco de los textos penitenciales puede verse en C. Vogel, *Le péché et la pénitence dans l'Église ancienne*, pp. 62-66.
10. A. Nocent, «Il sacramento della penitenza...», o.c., p. 156, dice expresamente que «no se puede afirmar que Hermas se refiera a una liturgia penitencial».
11. Según C. Vogel, *Le péché et la pénitence...*, o.c., p. 17, «la innovación de Hermas no consiste en afirmar que hay una penitencia posbautismal, sino en decir que ésta es única en la vida».

na[12]; 2) es comunitaria y pública, no por la confesión pública de los pecados, sino por los actos del penitente, que se deben realizar ante la Iglesia, es decir, ante la comunidad congregada[13]; y 3) sólo se concede una vez en la vida, como un segundo bautismo que no puede reiterarse[14].

Tertuliano, por tanto, presenta una estructura penitencial ya institucionalizada, con tres ejes: confesión de los pecados, obras penitenciales y reconciliación. Subraya el aspecto *eclesial,* tanto del pecado, como de la reconciliación. En su posterior etapa montanista, negará el poder de la Iglesia para perdonar algunos pecados[15].

San Cipriano[16] concuerda sustancialmente con Tertuliano, tanto en la praxis penitencial como en la eclesialidad del pecado y de la reconciliación. Su severidad sobre la penitencia a los pecadores de apostasía, adulterio u homicidio, obedece a razones pastorales, puesto que busca la salvación del pecador[17].

4.2. *La disciplina penitencial durante los siglos IV-VI*

Durante este período, las fuentes son muy abundantes: escritos de los santos Padres, cartas de los papas, cánones sinodales, constituciones eclesiásticas... Todas concuerdan sustancialmente en cuanto a la disciplina penitencial, pero no describen su liturgia.

Las líneas maestras de la Penitencia eclesiástica de este período son las siguientes:

a) Hay que someter a la Penitencia todos los pecados llamados capitales (los que hoy llamamos graves: *crimina, scelera, mortalia*), sin distinción entre ocultos y públicos. Los demás (*venialia, minuta, parva*), se expían por obras buenas: el ayuno, la oración, la limosna[18]. San Agustín nos ha dejado el siguiente testimonio: «... nosotros diremos cuáles son [los pecados capitales]: el sacrilegio, el homicidio, el adulterio, el falso testimonio, el hurto, la rapiña, la soberbia, la envidia, la avaricia, la ira, si dura mucho tiempo, y la embriaguez, si es asidua [...]. En cuanto a los pecados menores, aunque todos los conocen, digamos algunos, porque sería muy largo repetirlos todos. Siempre que uno en la comida o en la bebida tome algo más de lo necesario,

12. *De Paenitentia 9*, CChr SL 1, p. 336
13. Ibíd.
14. Ibíd., *7. 10*, CChr SL 1, p. 333.
15. *De Pudicitia* 1, 6, CChr SL 2, pp. 1.281-1.282.
16. *De Oratione 12*, CSEL 1, p. 275.
17. Cfr. A. D'ALES, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922.
18. SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo* 60, CChr SL 103, p. 266.

sepa que es pecado menor. Siempre que hable más de lo que sabe, o calle más de lo que conviene...»[19].

b) El primer paso del proceso penitencial consiste en el reconocimiento del pecado por parte del pecador, y su conocimiento por parte del obispo o del presbítero, que podía obtenerse por la publicidad del pecado, por denuncia o por propia acusación, aunque esta última siempre iba al menos implícita, ya que sólo así era posible pedir y aceptar la Penitencia. Este elemento es esencial y condicionante de todo un proceso, en el que se pide, se da y se acepta la Penitencia.

c) La acción penitencial, que es pública, se realiza de la siguiente forma:

Entrada en el estado penitencial. El pecador confiesa en secreto sus pecados al obispo y le pide penitencia[20]. Posteriormente, el obispo, estando presente la comunidad, impone las manos y da la penitencia al pecador, el cual se pone el cilicio y se viste de penitente, y se coloca en un lugar especial de la iglesia durante la celebración de la misa[21].

Estado penitencial. Una vez recibida la penitencia, el pecador se somete a una serie de ejercicios ascéticos muy duros, que se consideran parte esencial de la Penitencia eclesiástica y condición indispensable para la reconciliación. Estos ejercicios eran sustancialmente idénticos en todas las iglesias, aunque cada una tenía sus peculiaridades. Además, los penitentes pasaban —al menos en Oriente— por una serie de grados: los *flentes*, los *audientes*, los *prostrati* y los *adstantes*, según estuvieran a la entrada de la iglesia para suplicar oraciones a los demás fieles, presentes durante la liturgia de la Palabra o participasen de rodillas o de pie en la misa, pero sin poder recibir la Comunión eucarística. Durante la expiación quedaría muy subrayado el carácter *eclesial* de la Penitencia, puesto que no se realizaba en secreto, sino públicamente y, además, con la ayuda de la oración y del ejemplo de la comunidad de los fieles[22].

Reconciliación. Al final de la Cuaresma, tiempo durante el cual se realizaba la *actio paenitentiae*, tenía lugar la reconciliación. En algunas iglesias (Roma y Milán) se realizaba el Jueves Santo por la mañana; en otras (Hispania), el Viernes Santo a las tres de la tarde, aunque con la misma finalidad: celebrar dignamente la Pascua. La reconciliación se hacía en presencia de la comunidad orante, por la imposición

19. *Sermo 104, 24*, PL 39, c. 1946.
20. SAN LEÓN I, *Epist. 168, 2*, PL 54, cc. 1210-1211.
21. CONCILIO DE AGDE (506), c. 15, CChr SL 148, p. 201; SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo* 67, 2: CChr SL 103, p. 287.
22. SAN CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo 67*, CChr SL, pp. 130, 284-288; *Sermo 179*, CChr SL, pp. 104, 724-729; *Sermo 189*, CChr SL, pp. 104, 770-775; *Sermo 197*, CChr SL 104, pp. 794-798.

de manos del obispo y unas fórmulas de absolución[23]. Varios autores de los siglos IV-V parecen insinuar que las fórmulas absolutorias eran deprecativas.

El axioma de la penitencia *semel in vita* permanece inmutable durante todo el período patrístico. En cuanto a los reincidentes, la Iglesia se limitaba a encomendarlos a Dios, pidiendo que los librase de la condenación eterna.

La entrada en la penitencia comportaba gravísimas secuelas, no sólo para el tiempo en que se realizaba, sino también para toda la vida. Por ejemplo, se prohibía para el futuro: servir en la milicia, dedicarse a los negocios, ejercer la abogacía, usar del matrimonio o contraer nuevas nupcias y, en el caso de los clérigos, recibir la Ordenación.

Además, existía incompatibilidad absoluta entre la Penitencia y el Orden (diaconado, presbiterado y episcopado), de suerte que en los siglos III-V no consta que se permitiese a ningún clérigo hacer penitencia, ni que se le concediese la absolución.

Esta disciplina penitencial presenta aspectos positivos y negativos. Entre los primeros pueden señalarse la seriedad otorgada al pecado y a la conversión, y la eclesialidad del pecado, de la Penitencia y de la reconciliación; entre los segundos, la unicidad del perdón (menos conforme con el dato bíblico de perdonar cuantas veces sea necesario, como Dios perdona), la dureza de las acciones penitenciales y sus consecuencias después del perdón, y el alejamiento del Bautismo y de la Penitencia de no pocos catecúmenos y cristianos, respectivamente.

5. La Penitencia «tarifada» (siglos VII-XII)

A finales del siglo VI y principios del VII, se generaliza una nueva disciplina penitencial, designada comúnmente «penitencia tarifada» o «reglada», debido a que los libros de los confesores asignaban a cada pecado una tasa o tarifa penitencial. Se trata de una situación intermedia entre la Penitencia eclesiástica precedente y la praxis de los siglos posteriores.

Su principal novedad era la *reiterabilidad* del sacramento, que supuso el abandono de la *paenitentia unica* y un cambio profundo en la praxis del período anterior.

Las líneas maestras de la Penitencia «tarifada» son las siguientes: 1) se reitera tantas veces como lo desee el pecador; 2) no existe el «estado penitencial»; 3) desaparece la infamia, tanto durante el tiempo

23. San León I, *Epist. 108, 2*, PL 54, cc. 1011 ss.

de Penitencia como en la vida posterior; 4) el presbítero es quien administra de modo habitual el sacramento; y 5) todos los excluidos, *de iure* o *de facto*, de la Penitencia eclesiástica son admitidos a la «tarifada».

La nueva disciplina fue introducida en el continente por los monjes celtas de san Columbano, y tuvo una ferviente acogida gracias al apoyo decidido de los sacerdotes con cura de almas, que vieron en ella un modo eficaz y práctico de perdonar los pecados. También encontró terreno propicio en la toma de conciencia de que todos los cristianos son pecadores y necesitan reconciliarse con Dios y con la Iglesia.

5.1. *El* Sacramentario Gelasiano

Como el paso a la nueva forma no fue instantáneo, durante un tiempo más o menos largo se originó una dualidad penitencial: a) por una parte, la Penitencia eclesiástica, que se exigía para los pecados capitales públicos, y b) por otra, la Penitencia tarifada y la absolución privada para los pecados ocultos. Un ejemplo típico de este estadio intermedio es el *Sacramentario Gelasiano,* que sólo contiene el ritual de la Penitencia canónica.

El cambio aún no era definitivo en tiempos del *Pontifical romano-germánico,* que todavía conserva el Ritual de la antigua Penitencia eclesiástica, aunque con diferencias bastante importantes[24]; con todo, este documento es un testimonio de la doble praxis litúrgica: reconciliación pública, que sigue muy de cerca las formas del *Sacramentario Gelasiano,* y reconciliación privada, muy larga y compleja.

5.2. *Los pontificales de los siglos XII-XIII*

El *Pontifical romano* del siglo XII[25] contiene el *ordo* de la reconciliación privada del *Pontifical romano-germánico,* si bien presenta ya patente la praxis —anteriormente también probable— de la absolución concedida inmediatamente después de la confesión de los pecados. En esta práctica influyó la consideración de que la confesión detallada era una satisfacción suficiente para la absolución.

El *Pontifical de la curia* del siglo XIII[26] contiene tres *ordines* relacionados con la Penitencia: 1) el *Ordo ad dandam paenitentiam*, que recoge la Penitencia privada, 2) el *Ordo ad reconciliandum paeniten-*

24. Para los datos técnicos de los sacramentarios y pontificales, cfr. A. Nocent, «Il sacramento della penitenza...», o.c., pp. 167-187.

25. Cfr. M. Andrieu, *Le Pontifical romaine au moyen-âge*, I, («Studi e Testi» 86), Città del Vaticano 1938.

26. Ibíd., II, («Studi e Testi» 87), Città del Vaticano 1940.

tem, centrado exclusivamente en la absolución y 3) el *Ordo paenitentium*, referido a los penitentes públicos que asumían la ceniza y el cilicio, y el Jueves Santo recibían la absolución. Es un Ritual muy breve de la Penitencia pública.

El *Pontifical de Durando* no contiene un *ordo* para la Penitencia privada, y el de la Penitencia pública ha sido objeto de múltiples adaptaciones litúrgicas y tiene un fuerte dramatismo.

6. La Penitencia «privada»

6.1. *Evolución de la Penitencia privada*

El ritual celta de Penitencia seguía un criterio general: el penitente confesaba en secreto sus pecados a un sacerdote y, después de haber cumplido la penitencia —al menos, parcialmente—, volvía para ser reconciliado. Es decir, la reconciliación estaba separada de la confesión, salvo en los casos de extremo peligro de muerte.

Ahora bien, como la mayor parte de los penitentes debían acusarse de pecados graves, la costumbre de una confesión sin reconciliación inmediatamente posterior no podía durar mucho tiempo. De hecho, la Instrucción *Praemonere debet*, que se encuentra en muchos penitenciales desde finales del siglo IX, a la vez que imponía a todos los que se confesaban al principio de la Cuaresma el deber de retornar el Jueves Santo para recibir la reconciliación en la ceremonia solemne organizada para los penitentes públicos, preveía excepcionalmente una reconciliación privada asociada a la confesión, para los casos en que el penitente no pudiese participar en esa reconciliación solemne o la rehusase por su apatía o tibieza espiritual. La instrucción deja entrever la dificultad de lograr que los fieles volviesen por segunda vez, de modo que muchos renunciaban a la reconciliación, con el consiguiente daño espiritual.

La dificultad de un segundo retorno al sacerdote para obtener la reconciliación, llevó de modo natural a unir la absolución a la confesión. La nueva forma está contemplada ya como posible en los llamados *statuta Bonifatii*[27], y como norma en el penitencial de Arezzo[28], un siglo más tarde. A partir de este momento —hacia el año mil—, la concentración de todo el proceso penitencial en un solo acto puede consi-

27. «Curet unusquisque sacerdos statim post aceptam confessionem paenitentium singulos data occasione reconciliari», MANSI 12, c. 386.

28. El Ritual de este Pontifical manda al sacerdote, que después de la confesión y la imposición de la penitencia «per stolam, quae indutus est, in dextera manu paenitenti faciat remissionem». Cfr. B. Poschmann, *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966, p. 127.

derarse como práctica general, constituyendo una de las etapas más importantes de la historia del sacramento de la Penitencia.

Como consecuencia, se produjo un cambio importante en el orden en que se desarrollaban los elementos penitenciales: la confesión se convierte, en cierta medida, en satisfacción; y la absolución precede a la *actio paenitentiae*, que pasa a ocupar el último lugar y es considerada, sobre todo, como remedio de la pena temporal del pecado. Simultáneamente —y en íntima dependencia— se suscitan varias cuestiones teológicas de importancia, se multiplican las confesiones «por devoción», y la fórmula de absolución pasa de deprecativa a indicativa[29].

Pero en esta diversidad disciplinar y celebrativa «se descubre una misma estructura fundamental» (CEC 1448), ya que siempre han existido dos elementos igualmente esenciales: «los actos del hombre que se convierte bajo la acción del Espíritu Santo»: contrición, confesión de los pecados, satisfacción; y «la acción de Dios por el ministerio de la Iglesia» (CEC 1448): concesión del perdón, determinación de la modalidad de la satisfacción, oración por el pecador y penitencia por su alma.

6.2. *El Concilio de Trento*

El Concilio de Trento se ocupó del sacramento de la Penitencia durante los meses de octubre y noviembre de 1551. Las decisiones definitivas, reunidas en nueve capítulos y quince cánones (cfr. DS 1660-1693, 1701-1715), condenan oficialmente doce proposiciones de los reformadores, presentadas al concilio para su examen.

En síntesis, la doctrina tridentina más importante desde el punto de vista litúrgico es la siguiente: 1) La Penitencia es un verdadero sacramento instituido por nuestro Señor Jesucristo para reconciliar con Dios a los hombres cuantas veces caigan en pecado después del Bautismo (cfr. DS 1701); Penitencia y Bautismo se distinguen tanto por el signo sacramental como por los efectos (cfr. DS 1703); 2) los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) son parte integrante del signo sacramental de la Penitencia (cfr. DS 1704); 3) el efecto del sacramento es reconciliar al pecador con Dios, perdonar el pecado (cfr. DS 1674)[30]; 4) la confesión sacramental ha sido instituida por Cristo y

29. Todo esto queda reflejado en los *Manipulus curatorum* o «Sumas de confesores» de los siglos XIV-XVI. Cfr. P. Michaud-Quantain, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen-Âge (XII-XVI)*, Louvain 1962.

30. El concilio no menciona expresamente la dimensión eclesial del pecado y de la reconciliación, pero tampoco la niega; más aún, habla de la «Iglesia ofendida» por los pecados (cfr. DS 1683), alusión indirecta a dicha dimensión.

es necesaria *iure divino*. Esta confesión ha de ser íntegra —basta con la integridad formal— para que el sacerdote pueda juzgar si debe o no absolver e imponer una penitencia adecuada (cfr. DS 1679). La integridad de la confesión exige la manifestación de todos los pecados mortales que recuerde el penitente después de un diligente examen —incluso de los ocultos, así como de las circunstancias que cambien la especie moral— (cfr. DS 1707); 5) la absolución tiene carácter judicial (cfr. DS 1709), por lo que el sacerdote que la imparte no hace un mero anuncio o declaración sobre la remisión de los pecados, sino que pronuncia una sentencia «a modo de juez» (cfr. DS 1685), con la que los perdona realmente. La absolución es, por tanto, parte integrante y culminación del sacramento, tiene carácter judicial, y está ordenada eficazmente al perdón de los pecados, siendo ella —no la fe, como enseñaba Lutero— quien los perdona (cfr. DS 1687); 6) el único ministro de la Penitencia es el sacerdote, no los fieles (cfr. DS 1684), quien absuelve válidamente incluso si está en pecado mortal, pues actúa no en nombre propio, sino como ministro de Cristo (cfr. DS 1684); 7) la satisfacción es necesaria y viene exigida tanto por la justicia divina —función expiatoria— como por su carácter medicinal y pedagógico (cfr. DS 1690). Su naturaleza y valor están condicionados por la satisfacción de Cristo, por lo cual no oscurece —como decían los protestantes— la doctrina de la gracia, ni la muerte de Cristo, ni el verdadero culto a Dios (cfr. DS 1714).

Las conclusiones del Concilio de Trento forman el cuerpo doctrinal más amplio que, sobre la Penitencia, ha elaborado el Magisterio de la Iglesia, pese a las limitaciones, impuestas por los condicionamientos teológicos propios de la época, la voluntad expresa de no entrar en cuestiones disputadas entre los teólogos, y el escaso tiempo disponible —seis semanas— para confeccionar los textos de la sesión XIV[31]. De hecho, el Magisterio eclesial no ha cesado de referirse al «concilio tridentino» a la hora de esclarecer aspectos doctrinales o realizar reformas disciplinares[32].

31. «Estos textos, sobre todo a la luz de un mejor conocimiento de la historia de los dogmas y de los ritos, no deben, evidentemente, impedir que la teología y la liturgia se abran a ulteriores desarrollos, con miras a responder, dentro de nuevas circunstancias, a nuevos problemas. Pero no por ello dejan de seguir siendo un punto de referencia absolutamente indispensable. Desarrollos que no estuvieran situados dentro de la prolongación homogénea de la doctrina tridentina, no podrán considerarse como frutos auténticos de la fe católica»: P. ADNÉS, *o.c.*, p. 193.

32. Entre las intervenciones magisteriales más importantes pueden señalarse las siguientes: 1.ª) San Pío V condenó algunas proposiciones de Bayo —de sabor protestante—, sobre la eficacia de la contrición perfecta y el sentido de la absolución (DS 1957-1959, 1971); 2.ª) Alejandro VI proscribió varias proposiciones de la moral laxista (DS 2021-2048 y 2049-2065); 3.ª) Inocencio XI condenó nuevamente ciertas proposiciones de moral laxista (DS 2101-2165); 4.ª) Alejandro VII condenó una serie de proposiciones jansenistas de rigorismo heterodoxo (DS 2314-2321); 5.ª) Clemente XI volvió a condenar algunas proposiciones de sabor jansenista, extraídas de la obra de Quesnel (DS 2444, 2460-2463, 2467); 6.ª) San Pío X promovió la confesión frecuente al abrir el sacramento de la Eucaristía a los niños y facilitar su confesión mediante el Decreto *Quam singulari* de 1910; 7.ª) Pío XII, en la Encíclica *Mystici Corporis* (1943) recomienda la confesión frecuente de los pecados veniales, «práctica introducida por la Iglesia no sin el instinto del Espíritu Santo» (DS 3818) y en la Encíclica *Mediator Dei* (1947) reprueba como «completamente ajenas al espíritu de Jesucristo y de su Inmaculada Esposa y realmente funestas para la vida espiritual» las opiniones contrarias a esta práctica; y 8.ª) ciertas intervenciones de la Sagrada Penitenciaría relativas a la absolución general sin previa confesión con ocasión de la primera y segunda guerra mundiales, SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Dubium de militibus in statu bellicae convocatis* (29-V-1915), AAS 7 (1915) 282, y SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, *Index facultatum pro Vicariis castrensibus* (8-XII-1939): AAS 31 (1939) 710-713; SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Dubium circa absolutionem generalem... de qua in AAS 31 (1939) 710 ss.*, AAS 32 (1940) 571.

7. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la Penitencia

El Concilio Vaticano II no trató directamente del sacramento de la Penitencia en su globalidad, pero abordó este tema en las constituciones sobre la Liturgia y la Iglesia, y en los decretos sobre los obispos y los presbíteros.

La constitución de liturgia pidió que se revisara el rito y su formulario, de modo que expresase mejor la naturaleza y efectos del sacramento (cfr. SC 72); estableció que hubiese una mayor presencia de la Palabra de Dios (cfr. SC 35); y señaló que fuese breve, claro y adaptado a la capacidad de los fieles, de modo que no necesitase muchas explicaciones para su comprensión (cfr. SC 34). Por último, aclaró que el pecado, la penitencia y la reconciliación tienen una dimensión no sólo teológica, sino también eclesial (cfr. SC 109b-110).

La Constitución *Lumen gentium* contiene, sin duda, el texto conciliar más importante sobre la Penitencia (cfr. LG 11). En él, se hacen tres grandes afirmaciones: 1) el sacramento de la Penitencia concede el perdón de la ofensa hecha a Dios (dimensión teológica del pecado y de la penitencia); 2) la Penitencia reconcilia al pecador con la Iglesia, a la que, con su pecado, ha herido (dimensión eclesiológica del pecado y del sacramento); y 3) la conversión o retorno a Dios afecta tanto al pecador como a la Iglesia (eclesialidad de la Penitencia).

Por último, los decretos *Christus Dominus* y *Presbyterorum Ordinis* tratan de la importancia de la Penitencia sacramental en la vida de la Iglesia, de la responsabilidad ministerial de los presbíteros, y de la dimensión teológica y eclesial de la reconciliación (cfr. CD 30-2 y PO 5).

Sin embargo, la gran novedad conciliar radica en el enfoque, profundamente ligado con la tradición, con que aborda los sacramentos, contemplándolos no en la *dispersión* de sus objetos respectivos, sino dentro de la *unidad orgánica* de su eficacia espiritual, como preparación o especificación de la gracia que irradia del sacrificio eucarístico.

La Eucaristía aparece como el centro y raíz, fuente y cumbre de toda la vida litúrgica en general y de los sacramentos en particular, que están vinculados y ordenados a la celebración eucarística, dado que ésta contiene «todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra Pascua» (PO 5).

Por otra parte, los sacramentos no se presentan como acciones privadas, sino como celebraciones de la Iglesia, a la cual pertenecen, manifiestan y afectan (cfr. SC 26).

Esta perspectiva unitaria de los sacramentos influye, de modo importante, en la doctrina y en la praxis penitenciales, liberándolas del peligro de encerrarse en el secreto de las conciencias y de separarse de la Eucaristía. Precisamente, esta perspectiva y la eclesialidad del sacramento son las dos principales aportaciones del Concilio Vaticano II en materia penitencial.

Conjuntando las enseñanzas conciliares sobre la Penitencia, se obtiene el siguiente balance: 1) el rito debe ser revisado en profundidad, de modo que exprese mejor la naturaleza y efectos del sacramento (cfr. SC 72), es decir, la naturaleza teológico-eclesial del pecado y de la reconciliación (cfr. LG 11; SC 109-110); 2) en el proceso penitencial conviene expresar la colaboración de toda la Iglesia, mediante la propia renovación y la oración en favor de los pecadores (cfr. LG 11); y 3) es necesario estimular la recepción frecuente y fructuosa del sacramento (cfr. CD 30-2 y PO 5).

8. Praxis sacramental actual

8.1. *El* Ordo Paenitentiae: *visión de conjunto*

La respuesta a estos postulados se encuentra en el *Ordo Paenitentiae*, promulgado el 2 de diciembre de 1973 tras un largo y laborioso *iter*. En efecto, el *coetus* o grupo de trabajo que desarrolló sus tareas entre 1966-1969 fue sustituido por otro totalmente nuevo en 1972, después de tres años de interrupción de los trabajos. Este segundo *coetus* se sirvió del material aportado por el primero, y tuvo muy en cuenta las *Normas pastorales* que emanó la Congregación de la Fe en junio de 1972, en las que se fijaban los principios doctrinales y prácticos para los casos en que fuera necesario utilizar la absolución sin confesión previa[33].

33. *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (16-VI-1972), AAS 64 (1972) 510-514.

El contenido del *Ordo* es el siguiente: 1) unos *praenotanda* doctrinales; 2) tres capítulos con las tres formas de celebrar el sacramento: reconciliación de un solo penitente, reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual, y reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general; 3) colección de textos electivos; y 4) tres apéndices: absolución de censuras, siete esquemas de celebraciones penitenciales no sacramentales (uno para Adviento, otro para Cuaresma, dos comunes y uno para los siguientes grupos: niños, jóvenes, enfermos), y varios esquemas para el examen de conciencia.

a) *El título*

El título general de *Ordo Paenitentiae* se eligió porque el Ritual contiene indicaciones para ritos sacramentales y no sacramentales. Ahora bien, en los capítulos que describen la acción litúrgica se ha preferido el término «reconciliación», porque pone de relieve que la penitencia sacramental es a la vez acción de Dios y del hombre —el título de «penitencia» acentúa sobre todo el aspecto antropológico—, y es, además, más tradicional, pues lo empleó la Iglesia antigua y el Concilio de Trento, este último bajo la expresión *ad reconciliandum paenitentem*. Además sirve para profundizar en un aspecto fundamental para la comprensión y renovación de la Penitencia sacramental: Dios sale al encuentro del hombre con la gracia salvadora de Cristo a través de la Iglesia, y el hombre, en la Iglesia y por medio de Cristo, acoge en sí la salvación y el don divino.

b) *Los* Praenotanda

Los *Praenotanda* comprenden cinco apartados: la reconciliación en la historia de la salvación, la reconciliación de los penitentes en la vida de la Iglesia, funciones y ministerios en la reconciliación de los penitentes, celebración de la Reconciliación y adaptaciones propias de las Conferencias Episcopales y de los ministros.

Al referirse a la reconciliación de los penitentes en la vida de la Iglesia, tras una breve introducción sobre el carácter trinitario de la Reconciliación, que es aplicable a todo el proceso penitencial (nn. 1-2), los *Praenotanda* exponen el ministerio de la reconciliación que realiza la Iglesia en cumplimiento del encargo que Cristo le ha confiado (nn. 4-5), la naturaleza de la conversión, absolución y satisfacción (n. 6), la necesidad del sacramento en los casos de pecados graves y la importancia de la confesión frecuente (n. 7).

En el apartado de funciones y ministerios, los *Praenotanda* se fijan en tres cuestiones: 1) el papel que corresponde a la comunidad cristiana en la celebración de la Penitencia (n. 8); 2) las condiciones requeridas en los ministros (nn. 9-10); y 3) las necesarias disposiciones de los penitentes (n. 11).

Respecto a la celebración del sacramento, los *Praenotanda* describen los ritos y la disciplina de la Reconciliación sacramental individual (nn. 15-21), de la celebración comunitaria con confesión y absolución individual (nn. 21-30) y de la celebración comunitaria con confesión y absolución general (nn. 31-35), así como la naturaleza, estructura y utilidad de las celebraciones penitenciales no sacramentales (nn. 36-37).

Por último, al hablar de las adaptaciones, se especifican las instancias que poseen competencias para realizarlas: Conferencias Episcopales, obispos y ministros. A las primeras (n. 38) corresponde preparar la traducción de los textos, componer nuevas plegarias —salvo para la absolución—, determinar las normas sobre la jurisdicción de los ministros, y el lugar y vestiduras sagradas. Los obispos, además de moderar la disciplina penitencial en su diócesis, han de establecer —tras intercambiar su parecer con el de otros miembros de la Conferencia Episcopal— los casos en los que se puede impartir la absolución general en las condiciones establecidas por la Santa Sede (n. 39). Finalmente, corresponde a los ministros buscar los momentos y las formas más aptos para la celebración de la Penitencia, salvando siempre la estructura fundamental de los ritos y la forma de la absolución, según las directrices de la Conferencia Episcopal (n. 40).

El *Ordo Paenitentiae* merece, en su conjunto, una valoración muy positiva, pues ha puesto de relieve, dentro de la misma celebración, la naturaleza y efectos del sacramento, según pedía el Concilio Vaticano II. Ahora bien, para renovar realmente la celebración del sacramento —meta última del nuevo ritual— conviene privilegiar los siguientes aspectos: 1) la Palabra de Dios, con la que se ilumina la conciencia del pecador y se le invita a la conversión; 2) la dimensión eclesial, tanto del pecado como de la Reconciliación, también de la individual; 3) la importancia capital de las disposiciones interiores del sujeto (arrepentimiento sincero, reparación del mal cometido, confianza en la misericordia del Padre); 4) el sentido verdadero de la confesión de los pecados, que no consiste en reconocerse pecador de forma vaga y abstracta, sino en las formas concretas del mal cometido; 5) la revalorización de la satisfacción, descubriendo formas más adaptadas y eficaces; 6) el redescubrimiento de la Reconciliación como misterio de la misericordia infinita de Dios Padre, que nos asocia a la victoria de Cristo y nos

renueva por la acción del Espíritu Santo; y 7) la unión entre la confesión de los propios pecados y la proclamación de la misericordia de Dios, que provoca una actitud de alabanza y de acción de gracias, cuyo máximo exponente es la participación en la Eucaristía.

8.2. *Los ritos del* Ordo Paenitentiae

El *Ordo Paenitentiae* contiene tres ritos sacramentales: rito para reconciliar a un solo penitente (A), rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual (B) y rito para reconciliar a varios penitentes con confesión genérica (C).

a) *Rito para reconciliar a un solo penitente (A)*

La estructura de este rito es la siguiente: rito de acogida, lectura de la Palabra de Dios, confesión de los pecados y aceptación de la satisfacción, oración del penitente y absolución del ministro, y acción de gracias y despedida.

Rito de acogida. El rito de acogida del penitente debe estar animado por la caridad pastoral del ministro y la confianza plena del sujeto. A ello contribuye la invitación a la confianza en Dios y, si el penitente es desconocido para el confesor, la prudente manifestación o indagación de las circunstancias que sean útiles.

El rito de acogida se desarrolla del siguiente modo: 1) después de unas palabras de afecto del confesor —si son necesarias—, 2) el penitente hace la señal de la cruz, diciendo: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén». El sacerdote puede acompañarle y 3) después le invita a confiar en Dios. 4) Si el ministro desconoce al penitente, éste manifiesta espontáneamente, o a requerimiento del sacerdote, la situación humana y cristiana en que se encuentra.

Lectura de la Palabra de Dios. Si es oportuno, se lee un texto de la Sagrada Escritura. Son facultativas la elección, extensión y proclamación del texto, extremos que están condicionados por la naturaleza del rito, cuya finalidad es iluminar al penitente en el conocimiento de sus pecados y llamarle a la conversión y a la confianza en la misericordia de Dios. La lectura de la Palabra de Dios conserva su sentido fundamental si es leída incluso antes de la celebración sacramental; esto debe tenerse muy en cuenta en la acción pastoral, sobre todo cuando es notable el número de penitentes.

Confesión de los pecados y aceptación de la satisfacción. A continuación el penitente confiesa íntrega, contrita y humildemente los pecados cometidos desde la última confesión bien hecha. Tanto el penitente como el ministro han de evitar dos extremos viciosos: el rigorismo y el

laxismo, pues ambos son incompatibles con la verdadera contrición del hombre y la misericordia divina. Si es necesario, el ministro tiene la obligación de ayudar al penitente a realizar una confesión formalmente íntegra, a arrepentirse de sus pecados y a reparar convenientemente el daño o escándalo que hubiera causado. Por otra parte, le ofrecerá los oportunos consejos para reiniciar una vida nueva en sus diversas vertientes: el propio estado, la profesión, las responsabilidades sociales... Después el sacerdote impone al penitente una satisfacción adecuada, es decir, unas obras penitenciales que sirvan como *expiación* de los pecados confesados, como *medicina* de las enfermedades espirituales y como *remedio* para la vida nueva. Los cauces de la satisfacción son: la oración, la mortificación, el servicio al prójimo y las obras de misericordia, que manifiestan la dimensión también social del pecado y del perdón (cfr. OP 18 y CEC 1460-1461).

Oración del penitente y absolución del ministro. Después, el penitente manifiesta su contrición y el propósito de una vida nueva por medio de una fórmula tomada, preferentemente, de la Sagrada Escritura. A continuación, el ministro impone «sus dos manos, al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente, diciendo la fórmula de la absolución» (OP 19); así, el pecador queda reconciliado con Dios y con la Iglesia (cfr. CEC 1468-1469). El gesto, clásico en la antigua liturgia penitencial, indica el don del Espíritu Santo para la remisión de los pecados, y manifiesta la reconciliación con Dios y con la Iglesia, simultáneamente realizada y proclamada por la fórmula absolutoria. La fórmula de absolución, que ha sido renovada completamente, 1) pone de relieve que la reconciliación del penitente comporta la gracia del perdón y la paz, proveniente de la misericordia de Dios, que revela al pecador arrepentido su corazón paterno; 2) relaciona este momento de gracia con la historia de la salvación, en la que Dios ha reconciliado consigo al mundo por el misterio pascual de su Hijo; 3) subraya la obra del Espíritu Santo en la conversión y santificación del pecador; y 4) resalta el carácter eclesial de la Reconciliación, obrada por el ministerio de la Iglesia. Precisamente han sido los aspectos trinitario, pascual y eclesial de la Reconciliación los que han orientado la redacción de la nueva fórmula de absolución.

La acción de gracias y despedida del penitente. Obtenido el perdón de sus pecados, el penitente proclama la misericordia de Dios y le da gracias con una breve aclamación bíblica. El ministro le despide en la paz del Señor[34].

La celebración de la Reconciliación de un solo penitente tiene, pues, los siguientes valores: «a) el carácter más personalizado de los actos del penitente y del ministro; b) la posibilidad de un diálogo más

34. A. TRIACCA, «Principi teologico-liturgici-semantici, provenienti dall'*Ordo Paenitentiae*, per un nuovo stile celebrativo del sacramento», EL 89 (1985) 222-249, da unas orientaciones muy sugerentes para renovar la celebración según las ideas de fondo del *Ordo Paenitentiae*.

amplio y, en consecuencia, de una ayuda más intensa al proceso de la vida cristiana concreta; c) la mayor flexibilidad en la forma de desarrollar el rito» (RP 73)[35].

Los peligros que han de evitarse son los siguientes: «a) la apreciación del pecado y del perdón como algo puramente privado, con olvido, por lo menos práctico, de la referencia eclesial; b) la confusión entre la celebración sacramental propiamente dicha y el diálogo de orientación y ayuda; c) el oscurecimiento del carácter litúrgico y, en último término, del sentido gratuito y sacramental de la reconciliación» (RP 73).

b) *Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual (B)*

Esta forma de Reconciliación coincide sustancialmente con la anterior, pero «manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia», pues «los fieles oyen juntos la Palabra de Dios —que les invita a la conversión al proclamar la misericordia divina—; juntos examinan su vida a la luz de esa Palabra de Dios y se ayudan mutuamente con la oración. Después que cada uno ha confesado sus pecados y recibido la absolución, todos juntos alaban a Dios por las maravillas realizadas en favor de su Pueblo, que adquirió con la Sangre de su Hijo» (OP 22).

La estructura de la celebración se articula del modo siguiente: ritos iniciales, celebración de la Palabra de Dios, rito de la Reconciliación, proclamación de la misericordia de Dios y acción de gracias y despedida.

Los *ritos iniciales* son: el saludo, la monición y la oración del ministro.

La *celebración de la Palabra de Dios* tiene los elementos básicos de toda celebración de la Palabra: lecturas bíblicas, salmo responsorial y homilía; a los que se añade el silencio para realizar el examen de conciencia y suscitar una verdadera contrición.

35. «La primera forma permite la valoración de los aspectos más propiamente personales —y esenciales— que están comprendidos en el itinerario penitencial [...]. Se descubre el valor de tales elementos cuando se piensa en las diversas razones que llevan a cada cristiano a la penitencia sacramental: una necesidad de reconciliación personal y de readmisión a la amistad con Dios, obteniendo la gracia perdida a causa del pecado; una necesidad de verificación del camino espiritual y, a veces, de un discernimiento vocacional más preciso; otras muchas veces una necesidad y deseo de salir de un estado de apatía espiritual y de crisis religiosa. Gracias también a su índole individual, la primera forma de celebración permite asociar el Sacramento de la Penitencia a algo distinto, pero conciliable con ello: me refiero a la dirección espiritual. Es pues cierto que la decisión y el empeño personal están claramente significados y promovidos en esta primera forma», JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliación y penitencia*, 32-3.

La contrición puede hacerse individualmente o con la ayuda del sacerdote, un diácono u otro ministro. La elección está condicionada por las situaciones de edad, formación, situación de fe..., de los penitentes.

El *rito de la Reconciliación* se realiza del modo siguiente: estando profundamente inclinados todos los penitentes, «dicen una fórmula de confesión general (por ejemplo, «yo confieso»); a continuación, de pie, recitan, si se cree oportuno, una oración litánica o entonan un cántico adecuado, que exprese su condición de pecadores, la contrición de corazón, la petición de perdón y la misericordia de Dios» (OP 26). Después se reza la oración dominical, que nunca se omite. Seguidamente, los ministros se dirigen al lugar determinado para oír confesiones y cada penitente confiesa sus pecados, acepta la satisfacción y recibe la absolución con la fórmula para reconciliar a un solo penitente.

Finalizadas las confesiones, los ministros vuelven al presbiterio, donde el que preside la celebración invita a todos a *dar gracias* y a *proclamar la misericordia de Dios* con un salmo, un himno o una plegaria litánica, terminando con una oración de alabanza a Dios por su gran caridad.

La celebración concluye con la bendición y despedida del sacerdote que preside.

Los valores sacramentales de esta forma son los siguientes: «a) la experiencia comunitaria del pecado y de la Reconciliación, b) la celebración más completa de la Palabra de Dios, c) la importancia de la oración en común, de la súplica y acción de gracias, que manifiestan una acción eclesial y d) la permanencia del elemento personalizador de la confesión individual» (RP 7)[36].

Los peligros que pueden presentarse son los siguientes: «a) que se convierta en una simple preparación colectiva para la confesión individual, o en un examen de conciencia explicado; b) que, por una prisa indebida, la confesión individual se reduzca a una rápida recitación de los pecados; c) que la absolución, al ser individual, pierda su relieve propio en el conjunto de la celebración» (RP 70). Por ello, esta forma es más adecuada para las personas o grupos que frecuentan el sacramento, y no tanto para quienes se acercan para cumplir el precepto pascual, o participan en una peregrinación, o asisten a las misiones populares.

36. «Las segunda forma de celebración, precisamente por su carácter comunitario y por la modalidad que la distingue, pone de relieve algunos aspectos de gran importancia: la Palabra de Dios escuchada en común tiene un efecto singular respecto a su lectura individual, y subraya mejor el aspecto eclesial de la conversión y reconciliación. Esta resulta particularmente significativa en los diversos tiempos del año litúrgico y en conexión con acontecimientos de especial importancia pastoral. Baste indicar aquí que para su celebración es oportuna la presencia de un número suficiente de confesores. Es natural, por tanto, que los criterios para establecer a cuál de las dos formas de celebración se deba recurrir estén determinados no por motivaciones coyunturales y subjetivas, sino por el deseo de obtener el verdadero bien espiritual de los fieles, obedeciendo a la disciplina penitencial de la Iglesia», JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliación y penitencia*, 32-4.5.

c) *Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución general (C)*

Disciplina. «La confesión individual e íntegra y la absolución continúan siendo el único modo ordinario para que los fieles se reconcilien con Dios y la Iglesia» (OP 31). Esta disciplina está sustentada sobre una profunda realidad teológica: Cristo, que actúa en el sacramento, «se dirige personalmente a cada uno de los pecadores [...], es el médico que se inclina sobre cada uno de los enfermos que tienen necesidad de Él [...] para curarlos; los restaura y los devuelve a la comunión fraterna». Por eso, «la confesión personal es la forma más significativa de la reconciliación con Dios y con la Iglesia» (CEC 1484).

Ahora bien, pueden existir —y, de hecho, han existido y existen— situaciones extraordinarias, en las que no es posible tal confesión. Éste es el caso, por ejemplo, de los moribundos privados de la capacidad de hablar o de quienes se encuentran en peligro de muerte y no pueden ser oídos en confesión, o de los que sin culpa podrían verse privados durante largo tiempo de la gracia santificante o de la sagrada Comunión.

En otras palabras, la confesión y absolución general sólo es aplicable en los casos en que existe «imposibilidad física o moral» de realizar la confesión individual e íntegra. Este supuesto tiene siempre «carácter absolutamente excepcional»[37], si se quiere «ser fiel al Señor»[38]. En cuestión tan fundamental, es necesario seguir estrictamente las indicaciones fijadas por la Iglesia y no hay lugar para aplicar el probabilismo. Además, hay que tener en cuenta que las condiciones de fe y estado de gracia que se refieren al ministro afectan a la *licitud* del sacramento, y las relativas a los penitentes a su *validez*.

Más concretamente, la disciplina actual sobre la reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general establece lo siguiente: a) «No se puede dar la absolución a varios penitentes a la vez sin previa confesión individual y con carácter general a no ser que: 1.° se dé un peligro inminente de muerte y el sacerdote o los sacerdotes no tengan tiempo para oír la confesión de cada penitente; 2.° haya una necesidad grave, es decir, cuando teniendo en cuenta el número de penitentes, no hay bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada uno dentro de un tiempo razonable, de manera que los penitentes, sin culpa por su parte, se verían privados largo tiempo (*diu*) de la gracia sacramental o de la sagrada comunión; pero no se consi-

37. PABLO VI, *Discurso* del 20-IV-1978, AAS 70 (1978), p. 330.
38. JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliación y penitencia*, n. 33, AAS 77 (1975) 269.

dera suficiente necesidad, cuando no se puede disponer de confesores a causa sólo de una gran concurrencia de penitentes, como puede suceder en una fiesta o peregrinación. b) Corresponde al obispo diocesano juzgar si se dan las condiciones requeridas [...], el cual, teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la Conferencia Episcopal, puede determinar los casos en los que se verifica esa necesidad»[39]. «El obispo diocesano tiene, por tanto, la misión de verificar la existencia o no de las condiciones establecidas por el Derecho Canónico, aunque no puede establecer los criterios y en modo alguno modificar, añadir, o suprimir las condiciones ya establecidas en el Código y los criterios concordados con los demás miembros de la Conferencia Episcopal»[40].

Para que un penitente reciba *válidamente* la absolución colectiva se requiere: estar debidamente dispuesto y, a la vez, tener el propósito de hacer a su debido tiempo la confesión individual de todos los pecados graves que en las circunstancias presentes no ha podido confesar.

Quien haya recibido tal absolución, debe hacer confesión individual e íntegra lo antes posible, antes de recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa. Y, en cualquier caso, sigue en pie la obligación —para todos los fieles que hayan llegado al uso de razón— de confesar sus pecados graves al menos una vez al año.

Estructura celebrativa. El «rito para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución general» es el mismo que el «rito

39. CIC 961&2. La Conferencia Episcopal Española, a tenor de este canon, ha estimado «que, en el conjunto de su territorio, no existen casos generales y previsibles en los que se den los elementos que constituyen la situación de necesidad grave en la que se puede recurrir a la absolución sacramental general. Por consiguiente, la forma ordinaria de reconciliación sacramental, que debe facilitarse por todos los medios a los fieles, seguirá siendo la confesión individual en las dos formas determinadas en el Ritual [...]. Con todo, la Conferencia Episcopal Española reconoce que puede darse algún caso excepcional de grave necesidad según cuanto se dice en el canon 961&1,2 y por ello juzga oportuno establecer de común acuerdo los criterios siguientes como ayuda para el discernimiento del obispo diocesano, en vista a poder autorizar la absolución general sin previa confesión individual: 1) si, a causa de una gran afluencia de turistas en los lugares de veraneo, mar o montaña, o con motivo de una fiesta patronal o de otra celebración similar, no se puede disponer de un número de sacerdotes para oír las confesiones individuales en un tiempo oportuno de forma que los fieles participantes, sin culpa de su parte, se viesen privados, durante notable tiempo, de la gracia sacramental o de la Sagrada Comunión, el obispo podría autorizar, en cada uno de los casos, el uso de la absolución general, siempre que se tomen las cautelas requeridas y se den las requeridas instrucciones. Una gran concurrencia o una peregrinación no justifica por sí sola el recurso a la absolución general, sino que habrá de cuidar, en todos los casos, que existan tiempos y lugares para la confesión individual, así como confesores en número suficiente» (CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Criterios acordados para la absolución sacramental colectiva, a tenor del canon 961 & 2; Dejaos reconciliar con Dios*, Madrid 1989, pp. 111-112). Entre las cautelas, los obispos señalan las siguientes: estar dispuestos a reparar los daños causados o a cambiar de vida (parejas que conviven sin estar casadas, divorciados que volvieron a casarse, culpables de injusticias), obligación de acercarse a confesar individualmente lo antes posible y siempre antes de recibir otra absolución general.

40. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, «Responsum circa il canone 961 CIC (Assoluzione generale senza previa confessione individuale)», *Notitiae* 33 (1997) 143.

para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual», con las siguientes variaciones: 1) durante la homilía o después de la misma se exhorta a los penitentes a que se dispongan debidamente, es decir: «que cada uno se arrepienta de sus pecados, esté dispuesto a enmendarse de ellos, determine reparar los escándalos y daños que hubiese ocasionado, y al mismo tiempo se proponga confesar individualmente a su debido tiempo los pecados graves que en las presentes circunstancias no ha podido confesar; además propóngase una satisfacción que todos habrán de cumplir a la que, si quisieran, podrán añadir alguna otra» (RP 35-a). 2) Enseguida «el diácono, u otro ministro o el mismo sacerdote, invita a los penitentes a recibir la absolución, a manifestar abiertamente mediante algún signo externo, que quieren recibir la absolución [...] diciendo después todos juntos la confesión general (por ejemplo, «Yo confieso»). 3) Después puede recitarse una plegaria litánica o entonar un cántico penitencial, y todos juntos dicen o cantan la oración dominical» (RP 35-b), como en el rito B. 4) A continuación «el sacerdote recita la invocación por la que se pide la gracia del Espíritu Santo para el perdón de los pecados, se proclama la victoria sobre el pecado por la muerte y resurrección de Cristo, y se da la absolución sacramental a los penitentes» (RP 35-c). 5) Por último, «el sacerdote invita a la acción de gracias (como en el rito B) y, omitida la oración conclusiva, seguidamente bendice al pueblo y lo despide» (RP 35-d).

El principal valor de esta forma penitencial consiste en «dar una respuesta sacramental a la dificultad que sentirían unos penitentes con grave dificultad de ser reconciliados, al no tener a disposición sacerdotes suficientes para realizar de forma correcta la confesión individual» (RP 77-a).

Los peligros que encierra son los siguientes: a) considerar, teológica y ritualmente, esta forma como una más[41], dentro de la pluralidad contemplada en el Ritual; b) minusvalorar las disposiciones requeridas en el sujeto para la validez del sacramento, entre ellas el propósito de cambiar de vida, huir de las ocasiones voluntarias de pecado y reparar los daños

41. «Ésta no puede convertirse en forma ordinaria [...]. El obispo, por tanto, al cual toca, en el ámbito de su diócesis, valorar si existen en concreto las condiciones que la ley canónica establece para el uso de la tercera fórmula, dará este juicio sintiendo la grave carga que pesa sobre su conciencia en el pleno respeto a la ley y praxis de la Iglesia y teniendo además los criterios y orientaciones concordados —sobre la base de las consideraciones doctrinales y pastorales antes expuestas— con los otros miembros de la Conferencia Episcopal [...]. Ni el uso excepcional de la tercera forma de celebración deberá llevar jamás a una menor consideración, y menos abandono, de las formas ordinarias, ni a considerar esta forma como alternativa a las otras dos; no se deja, en efecto, a la libertad de los pastores y fieles el escoger entre las mencionadas formas de celebración aquélla considerada como más oportuna», JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliación y penitencia*, n. 33-3.

causados en materia de justicia y de escándalo; y c) oscurecer la necesidad de la confesión y absolución individual como el único modo ordinario de reconciliarse con Dios y con la Iglesia (cfr. RP 77a-d).

8.3. *El ministerio de la Reconciliación*

Jesucristo confió el ministerio de la Reconciliación a los Apóstoles (cfr. Jn 20, 23; 2 Cor 5, 18). Por tanto, los obispos, sucesores suyos, y los presbíteros, como colaboradores de los obispos, son los continuadores de este ministerio. El poder de perdonar los pecados se recibe en el sacramento del Orden; pero su ejercicio está regulado por la Iglesia, la cual establece que «para absolver válidamente de los pecados se requiere que el ministro, además de la potestad de orden, tenga facultad de ejercerla sobre los fieles a quienes da la absolución» (CIC 966-1). La legislación vigente (cfr. CIC 966-977) tiende, lógicamente, a favorecer al pecador; de hecho, en peligro de muerte, todo sacerdote puede absolver, lícita y válidamente, de toda clase de pecado o censura a cualquier penitente, incluido el cómplice en pecado torpe (cfr. CIC 976-977).

«Cuando celebra el sacramento de la Penitencia, el sacerdote ejerce el ministerio del Buen Pastor que busca la oveja perdida, el del Buen Samaritano que cura las heridas, del Padre que espera al Hijo pródigo y lo acoge a su vuelta, del justo Juez que no hace acepción de personas y cuyo juicio es a la vez justo y misericordioso. En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso de Dios con el pecador» (CEC 1465).

Por otra parte, como «el confesor no es dueño, sino servidor del perdón de Dios», además de «unirse a la intención y caridad de Cristo [...] debe tener un conocimiento profundo del comportamiento cristiano, experiencia de las cosas humanas, respeto y delicadeza con el que ha caído; debe amar la verdad, ser fiel al magisterio de la Iglesia y conducir al penitente con paciencia hacia la curación y su plena madurez. Debe orar y hacer penitencia por él, confiándolo a la misericordia del Señor» (CEC 1446).

8.4. *El lugar, la sede, el tiempo y las vestiduras para la celebración sacramental de la Penitencia*

a) *El lugar y la sede*

«El sacramento de la Penitencia se administra en el lugar y en la sede que se determinen por el derecho» (OP 12). El *Código de Derecho Canónico* vigente, teniendo en cuenta el carácter sacro y eclesial de la Penitencia, establece que «el lugar propio para oír confesiones es una iglesia u oratorio»[42]. Y, por lo que se refiere a la sede, introduce una novedad importante respecto a la anterior disciplina, pues confiere a las Conferencias Episcopales facultad normativa; no obstante, esta facultad permanece vinculada al derecho común, el cual prescribe que existan en lugar bien patente confesonarios provistos de rejillas fijas, con la finalidad de salvaguardar la necesaria discreción y garantizar el derecho de todos los fieles a confesar sus pecados sin que tengan que revelar necesariamente su identidad personal[43].

La Conferencia Episcopal Española ha determinado que haya dos sedes: el confesonario tradicional, «que en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente», para que lo puedan «utilizar libremente los fieles que así lo deseen»; y, «además, en la medida en que por razones de espacio pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuantos fieles expresamente la pidan», que «ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio»[44], como lo exige la naturaleza del sacramento. No ha determinado, en cambio, la forma concreta de las sedes, limitándose a señalar los criterios que han de tenerse en cuenta: 1) las condiciones de cada lugar, 2) las directrices diocesanas sobre arte sacro y liturgia, 3) la facilidad y la reserva del diálogo entre el penitente y el confesor, y 4) el carácter religioso y sacramental de la celebración.

b) *El tiempo adecuado*

Toda la vida cristiana tiene una dimensión penitencial; por ello, «la reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier tiempo y hora» (OP 13). Con todo, por tradición litúrgica y por su propia naturaleza, «el tiempo de Cuaresma es el más apropiado» (OP 13), ya que en el mismo día de la ceniza resuena para todo el Pueblo de Dios la invitación solemne a convertirse y creer en el Evangelio.

¿Queda excluido de ese «cualquier tiempo» el que se dedica a la celebración eucarística? Teóricamente sí, puesto que las importantes conexiones teológicas entre Eucaristía y Penitencia no deben obstacu-

42. CIC 964, 1.

43. «Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia Episcopal dé normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar bien patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor que puedan utilizar libremente los fieles que lo deseen. No se deben oír confesiones fuera del confesonario, si no es por causa justa»: CIC 964.

44. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Normas complementarias al nuevo *Código de Derecho Canónico*», *Ecclesia* 2.234 (1985) 38.

lizar su propia especificidad en celebraciones distintas. Ahora bien, la prudencia pastoral exige tener en cuenta las circunstancias en que se encuentran los fieles y no olvidar que, quien necesita recuperar la gracia de Dios y lo hace durante la celebración de la misa, se dispone a participar en ella del modo más perfecto —que consiste en la Comunión sacramental (cfr. SC 55, 2)— y manifiesta que la Eucaristía es no sólo la fuente, sino también la cumbre de toda la acción reconciliadora que realiza Cristo por el ministerio de la Iglesia[45].

c) *Las vestiduras*

En cuanto acción sagrada, el sacramento de la Penitencia se celebra con vestiduras litúrgicas. «Los ornamentos propios para celebrar la reconciliación individual en la iglesia son el alba y la estola» (RP 75).

Esta norma, que de suyo es universal, admite excepciones, motivadas por la diversidad de lugares y situaciones en que se realiza la Reconciliación; de ahí que «si se celebra en otro lugar apropiado, fuera de la iglesia, no es necesario que el ministro revista ornamento alguno» (RP 75).

8.5. *Las celebraciones penitenciales no sacramentales*

Las celebraciones penitenciales no sacramentales son reuniones para escuchar la Palabra de Dios, que, a la vez que llama a su Pueblo a la conversión y a la renovación de vida, le proclama la liberación del pecado por la Muerte y Resurrección de Jesucristo.

El origen y la práctica remotos de estas celebraciones se encuentran en la dimensión social del pecado y de la conversión, inherentes a la condición de miembro de un Cuerpo, propia de cada cristiano. En este sentido, el Antiguo Testamento puede considerarse el capítulo más antiguo de su historia, puesto que «las liturgias penitenciales de la Antigua Alianza no sólo son una toma de conciencia colectiva del

45. El ritual recuerda a este respecto: «Acostúmbrese a los fieles para que acudan al sacramento de la Penitencia fuera de la celebración de la Misa, principalmente en horas establecidas» (OP13). Ya en 1967 había señalado algo semejante la Instrucción *Eucharisticum mysterium*, AAS 59 (1967) 560-561. Juan Pablo II repite la misma enseñanza, aunque menciona expresamente la «necesidad pastoral»: «Este cuidado por la celebración lleva también a fijar en cada Iglesia los tiempos apropiados para la celebración del Sacramento, y a educar a los niños y jóvenes, a atenerse a ellos en vía ordinaria, excepto en casos de necesidad en los que el pastor de almas deberá mostrarse siempre dispuesto a acoger de buena gana a quien recurra a él», JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliación y penitencia*, n. 32.

pecado, sino que constituyen la condición de pertenencia al Pueblo de Dios»[46]. También puede verse un cierto antecedente en los ritos de ingreso en el *Ordo paenitentium* propios de la época de la Penitencia canónica.

El origen próximo se remonta a los años cincuenta de nuestro siglo, y tiene como causas principales la insistencia teológica en el carácter eclesial de la Penitencia y la creación de las correlativas formas pastorales. Éstas cuajaron fundamentalmente en celebraciones de la Palabra de Dios, sobre todo durante la Cuaresma, para profundizar en la naturaleza y efectos del pecado, de la conversión y de la reconciliación, y educar a los cristianos en sus actitudes penitenciales internas y externas. La favorable acogida y los efectos logrados contribuyeron a su incorporación al actual *Ordo Paenitentiae*.

Las celebraciones penitenciales no sacramentales son muy útiles principalmente «para fomentar el espíritu de penitencia en la comunidad cristiana; para ayudar a la preparación de la confesión que después, en momento oportuno, puede hacerse en particular; para educar a los niños en la formación de la conciencia del pecado en la vida humana y de la liberación por Cristo; para ayudar a los catecúmenos en la conversión; para promover —allí donde no haya sacerdote— la contrición perfecta por la caridad, por la cual los fieles pueden conseguir la gracia de Dios con el propósito de recibir el sacramento de la penitencia» (RP 37).

La estructura de estas celebraciones no sigue un esquema rígido y admite una cierta creatividad, aunque siempre conviene articular estos cuatro elementos fundamentales: 1) la reunión de los penitentes, 2) la celebración de la Palabra de Dios, 3) el rito de arrepentimiento y 4) la acción de gracias, junto con la despedida del pueblo. La parte más importante es la segunda, en la que Dios anuncia e invita a la reconciliación, y el pueblo se abre y acoge gozosamente esta voluntad salvífica.

Los momentos más adecuados para estas celebraciones son: la Cuaresma, los viernes del año, las vigilias de algunos días especialmente importantes y el Adviento; a ellos pueden añadirse los momentos fuertes para la Reconciliación, como las predicaciones cuaresmales, las misiones populares... Algunos ven en dichas celebraciones un modo apto para la iniciación sacramental de los niños de primera Comunión y de los adolescentes que se preparan para la Confirmación.

46. PABLO VI, Decreto *Paenitemini*, AAS 58 (1966) 179.

BIBLIOGRAFÍA

ADNÉS, P., *La penitencia*, Madrid 1981.

ALIAGA, E., «Penitencia», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, II, *Los sacramentos*, Salamanca 1988, pp. 437-496.

AMANN, E., «Pénitence-Repentir», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12 (1933) 813-948.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Dejaos reconciliar con Dios*, Madrid 1989.

DECAMPS, A., «Le péché dans le Nouveau Testament», en AA.VV., *Théologie du péché*, Paris 1960, pp. 49-124.

DUVAL, A., «Le concile de Trente et la confession», *La Maison Dieu* 118 (1974) 131-180.

GALTIER, P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siécles*, Paris 1932.

—, «A propos de la pénitence primitive», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 30 (1934) 794-896.

—, *Aux origines de la pénitence*, Roma 1951.

GELIN, A., *Le péché dans l'Ancien Testament: Théologie du péché*, Paris 1960.

GIBLET, J., «Pénitence», *Dictionnaire de la Bible - Supplément* 7 (1966) 671 ss.

GRELOT, P., «Théologie du péché», *Supplément Vie Spirituel* 15 (1962) 203-241.

GY, P.M., «La Penitencia y la Reconciliación», en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 666-702.

JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia.*

KARP, H., *La pénitence. Textes et commentaires des origines del'ordre penitenciel*, Neuchâtel 1970.

LEPINSKI, É., *La liturgie pénitentielle dans la Bible*, Paris 1969.

LÓPEZ GONZÁLEZ, P., *Penitencia y Reconciliación*, Pamplona 1990.

LÓPEZ MARTÍNEZ, N., *El sacramento de la Penitencia*, Burgos 1989.

LOSS, N.M., «Prospettiva di penitenza nella Bibbia», *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 194-221.

LOZANO SEBASTIÁN, F.J., *La Penitencia canónica en la España romano-visigoda*, Burgos 1980.

LYONET, S.T., «Péché dans le Nouveau Testament», *Dictionnaire de la Bible - Supplément* 7 (1966) 486-510.

MARCÉN TIHISTA, J.A., «Liturgias penitenciales en el Antiguo Testamento», en AA.VV., *El sacramento de la Penitencia (XXX Semana Española de Teología),* Madrid 1972, pp. 85-104.

MARIANI, B., «El pecado ritual en el Antiguo Testamento», en AA.VV., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid 1963, pp. 64-101.

MICHEL, A., «Pénitence-Sacrement», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12 (1933) 948-1.050.

—, «Pénitence», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12 (1933) 1.069-1.113.

MONTY, V., «La nature du péché d'aprés le vocabulaire hébreu», *Sciences Ecclésiastiques* 1 (1948) 95-109.

MURPHY-O'CONNOR, J., «Péché et communinauté dans le Nouveau Testament», *Revue Biblique* 74 (1967) 161-193.

NICOLAU, M., *La reconciliación con Dios y con la Iglesia*, Madrid 1977.

POSCHMANN, B., *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966.

REIG PLA, J.A., *El sacramento de la penitencia*, Valencia 1980.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 741-878.

ROCHE, E., «Pénitence et conversión dans l'évangile et la vie chrétienne», *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957) 113-134.

SPADAFORA, F., «El pecado en el Antiguo Testamento», en AA.VV., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid 1963, pp. 39-63.

TRIACCA, A., «Principi teologico-liturgici-semantici, provenienti dall' *Ordo Paenitentiae,* per un nuovo stile celebrativo del sacramento», *Ephemerides Liturgicae* 89 (1985) 222-249.

VACANDARD, E., «Confession», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 3 (1911) 894-926.

VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966.

—, *Le pécheur et la pénitence au moyen-âge*, Paris 1969.

Capítulo X

LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

Por ser sacramento de la nueva Ley, la Unción de los enfermos sólo puede entenderse plenamente a la luz del Antiguo y del Nuevo Testamento. La enfermedad y la curación son, por otra parte, realidades que se enmarcan en la historia de la salvación. Finalmente, la praxis eclesial del sacramento y la renovación experimentada a raíz del Concilio Vaticano II tienen como punto de referencia la actitud de Cristo y de la comunidad primitiva respecto a los enfermos.

El estudio de la Unción de los enfermos exige, por tanto, recorrer el siguiente itinerario: la enseñanza de la Sagrada Escritura, la praxis eclesial a lo largo de los siglos, y la consideración de la enfermedad a la luz de la teología actual, con la consiguiente praxis sacramental y acción pastoral.

1. La enfermedad y la curación en el Antiguo Testamento

1.1. *La enfermedad: realidad, naturaleza y causas*

El Antiguo Testamento contempla la enfermedad en el contexto más amplio del problema del sufrimiento y se interesa más por la causa que lo provoca que por su existencia. El problema se plantea en toda su crudeza cuando no hay explicación humana para las enfermedades y desgracias. Desde una perspectiva religiosa, Israel se pregunta cómo es posible que Yahveh permita la enfermedad y el sufrimiento, si ha realizado un pacto de alianza y amor con él.

Las respuestas son diversas y progresivas. La más antigua es que el sufrimiento ha sido causado por el pecado del hombre, puesto que Dios todo lo ha hecho bien. Así lo ven el Génesis (Gn 1-3), algunos salmos (Sal 11, 34, 39) y otros pasajes del Pentateuco (cfr. Ex 4, 6; Dt

28, 15). La raíz última del sufrimiento y de la enfermedad se encuentra, pues, en *el pecado* del hombre.

Pero la constatación de que esta explicación no siempre es verdad, obligó a buscar una nueva: la enfermedad no es un castigo, sino un instrumento de Dios para probar y purificar al inocente. Es la respuesta de Job, convencido de que su enfermedad es una prueba de la fidelidad de Yahveh. Si fallara esta prueba, habría que desistir de una explicación racional, reconociendo que los caminos divinos son distintos de los humanos y confiando en Yahveh.

Una tercera respuesta recurrió a la *retribución ultraterrena,* insinuada, quizá, en el final del libro de Job y desarrollada en la literatura sapiencial más tardía. De este modo, se anuncian los tiempos mesiánicos, en los que serán vencidos el mal y la enfermedad. La curación será una de las obras de Yahveh y uno de los ministerios del Mesías (cfr. Is 19, 22; 57, 18; 53, 4).

Finalmente, la última explicación consiste en ver en el sufrimiento y en la enfermedad un *valor redentor* para quien lo sufre y para los demás. Tal explicación, esbozada en la experiencia de Moisés que quiere entregar su vida en favor de su pueblo (cfr. Éx 7, 11; 32, 30-33; Nm 11, 1), fue recogida posteriormente por Jeremías (Jr 8, 18.21; 15, 18) y desarrollada en los cánticos del Siervo de Yahveh (cfr. Is 52, 13-53, 12).

En cualquier caso, el Antiguo Testamento deja claro que el sufrimiento es *un misterio* que desconcierta al hombre (Dios puede evitarlo y no lo hace, aunque esté de parte de quienes sufren, no de quienes hacen sufrir), cuyo esclarecimiento sólo es posible a la luz del Ungido doliente: Dios combate el sufrimiento y la enfermedad no tanto destruyéndolos cuanto dándoles un nuevo sentido. El mismo sufrimiento y la enfermedad se convierten en mediación para la salvación propia y ajena, como se verá en Cristo.

1.2. *La enfermedad y su curación*

El Antiguo Testamento no considera nunca la enfermedad como un bien, pero sí la vejez, en cuanto fuente de sabiduría y experiencia (cfr. Qo 25, 6-8) y de autoridad (cfr. Éx 3, 16; 18, 12; 2 S 5, 3; Esd 6, 7). Pero también la vejez es asimilada a la enfermedad cuando se convierte en un peso debido a los achaques (cfr. Qo 41, 3-4). La salud, en cambio, es símbolo de bendición divina (cfr. Qo 31, 20); de ahí que se pida (cfr. Jb 5, 8; Sal 107, 9) y se agradezca a Yahveh (cfr. Qo 17, 28).

La Escritura no prohíbe el recurso a la medicina para aliviar o curar la enfermedad, pero no se preocupa excesivamente por ella, a

causa del mandato de no derramar sangre y de la atribución a Dios de la salud y la enfermedad. Yahveh es el verdadero médico a quien hay que recurrir (cfr. Dt 32, 39).

Respecto al trato con los enfermos, además de procurarles los auxilios pertinentes, el Antiguo Testamento recomienda que se les visite y atienda; no obstante, prescribe distanciarse de los afectados por algunas enfermedades consideradas impuras —como la lepra—.

La unción con aceite se usó en el mundo veterotestamentario como práctica medicinal por su carácter lenitivo sobre las heridas; en este contexto hay que enmarcar las unciones que Cristo realizará y mandará realizar (cfr. Mc 6, 13; St 5, 14-16). Sin embargo, algunos enfermos, como los leprosos, no podían beneficiarse de ella, pues su enfermedad era considerada como impureza legal y comportaba la exclusión de la comunidad.

2. La enfermedad y su curación en el Nuevo Testamento

2.1. *Jesucristo y la enfermedad*

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento existe continuidad y ruptura, pues, de una parte, continúan las concepciones y el contexto cultural, y, de otra, cambian el significado y contenido del sufrimiento y la enfermedad, gracias a que Cristo, el Ungido de Yahveh, carga con las enfermedades y dolores de los hombres. Él cumple la profecía mesiánica sobre la desaparición de las enfermedades (cfr. Is 35, 5-6; 61, 1-3; Jr 33, 6), como lo subrayan Mateo y Lucas a propósito de algunos milagros (cfr. Mt 11, 3-6; Lc 4, 21).

En esta perspectiva se comprende muy bien que Jesucristo ejerciera su ministerio entre los enfermos. Con una actitud profundamente misericordiosa se acerca a ellos, les devuelve la salud, les enseña que la enfermedad no es un castigo, ni tiene siempre una conexión causal inmediata con el pecado personal (cfr. Jn 9, 1-41), y les descubre el sentido profundo del dolor. Este ministerio alcanza su punto culminante en su Pasión y Muerte en la Cruz, en la cual lleva a su plenitud la profecía de la liberación total de los males y sufrimientos. En ese momento nos rescata de nuestros pecados con el precio de su Sangre (cfr. Mt 20, 28; Mc 14, 24; 1 Cor 6, 20; 1 P 2, 9), restituye al hombre la vida que había perdido al separarse de Dios (cfr. Hb) y repara las infidelidades a la Alianza, devolviendo al hombre a la amistad y comunión con Dios (cfr. Mt 26, 28; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-20).

Según esto, en Cristo se revela de modo eminente el misterio del sufrimiento y la enfermedad, se realiza su dimensión redentiva y, a la

vez, se manifiesta de modo inimaginable cómo se cumple la promesa de la victoria de la salvación sobre toda forma de mal. «En la Cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido por el amor»[1].

Dentro de su vida pública, Cristo asignó un lugar muy importante a la curación milagrosa de las enfermedades, mucho más amplia que la descrita detalladamente en el Evangelio (cfr., por ejemplo, Mc 1, 32-34; Mt 9, 35). Estos milagros no eran, ante todo, manifestación de su poder taumatúrgico, sino signos mesiánicos, escatológicos y de salvación integral, pues con ellos proclamaba y realizaba la presencia del Reino (cfr. los sumarios de su actividad: Mt 4, 23-24; Mc 3, 7-11; Lc 6, 17-18), confirmaba que era el Mesías prometido (cfr. Mt 11, 3-6; Is 35, 5; 61, 1), y anticipaba la salvación escatológica, ofreciendo la curación no sólo del cuerpo, sino también del alma (cfr. Mc 2, 1-12; Jn 9, 35-40), es decir, la salvación integral del hombre (cfr. CEC 1503-1505).

2.2. *Los Apóstoles y la enfermedad*

El único texto evangélico que habla de una *unción con óleo* es Mc 6, 7.12-13. Sus paralelos (cfr. Mt 10, 1-8 y Lc 9, 1-2.6) no mencionan el aceite, pero tienen el mismo sentido, ya que se inscriben en el mandato de Jesús a los Doce: curar a los enfermos, resucitar a los muertos, sanar a los leprosos y expulsar los demonios, y atestiguan el cumplimiento apostólico de este mandato. El ministerio de los Apóstoles continúa, por tanto, el de Jesucristo, como lo confirma el final del evangelio de san Marcos (cfr. Mc 16, 15-18).

Ahora bien, como este gesto —al igual que el de la imposición de manos y otros— se inscribe en la línea de la misión apostólica, no indica una situación provisional, sino permanente e «insinúa» lo que será más tarde el sacramento de los enfermos, practicado ya por la Iglesia primitiva, según atestigua Santiago.

2.3. *El texto de Santiago 5, 13-16*

Confirmando toda la Tradición anterior, el Concilio de Trento considera que Santiago promulgó el sacramento de la Unción de los enfermos (cfr. DS 1695 y 1716) con estas palabras: «¿Está afligido alguno

1. Juan Pablo II, *Salvifici doloris*, n. 16, AAS 76 (1984) 217; cfr., también, nn. 16-19, ASS 76 (1984) 217-226.

entre vosotros? Ore. ¿Está alegre? Entone himnos. ¿Enferma alguno entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en nombre del Señor. La oración del Señor salvará al enfermo, y el Señor le restablecerá y, si hubiera cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos los pecados unos a otros y orad unos por otros. La oración fervorosa del justo tiene un gran poder» (St 5, 13-16).

El texto citado se encuentra en la parte parenética de la carta, y transmite una enseñanza moral-práctica respecto a las diversas situaciones vitales en que pueden hallarse los cristianos, con un marcado acento escatológico. El contexto *inmediato* aborda el tema de la oración: hay que rezar siempre, lo mismo cuando se está sano que enfermo. En caso de enfermedad, además de la oración personal, es necesaria la plegaria de la comunidad, especialmente la de sus pastores: esta oración surtirá efecto.

El texto de Santiago es clásico en toda la tradición eclesial y fundamento de la praxis de la Iglesia desde los orígenes hasta nuestros días. Su enseñanza ilumina, entre otras, las cuestiones siguientes: la enfermedad, el recurso a los presbíteros de la Iglesia, la oración, la unción con aceite y sus efectos.

1) *Enfermedad grave, pero no mortal.* El verbo *asthenei* indica un estado de enfermedad o debilidad que imposibilita acudir a los presbíteros de la Iglesia; pero del uso neotestamentario de este verbo no se puede concluir que se trate de un enfermo *moribundo,* aunque no se excluya un cierto peligro de muerte. Dada la relación entre «estar enfermo» (St 5, 14) y «salvar al enfermo» (St 5, 15), parece que se trata de una enfermedad *grave* que afecta a todo el hombre; de todos modos, el texto no aclara el grado de la enfermedad.

2) *Presbíteros de la Iglesia.* El término *presbyteroi* está usado en sentido técnico: son quienes presiden y gobiernan pastoralmente la comunidad cristiana. El hecho de que sean llamados ante el enfermo supone que este acto no es carismático, sino institucional; es decir: no actúan por cuenta propia ni por delegación de la comunidad, sino por una «representación» en el nombre del *Kyrios*.

3) *Oración sobre el enfermo.* La oración se realiza sobre el enfermo, probablemente mientras le imponen las manos, como sugiere la preposición *epi* (así lo entendieron Orígenes y la liturgia ambrosiana). No se explicita la oración concreta, aunque parece lógico pensar que se pidiera la fortaleza y curación del enfermo.

4) *Unción con aceite.* El término *aleysantes* significa en este caso, atendiendo al contexto, aceite de oliva, empleado en la Escritura para

fines medicinales y religiosos. El carácter religioso de la unción es claro: se hace en el nombre del Señor. Aunque el verbo está en tiempo de aoristo, no comporta que primero se haga la oración y después la unción; la oración y la unción van unidas. Parece que se trata de un hecho conocido para los destinatarios de la carta.

5) *En el nombre del Señor*. La expresión puede referirse a la oración o a la unción. De todos modos, equivale a «con la fuerza del», o «por el mandato», o «por causa del nombre» o «con la invocación del Señor», es decir, del Resucitado. Parece que sugiere que es la presencia del Señor la que actualiza su salvación por fuerza de la invocación de su nombre. Por otra parte, la oración debe hacerse con fe, es decir, abriéndose al Señor muerto y resucitado.

6) *La oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo restablecerá*. Esta oración de la fe es el sujeto del verbo *sosein* (salvar), cuyo significado es mucho más amplio y profundo que el de curar. «Salvar» equivale a liberar de la muerte e incluso alcanzar una plenitud de vida. Así entendida, la salvación abarca al hombre entero, si bien en este caso, dado que se trata de un enfermo, puede tener el sentido de sanar. Con todo, es importante notar que *sanación* no comporta necesariamente la curación corporal, pues se salva un enfermo que, permaneciendo en tal situación, es ayudado en su debilidad para que no desespere ni pierda la fe, antes bien descubra el valor redentor y salvífico de su enfermedad, como participación de la Pasión de Cristo.

El mismo sentido puede tener la expresión «el Señor lo restablecerá», pues el verbo *egeirein* (restablecer), que es el mismo que se emplea para la Resurrección de Cristo, tiene los significados de levantarse, alzarse, restablecerse e indica la acción física de ponerse en pie. Aquí puede tener todos estos sentidos o alguno de ellos: puede ser fortalecimiento espiritual y anímico, o puede incluir también fortalecimiento físico.

Teniendo en cuenta la mentalidad del autor, la curación parece referirse a un restablecimiento *total,* que comporta la curación corporal y la vida eterna. Es, pues, una curación que mira no sólo a esta vida, sino a la definitiva, o lo que es igual: la unción puede obtener la curación corporal del enfermo, o ayudarle a que viva con fe y amor esa enfermedad y, si le sobreviene la muerte, darle la salvación definitiva: la resurrección gloriosa.

7) *El perdón de los pecados*. El texto incluye la partícula *kai*, que indica, de una parte, que continúa el mismo discurso y, de otra, que se trata de una hipótesis, que puede o no darse. De ahí se desprende esta doble conclusión: a) la enfermedad no está causalmente relacionada

con el pecado personal, y b) el perdón de los pecados no es efecto principal de la unción, aunque la «salvación» conlleva que, si existe pecado, éste sea perdonado.

Del análisis precedente se deducen las siguientes conclusiones: 1) la Iglesia apostólica practicó un rito específico con los enfermos graves, aunque no moribundos, que consistía en una imposición de manos, una oración y una unción con aceite de oliva; 2) el rito estaba institucionalizado y correspondía realizarlo a los responsables de las respectivas comunidades cristianas por su condición de tales, no por delegación de las mismas; 3) sus efectos afectaban al hombre tomado en su integridad: la enfermedad del cuerpo y la del alma; 4) la eficacia estaba relacionada con la plegaria de la fe en el Señor resucitado.

La exégesis, con todo, es insuficiente para interpretar el alcance del texto de Santiago. La luz definitiva proviene de la lectura global de la Escritura y de la Tradición. De ellas se desprende que si la enfermedad ha entrado en el mundo por el pecado y de éste nos ha librado Jesucristo mediante el Misterio Pascual, la salvación del enfermo, con o sin curación corporal, es un signo de la victoria de Cristo sobre el mal, y de su participación por el hombre. La atención del enfermo pertenece, por tanto, a la misión de Cristo y de la Iglesia. Por eso, «la Iglesia cree y confiesa que, entre los siete sacramentos, existe un sacramento especialmente destinado a reconfortar a los atribulados por la enfermedad: la unción de los enfermos» (CEC 1511).

3. La Unción de enfermos en la vida de la Iglesia

3.1. *La Unción de enfermos hasta la reforma carolingia*

La praxis de ungir a los enfermos descrita por Santiago siguió vigente en la Iglesia. Sin embargo, hasta los siglos VII-VIII únicamente conocemos *fórmulas para la bendición del aceite*, cuyos primeros testimonios son del siglo III. Esto puede explicarse porque la unción era facultativa, y los primeros siglos se caracterizan por la improvisación eucológica y la consiguiente carencia de textos fijos.

La primera fórmula de *bendición del aceite* se encuentra en la *Tradición Apostólica*[2], aunque parece que no se trata de una fórmula específica para los enfermos, sino de una bendición del óleo para otros usos, según sugiere el inciso «con el que has ungido a los reyes, sacerdotes y profetas», que hace pensar en lo que nosotros llamamos crisma. El aceite

2. Cfr. B. Botte, *La Tradition Apostolique d'aprés les anciennes versions*, (SChr 11 bis), Paris 1968, p. 54.

es bendecido por el obispo dentro de la Eucaristía y puede ser gustado, usado o recibido. Su efecto es llevar consuelo y salud a los enfermos. El texto no dice quién es el ministro, pues de la expresión «cuantos lo gusten o reciban», que se refiere a los mismos fieles, no se resuelve la cuestión por su vaguedad, y porque éstos podían usarlo como un sacramental.

Otras fórmulas de bendición se encuentran en el *Testamentum Domini*[3], en las *Constituciones Apostólicas*[4], en el *Eucologio* de Serapión[5], en la liturgia romana y en otras tradiciones litúrgicas. A estos testimonios hay que añadir la Carta de Inocencio I a Decencio de Gubbio (416), algunos sermones de san Cesáreo de Arlés (503-543) y algunos escritos de Beda el Venerable (672-675).

Los datos que aportan estas fuentes son los siguientes:

1) La mayor parte considera la bendición del óleo como un requisito previo y necesario para la unción, pues está en el origen de sus efectos.

2) La bendición del óleo es propia del obispo y tiene lugar durante la celebración eucarística mediante una oración epiclética.

3) Los efectos que se atribuyen a la unción son la curación de las enfermedades y la devolución de la salud. Se presta atención especial a la curación corporal, que nunca deja de mencionarse, aunque se contempla la salvación del hombre en su integridad de alma y cuerpo.

4) Los escritores eclesiásticos atestiguan la praxis de la unción. Sus destinatarios son los enfermos bautizados —no los catecúmenos— que no están sujetos a la Penitencia, sin indicar la gravedad de la enfermedad. Pueden recibirla en casa o en la iglesia. Todos insisten en la curación corporal, mientras que únicamente san Cesáreo y san Eloy mencionan también el perdón de los pecados.

5) Los escritores eclesiásticos señalan también que el efecto principal de la unción es la salud corporal; sólo raramente y al final de este período se alude a un efecto espiritual, el perdón de los pecados, pero sin separar nunca uno del otro: uniendo el efecto (enfermedad) a la causa (pecado), poco a poco se va imponiendo la idea de que curar uno implica curar el otro.

6) La enfermedad corporal abarca todos los males que afectan al cuerpo: desde una simple herida hasta las enfermedades más graves. De hecho, se practica la unción también con los sordos, ciegos, mudos o posesos. Esta praxis obedece al concepto de enfermedad entonces

3. Cfr. E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979, pp. 524-525, n. 823.
4. Cfr. F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, p. 532.
5. Cfr. ibíd., II, pp. 179-181 y 191-193.

reinante, que era mucho más amplio y vago que el actual. La unción aparece como un remedio sobrenatural.

7) Antes del siglo IX se confiere, ciertamente, la Unción a enfermos moribundos, pero incluso en estos casos se espera su curación, y si se hace *in extremis* se debe a circunstancias fortuitas. Sólo a partir de esa fecha aparecerá la Unción junto al Viático dado a los enfermos.

8) La mayor parte de los textos no establece una relación precisa entre la curación corporal y el perdón de los pecados. San Beda, que se plantea por qué Santiago habla del perdón de los pecados y afirma que es debido a que frecuentemente existe un vínculo entre enfermedad y pecado, no considera, como cabría esperar, que la unción elimina la causa de la enfermedad —el pecado— antes de conferir la curación, sino que limita aquel poder a la Penitencia. Será a partir del siglo IX cuando comience a insistirse cada vez más en la necesidad de la confesión para obtener el perdón de los pecados, por lo que la confesión acompañará a la Unción. El acercamiento de estos dos ritos dará como resultado que la Unción aparezca pronto como un rito de reconciliación del pecador más que como un sacramento para curar a los enfermos.

9) Hasta finales del siglo VIII, en sentido estricto, no existen en la liturgia romana rituales para la Unción de enfermos.

3.2. *Formación y desarrollo del Ritual de la visita a los enfermos*

a) *Los* Ordines *de la Unción*[6]

A lo largo de los siglos VII-VIII, nacieron en Occidente los primeros rituales de Unción de enfermos y —salvo en Hispania— en la Iglesia latina se dio un período de organización del cuidado de los enfermos.

Los primeros sacramentarios romanos no hacen alusión ni a la imposición de manos ni a la unción; de ellas tratarán los *suplementos* que se les agregaron en aquellos momentos. Precisamente, serán estos suplementos —o colección de oraciones agrupadas— los que condicionarán la evolución posterior.

En el *Sacramentario Adriano* antes de una *oratio super paenitentem* hay dos oraciones *ad visitandum infirmum*. En el *Sacramentario Gelasiano* antiguo, cuatro oraciones *super infirmum in domo* van seguidas tanto de plegarias, que se encuentran en formularios *ad missam pro infirmo*, como de una *oratio pro reddita sanitate* y de oraciones *intran-*

6. A. Nocent, «Unzione degli infermi», en A.J. Chupungco, *I Sacramenti*, Genova 1986, pp. 225-228.

tibus in domo benedictio. Los sacramentarios Gelasianos del siglo VIII sitúan el Ritual en un conjunto de oraciones más amplio: la *reconciliatio paenitentis ad mortem*, la *commendatio animae* y los diversos ritos de sepultura.

Este Ritual se trasvasa al suplemento carolingio del *Sacramentario Adriano,* y se le sitúa después de la reconciliación de los penitentes el Jueves Santo, y antes de la *reconciliatio paenitentis ad mortem* y de la liturgia funeraria. Como la reforma carolingia reservó a los sacerdotes la unción, los sacramentarios del siglo IX incluyeron la Unción sacramental y, con frecuencia, una imposición de manos entre los demás formularios, con fórmulas muy variadas. Los libros, sobre todo monásticos, añaden un verdadero *oficio de enfermos* con antífonas, salmos —especialmente el grupo de los siete llamados penitenciales—, letanías, himnos, que se celebra en la iglesia o junto al enfermo en casa. Ordinariamente, el rito comienza con la aspersión del agua bendita e incluye la confesión; en ocasiones, también las oraciones de la reconciliación *ad mortem*, la Comunión y una bendición del enfermo.

El *Pontifical romano-germánico* contiene dos grandes rituales de enfermos: uno muy prolijo que no tiene la Unción, a pesar de que se titula *Ordo ad visitandum et unguendum infirmum* y otro más sencillo, *Ordo ad unguendum infirmum*. La estructura de este último es la siguiente: 1) comienza con la aspersión y la oración *Deus qui per apostolum* (pues el enfermo debe haberse confesado previamente); 2) todos los presbíteros imponen las manos sobre el enfermo; 3) sigue el canto de los salmos 6 y 49 con sus respectivas antífonas; 4) se canta el salmo 119 con su antífona, al que siguen dos oraciones; 5) a continuación, vienen las unciones, que realizan todos los sacerdotes; 6) se canta el himno *Christe, caelestis medicina Patris*, al que siguen cinco oraciones; 7) por último, el enfermo comulga bajo las dos especies y se dicen tres oraciones. Sin solución de continuidad, añade fórmulas de absolución y otras oraciones que deberían ir después de la confesión, y cuatro fórmulas de bendición del obispo, si está presente, o de los presbíteros.

Los ritos de la Unción de enfermos alcanzaron una enorme extensión y prolijidad, sobre todo en los ambientes monásticos, hasta el punto de que el esfuerzo de los siglos siguientes consistirá, sobre todo, en simplificarlos y ordenarlos.

b) *Los ritos de la Unción*

Los primeros rituales de la visita a los enfermos que indican la Unción son, quizá, los hispánicos e irlandeses.

El *Ritual hispánico* está influido por el texto de Santiago, tanto en la sencillez de su estructura como en su orientación doctrinal: el sacerdote hace una señal de la cruz en la cabeza del enfermo con aceite bendecido, mientras dice: «En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, que reina por los siglos de los siglos. Amén». Luego recita tres antífonas y una larga oración; después imparte la bendición. Las antífonas aluden a la curación corporal y a la salud en general; la oración expone y pide los efectos de esta Unción sagrada; la bendición final resume así los efectos: «Que el Señor sea propicio para todas tus iniquidades y sane todas tus enfermedades. Libre tu vida de la muerte y sacie tus deseos de bienes. Amén. Y de tal modo sea medicina para ti, que siempre debas darle gracias. Amén. Y que te visite el ángel de la salud y de la paz en el nombre de la Santa e Indivisa Trinidad»[7].

Por lo que respecta a la liturgia romana, A. Chavasse ha constatado una gran diversidad, tanto en el número de unciones como en el formulario que las acompañaba. El momento de la unción o unciones no siempre está bien precisado. Una rúbrica señala que «de este modo unja al enfermo con el óleo santificado, haciéndole una cruz en el cuello, en la garganta y entre las espaldas, y en el pecho o en el lugar donde el dolor es más fuerte»[8]. Casi al mismo tiempo, se introdujo el uso de que sean muchos los sacerdotes que unjan en los cinco sentidos, haciendo una cruz «para que si existe alguna falta corporal o espiritual, quede sanada»[9].

Desde el punto de vista del formulario, A. Chavasse distingue tres tipos de rituales. 1) Los más antiguos, que se remontan a mediados del siglo VIII y principios del IX, tienen en común —no obstante sus diferencias— que usan *la misma* fórmula para todas las unciones. Al principio no se especifica el número de éstas, aunque en Corbie y Tours (siglo IX) se mencionan cinco, lo cual dará paso a los rituales de un tercer tipo; la fórmula es indicativa y se refiere ordinariamente al efecto corporal. 2) El segundo tipo de rituales (siglos IX-XII) se distingue de los anteriores en que cada unción va acompañada de su propia fórmula, indicativa («yo te unjo»). Las unciones son muchas —no limitadas a los cinco sentidos— y piden el perdón de los pecados, la fuerza contra el demonio y la salud corporal (sobre todo en las antífonas que acompañan a la unción). 3) Los rituales del tercer tipo (a partir del siglo X) difieren de los precedentes por dos razones: las unciones suelen ser ya cinco (una por cada sentido) y la fórmula es deprecativa e idéntica para cada unción, salvo la variante del sentido que se unge («por esta santa unción y su piadosa misericordia te perdone lo que por... le ofendiste»).

7. M. FEROTIN, *Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris 1904, pp. 70-72.

8. Así aparece en los sacramentarios de Corbie y Essen, J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire grégorien*, III, («Spicilegium Friburgense» 28), Fribourg 1982, pp. 146 y 150.

9. Cfr. ibíd.

Conviene tener presente que los rituales prescriben, casi siempre, una imposición de manos, a la que da relieve especial la oración que la acompaña.

c) *De la Unción de enfermos a la Extremaunción*

El estudio de los tres tipos de rituales testimonia un lento, pero constante caminar hacia un nuevo enfoque de la Unción: desde sacramento para curar a los enfermos hasta sacramento que prepara para la muerte. De hecho, mientras que los rituales del primer tipo consideraban la Unción como una medicina destinada a pedir el auxilio divino contra los dolores e «incomodidades» inherentes a la enfermedad, los del segundo, piden el perdón de los pecados cometidos con diversas partes del cuerpo, aunque todavía dan bastante importancia al efecto corporal, y, finalmente, en los del tercer tipo encontramos ya una nueva concepción: la fórmula de unción es casi exclusivamente una fórmula penitencial.

La evolución se produjo por la proximidad, dentro de los libros litúrgicos, de los rituales de la Unción y de la Penitencia *ad mortem* y la *commendatio animae*, y, sobre todo, por su celebración conjunta. Durante la época de la «penitencia canónica» se había generalizado la praxis de recibir la Penitencia al final de la vida, por las secuelas que comportaba incluso después de la Reconciliación y porque sólo se concedía una vez en la vida. Con la llegada de la «penitencia tarifada» y sobre todo de la «penitencia privada», la Penitencia *ad mortem* perdió su razón de ser, pero la Unción asumió las oraciones y particularidades disciplinares que aquélla comportaba, dando lugar a que se retrasase hasta el momento final de la existencia. Esto supuso, por una parte, la casi imposibilidad de concebir la Unción como un sacramento para obtener la curación corporal y, por otra, que se viese en ella el *consummativum paenitentiae*, cuando no un sustitutivo. Como consecuencia lógica, se acentuó el efecto espiritual sobre el corporal: la Unción de enfermos pasaba a ser Unción de moribundos.

Esta nueva concepción está atestiguada por primera vez en el *Pontifical de la curia* del siglo XIII [10], donde aparece como un sacramento que se da al final de la vida, momento en el cual el cristiano debe ser reconciliado, ungido, confortado con el viático, recomendado antes de morir y enterrado después de su óbito. El sacramento de la curación

10. El *Pontifical romano-germánico* del siglo X contiene un ritual que puede clasificarse en los del tipo segundo; subraya mucho el efecto corporal. El *Pontifical* del siglo XII contiene tres formularios para los enfermos (XLIX A, LXIX B y L); en el segundo y tercero se observa que la Unción va incluida casi siempre en una visita a los enfermos, algo semejante a lo que el ordo actual llama «cuidado de los enfermos». El *Pontifical de la curia* del siglo XIII presenta varios *ordines* que acompañan al moribundo: *Ordo ad visitadum infirmum* (XLVIII), *Ordo compendiosius et consequens ad unguendum infirmum* (IXL), *Ordo ad communicandum infirmum* (L) y *Ordo commendationis annimae* (LI).

—y, por tanto, de la vida— se había convertido en sacramento de la muerte. De todos modos, el término *extremaunción* es poco frecuente en todos los rituales anteriores al siglo XIV, a pesar de haberse generalizado entre los teólogos y canonistas de los siglos XII y XIII y haber sido usado por los primeros escritores escolásticos.

Por lo demás, la Comunión eucarística de los rituales de la oración por los enfermos, se convierte en Viático.

d) *El Ritual abreviado de la Unción de enfermos*

Los primeros rituales, breves y sencillos, evolucionaron hacia una situación tan compleja, que las *Consuetudines Cluniacenses* (siglos XI-XII) proponían un rito más abreviado y lógico, con tres apartados: Reconciliación, Unción y Viático. La Reconciliación no pertenecía propiamente al rito, pues el enfermo debía confesarse previamente. Las unciones iban precedidas del saludo, la incensación, la aspersión y la oración *Omnipotens sempiterne Deus qui per beatum apostolum...* (dicha por el sacerdote), y acompañadas de cantos y antífonas de la comunidad, mientras el sacerdote ungía los cinco sentidos; finalmente, se dirigían a la iglesia para dar la Comunión al enfermo.

Este ritual tuvo gran influencia al difundirse en toda Europa por medio de los cluniacenses; la misma recensión larga del *Pontifical de la curia* de mediados del siglo XIII no se libró de ella. Precisamente, será este ritual el que adopten y popularicen los franciscanos, abreviándolo aún más. A través de los rituales de Castellani (1523) y Santori (finales del siglo XVI) pasó al Ritual de Paulo V (1614), y llegó hasta nuestros días sin sufrir más modificaciones importantes que la recuperación (1925) de la imposición de manos, que omitieron las rúbricas medievales.

El ritual adoptado por los franciscanos eliminó todos los vestigios de la *paenitentia ad mortem*. Por otra parte, el *Ordo ad communicandum infirmum* permaneció distinto del rito de la Unción y situado, durante algún tiempo, después de él; pero desde finales del siglo XVI lo precedería en algunos manuscritos, sin que se sepa la explicación adecuada. Santori hace suya la anomalía de dar el Viático antes de la Unción, pensando que tal costumbre, contraria a la praxis antigua, era universal en la Iglesia latina. Esta anomalía se ha obviado en la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II [11].

11. El Ritual de 1614 creó un *Ordo* para la visita de los enfermos completamente distinto del de la unción, que no tiene parangón en los libros antiguos, aunque utiliza las listas tradicionales de salmos y oraciones de los sacramentarios y del *Pontifical romano-germánico* y fue elaborado en Roma, dado que las lecturas evangélicas parecen inspirarse en el oficio romano votivo *pro infirmis*. Cfr. A. CHAVASSE, «Oraciones por los enfermos y unción», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, pp. 634-636.

3.3. *La reflexión escolástica, la crisis protestante y el Concilio de Trento*

Los teólogos escolásticos reflexionaron sobre la Unción a partir de la praxis eclesial de su tiempo, que, como hemos visto, ya no reflejaba un sacramento de *enfermos*, sino de *moribundos* y cuyos efectos eran más penitenciales (remitir los pecados) que corporales (curar y aliviar las enfermedades). Eso explica que la mayor parte de ellos insistan en el efecto espiritual, en el sujeto en peligro *próximo* de muerte y en el carácter secundario de la curación. La salvación es, para ellos, sobre todo espiritual.

Hay una concordancia sustancial entre los grandes autores de la época: Pedro Lombardo[12], san Alberto Magno[13], santo Tomás de Aquino[14], san Buenaventura[15] y Duns Escoto[16], aunque el Aquinate manifieste aspectos originales y Escoto lleve al extremo las ideas de san Buenaventura. Los documentos magisteriales recogerán sustancialmente sus doctrinas[17].

12. Pedro Lombardo (1095-1160) concibe la Unción como un sacramento de moribundos, cuya finalidad primera es el perdón de los pecados y secundariamente la curación corporal. Por eso se hace *in extremis* (*extrema unctio*), *In IV Sent.* dist. 23, cap. 2-4, PL 192, c. 899.

13. Para el maestro del Aquinate (1206-1280), la Unción es el sacramento de los que están «próximos a partir», aunque lo específico no es el perdón de los pecados, sino las penas temporales derivadas de ellos; la curación corporal es un efecto secundario: *In IV Sent.* dist. 23, a. 1-2 y 9.

14. Santo Tomás tiene un pensamiento más equilibrado que los demás escolásticos. Aunque habla de los que están «para partir», parece que no se refiere a los moribundos o agonizantes. Respecto a los efectos, dice que este sacramento ha sido instituido «principalmente para curar la enfermedad del pecado», expresión que quiere salvar la praxis de su tiempo con el sentido simbólico del óleo. A diferencia de los franciscanos, no habla de ningún tipo de pecado, por lo que el efecto principal no puede ser la remisión de un pecado concreto, sino la ayuda que remedia la debilidad espiritual del enfermo; de todos modos, si existe un pecado en aquel momento, es perdonado. Respecto al efecto corporal, enseña que se obtiene «cuando es útil para la curación espiritual». Los destinatarios son los que se encuentran en peligro de muerte, sin precisar su grado. Al igual que sus predecesores sostiene la posibilidad de reiterar el sacramento, en el caso de curación y recaída en una nueva enfermedad. Cuando dice que es un sacramento que «prepara a la gloria», parece que establece un paralelismo con los sacramentos de la iniciación: como éstos preparan a la «gracia», aquél prepara a la «gloria». Cfr. H.D. GARDEIL, *Somme de Théologie. Suppl. q. 23-33: L'extrêmeonction*, Paris 1967.

15. Para san Buenaventura (1217-1274) —representante típico de la escuela franciscana— el efecto principal de la Unción es el perdón de los pecados veniales que obstaculizan la entrada en la gloria; la curación corporal es indirecta, secundaria y condicionada a la salud del alma. Los sujetos son los que se encuentran *in articulo mortis*: Cfr. *In IV Sent.* dist. 23. a. 1, q. 1 ad 1-3.

16. Escoto lleva al extremo la doctrina de san Buenaventura: sólo puede darse la Unción a los agonizantes, es decir, quienes están para entrar en la gloria en el último instante de su vida, cuando ya se es incapaz de cometer pecado y se ha perdido el conocimiento, porque la Unción es el medio supremo para quitar las faltas veniales de cara a entrar en la gloria: cfr. *In IV Sent.* dist. 23, q. unica, n. 3.

17. Inocencio III —en su profesión de fe a los valdenses— considera la Unción como continuación de la penitencia, pero la llama *unctio infirmorum* (DS 794); los concilios de Lyon I (1245) y II (1274) la llaman, en cambio, *unctio extrema* (DS 833 y 860). La síntesis más completa del sacramento se encuentra en el Concilio de Florencia (1439), que, en su Decreto *Pro Armenis* (DS 1324), recoge la doctrina de Santo Tomás, aunque sin darle carácter dogmático: llama al sacramento Extremaunción, precisando que son sus sujetos «los enfermos cuya vida está en peligro», la materia es el «óleo bendecido por el obispo», la forma «por esta santa unción...», el ministro «el sacerdote» y el efecto «la curación del alma y del cuerpo si le conviene».

A ella se opusieron los reformadores, afirmando tres tesis fundamentales: 1) la Unción no es un sacramento, sino un carisma de curación concedido únicamente a los Apóstoles, por lo que no se debe conferir, y el rito no perdona los pecados, ni cura a los enfermos; 2) la práctica de la Iglesia contradice el texto de Santiago, que habla de enfermos, no de moribundos; y 3) el ministro no es únicamente el sacerdote, sino los presbíteros (ancianos) de la comunidad.

El Concilio de Trento no pretendió dar una visión completa del sacramento de la Unción, sino ratificar los puntos negados por los protestantes; de ahí que su doctrina se centre en la sacramentalidad, los efectos, los ministros y los sujetos del sacramento.

Respecto a la sacramentalidad, enseña que la Unción es uno de los siete sacramentos de la nueva Ley, insinuado en Mc 6, 13 y promulgado en St 5, 14-16. Sobre los efectos, señala uno *específico:* «aegroti alleviat et confirmat» (alivia y fortalece al enfermo, aumentando su confianza en Dios para sobrellevar mejor la enfermedad y el sufrimiento); y uno *espiritual condicional:* «si quae sunt adhunc expianda, ac peccati reliquias abstergit» (perdona los pecados y elimina «las reliquias del pecado» si es preciso); y otro *corporal condicional:* «et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit» (concede la curación corporal, si conviene a la salud del alma: cfr. DS 1696). Respecto a los ministros, el concilio se limitó a señalar que son los presbíteros de la Iglesia, sin referirse a la praxis de otras épocas (DS 1697); y respecto a los sujetos, prescinde de opiniones, evita los excesos medievales y se muestra más abierto y positivo que los teólogos, pues mientras éstos proponían en el esquema que la Unción era un sacramento de moribundos, el concilio, aun reconociendo que éstos son quienes más lo necesitan (*praesertim*, principalmente, no *dumtaxat*, exclusivamente) habla de los enfermos (cfr. DS 1698).

El Concilio de Trento situó de nuevo la Unción en la tradición eclesial anterior a la escolástica y en el contexto descrito por Santiago, a quien cita expresamente, es decir, como el sacramento de los enfermos. Sin embargo, esta visión no fue percibida por la praxis y reflexión postridentinas, pues no sólo se siguió hablando de Extremaunción, de sacramento para el trance de la muerte, de preparación para la gloria, sino que se siguió celebrando en las mismas condiciones. Eso explica la escasa incidencia del sacramento, pues, al considerarse co-

mo premonitorio de la muerte, retraía tanto a los enfermos como a sus familias, que diferían la petición hasta el momento en el que el moribundo había perdido el sentido. Incluso algunos párrocos descuidaban la misma visita y Comunión de enfermos. Unos decenios antes del último concilio se inició el proceso de recuperación, gracias, sobre todo, al movimiento litúrgico moderno; proceso que culminó en el Concilio Vaticano II y en la reforma que promovió.

3.4. *El Ritual tridentino*

El Concilio de Trento no sólo confirmó las bases doctrinales del sacramento de la Unción, sino que promovió una verdadera reforma litúrgica, cuyo último fruto fue el Ritual de Paulo V (1614), vigente hasta la reforma de 1972. Sin embargo, este Ritual no refleja fielmente la doctrina tridentina.

En efecto, el capítulo I del título V —dedicado ínntegramente a los enfermos— se titula: *De sacramento extremae unctionis*; y el capítulo segundo *Ordo ministrandi Sacramentum extremae unctionis*. De todos modos, el primer capítulo, que contiene los principios teológico-jurídicos, afirma que la Unción es un sacramento instituido por Cristo como medicina celestial, saludable no sólo para el alma, sino también para el cuerpo, y que debe ser recibido por los *periculose aegrotantes* cuando aún son plenamente conscientes, para que obtengan mayores frutos.

El capítulo II presenta el siguiente esquema ritual:

1. *Pax huic domui...*

2. Aspersión con agua bendita.

3. Confesión sacramental (si es necesaria) y monición.

4. Tres oraciones para concluir la aspersión.

5. Oración. El Ritual sólo contiene la exhortación: «antes de comenzar la unción, el párroco exhorte a los enfermos a rogar por el enfermo; se pueden recitar los siete salmos penitenciales y las letanías».

6. Unción en los cinco sentidos con la fórmula sancionada por el Concilio de Trento.

7. Conclusión (algunos versos y tres oraciones, en las que se ruega no sólo por la salvación espiritual, sino también por la corporal).

El Ritual no habla de la Comunión y del Viático, pues de ellos se ocupa en el título precedente, que trata de la Eucaristía. En cuanto al orden de los sacramentos establece el siguiente: Penitencia, Viático, Extremaunción (pensando, erróneamente, que era la praxis tradicional).

4. La Unción de enfermos en la doctrina y en el Ritual del último concilio

4.1. *La Unción de enfermos en el Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II no pretendió hacer una exposición completa sobre la Unción de los enfermos, ni alinearse en ninguna de las escuelas teológicas imperantes, acerca del sacramento: la escatológica (alemana) o la más existencial (francesa). Sin embargo, sentó las bases doctrinales y prácticas para una eficaz renovación de la teología y pastoral de la Unción al pronunciarse acerca del nombre, el sujeto, el sentido, la ordenación de los sacramentos y el rito de celebración[18].

En cuanto al *nombre*, prefirió el de «Unción de enfermos» al de «Extremaunción», porque el primero señala mejor el efecto específico y es más tradicional. Respectos a los *sujetos,* señala como tales a «los que están gravemente enfermos» (SC 73), moviéndose, por tanto, entre dos extremos: los moribundos y los enfermos leves. El *sentido* que da al sacramento (cfr. LG 11) es prevalentemente eclesiológico, cristológico y antropológico. En cuanto al *orden de los sacramentos* (cfr. SC 73-75) recupera el tradicional: Penitencia, Unción y Viático. Por último, respecto a la *celebración* (cfr. SC 75) propone revisar tanto el número de unciones como los textos, a fin de que éstos expresen mejor el sentido del sacramento.

Cuando «lo aconseje la necesidad», el concilio prevé también la intercomunión sacramental entre la Iglesia católica y las orientales (cfr. RE 27).

4.2. *El* Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae

a) *Aspectos de mayor incidencia*

Tomando como punto de referencia las orientaciones conciliares, el grupo veintitrés del *Consilium* elaboró un nuevo *Ritual de la Unción de enfermos,* que fue publicado por la Congregación del Culto Divino el 7 de diciembre de 1972[19]. Previamente, el papa Pablo VI había aprobado la Constitución apostólica *Sacram Unctionem infirmorum*[20], indispensable para la elaboración del nuevo *Ordo.*

18. Cfr. SC 73-75; LG 8, 11, 28, 46; OE 27, AA 8, 16; PO 5, 6; GS 1.
19. *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.
20. Pablo VI, *Sacram Unctionem infirmorum (Constitutio Apostolica de sacramento Unctionis infirmorum)*, AAS 65 (1972) 5-9.

Entre los aspectos positivos, que pueden considerarse como sus líneas de fuerza, se pueden señalar los siguientes:

1) Fidelidad a los presupuestos doctrinales del concilio, tanto de orden general (simplicidad y claridad en los ritos, adaptación, participación y celebración comunitaria), como particular (nombre, sujetos, fórmula, número de unciones, ministerios, contexto global de pastoral de enfermos).

2) Recuperación de elementos genuinos y tradicionales del sacramento: pastoral de atención a los enfermos; la Unción como sacramento específico de los enfermos; el concepto unitario del hombre (realidad corpóreo-espiritual) y de la enfermedad (alivio y curación integral); la distinción entre la Unción (sacramento sólo excepcionalmente de moribundos) y el Viático (sacramento de los que ya están a las puertas del tránsito definitivo de este mundo); el orden de la celebración sacramental (primero Unción, después Viático); la relación de la Unción con la oración de la fe; la imposición de manos, eventualmente de varios presbíteros; la bendición del óleo, o acción de gracias equivalente; y, sobre todo, el efecto polivalente de la Unción: gracia del Espíritu Santo, para que conceda la salvación (corporal o escatológica), alivie la enfermedad, y perdone, en su caso, los pecados.

3) Realce de la dimensión cristológica de la Unción, viendo en ella la continuidad de la presencia y preocupación de Cristo y de los Apóstoles por los enfermos; así como el entronque de la enfermedad en el Misterio Pascual, considerándola como aportación a «lo que falta a la pasión» de Cristo. Esta dimensión aparece también en la centralidad concedida al Misterio Pascual de Cristo, pues así como las curaciones milagrosas eran signos proféticos de la redención que realizaría en su Pascua, la Unción de los enfermos es signo manifestativo y eficaz que hace presente dicho misterio.

4) Redescubrimiento del valor pneumatológico de la Unción, cuya resonancia se percibe en la fórmula de bendición del óleo.

5) Desarrollo de la dimensión eclesial del sacramento: la Iglesia es quien se hace presente ante el enfermo (por medio de la comunidad, de los ministros, de la familia, del personal sanitario...), para ayudarle con su amor y oración; y, a su vez, el enfermo es signo de la Iglesia, que debe participar en los sufrimientos de Cristo y en su glorificación.

6) Marco de la enfermedad como misterio y enigma desconcertante para el hombre, sólamente esclarecido por la luz de Cristo, muerto y resucitado, con el paso de «escándalo» a instrumento de corredención, es decir, medio de santificación personal y de apostolado. La enfermedad no se ve ligada con el pecado personal del enfermo, aun-

que remotamente hunda sus raíces en el pecado de origen. Por otra parte, el ritual afirma que la búsqueda de la salud del enfermo responde expresamente al plan divino, por lo que la acción de los médicos y del personal sanitario coopera con Dios en la lucha contra el mal; de ahí la invitación apremiante a que esos profesionales actúen con la mayor eficacia posible, empleando todos los medios que proporciona la técnica actual, por desesperada que parezca la situación del enfermo, sin traicionar la deontología médica ni deshumanizar la medicina, pues el sujeto de sus cuidados es la persona humana, imagen divina e hijo de Dios.

7) La sensibilidad pastoral para captar las diversas situaciones existenciales del enfermo: enfermedad grave, imprevisto o inminente peligro de muerte, enfermedades largas y dolorosas o breves y más benignas; sin olvidar las situaciones de la fe del enfermo y la multiplicidad de circunstancias familiares.

8) Finalmente, la importancia concedida al ministerio sacerdotal ante los enfermos, de poco brillo para los ojos humanos, pero continuación y presencia del amor preferencial de Jesucristo por los pobres y enfermos.

b) *Los distintos elementos del sacramento de la Unción*

Dentro del complejo ritual del nuevo *Ordo Unctionis infirmorum* destacan cuatro elementos: la imposición de manos de los presbíteros, las oraciones de la fe, la bendición del óleo o la acción de gracias equivalente y la Unción sobre el enfermo.

La *imposición de manos* existía en el antiguo Ritual, pero su significado no quedaba claro, al ir acompañada de una fórmula de exorcismo. El nuevo Ritual revaloriza el gesto en dos sentidos: realizándolo en silencio y, por tanto, subrayándolo por sí mismo, y posibilitando que lo hagan todos los presbíteros presentes, en memoria del texto de Santiago.

Las *oraciones de la fe* se enraízan en la tradición bíblica, pues en el texto de Santiago la Unción aparece como sacramento de oración. Esta característica, que pervivió en la disciplina posterior, ha quedado aún más explícita en el nuevo Ritual, pues es la Iglesia entera la que ora por sus enfermos y la que llama a los presbíteros para que les impongan las manos, oren por ellos y les unjan. Además de la monición previa, que invita a la oración común, se prevén unas preces litánicas. Los fieles pueden tomar así conciencia de que la celebración es una oración de fe por el hermano que está enfermo.

La *bendición del óleo* o *acción de gracias* equivalente es un elemento nuevo, pues desde la antigüedad estuvo reservada al obispo. El Ritual prevé, como norma general, que el óleo sea bendecido por el obispo en la misa crismal del Jueves Santo; pero, en caso de necesidad, ha previsto que el presbítero pueda bendecirlo dentro del rito de la Unción. La epíclesis de esta oración ayuda a comprender el sentido del aceite: símbolo e instrumento del que Dios se sirve para ayudar al que necesita de su fuerza. Este sentido no desaparece cuando se usa aceite ya bendecido, pues, antes de ungir al enfermo, el ministro acude a Dios, dándole gracias porque a través del óleo se hará presente.

La Unción constituye el núcleo esencial de la celebración: sin ella no existe sacramento. La importancia del rito pide que se use una cantidad suficiente de óleo, para que aparezca como una verdadera Unción y se respete el simbolismo.

c) *Los ritos de la Unción de los enfermos*

El Ritual prevé tres supuestos para celebrar el sacramento: Unción fuera de la misa, Unción durante la celebración eucarística y Unción unida al Viático y a la Penitencia, en su caso. Por otra parte, contempla también la posibilidad de administrar el sacramento a un solo enfermo o a muchos. En los tres supuestos citados debe tenerse presente que la Unción «acaba por conformarnos con la Muerte y Resurrección de Cristo, como el Bautismo había comenzado a hacerlo», y que «es la última de las unciones que jalonan toda la vida cristiana» (CEC 1523).

Unción de un enfermo fuera de la misa

El rito ordinario de la Unción de enfermos tiene el siguiente esquema: 1) ritos iniciales: saludo, aspersión, monición inicial, acto penitencial; 2) liturgia de la Palabra: lecturas, letanías, imposición de manos del sacerdote; 3) liturgia del sacramento: acción de gracias sobre el aceite ya bendecido (o, en su caso, bendición), unción, oración; y 4) rito conclusivo: Padrenuestro y bendición[21].

— *Los ritos iniciales* preparan la participación consciente y fructuosa. El saludo recoge las palabras de Cristo transmitidas por el evangelio (cfr. Lc 10, 5) y expresa sentimientos de paz y de comunión. La aspersión con agua bendita tiene un formulario nuevo. El texto hace

21. Este rito sirve también para el caso en que se administre la Unción a varios enfermos a la vez, con tal de que sobre cada uno se realicen la imposición de manos y la unción con su fórmula; todo lo demás se hace en plural: cfr. RU 124.

memoria del Bautismo; por eso, aunque es potestativa, no debería omitirse nunca. La monición u oración del sacerdote sitúa el sacramento en el contexto de la carta de Santiago. El acto penitencial tiene en todas sus modalidades una estructura y significado semejantes al de la celebración eucarística. No debe confundirse con el acto sacramental de la Penitencia, que debe celebrarse previamente: si el enfermo necesitara confesarse, lo hace antes del acto penitencial.

— *Liturgia de la Palabra*. El Ritual sigue la norma general de la reforma conciliar. Está prevista una lectura bíblica, seguida, siempre que sea posible, de una breve homilía. El Leccionario propone una abundantísima selección de textos, que permite encontrar la Palabra capaz de iluminar las variadísimas circunstancias del enfermo y de la comunidad, disponiéndolos a participar fructuosamente en la celebración. El Ritual ofrece también unas preces litánicas para antes o después de la unción. Es un elemento importante, pues desvela que el sacramento es una celebración donde se hace presente la oración de fe de la comunidad en favor del hermano enfermo: todos los elementos celebrativos que resalten la oración de los presentes llevan a una más exacta comprensión del sacramento. Seguidamente, tiene lugar la imposición de manos, ya existente en el Ritual anterior, pero con un sentido algo oscurecido por la fórmula de exorcismo que lo acompañaba; ahora, la importancia y el simbolismo del gesto quedan subrayados, porque se hace en silencio y porque la última petición de las preces litánicas siempre alude a esta imposición de manos.

— *Liturgia del sacramento*. La liturgia del sacramento consta de tres partes: acción de gracias por el óleo bendecido —o, en su caso, bendición—, unción y oración. La acción de gracias, cuya formulación es trinitaria, está inspirada en la Escritura y presenta el óleo como un elemento del que Dios se sirve para dar fuerza al enfermo, evitando, así, cualquier deformación mágica del rito. La unción es el momento cumbre de la celebración. El Ritual actual difiere del anterior en cuanto al número de unciones, dos, no cinco, en la frente y en las palmas de las manos. La fórmula sacramental se fundamenta en el texto anterior, la doctrina de Trento y la carta de Santiago, y es de más calidad que la precedente, pues expresa *todos* los efectos del sacramento, no *uno* solo, como sucedía anteriormente: «Por esta santa unción y su piadosísima misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, liberado de tus pecados, te salve y te alivie». La oración después de la Unción vuelve a expresar y pedir los efectos del sacramento (cfr. RU 144-147; CEC 1520-1523). Esta oración varía según las circunstancias del enfermo, en consonancia con lo pedido en el concilio (cfr. SC 75); de hecho, existen fórmulas para enfermos (cfr.

RU 144.145), para ancianos (cfr. RU 146), para quien se encuentra en grave peligro de muerte (cfr. RU 147), para quien recibe la Unción junto con el Viático (cfr. RU 148) y para quien se encuentra en la agonía (cfr. RU 149).

— *Rito conclusivo.* El rito concluye con la oración dominical y una bendición. Si el enfermo recibe la Comunión, lo hace después de la oración dominical, según lo prescrito para la comunión de enfermos.

Unción dentro de la misa

Cuando lo permita el estado del enfermo y, en especial, cuando éste haya de recibir la Comunión, «es muy conveniente que [la Unción] se celebre dentro de la Eucaristía» (CEC 1517), tanto en la iglesia como en la casa del enfermo o en el hospital. De este modo, se pone de relieve que la Unción procede de la Eucaristía como de su principio y fuente, y a ella se ordena como a su perfección. Sin embargo, sería un error pensar que la celebración eucarística y, más en concreto la Comunión, suple o hace superflua la Unción a causa del fortalecimiento espiritual que da al enfermo, pues la Eucaristía no es el sacramento *específico* de los enfermos. El *Código de Derecho Canónico* ha modificado la normativa del Ritual respecto a la celebración eucarística en casa de un enfermo, al no exigir permiso del Ordinario (CIC 932, 1)[22].

La Unción se celebra después de la homilía según el siguiente esquema: preces litánicas (letanías), imposición de manos, acción de gracias sobre el óleo y unción. Las preces litánicas pueden tenerse en el momento de la oración universal; en este supuesto, el rito comienza con la imposición de manos y concluye con dichas preces. Después, se celebra la misa como de costumbre, pero el enfermo y los presentes pueden comulgar bajo las dos especies.

Unción in articulo mortis *(rito continuo)*

La enfermedad puede presentarse de modo repentino con tal gravedad, que la muerte se vea más o menos inminente. Para este supuesto

22. «La eucaristía se celebra en un lugar sagrado, a no ser que en un caso particular sea necesario proceder de otra forma; en ese supuesto, ha de hacerse en un lugar honesto» (CIC 932,1). El canon no exige permiso expreso del Ordinario para las celebraciones fuera del lugar sagrado; eso explica que las últimas ediciones castellanas del *Ritual de la Unción de enfermos* hayan suprimido el inciso «con permiso del Ordinario». Pero según el *motu proprio Pastorale munus*, I, 7, AAS 56 (1964) 7, y la Instrucción *Actio pastoralis Ecclesiae*, AAS 61 (1969) 808, se excluye el dormitorio; y también el comedor: *Liturgicae instaurationis* 9, AAS 62 (1970) 701.

existe un rito continuo, que hace posible que el enfermo reciba la fuerza salvífica de los sacramentos de la Penitencia, Unción y Viático.

«Como los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía consituyen una unidad llamada "los sacramentos de la iniciación cristiana", se puede decir que la Penitencia, la Santa Unción y la Eucaristía, en cuanto viático, constituyen, cuando la vida cristiana toca a su fin, "los sacramentos que preparan para entrar en la Patria" o los sacramentos que cierran la peregrinación» (CEC 1525).

El esquema del rito continuo es el siguiente: 1) saludo, 2) aspersión, 3) monición, 4) Penitencia o rito penitencial, 5) preces litánicas, 6) Confirmación (si es necesaria: en tal caso se omite la imposición de manos), 7) imposición de manos, 8) acción de gracias sobre el óleo (o bendición, si es preciso), 9) Unción, 10) Padrenuestro, 11) Viático y 12) conclusión.

Si el peligro de muerte es tal que no hay tiempo para administar los sacramentos en el orden que acaba de señalarse, se procede del modo siguiente: 1) Penitencia (que, en caso necesario, podrá ser genérica), 2) Viático (cuya recepción obliga a todos los fieles en peligro de muerte, si hay posibilidad) y 3) santa Unción, si hay tiempo.

Si por circunstancias especiales sólo puede administrarse la Unción sin Viático, se da la Unción según el rito continuo, comenzando con la monición previa al rito penitencial. Después de la Unción se dice una de las oraciones finales del rito, escogiendo la más acorde con el estado del enfermo.

Cuando un sacerdote sea llamado a asistir a un enfermo y lo encuentre ya muerto, rogará a Dios por él, para que el Señor perdone sus pecados y le admita misericordiosamente en su reino, pero no le administrará la Unción. No obstante, si duda de que realmente esté muerto, debe administrarle el sacramento (OU 15). Según el *Código de Derecho Canónico* actual, la Unción no se confiere *sub conditione* («*si vivis*»)[23].

d) *Pastoral de enfermos*

El enfermo es un miembro de la Iglesia; por eso, su situación interpela a toda la comunidad eclesial, para que le procure los auxilios

23. Cfr. J. FERRER, «El sujeto de la Unción de enfermos. Reflexiones pastorales», *Scripta Theologica* 16 (1984) 169-181. Está claro que los sacramentos deben celebrarse siguiendo el ritual, pero no debería inquietarse el ministro que, en un caso problemático, y sin pronunciar palabras, pusiera esta condición (si eres capaz, si vives), ya que se supone que no tiene la intención de dar la Unción a un cadáver.

humanos y sobrenaturales que necesita. Concretamente, han de interesarse por el enfermo: la comunidad local, el obispo, los presbíteros, la familia, el personal sanitario, las comunidades religiosas destinadas al cuidado de los enfermos... Los auxilios que puedan prestarle dependerán tanto de su condición eclesial, como de las circunstancias personales del enfermo.

Situación del enfermo

La enfermedad y la vejez son situaciones personales especialmente delicadas. Hoy día, en el mundo desarrollado, a pesar de las mejoras sociales, constituyen con frecuencia una situación crítica, agudizada por el ambiente materialista. Ahora bien, la enfermedad tiene una doble dimensión, pues si es verdad que «puede conducir a la angustia, al repliegue sobre sí mismo y a la rebelión contra Dios, puede también hacer a la persona más madura, ayudarla a discernir en su vida lo que no es esencial para volverse hacia lo que es» y «con mucha frecuencia [...] empuja a una búsqueda de Dios, un retorno a Él» (CEC 1501).

Los aspectos somáticos, psicológicos, sociales y religiosos, dan lugar a situaciones diferenciadas. Entre los aspectos somáticos y psicológicos hay que tener en cuenta la distinta situación de un anciano, de un enfermo a corto y largo plazo, de los enfermos crónicos o de quienes precisan una intervención quirúrgica. En unos, la esperanza de la curación es grande, en otros, se ha perdido totalmente; hay quien padece ansiedad, otros soledad. A ello habrá que sumar la formación cultural que, según los casos, será alivio o tortura para el enfermo. Y no faltará quien necesite ayuda material para poder curarse.

Sin olvidar estos aspectos, siempre condicionantes, hay que valorar, sobre todo, los distintos niveles de fe cristiana, para actuar con prudencia, discreción y pudor, evitando cuanto pueda provocar dolor, resentimiento o alejamiento.

Diversidad de ministerios

La situación reseñada exige ministerios diferenciados y complementarios. De su armónica conjunción y ejercicio dependerá, en buena medida, la eficacia de la pastoral con los enfermos.

— *La comunidad cristiana.* La enfermedad de uno de sus miembros es una de las grandes ocasiones en las que la parroquia puede testimoniar que es una comunidad de amor; de ahí que los lazos que vinculan a la parroquia y al enfermo, lejos de romperse, adquieran un

sentido nuevo. La organización pastoral parroquial debe lograr que *todos* los enfermos estén bien atendidos, evitando cualquier tipo de discriminación, que se daría si algunos carecen de las ayudas más elementales, mientras otros son confortados, visitados y atendidos con exceso.

— *El obispo.* Al obispo incumbe la obligación de promover y dirigir la pastoral sanitaria de la diócesis, manifestando una atención especial hacia los más pobres y desamparados. Su presencia cerca de los enfermos —en línea con la tradición bíblica y eclesial—, tanto para presidir una celebración, como para una visita de consuelo, será un testimonio claro de su oficio de padre y pastor de sus fieles. Por lo demás, en los casos en que se congregan enfermos de diversas parroquias u hospitales, le corresponde la reglamentación de las celebraciones comunitarias de la Unción.

— *El sacerdote.* La presencia del sacerdote junto al enfermo es signo de la presencia de Cristo, no sólo porque es ministro de los sacramentos de la Unción, Penitencia y Eucaristía, sino porque es especial servidor de la paz y del consuelo de Cristo. Su presencia, humilde y servicial, junto al enfermo o anciano, es un apostolado nada brillante pero sí testimonial, y de excepcional eficacia si se realiza con amor y regularidad.

Todos los presbíteros han de tener la solicitud por los enfermos; aunque tienen una responsabilidad especial los párrocos y sus colaboradores, los capellanes de clínicas, hospitales y residencias de ancianos, y los superiores de comunidades religiosas clericales. Con el debido respeto y discreción, pero guiados de una ardiente caridad pastoral, los presbíteros buscarán los momentos más oportunos para ayudar al enfermo a progresar en su identificación con Cristo paciente.

Parte importante del ministerio presbiteral ante los enfermos es seguir el itinerario sacramental de la enfermedad. En línea de principio pueden distinguirse tres etapas: 1) la enfermedad en general, prescindiendo de la gravedad, a la que la Iglesia responde con el sacramento de la Penitencia, siempre que sea necesario, y sobre todo de la Eucaristía, frecuentemente recibida; 2) la enfermedad grave, para la que existe el sacramento de la Unción; y 3) la proximidad de la muerte, a la que Iglesia acude con el Viático. Ese itinerario se completa con dos momentos importantes e intensos para la oración: la proximidad de la muerte, encomendando al enfermo y entregándole a la Iglesia celestial, y el momento de expirar, para el que la Iglesia reserva una última oración.

También es parte importante el ministerio profético y catequético, con el que el presbítero instruye, tanto a los enfermos como a los

sanos, sobre el sentido del dolor y de la enfermedad en la vida cristiana; sobre la naturaleza de la Unción y su distinción del Viático; y sobre el sentido de Comunión que ha de presidir la vida de todos y cada uno de los miembros del Cuerpo místico. El horizonte de este ministerio profético es el Misterio Pascual de Cristo, muerto y resucitado, que se actualiza ininterrumpidamente en la historia y al que asocia, de modo especial, a sus miembros dolientes. Este ministerio tiene hoy una urgencia especial, debido al hedonismo y el materialismo reinantes, y a la consiguiente sensación de angustia y desesperanza que comportan.

— *La familia*. La familia cristiana, como iglesia doméstica sometida a prueba por la enfermedad de uno de los suyos, debe manifestar su condición de comunidad natural de amor humano y cristiano, tanto en la abnegación y entrega personal y solidaria de todos, como en la atención espiritual del enfermo. Los parientes creyentes deben llamar a los presbíteros de la Iglesia, para que dispensen a su tiempo los auxilios de que dispone la Iglesia para el itinerario de la enfermedad.

El protagonismo que la familia desempeñaba hasta fechas muy recientes ha disminuido notablemente, debido a que la mayoría de los enfermos ya no vive su dolencia en casa, sino en un centro hospitalario. Esta situación es ambivalente, pues comporta, de una parte, que el enfermo disponga de una atención médica más eficaz y, de otra, que sienta con más intensidad el sufrimiento que produce la separación del hogar, sobre todo cuando es más necesario; a lo que se añade la frecuente deshumanización de la medicina, que, mientras se esfuerza en mejorar la atención de los aspectos somáticos, minusvalora, cuando no desprecia, los aspectos «personales», especialmente el trato respetuoso, afable y esperanzado del médico hacia el paciente, sin olvidar los casos extremos de cultura de la muerte. Por eso, el papel de la familia sigue siendo privilegiado e insustituible, sobre todo en los centros hospitalarios más deshumanizados.

— *El personal sanitario*. Quien trabaja en el campo sanitario ejerce una profesión muy noble, debido al alivio o curación que lleva a los miembros más débiles de la sociedad: los enfermos, los más pobres entre los pobres. Desde el punto de vista cristiano, su vida —testimonio y palabra— es un inestimable apostolado, que tiene, con frecuencia, carácter misional, pues despierta la primera fe o recupera una olvidada, quizá durante muchos años. La honradez y competencia profesional difícilmente pueden sustituirse por cualquier tipo de celo apostólico; pero el prestigio profesional es insuficiente en sí mismo: el personal sanitario cristiano debe dar razón de su esperanza en Cristo muerto y resucitado.

— *Comunidades religiosas dedicadas a los enfermos*. Las comunidades religiosas cuya misión es servir a los enfermos en hospitales y otras organizaciones sanitarias, deben dar un testimonio de fe y de esperanza teologal elocuente, en medio de un mundo cada vez más tecnificado y materialista.

La capacitación y competencia profesional son medios para un mejor servicio de caridad. Necesitan, a su vez, una preocupación constante para educar en la fe a los enfermos y familiares, humanizando la técnica y haciendo de ella un vehículo de amor a Cristo. Cuidar a los enfermos en nombre de la Iglesia, como testigos de la compasión y ternura del Señor, es el carisma propio de las comunidades religiosas en las instituciones sanitarias.

— *Las cofradías o asociaciones de enfermos*. La comunidad parroquial realiza eficazmente su ministerio con los enfermos en la medida en que sensibiliza a los fieles sobre el cuidado que deben dispensarles, tanto a nivel individual como asociativo. Una estructura pastoral que debería existir en todas las parroquias es la de las asociaciones y fraternidades de enfermos, que pueden realizar una gran labor, al dejar patente que la parroquia es una comunidad católica, esto es, abierta a las necesidades de todos los hombres. Dichas asociaciones, a la vez que evitan cualquier proselitismo o coacción opuestos a la dignidad de la persona humana y a la libertad religiosa, dan razón de la fe y de la esperanza cristianas.

5. El Viático

5.1. *Visión de conjunto, desde los orígenes hasta nuestros días*

Los antiguos romanos llamaban «viático» a las provisiones alimenticias y pecuniarias que llevaban consigo para las necesidades del camino, y al alimento que daban a los amigos que emprendían un viaje. La analogía entre el simple caminar y la vida del hombre como camino hacia la patria definitiva, motivó que la Iglesia adoptase ese término para designar los medios sobrenaturales que ayudan al cristiano en su recorrido hacia la vida eterna —la fe, los sacramentos, la oración, las obras de caridad...—, sobre todo en el momento de partir de este mundo.

La literatura cristiana no tardó en reservar el término «viático» para la Comunión eucarística, especialmente la dada a los moribundos; y pronto se usaría tan sólo en este sentido restringido, que es el actual.

Según atestigua el Concilio de Nicea (325), era «norma» tradicional no privar «del último y muy necesario viático al que está próximo a la

muerte», aun a los excluidos de la comunión de la Iglesia por gravísimas culpas[24]. Éste es el primer testimonio del término *viático* en el sentido de *Comunión antes de morir,* pero el hecho o praxis era mucho más antiguo, pues el sínodo lo califica como «antigua norma». De hecho, ya en el siglo II era práctica normal llevar la Comunión a quienes no habían podido participar en la celebración eucarística, especialmente a los enfermos, a los moribundos y a los encarcelados, sobre todo si esperaban el martirio.

Esa «antigua norma» estaba inspirada en las palabras del Señor: «El que come mi Carne y bebe mi Sangre tiene vida eterna y Yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6, 54). De ahí el empeño de la Iglesia para que, en el último trance, no faltara a ningún cristiano la Comunión, prenda de la resurrección y garantía de su entrada en la vida eterna. De este modo, si las circunstancias obligaron a emplear el rigor en algunos lugares y momentos, tan pronto se normalizó la situación, los concilios posteriores, siguiendo a Nicea, restauraron universalmente la disciplina antigua.

Con el paso del tiempo, el aprecio de los fieles hacia el Viático creció muchísimo. Algunas narraciones hagiográficas dejan entrever que en ciertos lugares el cristiano recibía el Viático en el último momento, antes de expirar, para morir con la Eucaristía en la boca. El biógrafo de santa Melania lo afirma expresamente, reflejando, quizá, la praxis romana: «... los romanos —dice— tienen la costumbre de que, cuando parte el alma, la comunión del Señor esté en la boca»[25]. Y en Oriente, Basilio de Cesarea, según su biógrafo, murió también con la Eucaristía en la boca.

Esta actitud llevó a prácticas abusivas, como depositar la Eucaristía en la boca o sobre el pecho de las personas recién fallecidas. Obispos y concilios condenaron repetidamente estos abusos, que, sin embargo, ponen de relieve que el Viático es el sacramento del paso de esta vida a la otra, con el cual se debe proveer a los moribundos para su viaje a la eternidad. De esta segunda convicción nació muy pronto la conciencia de que todos los cristianos tienen la obligación de recibir el santo Viático; conciencia que comenzó a desdibujarse cuando la Unción pasó a considerarse sacramento de los moribundos, adelantando lo más posible la recepción del Viático y trastocando el orden de recepción. El redescubrimiento del papel específico de estos sacramentos, recogido en la reciente reforma litúrgica, ha devuelto al Viático su carácter de *sacramento del tránsito* de este mundo hacia la eternidad.

A lo largo de la historia, el Viático ha sido interpretado en un triple sentido: *paso* de este mundo al Padre en comunión con Cristo, *armadura* con la que el cristiano se pertrecha para salir victorioso en el último combate con el enemigo, y *compañero de viaje* hacia la eternidad. Estas interpretaciones se complementan entre sí y manifiestan distintas concepciones de la muerte: a la primera, corresponde la idea de que la muerte del cristiano, como la de Cristo, es una pascua: el paso de este mundo al Padre; a la segunda, la idea de que la muerte es un agonía, un combate con las fuerzas del mal; a la tercera, la idea de que la muerte es un viaje, lleno de peligros, hacia la eternidad[26].

24. I Concilio de Nicea, canon 13, DS 129.
25. *Vita sactae Melaniae, 68* (Ed. Rampolla), Romae 1905, p. 39.

5.2. *Ministro, sujeto y lugar*

— *Ministro.* En la Iglesia primitiva administraban el Viático los presbíteros y diáconos e incluso, sobre todo durante las persecuciones, los ministros inferiores y hasta los mismos fieles laicos. Con el advenimiento de la paz, los concilios occidentales fueron reservando poco a poco este ministerio a los presbíteros y diáconos, fuera del caso de necesidad. Pero todavía en pleno siglo XII algunos concilios, como los de Londres (1138) y Ruán (1189) permitieron a un clérigo inferior o a un laico administrar el Viático a un moribundo, en ausencia de presbítero y de diácono. En el siglo XIV, sin embargo, los laicos ya tenían vetado tocar la sagrada Eucaristía, praxis que se ratificó y reforzó después de las disposiciones tridentinas sobre la Comunión bajo las dos especies. Durante la segunda guerra mundial, se permitió que laicos —hombres o mujeres— que tuvieran la posibilidad de entrar en los campos de refugiados o en las cárceles, llevasen la Comunión a algunos prisioneros o encarcelados en estado de extrema necesidad o en peligro de muerte.

Actualmente, el ministro del Viático es el mismo que el de la Comunión: los obispos, presbíteros y diáconos (ordinarios), y los acólitos instituidos o no (extraordinarios). El Ritual señala que este ministerio corresponde, ante todo, a los párrocos y a los sacerdotes a quienes se ha confiado el cuidado de los enfermos (cfr. RU 167; CIC 530 y 566). Los ministros extraordinarios, cuando administran el Viático, siguen el rito de la Comunión de enfermos, aunque usan una fórmula apropiada, contenida en el Ritual (cfr. RU 29).

— *Sujetos.* La obligatoriedad del Viático para los moribundos debió de aceptarse muy pronto y de buen grado en la Iglesia. El I Concilio de Nicea (325) habla de una ley antigua y canónica, norma constante hasta nuestros días. No faltan teólogos que, además de afirmar la gravedad de tal obligación, añadan que es de derecho divino.

26. I. Oñatibia, «La Eucaristía en la enfermedad y la muerte», en AA.VV., *Los sacramentos de los enfermos. (La Pastoral de los enfermos a la luz del nuevo ritual)*, Madrid 1974, pp. 130-131.

Actualmente, todos los fieles en *peligro* de muerte están obligados al precepto de la Comunión, por lo cual el Viático ha de administrarse a cuantos se encuentren en esa situación por motivos de enfermedad, vejez, incendio, naufragio, pena de muerte (cfr. CIC 921, 1), sin limitación de día o de hora, pues incluso se puede recibir el sábado santo. Quienes ya han comulgado ese mismo día, pueden volver a recibir la Comunión bajo forma de Viático (cfr. CIC 921, 2).

La Iglesia desaprueba la costumbre de retrasar el Viático hasta el momento en que la muerte es inminente (cfr. CIC 922), y encarece a quienes ejercen la cura de almas que vigilen diligentemente para que los enfermos lo reciban en plenitud de facultades.

La Comunión en forma de Viático, aunque no difiere esencialmente de cualquier otra participación en la Eucaristía, marca la última etapa de la peregrinación que el cristiano inició con el Bautismo —como señala la fórmula del rito—, y completa el itinerario eucarístico incoado con la primera Comunión. Por otra parte, es una expresión de que se acepta la muerte como paso con Cristo a la Vida. Por tanto, para que el Viático pueda expresar toda su significación, es necesario recibirlo con plena lucidez.

— *Lugar*. La Iglesia nunca ha exigido un lugar específico para recibir el Viático, debido sobre todo al carácter imprevisible de la muerte. De hecho, se ha administrado en las cárceles, en los campos de batalla, en los buques, en las casas o en los lugares sagrados. Sin embargo, la práctica más común ha sido dar el Viático a los moribundos en sus propias habitaciones. A partir de la Edad Media se permitió, a veces, celebrar la misa junto al lecho de muerte para dar la Comunión al moribundo, práctica que fue suprimida por el Concilio de Trento.

5.3. *El Ritual del Concilio Vaticano II*

Los ritos del Viático han seguido, en líneas generales, los de la Comunión de enfermos. Eso explica que al principio fueran muy sencillos y después alcanzaran especial solemnidad. La época carolingia marca un momento de esplendor. El formulario del *Ritual romano* quedó fijado en el siglo XIII.

Actualmente puede darse el Viático dentro de la misa que se celebra junto al enfermo, o fuera de la misa.

— *El Viático dentro de la misa*. Esta forma es la más adecuada, dado el carácter pascual de la Eucaristía, la unión de la Comunión con la celebración, la posibilidad de que el enfermo y cuantos participan en

la celebración comulguen bajo las dos especies (cfr. RU 170) o la imposibilidad de hacerlo con la especie de pan (cfr. RU 169)[27].

Cuando lo permiten las rúbricas, se dice la misa «para administrar el Viático» (RU 256) o la misa «de la Santísima Eucaristía». La misa se celebra como de costumbre, aunque conviene que el ministro: 1) pronuncie una breve homilía, sobre el significado e importancia del Viático, teniendo en cuenta la situación del enfermo y demás circunstancias; 2) sugiera que el enfermo renueve la profesión de fe (cfr. RU 188), que hace las veces del Credo; 3) adapte la oración universal; y 4) emplee en la bendición final una de las fórmulas previstas para el caso (cfr. RU 197-200), añadiendo el formulario de la indulgencia plenaria en peligro de muerte (cfr. RU 186).

— *El Viático fuera de la misa*. Esta forma puede usarse en cualquier supuesto: casa del enfermo, iglesia, hospital, cárcel, campo de batalla o de concentración, ambulancia..., pues todos los lugares son aptos para ayudar al moribundo con la «prenda de la resurrección».

Si las circunstancias lo permiten, el rito se desarrolla según el siguiente esquema: ritos iniciales, liturgia de la Palabra, Viático y conclusión.

Los *ritos iniciales* comprenden el saludo del ministro al enfermo y a la comunidad presente, la aspersión con agua bendita (si lo aconsejan razones pastorales), la monición y el rito penitencial (o, si es necesario, la confesión del enfermo) y la indulgencia plenaria en peligro de muerte. La fórmula de aspersión recuerda al Bautismo y a la Muerte y Resurrección de Cristo. La monición explica el sentido del Viático en la vida cristiana. La fórmula de la indulgencia plenaria, dentro de su sencillez y brevedad, explicita bien su naturaleza (cfr. RU 186).

La *liturgia de la Palabra* incluye la proclamación de la Palabra de Dios, una breve homilía (potestativa), la profesión de fe bautismal (también potestativa) y unas preces litánicas.

El *Viático* sigue el esquema de la Comunión fuera de la misa: oración dominical, ostensión del Santísimo Sacramento con la fórmula «éste es el Cordero de Dios» y la respuesta «Señor, no soy digno», comunión del enfermo (con la fórmula «el Cuerpo (o «la Sangre») de Cristo». «Amén». «El mismo te guarde y te lleve a la vida eterna». «Amén»), y comunión de los presentes en la forma acostumbrada.

27. Los *Praenotanda* pastorales del Ritual en lengua española señalan que «siempre que sea posible, el Viático debe recibirse dentro de la Misa y esto, no sólo para dar la posibilidad de comulgar bajo las dos especies, sino, sobre todo, para hacer más clara y visible la participación sacramental en el Misterio de Muerte y Resurrección de Cristo, que se renueva en la Misa. Esta celebración puede tenerse en casa del enfermo».

La *conclusión* del rito comprende la bendición del sacerdote y, si se juzga oportuno pastoralmente, la paz al enfermo, dada por el ministro y demás miembros de la comunidad cristiana.

La piedad popular rodeó al santo Viático de expresiones especiales de solemnidad y veneración, convirtiéndolo en un acto en el que participaba toda o una buena parte de la comunidad cristiana. Así, desde el siglo XIII, en Alemania e Inglaterra, un ministro, que precedía al sacerdote, hacía sonar una campanilla, para crear un ambiente de sacralidad e invitar a los fieles a unirse a la procesión. En el siglo XVII, se introdujo en Roma y Francia la costumbre de tocar las campanas para congregar al pueblo. Estas costumbres fueron recogidas en el Ritual tridentino, concebido para que participase solemnemente toda la comunidad cristiana. El nuevo Ritual responde a otros presupuestos sociales, a partir del cambio profundo experimentado por las comunidades eclesiales en las grandes ciudades, donde el Viático ya no forma parte de la vida cotidiana. A ello se añade el hecho no infrecuente de que los sacerdotes minusvaloren «el signo», haciéndolo excesivamente breve, frío y desencarnado. Sin pretender restaurar realidades que responden a otras épocas, pero intentando dar una respuesta pastoral a la inculturación pedida por el concilio, quizá se podría volver a considerar la forma pastoral de celebrar el Viático, para infundirle nueva vida. La piedad popular puede ser un elemento a tener en cuenta en esta hipotética recuperación.

Bibliografía

Abad, J.A.-Garrido, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 475-515.

Alszeghy, A., «L'unzione degli infermi», *La Civiltà Cattolica* 124 (1973) 318-328.

Beauduin, L., «Le Viatique», *La Maison Dieu* 15 (1948) 117-129.

Béraudy, R., «Le sacrament des malades, étude historique et théologique», *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1974) 600-634.

Bord, J.B., *L'Extrême Onction d'après l'épître de Saint Jacques (v. 14-15) examinée dans la Tradition*, Bruges 1923.

Botte, B., «L'onction des malades», *La Maison Dieu* 15 (1948) 91-107.

Bride, A., «Viatique», *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15/2 (1935) 2.842-2.858.

Cattaneo, E., «Il rituale dell'unzione degli infermi», *Rivista Liturgica* 10 (1973) 20-26.

Cavedo, R., «La malattia nella Bibbia», en AA.VV., *La malattia e l'unzione degli infermi. Proposte pastorali*, Milano 1975, pp. 7-29.

Chavasse, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III au XI siècle, I. Du III siècle à la reforme carolingie*, Lyon 1942.

—, «Oraciones por los enfermos y unción sacramental», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1967, pp. 635 ss.

Clercq, C. de, *«Ordines unctionis infirmorum* des IX et XI siècles», *Ephemerides Liturgicae* 44 (1930) 100-122.

Didier, J.C., «L'onction des malades, bibliographie sélective», *La Maison Dieu* 113 (1973) 81-85.

Duval, A., «L'extrême-onction au Concile de Trente, sacrament des mourants ou sacrament des malades?», *La Maison Dieu* 101 (1970) 127-142.

Farnés, P., «Los textos eucológicos del nuevo ritual de la unción de los enfermos», *Phase* 13 (1973) 143-156.

Gy, P.M., «Le nouveau rituel des malades», *Notitiae* 9 (1973) 108-118.

—, «Le nouveau rituel romain des malades», *La Maison Dieu* 113 (1973) 29-49.

Larrabe, J.L., *La Iglesia y el sacramento de la unción de enfermos*, Salamanca 1974.

—, «El nuevo ritual de la unción de los enfermos», *Lumen* 22 (1973) 97-112.

Martimort, A.G., «Oración por los enfermos y unción sacramental», en *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 682-702.

Nicolau, M., *La unción de los enfermos. Estudio histórico-dogmático*, Madrid 1975.

Ortemann, C., *Le sacrament des malades, histoire et signification*, Lyon 1971.

Ramos, M., «Boletín bibliográfico de los enfermos», *Phase* 13 (1973) 157-172.

Righetti, M., *Historia de la liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 879-900.

Triacca, A., «Elementos do novo *Ritual da Uncão dos enfermos* para una accão catequetico-liturgica», *Ora et labora* 19 (1973) 374-386.

—, «La Chiesa e i malati: fedeltà a Cristo ed *adatamento* alle nuove situazioni storiche», *Rivista Liturgica* 61 (1973) 490-506.

—, «Unzione degli infermi: contributo a una rilettura dei testi conciliari», *Salesianum* 36 (1974) 69-96.

—, «Unzione degli infermi: orientamento degli studi recenti», en AA.VV., *Il sacramento dei malati*, Torino-Leumann 1975, pp. 313-323.

—, «Per una rasegna sul sacramento dell'unzione degli infermi», *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 397-467.

C) SACRAMENTOS AL SERVICIO DE LA COMUNIDAD

«El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía son los sacramentos de la iniciación cristiana. Fundamentan la vocación común de todos los discípulos de Cristo, que es vocación a la santidad y a la misión de evangelizar el mundo. Confieren las gracias necesarias para vivir según el Espíritu en esta vida de peregrinos en marcha hacia la Patria» (CEC 133).

Ahora bien, existen otros dos sacramentos, los del Orden y del Matrimonio, «que están ordenados a la salvación de los demás. Contribuyen ciertamente a la propia salvación, pero esto lo hacen mediante el servicio que prestan a los demás. Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del Pueblo de Dios» (CEC 1534). En ellos, «los que fueron ya consagrados por el Bautismo y la Confirmación (LG 10) para el sacerdocio común de todos los fieles, pueden recibir consagraciones particulares. Los que reciben el sacramento del Orden son consagrados para "en el nombre de Cristo ser los pastores de la Iglesia con la palabra y la gracia de Dios" (LG 11), y los que reciben el sacramento del Matrimonio son "santificados y como consagrados para los deberes y dignidad de su estado por este sacramento especial" (GS 48, 2)» (CEC 1535).

Capítulo XI

EL SACRAMENTO DEL ORDEN

El sacerdocio cristiano es radicalmente original, y su ser difiere de todos los demás sacerdocios. Ahora bien, como su revelación, realización y transmisión tuvieron lugar en el contexto judío y grecorromano, el estudio del sacerdocio de estos pueblos puede ayudar a resaltar con mayor nitidez sus perfiles. Además, la diferencia ontológica no excluye que existan algunas semejanzas externas en cuanto al ejercicio. Por este motivo, iniciamos el estudio con un apartado sobre el sacerdocio en el mundo grecorromano y judío.

1. El sacerdocio en el mundo grecorromano y judío

1.1. *El sacerdocio grecorromano*

En las religiones étnico-políticas —por ejemplo, la romana y las oficiales de las ciudades-estado griegas—, el sacerdocio correspondía, al menos inicialmente, al jefe del respectivo grupo étnico-político: padre (familia), patriarca (clan o tribu), rey o caudillo (nación), emperador (Imperio). Es el llamado *sacerdocio natural.*

Al aumentar el número de miembros, la misma persona no podía desempeñar con la perfección debida «el gobierno de los hombres» y «el servicio de la divinidad»; por eso, este ministerio se delegó en personas consagradas de modo vitalicio o temporal a él, dando así origen al *sacerdocio profesional.* De todos modos, el jefe natural conservaba ordinariamente algunas funciones sacerdotales, como los sacrificios o la consulta de los augures en determinados momentos de la vida nacional.

En las religiones no oficiales, de carácter telúrico-mistérico, tan sólo existía el sacerdocio profesional, pues no se pertenecía a ellas por nacimiento, sino por elección.

Sin embargo, en unas y otras el sacerdocio profesional estaba jerarquizado: existía siempre, al menos, un «sumo» o «máximo» sacerdote o sacerdotisa, al frente de los demás sacerdotes, con ministerios diferenciados.

Una nota característica del sacerdocio romano era la colegialidad. Las cuatro clases principales de sacerdotes estaban estructuradas en *collegia:* los pontífices, los epulones, los *quindecimvirales* y los augures; así como las vírgenes vestales o «sacerdotisas» de Vesta.

El sacerdocio étnico-político tenía como función específica el ofrecer sacrificios, mientras que lo propio del sacerdocio telúrico-místérico era la *representación,* o sea: «la acción de hacer presente de nuevo» —visiblemente— a la diosa o al dios. Ninguno de ellos poseía el ministerio de la palabra, aunque esta carencia se compensaba por la ciencia «mántica» o de adivinación, entendida en el sentido etimológico de la palabra «profeta» (el que habla «en nombre de» o «en lugar de» otro, en este caso de la divinidad). A veces, esta función suponía predecir el porvenir; de aquí que las «sacerdotisas» de los santuarios oraculares, tales como Delfos y Dodona, eran designadas también «profetisas».

1.2. *El sacerdocio en el Antiguo Testamento*

La Alianza convirtió a Israel en un pueblo de profetas, sacerdotes y reyes (cfr. Éx 19, 6). Sin embargo, Dios mismo dispuso que dentro de Israel existieran las instituciones del profetismo, del sacerdocio y de la realeza, para realizar con ese Pueblo sus designios salvíficos. Estas tres instituciones fueron, durante mucho tiempo, los grandes pilares de la vida de Israel.

Los *profetas* ocuparon un puesto bien determinado dentro de Israel, aunque el profetismo no fuera nunca una institución en el sentido aludido, pues eran personas elegidas por Dios para cumplir una misión. La elección divina implicaba ponerse al servicio de la Palabra de Dios, y convertirse en portador y transmisor fiel del mensaje divino, aunque tal fidelidad comportase el rechazo, la persecución y hasta la muerte (cfr. Mt 23, 37). Precisamente, a través de esta experiencia de persecución y muerte, se fue abriendo paso la idea de que la muerte de los profetas era el coronamiento de todas sus profecías. El prototipo, por excelencia, de profeta es el Siervo de Yahveh, que consumó su misión en el silencio del cordero sacrificado (cfr. Is 53, 7).

Los *reyes* de Israel no fueron considerados nunca como pertenecientes a la esfera divina, como ocurría en el antiguo Oriente. No obstante, existió una estrecha vinculación entre Yahveh y el rey, gracias a la investidura y, de modo especial, a la unción; en virtud de ellas, el rey participaba de la realeza eterna de Yahveh y representaba al Dios de Israel. Esta representación se dio, por antonomasia, en David, pues de él descendería el rey mesiánico, el «ungido». Los reyes no eran sacerdotes en sentido propio, pero se les atribuían funciones sacerdotales; por eso ocuparon un lugar preferente en el culto. Gracias a la bendición divina que recibían, se les consideraba como rey-pastor de su pueblo. Su presencia era una condición imprescindible para la prosperidad material y espiritual de Israel. En este sentido, el Mesías aparece como rey ideal.

Durante la época patriarcal no existió sacerdocio en sentido *estricto,* siendo los cabeza de familia quienes realizaban los actos de culto. Tal es el caso, por ejemplo, de Abrahán, Isaac y Jacob, que actúan como representantes de sus respectivas familias (sacerdotes en sentido amplio) en el ejercicio de la función cultual (cfr. Gn 12, 7-8), ofreciendo sacrificios al Altísimo. En esa época, los únicos sacerdotes que aparecen en el Génesis son extranjeros. Los casos de «sacerdotes» del pueblo elegido se explican por anacronismos o legitimación de una costumbre posterior.

El sacerdocio en Israel es de institución divina a partir de Aarón, miembro de la tribu de Leví, y de sus hijos, «que fueron elegidos sacerdotes y cuyas manos fueron consagradas para ejercer el sacerdocio» (Nm 3, 3; cfr. Nm 3, 10). Con la constitución de Israel como pueblo, Dios mismo estableció sacerdotes y levitas debidamente jerarquizados: sumo sacerdote, sacerdotes, levitas. David clasificó a los sacerdotes en 24 turnos, repartidos por suerte entre las diversas familias sacerdotales (cfr. 1 Cro 24).

El sacerdocio israelítico era hereditario, pero exigía la ordenación e investidura (cfr. Éx 29; Lv 8). El solemne ritual de la consagración de los sacerdotes (cfr. Éx 29) los capacitaba para ejercer una misión (cfr. Dt 33, 9-10 y Lv 9), que consistía en santificar al pueblo y custodiar la Palabra de Dios y su Alianza, así como realizar el sacrificio por los pecados, el holocausto, los sacrificios de comunión y el ministerio del santuario (la renovación de los panes de la proposición, el cuidado de la luz del candelabro de los siete brazos, la bendición después del sacrificio de la mañana).

Además de estas funciones cultuales, los sacerdotes tenían la misión de custodiar la observancia de la Alianza y la explicación de la Ley. Sin embargo, antes y —sobre todo— después del destierro, tendieron a limitarse al mero cumplimiento ritualista de la función cul-

tual, olvidando que eran guardianes de la Alianza mediante la enseñanza de la Palabra. Después del destierro, la interpretación y explicación de la Ley se dejó en manos de los escribas[1].

Ésta y otras faltas de fidelidad a las exigencias de su ministerio fueron severamente corregidas por los profetas. Sus críticas —y los intentos de reforma— estaban inspiradas en el ideal sacerdotal que pretendían alcanzar.

El sacerdocio fue incluido también en la esperanza mesiánica. Del mismo modo que Melquisedec, misterioso rey cananeo, fue a la vez rey y sacerdote, así debía serlo el nuevo Rey-Mesías, con un sacerdocio que superaría a todos, pues sería eterno.

Aunque el sacerdocio de la Antigua Alianza era incapaz de realizar la salvación, sólo lograda por el sacrificio de Cristo, «la liturgia de la Iglesia ve en el sacerdocio de Aarón y en el servicio de los levitas, así como en la institución de los setenta "ancianos" (cfr. Nm 11, 24-25), prefiguraciones del ministerio ordenado de la Nueva Alianza» (CEC 1541; cfr. CEC 1542-1543).

2. El sacerdocio de Cristo y su participación en la Iglesia

2.1. *El sacerdocio de Cristo*

El profetismo, la realeza y el sacerdocio del Antiguo Testamento estaban encarnados en instituciones y personas diferentes. Jesucristo, en cambio, asume en Sí mismo esta triple realidad, y lleva a cumplimiento «todas las prefiguraciones del sacerdocio de la Antigua Alianza» (CEC 1544). Se trata de tres dimensiones con las que realiza una misión única: la redención o glorificación de Dios y la salvación de los hombres.

El Nuevo Testamento no deja lugar a dudas sobre la triple dimensión del sacerdocio de Cristo, a la vez que afirma que no son una culminación del profetismo, de la realeza y del sacerdocio de la Antigua Alianza, sino realidades pertenecientes a un orden radicalmente nuevo y distinto.

1. Esta tendencia a limitar su función al cumplimiento de los ritos sacrificiales contribuyó a que el término *sacerdote* (*hiereus* en griego, del que proviene jerarquía) significara en la práctica ser ministro del sacrificio, como ocurría en las religiones paganas; pero según la síntesis de la carta a los Hebreos, el ministerio del sumo sacerdote no se limita al ofrecimiento de «dones y sacrificios por los pecados» (cfr. Hb 5, 1-4), aunque se subraye la función cultual.

a) *Dimensión profética*

La realidad, originalidad y superioridad de la dimensión profética del ministerio de Jesucristo están atestiguadas ampliamente en el Nuevo Testamento. Baste pensar que su ministerio público estuvo dedicado a anunciar la venida del Reino de Dios, describir sus características y confirmarlo con signos milagrosos. Jesús toma, además, ciertas actitudes proféticas, como la crítica de los que tienen la llave y no dejan entrar (cfr. Lc 11, 52), la condena de la hipocresía religiosa (cfr. Mt 15, 7) y la asunción de un rasgo que le une de modo particular con los antiguos profetas: el rechazo de su mensaje (cfr. Mt 13, 13 ss.) y de su persona por aquella Jerusalén que los había matado (cfr. Mt 13, 37 ss.); rechazo que Cristo anuncia, explicando su sentido, a medida que se acerca el «momento», como profeta de Sí mismo.

Sin embargo, la personalidad de Jesús desborda, en todos los sentidos, la tradición profética. Cristo es el Mesías verdadero, el «Siervo de Dios», el «Hijo del Hombre» y el «Hijo de Dios». Por eso no se limita, como los profetas, a transmitir un oráculo de Dios, sino que proclama solemnemente: «pero Yo os digo...» (Mt 5, passim) y hace preceder sus enseñanzas del enfático «en verdad, en verdad os digo»; a la vez que se sitúa por encima de profetas ilustres del Antiguo Testamento (Jonás; cfr. Mt 12, 41-43) y del Nuevo (Zacarías, Simeón, Ana y Juan Bautista).

b) *Dimensión santificadora*

Según la carta a los Hebreos, Jesucristo ha sido constituido verdadero, sumo y eterno sacerdote para ofrecer un sacrificio por los pecados de los hombres de una vez para siempre, sacrificio que ofreció en el templo de Sí mismo (cfr. Hb passim), de este modo inauguró un nuevo sacerdocio, sustitutivo del de Aarón y sus descendientes, y un nuevo culto que, además de ser agradable a Dios y salvar a los hombres, está situado en la esfera de la consumación final y de la escatología (cfr. Hb 4, 8; 7, 11.28). Este sacerdocio está enraizado en el mismo ser del Verbo encarnado, pues siendo verdadero hombre (cfr. Hb 2, 10-18; 4, 15) y, a la vez, verdadero Hijo de Dios y superior a los ángeles (cfr. Hb 1, 1-13), es mediador perfecto. El Verbo encarnado es el nuevo Templo, donde Cristo ofrece un sacrificio por los pecados, con el que tributa a Dios el culto que le agrada y santifica a los hombres (cfr. Hb 5, 1-4). Es, pues, verdadero sacerdote, más aún, el único y eterno sacerdote; y su sacerdocio pone fin al antiguo.

La carta a los Hebreos resalta la originalidad y grandeza del sacerdocio de Cristo, subraya su dimensión santificadora y, más en concreto, sacrificial, en íntima dependencia con el carácter expiatorio de su sacrificio.

Esta referencia a la dimensión santificadora del sacerdocio de Cristo aparece en todo el Nuevo Testamento. Baste pensar, al respecto, en los textos paulinos que glosan la idea de Cristo como mediador ante el Padre (cfr. 1 Tm 2, 6) o en pasajes de los sinópticos en los que Jesús se presenta como superior y superador del culto y del Templo (cfr. Mt 12, 6; 26, 61), aplicándose las palabras del salmo 109 (cfr. Mt 22, 43 ss.). San Juan, por su parte, afirma reiteradamente esta dimensión santificadora, sobre todo al tratar de la Muerte y Resurrección de Cristo (cfr. Jn 17).

c) *Dimensión regia*

La dimensión regia del sacerdocio de Cristo está atestiguada desde el relato de la Anunciación —donde se afirma que el Verbo encarnado recibirá «el trono de David su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 32-33)—, hasta el epílogo del Apocalipsis, que presenta a Jesús como «la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana» (Ap 22, 16).

Esta dimensión regia es —paradójicamente— proclamada de modo solemne en la Pasión, desde la entrada triunfal en Jerusalén hasta el título de la Cruz. Pero la suprema proclamación de la realeza de Cristo se da en la Resurrección, en virtud de la cual entró en su Reino y libró a los hombres del poder de la muerte, del pecado, de las tinieblas y de la esclavitud de Satanás.

Es propio y esencial de su realeza no ser «de este mundo» (Jn 39), ni estar representada por ninguna monarquía humana, ni entrar en competencia con los reyes terrenos. Es una realeza mesiánica, aunque sin las connotaciones del mesianismo terreno y político que esperaban los judíos. Esta realeza se cumple cuando los hombres son librados del dominio de las tinieblas e introducidos en el reino del Hijo, en quien tienen la redención (cfr. Col 1, 13).

Este reino escatológico —que se manifestará en toda su plenitud al final de los tiempos— existe ya ahora en el Cielo, y es una magnitud eterna e inconmovible hacia la que tiende la Iglesia; pero ya ha comenzado en sus miembros por la gracia que Cristo nos ha merecido, como sumo sacerdote, con el sacrificio expiatorio de la Cruz, cuya primera aplicación sacramental es el Bautismo.

2.2. *La Iglesia, comunidad sacerdotal: sacerdocio común de los fieles*

Cristo fue constituido Sacerdote por la unción y consagración del Espíritu Santo. Se trata, pues, de un sacerdocio único e intransferible, como única e intransferible es la unción con la que le consagró el Espíritu.

Por esto, a diferencia del de Aarón, el sacerdocio de Cristo no puede ser heredado, aunque sí participado, pues el Bautismo unge y consagra con una unción del Espíritu, haciendo partícipe al cristiano de la misma misión sacerdotal del Señor. Todos los miembros del Pueblo que Cristo adquirió con su Sangre son sacerdotes y participan de su ministerio profético, cultual y regal, según el célebre pasaje de la carta de san Pedro: «Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa» (1 P 2, 9). La Iglesia es, por tanto, una comunidad sacerdotal.

2.3. *La Iglesia, pueblo sacerdotal jerárquicamente estructurado*

a) *Los Doce*

Todos los bautizados participan del sacerdocio de Cristo en cuanto miembros de su Cuerpo, constituyendo un pueblo sacerdotal. Ahora bien, según el Nuevo Testamento sólo *algunos* han sido encargados por el Señor para ejercer el ministerio de pastores, mediante una participación en su sacerdocio esencialmente distinta de la bautismal. Según esto, no todos los miembros de la Iglesia participan del mismo modo en el sacerdocio de Cristo, puesto que además del sacerdocio *bautismal,* común a todos los miembros, existe otro tipo de sacerdocio, llamado *ministerial*. No se trata de dos sacerdocios, sino de dos modos esencialmente distintos de participar del sacerdocio de Cristo, complementarios y mutuamente ordenados entre sí, cuyo resultado es la Iglesia como Pueblo sacerdotal jerárquicamente estructurado (cfr. LG 10 y CEC 1546-1547).

De hecho, el Nuevo Testamento enseña que Cristo «apóstol» o «enviado» del Padre, comunicó en grado supremo su «apostolado» y «misión» a quienes, después de Él, serían sus Apóstoles: «Como el Padre me envió, así también os envío Yo a vosotros» (Jn 20, 21). Es el grupo de los Doce, a quienes el mismo Señor eligió y confirió las siguientes prerrogativas: 1) anunciar el Evangelio al mundo entero y hacer discípulos suyos a todos los hombres (cfr. Mt 28, 19; Mc 16, 16), 2) perdonar los pecados (cfr. Jn 20, 21-23) y actualizar sacramentalmente su sacrificio (celebrar la eucaristía: 1 Cor 11, 24; Lc 22, 19) y 3) enseñar y gobernar autorizadamente (cfr. Mt 16, 19; 18, 18).

Después de la Ascensión del Señor, los Apóstoles aparecen en las comunidades cristianas como representantes de Cristo, con el convencimiento de que no actúan en nombre propio, sino como colaboradores de Dios en el servicio a los hermanos (cfr. 1 Cor 3, 9). Esta colaboración ministerial se manifiesta en la predicación continua y esforzada del Evangelio (cfr. 2 Tm 4, 2), en la presidencia de la Eucaristía (cfr. Hch 7, 20), en la administración del Bautismo (cfr. Hch 2, 41 y passim), en el perdón de los pecados (cfr. Jn 20, 21-23), en la Unción de los enfermos (cfr. St 5, 14-15), en la imposición de las manos para transmitir su misión (cfr. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6), y en el gobierno de la Iglesia bajo la capitalidad visible de Pedro (cfr. Jn 21, 15-17).

b) *Obispos, presbíteros y diáconos*

Junto a los Doce se encuentran otras personas dotadas de autoridad de modo *estable,* puestos por ellos al frente de las comunidades que se van fundando. Son designados con distintos nombres: obispos, presbíteros, apóstoles, presidentes... y sus funciones concretas son difíciles de especificar en cada caso, porque falta una terminología «técnica», aunque los términos usados siempre denoten autoridad.

De todos modos, no se explicaría satisfactoriamente la distinción neta entre obispos, presbíteros y diáconos que aparece en san Ignacio de Antioquía († 107), sin una base en la misma época apostólica y, por tanto, neotestamentaria. De hecho, las cartas pastorales y algunos textos de los Hechos parecen sugerir que con el nombre de *presbíteros* se denominaba el colegio formado por quienes hoy designamos con el mismo término, al frente del cual existía un solo obispo. En el caso de las iglesias fundadas por san Juan este hecho parece aún más claro. Por otra parte, los Hechos de los Apóstoles hablan de un grupo de personas, que denominan diáconos, a quienes, mediante la imposición de manos, los Apóstoles transmitieron funciones de caridad y ayuda en la predicación (cfr. Hch 6, 1-6).

En ausencia del Apóstol, que ejercía un ministerio itinerante, el colegio gobernaba directamente cada iglesia y presidía las funciones cultuales, sobre todo la eucarística; no obstante, mientras vivieron los Apóstoles, ellos ejercieron la autoridad suprema en las iglesias que fundaban, en virtud de la misión recibida de Cristo (cfr. Gá 2, 9). El presidente del colegio tenía la capacidad de imponer las manos, como habían hecho los Apóstoles, asegurando así la cadena de la sucesión apostólica.

Después de la muerte de los Apóstoles, el gobierno de las comunidades siguió siendo colegial; poco a poco la posición del presidente

del colegio se reforzó para mantener la unidad y cohesión de las mismas, cada vez más numerosas y, por lo mismo, con mayores problemas en su funcionamiento.

3. Historia de la celebración del sacramento del Orden

3.1. *Tres cuestiones previas*

Durante el tiempo que media entre la época apostólica y la aparición del primer Ritual de ordenaciones *(Traditio Apostolica)* tienen lugar tres fenómenos importantes: la clarificación y posterior fijación de la terminología de los ministerios que podemos llamar «mayores», la aparición de ministerios inferiores y la incorporación de la terminología grecorromana.

a) *Terminología y esquema jerárquico*

La clarificación *técnica* de los términos *obispo, presbítero* y *diácono* —y del correspondiente esquema jerárquico desarrollado— aparece con san Ignacio de Antioquía († 107); aunque su universalización o fijación es algunos decenios posterior.

Según el mártir antioqueno, en cada iglesia hay un solo obispo, con un grupo de presbíteros (siempre se refiere a ellos en plural) y diáconos; sin ellos, no hay Iglesia. El obispo hace las veces de Cristo, es único, preside la liturgia, gobierna la comunidad, es el centro visible de unidad y debe ser obedecido por todos. Los presbíteros forman un colegio subordinado al obispo y colaboran con él en el ministerio de la Palabra, en el ejercicio del culto y en la función pastoral de gobierno. Los diáconos están sometidos al obispo y a los presbíteros en su actividad ministerial, que consiste en servir a Jesucristo, sirviendo a sus ministros y a la Iglesia. San Ignacio no utiliza nunca como sinónimos los términos obispo y presbítero, y sitúa al obispo como cabeza del presbiterio.

Esta claridad terminológica no se universalizará hasta principios del siglo III. De hecho, no aparece en escritores como san Policarpo, Hermas, san Justino; en cambio, Tertuliano, Orígenes y Clemente alejandrino lo atestiguan como hecho universal e indiscutible.

b) *Ministerios inferiores*

La existencia de ministerios inferiores está probada desde finales del siglo II. Se trata de instituciones creadas por la Iglesia para ayudar

a los ministerios de origen apostólico. La *Tradición Apostólica* habla de lectores y subdiáconos. Más tarde, en Occidente se conocerían los subdiáconos, acólitos, exorcistas, ostiarios y lectores, mientras que en Oriente existieron sólo los mencionados por el citado documento.

c) *Nuevos términos*

Por último, en esta época se incorporaron al lenguaje cristiano y litúrgico algunos términos que el tiempo convertirá en clásicos (*ordo* y *ordinatio*), de gran importancia para la concepción jerárquica de la Iglesia.

El término *ordo* no formaba parte del vocabulario religioso de la antigüedad romana, sino de sus instituciones civiles. Designaba un cuerpo social concreto que se distinguía del pueblo, como los senadores y caballeros. En las ciudades, formaba un *ordo* el cuerpo de los gobernantes, hablándose, por tanto, de *ordo populusque*. El término se usaba también normalmente en el ámbito judicial. Como no evocaba ninguna realidad pagana, Tertuliano, buen jurisconsulto, no tuvo problemas para adoptarlo y expresar la situación del clero dentro del Pueblo de Dios: *ordo* designaba el conjunto del clero y *plebs* el resto del pueblo de Dios. Sin embargo, el término pronto designó también los diferentes grados jerárquicos en que se dividían los clérigos: el orden de los obispos, el orden de los presbíteros y el orden de los diáconos o subdiáconos. Con todo, en el uso antiguo, el término siempre implicaba un sentido colectivo: más que *recibir* un «orden», significaba *ser recibido, entrar a formar parte* de un orden. Éste es el sentido recuperado en tiempos muy recientes, después de haber estado en desuso entre teólogos y canonistas durante siglos.

Ordinatio era el término técnico que designaba la acción de incorporar una persona a un orden determinado; por eso en Roma se empleaba para el nombramiento de los funcionarios. El vocablo pasó con facilidad al lenguaje cristiano para indicar la elección de una persona para ejercer una función eclesiástica. Ahora bien, como las principales funciones eran de carácter litúrgico, exigían una consagración o bendición previas; por eso, *ordinatio* designaría también el rito de consagración. No obstante, los sacramentarios prefieren hablar de *consagración* cuando se refieren a la oración que acompaña a la imposición de manos, en la ordenación de los obispos, presbíteros y diáconos.

Aunque en el lenguaje corriente se decía que un funcionario era *instituido,* también podía decirse que era *establecido* en su cargo. La liturgia podía haber empleado indistintamente ambos términos; pero reservó el segundo para los tres grados de la estructura jerárquica que exigían una consagración mediante la imposición de manos (*jeirotonetai, jeirozetein, jeirotonia, jeirotenein*), y el primero para los de rango inferior (*kazistatai*).

3.2. *Las ordenaciones en la Iglesia antigua*

Un Ritual de la ordenación del obispo, presbítero y diácono según se realizaba a finales del siglo II o principios del siglo III, está descrito en la *Tradición Apostólica*[2]. La importancia de este documento es extraordinaria por sus ritos y textos eucológicos, por su visión del orden jerárquico en la Iglesia, por su enorme difusión y por el influjo decisivo que ejerció en los ritos posteriores de ordenación, los cuales, a pesar de las variantes sufridas en el transcurso de los siglos, conservaron un esquema sustancialmente idéntico, tanto en Oriente como en Occidente. Esta situación ha sido incluso potenciada por la reforma conciliar, que ha ratificado el esquema ritual general y ha incorporado la fórmula de ordenación del obispo.

a) *La ordenación del obispo*

La ordenación del obispo está precedida por la elección, en la que toma parte todo el pueblo, y se realiza en domingo en presencia del pueblo, del colegio presbiteral y de los obispos vecinos.

Los ritos principales son los siguientes: 1) imposición de manos de todos los obispos «en silencio, mientras oran en su corazón para que descienda el Espíritu»; 2) imposición de manos y oración de bendición de uno de los obispos a petición de los demás; y 3) ósculo de la paz. El nuevo obispo preside la concelebración eucarística.

La plegaria consacratoria tiene dos partes. La primera pide a Dios que conceda al elegido el Espíritu que Jesucristo dio a los Apóstoles; la segunda enumera las funciones del obispo: predicar el evangelio; ejercer de modo estable, perpetuo y santo, el supremo sacerdocio; hacer que Dios sea propicio a su pueblo; ofrecer el sacrificio; perdonar los pecados; distribuir los ministerios según el espíritu de Jesucristo; y gobernar la grey que le ha sido confiada con verdadera y suprema autoridad.

b) *La ordenación del presbítero*

A diferencia del obispo, el pueblo no interviene en la elección del presbítero, aunque otras fuentes contemporáneas a la *Traditio Apostolica* sí atestiguan esta praxis.

2. Cfr. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, (SChr 11 bis), Paris 1968, pp. 40-69.

El rito de ordenación tiene lugar después de la liturgia de la Palabra y consiste en una imposición de manos del obispo, a la que sigue la de todo el presbiterio, y una plegaria episcopal, en la que se pide que el candidato reciba el Espíritu de gracia y de consejo del *presbyterium*, para que ayude y gobierne al pueblo, como los setenta ancianos que ayudaron a Moisés. Es importante advertir que los presbíteros no ordenan («hace el gesto, mientras el obispo ordena»), pero imponen las manos «por razón del Espíritu común y semejante de su oficio».

c) *La ordenación del diácono*

Antes de describir el rito de ordenación diaconal, la *Tradición Apostólica* hace una amplia introducción en la que, además de justificar teológicamente por qué «sólo el obispo impone las manos», explica el ministerio específico del diácono: «No es ordenado para el sacerdocio, sino para servir al obispo y hacer lo que éste le indique. En efecto, no forma parte del consejo del clero, sino administra y señala al obispo lo que es necesario. No recibe el espíritu común del presbiterio, del que participan los sacerdotes, sino sólo aquel que le es confiado bajo el poder del obispo. Por eso, sólo el obispo ordena al diácono [...] El sacerdote, en efecto, tiene el poder de recibir el Espíritu, pero no el poder de darlo. Por eso, no instituye a los diáconos».

La oración consacratoria pide que el diácono reciba el espíritu de gracia y celo para servir a la Iglesia y al altar, y así, una vez ejercido rectamente este ministerio, recibir más tarde un grado superior.

d) *Otros grados inferiores*

Además del obispo, presbíteros y diáconos, la *Tradición Apostólica* menciona varias categorías de personas notables, que sitúa entre el pueblo y la jerarquía. Entre ellos se encuentran los lectores y subdiáconos. Éstos no son ordenados, sino instituidos, designados oficialmente. El lector «es instituido cuando el obispo le entrega el libro (de la Escritura), pues no recibe la imposición de manos». Al subdiácono tampoco se le imponen las manos, sino que «se le nombra para asistir al diácono».

e) *La organización de la Iglesia reflejada en la* Tradición Apostólica

La Iglesia que presenta la *Tradición Apostólica* es el Pueblo de Dios, jerárquicamnte constituido en tres grados: obispos, presbíteros y

diáconos. Jerarquía y fieles están íntimamente relacionados: el pueblo elige al obispo y los ministros ejercen su ministerio para el bien del pueblo. Por otra parte, el obispo y los presbíteros forman un presbiterio, que gobierna colegialmente a la Iglesia, aunque la responsabilidad suprema corresponde al obispo. La comunidad designa a quienes van a ser sus pastores, pero no es ella sino Dios —a través de la imposición de manos de sus ministros— quien les confiere el ministerio.

Aunque se utiliza con toda normalidad el término «sacerdote» aplicado a los grados del Orden y se hacen referencias al Antiguo Testamento, este sacerdocio ministerial difiere del levítico; por ello, más que de una sacerdotalización del ministerio, en el sentido de volver a los contenidos veterotestamentarios, se trata de la recuperación de un término que en este momento ya no se presta a ninguna confusión, puesto que se han señalado netamente las diferencias entre los dos Testamentos.

f) *El influjo de la* Tradición Apostólica *en Oriente: las* Constituciones Apostólicas

Desde finales del siglo IV y durante el siglo V, la *Tradición Apostólica* sufrió ampliaciones y glosas, y fue incorporada a las compilaciones litúrgico-canónicas, entre las que destacan las *Constituciones Apostólicas,* documento de excepcional importancia para el conocimiento de las ordenaciones en Oriente, al ser la única fuente inmediata de los diversos rituales antioquenos y alejandrinos.

Los ritos de ordenación del obispo son similares a los de la *Traditio Apostolica*, aunque se han introducido algunas modificaciones: son tres los obispos consagrantes, según el mínimo establecido en el Concilio de Nicea (325), y se advierte un rito nuevo: la colocación del libro de los evangelios sobre la cabeza del candidato. La plegaria consacratoria sigue también la oración de la *Tradición Apostólica*, pero con una notable amplificación, que evoca los grandes personajes del Antiguo Testamento: Abel, Noé, Abrahán, Moisés, Aarón, Samuel...

Las ordenaciones del presbítero y el diácono conservan la primitiva sencillez, aunque en la primera ya no hay imposición de manos del presbiterio, y en la plegaria de ordenación del diácono aparece una evocación a san Esteban, protomártir.

La novedad más importante atañe a los subdiáconos y lectores, que son ordenados por la imposición de manos. Las oraciones que acompañan a los ritos evocan a Esdras (lector) y a los guardianes de los vasos sagrados del tabernáculo de la Alianza (subdiácono).

3.3. *El antiguo Ritual romano de ordenaciones*

a) *Las fuentes*

El antiguo Ritual romano de ordenaciones estaba ya plenamente elaborado en tiempos de san Gregorio Magno († 604). Testimonios del rito nos han llegado en algunos sacramentarios y varios *ordines;* concretamente en los sacramentarios Veronense (compilado entre los años 560-580)[3] y Gregoriano (medio siglo posterior)[4] —cuyos formularios de ordenación pueden remontarse, si no a la persona de san León (siglo V), sí a su época— y en los *ordines*[5] para la ordenación del Papa (OR 40A y 40B), para la del obispo (OR 34, 35 y 36), para las del presbítero y el diácono (OR 34, 36 y 39), y para las órdenes menores, lector y subdiácono, respectivamente (OR 34 y 35); podría haber también una referencia a la tonsura clerical (OR 36).

Ambos tipos de fuentes deben estudiarse conjuntamente, pues las primeras contienen los formularios, mientras que las segundas describen los ritos.

b) *La ordenación del obispo, presbítero y diácono*

Hay un riguroso paralelismo entre los ritos que confieren las tres órdenes sagradas. El esquema básico es el siguiente: 1) elección del candidato por el clero y posterior ratificación del pueblo; 2) oración colectiva de súplica; 3) imposición de manos de los obispos (episcopado), del obispo y los presbíteros (presbiterado) y del obispo (diaconado); 4) plegaria episcopal de consagración (en los tres grados); 5) rito de la paz (del consagrante al consagrado y de éste a los miembros del orden al que es agregado); y 6) participación en la Eucaristía, según el ministerio recibido.

Las plegarias de consagración del obispo, presbítero y diácono no provienen de la *Tradición Apostólica,* sino que han sido compuestas con otros textos. Todas son distintas, pero parten de una idea principal: los grados de la jerarquía son un don que Dios, por medio de Jesucristo, confiere a la Iglesia para su crecimiento y desarrollo; en consecuencia, son, ante todo, un servicio.

3. L.C. MÖHLBERG-L. EIZENHÖFER-P. SIFRIN, *Sacramentarium Veronense*, Romae 1956, pp. 118-122.

4. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, («Spicilegium Friburgense» 16), Fribourg 1971, pp. 92-97.

5. M. ANDRIEU, *Les «Ordines Romani» du haut moyen-âge, III-IV. Les textes*, («Spicilegium Lovaniense» 24 y 28), Louvain 1956-1961, pp. 297 y 307-308.

— *El episcopado.* El *Sacramentario Veronense* comienza con la fórmula *Propitiare*, que ha perdurado hasta nuestros días, en la que se pide al Señor que atienda los deseos de la Iglesia y confiera al elegido la gracia episcopal. Sigue después la oración consacratoria propiamente tal: *Deus honorum omnium*, que, con ligeras variantes, ha llegado hasta la reforma del Concilio Vaticano II. Según ella, el episcopado se ve como *el orden del sumo sacerdocio*. El obispo es, ante todo, el sacerdote a quien Jesucristo confiere la plenitud de su ministerio; de ahí que sea un consagrado. Esta idea se desarrolla ampliamente recurriendo a la tipología de Aarón.

Por otra parte, el obispo es heredero de la autoridad de Moisés y de la misión de los Apóstoles; por eso, su ministerio no sólo tiene una dimensión cultual (Aarón), sino también profética y de gobierno (Moisés y Apóstoles). Éste es el encargo que Jesucristo le ha confiado al darle «la cátedra episcopal», función que no se limita a la Iglesia local confiada, sino que se extiende a todo el Pueblo de Dios («*ad regendam Ecclesiam suam et plebem universam*») y debe ejercerse colegialmente con los demás obispos, con quienes forma un colegio.

— *El presbiterado.* El *Sacramentario Veronense* contiene —además de dos oraciones previas, vigentes hasta la reciente reforma— una oración consacratoria, que ha sido incorporada sustancialmente a la primera edición típica del Pontifical reformado a instancias del último concilio.

El presbiterado aparece como *el orden de los colaboradores* del *ordo episcoporum* en las tres dimensiones del sacerdocio: cultual, profética y de gobierno. El presbítero es verdadero sacerdote, pero en el segundo grado. Su sacerdocio se ordena perfectamente al episcopal, porque participa del mismo espíritu: el obispo «anima» a todo el presbiterio y le dona su espíritu, como Moisés al consejo de ancianos, Aarón a sus hijos y los Apóstoles a sus colaboradores.

— *El diaconado.* Además de tres oraciones, en las que se piden diversas gracias para los futuros diáconos, el Sacramentario contiene la oración consacratoria propiamente tal.

El diaconado es *el orden del servicio,* pues quien lo recibe es ordenado in *opus ministerii*, sin limitación alguna. Con todo, el texto evoca la tipología de los hijos de Leví, porque, cuando se compuso la fórmula, el ministerio del diácono era ya exclusivamente cultual. No hay una alusión expresa al ministerio de san Esteban, pero se sobreentiende, pues sus virtudes se presentan como específicas del diaconado, y se establece relación entre este orden y la efusión del Espíritu septiforme.

Todas las oraciones consacratorias concluyen pidiendo a Dios que conceda a los ordenados las virtudes necesarias para cumplir su ministerio. Para el obispo se pide que sea para su pueblo un hombre de fe, de caridad, de paz; y que sólo en Dios busque su autoridad y su fuerza: *sis ei auctoritas, sis ei firmitas, sis ei potestas*. Para los presbíteros y diáconos se pide la santidad, a fin de que puedan imitar al Señor y ser modelos y maestros que arrastren al pueblo.

c) *Las órdenes menores*

Aunque los documentos papales y las crónicas históricas reproducen los ministerios mencionados por el papa Cornelio a Fabio de Antioquía (251) —obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores y ostiarios—, los documentos litúrgicos únicamente contienen tres órdenes menores: lector, acólito y subdiácono. Los ritos que han llegado hasta nosotros pueden remontarse al pontificado de san Gregorio.

— *El lector*. El ritual del lectorado es muy simple: entrega del libro de los evangelios y una bendición del pontífice sobre el candidato, para que proclame bien la Palabra de Dios; el pueblo responde «amén». Previamente ha tenido lugar una adecuada catequesis, una presentación del candidato al Papa, y un ejercicio práctico de lectura en público para acreditar sus aptitudes. Todo ello obedece a que, de ordinario, eran adolescentes quienes ejercían este ministerio.

— *El acólito*. El rito de ordenación del acólito también es muy sencillo. Se realizaba mientras los obispos y presbíteros distribuían la Comunión. El candidato se ponía de rodillas, revestido con la casulla, y el pontífice le entregaba la bolsa de los corporales, con esta bendición: «El Señor te salve, guarde y proteja por intercesión de la bienaventurada, gloriosa y siempre virgen María y el bienaventurado Pedro». Conviene tener en cuenta que en el siglo VI el ministerio del acólito consistía en llevar la Comunión a los ausentes, y presentar a los sacerdotes los *sancta* en el momento de la fracción del pan.

— *El subdiácono*. Los subdiáconos eran ordenados inmediatamente después de los acólitos. El rito era muy simple: después de haber jurado estar libres de los impedimentos que vetan acceder a las órdenes, recibían el cáliz de manos del pontífice o del archidiácono, y el Papa recitaba la misma bendición que sobre los acólitos.

El *Sacramentario Gregoriano* no contiene ninguna fórmula para las órdenes menores; en cambio, posee una oración *ad clericum faciendum*, que alude expresamente a la tonsura. Es probable que la tonsura de los monjes «cubicularios» pasara a los clérigos de la casa

pontificia y, de éstos, a los candidatos a ingresar en el clero, tras la prohibición de san Gregorio Magno de tener seglares en el servicio inmediato del Papa, reservándolo a clérigos y monjes.

3.4. *El* Ritual romano-franco *de las ordenaciones*

El *Ritual romano* de ordenaciones perdió con el paso del tiempo su noble sencillez ritual y su rica impronta teológica, al incorporar ritos y formularios galicanos. Precisamente, este *Ritual romano-franco* sería el que, a través de Durando, pasaría a las sucesivas ediciones del Pontifical; ahí permanecería, sin apenas modificaciones, desde la fecha de la primera impresión (1485), hasta la reforma conciliar de 1968.

Las principales modificaciones del *Ritual romano-franco* de las ordenaciones fueron tres: la ruptura de la unidad de la oración consacratoria del obispo y del diácono, la adición de varios ritos —unciones, entrega de instrumentos—, y la incorporación de nuevos textos de tono menor. Todo ello era presupuesto y, a la vez, consecuencia de una nueva concepción teológica de las ordenaciones. El resultado no pudo ser más negativo: lo accesorio terminó prevaleciendo sobre lo esencial, hasta el punto de negarse o ponerse en duda la sacramentalidad del episcopado y la necesidad de la imposición de manos como rito esencial y resaltar tanto la entrega de los instrumentos, que se consideraba materia del acto sacramental.

a) *El* Pontifical romano-germánico

La evolución que el *Ritual romano* experimentó desde los tiempos del *Ordo* 34 está reflejada en el *Pontifical romano-germánico*[6], compuesto en Maguncia hacia el año 950. Tres hechos evidencian el profundo cambio operado: 1) la suplantación de la trilogía clásica (episcopado, presbiterado, diaconado) por un nuevo esquema, en el que las ordenaciones se suceden desde la tonsura hasta el presbiterado; 2) la consideración de las órdenes como «grados» o peldaños que se suben sucesivamente hasta su término, el presbiterado; y 3) la desvinculación del episcopado respecto al presbiterado y diaconado, a la vez que se le relaciona con la coronación del rey y del emperador, dando la impresión de ser un señor feudal más que un sucesor de los Apóstoles. Además, al esquema clásico: imposición de manos (atestiguado desde la *Tradición Apostólica*) y plegarias consacratorias (procedentes del siglo V), se han añadido nuevos ritos y formularios.

6. Cfr. C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du X siècle. Le texte, I*, («Studi e Testi» 226), Città del Vaticano 1963, pp. 13-38 y 194-226, 245.

La principal novedad de la consagración del obispo la constituyen dos ritos nuevos: las unciones y la bendición y entrega del anillo y del báculo. Las unciones se realizan con el santo Crisma en la cabeza, durante la plegaria consacratoria —después que el pontífice dice *caelestis unguenti rore sanctifica*—, y en las manos, al final de la misma. La unción en la cabeza simboliza la unción mística del obispo; la de las manos, su poder eucarístico. La entrega del anillo y del báculo son símbolos de la dignidad de las funciones episcopales.

También aparecen dos nuevos formularios: el examen del elegido, después de la colecta, de origen galicano, y un texto añadido dentro de la plegaria consacratoria.

Las principales novedades de la ordenación presbiteral son: 1) el examen del candidato mediante la interrogación a los presbíteros sobre su idoneidad; 2) el triple interrogatorio del candidato sobre su voluntad de recibir el presbiterado y permanecer fiel a él, y su disposición a obedecer a su obispo, con la triple respuesta afirmativa; 3) la vestición del nuevo sacerdote; 4) la consagración de manos con el crisma; y 5) la entrega del cáliz y la patena, con las fórmulas correspondientes. Desde el punto de vista de los formularios hay dos novedades importantes: la oración, de origen galicano, *Deus sanctificationum*, que se añade a las oraciones antiguas, y la bendición *In consummatione presbyterorum*, conclusiva del rito y que, más tarde, se trasladaría al final de la misa.

La consagración de las manos y la entrega del pan y del vino simbolizan su poder eucarístico. Precisamente es ésta la novedad más destacable desde el punto de vista teológico; pues mientras la antigua plegaria romana de ordenación presentaba al presbítero como miembro del presbiterio y colaborador del obispo en su triple dimensión profética, cúltica y de gobierno, el nuevo *ordo* le considera como el celebrante de la misa: «Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio a Dios por los vivos y difuntos», dice el pontífice al presbítero, revestido de los ornamentos litúrgicos y con las manos consagradas, en el momento de entregarle el cáliz.

Esta acentuación del poder eucarístico del presbítero, recibido en la ordenación, daría como resultado la puesta en duda o la negación de la sacramentalidad del episcopado, pues el obispo no recibía en la ordenación una potestad sobre la Eucaristía (*in Corpus Christi*), sino tan sólo el poder *in corpus mysticum*, que incluía la potestad para conferir la Confirmación y el Orden sacerdotal.

Las innovaciones de la ordenación del diácono son rituales: la entrega del evangeliario y el realce de la vestidura diaconal; y eucológicas: oración *Domine sanctae spei*, que puede ser una plegaria de consagración de un antiguo ritual galicano.

El *Pontifical romano-germánico* contiene cinco *ordines* similares para conferir el ostiariado, lectorado, exorcitado, acolitado y subdiaconado. La introducción en la liturgia romana de las órdenes menores que estaban vigentes en los países francos supuso, de una parte, recuperar las órdenes del ostiario y exorcista —en desuso desde hacía tiempo— y, de otra, aportar un formulario bastante desarrollado para cada una de las cinco órdenes menores.

Ambas novedades eran tradicionales en los países francos, ya que el *Missale francorum* (siglo VII) mencionaba todas las órdenes menores, y el rito y formulario de colación de cada una se encontraban en los sacramentarios francos del mismo siglo, que tenían como fuente los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (documento galo de fines del siglo V). Sin embargo, la obligación de que los diáconos deban recibir sucesivamente todas y cada una de las órdenes menores es posterior, al menos del siglo XI, pues ninguna de aquellas fuentes lo imponía.

Las órdenes menores son conferidas por el obispo, que entrega las llaves al ostiario, el leccionario al lector, el libro de los exorcismos al exorcista, el candelabro procesional y unas vinajeras vacías al acólito, y el cáliz y la patena vacíos, las vinajeras, la jofaina y un cornijal al subdiácono. Estos ritos han estado en uso hasta 1972, fecha en que desaparecieron todas las órdenes menores, salvo el lectorado y acolitado, convertidos en ministerios.

b) *El* Ritual romano-franco *de las ordenaciones, desde el siglo XIII hasta el siglo XX*

El *Ritual romano-franco* de las ordenaciones apenas sufrió variaciones en los siglos posteriores, afectando éstas a la concelebración en la misa de ordenación, la elevación del subdiaconado a orden mayor y las adiciones introducidas por Guillermo Durando.

— La concelebración en la misa de ordenación del obispo está atestiguada hacia el año 1200, aunque podía ser una praxis más antigua. El *Pontifical* del siglo XIII la confirma para el obispo y para el presbítero, aunque en el segundo caso lo hace de modo más oscuro («y lo dicen todo en voz baja, como si celebraran»); durante la celebración, el nuevo obispo y los nuevos presbíteros reciben la Hostia consagrada de manos del obispo consagrante, mientras que el cáliz se lo presenta el diácono.

— La elevación del subdiaconado al rango de orden mayor tuvo lugar a finales del siglo XII, aunque litúrgicamente fuera siempre una

orden menor, dado que no se confería por la imposición de manos, sino por la entrega del cáliz. En cambio, el Ritual alcanzó un relieve especial gracias a tres sucesivas adiciones: la entrega del manípulo y la túnica, las letanías y, por último, la monición inicial (que aparece por vez primera en el *Pontifical romano* de 1485).

— Durando ejerció un papel decisivo en la fijación del *Ritual romano* de ordenaciones, pues la Iglesia adoptó su *Pontifical,* salvo en pequeños detalles. Este *Pontifical romano* estuvo vigente hasta 1968. Tan sólo incorporó el rito de subdiaconado —ya habitual desde el siglo XV— y algunos aspectos menores. La novedad más importante se produjo en 1950, como consecuencia de las variantes introducidas por la Congregación de Ritos, al aplicar la Constitución *Sacramentum ordinis* de Pío XII (1948), en la que precisaba que el rito sacramental *esencial* de la ordenación comportaba la imposición de manos y la plegaria consecratoria[7].

Las aportaciones más significativas de este *Pontifical* son: 1.ª) las moniciones del obispo antes de conferir cada una de las órdenes; 2.ª) el canto del *Veni Creator Spiritus* durante las unciones que reciben el obispo y el presbítero; y 3.ª) la acumulación de ritos.

c) *Reforma de Pío XII*

La enseñanza y la reforma de Pío XII fueron el primer paso importante de la renovación a fondo del *Ritual de ordenaciones*. Por un lado, Pío XII precisó que los dos obispos que acompañaban al obispo consagrante no eran meros asistentes, como daba a entender la terminología del Pontifical, sino co-consagrantes[8]; aclaró que los gestos sacramentales *esenciales* del episcopado, presbiterado y diaconado eran la imposición de manos y la plegaria consecratoria[9]; y recordó que los obispos, además del cuidado de su diócesis, deben evangelizar colegialmente a todo el mundo[10]. Por otra parte, en su gran Encíclica *Mediator Dei* —que refleja el avance de los estudios eclesiológicos y litúrgicos— afirmó con toda claridad tanto la participación de todos los fieles en el sacerdocio de Cristo, como la peculiaridad del sacerdocio ministerial: el sacerdote «representa al pueblo únicamente porque representa la Persona de nuestro Señor Jesucristo en cuanto cabeza de todos los miembros» (DS 3850-3852).

7. AAS 40 (1948) 5-7. Comentarios, en F. HÜRTH, *Periodica* 37 (1948), pp. 9-56 y B. BOTTE, LMD 16 (1948) 124-129.
8. Pío XII, *Episcopalis consecrationis*, AAS 36 (1944) 131.
9. Id., *Sacramentum ordinis*, AAS 40 (1948) 5.
10. Id., *Fidei donum*, AAS 49 (1957) 237.

d) *La doctrina del Concilio Vaticano II*

Otro jalón, aún más importante, de la renovación de la doctrina y praxis de las ordenaciones se dio en el Concilio Vaticano II, sobre todo con el capítulo III de la Constitución *Lumen gentium*, y, en menor medida, con los decretos *Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis* y *Optatam totius*.

El punto de partida fundamental, de carácter metodológico, es la fundamentación *eclesiológica* del sacramento del Orden: éste no se identifica con la Iglesia ni es una realidad autónoma respecto a ella, sino que está encuadrado dentro del entramado de relaciones eclesiales y se ejerce en el interior de la Iglesia y para el bien de la misma.

Tal eclesialidad comporta, entre otras, dos grandes consecuencias. Por una parte, en el ejercicio de su triple función (profética, cultual y de gobierno), el obispo y el presbítero aparecen dentro de la misión general de la Iglesia, estableciéndose así principios bien fundados sobre las relaciones de los obispos con la cabeza del colegio episcopal, con los demás miembros y con los presbíteros, sobre las relaciones de los presbíteros con el obispo, los demás miembros del presbiterio, los fieles y todo el mundo, y las relaciones del diácono con el obispo y el presbiterio en orden a realizar un servicio peculiar para el Pueblo de Dios. En segundo lugar, cada uno de los grados del Orden es un servicio peculiar a la Iglesia, con un ministerio recibido en la ordenación sagrada, que conlleva la sacramentalidad de los tres grados y, en concreto, del episcopado (cfr. LG 21) y del diaconado.

Otro aspecto fundamental es la fundamentaión *cristológica* del sacerdocio. Cristo es el verdadero, único, sumo y eterno Sacerdote. Este sacerdocio, que se despliega en una triple dimensión: profética, cúltica y regal, se comunica a todos los bautizados (cfr. LG 10) y, de un modo esencialmente distinto a la jerarquía (cfr. LG 10), lo cual implica que el uno se ordene al otro. Tanto el sacerdocio común como el ministerial participan de la misión evangelizadora, santificadora y regal de Cristo, pero sólo los obispos, con sus colaboradores —los presbíteros y diáconos— representan al Señor y presiden en nombre de Dios la grey «como maestros de la doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno» (LG 20). Esta misión la ejercen de modo colegial con los demás obispos y el Papa, «principio y fundamento perpetuo y visible de unidad tanto de los obispos como de los fieles» (LG 22) por voluntad de Cristo. «Por su parte, los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus iglesias particulares» (LG 23), de modo que «cada uno de los obispos [...] ejerce su poder pastoral sobre la porción del Pueblo de Dios que le ha sido confiada, no sobre las otras iglesias ni sobre la Iglesia univer-

sal» (LG 23). Con todo, «en cuanto miembros del colegio episcopal y como legítimos sucesores de los Apóstoles, todos y cada uno, en virtud de la institución y mandato de Cristo, están obligados a tener por la Iglesia universal aquella solicitud que contribuye en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal» (LG 23); especialmente la de «enseñar a todas las gentes y predicar el evangelio a toda criatura» (LG 24).

Entre las aportaciones doctrinales más importantes del Concilio Vaticano II, entroncadas con la genuina tradición eclesial, pueden enumerarse las siguientes:

1) Existe una doble participación en el sacerdocio de Cristo: la bautismal (sacerdocio común o bautismal) y la conferida por el sacramento del Orden (sacerdocio ministerial), pudiéndose hablar, en cierto sentido, de dos sacerdocios.

2) El sacerdocio bautismal y el sacerdocio ministerial se diferencian no sólo en grado, sino esencialmente, y se ordenan mutuamente.

3) El sacerdocio ministerial confiere una potestad sagrada para todas las funciones propias, no sólo cultuales (aunque la Eucaristía es la cumbre de todo el ministerio), sino también magisteriales y de gobierno; por ello, el rito que las confiere es estrictamente sacramental.

4) El supremo grado del sacerdocio ministerial es el episcopado, como máxima representanción de Cristo maestro, pastor y pontífice; de él hay que partir —y no del sacerdocio ministerial en general— para entender los demás grados.

5) El sacerdocio del presbítero, en cuanto verdadero, no es incompleto, sino participación, completa en su grado, del único sacerdocio de Cristo (no del sacerdocio del obispo).

6) La ordenación incorpora al obispo al colegio episcopal y al presbítero al presbiterio; por eso, tanto el obispo como el presbítero, ejercen su ministerio con afecto y espíritu colegial, es decir: en plena comunión afectiva y efectiva.

7) El presbítero recibe el sacerdocio de Cristo a través del obispo y subordinado a él; por eso es indispensable colaborador del obispo y, a la vez, está abierto a la solicitud de todas las iglesias.

8) Los diáconos sirven al Pueblo de Dios en el ministerio de la caridad, de la palabra y de la liturgia; este ministerio puede ser ejercido de modo permanente, y por causas pastorales, por hombres casados.

9) Sólo participan del sacramento del Orden los obispos, presbíteros y diáconos; los demás ministerios son radicalmente laicales y no requieren ordenación sagrada. El *Ritual de ordenaciones* deberá revisarse en los ritos y formularios.

4. El *Ritual de ordenaciones* del Concilio Vaticano II

Pablo VI realizó la reforma del *Ritual de ordenaciones* en dos momentos sucesivos. Primeramente, en 1968[11], promulgó el nuevo Ritual; poco después (1972) suprimió las órdenes menores, instituyó los *ministerios* de *lector* y *acólito*, y aprobó el nuevo *rito de admisión* al diaconado y presbiterado. Las ediciones actuales en lengua vernácula suelen contener ambas reformas; así ocurre con la publicada por la Conferencia Episcopal Española, a la que nos referiremos en las páginas que siguen.

4.1. *Contenidos*

El Ritual consta de una introducción, siete capítulos y dos apéndices.

La introducción incluye el decreto con el que la Congregación para el Culto Divino promulgó el nuevo Ritual; la Constitución apostólica *Pontificalis Romani* (18-VI-1968)[12], con la que Pablo VI aprobó los nuevos ritos de ordenación del obispo, presbítero y diácono; el *motu proprio Ministeria quaedam* (15-VIII-1972)[13], sobre la reforma de la disciplina de la primera tonsura y de las órdenes menores y subdiaconado en la Iglesia latina; el *motu propio Ad Pascendum* (15-VIII-1972)[14], sobre algunas normas relativas al diaconado; y unas determinaciones de la Conferencia Episcopal Española relacionadas con los nuevos ministerios y el diaconado.

Los siete capítulos del ritual contienen los ritos de los ministerios del lector (I) y del acólito (II), la admisión al diaconado y al presbiterado (III), la ordenación del diácono (IV), del presbítero (VI) y del obispo (VIII) y la ordenación de diáconos y presbíteros en una misma acción litúrgica (VII).

Los apéndices proporcionan un Leccionario facultativo (I) y la misa crismal del Jueves Santo (II).

4.2. *La ordenación del obispo*

Las ordenaciones del obispo, presbítero y diácono tienen la misma estructura: ritos iniciales, ritos consacratorios y ritos explicativos. El

11. *Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.
12. AAS 60 (1968) 369-373.
13. AAS 64 (1972) 529-534.
14. Ibíd., 534-540.

marco celebrativo es eucarístico. La ordenación se realiza después de la homilía y se desarrolla según el esquema siguiente:

— *Ritos iniciales (o introductorios):*
Petición de la ordenación y lectura del mandato apostólico.
Alocución del consagrante principal.
Examen sobre la fe y futuro ministerio.
Letanía de los santos.

— *Ritos estrictamente sacramentales:*
Imposición de manos del consagrante principal y de los demás obispos.
Oración consacratoria (todos los obispos consagrantes recitan la parte esencial).

— *Ritos complementarios o explicativos:*
Unción en la cabeza.
Entrega del libro de los Evangelios.
Imposición del anillo más fórmula.
Entrega del báculo más fórmula.
Entronización del obispo en la cátedra.

— *Rito conclusivo*:
Intercambio de la paz.

Los cambios más importantes del nuevo rito se refieren a la plegaria consacratoria, a los ritos explicativos y sus formularios, a los ministros y al contexto de la ordenación.

La *plegaria consacratoria*, vigente en la liturgia romana desde el siglo V, ha sido sustituida por la de la *Tradición Apostólica*, que expresa mejor la teología del episcopado según la doctrina de *Lumen gentium*. Todos los obispos consagrantes —no sólo uno— recitan la parte esencial, que no es interrumpida por ningún otro rito y no tiene forma de prefacio.

Los *ritos explicativos* tienen un nuevo sentido, gracias al formulario —profundamente renovado— que les acompaña. La unción de la cabeza con el santo Crisma simboliza la suprema unción sacerdotal y la abundancia de frutos ministeriales o, si se prefiere, la peculiar participación en el sacerdocio de Cristo; la imposición y la entrega del evangelio significan que su fiel predicación es el principal ministerio episcopal; la entrega del anillo, la fidelidad esponsalicia a la Iglesia; la entrega del báculo, el ministerio de gobierno sobre la Iglesia que se le encomienda; la entrega de la mitra (desde la reforma de 1989), el afán de santidad; y el ósculo de la paz, la colegialidad. No se consagran las manos, pues ya lo fueron en la ordenación presbiteral; en cambio, el anillo, el báculo y la mitra se bendicen antes de la ordenación. Después

de la reforma de 1989 ya no se bendicen, pues al entregarse en la ordenación reciben de ella su significado.

Dentro del *contexto de la ordenación* pueden destacarse la presencia de la comunidad cristiana y del presbiterio, el lugar (una iglesia de la diócesis), el día (preferentemente el domingo) y la presidencia de la concelebración por el nuevo obispo.

El nuevo Ritual refleja una concepción de la ordenación y del ministerio episcopal renovada y, a la vez, profundamente tradicional: la ordenación confiere al obispo la participación suma en el sacerdocio de Cristo y le convierte en el pastor de una Iglesia local, para que, unido con los demás miembros del colegio episcopal y con su cabeza visible, y con la colaboración de su presbiterio, la apaciente mediante el ministerio profético, cultual y de gobierno[15].

Por eso, el obispo es: 1) ordenado en una iglesia de su nueva diócesis, 2) presentado por dos presbíteros en nombre de la Iglesia local, 3) consagrado por todos los obispos que participan en el rito (todos le imponen las manos y todos pronuncian la parte esencial de la plegaria de consagración), 4) ungido en la cabeza, 5) entronizado en la cátedra episcopal... A esta concepción teológica responde la plegaria consacratoria renovada.

4.3. *La ordenación del presbítero*

La ordenación del presbítero se realiza también después de la homilía. La estructura ritual es la siguiente:

— *Ritos iniciales (o introductorios):*
Interrogatorio del obispo a los ordenandos.
Alocución del obispo.
Promesa de obediencia.
Letanías.
Oración conclusiva.

— *Ritos estrictamente sacramentales:*
Imposición de manos del obispo.
Imposición de manos del presbiterio (no esencial).
Plegaria consacratoria del obispo.

— *Ritos complementarios o explicativos:*
Vestición.

15. Tras esta concepción no es difícil advertir el entramado teológico del Concilio Vaticano II (cfr. LG 20-24, CD 2), patrimonio común de la enseñanza magisterial de la Iglesia (cfr. CEC 1155-1561).

Unción de las manos (durante este rito se canta el *Veni, Creator Spiritus*).
Entrega de la patena con el pan y del cáliz con vino y agua.

— *Rito conclusivo:*
Intercambio de la paz entre el obispo y los nuevos presbíteros (en su caso, también con los demás miembros del presbiterio que estén presentes).

Ritos iniciales. En el Ritual anterior, sólo la ordenación del obispo comenzaba con un interrogatorio; ahora se ha hecho extensivo a la ordenación presbiteral. El modelo que propone el Ritual está elaborado sobre la base doctrinal conciliar (LG 28, PO 1-6) y algunos pasajes expresivos del Pontifical anterior: los presbíteros participan del sacerdocio de Cristo; su ministerio está subordinado al del obispo y se ejerce en comunión con los demás miembros del presbiterio, desplegándose en el anuncio del evangelio, la celebración del culto divino —cuya fuente y cima es la Eucaristía— y el pastoreo del pueblo de Dios, y realizándose imitando al Buen Pastor, que no vino a ser servido, sino a servir.

Ritos estrictamente sacramentales. Son dos: la imposición de manos del obispo y la plegaria consacratoria; pero se ha recuperado la praxis antigua —ya atestiguada en la *Tradición Apostólica*— de que todos los presbíteros presentes realicen la imposición de manos, indicando así que el nuevo presbítero se incorpora a un presbiterio. Siguiendo la tradición de todas las iglesias de Oriente y Occidente, los presbíteros permanecen en silencio durante la plegaria consacratoria, pues —como ya recordaba la *Tradición Apostólica*— ellos tienen el sacerdocio, pero no el poder de comunicarlo.

La plegaria de ordenación continúa siendo la oración de los antiguos sacramentarios, con algunos retoques en la parte conclusiva; por eso, no tiene forma de prefacio ni es interrumpida por otros ritos. La conclusión insiste en el carácter eclesial y misionero del ministerio presbiteral: «... sean sinceros colaboradores del Orden Episcopal, para que la Palabra del Evangelio llegue a toda la tierra, y todos los pueblos, congregados en Cristo, formen el pueblo santo de Dios».

Los *ritos explicativos* tienen la misma finalidad que en la ordenación del obispo: explicitar por medio de símbolos y gestos lo que está implícitamente contenido en la ordenación.

La consagración de las manos con el santo Crisma simboliza el poder santificador que confiere el presbiterado, cuyo centro es la Eucaristía, si bien el presbítero santifica al pueblo con la celebración de todos los sacramentos, la predicación de la Palabra y el ministerio pastoral. La unción de las manos simboliza, por tanto, todo el poder ministerial del

presbítero. Es una derivación y ratificación de la naturaleza de la potestad de orden del presbítero, que se recibe totalmente en el sacramento, aunque la Iglesia puede poner condiciones para su ejercicio, incluso de validez, como ocurre con la Penitencia. La entrega de la patena con el pan y del cáliz con vino y agua la realiza el obispo y simboliza la potestad eucarística del presbítero, que debe modelar su ministerio y su vida.

La vestición no es un gesto simbólico sino práctico; de ahí que ahora apenas tenga relieve y sea realizada por algunos presbíteros, que imponen la estola al ordenado según el modo presbiteral y le revisten con la casulla, sin ningún formulario.

Rito conclusivo. El rito conclusivo consiste en el intercambio de la paz entre el obispo consagrante y el nuevo presbítero y, si las circunstancias lo permiten, con los demás presbíteros y diáconos, como signo de haber sido incorporado a una comunidad presbiteral. Después, el ordenado ocupa el primer lugar entre los presbíteros concelebrantes.

De acuerdo con la praxis tradicional, la ordenación se realiza en domingo, a no ser que razones pastorales lo impidan; los presbíteros asistentes imponen las manos y concelebran (aunque pueden no hacerlo).

4.4. *La ordenación del diácono*

La estructura del rito de ordenación diaconal es similar a la del obispo y el presbítero: ritos iniciales, ritos estrictamente consacratorios, ritos explicativos y rito conclusivo. El rito es idéntico si se ordena a un futuro presbítero como a un diácono permanente.

— Los *ritos iniciales* son: la presentación por un presbítero, la alocución del obispo, la promesa —en su caso— de guardar el sagrado celibato durante toda la vida, el examen de idoneidad por parte del obispo, la promesa de obediencia y las letanías. El texto propuesto para la alocución —que se inspira en algunos pasajes del Nuevo Testamento, del Pontifical anterior y del concilio (LG 28 y AG 16)— es una rica síntesis teológica sobre el ministerio del diácono. Antes y después de las letanías se recitan las oraciones del sacramentario Veronense *Oremus, dilectissimi* y *Domine Deus, preces nostras.*

— Los *ritos estrictamente consacratorios* son: la imposición de manos y la plegaria consacratoria, realizados ambos por el obispo. La plegaria consacratoria es sustancialmente la del sacramentario Veronense, aunque se ha disminuido la importancia cuantitativa y cualitativa de la tipología veterotestamentaria, a la vez que se ha incluido la mención de los siete «colaboradores de los Apóstoles», sustituyéndose la alusión final a la promoción a las órdenes superiores.

— La vestición con la estola —según el modo diaconal— y la dalmática carece de simbolismo y la realizan en silencio algunos diáconos o presbíteros. El único rito explicativo es la *entrega del evangeliario,* cuya fórmula se ha cambiado por una que, dicha antes en la ordenación del presbítero, expresa mejor el ministerio del diácono: «Recibe el Evangelio de Cristo, del cual has sido constituido mensajero; convierte en fe viva lo que lees, y lo que has hecho fe viva enséñalo, y cumple aquello que has enseñado».

— El *rito conclusivo* consiste en el ósculo de la paz del obispo, que el ordenado intercambia con los diáconos. Durante la concelebración, el nuevo diácono ejerce su ministerio: lleva al obispo el pan y el vino, le sirve en el altar y distribuye la Comunión, después de haber comulgado bajo las dos especies.

4.5. *La admisión al diaconado y al presbiterado*

Cuando se constata que los candidatos al diaconado y presbiterado tienen la debida idoneidad, madurez suficiente y propósito firme de recibir las sagradas órdenes, se realiza el *rito de admisión* al diaconado y presbiterado.

El rito [16] se celebra cualquier día, aunque se prefieren los festivos, en una iglesia o en un lugar apropiado, dentro de la celebración eucarística o en una celebración de la Palabra de Dios. Dada su naturaleza, siempre ha de estar separado de las órdenes sagradas o de la institución de los lectores o acólitos.

El rito es muy sencillo: después del evangelio, el obispo o superior mayor pronuncia una homilía, en la que recuerda la historia de la vocación y de la preparación a las sagradas órdenes de los candidatos; después tiene lugar su presentación, el examen de idoneidad, la manifestación pública de los aspirantes, la aceptación, las preces litánicas y la oración conclusiva. Si el rito se celebra durante la misa, ésta continúa como de costumbre; en caso contrario, concluye con la bendición y despedida del obispo en la forma acostumbrada.

4.6. *La institución de los ministerios de lector y acólito*

Pablo VI suprimió en 1972 las órdenes que precedían al diaconado y la llamada «tonsura clerical», aunque mantuvo las funciones que

16. *Pontificale Romanum... De institutione lectorum et acolytorum. De admisione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo*, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, pp. 25-28.

tenían encomendadas [17]. La novedad principal consistió en que ya no se conferirían mediante un rito de ordenación, sino por la institución en un ministerio de modo *estable*; por otra parte, quienes reciban estos ministerios no han de aspirar necesariamente al diaconado y presbiterado, aunque los diáconos y presbíteros deben ejercer previamente estos ministerios.

El Papa determinó que en toda la Iglesia latina permaneciesen los ministerios de la palabra y del altar, dejando a las Conferencias Episcopales la capacidad de establecer otros, con el consentimiento de la Sede Apostólica. La conservación de estos dos ministerios obedece a la importancia que han tenido y tienen dentro de la Iglesia; la supresión de los demás se debe a su falta de adecuación a los tiempos modernos (ostiariado y exorcitado) o, en el caso del subdiaconado, a que su ministerio no tenía una función propia: el subdiácono se había convertido en el primero de los lectores (leía la epístola) y en el primero de los acólitos (llevaba el pan y el vino al altar en el momento del ofertorio).

La institución no introduce en el estado clerical (esto tiene lugar con el diaconado), por lo que el ministro instituido continúa siendo seglar; en cambio, las funciones son permanentes, aunque las circunstancias impidan que su titular pueda ejercerlas.

a) *Ministerio del lector*

La institución del lector la realiza el obispo o el superior mayor de un instituto religioso clerical, dentro de la misa o en una celebración de la Palabra. Después del evangelio tiene lugar la presentación del candidato por un diácono o presbítero delegado para el caso; sigue una homilía del obispo, una invitación a la oración de toda la comunidad, una plegaria del obispo y la entrega del libro de la Escritura, mientras el obispo dice: «Recibe el libro de la Sagrada Escritura y transmite fielmente la Palabra de Dios, para que sea cada día más viva y eficaz en el corazón de los hombres».

Esta fórmula, junto con el texto del Ritual para la homilía, pone de relieve que el ministerio del lector es, ante todo, la lectura de la Palabra de Dios —excepto el evangelio— en las asambleas litúrgicas, pero incluye otras funciones relacionadas con ella, como las de instruir a los fieles para recibir dignamente los sacramentos, preparar a los que ocasionalmente deban leer la Escritura en los actos litúrgicos, recitar el

17. *Pontificale Romanum... De institutione lectorum et acolytorum. De admisione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibatu amplectendo,* Typis Polyglottis Vaticanis 1982.

salmo responsorial cuando falta el salmista, proclamar las intenciones de la oración universal en ausencia del diácono, y dirigir el canto y la participación del pueblo.

Su ministerio exige que, junto a una constante aspiración a la santidad, se dedique a la lectura asidua de la Palabra y al perfeccionamiento de las técnicas de comunicación.

b) *Ministerio del acólito*

Los acólitos son instituidos dentro de la misa por el obispo o por el superior mayor de un instituto religioso clerical. El rito es muy similar al anterior, con la diferencia de que el acólito recibe la patena con pan o el cáliz con vino, y el obispo puede pedir que alguno de los acólitos instituidos le ayude a dar la Comunión.

El ministerio específico del acólito es ayudar al diácono y servir al sacerdote en las funciones litúrgicas, principalmente en la santa misa. Como ministro extraordinario, puede: 1) distribuir la sagrada Comunión cuando falte o esté imposibilitado por enfermedad o edad avanzada el ministro ordinario, o haya un elevado número de fieles para comulgar; 2) exponer y reservar el Santísimo Sacramento —excluida la bendición— en ocasiones especiales, según lo establecido por la Conferencia Episcopal; 3) también se le puede confiar la instrucción de quienes ocasionalmente ayudan al sacerdote o diácono en los actos litúrgicos.

Su ministerio exige, además de llevar una vida santa, ser ejemplo de fe y devoción en el templo, estar cercano al pueblo de Dios, ser caritativo con los enfermos y necesitados, y comprender el sentido íntimo y espiritual de todo lo relacionado con el culto público.

4.7. *La segunda edición típica del* Ritual de ordenaciones *(1989)*

La primera edición del *Ritual de ordenaciones,* revisado según las normas del Concilio Vaticano II (cfr. SC 76), se realizó en 1968 con el título *De ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi.*

La experiencia de los rituales posteriores, las observaciones de los especialistas y algunas indicaciones del papa Juan Pablo II han llevado a realizar una nueva edición típica, cuyas novedades principales son las siguientes[18]: 1) la inclusión de unos *Praenotanda* doctrinales; 2) la

18. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, editio typica altera 1990. En *Notitiae* 26 (1990) 95-115 hay un comentario general.

reorganización del libro; 3) algunos retoques en la parte no esencial de la plegaria consacratoria del presbítero y del diácono; 4) la interrogación más explícita al presbítero sobre el ministerio de la Reconciliación y la celebración de la Eucaristía; 5) la inserción del rito de aceptación del sagrado celibato dentro de la ordenación del diácono, incluso cuando se trata de religiosos profesos; 6) la interrogación a los miembros de vida consagrada, en el rito del diaconado y presbiterado, sobre la reverencia y obediencia al obispo diocesano, para fomentar la unidad entre todos los clérigos de cada iglesia particular; 7) la agregación de nuevos textos eucológicos de la misa; y 8) la inclusión, a modo de apéndice, del rito de admisión para los candidatos al diaconado y presbiterado.

a) *Los* Praenotanda

Los nuevos *Praenotanda* colman una laguna que se advirtió poco después de publicarse la edición típica de 1968, y enmarcan el ritual en un contexto doctrinal que ayuda a comprender la naturaleza del sacramento del Orden, a la vez que aportan mayor claridad a la estructura de la celebración.

Están divididos en dos secciones. La primera es de carácter general y se agrupa en torno a tres cuestiones: la teología de la ordenación (nn. 1-6), la estructura fundamental de la celebración (nn. 7-10) y las adaptaciones que corresponden a las Conferencias Episcopales (n. 11). La segunda contempla lo específico de cada ordenación: obispo, presbítero y diácono, según el siguiente esquema: importancia de la celebración (síntesis doctrinal sobre cada grado del sacramento), descripción de las funciones y ministerios, celebración de la ordenación y su significado, y un *memorandum* sobre lo que debe prepararse para la celebración.

La teología sobre el ministerio ordenado se encuentra en el primer apartado de cada una de las secciones. Prácticamente es una reproducción literal o con ligeros retoques de textos del Concilio Vaticano II. Por eso, para evitar cualquier reduccionismo, unilateralidad u olvido involuntario, continúan siendo referencias irrenunciables la Constitución *Lumen gentium* y los decretos *Christus Dominus* y *Presbyterorum Ordinis.*

En otras secciones, se hacen consideraciones acerca de la estructura de la celebración, circunstancias de lugar y tiempo, y significado y simbolismo de algunos elementos celebrativos, con sugerencias muy interesantes para una teología litúrgica del ministerio ordenado.

b) *La plegaria consacratoria*

La edición típica de 1968 cambió la plegaria de ordenación del obispo del *Sacramentario Veronense* por la de la *Tradición Apostólica;* en cambio, conservó la plegaria de ordenación del presbítero, aunque introdujo un retoque final, que hacía referencia a la evangelización, en lugar de enumerar las virtudes presbiterales.

La teología del texto del *Sacramentario Veronense* es la teología del presbítero cooperador del Orden episcopal, constante en todas las liturgias occidentales y orientales, y característica del último concilio (cfr. LG 28, PO passim). Otros elementos del antiguo rito explicitaban y, de algún modo, concretaban esta teología de la plegaria; por ejemplo, la catequesis introductoria —cuya lectura era obligatoria— constituía una buena descripción de la espiritualidad del presbítero; la antigua oración galicana *Deus sanctificator auctor* permitía conocer de forma concreta las funciones (predicar la Palabra, celebrar la Eucaristía) y virtudes presbiterales; la fórmula de la segunda imposición de manos hacía referencia expresa al perdón de los pecados en el ministerio de la Reconciliación.

Todos estos elementos desaparecieron en la edición de 1968. De este modo, mientras, por una parte, se restituía legítimamente el rito a su primigenia claridad, evitando repeticiones, por otra, la plegaria quedaba aislada en el Ritual, sin formulaciones eucológicas o gestos que explicasen la identidad del presbítero. Esto provocó insatisfacción y críticas entre los obispos y presbíteros, e incluso entre los especialistas. La Congregación para el Culto Divino tomó en consideración las sugerencias y preparó una *nueva plegaria de ordenación* —aprobada después por el papa Juan Pablo II—, que conserva sustancialmente el texto del *Sacramentario Veronense* y lo enriquece mediante unas variantes que, inspirándose en textos bíblicos, litúrgicos y conciliares, respetan absolutamente la teología original de la plegaria, su originalidad tipológica y su misma estructura, clarificándola y adecuándola con otras oraciones del mismo género literario.

Cuatro principios han inspirado estas variantes: explicitar las funciones del ministerio presbiteral, fundamentar la cooperación del presbítero con el ministerio del obispo en el sacerdocio de Cristo, revisar la tipología de Moisés y Aarón y enriquecer las formulaciones en una triple dimensión: trinitaria, eclesiológica y escatológica.

— El primer criterio ha traído consigno la inclusión de la fórmula *sint probi cooperatores ordinis nostri.* Gracias a ella, se pone de relieve, por una parte, que el presbítero colabora con el obispo en la evangelización, celebración de los sacramentos y la oración por el pueblo,

y, por otra, que la ayuda que el presbítero presta al obispo deriva de su condición de *colaborador* del obispo, no de la debilidad de éste para ejercer su misión. En cambio, se ha mantenido invariable la fórmula *secundi meriti munus*, porque al contemplar al presbítero desde el episcopado dicha fórmula describe la situación eclesial de los diversos órdenes, sin que implique ninguna valoración peyorativa.

— El segundo criterio subsana una laguna llamativa de la plegaria, paliada parcialmente en el prefacio propio de las ordenaciones: la falta de toda referencia al sacerdocio de Cristo. Ahora, mediante el recurso al texto tantas veces citado por el Concilio Vaticano II: *Christus, quem Pater sanctificavit et missit in mundum* (cfr. Jn 10, 36) y varios pasajes de la carta a los Hebreos, se pone de relieve que Cristo es el Enviado y el Pontífice, el Ungido. Estas dos dimensiones del sacerdocio y misión de Cristo se comunican a los Apóstoles y colaboradores. La misión de los Apóstoles y de sus colaboradores se define de una manera sintética, incorporando un texto de *Sacrosanctum Concilium* (cfr. SC 6), que excluye cualquier dicotomía entre evangelización y celebración litúrgica, a la vez que acentúa ambos aspectos como parte de una misma y única misión: lo que anuncia la Palabra, se realiza y comunica en el sacramento.

— El tercer criterio ha llevado a centrar la tipología en la colaboración que Moisés y Aarón tuvieron en el gobierno y santificación del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. La secuencia de la plegaria anterior: Moisés, Aarón, Apóstoles y presbíteros, y la ausencia de una alusión al sacerdocio de Cristo concedían al ministerio eclesial una impronta excesivamente veterotestamentaria y podían dar la impresión de minusvalorar la originalidad del sacerdocio y ministerio del Nuevo Testamento. Por otra parte, en la tipología de Aarón —que, a diferencia de la de Moisés, sólo existía en el *Sacramentario Veronense*— se subraya el carácter figurativo, no definitivo, del sacerdocio del Templo, evitando cualquier equívoco sobre la relación entre el sacerdocio levítico y el sacerdocio ministerial cristiano.

— El cuarto criterio se percibe en el inicio de la plegaria, donde hay una referencia a Dios Trino y, sobre todo, en el entronque trinitario del ministerio eclesial: Dios quiere la existencia de la estructura ministerial; los ministros lo son de Cristo, quien les constituye en el Espíritu Santo; su finalidad es formar la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios. El aspecto eclesiológico queda patente en este enfoque, del que se desprende que los ministros tienen como marco de comprensión —además de la referencia a Cristo y a los Apóstoles— la formación del pueblo sacerdotal. Este dinamismo vuelve a aparecer en la explicitación de las funciones presbiterales, en la última parte de la plegaria y en la

referencia a formar en Cristo un solo pueblo. En íntima conexión con esta referencia aparece el aspecto escatológico: este nuevo Pueblo, la Iglesia, es la consumación del Reino de Dios. Con esta perspectiva de la consumación de la Iglesia en el Reino de Dios, la plegaria de ordenación sitúa el horizonte escatológico del ministerio en un marco eclesiológico. De este modo, se recupera una referencia que existía en la versión original del *Sacramentario Veronense* y que había desaparecido en la edición típica de 1968.

También la plegaria del diácono ha sido retocada levemente.

c) *Centralidad de la Eucaristía y del sacramento de la Penitencia en el ejercicio del ministerio sacerdotal*

El texto de las promesas ha sido reordenado en algunos aspectos. De hecho, la pregunta sobre el *ministerium verbi* se ha situado inmediatamente después de la relativa a la cooperación con el obispo; sigue después la referida a la celebración de los *mysteria Christi*, ampliada con una referencia expresa al ministerio de la Reconciliación y una acentuación del servicio eucarístico, con lo que se satisface la petición de algunas Conferencias Episcopales, que deseaban ver mencionado explícitamente el ministerio de la Reconciliación en la ordenación presbiteral. Además, se ha introducido el mandato de rezar por el pueblo que se le ha encomendado.

Esta reorganización supone que el ordenando sea preguntado sobre: 1) su colaboración con el Orden de los obispos, 2) el ministerio de la Palabra, 3) la celebración de los sagrados misterios, sobre todo los de la Eucaristía y la Reconciliación, 4) el mandato de orar por el pueblo encomendado y 5) la imitación de Cristo sacerdote.

d) *La aceptación del celibato*

La nueva edición típica del *Ritual de ordenaciones* incluye el *Ritus de sacro caelibatu amplectendo*, que fue preparado y publicado por la Congregación para el Culto Divino, según las disposiciones de la Carta apostólica *Ad Pascendum* (15-VIII-1972). Se ha hecho necesario, por tanto, un modelo de «alocución» que tenga en cuenta las diversas situaciones de los candidatos: diáconos que aspiran al sacerdocio y diáconos permanentes célibes o casados, ya que convenía mantener un mismo rito de ordenación, pues sólo existe un diaconado.

Ahora bien, por mandato del papa Juan Pablo II, todos los diáconos que aspiren al sacerdocio, deben asumir públicamente y manifestar ante la comunidad la obligación del celibato, incluso si han hecho

ya voto de castidad perpetua en un instituto religioso[19]. Tal compromiso es inseparable de la misma ordenación[20].

e) *Los nuevos formularios*

El nuevo Ritual incluye nuevos formularios para la misa de ordenación de presbíteros y diáconos. Entre ellos se pueden destacar la bendición final, el embolismo para cada una de las cuatro plegarias eucarísticas y, en el caso de la ordenación del diácono, el prefacio.

Cada uno de los tres ritos de ordenación tiene ahora una misa propia. Son textos que desarrollan temas relacionados con los ministerios del obispo, presbítero o diácono.

f) *El rito de ordenación*

El rito de ordenación del obispo, presbítero y diácono es muy similar en cuanto a la estructura, circunstancias de lugar y tiempo, texto, rito y formulario de la misa, y justificaciones teológicas; como es lógico, existen elementos específicos para cada uno de los tres grados, con sus correspondientes motivaciones doctrinales.

— El nuevo Ritual confirma la antiquísima tradición de que sean al menos tres los obispos ordenantes: el principal y otros dos (cfr. n. 16), a la vez que establece la norma general de que el obispo metropolitano ordene a sus sufragáneos y el obispo del lugar a sus auxiliares (cfr. n. 16). Prescribe también que no se bendigan el anillo, el báculo y la mitra, y que ésta se entregue con una fórmula de nueva creación. La ordenación del obispo *residencial* se debe realizar en la catedral, mientras que la del obispo *auxiliar* puede hacerse también en otra iglesia principal. Se insiste en la conveniencia de que participe el mayor número posible de clérigos y fieles de la Iglesia local (cfr. n. 16). Varios de estos elementos tienen como telón de fondo la idea básica de que el obispo es ordenado para toda la Iglesia local.

— La ordenación del presbítero tiene lugar en la iglesia catedral, en una de las iglesias de las que provengan los candidatos o en otra iglesia de particular relieve —en el caso de los religiosos, la iglesia de la comunidad donde ejercerán su ministerio—. Se prefiere como día de ordenaciones el domingo o una fiesta, salvo que razones pastorales aconsejen otra cosa, quedando excluidos el Triduo Sacro, el miércoles

19. En este sentido queda modificado, CIC 1037.

20. Esta determinación no comporta ninguna dificultad ecuménica, pues no se refiere a las iglesias orientales, donde rige una disciplina distinta desde hace siglos, disciplina que sigue reconociéndose como legítima (CEC 1580).

de ceniza, toda la Semana Santa y la Conmemoración de Todos los Fieles Difuntos. La ordenación tiene lugar después del evangelio de la misa celebrada según el rito estacional. Puede usarse la misa ritual «*In conferendis sacris Ordinibus*», excepto en las solemnidades, domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, y Octava pascual, en los que se dice la misa de esos días. Si no se usa la misa ritual en los días que está prevista, una de las lecturas puede tomarse del *Leccionario de ordenaciones*. Se omite la oración de los fieles, pues las preces litánicas ocupan su lugar.

Además del obispo, es muy deseable que estén presentes presbíteros de la misma Iglesia local, para imponer las manos después del obispo, como signo de unidad y colegialidad. Por el mismo motivo, los nuevos presbíteros reciben del obispo e intercambian con los demás presbíteros el saludo de la paz, y concelebran la liturgia eucarística, en la que toman parte también otros miembros del presbiterio. Se recomienda encarecidamente la oración previa y la presencia y participación de la comunidad cristiana durante la celebración, como signo de que los ordenandos reciben el sagrado ministerio para servir a la Iglesia local.

El obispo y los presbíteros usan los ornamentos propios que se requieren para la celebración eucarística; los ordenandos, el amito, el alba, el cíngulo y la estola diaconal; los presbíteros que no concelebran, pero imponen las manos, el alba o la veste talar y la estola. Los ornamentos deben ser los más nobles o los que se usan en los días festivos, del color de la misa que se celebra o, si no, blancos.

— El lugar de la ordenación diaconal se escoge siguiendo los mismos criterios que los enunciados para la ordenación presbiteral. Dado que el diaconado es un solo Orden, el rito debe ser uno; sin embargo, pueden existir motivos pastorales que aconsejen una celebración distinta para candidatos célibes y casados.

Los días preferidos y excluidos, así como el momento y demás requisitos de la misa de ordenación, coinciden con los del presbítero. La oración, la presencia y la participación de la comunidad cristiana se justifican por los mismos motivos que en el caso de la ordenación presbiteral. Los nuevos diáconos reciben el ósculo de la paz del obispo, como signo de haber sido aceptados como colaboradores de su ministerio; y lo intercambian con los demás diáconos como expresión de pertenencia al mismo Orden. Durante la misa, ejercen su ministerio, asistiendo al obispo, preparando el altar y dando la Comunión, sobre todo cuando se da bajo las dos especies, en cuyo supuesto ellos ofrecen el cáliz.

Bibliografía

Abad, J.A.-Garrido, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 517-566.

Andrieu, M., «Le Pontifical romain du XII siècle», en *Le Pontifical romaine au moyen-âge*, I, («Studi e Testi» 86), Città del Vaticano 1938.

—, «Le Pontifical de la Curie romaine au XIII siècle», en *Le Pontifical romaine au moyen-âge*, II, («Studi e Testi» 87), Città del Vaticano 1940.

—, «Le Pontifical de Guillaume Durand», en *Le Pontifical romaine au moyen-âge,* III («Studi e Testi» 88), Città del Vaticano 1940.

—, «Le sacre épiscopat d'après Hincmar de Reims», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 48 (1953), pp. 24-74.

Béraudy, R., «Les effets del'ordre d'après les préfaces d'ordination du Sacramentaire léonien», en AA.VV., *La tradition sacerdotale*, Paris 1959, pp. 81-107.

Botte, B., *Secundi meriti munus*, *Questions Liturgiques* 21 (1936) 84-88.

—, «Le rituel des ordinations des *Statuta Ecclesiae Antiqua*», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 11 (1939) 223-241.

—, «Le sacre épiscopat dans le rite romaine», *Questions Liturgiques* 25 (1940) 22-32.

—, «Le ministère dans l'Église ancienne», en AA.VV., *Études sur le sacrament de l'ordre*, Paris 1957, pp. 13-41.

Fernández, A., «Obispos y presbíteros. Historia y doctrina de la diferenciación del ministerio eclesiástico», *Burgense* 18 (1977) 357-418.

Ferraro, G., *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Napoli 1971.

Guerra Gómez, M., *Episcopos y Presbyteros*, Burgos 1962.

—, «La *plebs* y los *ordines* de la sociedad romana y su traspaso al pueblo cristiano», en *Teología del Sacerdocio* 4 (1972) 255-293.

—, «Ministerios de los directores locales y supralocales de las comunidades cristianas según el Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos», en «El ministerio en los primeros siglos», *Teología del Sacerdocio* 11 (1979) 9-86.

—, *El sacerdocio femenino en las religiones greco-romanas y en el cristianismo de los primeros siglos*, Toledo 1987.

JOUNEL, P., «Le nouveau rituel d'ordination», *La Maison Dieu* 98 (1969) 63-72.

—, «Las Ordenaciones», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 703-753.

—, «La nouvelle édition typique du rituel des ordinations», *La Maison Dieu* 186 (1991) 7-22.

LÉCUYER, J., «Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hyppolyte de Rome», *Recherches de Sciences Religieuses* 41 (1953) 30-50.

LÓPEZ MARTÍN, J., «La II edición típica de los rituales del Orden y del Matrimonio», *Pastoral Litúrgica* 199-200 (1990) 10-23.

OÑATIBIA, I., «El sacramento del Orden», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia, II. Los sacramentos*, Salamanca 1988, pp. 597-652.

—, «La identidad del ministerio ordenado. Segunda edición del Ritual de órdenes», *Phase* 186 (1991) 447-469.

PATERNOSTER, M., «Il ministero nella Traditio Apostolica di Hippolito e nelle Costituzioni ecclesiastiche della Chiesa antica», en «El ministerio en los primeros siglos», *Teología del Sacerdocio* 11 (1979) 87-125.

PISTOIA, A., «Note sulla teologia del nuovo rito delle ordinazione», *Ephemerides Liturgicae* 83 (1969) 88-98.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, II, Madrid 1956, pp. 954-962, 982-986.

ROSE, A., «La prière de consécration pour l'ordination épiscopal», *La Maison Dieu* 98 (1969) 127-142.

SANTANTONI, A., *L'Ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, («Studia Anselmiana» 69), Roma 1976.

TENA, P., «La *prex ordinationis* de los presbíteros en la II edición típica», *Notitiae* 26 (1990) 123-133.

VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984.

VIDAL, M., «La nouvelle prière d'ordination des prêtres», *La Maison Dieu* 186 (1991) 23-30.

VILLELA, A., *La condition collégiale des prêtres au III siècle*, Paris 1971.

VOGEL, C., «L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident», *La Maison Dieu* 115 (1973) 30-60.

CAPÍTULO XII

LA CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

1. EL MATRIMONIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento presenta cuatro series de textos sobre el matrimonio: los relatos de la creación, la enseñanza de los profetas, la literatura sapiencial y el Cantar de los Cantares; a ellos pueden añadirse otros testimonios complementarios.

1.1. *Los relatos de la creación*

El proyecto original de Dios sobre el matrimonio se encuentra delineado en el segundo relato de la creación (cfr. Gn 2, 18-23). Este texto —perteneciente a la tradición yahvista (siglo X a.C.)— insiste en la complementariedad y comunión entre el hombre y la mujer, que tienen una misma dignidad. Más en concreto, afirma que la mujer no es extraña al hombre, sino parte de él, con idéntica capacidad de diálogo y amor. Gracias a ello, el hombre, que es llamado a salir de su soledad (cfr. Gn 2, 18), entona lo que se ha llamado el primer «canto nupcial» de la humanidad: «Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne, ésta será llamada hembra porque ha sido tomada del hombre» (Gn 2, 23). El versículo final describe no sólo *el hecho* de la atracción del hombre y de la mujer, sino, sobre todo, su *sentido:* «Por eso, el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gn 2, 24). El texto exalta, por tanto, el amor, que en la unión sexual tiende simbólicamente a reconstruir la unidad primordial: «carne de mi carne», pero tiene también presente la dimensión procreativa. Con todo, lo que más se pone de relieve es la unicidad exclusiva del matrimonio —contra la poligamia— y su indisolubilidad, ya que la frase «son los dos una sola carne» expresa una situación permanente de unidad de espíritus, más allá de la unidad corporal.

El primer relato de la creación (cfr. Gn 1) —más tardío y perteneciente a la tradición sacerdotal (siglo VI a.C.)— expresa de forma aún más solemne la unidad del hombre y de la mujer, que es querida por Dios ante todo para la procreación —«sed fecundos y multiplicaos»—, entendida en sentido religioso, tanto en el ámbito de la creación como en el de la esperanza mesiánica. La transmisión de la vida es el desenlace natural y el fin específico de la sexualidad; una función tan noble e importante que necesita la «bendición» de Dios. Este texto, acentuando la finalidad *procreativa* del matrimonio, no excluye la finalidad *afectiva,* tan subrayada por la tradición yahvista: «y son los dos una sola carne».

Según los relatos creacionales, el equilibrio de ambas dimensiones, unitiva y procreativa, debe marcar para siempre el matrimonio tal y como Dios lo ha concebido en su designio original. Sin embargo, el pecado original truncó este equilibrio y alteró las relaciones entre el hombre y la mujer. La misma sexualidad se apartó con frecuencia de sus propios fines y se convirtió muchas veces en instrumento de mutua tiranía. Así se explican todas las desviaciones que marcaron la historia de Israel: la poligamia, el divorcio... De hecho, las tres familias de Abrahán, Isaac y Jacob, que constituyen la espina dorsal del Génesis, no son ejemplares (cfr. Gn 12, 10-20; 20; 29, 15-30; 2 S 3, 2-5; 1 R 11, 13). Sin embargo, el Antiguo Testamento, que contiene también testimonios de familias ejemplares, como las de Rut (Rt passim), Tobías (cfr. Tb 8, 6-7), Macabeos (cfr. 2 M 7), muestra que el matrimonio monogámico, vivido en el amor y en la alegría de los hijos, era práctica normal en Israel.

1.2. *Los profetas*

Los profetas hicieron una aportación decisiva para mantener el ideal del matrimonio: presentaron la alegoría nupcial como expresión de las relaciones de amor y fidelidad entre Dios y su pueblo, Israel.

Oseas fue el primero que empleó esta imagen, partiendo, quizá, del fracaso de su propio matrimonio, ya que su mujer se entregó a la prostitución (cfr. Os 1, 2), conviertiéndose en símbolo de la infidelidad de Israel. Frente a ella, aparece la fidelidad de Dios que no se rinde y proyecta incluso un nuevo noviazgo con su pueblo (cfr. Os 2, 16; 21-22).

Jeremías recoge el tema de Yahveh-Esposo, pero de forma más tierna, recordando las efusiones del primer amor (cfr. Jr 2, 2), lo que da lugar a que sea más fuerte el reproche que dirige al pueblo infiel (cfr. Jr 2, 32).

Ezequiel vuelve a la misma idea bajo la imagen de una muchacha abandonada, de la que Dios se enamora y a la que hace suya (cfr. Ez 16, 8).

La imagen aparece con mayor frecuencia en Isaías: las dificultades del destierro y del nuevo asentamiento en la tierra patria se suavizan con el recuerdo de que Yahveh es el Esposo y, por ello, no podrá abandonar a su pueblo (cfr. Is 54, 4-6; 62, 4-5).

La imagen *nupcial* es importante por dos motivos. En primer lugar, porque Dios no habría podido tomar la realidad matrimonial como símbolo de su amor a Israel si tal realidad no hubiese sido sentida y vivida —al menos habitualmente— como realidad de amor y fidelidad total. En segundo término, porque Dios quiere enseñar que el matrimonio tiene sentido en la medida en que refleja sus comportamientos e imita sus actitudes; de ahí que, entre el proyecto matrimonial que Dios propone y la realidad matrimonial tomada como símbolo, haya una íntima conexión.

Quizá sea éste el motivo por el que Malaquías presenta el matrimonio como *alianza*: ante el mal comportamiento de su pueblo, Dios le acusa precisamente de infidelidad en el matrimonio (cfr. Ml 2, 14-15). De este modo, la espina dorsal de las relaciones entre Dios y su pueblo —la Alianza— se proyecta y, en alguna forma, se encarna en el matrimonio.

1.3. *La literatura sapiencial*

La literatura sapiencial está cuajada de referencias a los valores del matrimonio y de la familia. Hay dos temas que destacan especialmente: los hijos y la mujer.

Los hijos son considerados un don de Dios (cfr. Sal 127, 3-4) y deben ser educados, incluso con rigor, si es preciso (cfr. Si 30, 1-2; Pr 1, 8); ellos, por su parte, tienen la obligación de obedecer a sus padres (cfr. Si 3, 2-4).

Respecto a la mujer, el libro del Sirácida canta la felicidad del esposo que ha encontrado una mujer virtuosa (cfr. Si 26, 1-3), a la vez que condena severamente el adulterio de cualquier cónyuge (cfr. Si 23, 18-19) y, especialmente, de la esposa (cfr. Si 23, 22-23). Por otra parte, el libro de los Proverbios insiste en la necesidad de evitar a la mujer extranjera, porque el matrimonio guarda relación con la Alianza, y como no es lícito violar la alianza sinaítica, tampoco lo es violar la alianza matrimonial (cfr. Pr 2, 16-17).

1.4. *El Cantar de los Cantares*

Aunque pertenece a la literatura sapiencial, este libro merece un apartado especial, pues está dedicado íntegramente a exaltar, al mismo tiempo, el amor humano y el amor de Yahveh a su pueblo. En su mensaje, se funden entre sí la experiencia humana, capaz de vislumbrar las exigencias del amor verdadero, que requiere una renovación, purificación y reforzamiento continuos, y el mensaje profético, que asumió esta experiencia como símbolo del amor indefectible de Dios hacia su pueblo.

2. El matrimonio en el Nuevo Testamento

2.1. *La enseñanza de Jesús*

Una visión tan elevada del amor conyugal, como la que hemos visto, corresponde al proyecto original de Dios —reflejado en el segundo relato de la creación (cfr. Gn 2, 18-23)—, que Jesús rescató, rechazando las corruptelas vigentes en su tiempo y santificando la vida familiar. Más aún, Jesús elevó el Matrimonio a la categoría de sacramento y a símbolo de su alianza con su Iglesia.

No deja de ser significativo que Jesús nazca y crezca en una familia, aunque ésta sea muy peculiar. Por otra parte, tanto su comportamiento, como el de María, su Madre, y el de san José, ponen de relieve que la regla para todos es el amor totalmente desinteresado, aunque subordinado a la voluntad de Dios (cfr. Mt 1 y Lc 1 y 2).

En su ministerio público, Jesús manifiesta su interés por la familia, de la que conoce sus aspectos positivos y sus defectos, sus gozos y sus sufrimientos. En Caná su presencia es una bendición y una ayuda material para los esposos en el día de su boda (cfr. Jn 2, 1-11). En Betania mantiene y goza de la amistad íntima con una familia de tres hermanos. Cuando llega a las aldeas, se entretiene gozosamente con los niños, a quienes trata con un cariño y amor verdaderamente maternales. En su predicación se sirve del drama de un padre traicionado por su hijo, para revelar el amor infinitamente misericordioso de Dios Padre. Con todo, no hace de la familia *un absoluto,* pues desea que esté abierta a las exigencias superiores de Dios (cfr. Mc 3, 31-35), sentando así las premisas para optar por una vida distinta del Matrimonio, cuando lo requieran las exigencias del Reino.

Por otra parte, contestando a una insidiosa pregunta de un escriba, sienta un triple principio: la indisolubilidad del Matrimonio no admite ninguna excepción, la permisión mosaica tenía un valor transitorio y la unión de un divorciado con otra persona es adulterina (cfr. Mt 19, 4-9),

y expresamente prohibida por el sexto mandamiento (cfr. Éx 20, 14; Dt 5, 18). La aparente excepción de las palabras «fuera del caso de fornicación» no es tal, a la luz de la enseñanza de Marcos (cfr. Mc 10, 11-12), Lucas (cfr. Lc 16, 18) y Pablo (cfr. *2* Cor 7, 10-11), y de su mismo sentido, ya que Jesús habla de uniones consideradas como legítimas entre los paganos y toleradas por los judíos respecto a los prosélitos, pero que eran en realidad irregulares y, por tanto, matrimonios falsos que, al ser una especie de concubinato, debían evitarse. Algunos, sin embargo, piensan que se trataría de una verdadera excepción.

2.2. *La doctrina paulina sobre el Matrimonio*

Las cartas paulinas ofrecen una rica enseñanza sobre algunos aspectos basilares de la dignidad del Matrimonio, la virginidad, la vida familiar. También aluden a otras cuestiones, como el llamado «privilegio paulino».

— San Pablo expone la *dignidad del Matrimonio*, sobre todo, en dos lugares: la primera carta a los Corintios y la carta a los Efesios.

Respondiendo a los fieles de Corinto, entre los que parece que existía una especie de «encratismo», tendente a despreciar el Matrimonio y privilegiar la virginidad, se expresa así: «Sobre lo que me habéis escrito, os digo lo siguiente. Está bien renunciar al matrimonio; pero para evitar la lujuria, que cada uno tenga su mujer y cada mujer su marido. Tanto el marido como la mujer deben cumplir la obligación conyugal. La mujer no es dueña de su cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no es dueño de su cuerpo, sino la mujer. No os neguéis el uno al otro esa obligación, a no ser de común acuerdo y por cierto tiempo, para dedicaros a la oración [...]. A los casados les mando —es decir: no yo, sino el Señor— que la mujer no se separe del marido; y, si se separa, que no se case o que se reconcilie con su marido; y que el marido no se divorcie de la mujer» (1 Cor 7, 1-10). El texto pone de relieve, que el marido y la mujer son parte el uno del otro y, por lo mismo, ya no son dos seres, sino uno solo; ambos tienen idénticos derechos y deberes; el divorcio contradice el mandato del Señor, por lo que la única solución de emergencia es la separación, que, de suyo, debe ser temporal, dado que el objetivo a conseguir sigue siendo la reconciliación con la otra parte (Cfr. 1 Cor 7, 11).

En la carta a los Efesios, san Pablo expone una teología matrimonial aún más profunda. Hablando de los deberes de la familia cristiana, el Apóstol comienza recordando los deberes mutuos de los esposos cristianos: «Respetaos unos a otros por fidelidad a Cristo. Que las mujeres sean sumisas a sus maridos como si se tratara del Señor |...|.

Maridos: amad a vuestras esposas, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, a fin de santificarla por medio del agua del Bautismo y de la palabra [...]. Así, los maridos deben también amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. El que ama a su mujer, se ama a sí mismo. Porque nadie odia jamás a su propio cuerpo, sino que, por el contrario, lo alimenta y cuida como hace Cristo con la Iglesia, pues somos miembros de su Cuerpo. Por eso, el hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne. Éste es un gran misterio, que yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5, 21-33; cfr. Col 3, 18-19; 1 P 3, 1-8).

Los aspectos más relevantes de este denso texto son los siguientes: 1) todo el discurso sobre el Matrimonio se desarrolla bajo el signo del amor; 2) la relación marido-mujer se define sobre la relación Cristo-Iglesia, que es una relación de amor; y 3) el Matrimonio cristiano hunde sus raíces en el misterio mismo de Dios, el cual, según el lenguaje paulino, es su proyecto salvífico que culmina en la Encarnación, de la que es prolongación la Iglesia, en cuanto Esposa de Cristo.

De la primera afirmación se deduce que la «sumisión» de un esposo al otro no es signo de esclavitud, sino de dependencia en el amor; de ella no se escapa ni siquiera el marido, aunque aparezca como «cabeza de la mujer». El segundo principio muestra no sólo que la relación Cristo-Iglesia es modelo del amor recíproco que deben profesarse los esposos, sino que Cristo asume el amor humano de los bautizados, lo purifica de todas las escorias que pueda llevar consigo, y lo hace fermentar desde dentro, para convertirlo en una imagen de su relación con la Iglesia. Del tercer aspecto se desprende que el Matrimonio no es un asunto privado, sino que tiene una dimensión eclesial y debe servir para el crecimiento de la Iglesia, de la que es como un germen, en la medida en que es capaz de crear relaciones de amor y de fe entre todos sus miembros.

— La doctrina paulina sobre el Matrimonio queda aún más recalcada con su enseñanza sobre la virginidad (cfr. 1 Cor 7, 23-40). San Pablo ve en ambos modelos un don de Dios; pero enseña que la *virginidad* es un carisma superior, porque permite ampliar el espacio del amor y trabajar, «sin estar dividido», en la edificación del Reino de Dios. Ahora bien, tanto el Matrimonio como la virginidad han de vivirse en un clima de amor, desde donde son comprensibles plenamente su naturaleza y su existencia.

— San Pablo deja claro que el Matrimonio no se agota en sí mismo, sino que se abre necesariamente a los hijos como lógico fruto de su amor; eso explica que en algunos pasajes se fije en la *familia* en su globalidad, incluida la servidumbre, y ofrezca los rasgos más salientes de lo que podríamos llamar «pastoral familiar».

Por ejemplo, escribiendo a los Efesios, les dice que es una exigencia de justicia que los hijos obedezcan a sus padres por amor; a los padres, en cambio, les indica que deben ejercer su autoridad con amor y para el amor; por último, a quienes tienen esclavos a su servicio les recuerda que éstos tienen la dignidad de hijos de Dios y que ellos mismos son «esclavos de Dios» (cfr. Ef 6, 1-9).

En la carta a Tito señala las líneas maestras del comportamiento de los miembros de una familia: «Que los ancianos sean sobrios, hombres ponderados, prudentes, sanos en la fe, en el amor, en la paciencia. Que las ancianas, igualmente, observen una conducta digna de personas santas; que no sean calumniadoras, ni dadas a la bebida, sino capaces de instruir en el bien, a fin de que enseñen a las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, a ser prudentes, honestas, cuidadosas de los quehaceres domésticos, buenas, sumisas a sus maridos, de modo que no den ocasión a que se blasfeme contra la Palabra de Dios. A los jóvenes, de igual modo, exhórtalos a que sean prudentes en todo, presentándose como ejemplo. Los esclavos, que se muestren en todo sumisos a sus amos [...] para hacer honor en todo a la doctrina de Dios, nuestro salvador» (Tt 2, 1-9).

Un esquema argumental muy similar aparece en la primera carta de san Pedro (cfr. 1 P 3, 1-7; 2, 18-25).

El cuadro se completa con lo que dice san Pablo sobre la atención a las viudas, tanto si tienen familia y viven con ella (cfr. 1 Tm 5, 4), como si están solas (cfr. 1 Tm 5, 5-6) o desempeñan funciones peculiares en la Iglesia (cfr. 1 Tm 5, 9-15).

Hay que notar que el comportamiento que se exige a los diversos miembros de la familia es esencialmente religioso, lo cual presupone que la gracia matrimonial impregna a toda la familia, derramándose de los esposos a los demás componentes.

— San Pablo admite la posibilidad de disolución del vínculo cuando la parte pagana se separa de la parte cristiana: «Si el cónyuge no cristiano se separa, que se separe; en ese caso, el otro cónyuge creyente queda en plena libertad, porque el Señor nos ha llamado a vivir en paz» (1 Cor 7, 15-16). Aunque parece que se trata de una excepción a la indisolubilidad del Matrimonio, en realidad no lo es, ya que la situación es tan anómala, que la parte cristiana no está ya en condiciones de vivir su propio Matrimonio. Por eso, los autores no hablan de divorcio, sino de «privilegio paulino», que la Iglesia sigue reconociendo en su legislación (cfr. CIC 1143) y praxis pastoral, sobre todo en los países donde los cristianos son muy minoritarios y los matrimonios mixtos bastante frecuentes.

2.3. *La celebración del Matrimonio*

El Nuevo Testamento no ofrece ningún dato sobre *el modo de celebrar* el Matrimonio cristiano. Como luego veremos, lo más probable es que se siguiera la formalidad externa del lugar en que vivían, en todo aquello que fuera compatible con la fe y la moral cristianas. Lo que es incuestionable es que los bautizados tenían conciencia de que el suyo era un matrimonio esencialmente distinto al de los paganos y de que lo vivían de forma distinta, según se desprende de la enseñanza catequética de los Apóstoles, especialmente de san Pablo.

3. Historia de la celebración del Matrimonio cristiano

La historia de la celebración del Matrimonio cristiano puede dividirse en cinco períodos: hasta la paz de Constantino; desde el siglo IV a la época carolingia; desde el siglo IX al Concilio de Trento; desde Trento al Concilio Vaticano II; y después del último concilio.

3.1. *La celebración del Matrimonio, desde los orígenes hasta el siglo IV*

La mayor parte de los autores sostiene que, durante los primeros siglos, la celebración del Matrimonio cristiano seguía los usos grecorromanos, salvo en sus aspectos idolátricos e inmorales. Con todo, como los testimonios de la época no se refieren al *modo* de celebrar el Matrimonio, sino al *concepto* que se tenía de este sacramento, nos movemos en el terreno de las hipótesis, aunque sean razonables.

a) *El matrimonio en Grecia y en Roma*

Los griegos y romanos celebraban el matrimonio en dos momentos distintos y separados en el tiempo: los *esponsales* y las *nupcias*.

En Grecia, durante la época clásica, los *esponsales* consistían en un encuentro entre el padre de la novia y el novio, para determinar todo lo relativo al matrimonio y especialmente la dote, que permanecía como propiedad de la novia, pudiendo el marido sólo usufructuarla. Se trataba, por tanto, de una entrada en la familia y de un compromiso recíproco de los novios. Pasado un cierto tiempo, se celebraban las bodas.

> El esquema celebrativo de las bodas era el siguiente: 1) ofrecimiento de un sacrificio a las divinidades tutelares de las bodas, en casa de la esposa y a cargo del padre de familia; 2) banquete nupcial, durante el cual los esposos llevaban sobre sus cabezas una guirnalda, normalmente de mirto, o una corona de metal; 3) entrega de la esposa al marido, a cargo del padre, y coronación de ambos esposos, inmediatamente antes de iniciarse el cortejo nupcial; 4) conducción de la esposa a casa del esposo al atardecer entre música, cantos y bailes (cortejo nupcial); 5) acogida de la esposa por sus suegros y coronación de la misma con frutos, como símbolo de fecundidad y prosperidad; 6) inspección del hogar por ambos esposos unidos por las manos; 7) conducción de los esposos a la cámara nupcial por sus padres y amigos, donde comían una fruta granosa, como símbolo de fecundidad; y 8) retirada de los invitados, dando gritos para alejar los malos espíritus.

En Roma se seguían unas costumbres muy parecidas. Primero se celebraban los esponsales según una fórmula jurídica muy rígida. Los dos cabezas de familia realizaban una *stipulatio*, que con el tiempo se convertiría en un verdadero contrato; la dote era, por tanto, un elemento importante de los esponsales. A finales del siglo I a.C. aparece un elemento que desconocían las fuentes antiguas: la *dextrarum coniunctio* o unión de las manos. Plinio habla de un anillo de hierro sin piedras preciosas, que el novio enviaba a la novia. Después de un tiempo se celebraban las nupcias.

> El esquema celebrativo de las nupcias era el siguiente: 1) vestición de la novia, que recibía una guirnalda de mirto o de naranjo, y el velo amarillo con reflejos rojos (*flammeum*), distintivo de las mujeres casadas (esta imposición del velo tenía tanta importancia que casarse se llamaba *velarse: nubere*); 2) presentación de la novia por una *pronuba*, mujer casada que era una especie de dama de honor, consulta a los augures —siempre favorable— y, sobre todo, lectura del contrato, *tabulae matrimoniales*, en presencia de testigos, que lo firmaban; 3) intercambio de los consentimientos (*ubi tu Gaius, ego Gaia*, era la fórmula consagrada en Roma); 4) entrega de la esposa al marido por la *pronuba* mediante la unión de las manos (*dextrarum iunctio*); 5) ofrecimiento de un sacrificio a los dioses, primero en casa y posteriormente en los templos; 6) banquete nupcial, ordinariamente en casa de la esposa; 7) conducción de la esposa a casa del esposo, como en Grecia; y 8) conducción de los esposos a la cámara nupcial.
>
> Al día siguiente de las bodas la nueva esposa se vestía de matrona y ofrecía un sacrificio a los dioses lares, teniendo lugar un segundo banquete.

b) *El Matrimonio cristiano*

De acuerdo con la célebre frase de la Carta a Diogneto: «[los cristianos] se casan como todos»[1], el Matrimonio cristiano se celebraba

1. H. Marrou, *A Diognète* 5, 6, (SChr 36 bis), Paris 1965, pp. 62-63.

según los usos que acabamos de describir. La Iglesia estaba de acuerdo con la concepción jurídica romana que definía el matrimonio según el consentimiento («*matrimonium fit consensus*», decía Ulpiano), adoptando este marco legal para fijar sus exigencias, sobre todo la prohibición del divorcio, admitido por la ley romana.

Sin embargo, la Carta a Diogneto no puede tomarse al pie de la letra, puesto que en la celebración del matrimonio en Grecia y Roma existían elementos que un cristiano no podía asumir, tales como el sacrificio a los dioses, la consulta a los augures y las costumbres licenciosas que acompañaban al cortejo nupcial. De ahí que no sea improbable pensar que los cristianos tuvieran algunos ritos y oraciones específicas, aunque no existan testimonios absolutamente concluyentes, debido, entre otras causas, a la no existencia de textos fijos en las celebraciones de esa época.

Sin embargo, según el parecer de la mayoría de los liturgistas, no parece probable que antes del siglo IV existiese una bendición sobre los esposos. A pesar de ello, los fieles sabían que su Matrimonio no era como el de los paganos, aunque fuera semejante en la forma, sino que quedaba transfigurado por dentro gracias a su bautismo: se unían en Cristo y esta unión era signo de otra más alta, la de Cristo y su Iglesia (cfr. Ef 5, 32). Esta convicción está atestiguada por Tertuliano y las imágenes de algunos sarcófagos o fondos de copa, en los que Cristo mismo aparece coronando a dos esposos y presidiendo la unión de sus manos, colocadas sobre el libro de los evangelios. Los *gestos* matrimoniales de los paganos y cristianos eran parecidos, pero el *significado* de las bodas se situaba en planos muy distintos.

3.2. *La celebración del Matrimonio, desde el siglo IV al siglo X*

El principal fenómeno que tiene lugar durante estos siglos es la ritualización eclesial del Matrimonio. Por una parte, en efecto, se crea una liturgia nupcial embrionaria y aparece la bendición litúrgica de los esposos; por otra, la Iglesia comienza a regular el ordenamiento jurídico del Matrimonio, exigiendo, sobre todo, que deje de celebrarse en casa de los esposos o en otro lugar privado y se realice públicamente *in facie ecclesiae* ante el sacerdote; con estas medidas la Iglesia quería velar sobre los matrimonios clandestinos.

Los usos litúrgicos no son uniformes en Occidente, sino que se agrupan en torno a Roma y Milán, por un lado, y las Galias, Hispania y países celtas por otro; siendo elementos especificativos la *velatio nuptialis* en el primer caso, y la *benedictio in thalamo* en el segundo.

a) *La* velatio nuptialis *en Roma y Milán*

El desarrollo natural de la celebración sacramental pedía que la bendición de Cristo a los esposos terminara manifestándose externamente en presencia del padre de familia, del obispo o del presbítero invitado a la boda; la Biblia, por otra parte, contenía ejemplos de oración y bendición para el casamiento.

De hecho, a principios del siglo quinto san Paulino de Nola atestigua una plegaria de bendición sobre los esposos en un epitalamio compuesto con ocasión del matrimonio de Julián, de Benevento. El obispo pronuncia la bendición nupcial sobre los esposos, cuya cabeza permanece cubierta con un *velum* o *velamen* (distinto del *flammeum* romano que vimos anteriormente).

Esta *velatio* es el único rito litúrgico que existió en Roma durante muchos siglos. Era obligatoria para los clérigos, se aconsejaba a los laicos y se negaba a los fornicarios y a quienes contraían segundas nupcias.

Los tres sacramentarios romanos contienen formularios de bendición nupcial y otros ritos conexos.

El *Sacramentario Veronense* contiene un *ordo* titulado *Incipit velatio nupcialis*[2], con las tres oraciones de la misa, un *hanc igitur* propio y una bendición sobre los esposos, precedida de una oración, careciendo, en cambio, de prefacio propio. La plegaria de bendición se inspira en la Sagrada Escritura y está íntegramente destinada a la esposa. Partiendo de la creación de la mujer de los huesos de Adán, se hace notar que viene en su ayuda y que ambos forman una sola carne; ofrece ejemplos de castidad y santidad de mujeres de la Sagrada Escritura y pide que la mujer tenga un sentido acusado del pudor, sabiduría necesaria para que el Matrimonio discurra felizmente, y sea fecunda en hijos. La bendición nupcial está reservada al sacerdocio ministerial.

El *Sacramentario Gelasiano* contiene un *ordo* titulado *Incipit actio nuptialis*[3]. Es fácil advertir que se han ordenado las partes del *Sacramentario Veronense* para colocar la bendición en su debido lugar: entre el Padrenuestro y la *Pax Domini*. La bendición nupcial es prácticamente la misma del *Sacramentario Veronense* y, por lo mismo, dirigida a la *esposa;* pero con la contrapartida de una bendición sobre *ambos* esposos después de la Comunión y antes de la oración de poscomunión. A diferencia del Veronense, el *Sacramentario Gelasiano* tiene prefacio propio y la peculiaridad de un *hanc igitur* para el día trigésimo de las bodas o para el primer aniversario del Matrimonio.

2. L.C. MÖHLBERG, *Sacramentarim Veronense*, Romae 1956, p. 139.
3. L.C. MÖHLBERG-P. SIFFRIN-L. EIZENHÖFER, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Romae 1960, p. 203.

El *Sacramentario Gregoriano* también ha organizado en sus *orationes ad sponsas velandas* las partes del *Sacramentario Veronense,* con la finalidad de situar la bendición en el lugar del *Sacramentario Gelasiano.* Las oraciones son las mismas del *Sacramentario Veronense,* más el prefacio del *Sacramentario Gelasiano,* aunque con una variante que lo empobrece un tanto.

Los ritos de estos tres sacramentarios son la base de todos los rituales posteriores hasta nuestros días.

b) *Los usos de las Galias, Hispania y países celtas*

La bendición de los esposos en la cámara nupcial es la forma más extendida de la liturgia matrimonial en las Galias. Esta costumbre se apoyaba, sobre todo, en el relato bíblico de la boda de Tobías y Sara (cfr. Tb 8, 4-10), que se menciona en el texto de bendición nupcial conservado en el Misal de Bobbio. Tal costumbre fue sustituida por san Cesáreo de Arlés, que no permitió que en su Iglesia se diera la bendición en la cámara nupcial, sino en la basílica, siguiendo los usos romanos.

En Hispania existía ya en el siglo IV la costumbre de que un sacerdote bendijera el Matrimonio, según la carta de Siricio a Himerio de Tarragona; con todo, no hay una descripción de la liturgia matrimonial anterior al *De Ecclesiasticis officiis* de san Isidoro, y ésta es fragmentaria. El apéndice del *Liber Ordinum* —que puede testificar, junto con el sacramentario de Vic, un verdadero *ordo del matrimonio in thalamo*— ofrece una liturgia nupcial mucho más rica y desarrollada que la galicana, pues comprendía los siguientes elementos: bendición de la cámara nupcial, oficio votivo para la vigilia y mañana de las bodas, bendición de ambos cónyuges en la iglesia y de la mujer durante la misa, y última bendición sobre los esposos. Además, existían dos gestos que fueron adoptados en los rituales medievales: la *traditio puellae* al esposo, realizada por el sacerdote en nombre y en lugar del padre, y un *ordo arrarum.* Ambos ritos pertenecían en inicio a los esponsales, que tenían mucha importancia y servían para hacer pasar a una joven del clan de su padre al del marido. Los esponsales se caracterizaban por la entrega de las arras a la familia de la futura esposa y dieron pie a una bendición. Ésta confería a los esponsales una obligación en sentido estricto, lo cual motivó que fueran aproximándose cada vez más a la fecha de la boda, hasta que en el siglo XI se realizaban ya inmediatamente antes de la misa de casamiento. Los novios llevaban al sacerdote dos anillos; la bendición que seguía era, a la vez, una bendición de los anillos y una invocación sobre la pareja. Un beso intercambiado entre los novios ratificaba los esponsales.

La bendición *in thalamo* se conservó en Inglaterra, tras ser suplantada en las Galias por los usos romanos; de allí volvería al continente a través de Normandía. En Alemania, antes del siglo XI, los usos vigentes son prácticamente los romanos.

3.3. *La celebración del Matrimonio, desde el siglo XI al Concilio de Trento*

Hasta ahora hemos encontrado dos situaciones: el Matrimonio celebrado en casa, sin la presencia de ministros sagrados y carente de ritos litúrgicos (siglos I-IV); y el Matrimonio celebrado en la casa de los esposos, salvo en los casos de Roma y Milán, pero con la presencia de ministros sagrados y según una liturgia nupcial.

En el siglo XI aparece una nueva situación: el Matrimonio deja de celebrarse en casa o en otro lugar semejante y se sitúa inmediatamente antes de la misa, pero en el exterior de la iglesia (*in facie ecclesiae*, en sentido literal). Ello se debió a dos preocupaciones de la Iglesia: por una parte, asegurar la *libertad del consentimiento* (sobre todo de la mujer), ya que, según los teólogos y canonistas de la época y de los siglos posteriores, éste constituía el Matrimonio, incluso cuando careció de formalidades y publicidad; y, por otra, dar *publicidad* del Matrimonio.

Para asegurar la *libertad del consentimiento* de la esposa, los sínodos y capítulos insisten en que los esposos reciban la bendición nupcial, a la vez que obligan a los sacerdotes a realizar una inquisición previa. Para asegurar la publicidad reaparece la bendición *in thalamo* en Normandía y de allí se extiende a toda Francia y, desde ella, a todo el continente: la noche de bodas el sacerdote bendice a los esposos, la cámara nupcial y el anillo de Matrimonio, aunque hayan recibido por la mañana la bendición en la Iglesia. Enseguida se comprobó que tal bendición se prestaba a inconvenientes y era demasiado privada; por este motivo, fue prohibida en el Sínodo de Ruán del año 1012, de modo que, aunque se mantuvo en algunos lugares, carecía de valor jurídico o sacramental.

La *publicidad* del Matrimonio se aseguró trasladando el Matrimonio desde la casa a las puertas de la iglesia. Aunque existe una gran variedad en los *Ordines*, los ritos matrimoniales se realizaban generalmente del siguiente modo: 1) delante la iglesia se hacía el intercambio de consentimientos entre los esposos, la entrega del anillo y de las arras, la firma y entrega de la dote ante testigos —se trata de ritos tradicionales de los esponsales convertidos en ritos del Matrimonio mismo—, la *dextrarum coniunctio*, perteneciente al antiguo ritual del Matrimonio, pero que ya no comportaba la entrega de la esposa al

esposo, sino que simbolizaba el don recíproco de los esposos, también expresado con palabras. 2) Después, seguía la misa, durante la cual se impartía la *bendición de los esposos,* inmediatamente antes de la *pax vobis*, según el uso tradicional. 3) Terminada la misa, se realizaban algunos ritos locales, como la bendición del pan y del vino y la bendición de la cámara nupcial (*benedictio thalami*), propios de las culturas autóctonas o de la piedad popular.

La *expresión del consentimiento* podía reducirse a un «sí», respondiendo a las preguntas del sacerdote, o usando esta significativa fórmula, o una parecida: «yo, N., tomo a N., aquí presente, como mujer y esposa, y le prometo mantener fidelidad y lealtad: sana y enferma, la protegeré, y, mientras viva, no la cambiaré por ninguna otra», como dice el *Ritual de Châlons* del siglo XV. Aunque no pocos autores —como Ivo de Chartres e Ildefonso de Tours— pensaron que el consentimiento constituye la esencia del sacramento, otros, como Guillermo de París, juzgaron que el Matrimonio no tiene la sacramentalidad, ni la gracia que le es intrínseca, si el consentimiento no va acompañado de la bendición del sacerdote. Esta concepción era la existente durante la época del Concilio de Trento.

Durante los siglos XI-XV, la *entrega del anillo* —o de dos anillos, como en Alemania— se hacía según la siguiente rúbrica —u otra sustancialmente idéntica—: «... el sacerdote entrega el anillo al esposo, el esposo, a través de la mano del sacerdote, se lo pone en un dedo de la esposa, diciendo [...]». Simbolizaba la alianza de Cristo con la Iglesia, de la cual participaban ambos esposos. Sin embargo, esta teología bíblica de la alianza no aparece en las fórmulas de bendición del anillo.

La *entrega de las arras* aparece sobre todo a partir de los siglos XIV-XV, aunque ya desde el siglo XIII los *Ordines* del Matrimonio hablan de un documento de dote, debido a que el derecho imperial exigía un *instrumentum dotale* llamado *tabulae nuptiales*; en él constaba el consentimiento y era, por ello, la prueba testifical de la existencia del Matrimonio.

En cuanto a la *misa nupcial,* las oraciones solían provenir del *Sacramentario Gregoriano,* aunque en algunos manuscritos aparezca la misa de la Santísima Trinidad con una segunda oración, que es la del *Sacramentario Gregoriano.*

La *bendición de los esposos* tenía lugar después del Padrenuestro y antes de la *Pax vobis*.

Esta preeminencia de los esposos motivó que se oscureciese la función del sacerdote y el sentido originario del *ego vos coniungo* o fórmulas equivalentes, o del gesto de darse las manos (que era la

entrega de la novia que hacía el sacerdote en lugar y representación del padre, para salvaguardar la libertad del consentimiento del esposo en el caso de un Matrimonio impuesto por los padres).

3.4. *El Matrimonio cristiano según la reforma tridentina*

El deseo de asegurar la libertad del consentimiento *de la esposa* y, sobre todo, de acabar con los matrimonios *clandestinos* motivó que el Concilio de Trento declarase inválido el Matrimonio celebrado sin presencia del párroco[4]. Esto trajo consigo la generalización de la expresión precedente *ego vos coniungo* como fórmula sacramental[5]. Consecuentemente, el sacerdote pasó a ocupar un lugar indispensable en la celebración del Matrimonio, como atestigua el Ritual de 1614. Ciertamente, Trento no pretendió abolir los rituales locales y, de hecho, en muchas diócesis esos usos se mantuvieron; pero a partir del siglo XVII se generalizó el *Ritual romano.*

Según este Ritual, el Matrimonio ya no se celebra *delante,* sino *dentro* de la Iglesia, aunque antes de la celebración de la misa. El esquema celebrativo es sencillo: 1) expresión del consentimiento (ordinariamente respondiendo «sí» a las preguntas del sacerdote); 2) unión de las manos con la fórmula «*ego vos coniungo*» y una aspersión; 3) bendición del anillo, que el esposo entrega a la esposa; 4) algunos versículos, y una oración conclusiva. A continuación se celebraba la misa del Matrimonio, que no tiene ya prefacio ni *hanc igitur* propios e incluye la *bendición de la esposa* después del Padrenuestro.

4. El *Ritual del Matrimonio* del Concilio Vaticano II

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* mandó reformar el *Ritual romano* de 1614 y señaló algunos criterios que debían tenerse en cuenta en la celebración del Matrimonio. Respecto a la reforma, estableció: a) revisar y enriquecer el rito, de modo que expresase la gracia del sacramento e inculcase con mayor claridad los deberes de los esposos (cfr. SC 77-a); b) conservar las costumbres y ritos legítimos de las diversas regiones (cfr. SC 77-b); y c) dar amplio margen a las Conferencias Episcopales, para que pudiesen preparar un rito propio, que respondiese a los usos de los respectivos lugares, permaneciendo firme la obligación de que «el sacerdote asistente pida y reciba el consentimiento de los

4. Decreto *Tametsi* (cfr. DS 1813-1816).

5. A propósito de esta fórmula, cfr. A. Duval, «La formule *"Ego vos in matrimonium coniungo"* au Concile de Trente», LMD 99 (1969) 144-153.

contrayentes» (SC 77-c). En cuanto a la celebración, establecía dos criterios básicos: el Matrimonio habría de celebrarse «de modo ordinario» durante la misa o en un contexto de celebración de la Palabra (cfr. SC 78), y la bendición de la esposa sería retocada convenientemente para inculcar la igualdad de ambos esposos en la obligación de mutua fidelidad (cfr. SC 78).

El Ritual publicado el 3-III-1969[6] responde a estos criterios. De hecho, 1) es un modelo que se propone a las Conferencias Episcopales para que realicen cuantas adaptaciones juzguen oportunas, e incluso publiquen un ritual completamente propio; 2) propone como celebración-tipo la que tiene lugar dentro de la Eucaristía; 3) ha revisado la plegaria tradicional de bendición sobre la esposa; 4) ha introducido una selección de perícopas bíblicas muy amplia y rica; 5) ha enriquecido el formulario de la misa con nuevas oraciones y con un prefacio y *hanc igitur* propios; y 6) ha creado nuevos formularios para el intercambio del consentimiento, la bendición de los anillos...

El Ritual está estructurado del modo siguiente: decreto promulgatorio de la Congregación de Ritos, breves *Praenotanda*, celebración del Matrimonio dentro de la misa, celebración del Matrimonio sin misa, celebración del Matrimonio entre parte católica y parte no bautizada, y algunos textos para el rito del Matrimonio y la «misa por los esposos».

La celebración-tipo es la que tiene lugar dentro de la misa. El esquema celebrativo es el siguiente: rito de acogida, liturgia de la Palabra, celebración del Matrimonio, plegaria eucarística, bendición nupcial y bendición final.

a) *El rito de acogida*

El Ritual es muy parco sobre este rito, que ordinariamente se celebra ante la entrada de la iglesia, aunque puede hacerse junto al altar: el sacerdote se acerca a los esposos, y les saluda y manifiesta la participación de la Iglesia en su alegría. En el supuesto de que tenga lugar delante de la iglesia, no se identifica con la celebración medieval *in facie ecclesiae*, pues entonces era allí donde se celebraba el Matrimonio y, por tanto, éste tenía lugar antes de la misa, mientras que ahora se celebra dentro de la Eucaristía. El nuevo Ritual une Matrimonio y Eucaristía o, cuando menos, Matrimonio y Palabra de Dios. Esta realidad debe aparecer en la monición inicial.

6. *Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Matrimonii*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969.

b) *La colecta*

La misa del Ritual contiene cuatro fórmulas para la oración colecta. La primera lee el Matrimonio a la luz de la relación Cristo-Iglesia (*sacramentum Christi et Ecclesiae*); se trata de un texto prácticamente nuevo, compuesto sobre una expresión de la bendición nupcial del misal precedente y de la oración colecta del miércoles de la semana pascual. La segunda fórmula desarrolla el tema del amor nupcial, sirviéndose de un texto del sacramentario de Fulda, con algunos retoques. La tercera oración pide para los esposos la fidelidad y la descendencia. La cuarta desea la unidad, la alianza y la caridad.

c) *La liturgia de la Palabra*

El Leccionario contiene ocho textos del Antiguo Testamento, siete salmos responsoriales, diez perícopas de las cartas de los Apóstoles y otras tantas de los evangelios. La doctrina es muy rica y puede servir como punto de referencia para una catequesis sobre el Matrimonio. Pueden proclamarse tres lecturas. La selección debe tener en cuenta no sólo a los contrayentes, sino también a toda la comunidad que participa en el rito. En la homilía, el sacerdote debe ayudar a que la asamblea comprenda el misterio del Matrimonio y los novios se preparen para su compromiso matrimonial.

Como era previsible, no faltan las dos narraciones del Génesis con el proyecto originario de Dios sobre el Matrimonio (cfr. Gn 1, 16-31 y 2, 18-24), que fueran objeto de la predicación de Cristo para recordar la ley fundamental de la unidad profunda e indisoluble de la pareja querida por el Creador (cfr. Mt 19, 36 y Mc 10, 6-9). Otros textos muestran el Matrimonio vivido bajo la mirada de Dios (narraciones de las bodas de Isaac y Rebeca, y Tobías y Sara). No podían faltar las lecturas que sugieren (cfr. Jn 2, 1-11) y expresan abiertamente (cfr. Ef 5, 2.21-33) el misterio de la unión de Cristo con la Iglesia. Así mismo, hay una serie de textos que desarrollan de modo explícito o implícito el programa de vida de un hogar cristiano.

d) *El gesto sacramental*

Concluida la homilía tiene lugar la celebración del Matrimonio, según el siguiente esquema: monición previa; interrogatorio sobre la libertad, fidelidad mutua y permanente, y procreación y educación de los hijos; unión de las manos de los contrayentes; intercambio del consentimiento; bendición e imposición de los anillos; bendición y entrega de las arras (facultativa); y plegaria universal.

La monición debe resaltar la unión entre el Bautismo y el Matrimonio.

La inquisición a los novios sobre la libertad, fidelidad y procreación y educación de la prole tiene hoy una especial importancia, dado el ambiente contrario a adquirir compromisos permanentes, la mentalidad divorcista y la cultura antinatalista. Sin embargo, no es una especie de preconsenso matrimonial ni puede sustituir la investigación preparatoria; su significado es proclamar durante la acción litúrgica y ante la comunidad las condiciones que hacen posible el matrimonio.

Frente al uso anterior, el gesto de la unión de las manos de los contrayentes precede al consentimiento; y empalma con la más antigua tradición romana (*dextrarum iunctio*) y bíblica, aunque ya no suponga una referencia a la *traditio puellae*.

El consentimiento sigue siendo el elemento esencial del rito. Se trata de «un acto humano, por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente» (GS 48, 1) y no puede ser reemplazado por «ningún poder humano» (CEC 1628)[7]. El modo de expresarlo ha variado, puede consistir en una respuesta a las preguntas del sacerdote —según el formulario del anterior ritual o con otra fórmula—, o en la declaración de cada parte de tomar al otro como esposo. La fórmula del segundo supuesto es nueva y recoge sustancialmente la usada en los países de habla inglesa y también en algunas diócesis de Francia desde la Edad Media; era un texto común a anglicanos, católicos y otras confesiones. La fórmula con la que el sacerdote recibe el consentimiento también es nueva y tiene la ventaja de expresar que toda la Iglesia ha sido testigo del nuevo Matrimonio, elimina toda posible ambigüedad en la interpretación del anterior «*ego vos coniungo in matrimonium*» y sitúa más apropiadamente el papel del sacerdote en el sacramento, a la vez que realza la acción de Dios: «El Señor, que hizo nacer en vosotros el amor, confirme este consentimiento mutuo, que habéis manifestado ante la Iglesia. Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (RM 46)[8].

«El consentimiento por el que los esposos se dan y reciben mutuamente es sellado por el mismo Dios (cfr. Mc 10, 9). De su alianza

7. «Para que el "sí" de los esposos sea un acto libre y responsable, y para que la alianza matrimonial tenga fundamentos humanos y cristianos, sólidos y estables, la preparación para el matrimonio es de primera importancia» (CEC 1632).

8. «En la Iglesia latina se considera habitualmente que son los esposos quienes, como ministros de la gracia de Cristo, se confieren mutuamente el sacramento del Matrimonio expresando ante la Iglesia su consentimiento. En las liturgias orientales, el ministro de este sacramento —llamado "Coronación"— es el sacerdote o el obispo, quien, después de haber recibido el consentimiento mutuo de los esposos, corona sucesivamente al esposo y a la esposa en señal de alianza matrimonial» (CEC 1624).

"nace una institución estable por ordenación divina, también ante la sociedad" (GS 48, 1). La alianza de los dos esposos está integrada en la alianza de Dios con los hombres» (CEC 1639). El vínculo matrimonial no es, por tanto, humano, sino divino; de ahí que «el matrimonio celebrado y consumado entre bautizados no puede ser disuelto jamás» (CEC 1640), ni siquiera por la Iglesia (cfr. CIC 1141).

Al consentimiento sigue una oración breve; después tiene lugar la bendición y entrega de los anillos. El sacerdote bendice los anillos de la esposa y del esposo con unas fórmulas que, siendo de origen diverso, tienen idéntico contenido, refiriéndose a la fidelidad y al amor, en forma más o menos desarrollada.

La bendición y entrega de las arras no se encuentra en el *Ritual romano*. El español (RM 98) la recoge como rito *ad libitum*. Puede servir para expresar la providencia de Dios sobre el Matrimonio. No es, pues, un símbolo de la dote.

El formulario de la oración de los fieles es determinado por las Conferencias Episcopales. El que propone el Ritual recoge temas ya mencionados, aunque con nuevas alusiones, por ejemplo, a la familia como lugar privilegiado para la experiencia de la fe y de la manifestación de la Iglesia.

e) *La liturgia eucarística*

La liturgia eucarística se caracteriza por la riqueza de formularios: tres oraciones sobre las ofrendas, tres prefacios y un *hanc igitur* propios.

Las oraciones sobre las ofrendas tienen todas un mismo tema de fondo; una está tomada del misal anterior y las otras dos son de nueva creación. En cuanto a los prefacios, el primero recoge el texto del *Sacramentario Gelasiano: Qui federa,* y pone de manifiesto que el Matrimonio enriquece con su fecundidad a la humanidad y a la Iglesia; el segundo, de nueva creación, establece una relación elocuente entre Pascua-Iglesia-Matrimonio; el tercero —también nuevo— considera la entera experiencia matrimonial a la luz de la «vocación de amor».

El embolismo del *hanc igitur* reproduce el texto de los antiguos sacramentarios, pero modificándolo y aplicándolo a los dos esposos.

f) *La bendición nupcial*

La bendición nupcial —la antigua *Oratio super sponsam*— ha sufrido importantes retoques y recuperado su lugar tradicional.

Los cambios más importantes son éstos: la introducción de un párrafo referido al marido, de modo que su destinatario ya no sea sólo la esposa, sino ambos esposos; la conclusión, prácticamente nueva; la supresión de algunas expresiones jurídicas menos oportunas o no suficientemente profundas desde el punto de vista cultual o bíblico; y el resumen en una sola frase —por razones catequéticas— del elenco de santas mujeres que la Sagrada Escritura presenta como ejemplos de esposas y madres. El resultado es una plegaria más lineal y profunda, que no pierde la solemnidad, gracias a los tres párrafos iniciales que han permanecido invariados: el ya sublime proyecto inicial de Dios se hace aún más sugestivo, cuando se contempla el Matrimonio como «símbolo de la unión de Cristo con la Iglesia» y, por lo mismo, merecedor de recibir «la bendición que no fue abolida ni por el pecado original ni por el castigo del diluvio».

En cualquier caso, se ha mantenido su fisonomía originaria, de modo que sigue poseyendo su carácter fundamental de bendición de la esposa[9].

En cuanto a su ubicación, se ha preferido situarla inmediatamente después del Padrenuestro y antes de la *Pax vobis* (suprimiendo el *Líbranos*) —y no después del consentimiento—, para manifestar la unión entre el Matrimonio y la Eucaristía, aunque la otra alternativa hubiese conferido un ambiente menos jurídico a la celebración sacramental y configurado mejor el papel que corresponde al sacerdote.

Por otra parte, a la bendición tradicional se han añadido dos textos nuevos. El primero se caracteriza porque lee de modo más completo el Matrimonio dentro de la historia de la salvación; el segundo, en cambio, es más simple y lineal, y se limita a dar algunas líneas de acción fácilmente comprensibles a todos.

9. Los cambios pueden verse en la letra cursiva del texto que ofrecemos a continuación. «Oh Dios, que con tu poder creaste todo de la nada, y desde el comienzo de la creación, hiciste al hombre a tu imagen y le diste la ayuda inseparable de la mujer, de modo que ya no fuesen dos, sino una sola carne, enseñándonos que nunca será lícito separar lo que quisiste fuera una sola cosa. Oh Dios, que al consagrar la unión conyugal le diste un significado tan grande, que en ella se prefigurase la unión de Cristo con la Iglesia. Oh Dios, que unes la mujer al varón y otorgas a esta unión, establecida desde el principio, aquella bendición que nunca fue abolida ni por la pena del pecado original, ni por el castigo del diluvio. Mira con bondad a tu hija N., que, unida en matrimonio, pide tu protección. Abunde en ella el amor y la paz, *y siga siempre los ejemplos de las santas mujeres, cuyas alabanzas canta la Escritura. Confíe en ella el corazón de N., su esposo, y, teniéndola por digna compañera y coheredera de la gracia de la vida, la respete y ame siempre como Cristo ama a su Iglesia. También, Señor, te suplicamos por estos hijos tuyos: que permanezcan en la fe y amen tus preceptos; que, unidos en matrimonio, sean ejemplo por la integridad de sus costumbres; y, fortalecidos con el poder del Evangelio, manifiesten a todos el testimonio de Cristo; (que su unión sea fecunda, sean padres de probada virtud, vean ambos los hijos de sus hijos) y, después de una feliz ancianidad, lleguen a la vida de los bienaventurados en el reino celestial*. Por Jesucristo Nuestro Señor. Amén».

g) *Los últimos formularios de bendición*

La celebración concluye con una última bendición; no es la antigua de Tobías *Deus Abraham* (cfr. Tb 7, 15), sino una bendición solemne, para la que está previsto un triple formulario. El primero —que ya recogía el ritual usado en Alemania— se inspira libremente en la liturgia hispánica[10]; los otros dos son de nueva creación: de corte trinitario, uno, y referido el otro a las bodas de Caná, al amor de Cristo y al testimonio de vida cristiana.

4.1. *La segunda edición típica del* Ordo celebrandi Matrimonium

a) *Los* Praenotanda

La segunda edición del *Ritual del Matrimonio* (19-III-1990)[11] subsana algunas deficiencias de los *Praenotanda* anteriores, aprovechando la experiencia eclesial, e introduce algunas innovaciones rituales.

Los *Praenotanda* de 1969 exponían ya la doctrina sobre el Matrimonio, tomaban en consideración ciertos problemas celebrativos y afrontaban la difícil cuestión de las adaptaciones; suponían, pues, un avance importante sobre el Ritual de 1952, cuyas orientaciones doctrinales eran sobre todo jurídicas. Ahora bien, eran demasiado breves (18 números) y dejaban al margen cuestiones teológico-litúrgicas importantes. Los nuevos *Praenotanda* colman estas lagunas, pues —sin renunciar a la doctrina del Vaticano II— se han beneficiado de dos importantes fuentes posteriores: la Exhortación *Familiaris consortio*, de Juan Pablo II, y el *Código de Derecho Canónico*. Eso explica que desarrollen con relativa amplitud las principales líneas teológicas, litúrgicas y pastorales sobre el Matrimonio.

Están divididos en cuatro apartados: 1) importancia y dignidad del sacramento del Matrimonio, 2) funciones y ministerios, 3) celebración y 4) adaptaciones que corresponden a las Conferencias Episcopales.

La dignidad e importancia del Matrimonio (nn. 1-11) está desarrollada según la doctrina de *Gaudium et spes* y *Familiaris consortio*.

El apartado de las funciones y ministerios (nn. 12-27), completamente nuevo, tiene en cuenta las normas del Derecho Canónico y algunas indicaciones de la *Familiaris consortio*, y se detiene, sobre todo,

10. Cfr. M. FEROTIN (ed.), *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Église visigotique et mozarabe d'Espagne du V au XI siècle* («Monumenta Ecclesiae Liturgica»), Paris 1904, p. 437.

11. El texto de los *Praenotanda* y un breve comentario puede verse en *Notitiae* 26 (1990) 300-327. Cfr. J.M. RODRÍGUEZ, «Nueva edición del ritual del matrimonio. Teología y pastoral», *Phase* 187 (1992) 13-26.

en lo concerniente a la naturaleza, finalidad, importancia y responsables de la preparación remota, próxima e inmediata al Matrimonio, y en la pastoral matrimonial (n. 14). La preparación *remota* comienza en la infancia con la formación humana y cristiana, y pretende que el cristiano llegue al Matrimonio —a través de las diversas etapas que acompañan su desarrollo— con la conciencia de sentirse llamado a responder a una vocación divina. La preparación *próxima* es una preparación *específica* para el Matrimonio, en la que cuenta todo lo que debe conocer y vivir quien desee contraer este sacramento como un cristiano. La preparación *inmediata* tiene lugar unas semanas o unos meses anteriores a la celebración sacramental.

En el apartado tercero, dedicado a la celebración del Matrimonio, se hace una llamada apremiante a la preparación litúrgica (n. 29). Dentro de las indicaciones pastorales, se destacan los momentos más significativos de la celebración: la liturgia de la Palabra, el consentimiento de los contrayentes, la bendición nupcial y la Comunión eucarística de los esposos y asistentes. También se tiene muy en cuenta la participación de la comunidad cristiana (n. 29), aunque, con frecuencia, tal comunidad se reduzca a una asamblea de familiares, amigos y conocidos.

Se propone como ideal que «el mismo presbítero prepare a los contrayentes y en la celebración del sacramento pronuncie la homilía, reciba el consentimiento y celebre la Eucaristía» (n. 23). Con delegación del párroco o del ordinario del lugar, el diácono puede también «presidir la celebración del sacramento, sin excluir la bendición nupcial» (n. 24). Incluso «donde no hay presbíteros ni diáconos, el obispo diocesano —con el voto favorable de la Conferencia Episcopal y la licencia de la Sede Apostólica— puede delegar a laicos para que asistan al Matrimonio» (n. 25)[12].

Por último, el apartado cuarto se ocupa de las adaptaciones que corresponden a las Conferencias Episcopales (nn. 39-44). Sustancialmente recoge el texto anterior (nn. 12-18) y ratifica la posibilidad de *crear* un Ritual del Matrimonio propio, con tal que se respete la presencia de un ministro cualificado para pedir y recibir el consentimiento e impartir la bendición nupcial.

b) *Variaciones en el Ritual*

La segunda edición del Ritual es sustancialmente idéntica a la primera, aunque se han introducido numerosos retoques.

12. La nueva edición del Ritual contiene un apartado para el supuesto de que sea el laico quien asiste al Matrimonio. Hay variantes respecto a las fórmulas, los saludos, la forma de proclamar el evangelio, impartir la bendición nupcial —propia de los presbíteros y diáconos—, pedir el consentimiento...

Así, en el capítulo I: *Ordo celebrandi Matrimonium intra Missam*, se resaltan los títulos y subtítulos a fin de que se pueda captar mejor el desarrollo e importancia del rito, y se precisan ciertas rúbricas, por ejemplo, sobre el modo de realizar el rito de acogida (RM 45-50), la elección de la misa (RM 54) y las lecturas (RM 55-56), la omisión del acto penitencial (RM 53) y del *Libera nos* (RM 72). También se ha modificado parcialmente el texto de la monición que precede al intercambio del consentimiento (RM 59) y se propone un nueva fórmula —más bíblica— para que el sacerdote lo reciba (RM 64). Después del intercambio de consentimientos se propone una breve aclamación (RM 65), y tras la entrega de los anillos se sugiere que la comunidad cante un himno o un cántico de alabanza (RM 102). También se modifican parcialmente las fórmulas de la bendición nupcial, incluyendo una invocación al Espíritu Santo sobre los esposos (RM 74, 172, 242, 244). En la primera fórmula hay una variante que especifica que tanto las obligaciones como las bendiciones se refieren a los dos esposos, aunque se siga hablando de bendición sobre la esposa (RM 74). Por otra parte, se da la posibilidad de cantar la bendición nupcial, recuperando una tradición medieval; en cambio, se ha conservado el lugar fijado en el Ritual precedente, para mantener la unión entre dicha plegaria y la Comunión, y para que se vea que el Matrimonio cristiano encuentra una especie de sello en la Comunión eucarística.

El capítulo II contempla la celebración del Matrimonio fuera de la misa. Entre las novedades principales figuran: las precisiones sobre el rito de acogida y la fórmula de saludo (RM 86), la fórmula oracional que sigue (RM 89), y el modo de articular la plegaria universal y la bendición nupcial (RM 103), así como lo relativo a los ritos de Comunión (RM 103, 108-115).

El capítulo III es nuevo y contiene el *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico*, que se ha compuesto para cumplir las disposiciones previstas en el *Código de Derecho Canónico* (CIC 112). Tanto los textos como las rúbricas tienen en cuenta esta peculiaridad.

El capítulo IV, correspondiente al tercero de la edición anterior, contempla el *Matrimonio de los catecúmenos;* pero en lugar de hablar de Matrimonio *inter partem catholicam et partem non baptizatam* —como hace el Ritual de 1969— usa un título más exacto: Matrimonio *inter partem baptizatam et partem cathecumenam vel non christianam*. Este hecho ha provocado algunos cambios en el formulario de la entrega de los anillos (RM 168), en la monición previa al Padrenuestro (RM 170), en la monición de la bendición nupcial (RM 171), y en la bendición nupcial (RM 172, 173).

El capítulo V, que corresponde al cuarto de la edición anterior, contiene textos que enriquecen las fórmulas eucológicas y las lecturas bíblicas. Se han introducido cinco nuevas perícopas[13]. Una rúbrica inicial precisa, además, que siempre ha de elegirse una lectura que hable *explícitamente* del Matrimonio. En la parte eucológica se han introducido dos oraciones colecta, tomadas de la antigua tradición romana, y se han incluido embolismos para las plegarias eucarísticas II y III.

Un apéndice final incluye dos modelos de plegaria universal (RM 251-252), un *Ordo benedictionis desponsatorum* (RM 253-271), tomado del bendicional *De Benedictionibus* (B 195-214) y un *Ordo benedictionis coniugum intra Missam, occasione data anniversarii Matrimonii adhibenda* (RM 272-286), tomada también del *Bendicional* (B 90-106), con dos posibilidades de renovar el propósito de vivir santamente en Matrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 567-606.

AUGÉ, M., «Dal rituale "tipico" ai rituali particulari del matrimonio», en AA.VV., *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Bolonia 1977, pp. 235-261.

BARBIERI, P., *La celebrazione del matrimonio*, Roma 1892, pp. XI-LIII.

BRAGA, C., «La genesi dell'*Ordo matrimonii*», *Ephemerides Liturgicae* 83 (1979) 247-257.

CANGELOSI, F., «Nella "celebrazione" del matrimonio il programa della vita coniugale (annotazioni esegetiche sulla eucologia delle *Missae Rituales pro Sponsis* del *Missale Romanum*, per uno studio teologico-liturgico), *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989) 454-493.

CIPRIANI, S., «Matrimonio», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid (1990) 1.157-1.170.

DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce de la Bibbia*, Torino 1984.

EVENOU, J., «El matrimonio», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 754-778.

JOUNEL, P., «El matrimonio», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, pp. 637-660.

13. Pr 31, 10-13. 19-20.30-31; Rm 15 1b-3a.5-7.13; Ef 4, 1-6; Flp 4, 4-9 y Hb 13, 1-4a.5-6b.

LECLERCQ, H., «Mariage», en *Dictionnaire d'Arquéologie Chrétienne et de Liturgie* 10/2 (1932) 1.891-1.895.

MAZZARELLO, S., «De novo *Ordine celebrandi Matrimonium*», *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 251-277.

NOCENT, A., «Il matrimonio cristiano», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *I Sacramenti*, Genova 1986, pp. 301-325, 339-364.

—, «Contribution à l'étude du rituel du mariage», en *Eulogia, Miscellanea liturgica Neunheuser*, («Studia Anselmiana» 68), Roma 1979, pp. 243-266.

RAES, A., *Le mariage, sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Paris 1959.

RINCÓN, T., *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XIII*, Pamplona 1971.

RITZER, K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I au XI siècle*, Paris 1970.

SALDON, E., *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a san Agustín*, Pamplona 1971.

STEVENSON, K., *Nuptial Blessing, A Study of Christian Marriage Rites*, London 1982.

SUSTAETA, J.M., «El nuevo ritual del matrimonio», *Phase* 10 (1970) 251-266.

TEJERO, E., *El Matrimonio misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona 1971.

TRIACCA, A., «La celebrazione del Matrimonio», en AA.VV., *Realtá e valori del sacramento del Matrimonio*, Roma 1976, pp. 103-150.

—, «"Celebrare" il matrimonio cristiano. Suo significato teologico-liturgico (anamnesis-methexis-epiclesis)», *Ephemerides Liturgicae* 93 (1979) 407-456.

VATIN, C. *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris 1970.

D) SACRAMENTALES

Capítulo XIII

SACRAMENTALES

1. Naturaleza de los sacramentales

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* ha abordado con relativa amplitud y profundidad, y en una nueva perspectiva, la cuestión de los «sacramentales», ocupándose de su naturaleza y finalidad (cfr. SC 60), de su relación con el Misterio Pascual (cfr. SC 61), de su valor pastoral (cfr. SC 61) y de su reforma (cfr. SC 62, 63, 79).

La mayor novedad estriba en haber entroncado los sacramentales en los sacramentos, pues así se explica mejor su carácter de *signos sagrados* que producen efectos sobrenaturales, y de acciones no sólo *santificadoras,* sino también *cultuales,* que, a la vez que suponen la fe, la alimentan, robustecen y expresan por medio de palabras y cosas, preparando a los fieles a recibir con fruto la gracia, a dar culto a Dios y a practicar la caridad.

Esta orientación hace que estén intrínsecamente relacionados con la celebración de los sacramentos, especialmente con la Eucaristía, centro y cumbre de todo el organismo sacramental. Y esto en un doble sentido: como preparación y como prolongación, pues ponen al servicio del hombre unas gracias que le facilitan realizar el misterio de Cristo en la tierra y no descaminarse en su peregrinaje hacia el Cielo.

Por otra parte, esta relación entre los sacramentales y los sacramentos ayuda a percibir no sólo sus *semejanzas,* sino también sus *diferencias:* los sacramentos son siete, mientras que los sacramentales pueden ser tantos cuantas sean las necesidades de los hombres en su devenir histórico; los sacramentos han sido instituidos por Cristo, los sacramentales, en cambio, son de institución eclesial; la eficacia de los sacramentos es infalible —con tal de que el signo se realice válidamente—, no así la de los sacramentales, que producen sus frutos por

la intercesión de la Iglesia; los sacramentos son necesarios de una u otra forma para la salvación y santificación, mientras que los sacramentales son sólo ayudas poderosas con las que el creyente recibe del amor de Dios protección contra las tentaciones del demonio, gracias y ayudas según su carácter específico y capacidad operativa, y gracias actuales para cumplir la voluntad divina según la propia vocación y carisma.

De todos modos, conviene evitar todo *maximalismo*, para que la expresión «por ellos [...] se santifican las diversas circunstancias de la vida» (SC 61), no lleve a concluir que las realidades terrenas y los acontecimientos de la vida necesitan ser santificadas por un sacramental para ser objetivamente buenas. Las constituciones *Lumen gentium* (cfr. LG 10, 31 y 34) y *Gaudium et spes* (cfr. GS 38-39) ayudan a fundamentar adecuadamente el alcance de los sacramentales al relacionar, respectivamante, el acto cultual y el compromiso temporal, y afirmar el valor de las realidades terrenas y de la actividad humana.

1.1. *Tipos de sacramentales*

Los sacramentales son una respuesta eclesial a las situaciones existenciales de los hombres entre sí y con el cosmos; eso explica su variedad a lo largo de la historia. Antes del Concilio Vaticano II los sacramentales principales se agrupaban en tres bloques: a) los referidos a las personas, b) los relacionados con las cosas y c) los que comprendían personas y cosas[1].

Actualmente los sacramentales son muy numerosos y suelen clasificarse en tres categorías: consagraciones, bendiciones y exorcismos.

Las *consagraciones* afectan a las personas y a las cosas, y las sustraen de la libre disponibilidad del hombre. La Iglesia, por medio de Cristo, las entrega a Dios o a su culto de modo permanente. En esta categoría se incluyen la consagración o dedicación de una iglesia, de un altar, de un cáliz; la consagración de una virgen; la bendición de un abad o de una abadesa; y la profesión religiosa y monástica.

Las *bendiciones* también se efectúan en personas y cosas, pero en el sentido de que sobre ellas se invoca la acción de Dios para ponerlas bajo su protección o sus beneficios. Ciertamente, todas las personas y cosas están bajo la protección divina, por ser sus criaturas; pero con la bendición la Iglesia las introduce de un modo nuevo, más eficaz, en el misterio vivo de Cristo. La bendición de las cosas, por tanto, adquiere

1. Cfr. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, II, Madrid 1956, p. 1.023.

pleno sentido en la perspectiva de la cooperación para el bien verdadero de la persona, según el querer de Dios, quien todo lo creó para servicio del hombre; el hombre, a su vez, debe manifestar que se sirve de las cosas creadas de tal modo que, con su recto uso, busca y ama a Dios, y trata de servirle con la fidelidad y reverencia que corresponde a quien es único ser supremo. El *Bendicional* vigente recoge múltiples bendiciones, que clasifica en cinco grandes grupos.

Los *exorcismos* son oraciones de la Iglesia que impetran la protección divina en la lucha contra el demonio, obstáculo para la salvación personal y el cumplimiento del plan salvífico universal. Hay dos clases de exorcismos: los bautismales y los que tienen por objeto expulsar al demonio de una determinada persona, siguiendo el ejemplo de Jesús en su ministerio público.

1.2. *Ministro de los sacramentales*

Al referirse a los ministros de los sacramentales, la constitución conciliar de liturgia preveía que en la futura reforma existiesen pocas bendiciones reservadas a los obispos u ordinarios, y que algunas pudieran ser realizados por los fieles laicos (cfr. SC 79). El *Código de Derecho Canónico,* el *Caeremoniale Episcoporum* y el *De Benedictionibus* han concretado posteriormente estas orientaciones.

El *Caeremoniale Episcoporum*, apoyado en la doctrina de *Sacrosanctum Concilium* y de la legislación posterior (cfr. CIC 1206-1207), establece el siguiente criterio general: dado que el ministerio de los sacramentales está unido a un peculiar ejercicio del sacerdocio de Cristo, «compete al obispo principalmente presidir aquellas celebraciones que atañen a toda la comunidad diocesana, pudiendo reservarse algunas, si bien de tal modo que, como regla general, pueda delegarlas en el presbítero, en cuanto que preside en su nombre» (CE 1116). Entre los sacramentales reservados al obispo diocesano pueden mencionarse las siguientes: la consagración de vírgenes (CE 720), la institución de los ministerios del lector y acólito, salvo en los institutos de perfección (CE 792), la dedicación de iglesias y altares en su diócesis, aunque las pueda delegar en algún presbítero (CE 923), y la coronación de una imagen de la santísima Virgen, delegable en un presbítero (CE 1036).

Por su parte, el *Bendicional*[2], que completa al *Caeremoniale Episcoporum*, establece el siguiente principio: «... compete al obispo pre-

2. *Rituale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. De Benedictionibus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1984. Fue promulgado por un decreto de la Congregación del Culto de fecha 31-V-1984, cfr. AAS 76 (1984), pp. 1.085-1.086.

sidir aquellas celebraciones que atañen principalmente a toda la comunidad diocesana y se hacen con particular solemnidad y gran concurrencia de pueblo; por eso puede reservarse algunas celebraciones, principalmente cuando se realizan de forma más solemne; compete a los presbíteros, como requiere la naturaleza de su servicio al pueblo de Dios, presidir las bendiciones, sobre todo aquellas que se refieren a la comunidad a cuyo servicio están destinados; por tanto, pueden celebrar todas las bendiciones contenidas en este libro, con tal de que no esté presente un Obispo que las presida; compete a los diáconos, en cuanto que prestan su ayuda al obispo y a su presbiterio en calidad de ministros de la palabra, del altar y de la caridad, presidir algunas celebraciones [...]. Pero siempre que esté presente el sacerdote, es mejor que se le ceda a él la presidencia [...]; a los acólitos y lectores, que por la institución que se les ha conferido desempeñan una función en la Iglesia, con razón se les concede, de preferencia a los demás laicos, la facultad de impartir algunas bendiciones, a juicio del Ordinario del lugar. También los otros laicos, hombres y mujeres [...] a juicio del Ordinario del lugar, cuando conste de su debida formación pastoral y su prudencia en el ejercicio del propio cargo apostólico, pueden celebrar algunas bendiciones [...], pero en presencia del sacerdote o diácono, deben cederlos a ellos la presidencia» (B 18).

2. Las exequias

2.1. *El cristianismo y los ritos funerarios paganos*

Según testimonia la historia de las culturas, los ritos funerarios, pertenecen al ámbito religioso, y están íntimamente relacionados con la concepción de la muerte y del más allá; de ahí que el cristianismo naciente encontrase unas costumbres propias en la sociedad de su tiempo, tanto en el ámbito judío como en el helenístico. Frente a esta realidad, en vez de crear una praxis funeraria absolutamente original, la Iglesia prefirió seguir los usos sociales ya existentes, introduciendo ciertas modificaciones y dándoles un nuevo sentido.

El esquema primitivo de los ritos mortuorios de la Iglesia de Roma y de las del norte de África tenía la siguiente estructura:

1) Antes de expirar, el cristiano recibía el Viático, que se consideraba como alimento necesario para recorrer el último trecho del camino de la vida, y sustituía a la moneda que los romanos ponían en la boca del difunto para que pagara el pasaje del tránsito al «hades».

2) Inmediatamente después se lavaba y perfumaba el cuerpo del difunto, mientras se cantaban salmos en un clima de confianza en la

resurrección; se vestía el cadáver con una túnica blanca y se colocaba en un lecho (*feretrum*) durante algunas horas.

3) El mismo día del fallecimiento o a la mañana siguiente, el difunto era llevado procesionalmente, envuelto en una sábana, e inhumado en la sepultura. Las sepulturas cristianas estaban situadas originariamente entre las tumbas paganas; pero, a partir del siglo III, la Iglesia creó cementerios propios en catacumbas excavadas en terrenos de algún cristiano pudiente, colocando los cuerpos en un *loculus* de las galerías, salvo casos excepcionales de destacados miembros de la comunidad, que eran sepultados en sarcófagos de piedra. Según ciertos testimonios del siglo III, un presbítero recitaba alguna oración durante la sepultura.

4) Generalmente los cristianos conservaron la costumbre romana del banquete funerario (*refrigerium*), celebrándolo junto a la tumba del difunto o en sus proximidades, pero no el día del de la *depositio*, sino el tercero, séptimo y trigésimo y el día de aniversario. Dieron, además, un sentido parcialmente diverso al rito, pues conservaron su sentido de *comunión* entre los vivos y el difunto, rechazando la idea de *alimento* del difunto. Por otra parte, desde el siglo IV, la Eucaristía sustituyó al *refrigerium*, debido a que los cristianos comprendieron que su Señor les había dejado un alimento diverso, prenda de comunión y resurrección; esta Eucaristía funeraria pretendía asociar el tránsito cristiano al Misterio Pascual de Cristo.

2.2. *El* Ritual romano *del siglo VII*

La praxis litúrgica funeraria evidencia un progresivo *proceso de diferenciación* respecto a las prácticas comunes de los no creyentes, fundados en la certeza de la salvación operada por Cristo y la fe en la resurrección, realidades que alimentan la esperanza y fraternidad y son más fuertes que el dolor, dando así una *tonalidad pascual* a la muerte cristiana.

Una mirada de conjunto a la literatura patrística muestra la originalidad de la visión cristiana de la muerte, pues la idea de Dios que subyace en la oración de la Iglesia es la de un Dios bueno y acogedor, que está a la espera del hombre que vuelve a Él. Esta visión tan positiva queda subrayada por la Eucaristía como misterio de comunión; la participación en ella y el vínculo de la misma fe son el fundamento de una relación fraterna que la muerte es incapaz de destruir o debilitar.

El primer *Ritual romano* de la muerte y de las exequias es de finales del siglo VII, aunque su origen se remonta a una época precedente. Su esquema funerario es el siguiente:

1) Cuando un cristiano estaba a punto de expirar, recibía el Viático, como prenda de su resurrección; después, un presbítero o diácono leía la pasión del Señor, seguida del responsorio *Subvenite* y del canto del salmo 113, salmo pascual de la liberación de Egipto y entrada en la tierra prometida.

2) Después de la muerte, el cadáver era amortajado y se cantaba el salmo 96.

3) Posteriormente se llevaba procesionalmente al difunto a la iglesia, donde no se celebraba la Eucaristía, sino un oficio compuesto a base de salmos, responsorios y algunas lecturas del libro de Job.

4) Concluido este oficio, se conducía procesionalmente al difunto al lugar de la sepultura. Durante el trayecto se cantaban varios salmos (Sal 14, 50, 24), concluyéndose con el salmo 117 y la antífona *Aperite mihi portas iustitiae*.

El carácter pascual de estas exequias es evidente: el difunto experimenta la salida de su Egipto terreno y la entrada en la tierra prometida del Cielo (salmos 113 y 117, cantados al principio y al final de la liturgia). El cortejo fúnebre es una comunidad alegre, que canta mientras conduce a uno de sus miembros hacia la Jerusalén celestial. Es claro también el sentido comunitario: en su viaje hacia la tierra de promisión, el cristiano no camina solo, sino acompañado por la comunidad terrena hasta el mismo momento de ser entregado a la comunidad de hermanos que le han precedido, los mártires y santos nombrados en las antífonas. Por último, el clima está transido por la esperanza y la paz: la Iglesia implora la misericordia y protección de Dios para el difunto confiada en su salvación.

2.3. *Los rituales romano-francos de los siglos VIII-IX*

Este cuadro difiere del que ofrecen los sacramentarios Gelasianos del siglo VIII, el *Sacramentario Gregoriano* y algunos misales galicanos. En efecto, sus fórmulas siguen insistiendo en la misericordia de Dios y el perdón, pero se advierte una mayor preocupación por los pecados y culpabilidad del difunto, mientras la comunidad cristiana es consciente del riesgo de su condenación eterna. Por otra parte, la misa exequial, difundida en todo Occidente a partir de los siglos VIII-IX y convertida en la parte central de los funerales, se considera casi exclusivamente como un sacrificio de propiciación y sufragio, es decir, como un sacrificio que se ofrecía para que el difunto se beneficiara de sus méritos. Además, la visión del más allá aparece como una realidad mucho más triste y angustiosa que la clásica de la liturgia romana. Así mismo, se ha oscurecido el sentido pascual y cristológico de la muerte,

al no relacionarse con el Misterio Pascual de Cristo, ni considerar el viaje hacia la Jerusalén celestial como una participación en el itinerario pascual del Señor. Por último, la eucología ya no es cristológica, puesto que las oraciones nunca presentan a Cristo como el enviado del Padre para salvar a los hombres, contemplando la bienaventuranza como un encuentro con los santos y los ángeles sin aludir a la vida compartida con los demás miembros del Cuerpo glorioso del Señor resucitado.

Los rituales romano y romano-galicano encontrarán una expresión peculiar en los rituales posteriores y, más en concreto, en el *Ritual romano* de 1614, que permanecerá en uso hasta 1969.

2.4. *El* Ritual romano *de 1614*

El esquema de este Ritual, preparado por el cardenal Santoro y publicado por Paulo V, es el siguiente:

1) Venida del párroco y el clero a la casa del difunto.

2) Procesión hacia la iglesia, durante la cual se cantan salmos.

3) Canto del oficio de difuntos, o al menos de un nocturno, en la iglesia; seguidamente, celebración de la misa, excepto en el caso de que el funeral se celebre por la tarde.

4) Absolución exequial, que comprende una serie de oraciones y cantos en los que se pide que el difunto sea librado y absuelto de sus pecados.

5) Procesión hacia el cementerio.

6) Sepultura en el cementerio: se canta el *Benedictus*, el sacerdote recita unas oraciones, bendice nuevamente al difunto y hace una aspersión con agua bendita.

La mayor parte de las oraciones de este Ritual, tomadas de los antiguos sacramentarios, expresan una confianza plena en la resurrección, pero son interpretadas desde la nueva visión escatológica de la Contrarreforma; otros textos manifiestan la incertidumbre de la salvación y el miedo a la muerte y al más allá; tal es el caso del responsorio *Libera me, Domine* —introducido en el *Pontifical romano-germánico* del siglo X—, la secuencia *Dies irae*, compuesta en Italia durante los siglos XII-XIII, y el ofertorio *Domine Jesu Christe*, del siglo X.

Se trata, pues, de un ritual teológicamente complejo, debido a la diversidad de fuentes, y relacionado con la mentalidad de su época, cuando la reflexión y la predicación cristianas insistían constantemente en el pensamiento y el temor de la muerte.

2.5. *El* Ordo Exequiarum *de 1969*

a) *Orientación y contenidos*

El Ritual de 1969 fue compuesto a la luz de las indicaciones de la constitución conciliar de liturgia (cfr. SC 81-82), de los resultados de una encuesta, realizada a escala mundial, sobre los ritos funerarios, y del deseo de dar un amplio margen litúrgico a las Conferencias Episcopales.

La constitución conciliar contenía una exigencia teológica: subrayar más el carácter pascual de la muerte cristiana; y otra antropológica: tener en cuenta las diversas situaciones de cultura, ambiente, edad... del difunto. La encuesta constató la existencia de tres tipos principales de celebración. Por último, se pretendió que el *Ritual latino* fuese adaptado convenientemente a la idiosincrasia de cada país.

El *Ritual latino* comprende ocho capítulos con los siguientes contenidos: unos *Praenotanda* de carácter doctrinal, canónico y pastoral (cap. I); tres tipos de celebración (cap. II-IV) para adultos; exequias de niños (cap. V); una amplia selección de textos para las exequias de adultos (cap. VI); otra selección para las exequias de los niños bautizados (cap. VII) y algunos textos para la exequias de niños no bautizados (cap. VIII)[3].

b) *Estructura*

Los tres tipos de celebración exequial presentan cuatro constantes, en torno a las cuales se organiza la liturgia cristiana de la muerte: el «consuelo de la fe», la liturgia de la Palabra, la celebración eucarística y la recomendación y despedida final del difunto.

— El «*consuelo de la fe*» tiene como finalidad recibir al difunto y ofrecer a sus allegados y a toda la asamblea palabras de esperanza cristiana, que les preparen para la celebración. Se trata de un rito de acogida, semejante al bautismal y matrimonial, donde quien preside (sacerdote, diácono, laico) debe aparecer, ante todo, como «ministro del consuelo» (OE 16) —participando, como hombre y como cristiano, del dolor humano de los deudos del difunto— y, a la vez, como testigo y dador de la fe y la esperanza cristianas[4].

3. El *Ritual de Exequias* en lengua española, aunque está compuesto a partir del latino, es mucho más amplio, de modo que las referencias textuales no se corresponden entre uno y otro. Cfr. *Ritual de Exequias* (2.ª edición renovada), Madrid 1989.

4. Cuando las exequias se inician en la casa del difunto el rito de acogida comprende un saludo general a la asamblea y una oración, aunque entre ambos puede insertarse la recitación sin canto de un salmo introductorio; en cambio, cuando se celebran íntegramente en la iglesia, el rito de acogida tiene lugar a la entrada de la misma y las palabras de consuelo se dirigen únicamente a los allegados al difunto. Conviene no realizar la aspersión del cadáver a fin de que este gesto tan significativo logre todo su realce en el momento del último adiós al difunto.

— La *liturgia de la Palabra* consta de lecturas, homilía y oración de los fieles. La riqueza bíblica es tan grande, que permite hacer frente a las más diversas situaciones. Los principales temas desarrollados son el Misterio Pascual, la esperanza de alcanzar el Paraíso, la piedad hacia el difunto y el valor del testimonio de la vida cristiana.

— La *celebración eucarística* está prevista para el primer tipo y se ve como posible para los otros dos. Lo normal es que se tenga en la iglesia parroquial el mismo día del entierro, salvo que dicha celebración esté impedida. La Eucaristía no es únicamente un sufragio por el difunto, sino también un medio para unir el tránsito cristiano al Misterio de la Pascua de Cristo.

— La última *recomendación* y *despedida* sustituye al antiguo rito de absolución —procedente de los siglos VIII-IX—, que tenía sobre todo un sentido de intercesión. Expresa que la separación no es definitiva.

A estas partes básicas se añaden otros ritos secundarios, como la iluminación del cirio pascual —al iniciarse la liturgia de la Palabra— o la bendición del sepulcro, al llegar al cementerio. El rito del cirio simboliza y subraya la relación existente entre la muerte del cristiano y la de Cristo.

c) *Los tres tipos de celebración*

Las exequias cristianas, tanto de adultos como de párvulos, se celebran según una de estas tres modalidades.

1) La forma típica de celebración tiene tres estaciones: en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio; y dos procesiones intermedias: desde la casa a la iglesia, y desde la iglesia al cementerio. Es la forma más tradicional y expresiva, y se prefiere a las demás en igualdad de circunstancias.

— La *estación en la casa del difunto* incluye el saludo del ministro a los familiares del difunto y a toda la comunidad cristiana, y una oración, aunque entre ambos elementos puede intercalarse un salmo invitatorio sin canto. No conviene hacer la aspersión para que ésta cobre todo su realce en el momento del último adiós al difunto.

— La *procesión hacia la iglesia* forma también parte del rito de acogida. Durante ella se canta el salmo 113, que alude al tránsito de Israel hacia la tierra prometida o, si la celebración es sin canto, se recita la letanía, que encierra un idéntico simbolismo.

— La *estación en la iglesia* comprende la introducción del cadáver, la iluminación del cirio pascual, la liturgia de la Palabra, la celebración eucarística y el último adiós al difunto. La introducción del

cadáver en la iglesia recuerda todas las entradas del difunto en la asamblea cristiana, y también su acogida definitiva en la asamblea de los santos; es un rito muy expresivo, que merece el debido realce y debe ser explicado adecuadamente al pueblo. El rito del cirio pascual tiene la finalidad de significar y subrayar la relación entre la muerte del cristiano y la resurrección de Cristo, realidad que ilumina el tránsito de los que creyeron en Él. La liturgia de la Palabra pretende asegurar que las exequias sean una expresión de la fe cristiana, proclamando el Misterio Pascual, alentando la esperanza de los que sufren ante la muerte, mostrando la piedad para con los difuntos y exhortando al testimonio de la vida cristiana. La celebración eucarística tiene como objetivo primario manifestar la vinculación de la muerte del cristiano con el Misterio Pascual de Jesucristo; pero, al mismo tiempo, debe considerarse como el más excelente sufragio por el difunto, pues la Iglesia suplica para que quien fue alimentado por la Eucaristía como prenda de la vida eterna, sea admitido en la plenitud pascual del Reino. Por eso, es el punto culminante de los funerales cristianos.

— La *estación en el cementerio* comprende el último adiós al cuerpo del difunto y, si es oportuno, la bendición del sepulcro; la estación va precedida de la procesión *hacia el cementerio* —que se inicia con el canto de la antífona *Chorus angelorum te suscipiat*—, durante la cual se canta el salmo 117, segundo salmo pascual típico de las exequias cristianas. El rito —cuyo sentido es el adiós de la comunidad cristiana a uno de sus miembros que, desde ahora, pasará a formar parte de la Iglesia celestial— tiene las siguientes partes: oración y monición del celebrante, aspersión e incensación del cadáver, canto de despedida (o invocaciones de «adiós», si no hay canto), inhumación del cadáver, oración final y despedida. Dentro estos ritos conviene subrayar la aspersión, que manifiesta la relación entre la muerte del cristiano y el Bautismo, sacramento que ya lo incorporó al misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo. También sobresale el canto de despedida, que es el antiquísimo y hermosísimo responsorio *Subvenite*, con el que la Iglesia peregrina convoca a la Iglesia celestial para hacerle entrega del difunto.

2) La segunda forma tiene también tres estaciones: una en la casa, otra en el interior de la iglesia y la tercera en el atrio o puerta de la iglesia. Sólo hay una procesión, de la casa a la iglesia. «Este modo de celebración es posible y aconsejable en la mayoría de los pueblos rurales; la procesión de casa a la iglesia resulta fácil y expresiva, pues las casas de los fieles no suelen estar lejos de la iglesia» (RE 34).

3) El tercer tipo de exequias conserva las tres estaciones, pero de forma muy simplificada, pues se realizan todas en la iglesia: la primera y la tercera a la puerta, y la segunda en el interior. «En este tipo de exequias hay que velar para que no se pierda el sentido y la debida expresividad de las dos procesiones, la primera desde la puerta al interior de la iglesia, en la que se significa la acogida del difunto por parte de la Iglesia (el celebrante debe recibir el cadáver y a los familiares), y la segunda desde el interior de la iglesia al atrio, en la que se significa el acompañamiento de la comunidad al lugar donde el cuerpo del difunto esperará la resurrección futura» (RE 35).

En las exequias que se celebran en los tanatorios o funerarias de las grandes ciudades, puede usarse un rito breve cuando el número de celebraciones exequiales sea tan numeroso que dificulte la celebración del rito ordinario.

Por otra parte, en cada uno de los tres tipos se prevé tanto la inclusión de la Eucaristía como la celebración exequial sin misa. La elección se hace conjugando un triple criterio: los deseos de la familia, la categoría del día litúrgico y las posibilidades del ministro.

d) *Las exequias de los niños*

El *Ritual de Exequias de niños* ha sido revisado según los postulados de la constitución conciliar de liturgia. El cambio de mentalidad que se advierte al compararlo con el antiguo, se debe al hecho de que la muerte de un niño es hoy, al menos en los países desarrollados, algo muy excepcional y, por ello, más doloroso que en el pasado.

En las exequias de niños se distinguen tres supuestos: 1) el de los niños llegados al uso de razón, quienes, según el Código vigente, se consideran como adultos, 2) el de los párvulos que no han llegado al uso de razón, pero han recibido el Bautismo y 3) el de los párvulos que han muerto sin el Bautismo, pero cuyos padres deseaban bautizarlos.

En el primer caso se celebran las exequias de adultos, con las debidas adaptaciones (RE II o III); en el segundo se emplea un ritual específico (RE VII, I); para el tercero, previo consentimiento del ordinario del lugar, se adopta un rito también específico (RE VII, I). En este tercer supuesto hay que evitar minimizar la naturaleza, necesidad e importancia del Bautismo; de hecho, la liturgia confía al niño a la misericordia de Dios, pero sin afirmar que es acogido en el Cielo. De ahí que las oraciones «deban ser una verdadera plegaria [...] sin pretender ratificar con la *lex orandi* y el magisterio de la Iglesia, las opiniones de los teólogos» sobre la suerte de los niños muertos sin el Bautismo[5].

5. P.M. Gy, «Le nouveau rituel romain des funérailles», LMD 101 (1970) 30.

e) *Inhumación e incineración de los cadáveres*

El *Ritual de Exequias* prefiere el uso tradicional de la inhumación (cfr. OE 15), apoyándose en el hecho de que Cristo también fue sepultado en la tierra, y el hombre es devuelto a la tierra de la que fue sacado (cfr. Gn 2, 7; 3, 19). Enterrar a un difunto tiene, pues, un fuerte simbolismo bíblico. Además, la sepultura permite una referencia local para la familia.

Sin embargo, la Iglesia admite también la cremación de los cadáveres, con tal de que la cultura no lo considere praxis anticristiana o pagana (cfr. OE 15). Más aún, suprime las limitaciones de una instrucción del Santo Oficio que prohibía cualquier rito religioso en el crematorio[6]; de hecho, prevé expresamente que los ritos que se celebran en la capilla del cementerio o junto a la tumba pueden también realizarse en el edificio del crematorio e incluso en la misma sala crematoria, si no hay un lugar más adecuado, aunque evitando todo peligro de escándalo o de indiferentismo religioso (cfr. OE 15).

El *Código de Derecho Canónico* recoge esta disciplina y señala que «la Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo, no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido exigida por razones contrarias a la doctrina cristiana» (CIC 1176).

Desde el punto de vista sociológico, se advierte que aumenta el número, incluso entre los católicos, de quienes piden ser incinerados; de ahí que no falten voces que pidan un ritual específico —y no sólo adaptado— para la cremación. «Lo principal es que también en el caso de la cremación del cadáver se conserven no sólo el buen gusto y el respeto al dolor de la familia, sino los valores cristianos que se quieren poner de relieve en toda la celebración exequial: el respeto incluso teológico que la comunidad sigue teniendo al cuerpo del difunto, la memoria que en torno a él va a conservar, la referencia a Cristo Muerto y Resucitado, la esperanza de la resurrección: o sea, que se celebre con la plena expresividad del Misterio Pascual»[7]. Los argumentos bíblicos no son definitivos, puesto que Cristo no fue colocado en tierra, sino en una tumba escavada en roca viva y además su cuerpo no estaba destinado a la corrupción, sino a la Resurrección al tercer día. Es verdad que desde el punto de vista litúrgico es más simbólico tener el cuerpo delante, pero el simbolismo básico permanece si están presentes las cenizas en una urna digna.

6. AAS 56 (1964) 822-823.

7. J. ALDAZÁBAL, «El lenguaje de los símbolos en las exequias», *Phase* 196 (1993) 315. Por otra parte, según los secretarios de las comisiones nacionales de Liturgia de Europa «es deseable que nuestros rituales prevean elementos de celebración para la recepción de la urna y su deposición en el lugar (columbario, cementerio...) donde podrá descansar», aunque respecto «a la dispersión de las cenizas, practicada algunas veces» opinan que «no tiene ningún sentido cristiano, y es conveniente no acompañarla de ningún rito particular», Cfr. AA.VV. «Las exequias en Europa: propuestas para una pastoral», *Phase* 198 (1993) 513-514.

f) *Orientaciones teológico-pastorales*

El marco de comprensión del nuevo Ritual está delimitado por los siguientes principios: el carácter pascual de las exequias cristianas, lo que ellas comportan de iniciación de un estado que se plenificará al final de los tiempos, la purificación del difunto, el acompañamiento que éste tiene en su tránsito, y la presencia de sus allegados.

1) El carácter pascual de las exequias cristianas está tan subrayado desde la primera página del Ritual, que a su luz es preciso contemplar toda la celebración exequial. «La Iglesia —precisan los *Praenotanda*— en las exequias de sus hijos celebra el Misterio Pascual, para que quienes fueron incorporados a Cristo, Muerto y Resucitado, pasen también con Él a la vida eterna» (OE 1). Esto comporta afirmar, de una parte, que Cristo es vencedor de la muerte y fuente de resurrección; y, de otra, que el cristiano se asocia al Misterio Pascual de Cristo en su tránsito. Las lecturas, los salmos y muchos símbolos de las exequias actuales subrayan esta perspectiva pascual; no así bastantes oraciones, que acentúan su vertiente *eclesial*, pero no la *cristológica*, al no hacer referencia explícita de la Resurrección de Cristo.

2) El segundo principio es uno de los pilares básicos de la antropología teológica y una implicación necesaria de los sacramentos de la iniciación. Según la antropología teológica, el tránsito a la vida *eterna* acontece en dos momentos sucesivos: «... primero con el alma —que deberá purificarse para entrar en el Cielo con los santos y elegidos—, después con el cuerpo, que habrá de aguardar la bienaventurada esperanza del advenimiento de Cristo y la resurrección de los muertos» (OE 1). La liturgia exequial permanece, por tanto, *incompleta* hasta que se reúnan el alma y el cuerpo del difunto al final de los tiempos.

Ahora bien, el difunto cristiano comienza la vida del mundo futuro y definitivo con la iniciación que le confirieron los sacramentos de la iniciación: Bautismo, Confirmación y Eucaristía, en virtud de la cual está preparado e iniciado para el nacimiento a la vida eterna. Esta dimensión, completamente ignorada en el Ritual precedente, aparece ahora con frecuencia.

3) Las exequias cristianas no difuminan su carácter purificatorio, porque la Iglesia, al expresar la esperanza de que su hijo pase con Cristo a la gloria del Padre, no tiene la *certeza* de que ese paso sea

inmediato, ya que no ignora las deficiencias y pecados que ha podido cometer a lo largo de su vida, de los que necesita purificarse. Por eso pide a Dios que le purifique de sus faltas y recomienda ofrecer sufragios por su alma.

4) El Ritual pone de relieve, además, que el difunto nunca va solo en su tránsito, sino acompañado por alguien: su familia, allegados y la comunidad; más aún, cuando ninguno de ellos pueda ya acompañarle, la comunidad de los ángeles y los santos sale a su encuentro para conducirle al Cielo.

5) Finalmente, mientras el Ritual de 1614 centraba su atención en el difunto, el renovado en 1969 tiene también presente a los vivos, por quienes la Iglesia ora y a quienes ofrece su consuelo humano y cristiano, consciente de que la separación no es definitiva, confiada en el nuevo y definitivo encuentro en el Reino de los Cielos, adonde el hermano fallecido nos ha precedido. Tales ideas aparecen en el rito de consolación o entrada y en las oraciones *Pro lugentibus*. De este modo, la liturgia cristiana da una respuesta a las necesidades humanas y pastorales de la familia del difunto, especialmente cuando concurren circunstancias de dolor más intenso.

3. Las bendiciones

3.1. *Tradición bíblica*

Bendecir —de *benedire, eulogein*— es dirigir una palabra buena a los hombres en nombre de Dios (dimensión descendente), y a Dios y su obrar en la historia, en nombre de los hombres (dimensión ascendente); es decir: alabar al Señor, invocarlo y recibir de Él una manifestación de su presencia amorosa junto a nosotros.

En el Antiguo Testamento, las bendiciones ocupaban un lugar muy destacado en la vida y culto de Israel y eran expresión de un vínculo espiritual del hombre con Dios; al experimentar los continuos beneficios que Dios le concede, el hombre se siente impulsado a responder con la alabanza y la acción de gracias.

El Nuevo Testamento recoge esta concepción. Así se desprende, sobre todo, del hecho de que Jesús sea la primera y gran bendición de Yahveh a los hombres; pero también de las bendiciones de Jesús a los niños (cfr. Mc 10, 16) y a los Apóstoles (cfr. Lc 24, 50), y de su precepto de bendecir incluso a quienes maldigan (cfr. Lc 6, 28 y Rm 12, 14). Poseen carácter de bendición los cánticos de Zacarías (cfr. Lc 1, 68 ss.) y de María (cfr. Lc 1, 46-55). Por otra parte, Cristo resucitado

aparece también como el objeto de la bendición de toda la creación (cfr. Ap 5, 12).

Esta tradición bíblica sirvió de base doctrinal y práctica para las bendiciones que posteriormente instituyó la Iglesia.

3.2. *Las primeras constituciones eclesiásticas*

La *Tradición Apostólica* contiene el primer florilegio bendicional. Después de la oración de la bendición de la oblación, habla de las bendiciones del óleo para los enfermos y de otros alimentos como queso y aceitunas; más adelante menciona la bendición del agua y del óleo bautismales, la oración del obispo en la liturgia del lucernario durante la cena de la comunión y, por último, la oración sobre los frutos presentados al obispo. Aunque en dichas fórmulas no falte la intercesión, predomina la acción de gracias. Además se prescribe que toda bendición concluya con la doxología trinitaria.

Las *Constituciones Apostólicas* conocen las bendiciones sobre el *myrron*, el óleo de la unción, el agua bautismal y las primicias. El tema predominante de las oraciones es la acción de gracias. Este documento incluye también la descripción de la bendición del pueblo por parte del obispo al concluir la sagrada liturgia. El *Eucologio* de Serapión, que pertenece al ámbito de Egipto, ofrece una amplia relación de oraciones para bendecir a los enfermos y catecúmenos, los campos, el aceite y el agua ofrecidos...

3.3. *Los libros litúrgicos romanos anteriores al Concilio Vaticano II*

El *Canon romano* es, sin duda, el primer testimonio romano de bendición litúrgica, ya que entre el *Nobis quoque peccatoribus* y el *Per quem haec omnia* se intercalan las bendiciones del óleo de los enfermos (el día de Jueves Santo), de la leche y de la miel para los neófitos en las noches bautismales de Pascua y Pentecostés, de las habas nuevas en la Ascensión y de las uvas nuevas el día 6 de agosto. Esta ubicación de las bendiciones deja traslucir el vínculo que une al alimento del hombre con la Eucaristía, pan de vida y cáliz de salvación. En estas bendiciones, predomina la invocación sobre la acción de gracias.

El *Sacramentario Veronense* contiene la bendición-consagración del obispo, presbítero y diácono, y las bendiciones que acompañan a la imposición del velo a una virgen o a una esposa; en cambio, desconoce las bendiciones relacionadas con los ritos de la iniciación cristiana —salvo en el caso de la fuente bautismal—, debido, probablemente, al carácter fragmentario del documento.

Esta laguna se encuentra colmada en los sacramentarios Gelasiano y Gregoriano, que, además, contienen un cierto número de bendiciones, añadidas en el país franco. A este género pertenecerían, entre otras, las bendiciones gelasianas del agua para la aspersión de las casas, del agua y de la sal para ahuyentar el rayo, y de los frutos nuevos. En el suplemento carolingio del *Sacramentario Gregoriano* se añadieron las bendiciones del ostiario, lector, exorcista, acólito y subdiácono, de la mesa y de los recintos claustrales de los monasterios y, sobre todo, una importante colección de oraciones sobre el pueblo que los obispos de las Galias empleaban en la misa después del Padrenuestro, si bien muchas ya se encontraban en los sacramentarios Gelasianos del siglo VIII.

El *Pontifical romano-germánico* es la colección medieval más importante de bendiciones, y la fuente principal para otros pontificales y rituales romanos. Entre las múltiples bendiciones destacan tres categorías, debido a la mentalidad que testimonian: 1) las bendiciones de las candelas para el dos de febrero, de la ceniza para el comienzo de la Cuaresma y de los ramos; 2) las oraciones de los ritos de coronación de un rey, una reina y del emperador; y 3) las oraciones para las ordalías o juicios de Dios.

Durante los siglos XIV y XV, época de los rituales parroquiales, las bendiciones son pocas, salvo en los países germánicos.

A principios del siglo XVI, Castellani publicó un ritual titulado *Liber sacerdotalis*, con un *corpus* de más de cincuenta bendiciones, sin contar las relacionadas con la celebración de los sacramentos. Es el Ritual conocido y usado por los Padres que asistieron al Concilio de Trento.

Este Ritual no era oficial para la Iglesia romana. El primero de esta índole es el publicado por Paulo V en 1614, que ha estado vigente hasta nuestros días. Este Ritual contiene dos grupos de bendiciones: dieciocho comunes y once reservadas al obispo o a un presbítero designado por él; el primero permaneció invariable hasta 1952 y el segundo sólo sufrió tres adiciones. Entre las bendiciones comunes pueden mencionarse las del agua para la aspersión, las de las casas y las de los cereales y las viñas.

Después de la promulgación del Código de 1917, Pío XI publicó una edición del *Rituale Romanum ad normam Codicis Iuris accomodatum*, que no contenía grandes cambios en lo referente al *corpus* bendicional. Una de las novedades más importantes se refería a la distinción entre bendiciones *constitutivas* e *invocativas:* en las primeras, personas, objetos y lugares se convertían en sagrados y cambiaban de

naturaleza. Además, se añadía un apéndice con ciento cincuenta bendiciones, de las cuales setenta y nueve estaban reservadas. En la edición de 1952, el apéndice pasó a formar parte del cuerpo del Ritual, a la vez que las ciento setenta y nueve bendiciones se distribuyeron según un plan más racional.

3.4. *El* Bendicional *(1984)*

En 1984 apareció el ritual renovado de bendiciones, que llevaba el nombre *De Benedictionibus*, y cuya estructura es la siguiente: introducción teológico-pastoral, naturaleza de las bendiciones, ritos, sujetos y adaptaciones. Las bendiciones se agrupan en cinco apartados: 1) bendiciones que se refieren directamente a las personas; 2) bendiciones relacionadas con los edificios y el trabajo de los cristianos; c) bendiciones de objetos destinados a la iglesia; 4) bendiciones de objetos de devoción del pueblo cristiano; y 5) bendiciones para diversas circunstancias.

La naturaleza de las bendiciones se esclarece desde los principios siguientes: 1) las bendiciones son acciones litúrgico-sacramentales, por lo cual poseen una dimensión cultual y santificadora y, de suyo, exigen la participación de algunos fieles. 2) Son una realización del sacerdocio bautismal de Cristo; en consecuencia, pueden ser impartidas por cualquier miembro del Pueblo de Dios. 3) La naturaleza de las cosas pide que el obispo presida aquellas que afectan a toda la comunidad diocesana (aunque siempre puede delegar en un presbítero para que haga sus veces); un presbítero, las bendiciones de la comunidad de fieles que tiene encomendada —salvo que esté presente el obispo—; y los laicos, aquellas que estén más vinculadas con ellos. 4) Las bendiciones suponen la mediación de la Iglesia, que, en analogía con Cristo, ha instituido diversas formas para ejercer entre los hombres su ministerio de santificación. 5) Las bendiciones reflejan una determinada concepción antropológica, en cuanto que manifiestan la bondad y la armonía del orden de la creación que reside, sobre todo, en el hombre, y se inscriben en la tendencia del ser humano a buscar a Dios en las cosas creadas, y confesar la grandeza divina sobre todo cuanto existe. Hay que evitar, de todos modos, una visión pesimista y minimalista de la creación, según la cual las personas, las cosas y el trabajo carecerían de valor en sí mismas y necesitarían de una bendición para tener bondad propia. Tampoco pueden concebirse como una liberación del hombre y del mundo del poder del demonio. En este sentido es muy esclarecedora la doctrina conciliar sobre el valor y bondad de las realidades terrenas y de la actividad humana (cfr. GS 33-39).

En cuanto a la estructura ritual, todas las bendiciones tienen dos partes principales: una liturgia de la Palabra y una oración de alabanza y súplica a la bondad divina; a ellas se añaden un rito de apertura y otro conclusivo.

Sobre los ministros, el *Bendicional* señala los siguientes: el obispo, el presbítero, los diáconos y los laicos. Los presbíteros pueden realizar todas las bendiciones que se contienen en él y los diáconos pueden presidir las que de suyo competen al presbítero.

Las adaptaciones son, en este libro, mucho más necesarias que en los demás, pues, a las variadísimas situaciones que presenta la vida misma, hay que añadir las propias de cada región, derivadas de sus peculiaridades religiosas y culturales.

4. La profesión religiosa

4.1. *Sinopsis histórica*

El Ritual occidental de la profesión religiosa anterior al Concilio Vaticano II ha tenido tres modalidades: la *professio super altare*, la *professio in manibus* y la *professio super hostiam*.

La *professio super altare* recibe su nombre por la proximidad al altar y a la Eucaristía, ya que se hacía durante el ofertorio de la misa, y es típica de la *tradición benedictina;* se encuentra descrita por primera vez en el capítulo 58 de la Regla de san Benito (la Regla del Maestro, algo anterior, no la menciona). El rito de profesión benedictina tiene los siguientes elementos principales: 1) promesa de vivir en el monasterio bajo la obediencia del abad, y entrega de la petición que ratifica esta promesa; 2) oración, y 3) vestición. Los rituales posteriores desarrollarán los diversos elementos, pero conservarán la sobriedad prevista por san Benito.

La *professio in manibus* es típica de las órdenes de canónigos y fue acogida posteriormente por otros muchos institutos (dominicos, franciscanos, capuchinos, carmelitas, pasionistas, salesianos...). Recibe su nombre del hecho de que la *inmixtio manuum* es el gesto central del rito de incorporación[8]. El postulante hace el gesto al mismo tiempo que pronuncia la promesa de obediencia; el superior y todos los hermanos le dan el beso de paz como signo de acogida fraterna en la comunidad. La ceremonia no se realiza en la iglesia, sino en la sala capitular, y más que una ceremonia sagrada se considera una acto simbólico de carácter social[9]. Sin embargo, es preciso advertir que los institutos de canónigos que introdujeron estos elementos del contrato feudal en la ceremonia de admisión del novicio, conservaron también el rito de profesión con las características tradicionales; por eso, su profesión era siempre una *professio super altare*, aunque con el paso del tiempo se unieran ambos gestos. La *professio in manibus* expresa claramente que la profesión es un contrato entre el religioso y la comunidad que le acoge, y manifiesta adecuadamente los dos aspectos de la profesión: promesa (ofrecimiento de la mano) y aceptación (*societas*); en cambio, la *professio super altare* es sólo una promesa del candidato hacia la comunidad; de hecho, en la tradición benedictina, la comunidad únicamente ofrece al novicio una casa en la que él pueda cumplir su deseo de seguir a Cristo.

La *professio super hostiam* fue promovida por la Compañía de Jesús y adoptada por la mayor parte de las congregaciones modernas, sobre todo femeninas. Recibe su nombre del hecho de ser realizada inmediatamente antes de la Comunión eucarística, precisamente en el momento en que el sacerdote presenta la sagrada forma a los fieles. Su origen es muy antiguo, pero san Ignacio debió inspirarse en el juramento practicado en alguna orden militar, muy enraizado en la tradición española. Durante el siglo XIX, la Congregación de Ritos prohibió varias veces la emisión de los votos *super hostiam*, pero León XIII volvió a permitirla (1894).

En la primera edición del *Pontificale romanum* de 1495 no existía un rito verdadero y propio de profesión monástica o religiosa, aunque ésta formaba parte de la antigua ordenación del Pontifical, según la tradición manuscrita de los siglos XII-XV; situación que permaneció sustancialmente idéntica hasta el último concilio. Semejante estado de cosas favoreció una progresiva decadencia, caracterizada por la complejidad ritual, la pérdida del equilibrio de los antiguos ritos monásticos y la acentuación unilateral de la renuncia al mundo. Por otra parte, la proliferación de institutos religiosos supuso una multiplicación de los rituales.

8. Este gesto tiene un claro paralelismo con la *commendatio* del derecho feudal: cuando el vasallo (*iunior*) se entregaba al servicio de su señor (*senior*) y se colocaba bajo su protección, se ponía de rodillas, colocaba sus manos juntas en las manos de éste (*inmixtio manuum*) y le prometía fidelidad; el señor, por su parte, le aceptaba, y como signo de su aceptación le daba el beso de paz; de este modo, el primero se convertía en vasallo del señor del territorio y éste asumía la obligación de protegerlo.

9. Un ejemplo típico se encuentra en el Ritual de la abadía de san Víctor del París del siglo XII, cuyo esquema es el siguiente: 1) conducción a la sala capitular; 2) postración con petición; 3) alzarse cuando lo indique el abad; 4) interrogatorio con la promesa; 5) *inmixtio manuum;* 6) promesa de obediencia; 7) oración por la perseverancia del admitido; 8) concesión de la vida común; 9) beso de paz; 10) vestición: *Antiquiores consuetudines Canonicorum Regularium S. Victoris Parisiensis, c. 27*, en E. Martène (ed.), *De antiquiis Ecclesiae ritibus*, III, Anvers 1737, pp. 742-743.

4.2. *El* Ritual de la profesión religiosa *del Vaticano II*

Como reacción ante la decadencia, el Concilio Vaticano II mandó redactar un rito-tipo que debía ser obligatorio para quienes realizasen la profesión religiosa o renovasen sus votos dentro de la misa, salvo derecho particular (cfr. SC 80). Este Ritual debía poseer estas características: sobriedad y nobleza en los ritos, unidad en lo sustancial, y adaptación a las peculiaridades de cada instituto.

En 1970 se publicó el nuevo *Ordo professionis religiosae*, que responde a estos postulados y cuyos contenidos son los siguientes: 1) introducción doctrinal sobre la naturaleza y valor de la profesión religiosa, la misa que debe seguirse y las adaptaciones que debe realizar cada instituto; 2) rito de profesión de los religiosos y de las religiosas; 3) tres esquemas de profesión, según tenga lugar en una celebración de la Palabra de Dios, dentro de la misa o durante el rezo del Oficio divino; y 4) un apéndice con formularios diversos. En una carta de la Congregación para el Culto Divino dirigida a los superiores y superioras generales (5-VII-1970) se indicaron algunas normas para facilitar y orientar las adaptaciones a cada instituto, sentando el principio general de que la *estructura* del rito debía quedar siempre a salvo.

a) *Ritos para las diversas etapas de la vida religiosa*

Las etapas que recorre el cristiano que se entrega a Dios en el estado religioso son las siguientes: el noviciado, la primera profesión u otros vínculos sagrados y la profesión perpetua.

El noviciado es un tiempo de experiencia y conviene iniciarlo con algún rito; la naturaleza de las cosas pide que sea sobrio, breve, reservado a la comunidad y que se realice fuera de la misa.

Terminado el noviciado, sigue la primera profesión, en la que se hacen los votos temporales, emitidos ante Dios y ante la Iglesia, con los que el novicio se compromete a profesar los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. El rito puede realizarse dentro o fuera de la celebración eucarística, pero sin especial solemnidad, e incluye la entrega del hábito y de las demás insignias de la vida religiosa.

b) *Rito de la profesión perpetua*

Concluido el tiempo prescrito, tiene lugar la profesión perpetua, que simboliza la unión indisoluble de Cristo con su Esposa, la Iglesia. El rito es el más típico litúrgicamente y el más rico desde el punto de

vista teológico. Se celebra dentro de la Eucaristía, y en presencia de los demás miembros del instituto y del pueblo cristiano.

Su estructura es la siguiente:

1) Llamamiento o petición de los candidatos (aunque puede omitirse si parece conveniente).

2) Homilía o alocución, para instruir a los que van a profesar y al pueblo sobre el significado de la vida religiosa.

3) Interrogatorio sobre la idoneidad de los candidatos: el celebrante o superior se cerciora de que los profesos están dispuestos a entregarse a Dios y proseguir en la senda de la caridad perfecta según la regla de la familia religiosa.

4) Oración litánica, rogando a Dios Padre e implorando la intercesión de la Santísima Virgen y de los santos.

5) Emisión de la profesión ante la Iglesia, el superior legítimo, los testigos y el pueblo; es el momento central del rito.

6) Bendición solemne o consagración del profeso, en la que la Iglesia —con una fórmula larga, muy bella y de rico contenido— confirma la profesión religiosa con la consagración litúrgica y pide al Señor que derrame abundantemente los dones del Espíritu sobre los nuevos profesos.

7) Palabras del celebrante o del superior, o abrazo de paz entre los nuevos profesos y los demás miembros de la comunidad.

c) *Perspectiva teológica del nuevo Ritual*

Los textos eucológicos y bíblicos de la profesión religiosa, especialmente la perpetua, contienen una verdadera teología del estado religioso, cuyas líneas maestras son de corte salvífico, trinitario, eclesiológico y bautismal.

En efecto, la vida religiosa se contempla en la perspectiva del designio salvífico divino sobre el hombre. Además de la vocación a la santidad que todos los fieles cristianos poseen por el sacramento del Bautismo (cfr. LG 41), algunos hombres y mujeres reciben del Paráclito la invitación para seguir a Cristo, renunciando al mundo y profesando, por amor a Dios y a los hombres, los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, como testimonio escatológico del Reino. Este estado religioso, realidad cristiana, ya estaba prefigurado en el Antiguo Testamento.

Desde esta perspectiva salvífica, es lógico que el estado religioso se vea como una manifestación de la acción de Dios Trino: el Padre

suscita este particular seguimiento de Jesucristo; Cristo es el ejemplo supremo del ideal religioso; y el Espíritu Santo es quien fortalece y aumenta el dinamismo de perfección del religioso.

Así mismo, la inserción del carisma religioso en la historia de la salvación lleva consigo que esté, a la vez, inscrito en la Iglesia, realidad que caracteriza la etapa actual de la historia salvífica.

Finalmente, el estado religioso aparece íntimamente vinculado con los sacramentos de la iniciación cristiana, especialmente la Eucaristía y el Bautismo: con la Eucaristía, por su celebración dentro de ella, por otros ritos menores y por la petición en la misma plegaria eucarística por los profesos; con el Bautismo, porque la vida religiosa se considera *una modalidad* de vivir plenamente las exigencias bautismales.

5. Consagración de vírgenes

La existencia de un grupo de vírgenes se remonta a la primitiva Iglesia, pero antes de los siglos IV-V no existe una mención explícita del rito de consagración. San Ambrosio habla de la consagración de su hermana en la basílica de san Pedro, pero no detalla la estructura del rito. En el *Sacramentario Veronense* existen algunos formularios bajo el título *Ad virgines sacras*, que en el *Sacramentario Gelasiano* se modificó en *Consecratio sacrae virgines* y, poco después, en *Ad consecrandas virgines*. El hecho de que en la liturgia antigua existiera la fórmula *Ad virgines velandas* indica tanto su importancia como el influjo *ejercitado* por la liturgia matrimonial. De todos modos, es difícil conocer cuándo se elaboró un rito de consagración de vírgenes y la razón que lo motivó.

El rito y los formularios del Veronense son muy sobrios: se entregan una túnica especial, el anillo, una corona y el velo. El *Pontifical romano* amplió sucesivamente el rito, llegando a su máximo desarrollo en el *Pontifical de Durando,* con una forma que ha estado vigente hasta la renovación de Pablo VI. Tenían gran relieve los gestos de la entrega del velo, del anillo y de la corona. Durante la Edad Media se añadieron también algunos ritos funerarios, a fin de significar la muerte mística al mundo, pero este rito cayó prácticamente en desuso hacia el siglo XV.

El Ritual promulgado después del Concilio Vaticano II precisa en estos términos la naturaleza y significado de la consagración: «... la costumbre de consagrar vírgenes, que estuvo ya en vigor en la Iglesia primitiva, hizo que se publicase un rito solemne, por el que la virgen quedase constituida persona consagrada, signo trascendental del amor

de la Iglesia hacia Jesucristo, imagen escatológica de la Esposa Celeste y de la vida futura. Por el rito de la consagración, la Iglesia manifiesta su amor por la virginidad, implora la gracia sobrenatural de Dios sobre las vírgenes y pide insistentemente la efusión del Espíritu Santo» (OCV 1).

Pueden ser admitidas a la consagración virginal tanto mujeres seglares como religiosas, con tal de que cumplan ciertas condiciones. El ministro del rito es el obispo del lugar.

El rito se celebra dentro de la misa y tiene la siguiente estructura: llamada de las vírgenes, homilía sobre el don de la virginidad, escrutinio, preces litánicas, renovación del voto de castidad, oración de consagración en la que se pide la abundancia de los dones del Espíritu y entrega de las insignias de consagración, que manifiestan externamente la consagración interior; de ellas, la más importante es el anillo, no el velo, pues éste puede suprimirse, como sucede normalmente en el caso de vírgenes seglares.

6. Bendición de un abad o una abadesa

Al principio, los abades no recibían el rito de bendición ni tenían insignias pontificales. Parece que en el siglo VI ya existía una fórmula muy elemental de bendición abacial. La primera que puede considerarse propiamente tal se encuentra en el *Sacramentario Gregoriano,* según una fórmula, ciertamente, muy simple. Pero desde el momento en que los abades de algunos monasterios muy influyentes alcanzaron gran prestigio (siglos VIII-IX), el rito fue tomando poco a poco la forma externa de la consagración episcopal. El *Pontifical de Durando* desarrolló ampliamente la bendición abacial, introduciendo el rezo de los siete salmos penitenciales, la entrega del anillo y del báculo y el abrazo de la paz. El Pontifical posterior añadió la bendición y entrega de los guantes, y los ritos conclusivos, más adecuados a la consagración de un obispo que a la bendición de un abad.

El Ritual reformado a instancias del Concilio Vaticano II prevé que el rito se celebre un domingo o día festivo, con la participación de los fieles y religiosos y dentro de la celebración eucarística. La bendición corresponde al obispo de la diócesis donde está enclavado el monasterio, aunque se puede delegar, por una causa justa, en otro obispo o abad ya bendecido. El rito se desarrolla en la sede, salvo que motivos pastorales aconsejen que se tenga delante del altar, según el siguiente esquema: petición de la bendición, homilía, interrogatorio, preces litánicas, plegaria de bendición, entrega de la regla de la orden

y del anillo, imposición de la mitra, entronización y abrazo de la paz. La bendición del anillo, del báculo y de la mitra se realiza antes de la bendición abacial.

La *bendición de la abadesa* es muy semejante, pero se entrega únicamente el anillo y el libro de la regla, salvo que ya lo hubiere recibido en la profesión monástica.

7. Dedicación de una iglesia y de un altar

7.1. *Visión de conjunto*

La dedicación de un templo o de un altar ya existía en las religiones naturales. El rito comportaba siempre procesiones con aspersiones de agua lustral, oraciones y ofrecimiento de sacrificios.

En el Antiguo Testamento también existen dedicaciones de lugares cultuales, entre las que sobresalen las del primer Templo en tiempos de Salomón (cfr. 1 R 8, 1-66), la del segundo Templo en tiempos de Nehemías (cfr. Esd 6, 15-18), y la purificación del Templo y dedicación del nuevo altar de los holocaustos realizada por Judas Macabeo (cfr. 1 M 4, 36-59), recordada anualmente en la fiesta de la *Hanukkah*.

Respecto a la dedicación cristiana de lugares cultuales, las más antiguas se remontan a comienzos del siglo IV, momento en el que las basílicas se dedicaban con un rito muy sencillo: la celebración de la Eucaristía por los obispos de la región. Con el paso del tiempo, los ritos se complicaron y alargaron de tal modo, que se necesitaban varias horas para dedicar una iglesia. El Ritual promulgado después del Concilio Vaticano II ha recuperado la primitiva sencillez, aunque sin eliminar todos los ritos posteriores.

Los jalones más importantes de la historia del rito de consagración de una iglesia son los siguientes. Al principio, el templo se dedicaba únicamente mediante la celebración de la Eucaristía. Después, se añadió la colocación de las reliquias; san Ambrosio es el primer testimonio de esta praxis, relacionando el traslado de las reliquias de los mártires y su colocación debajo del altar con la dedicación de la iglesia que él mismo había construido en Milán. En un tercer momento se introdujeron las unciones crismales del sepulcro destinado a contener las reliquias, y de la mesa del altar. Más adelante, las purificaciones con agua lustral. Finalmente, la inscripción de los alfabetos latino y griego en una doble franja de ceniza extendida sobre el pavimento.

Cada uno de estos gestos tenía su propio simbolismo. La celebración de la Eucaristía indica que la iglesia y el altar están radicalmente

orientados hacia el sacrificio y de él reciben su santificación. La colocación de las reliquias simboliza, según san Ambrosio, el vínculo entre Cristo-Víctima y los que triunfaron gracias a Él: sobre el altar se ofrece quien se ofreció por todos, debajo del altar, quienes fueron rescatados por Él en la pasión. Las unciones del altar aluden a la unción bautismal, puesto que, como cristiano, el altar debe ser consagrado con la efusión del óleo, vehículo del Espíritu Santo. La purificación lustral evoca discretamente la iniciación cristiana.

7.2. *El Ritual romano primitivo*

Según el *Ordo romanus XLII* —que se remonta al siglo VII aunque date del siglo VIII—, el ritual de la dedicación se desarrollaba según el siguiente esquema:

1) El obispo se dirige a una iglesia próxima —donde se habían depositado previamente las reliquias—, y allí se canta una primera letanía, que concluye con una oración del obispo.

2) El obispo recibe las reliquias en una patena y se las entrega a un presbítero.

3) Se inicia la procesión hacia la iglesia que va a ser dedicada, con el canto de la antífona *Cum iucunditate exhibitis*.

4) Cuando se ha llegado a la nueva iglesia, entran el obispo y dos o tres ministros, pero no el pueblo; se cierran las puertas, el obispo bendice el agua, derrama sobre ella el crisma y prepara el cemento con el que se cerrará el sepulcro de las reliquias; después «bautiza el altar» con agua bendita y sale de la iglesia.

5) Tras las letanías y la oración final, el presbítero entrega las reliquias al obispo y entran todos en la iglesia cantando una tercera letanía.

6) El obispo coloca las reliquias sobre el altar, unge con crisma los ángulos del sepulcro, coloca en él las reliquias junto con tres partículas de la sagrada Eucaristía y tres granos de incienso; se cierra el sepulcro con la losa, se sella con cemento y el obispo lo unge con el crisma.

7) El obispo unge los cuatro ángulos del altar, lo cubre con un mantel y recorre toda la iglesia haciendo una aspersión con agua bendita, sirviéndose de un ramito como hisopo.

8) La *schola* inicia el canto del *introito* y continúa la misa como de costumbre.

Este rito sufrió después el influjo del *Ritual franco,* abundante en unciones y aspersiones, como se advierte en el *Pontifical romano-germánico,* que, con algunos retoques, se convirtió en el nuevo *Ritual ro-*

mano para la dedicación. El rito fue adoptado por el *Pontifical de la curia* del siglo XIII y éste, a su vez, por Durando para su iglesia de Metz. El *Pontifical de Durando* tuvo tal éxito, que la primera edición oficial del *Pontifical romano,* promulgada por Clemente VIII en 1569, se limitó a ratificarlo, sin introducir ninguna variante de importancia. Este Pontifical siguió vigente hasta la reforma iniciada por Pío XII y promulgada por Juan XXIII en 1961 e, incluso después, pues si es verdad que fue abreviado y aligerado, también lo es que seguía siendo sustancialmente el mismo.

Este *Ritual romano-franco,* que se usó desde el siglo XI hasta el XX, comprendía cuatro partes: las lustraciones, el traslado y colocación de las reliquias, la consagración y la celebración de la Eucaristía.

El rito de las *lustraciones* incluía una triple aspersión de los muros de la iglesia y la entrada en el recinto sacro, tras una ceremonia llena de dramatismo de apertura de sus puertas. Las reliquias podían colocarse en el sepulcro abierto sobre la mesa o debajo del altar. La consagración incluía las *unciones* del altar —dos en forma de cruz con el óleo de los catecúmenos y cinco con el crisma en la mesa, y una unción de toda la superficie del altar, primero con el óleo de los catecúmenos y después con el crisma—, la crismación de los muros y la oración en forma de prefacio para la consagración de la iglesia. El rito concluía con la celebración eucarística, que muchas veces no aparecía como el vértice de la dedicación, sino como un mero apéndice, pues no la celebraba el obispo, sino un presbítero. Éste era, quizá, el mayor defecto del rito de dedicación.

7.3. *El actual* Ordo dedicationis ecclesiae et altaris

Como el *Ordo* de 1961 era sustancialmente el antiguo, aunque abreviado, después del Concilio Vaticano II se creó uno nuevo que respondiera mejor a los postulados de la constitución de liturgia. Fue editado en 1973 y promulgado en 1979, después de varios años de amplia experimentación. En su elaboración se han tenido en cuenta estos tres principios: 1) devolver a la Eucaristía su capital importancia en la dedicación; 2) dar la debida dignidad al traslado de las reliquias; y 3) dotar de autenticidad a todos los ritos simbólicos de la dedicación.

a) *Los ritos de la dedicación de una iglesia*

El rito de la dedicación de una iglesia consta fundamentalmente de cuatro partes: los ritos iniciales, la liturgia de la Palabra, la oración de la dedicación y unción de la iglesia y del altar y la celebración eucarística.

— Los *ritos iniciales* comprenden la entrega de la iglesia al obispo por los delegados de quienes la construyeron; la entrada en la iglesia —sencilla o solemne, según las posibilidades locales—; la bendición del agua por el obispo y la posterior aspersión a la asamblea, a los muros y al altar en señal de penitencia y como recuerdo del Bautismo; y el *Gloria* y la oración colecta.

— En la *liturgia de la Palabra* se leen tres lecturas, seleccionadas del Leccionario de la dedicación. La primera es siempre la lectura de la Ley realizada por el sacerdote Esdras ante el pueblo reunido en Jerusalén (Ne 8, 2-4, 5-6, 8). Después del evangelio, sigue la homilía y el Credo, pero no se hace oración de los fieles.

— *Oración de la dedicación y unciones.* Los ritos propiamente tales de la dedicación comienzan con la letanía de los santos, a la que sigue la colocación de las reliquias de un mártir en el sepulcro, simbolizando que el sacrificio de los miembros tuvo su principio en el sacrificio de la Cabeza. Si no hay reliquias de un mártir, pueden usarse las de un santo, con tal de que sean auténticas.

Después, el obispo —situado de pie cerca de la sede, o en el altar— dice la *oración de dedicación,* cuyo texto desarrolla ampliamente la teología de la Iglesia, de la que el edificio es signo. Siguen las unciones del altar y de las paredes. La *unción del altar* puede hacerse en el centro y en los cuatro ángulos, o derramando el crisma sobre toda la mesa. Por ella, el altar queda constituido en símbolo de Cristo, el «ungido» por excelencia, sobre quien el Padre derramó el Espíritu Santo, constituyéndolo sacerdote para que en el altar de su Cuerpo ofreciera el sacrificio de la Nueva y Eterna Alianza. La *unción de las paredes* se realiza mediante doce o cuatro cruces crismales; con ella se simboliza su destinación perpetua y exclusiva al culto cristiano.

Al rito de la unción sigue la *incensación.* Se quema incienso sobre el altar, simbolizando que el sacrificio de Cristo —que se perpetúa allí sacramentalmente— sube hacia Dios como suave aroma, y que las oraciones de los fieles llegan agradables y propiciatorias hasta el trono divino. Después se inciensa al obispo, a la asamblea y a los muros, mientras se canta el salmo 117. El pueblo es incensado porque es templo vivo de Dios en el que cada cristiano tiene un altar espiritual (cfr. Rm 12, 1), y la nave para significar que la iglesia se convierte en casa de oración.

Seguidamente, se desarrolla el rito de la *vestición del altar* con un mantel —y, si es oportuno, se adorna con flores—, como signo de que el altar cristiano es ara del sacrificio y mesa del Señor, donde se reúnen los sacerdotes y los fieles en una misma acción para celebrar —aunque

sea de un modo esencialmente distinto— el Memorial de Cristo y la Cena del Señor; de ahí el carácter festivo del gesto. Luego sigue la iluminación del altar y de toda la iglesia, que simboliza que Cristo es la Luz que alumbra a las naciones (cfr. Lc 2, 32): con su claridad brilla la Iglesia, y por ella, toda la familia humana.

— *Liturgia eucarística*. Todos los ritos anteriores tienen por finalidad preparar el altar para convirtirse en ara y mesa del Señor; la concelebración de la Eucaristía bajo la presidencia del obispo sustituye los signos por la realidad del sacramento. La Eucaristía es, en efecto, el sacramento del sacrificio de Cristo y el alimento del Pueblo de Dios. La misa se desarrolla como de costumbre.

— *Capilla del Sacramento*. Al final de la misa puede tener lugar la inauguración de la capilla destinada a la reserva del Sacramento, con una procesión idéntica a la del Jueves Santo. Introducido el Sacramento en el sagrario, el obispo bendice al pueblo y el diácono realiza la monición de despedida.

Aunque se recomienda que la dedicación de una iglesia coincida con la celebración eucarística, el ritual prevé que ésta ya haya tenido lugar. En tal supuesto, se omite el rito de apertura de las puertas y la entrada se realiza en forma sencilla; se omite o adapta la entrega de la iglesia al obispo; y se omiten la aspersión de las paredes y los ritos particulares que introducen a la liturgia de la Palabra.

Los ritos y las oraciones de la dedicación son una teología en acto del misterio de la Iglesia, cuyo nombre se aplica antes al pueblo congregado por la Palabra de Dios que al edificio destinado a acoger a la asamblea; de ahí que la liturgia de la dedicación sea un continuo ir y venir de la iglesia viviente al edificio. Las lecturas ayudan a entrar en este doble movimiento. Por otra parte, la dedicación es una celebración muy simbólica y festiva, que favorece la participación del pueblo.

b) *Dedicación de un altar*

Cuando se trata de dedicar sólo el altar, se sigue lo dicho anteriormente, omitiendo lo que se refiere a la iglesia. Las lecturas son propias, lo mismo que la oración de dedicación y el prefacio, que desarrollan con nuevos detalles el simbolismo del altar cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., «Las exequias en Europa: propuestas para una pastoral», *Phase* 198 (1993) 507-514.

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 639-646.

ALDAZÁBAL, J., «Celebrar la muerte con otro lenguaje», *Phase* 110 (1979) 155-165.

—, «El lenguaje de los símbolos en las exequias», *Phase* 196 (1993) 303-308.

AUGÉ, M., «Profesión religiosa», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 1.569-1.664.

FARNÉS, P., «Las exequias según el ritual de Pablo VI», *Phase* 109 (1979) 49-58.

GY, P.M. «Les funérailles d'après le rituel de 1614», *La Maison Dieu* 44 (1955) 70-82.

—, «Le nouveau rituel romain des funérailles», *La Maison Dieu* 101 (1970) 15-32.

ICARD, D., «La muerte del cristiano», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 807-811.

JOUNEL, P., «Las bendiciones», en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 835-860.

—, «Dedicación de iglesias», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid (1987) 531-548.

LÓPEZ, J., «Las bendiciones», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 563-573.

RAMIS, G., «Consagración de vírgenes y profesión religiosa», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 527-548.

ROUILLARD, P., «Les liturgies de la mort», *Notitiae* 12 (1976) 98-114, 140-152.

—, «I riti dei funerali», en I. SCICOLONE (dir.), *I Sacramentali e le Benedizioni*, Genova 1989, pp. 192-201.

TERCERA PARTE
EL AÑO LITÚRGICO

El año litúrgico es una unidad histórico-salvífica en la que la Iglesia celebra «todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Navidad, hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor» (SC 102, cfr. CEC 1163). Con el año litúrgico, la Iglesia santifica el tiempo mediante celebraciones que evocan y actualizan el Misterio Pascual de Cristo, vivido como don salvífico y como proyecto de transformación de la existencia humana en el mundo. Así, la celebración ritual del acontecimiento salvífico de la Pascua de Cristo regenera la historia, convierte el tiempo cósmico en ámbito para el encuentro con Dios y compromete a los creyentes en la transformación del mundo.

El año litúrgico, tal y como hoy lo vive y celebra la Iglesia, no nació como un bloque compacto, de una sola vez, sino como resultado de un largo proceso de carácter histórico, teológico y catequético. Desde el núcleo, elemental y central, de la celebración semanal de la Eucaristía, el año litúrgico ha evolucionado hasta la compleja realidad actual a partir de una doble intuición eclesial: la centralidad y el protagonismo de Cristo y la necesidad de reproducir en los hombres el misterio de la salvación, a fin de comunicarles su eficacia salvífica.

Según esto, es necesario conocer la génesis histórica y progresiva de la estructura del año litúrgico, su significado teológico y su sentido pastoral. Por eso, partiremos de lo que fue el núcleo embrionario: el domingo; analizaremos después cada uno de los ciclos y tiempos litúrgicos; y concluiremos con unas referencias básicas sobre las fiestas de la bienaventurada Virgen María —«unida con vínculo indisoluble a la Obra de su Hijo» (SC 103)—, los santos —como aquellos en quienes se ha realizado en plenitud el Misterio Pascual (cfr. SC 104) y los ángeles.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 661-797.

BELLAVISTA, J., *L'any litúrgic*, Barcelona 1982.

BERNAL, J.M., *Iniciación al año litúrgico*, Madrid 1984.

CASTELLANO, J., *El año litúrgico*, Barcelona 1984.

CHUPUNGCO, A.J. (dir.), *L'anno liturgico*, Genova 1988.

FLORISTÁN, C., *El año litúrgico*, Barcelona 1962.

JOUNEL, P., «La liturgia del tiempo», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 889-1.046.

LÓPEZ, J., *El año litúrgico*, Madrid 1984.

—, «Tiempo sagrado, tiempo litúrgico y misterio de Cristo», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 31-70.

ORDÓÑEZ MÁRQUEZ, J., *Teología y espiritualidad del año litúrgico*, Madrid 1977.

PASCHER, J., *El año litúrgico*, Madrid 1965.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 637-1.077.

CAPÍTULO XIV

LA CELEBRACIÓN DEL DOMINGO

1. LA CELEBRACIÓN DEL DOMINGO ANTES DE LA PAZ CONSTANTINIANA

1.1. *Origen del domingo*

Prescindiendo de algunos detalles concretos menos claros, es indudable que el origen y significado del domingo tiene como trasfondo los hechos y tradiciones pascuales, es decir: la gloriosa Resurrección de Cristo de entre los muertos, las apariciones a sus Apóstoles, el banquete mesiánico con sus discípulos, la donación del Espíritu y el envío misionero de la Iglesia. Todo esto —que constituye la Pascua cristiana en plenitud— marcó de tal forma al domingo, que éste no fue otra cosa desde sus orígenes y para siempre que la celebración semanal del Misterio Pascual.

1.2. *Elementos constitutivos del domingo*

Según los datos neotestamentarios y de la primitiva tradición patrística, correspondiente a Siria, Asia Menor, África del Norte, Alejandría y Roma, la celebración del domingo en las primitivas comunidades cristianas ofrece el siguiente balance:

«a) Es el día en el que se reúne la asamblea cristiana (Ignacio, Justino, Tertuliano).

b) Para que esta asamblea pueda reunirse, es un día que tiene al menos un poco de tiempo libre (Tertuliano, Didascalia).

c) Es un día para conmemorar el primer día de la creación (Justino, Clemente) y el primero de la nueva creación, es decir, el de la resurrección (Pseudo-Bernabé, Justino, Tertuliano, Cipriano, Orígenes) y, al menos en un caso, el día de Pentecostés (Tradición Apostólica).

d) Es un día para la iniciación cristiana (Justino, Clemente, Tradición Apostólica).

e) Es un día para escuchar la Palabra de Dios (Justino, Orígenes, Didascalia) y para celebrar la eucaristía (Didaké, Justino, quizá Plinio, Tradición Apostólica, Orígenes, Didascalia).

f) Es un día para la ordenación episcopal (Tradición Apostólica).

g) Es un día para la reconciliación (Didaké, Didascalia).

h) Y, como consecuencia de todo ello, es un día de alegría para el fiel cristiano (Pseudo-Bernabé, Tertuliano, Didascalia)» [1].

Los elementos más específicos del primitivo domingo fueron los siguientes: la celebración del memorial de la Pascua, la celebración de la Eucaristía como acontecimiento actualizador de la Pascua, la lectura de la Palabra de Dios y la reunión de toda la comunidad cristiana.

a) *El día memorial de la Pascua*

Aunque no se comparta plenamente la opinión de quienes piensan que la controversia pascual del siglo II fue motivada por la pretensión de introducir una Pascua anual, considerada como inútil por aquellos que celebraban la Pascua semanal [2], hay un hecho innegable: la Pascua anual se disocia del 14 de Nisán y no del domingo; lo que pone de relieve que la celebración del memorial de la Pascua perteneció al domingo primitivo.

Por otra parte, mientras en otras cuestiones, tales como la duración del Adviento, el sentido de la Navidad..., hubo disparidad en las distintas iglesias locales, la unanimidad fue total en cuanto al domingo: todas lo celebraban cada semana como memorial de la Pascua: Resurrección y apariciones de Cristo (vertiente cristológica), y acontecimiento de Pentecostés (vertiente eclesiológica), pues el día quincuagésimo es también el «día primero de la semana». El domingo es, por tanto, una epifanía de Cristo y de la Iglesia.

b) *La Eucaristía dominical*

El domingo primitivo tuvo como eje central la celebración eucarística, según testimonios tan antiguos y distintos como la *Didaké,* san Justino y el proceso de los mártires de Abitene. Según ellos, es inimaginable disociar el domingo de la Eucaristía, hasta el punto de que sin ella aquél no existe.

1. M. ROONEY, «La domenica», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *L'anno liturgico*, Genova 1988, pp. 78-79.
2. Cfr. M. RICHARD, «La question pascale au II siècle», *Orient Syrien* 6 (1961) 179-212.

En la Eucaristía, Cristo resucitado se hace presente entre sus hermanos en la fe y éstos se encuentran verdaderamente con Él en el sacramento. Esta presencia alegra a la comunidad reunida en su nombre, que todavía le siente muy cercano, a la vez que aumenta la esperanza de volver a verlo, originando una vivísima tensión escatológica, resultante de unir la presencia de Cristo resucitado en la celebración eucarística, con su última y definitiva venida, esperada ardientemente. Por otra parte, el Resucitado, además de hacerse presente, se entrega como «pan de vida» o «antídoto para no morir» [3], convirtiéndose así en prenda y anticipo de la resurrección de los cristianos.

c) *Lectura de la Palabra de Dios*

La celebración del domingo incluyó muy pronto la proclamación de la Palabra de Dios. Al principio, la voz misma de los Apóstoles resonaba en las asambleas eucarísticas, como atestigua el relato de los sucesos acontecidos en Tróade (cfr. Hch 20, 7-12). Sin embargo, la extensión del cristianismo y la consiguiente imposibilidad de asambleas presididas por los Apóstoles, junto a la necesidad de dar respuesta a las cuestiones que iban surgiendo en las respectivas comunidades, dio lugar a la aparición de la literatura neotestamentaria (evangelios y cartas apostólicas). Unidos al Antiguo Testamento, los documentos apostólicos se leían según el sistema de lectura continua, en las asambleas eucarísticas dominicales. Así parece desprenderse del relato de los discípulos camino de Emaús, donde la intención del autor permite descubrir el hecho y la justificación de la proclamación de la Palabra de Dios.

Un siglo más tarde, san Justino hablará expresamente de la lectura de los dos Testamentos y de la proclamación de la homilía. Lo que hoy llamamos «liturgia de la Palabra» tuvo, pues, tanta importancia, que pronto resultó inconcebible una celebración eucarística dominical en la que no se partiese el pan de la Palabra y el pan Eucarístico.

d) *La asamblea dominical:* convenire in unum

La reunión de la comunidad cristiana como tal en torno a la Eucaristía es otro elemento esencial del domingo primitivo. Los testimonios son abundantísimos. Baste citar, a título de ejemplo, la *Didaké,* san

3. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephes.*, 20, 2, en F.X. FUNK, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingae 1978, pp. 189-190.

Ignacio de Antioquía, san Justino y la *Didascalia*. Ya antes, san Lucas había hecho notar que los Apóstoles estaban reunidos cuando se les apareció el Resucitado (cfr. Lc 24, 33) y cuando recibieron el Espíritu Santo (cfr. Hch 2, 1-3); costumbre continuada en la vida de las primeras comunidades cristianas (cfr. Hch 2, 42-47; 4, 32-35).

Reunirse en asamblea no era una cuestión pastoral sino teológica, pues si Jesucristo había muerto para «reunir a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11, 52), los nuevos hijos de Dios tenían que manifestar al mundo esta novedad, reuniéndose todos en común. De ahí la severidad con que la carta a los Hebreos amonesta a los negligentes (cfr. Hb 10, 25).

2. La celebración del domingo desde la paz de la Iglesia

Durante los siglos IV al VI, los Padres profundizaron en las grandes líneas teológicas de la época anterior. Sin embargo, la celebración del domingo conoció una nueva situación motivada por el descanso semanal, el desarrollo del año litúrgico y el entibiamiento del fervor primitivo.

2.1. *El descanso dominical*

Antes de la paz constantiniana, el domingo era día laboral, tanto en el Imperio, donde los cristianos eran aún minoría, como en los círculos judeocristianos, donde coexistió durante algún tiempo con el sábado judío, que tanta importancia concedía al descanso.

En marzo del año 321, Constantino prohibió todos los trabajos no agrícolas en el «día venerable del Sol». Unos meses más tarde, el 2 de julio del mismo año, una segunda ley permitía en dicho día manumitir a los esclavos, pues si era indigno ocupar el día del Sol en procesos y disputas, libertar a los esclavos estaba muy en consonancia con su simbolismo[4]. Más tarde, otros emperadores darían nuevas disposiciones a fin de favorecer el culto cristiano[5].

Esta legislación encontró una predisposición favorable en los cristianos, pues permitía la participación en el culto a los numerosos convertidos, y se armonizaba muy bien con el carácter gozoso del domingo que, brotando de la alegría de la Pascua actualizada, tiende espontáneamente a prescindir de lo que es duro y odioso. La medida también fue

4. Cfr. J. Gaudemet, «La législation religieuse de Constantin», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 33 (1947) 43-47.

5. Así, además de otras intervenciones, entre los años 392-395 se promulgó una ley —renovada el año 425— que prohibía los juegos y espectáculos.

bien acogida por los pastores de la Iglesia, y, de hecho, los Padres trataron de justificar teológicamente el descanso dominical, viendo en él un elemento necesario para mantener el equilibrio entre las actividades del cuerpo y del espíritu, un medio eficaz para fomentar las relaciones personales y sociales y una ayuda para participar en el culto.

2.2. *Desarrollo del año litúrgico*

El año litúrgico experimentó un notable desarrollo en los siglos IV a VI, período durante el cual se organizaron las liturgias de Cuaresma, Pascua, Navidad-Epifanía y Adviento, se introdujeron las primeras fiestas marianas y aumentaron las celebraciones de los santos. Todo ello supuso una profunda reorganización del calendario, que repercutió notablemente en el domingo. Así, de la conmemoración semanal de la Pascua del Señor, se pasó a un estado en el que muchos domingos quedaban marcados por aspectos muy concretos del misterio de Cristo (piénsese, por ejemplo, en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua). De este modo, a la vez que algunos domingos adquirían una fisonomía particular, se remitía a un segundo plano el aspecto pascual de la fiesta. De hecho, no tardó en oscurecerse su carácter de «día de la resurrección», limitado a la celebración de los domingos ordinarios.

2.3. *Obligatoriedad de la misa dominical*

Desde los mismos orígenes de la Iglesia, siempre existió cierto número de cristianos tibios e indolentes que no participaban en la Eucaristía dominical. Este grupo aumentó considerablemente cuando, después de la paz constantiniana, masas enteras se convirtieron al cristianismo sin la deseable preparación evangelizadora. Los Padres del siglo IV se lamentaron frecuentemente de la indolencia de muchos cristianos, que se ausentaban de la misa dominical por dedicarse a los negocios, o acudir al circo y al teatro; e insistían en su predicación en el grave peligro de condenación al que se expone quien falta frecuentemente a la Eucaristía. «¿Qué excusa presentará a Dios quien, anteponiendo sus intereses particulares, no acude el domingo a nutrirse de la Palabra que salva y del alimento divino que permanece eterno?»[6].

Poco a poco se fue afianzando la idea de la *obligación moral* de participar en la Eucaristía. San Máximo de Turín (408-423) es el primer obispo occidental que considera ofensa a Dios la ausencia de la

6. *Didascalia*, 2, 59, 3, en F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, pp. 174-175.

celebración eucarística dominical[7], y san Cesáreo de Arlés († 542) la juzga como pecado grave[8]. Poco después, el Concilio de Agde (506) promulgó la primera ley eclesiástica sobre la obligación grave de participar en la misa dominical. Este concilio, junto con el de Orleáns (511) y los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, se convirtirían en la base jurídica de la disciplina dominical posterior, incluida la del *Código de Derecho Canónico* de 1917, a través de su inserción en diversas colecciones canónicas y en el Decreto de Graciano.

2.4. *La celebración del domingo durante la Edad Media*

La dinámica interna de la Iglesia y, en cierto modo, del mismo año litúrgico, exigieron un crecimiento paulatino del ciclo santoral. Sin embargo, durante la Edad Media, la celebración de los santos desplazó exageradamente a la conmemoración del domingo. Es verdad que hubo reacciones, como la tímida de Bernoldo de Constanza[9], y la más decidida de Pedro el Venerable[10]; pero se trató de voces aisladas o sin fuerza suficiente para imponerse.

Por otra parte, durante el Medievo se abrió paso también una nueva orientación: completar la fiesta de la Resurrección con un homenaje especial a la Santísima Trinidad. Esta devoción fue cobrando una importancia cada vez mayor, hasta el punto de que a partir del siglo XII, la misa conventual de los monasterios era la votiva de la Santísima Trinidad y no la de los domingos del tiempo.

Desde el punto de vista teológico, los escritores carolingios se limitaron a repetir la herencia de los Padres, sin realizar ninguna aportación importante.

Durante la época escolástica, la teología del domingo se benefició de la claridad y la organización sistemáticas del nuevo método, pero no puede afirmarse que se enriqueciera, pues, en general, los teólogos abordaron el domingo únicamente cuando hablaban del Decálogo, preguntándose si se trata de un precepto moral o ceremonial. Santo Tomás

7. A. González Galindo, *Día del Señor y celebración del misterio eucarístico. Investigación histórico-teológica de la misa dominical y su obligatoriedad desde los orígenes del cristianismo a Cesáreo de Arlés*, Vitoria 1974, p. 346.

8. *Sermo* 74, 1 (*admonitio ut populus ad integrum missas perexpectet)*, CChr SL 103, p. 306 (PL 39, c. 2276).

9. *Micrologus*, 62: *De dominicali officio non facile praetermittendo*, PL 151, c. 1022.

10. Este reformador decidió que en la Orden Cluniacense el domingo sólo cediese a las solemnidades; pero incluso en tales casos debía hacerse memoria del domingo. Y lo justificaba porque las fiestas de los santos, añadidas sin cesar, terminarían por cubrir totalmente «esta gloria inmensa de la Resurrección del Señor y de la resurrección (espiritual) que nos ha conquistado, y la feliz bienaventuranza de nuestra resurrección futura»: *Apologetica, Statuta* 2, 3; PL 189, cc. 1026-1027.

se planteó el problema desde la misma perspectiva, aunque viendo la teología del día sagrado dentro de una síntesis más vigorosa[11]; con todo, apenas pueden encontrarse en su pensamiento las grandiosas perspectivas que habían elaborado los Padres reflexionando sobre la Escritura.

2.5. *El domingo durante la Edad Moderna*

Con el triunfo renacentista de la *devotio moderna* la teología del domingo tendió a eclipsarse. Ciertamente, el domingo continuó celebrándose con fervor y la prohibición de las obras serviles se hizo más rigurosa; pero los grandes temas doctrinales de los Padres perdieron interés. En la literatura religiosa hay frecuentes y fervientes exhortaciones al descanso dominical y a la asistencia a la misa, junto con meditaciones bellísimas sobre los textos litúrgicos del domingo; sin embargo, tanto el carácter de día del Señor como la teología de las asambleas dominicales no fueron temas de la reflexión doctrinal o espiritual.

En la era moderna, el domingo sufrió los embates del pensamiento agnóstico o deísta. La Revolución francesa intentó imponer un nuevo calendario, que dividía el mes en decenas, lo que comportaba suplantar el día del Señor por el descanso del «día décimo»: el intento, sin embargo, fracasó. Durante la revolución industrial, la acción de los católicos se orientó hacia la salvaguardia del descanso dominical, aunque entendido frecuentemente en clave no teológica sino material, contribuyendo, de alguna manera, a convertir el domingo en un día de *mero solaz* y *diversión*. De todos modos, en este período hubo almas que tuvieron un «instinto» sobre el sentido del domingo, como el santo cura de Ars o santa Teresita del Niño Jesús.

La verdadera renovación del domingo llegó de la mano de san Pío X. Después, fueron muchos los pastores que, preocupados por la creciente secularización, vieron la necesidad de volver a recuperar el primigenio y verdadero sentido del domingo. Estas iniciativas encontraron su punto culminante en la constitución litúrgica del Concilio Vaticano II.

11. «En la nueva Ley, se guarda el domingo en lugar del sábado, no en virtud de un mandato divino, sino por una constitución eclesiástica y la costumbre del pueblo cristiano. Guardar el sábado continúa— era figurativo; ahora bien, lo que es "figura" tiene por fin testimoniar la "verdad" posterior; por eso era importante no descuidar ningún detalle. Al contrario, en la economía nueva, la ley del descanso no puede ser tan rigurosa; admite dispensa con mayor facilidad y los trabajos que prohíbe pueden ser diferentes según épocas y lugares», *Summa Theologiae*, II-II, q. 122, a. 4 ad 4. Según A.G. Martimort, «El domingo», *Phase* 125 (1981) 377, «... la intuición de Santo Tomás es justa a los ojos de los historiadores; su mérito es tanto mayor cuanto que, a partir de la época carolingia, los autores habían equiparado el descanso dominical con el sábado del Decálogo».

2.6. *El domingo en el momento actual*

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* ha devuelto al domingo su sentido e importancia originarios, según evidencian estas palabras: «La Iglesia, por una tradición apostólica, que trae su origen del mismo día de la Resurrección de Cristo, celebra el Misterio Pascual cada ocho días, en el día que ha llamado con razón "día del Señor" o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recuerden la Pasión, la Resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios que les hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 P 1, 3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de verdad de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento de todo el año litúrgico» (SC 106)[12].

Este artículo de la constitución conciliar, incorporado sustancialmente al *Catecismo de la Iglesia católica* (cfr. CEC 1166-1171), presenta una apretada síntesis de la doctrina neotestamentaria, patrística y teológico-litúrgica sobre el domingo, pues menciona expresamente los siguientes aspectos: 1) su origen apostólico, 2) sus elementos centrales: la reunión de la comunidad cristiana (*in unum convenire*), la escucha de la Palabra de Dios (*verbum Dei audientes*) y la celebración de la Eucaristía cada ocho días como actualización del Misterio Pascual (*eucharistiam participantes*) y 3) las consecuencias que del domingo se derivan tanto para el mismo día (ser el día principal de la semana y el núcleo del año litúrgico), como para la comunidad cristiana (día de alegría y descanso, y de viva esperanza).

Esta doctrina ha sido ratificada por el *Calendario romano*[13] y el nuevo *Código de Derecho Canónico* (cfr. CIC 1246-1247), y ha encontrado su actualización plena en el *Leccionario de la misa* y en el *Misal*. Recientemente, ha sido objeto de una particular reflexión en el

12. La Constitución *Sacrosanctum Concilium* trata del domingo también cuando aborda las celebraciones de la palabra (SC 35-4), la participación en la misa (SC 48), la homilía (SC 52), el rezo comunitario de vísperas (SC 100) y el año litúrgico (SC 102).

13. CR 4-7. Las normas del Calendario equilibran la doctrina de SC 106, pues en lugar de decir que el domingo es *fundamentum et nucleus totius anni liturgici* —lo que abría la posibilidad de confusiones respecto a la celebración anual de la Pascua—, afirma que el domingo es *primo uniuscuiusque hebdomadae die* (n. 4) y el Triduo Pascual *uti totius anniliturgici culmen effulget* (n. 18). De donde concluye, de forma equilibrada: *fastigium igitur quod dies dominica habet in hebdomada, sollemnitas Paschae habet in anno liturgico* (n. 18), Cfr. A.J. CHUPUNGCO, «The Place of Sunday in the Liturgical Year», *Ecclesia Orans* 1 (1984) 133-135.

Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero (cfr. nn. 8-17)[14].

3. TEOLOGÍA DEL DOMINGO

Según la doctrina que emerge de los documentos citados, el domingo cristiano: 1) es el día del Señor, 2) tiene como eje central la celebración de la Eucaristía, en la que participa toda la comunidad, 3) es la principal fiesta cristiana, y fundamento y núcleo del año litúrgico y 4) está marcado por la alegría, la liberación del trabajo, una oración más intensa y una mayor vivencia de la caridad y del apostolado.

a) *Día del Señor*

En la Escritura, el término «día del Señor» nunca fue aplicado al sábado, ni en la versión griega de los Setenta ni en las traducciones latinas. Este día venía designado como «día santo», «día consagrado al Señor», «sábado para el Señor», «sábado del Señor tu Dios», con insistencia en el descanso (*sabbat*) y en el «descanso del Señor» (cfr. Dt 5, 14). La acuñación de «día del Señor» debió de tener lugar en el área antioquena, inspirándose en el concepto bíblico del día en que actuó el Señor (cfr. S 117, 24; Ml 3, 17; 4, 3), futuro día de Yahveh en el que se manifestaría el Señor para juzgar a los hombres (cfr. Is 2, 12; Am 5, 18-20; Jl 2, 1-2); expresión que el Nuevo Testamento aplica a la Pascua de Cristo (cfr. Mt 21, 24; Hch 4, 11; 1 P 2, 7-8) como día en el que Jesús, por su Resurrección, ha sido constituido como Señor, es decir, está sentado a la derecha de Dios Padre en la gloria, es Señor de vivos y muertos y como tal volverá para juzgar a todos los hombres, y su reino no tendrá fin; tema esencial del *kérigma* apostólico. De hecho, las primeras generaciones cristianas interpretaron el salmo 117 como anuncio de la Resurrección del Señor y aplicaron el salmo 109 a Jesús Resucitado (cfr. Hch 2, 32-35.36; Rm 10, 9; 1 Cor 12, 3), como *Kyrios*. Dado que este término traducía en la versión de los Setenta el nombre divino que nadie se atrevía a pronunciar, aplicado a Cristo comportaba que es igual al Padre y digno del mismo honor (cfr. Flp 2, 9-11).

El «día del Señor» remite, por tanto, a Cristo glorificado, exaltado a la derecha del Padre, Mesías e Hijo de Dios en el sentido que estas expresiones tienen para la fe cristiana. El domingo es, por tanto, el día que celebra al Señor como único que puede salvar (cfr. Rm 10, 9-13). Por eso, el «día del Señor» no es una mera conmemoración de la Resu-

14. El texto —con un comentario de P. TENA— puede verse en *Phase* 168 (1988) 469-498.

rrección, sino el día que hace presente de modo eficaz al Resucitado y a su gracia, mediante la Eucaristía; día en el que Cristo se nos da a nosotros, más que nosotros a Él. De esta concepción surgiría la prohibición de ayunar y orar de rodillas en el domingo, pues el ayuno y la genuflexión se entendían como signos de la ausencia del Señor.

b) *Día de la Eucaristía*

Desde la época apostólica, el domingo ha sido el día en que la comunidad cristiana se reunía para celebrar la Eucaristía, pues «desde entonces la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el Misterio Pascual, leyendo cuanto a Él se refiere en toda la Escritura (Lc 24, 27) y celebrando la Eucaristía» (SC 6). Esta praxis, que la Iglesia quiere conservar a toda costa[15], tiene una motivación teológica: la razón de ser del domingo es celebrar la Pascua del Señor, centro de la nueva economía, como la Pascua judía lo era de la antigua. Es verdad que la Pascua cristiana, a diferencia de la judía, no sólo tiene carácter anual, sino permanente y universal, de modo que se puede celebrar en cualquier tiempo y lugar; sin embargo, únicamente el domingo está marcado por la Resurrección del Señor, hecho presente en la celebración eucarística. De ahí la identidad teológica entre «día del Señor» (domingo) y «misterio eucarístico», y la inseparabilidad entre celebración eucarística y dominical.

Por la Eucaristía, los cristianos se encuentran semana tras semana con el mismo Resucitado, escuchan su Palabra y reciben de sus manos el Pan de su Cuerpo, para participar realmente de su misma vida y ser fieles testigos suyos entre los hombres (cfr. SC 10; PO 6).

Por eso, para los cristianos permanece siempre como paradigma el comportamiento de los primeros cristianos, que J. Daniélou aplica así a nuestros tiempos: «Nada podrá atentar contra la participación en la Eucaristía. Incluso cuando un nuevo paganismo o, digamos, una organización más racional de la sociedad forzara a los cristianos, individualmente o en grupo, a trabajar durante el domingo, como en tiempo de los mártires, deberían reunirse antes del alba para celebrar el recuerdo del Señor»[16].

15. De hecho, aunque el Concilio Vaticano II (cfr. SC 107) ha declarado que no tiene dificultad en aceptar que la fecha de la Pascua se fije en un día determinado, ha puesto como condición que se celebre en domingo. Igualmente, ha indicado que no se opone a las iniciativas de introducir en la sociedad civil un calendario perpetuo, con tal de que se conserve la semana de siete días con el *domingo*, salvo que surjan gravísimas razones sobre las cuales deberá pronunciarse la Sede Apostólica.

16. J. DANIÉLOU, *Le jour du Seigneur*, Paris 1948, p. 118.

El precepto de participar en la celebración eucarística del domingo ayuda a que los fieles menos fervorosos no queden privados de algo fundamental para su vida cristiana.

c) *Día de la comunidad cristiana*

La presencia del Cuerpo glorioso de Cristo en la Eucaristía dominical exige y reclama la presencia del Cuerpo místico, pues los dos han «nacido» de la Pascua y son por ello inseparables. Por otra parte, la presencia eucarística del Resucitado para compartir con sus discípulos la mesa del Pan y de la Palabra, comporta una llamada a la que es preciso responder con la gratitud de la presencia.

Es verdad que «cada vez que la comunidad cristiana se reúne para celebrar la Eucaristía, anuncia la muerte y resurrección del Señor», pero no lo es menos que «manifiesta esto principalmente el domingo, es decir, el día en que se celebra de modo especial el Misterio Pascual en la Eucaristía» (EM 25).

Por ello, el domingo es el día en que la comunidad cristiana, como tal, se reúne para celebrar la Eucaristía, «el día por excelencia de la asamblea litúrgica» (CEC 1177); de ahí la necesidad de «fomentar el sentido de comunidad eclesial, que se nutre y expresa de modo especial en la celebración comunitaria de la misa dominical, sea en torno al obispo —sobre todo en la catedral—, sea en la comunidad parroquial, cuyo pastor hace las veces del obispo» (EM 26)[17].

d) *Día de la alegría*

Cuando la constitución litúrgica afirma que el domingo «es el día de la alegría» (SC 106; cfr. CIC 1246) no hace sino repetir una nota que ha sido característica de este día desde sus mismos orígenes, según se desprende de numerosos testimonios[18] y de la costumbre de orar de pie y no ayunar[19].

17. La Eucaristía —menos aún, una celebración *concreta* y *específica*— no agota el carácter comunitario del domingo, pues la comunidad cristiana también se expresa como tal cuando participa en el Bautismo de sus miembros o en otras celebraciones litúrgicas, como las vísperas, o cuando realiza actividades caritativas y apostólicas en favor de los demás.

18. Frente a quienes echaban en falta las fiestas paganas, decía Tertuliano: «Los paganos tienen una fiesta anual, mientras que para ti es fiesta cada ocho días» (*De Idol.*, 14, CChr SL 2, p. 1.115). Según la *Didascalia* 5, 20, 11 (F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, p. 298) «el que no esté alegre el domingo, comete pecado». Las *Constituciones Apostólicas* 8, 47, 64 (F.X. FUNK, ibid., pp. 584-585) amonestan: «El domingo es un día en el que debéis estar alegres, porque el que está triste comete un pecado».

19. El ayuno y la oración de rodillas eran signos penitenciales y de tristeza y se consideraban incompatibles con el domingo. San Agustín (*Epist.* 55, 28, CSEL 34, p. 202) habla en estos términos «todos los domingos oramos de pie, como signo de la resurrección».

Esta alegría es de tipo *pascual,* pues brota del misterio de Cristo muerto y resucitado, es decir, del hecho de sentirnos salvados y destinados a la alegría plena e imperecedera de la gloria. La conciencia y experiencia de que el Resucitado está vivo, presente y actuante en la celebración eucarística y en la entera existencia con toda su fuerza salvadora, llena de gozo a quienes se sienten incorporados a Él por el Bautismo.

Manifestaciones concretas de esta alegría son: participar en la celebración eucarística, vivir con mayor intensidad la filiación divina, recuperar la gracia mediante el sacramento de la Reconciliación, entregarse, generosa y sacrificadamente, a los demás, dedicar más tiempo a la familia, a los amigos, al descanso y a las sanas diversiones, dar un tono festivo a la jornada...

Esta alegría dominical es un *signo profético* del Resucitado, pues manifiesta la verdadera naturaleza de nuestra fe en Cristo, y da una impronta festiva a toda la existencia cristiana, según las palabras de Clemente alejandrino: «... pasando toda nuestra vida como en una fiesta, persuadidos de que Dios está en todas partes, trabajamos cantando, navegamos al son de himnos, nos dedicamos a todas nuestras ocupaciones rezando. Un cristiano que realmente lo es, habita constantemente en Dios; está siempre grave y alegre: grave, por el respeto que debe a la presencia de Dios, alegre porque reconoce todos los bienes que ha hecho Dios al hombre» [20].

e) *Fiesta primordial cristiana y núcleo del año litúrgico*

El domingo es la principal fiesta cristiana tanto desde el punto de vista histórico como teológico.

En efecto, hasta bien entrado el siglo II, lo que hoy llamamos *año litúrgico* no era otra cosa que la conmemoración semanal del domingo. Cuando a la pascua dominical se añadió la celebración solemne de la pascua anual, ésta no fue sino una derivación del domingo, pues celebraba el mismo misterio y tenía los mismos elementos celebrativos: la Palabra de Dios y la Eucaristía. Así mismo, las ampliaciones posteriores del año litúrgico no son sino explicitaciones y desarrollos de la síntesis que encierra el domingo: el misterio salvífico de Cristo, cuyo núcleo se encuentra en su Muerte y Resurrección.

Desde el punto de vista teológico, el año litúrgico es un domingo continuamente actualizado, puesto que la Eucaristía, que es su elemento más característico, resume y contiene todos los méritos y frutos de la redención (cfr. SC 102 y 106).

20. *Stromata* 7, 7, 23, en H. VON OTTO STÄHLIN-U. TREU, *Clemens Alexandrinus. Briter Band Stromata Buch VII und VIII*, Berlin 1980, p. 27.

Esta primacía comporta que el domingo prevalezca sobre cualquier otra solemnidad, aunque pueden existir razones pastorales muy graves que permitan excepciones.

f) *Octavo día*

La literatura cristiana de los primeros siglos llama al domingo «octavo día». Con esa expresión quería subrayar su dimensión profética y escatológica, dado que «el día del Señor» no sólo mira al pasado —al evocar la Resurrección de Cristo—, sino al presente —actualizando la presencia del Resucitado entre los suyos— y al futuro, como prenda y anticipo de la vida eterna.

El nombre y su simbolismo fue usado, a veces, en un contexto polémico o catequético, para demostrar su primacía sobre el sábado, al que sustituye y perfecciona, del mismo modo que los sacramentos de la nueva Ley superan y perfeccionan a los de la antigua.

Pero también tiene un fundamento bíblico. El número siete, en efecto, significa perfección, acabamiento de una serie de cosas o de actos; en el caso del sábado —día séptimo de la semana—, significa que es el día santo por excelencia (cfr. Gn 2, 2). Ahora bien, al no estar dentro de la semana, el «día octavo» es un día fuera del tiempo, de la historia, del mundo y, por tanto, un día que pertenece a lo que está más allá del tiempo y de la historia: el mundo de la felicidad futura y del descanso definitivo. Por otra parte, la adición del número uno —que simboliza la unicidad de Dios— le hace superior al sábado. Es, pues, una interpretación cristiana de la historia: el domingo está dentro del tiempo —por reiterar semana tras semana la Resurrección de Cristo—, pero, a la vez, fuera, como día que anticipa y preludia el día pleno y definitivo de los cristianos.

Por ello, el domingo «como día octavo» es una llamada a buscar «las cosas de arriba» (Col 3, 1), a vivir la tensión escatológica inherente a la naturaleza de la Iglesia y del cristiano.

g) *Descanso dominical*

El descanso no pertenece a la esencia del domingo, puesto que éste fue día laboral hasta la libertad de la Iglesia. Ahora bien, es innegable que el descanso dominical crea un ambiente que favorece la participación en la Eucaristía —alma del domingo— y en otras acciones cultuales, caritativas y apostólicas, ayuda a reparar las fuerzas físicas

y psíquicas, y testimonia el señorío del hombre sobre el trabajo y el tiempo; por ello, el descanso tiene, de alguna manera, un sentido cultual y humano[21].

De todos modos, la especificidad del descanso cristiano reside en su carácter pascual: los cristianos, liberándose del trabajo, conmemoran y celebran el nuevo descanso instaurado por la Resurrección de Cristo —nueva y definitiva creación— y participan en primicia del descanso definitivo del Cielo. El descanso cristiano es, pues, sinónimo de liberación de toda esclavitud, sobre todo espiritual[22].

Durante muchos siglos este aspecto pascual estuvo oscurecido, y se puso el acento en la prohibición de los llamados trabajos serviles y permisión de los liberales. Entre las múltiples causas concurrentes a esta situación pueden destacarse dos: el progresivo desplazamiento de la teología del descanso hacia la canonística y casuística moral, y una incorrecta comprensión de la naturaleza del trabajo y de la dignidad de la persona humana.

Actualmente se ha recuperado la perspectiva teológica del descanso; además, la comprensión del trabajo como participación de la persona humana en la obra creadora ha eliminado el soporte doctrinal para prohibir unos trabajos y permitir otros. Esto explica que el nuevo *Código de Derecho Canónico* evita «la tradicional expresión trabajo servil [...] y en su lugar resalte la fiesta como día diferente, en el que no es lícito proseguir el trabajo habitual de los días de la semana, sea físico o mental, salvo causa proporcionada»[23].

Las nuevas realidades sociales, como la conquista del descanso por parte de los trabajadores, su progresiva ampliación a los días precedentes, la generalización del deporte..., o la imposibilidad de abandonar ciertos servicios durante el domingo, son otros tantos retos a los que la pastoral de la Iglesia deberá dar respuestas adecuadas, a fin de que el tiempo libre y el descanso conserven su sentido pascual y cultual, y no se conviertan en mero ocio o degeneren en actividades incompatibles con el sentido del domingo y de la existencia cristiana.

21. JUAN PABLO II, *Dies Domini*, nn. 15-17; todo el capítulo I: «Dies Domini. Celebración de la obra del Creador», nn. 8-18.

22. San Agustín decía a este respecto que «los cristianos observan espiritualmente el precepto del sábado, sea absteniéndose de toda obra servil, es decir, de todo pecado —porque quien comete pecado es esclavo del pecado—, sea poseyendo en su corazón el reposo y la tranquilidad espiritual, prenda y figura del descanso eterno» (*In Joannis Evangelium tractatus* 44, 9, CChr SL 36, p. 385; PL 35, c. 1717).

23. J. MANZANARES-A. MOSTAZA-J.L. SANTOS, «Lugares y tiempos sagrados», en AA.VV., *Nuevo Derecho Parroquial*, Madrid 1988, p. 568. «El domingo y los demás días de precepto, los fieles [...] se abstendrán de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del Día del Señor o de disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo» (CIC 1247).

3.1. *La celebración del domingo en ausencia de presbítero*

La celebración de la Eucaristía no es la única, pero sí la principal característica del domingo cristiano y la que mejor encierra y expresa los valores más importantes de la comunidad eclesial. Por eso, permanece como ideal que los fieles puedan participar cada semana en la Eucaristía.

Ahora bien, desde hace unos decenios, la escasez de clero, la amplitud o multiplicación de las comunidades cristianas, la implantación de la Iglesia en países de misión, y otras circunstancias, impiden realizar este ideal en no pocos casos. La nueva situación ha sido estudiada por algunas Conferencias Episcopales —como la española y la francesa—, el nuevo *Código de Derecho Canónico* (cfr. CIC 1248,2) y en fecha muy reciente por la Sede Apostólica.

Las propuestas eclesiales se orientan en el sentido de confiar a religiosos, religiosas y seglares la celebración de una liturgia de la Palabra y la distribución de la sagrada Comunión. El *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero*[24] indica las condiciones que deben concurrir (cfr. nn. 18-34) y el modo de celebrarlas (cfr. nn. 35-49). El esquema celebrativo es el siguiente: 1) ritos iniciales, 2) liturgia de la Palabra (lecturas, profesión de fe, oración común), 3) acción de gracias, 4) ritos de comunión y 5) ritos de conclusión. Este esquema no debe variar sin necesidad; pero la Conferencia Episcopal o el propio obispo pueden concretarlo aún más. En cualquier caso, la comunidad ha de tener en cuenta que se trata de una situación anómala, que *no suple* a la celebración eucarística.

BIBLIOGRAFÍA

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas», *Pastoral Litúrgica* 211 (1992) 3-35.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, Madrid 1885.

ALDAZÁBAL, J., «El domingo, día del Señor», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 71-78.

DANIÉLOU, J., *Sacramentos y culto en los santos Padres*, Madrid 1962.

24. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, «Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero», *Notitiae* 24 (1988) 336-392. El texto castellano —con un comentario de P. Tena— puede verse en *Phase* 168 (1988) 469-498.

DUMAINE, H., «Dimanche», en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 4 (1904) 858-956.

—, *Le dimanche chrétienne: ses origines, ses principaux caractères*, Bruselles 1922.

GAILLARD, J., «Dimanche», en *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957) 948-982.

GONZÁLEZ GALINDO, A., *Día del Señor y celebración del misterio eucarístico. Investigación histórico-teológica de la misa dominical y su obligatoriedad desde los orígenes del cristianismo a Cesáreo de Arlés*, Vitoria 1974.

GRELOT, P., «Du sabbat juif au dimanche chrétienne», en *La Maison Dieu* 123 (1975) 79-107; 124 (1975) 14-54.

JUAN PABLO II, Dies Domini, *Notitiae* 34 (1998) 353-418.

MARTIMORT, A.G., «El domingo», *Phase* 125 (1981) 359-380.

MOSNA, C.S., *Storia della domenica dalle origine fino agli inizi del V secolo*, Roma 1969.

ROONEY, M., «La domenica», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *L'anno liturgico*, Genova 1988, pp. 67-85.

CAPÍTULO XV

EL CICLO PASCUAL

1. LA PASCUA, CENTRO DEL MISTERIO CRISTIANO Y DEL AÑO LITÚRGICO

La historia de la salvación es una historia enteramente orientada hacia la realización del misterio escondido en Dios desde todos los siglos, a saber: el designio de conducir a todos los hombres al conocimiento de la verdad y a la salvación (cfr. Ef 1, 1-10; SC 5). Este designio salvífico fue preparado y prefigurado por las grandes obras realizadas por Dios a lo largo de la economía antigua y realizado, de modo pleno y definitivo, por la muerte-resurrección-ascensión de Cristo y el envío del Espíritu (cfr. SC 6). Gracias a este acontecimiento —que recibe el nombre de Misterio Pascual— los hombres han sido verdaderamente reconciliados y Dios plenamente glorificado.

El Misterio Pascual es un acontecimiento absolutamente singular, pues los demás acontecimientos suceden una vez y luego pasan y son absorbidos por la historia; el Misterio Pascual de Cristo, en cambio, es, ciertamente, un hecho real y sucedido en la historia, pero no absorbido por ella y relegado a la condición de hecho del pasado. Al contrario, es una realidad siempre presente y actual, dado que al destruir la muerte con su muerte y restaurar la vida con su resurrección, hizo posible que todo lo que Él hizo y padeció por los hombres participe de la eternidad divina, domine todos los tiempos, en ellos se mantenga permanentemente y a ellos atraiga hacia sí (cfr. CEC 1085).

Por este motivo, el Misterio Pascual de Cristo *es irrepetible*, sólo se puede *celebrar* (cfr. CEC 1104). Y se celebra de hecho, para que puedan participar de él —y, en consecuencia, tributar a Dios el culto verdadero y obtener su santificación (cfr. SC 5-6)— todos los hombres de todos los tiempos. En consecuencia, todas las celebraciones son siempre celebraciones del único Misterio Pascual de Cristo, el cual se

configura así como el referente necesario, más aún único, de todos y cada uno de los sacramentos y de las demás acciones sagradas.

El Misterio Pascual o la Pascua cristiana es, según esto, el centro en torno al cual gira todo el año litúrgico; todas y cada una de sus partes, de modo separado y conjuntamente, son celebraciones de la Pascua y participan de su vertiente cultual y santificadora.

En este marco es comprensible que la Iglesia primitiva hiciera de la Pascua el objeto central de su celebración litúrgica; de tal modo que la Pascua semanal (el domingo) fuese su primera y gran institución celebrativa, y la segunda, la Pascua anual. Se comprende también que desde entonces hasta hoy no haya hecho otra cosa que anunciar, celebrar y vivir dicho misterio; y revitalizar su anuncio, celebración y vivencia siempre que fue necesario. Tal es el caso de la reforma realizada bajo el impulso y orientaciones del Vaticano II, en la que ha recuperado, además del término, el concepto y la centralidad del Misterio Pascual (cfr. SC 5-7).

2. La Pascua en la historia: visión de conjunto

Los autores concuerdan en afirmar que la Pascua anual es la institución cristiana más antigua después del domingo, y es opinión común que su nacimiento depende de la *Pessah* prescrista por la Ley, aunque su finalidad sea distinta, ya que celebra solemnemente la muerte y resurrección de Cristo.

En cuanto a la antigüedad, no pocos sostienen que la praxis cuatordecimana —celebrar la Pascua el día de la Pasión del Señor— es la más primitiva y se remonta a los Apóstoles; sin embargo, otros muchos piensan que originariamente sólo se celebró la Pascua semanal o domingo, y que es durante el siglo II cuando nace la celebración anual, ya sea en su versión cuatordecimana o en su versión dominical.

Algunos creen que el origen de la celebración pascual se encuentra en Jerusalén, hacia el año 135, de donde pasó a Alejandría y a las demás ciudades helenísticas; en Roma se habría introducido antes del papa Sotero (165) y después de san Justino, pues así se explicaría su silencio sobre esta celebración.

Al principio, esta celebración anual consistiría en una larga vigilia de oración, que culminaba con la Eucaristía, momento en el que se hacía sacramentalmente presente el Resucitado; después se incorporó la liturgia bautismal (finales del siglo II y principios del siglo III); y por último, se incluyeron el rito del lucernario y las composiciones para la bendición del cirio pascual (siglo IV).

La embrionaria celebración de los comienzos había sufrido una ampliación en tiempos de Tertuliano, pues este escritor habla de un ayuno

previo de dos días y de un período posterior de cincuenta días —*spatium pentecostes* o *spatium laetissimum*—, caracterizado por la alegría de la comunidad por tener a Cristo Resucitado. La *Tradición Apostólica* se refiere a una preparación de la Vigilia pascual, que comprende el viernes y sábado precedentes. Estos días, junto con el domingo de Resurrección, forman lo que san Ambrosio y san Agustín llamarán *Triduum sacrum* o *Sacratissimum triduum crucifixi, sepulti et suscitati.*

Por su parte, la *Didascalia* (240) habla de una preparación de una semana de duración; mientras la peregrina Egeria ofrece el primer testimonio acerca de la Semana Santa jerosolimitana.

Hacia el año 332, Eusebio menciona una preparación pascual de cuarenta días, como institución bien conocida, consolidada y configurada; lo que induce a pensar que la Cuaresma ya existía a principios del siglo IV, al menos en algunas iglesias.

En Roma, a finales del siglo III la preparación pascual comprendía tres semanas, durante las cuales se ayunaba rigurosamente todos los días, excepto los sábados y domingos. Hacia el año 385 el período se alargó a seis semanas, de las que quedaban excluidos el último viernes y el sábado, que formaban parte del Triduo Sacro.

Este tiempo de preparación se amplió a cincuenta (siglo VI), a sesenta (finales del siglo VI y principios del siglo VII) y, finalmente, a setenta días (siglo VII).

Por su parte, la Cincuentena pascual también experimentó retoques y ampliaciones, pues la primitiva unidad comenzó a resquebrajarse durante el siglo IV, al acentuarse primero el último día y después el cuadragésimo, y crearse más tarde las octavas de Pascua (finales del siglo IV o principios del siglo V) y Pentecostés (siglos VII-VIII).

Según el actual *Calendario romano* (cfr. CR 18-31), la celebración de la Pascua comprende: 1) la Cuaresma, 2) el Triduo Sacro y 3) la Cincuentena pascual.

La Cuaresma comienza el miércoles de ceniza y concluye inmediatamente antes de la misa vespertina *in Coena Domini*; el Triduo Sacro se extiende desde esta misa hasta las segundas vísperas del domingo de Resurrección; y la Cincuentena pascual discurre entre este domingo y Pentecostés.

Ha desaparecido la precuaresma o Tiempo de Septuagésima y la Octava de Pentecostés; y los domingos se designan «de Pascua», no «después de Pascua». Se ha conservado la Octava pascual; y los días cuadragésimo y quincuagésimo conmemoran la Ascensión y Pentecostés, respectivamente, pero en una perspectiva unitaria respecto a la Resurrección.

3. La Cuaresma

3.1. *Desarrollo histórico del Tiempo de Cuaresma*

La Cuaresma romana ha conocido distintas etapas en su formación.

La más primitiva es la del ayuno infrapascual —de carácter escatológico y festivo, no ascético— del viernes y sábado anteriores a la noche pascual; a ella parece referirse la *Tradición Apostólica* (215).

La segunda etapa consistió, probablemente, en la preparación de *una* semana de ayuno, aunque las fuentes sólo hablan del domingo y viernes anteriores a la Pascua como de tiempo *de Passione,* y atestiguan que durante el miércoles y viernes de dicha semana no se celebraba la Eucaristía.

En la tercera etapa, que tuvo lugar a finales del siglo III y durante el siglo IV, la preparación comprendía *tres* semanas.

Poco antes del año 384, la preparación se alargó a *seis* semanas y adquirió un carácter prevalentemente ascético, a causa de la reconciliación de los penitentes el Jueves Santo, después de una preparación de cuarenta días (de ahí el nombre de *quadragessima*), contando desde el primer domingo de estas semanas. En esta etapa, las seis semanas sufrieron cambios importantes, entre los cuales debe señalarse la reorganización de las tres primeras.

La quinta etapa (finales del siglo V) consistió en alargar la preparación al *miércoles anterior al primer domingo de Cuaresma,* día en el que se imponía la ceniza a los penitentes (y más tarde, a los demás fieles). Según el *Sacramentario Gelasiano,* este miércoles es el *caput quadragessimae*, cuando los penitentes entran en un rígido «retiro espiritual» hasta el Jueves Santo.

Durante el siglo VI, la preparación a la Pascua comprende *siete* semanas, debido a que se incorpora toda la semana precedente al primer domingo de Cuaresma. El día en que comienza esta preparación se denomina justamente domingo de *quincuagessima*, pues es el día cincuenta antes de la Pascua. A finales de ese siglo y comienzos del siguiente tiene lugar un ulterior alargamiento de la Cuaresma, con la introducción de la *sexagessima* y *septuagessima*.

3.2. *Sentido de la Cuaresma romana tradicional*

La Cuaresma romana tradicional estaba marcada por tres hechos: la preparación pascual de la comunidad cristiana, el catecumenado y la penitencia canónica.

a) *Preparación de la comunidad cristiana a la Pascua*

Durante todas sus etapas, la Cuaresma fue sobre todo un tiempo durante el cual la comunidad cristiana se preparaba a celebrar lo más dignamente posible la Muerte y Resurrección del Señor, consciente de que la Pascua es el vértice de su propia existencia, el centro donde converge la historia y el hecho que la da verdadero sentido.

En esa preparación tuvieron un papel muy importante la oración y el ayuno, aunque estas y otras prácticas cuaresmales tenían como finalidad primaria llevar a cabo una profunda renovación de vida, interior y exterior, personal y comunitaria. Según san León, la Cuaresma es «un retiro colectivo de cuarenta días, durante los cuales la Iglesia, proponiendo a sus fieles el ejemplo de Cristo en su retiro al desierto, se prepara para la celebración de las solemnidades pascuales con la purificación del corazón y una práctica perfecta de vida cristiana»[1].

b) *El catecumenado*

A principios del siglo III, según atestigua la *Tradición Apostólica,* el catecumenado duraba tres años, durante los cuales los *oyentes* (*audientes*), recibían una profunda formación doctrinal y se iniciaban en la práctica de la vida cristiana. Unos días antes de la Vigilia pascual, el grupo de los elegidos para recibir los sacramentos de la iniciación (*electi*) se sometía a una serie de ritos, entre los que tenían especial importancia y solemnidad los del sábado por la mañana.

Posteriormente, el catecumenado se centró sobre los *electi*, que iniciaban su preparación inmediata con el rito de la inscripción del nombre al principio de la Cuaresma, y la prolongaban a lo largo de la misma. Durante este tiempo se celebraban tres escrutinios en los domingos III, IV y V, para resaltar el papel determinante de la acción de Dios, que viene en ayuda del esfuerzo humano. El sábado santo por la mañana, tenía lugar el último exorcismo, en el cual, además de rociar con saliva los oídos y narices de los catecúmenos, se les ungía el pecho con óleo; ellos, por su parte, renunciaban a los poderes del mal y recitaban el símbolo de la fe. Es probable que los evangelios de los tres escrutinios fueran los que narran el diálogo de Jesús con la samaritana, la curación del ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro, recuperados por el actual Leccionario dominical.

Durante la segunda mitad del siglo VI hay un cambio importante: los escrutinios son siete y se celebran en la misa de los miércoles, vier-

1. Ésta es la definición deducida del análisis del sermón 42 de san León: cfr. E. Flicoteaux, *Le sens de Carême*, Paris 1956, p. 33.

nes y sábados de la III y IV semanas de Cuaresma, y el sábado santo por la mañana. Las *traditiones* del Símbolo y del Padrenuestro se realizaban el miércoles y sábado de la IV semana.

La desaparición del catecumenado y del Bautismo de adultos supuso la pérdida real de la estructura bautismal de la Cuaresma; pero ésta siempre mantuvo esta inspiración, especialmente a través de algunas lecturas, pertenecientes a la primitiva catequesis iniciática.

c) *La penitencia canónica*

La Cuaresma fue en todas partes un tiempo de penitencia. Sin embargo, esta dimensión tuvo en Roma unas connotaciones propias, debido a la importancia del ayuno, al sentido purificatorio y expiatorio de las prácticas penitenciales, a la invitación constante a reconocer los pecados y a realizar una conversión verdadera y total. Todo esto sólo se explica a la luz de la disciplina penitencial.

En efecto, los penitentes, una vez que habían entrado a formar parte del *Ordo paenitentium* al principio de la Cuaresma, realizaban durante ella grandes mortificaciones y prácticas piadosas, como el ayuno riguroso, la abstinencia de carne, las limosnas y otras obras de misericordia, preparándose así a la gran reconciliación del Jueves Santo por la mañana.

Cuando desapareció la Penitencia canónica (siglos VI-VII) —y con ella el *Ordo paenitentium*—, la Iglesia mantuvo el *Ritual de la Reconciliación de los penitentes,* pero sin ninguna significación sacramental. La Cuaresma conservó así su sentido penitencial y sirvió para que todo el pueblo cristiano, reconociéndose como comunidad de pecadores, se sometiese a privaciones, ayunos y prácticas ascéticas implorando la misericordia de Dios y el perdón de los pecados. Los textos litúrgicos vigentes hasta la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II reflejan este estado; eso explica que una buena parte de las oraciones se refieren al ayuno entendido en sentido ascético —elemento clave de la Cuaresma romana— y a la conversión del corazón.

3.3. *Estructura y significado de la Cuaresma actual*

La Cuaresma romana actual comienza el miércoles de ceniza y concluye inmediatamente antes de la misa vespertina *in Coena Domini*. Aunque todo este período forma una unidad, pueden distinguirse los siguientes bloques: 1) el miércoles de ceniza, 2) los domingos (I-II, III-V y Domingo de Ramos), 3) la misa crismal y 4) las ferias.

a) *El miércoles de ceniza*

El origen de la imposición de la ceniza pertenece a la estructura de la penitencia canónica, aunque el rito perduró, después de la introducción de la penitencia privada, siendo obligatorio para toda la comunidad cristiana a partir del siglo X.

Desde ese momento cobró una especial intensidad y significado en la vida de la Iglesia, como inicio de su itinerario pascual.

El miércoles de ceniza ha conservado en la liturgia renovada los elementos tradicionales: imposición de ceniza y ayuno riguroso; y marca el comienzo de la Cuaresma. Su conversión en *caput quadragessimae* ha exigido revisar las lecturas y los textos eucológicos de la misa y del oficio divino. Así, en la liturgia de las Horas se han anticipado los cantos propios cuaresmales, que hasta ahora se usaban a partir del primer domingo; algo semejante ha ocurrido con los textos de la misa, que ya no figura sólo como día de ceniza, sino también como comienzo de la Cuaresma.

La bendición e imposición de la ceniza tiene lugar dentro de la misa, después de la homilía, aunque en algunas circunstancias especiales el rito se puede desarrollar en el marco de una celebración de la Palabra. La integración de la bendición de la ceniza en la misa ha exigido algunos retoques en el rito, como la abreviación de oraciones (antes cuatro, ahora una o dos).

La ceniza procede de los ramos bendecidos el Domingo de la Pasión del Señor precedente, siguiendo una costumbre que se remonta al siglo XII. La fórmula de bendición hace referencia a la condición pecadora de quienes la recibirán, a la necesidad de conversión y al inicio de la Cuaresma, pidiendo la gracia divina para que los cristianos se renueven interna y externamente, preparándose para celebrar el Misterio Pascual. Las fórmulas de imposición de la ceniza se inspiran en la Escritura (Gn 3, 19 y Mc 1, 15). La segunda fórmula no tiene relación, al menos directa, con el rito de la imposición, pero sí expresa el primitivo sentido de la Cuaresma: «convertíos y creed en el Evangelio». Ambas se complementan: la primera expresa la caducidad humana —simbolizada en el polvo y la ceniza—, la segunda remite a la conversión interior a Cristo y a su evangelio.

La ceniza simboliza la condición débil y caduca del hombre, que camina inexorablemente hacia la muerte; su situación pecadora, la oración y súplica ardiente para que el Señor acuda en su ayuda, y la resurrección, al recordar al hombre que es polvo, pero destinado a participar del triunfo de Cristo.

El miércoles de ceniza es, pues, el día en que «los fieles cristianos inician con la imposición de la ceniza el tiempo establecido para la purificación del espíritu. Con este signo penitencial, que viene de la tradición bíblica y se ha conservado hasta hoy en la costumbre de la Iglesia, se significa la condición del hombre pecador, que confiesa externamente su culpa al Señor y expresa su voluntad interior de conversión, confiando en que el Señor se muestre compasivo para con él. Con este mismo signo comienza el camino de su conversión que culminará con la celebración del sacramento de la Penitencia, en los días que preceden a la Pascua»[2]. Es un día penitencial obligatorio para toda la Iglesia y está marcado por el ayuno y la abstinencia[3].

b) *Los domingos I y II de Cuaresma*

Estos domingos han mantenido la orientación que recibieron en la época de san León: celebrar la «cuarentena» del Señor y su transfiguración.

El tema de la «cuarentena» aparece en los dos domingos; en el primero, mediante el relato de la estancia de Cristo en el desierto, visto en relación con la peregrinación del Pueblo de Dios en el desierto (de ahí las alusiones a Dt 8, 2-5: primera tentación, Dt 6, 16: segunda, Dt 6, 13: tercera); en el segundo, con la presentación de Moisés y Elías. La referencia a Noé, en la primera y segunda lectura del primer domingo del ciclo B, recoge este mismo tema: cuarenta días del diluvio.

El primer domingo tiene una importancia especial, por ser «el venerable sacramento de la observancia cuaresmal anual», como recuerdan las oraciones colecta y sobre las ofrendas; de ahí la conveniencia de los elementos que subrayan el carácter bautismal, como el canto de la letanía de los santos en la procesión de entrada (cfr. CE 261). Por otra parte, donde hay catecúmenos, es conveniente que el obispo celebre el *rito de la elección* en la catedral o en otra iglesia adecuada.

c) *Los domingos III, IV y V*

Estos domingos fueron tradicionalmente los días en que se celebraban los tres *escrutinios;* por eso se leían en la misa las lecturas del diálogo de Jesús con la samaritana, de la curación del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro, evangelios donde el Bautismo aparece como un sacramento de agua, de iluminación y de vida nueva.

2. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *La preparación y celebración de las fiestas pascuales*, n. 21.
3. Cfr. PABLO VI, *Paenitemini III, II, 1*, AAS 58 (1966) 183; CIC 251.

Cuando desapareció el catecumenado, los escrutinios y las lecturas fueron desplazados a otros días de la semana.

La recuperación del catecumenado ha devuelto su primitivo sentido a estos domingos, ya que durante ellos se celebran los *exorcismos,* y con ellos, la lectura de las tres perícopas clásicas en el ciclo A, recordando que la Cuaresma es tiempo bautismal por excelencia (cfr. SC 109). De este modo, estamos nuevamente ante unos «domingos sacramentales», dada la íntima unión de las lecturas con los sacramentos de la iniciación cristiana.

El domingo III es el «domingo del agua»; el domingo IV, «el domingo de la luz»; y el domingo V, «el domingo de la vida nueva». Al evocar los misterios del agua, de la luz y de la resurrección y la vida, los *catecúmenos* toman conciencia de los sacramentos que van a recibir en la Vigilia pascual, y los *bautizados* redescubren las implicaciones y exigencias bautismales, preparándose para una renovación de sus compromisos bautismales. Estos domingos comportan, pues, para los catecúmenos y los fieles, un encuentro personal con Cristo, como sucedió a la samaritana, al ciego de nacimiento y a Lázaro resucitado.

El Leccionario del ciclo B presenta el tema de la alianza reconstituida por Cristo, y las lecturas del ciclo C hablan de la conversión. Este último ciclo posibilita que la comunidad cristiana escuche los relatos del hijo pródigo (domingo IV) y de la mujer adúltera (domingo V).

Las lecturas veterotestamentarias forman una unidad catequética independiente de los evangelios, con la presentación de cinco grandes etapas de la historia de la salvación, desde los orígenes hasta el umbral del Nuevo Testamento. Primer domingo: pecado de Adán (A), Noé (B) y antiguo credo de Israel (C); segundo domingo: vocación de Abrahán (A), sacrificio de Isaac (B), alianza (C); tercer domingo: agua que mana de la roca (A), decálogo (B), vocación (C); cuarto domingo: David (A), destierro (B), Josué (C); quinto domingo: Ezequiel (A), Jeremías (B), Isaías (C).

d) *El Domingo de Ramos*

— *Aproximación histórica.* El Domingo de Ramos inicia la Semana Santa, en la cual la Iglesia celebra los misterios de la salvación realizados por Cristo en los últimos días de su vida, comenzando por su entrada mesiánica en Jerusalén.

Desde el siglo V, el domingo último de Cuaresma encontró en Roma su forma definitiva como domingo de Pasión —aunque no se le designaba así—, de tal modo que éste será el único elemento celebra-

tivo hasta el siglo X. Con ello, la liturgia romana se apartaba de otros ritos, que tenían como núcleo central la *entrada triunfal* de Cristo en la Ciudad Santa; así ocurría en Jerusalén desde finales del siglo IV —según el testimonio de Eteria[4]— y, por su influjo, en otras iglesias de Oriente (siglo V) y de Occidente (siglos VI-VII), como la hispánica.

La *procesión de los ramos* se difundió por todo el Imperio carolingio durante los siglos IX-X, llegando hasta Roma, donde era conmemorada el lunes santo. Durante la Edad Media, el rito adquirió un tono dramático, revistiéndose de cantos, bendiciones y expresiones plásticas.

El Misal de san Pío V, heredero de esta situación, presentaba una liturgia para la *Dominica in Palmis* con estas cinco partes: 1) bendición de los ramos, dentro de una extensísima celebración, estructurada como una misa: introito, oración, epístola, gradual, evangelio, oración, prefacio, santo y varias oraciones; 2) distribución de los ramos a todos los presentes mientras se cantaban dos antífonas; 3) procesión: se partía de la iglesia y se volvía a ella después de un recorrido, más o menos largo, acompañado del canto de antífonas apropiadas; 4) rito ante las puertas de la iglesia, que permanecían cerradas: desde dentro y desde fuera se cantaba el himno *Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor*; una vez abiertas, entraba el cortejo; 5) por último, se celebraba la primitiva misa romana de Pasión.

Pío XII revisó en profundidad estos abigarrados ritos, agrupándolos en dos partes bien diferenciadas: la procesión solemne en honor de Cristo Rey y la misa de Pasión. Simplificó la bendición de los ramos, modificó su distribución y suprimió la extraña ceremonia ante las puertas cerradas de la Iglesia; no obstante, las dos partes quedaban yuxtapuestas sin ninguna relación entre sí.

— *Situación actual*. En la actual liturgia de la *Dominica in Palmis de Passione Domini* —como la denomina el Misal de Pablo VI— la procesión y la misa ya no son dos partes independientes, sino elementos de un todo. De hecho, ni la procesión tiene un final ni la misa un principio, pues aquélla desemboca en ésta como su rito de entrada. De este modo, se han integrado las tradiciones jerosolimitana y romana, y el Domingo de Ramos se presenta, a la vez, como presagio del triunfo real de Cristo y anuncio de la Pasión, aspectos que han de evidenciarse tanto en la celebración como en la catequesis del día.

La procesión resalta no tanto el simbolismo de las palmas y ramos cuanto el homenaje a Cristo, Mesías-Rey, y sigue el ejemplo de quienes le aclamaron como Redentor de la humanidad. Estas ideas tornan, una y otra vez, en los textos. Por este motivo, la procesión debe ser única y ha de celebrarse antes de la misa más concurrida.

4. A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Eteria* (381-384), Madrid 1980, pp. 283-285.

La procesión tiene como meta, ritual y mistérica, la Eucaristía, pues en ella se reactualiza el sacrificio redentor de Cristo, finalidad última de su entrada mesiánica en Jerusalén. Ambos aspectos del Misterio Pascual son inseparables y así aparecen no sólo en la unión entre procesión-Eucaristía, sino en los textos de la misa: la lectura de la Pasión subraya uno de los misterios, mientras que el otro aparece en las oraciones y en el prefacio. «La entrada de Jesús en Jerusalén manifiesta la venida del Reino que el Rey-Mesías llevará a cabo mediante la Pascua de su Muerte y Resurrección. Con su celebración, el domingo de Ramos, la liturgia de la Iglesia se abre a la Semana Santa» (CEC 560).

e) *La misa crismal*

Según una antigua tradición, el Jueves Santo por la mañana se celebra la misa crismal; en ella el obispo de la diócesis —que concelebra con su presbiterio— consagra el Santo Crisma y bendice el Óleo de los catecúmenos y de la Unción de enfermos.

La celebración de la misa crismal manifiesta la comunión de sacerdocio y ministerio que rige entre el obispo y los presbíteros; de ahí la importancia de que éstos participen en ella y sean testigos y cooperadores en la consagración del Crisma, del mismo modo que son sus colaboradores y consejeros en el ministerio cotidiano.

El significado teológico y pastoral de esta celebración en la vida de la diócesis reclama que sea única, que se celebre en la iglesia catedral y que participe el mayor número posible de fieles.

f) *Las ferias de Cuaresma*

Los domingos de Cuaresma tienen tanta importancia que prevalecen incluso sobre las solemnidades; sin embargo, su celebración se complementa con las ferias, las cuales prevalecen sobre las memorias obligatorias[5].

Las principales líneas de fuerza de las ferias cuaresmales son: 1) la conversión y culto interior, 2) el perdón fraterno como requisito para obtener el perdón de Dios y 3) la renovación de la vida y su entrega amorosa como frutos del Misterio Pascual.

5. Cfr. *Notitiae* 23 (1987) 397.

Desde el lunes de la cuarta semana hasta el miércoles santo se lee de forma semicontinua el evangelio de san Juan, que manifiesta la lucha de Jesús contra el poder del mal. Además, se ha conservado la tradición de leer sucesivamente los textos que hacen referencia al Misterio Pascual, enlazando así con la lectura de la Pasión del Viernes Santo.

Los formularios de las ferias de Semana Santa han sufrido algunos retoques, a fin de completar la celebración de los misterios pascuales. La lectura de los tres días se refiere al «Siervo de Yahveh» (cfr. Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9), cuyo sentido profético y tipológico es Cristo, verdadero «siervo» que, mediante el sacrificio de su Muerte, realiza la nueva y definitiva alianza entre Dios y su pueblo. La lectura sinóptica de la Pasión se ha transferido al Domingo de Ramos y ha sido sustituida por los evangelios de la unción en Betania, el anuncio de la traición de Judas y negación de Pedro, y el relato de la traición de Judas.

g) *Algunos aspectos pastorales complementarios*

Según lo anteriormente expuesto, el Tiempo de Cuaresma es un *tiempo fuerte* en el que la comunidad cristiana se prepara para celebrar las fiestas pascuales. Pascua, Bautismo y Penitencia son sus tres grandes coordenadas.

Son instrumentos pastorales: 1) la catequesis del Misterio Pascual y de los sacramentos, 2) la exposición frecuente y la celebración de la Palabra de Dios, 3) la participación intensa y fructuosa en la liturgia cuaresmal, en las celebraciones penitenciales y, sobre todo, en la recepción del sacramento de la Penitencia, 4) la catequesis sobre la naturaleza propia de la Penitencia, «que junto con las consecuencias sociales del pecado, detesta el mismo pecado en cuanto es ofensa a Dios» (CE 251) y 5) el fomento de los ejercicios piadosos que mejor se adecuan al tiempo cuaresmal, como el «via crucis».

4. El Triduo Pascual

El actual Triduo Pascual comprende el tiempo que media entre la misa vespertina *In Coena Domini* y las segundas vísperas del Domingo de Resurrección. Se le denomina *«Triduo del crucificado, sepultado y resucitado»*, porque conmemora estos misterios de la vida de Cristo, y *Triduo Pascual,* pues con su celebración se actualiza y realiza el Misterio de la Pascua de Cristo, es decir: su tránsito de este mundo al Padre.

4.1. *Aproximación histórica*

Tertuliano se refería a finales del siglo II al viernes de la Parasceve y al domingo. Un poco más tarde, Orígenes habla del viernes dedicado al recuerdo de la Pasión, del sábado que recuerda su descenso a los infiernos y del domingo que recuerda la Resurrección. En el siglo IV, san Ambrosio alude a un *Triduum Sacrum*, al hablar de los días en que la Iglesia celebra la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor. Poco después, san Agustín menciona expresamente el *sacratissimum triduum crucifixi, sepultati et suscitati.*

Esta celebración de la Muerte y Resurrección del Señor incluyó desde el siglo IV, en ciertas iglesias, la conmemoración de la institución de la Eucaristía el Jueves Santo. De hecho, aunque en la liturgia romana no existe antes del siglo VII, en Cartago ya se celebraba esta misa en el año 397. También Eteria atestigua una celebración eucarística vespertina en Jerusalén el Jueves Santo. Con el paso del tiempo, se universalizó esta conmemoración.

Con el paso del tiempo, se añadieron nuevos elementos celebrativos y se produjeron cambios importantes. Así, desde el siglo XII la Vigilia pascual comenzó a celebrarse a las once o doce de la mañana, y en tiempo de san Pío V a la hora de Tercia.

Estas anticipaciones eliminaron la primitiva unidad del Triduo Sacro y provocaron un llamativo contraste entre los textos litúrgicos y el horario de las celebraciones. Baste pensar, que los ritos y textos concebidos para la vigilia *nocturna* se usaban en las primeras horas de la *mañana* del sábado santo.

Pío XII restauró la unidad y horario primitivos, al determinar que la misa «en la Cena del Señor» se celebrase el Jueves Santo por la tarde, no antes de las cinco ni después de las ocho; la solemne acción litúrgica del Viernes Santo, entre las tres y las seis de la tarde; y la Vigilia pascual, durante la misma noche. La reforma promovida por el Concilio Vaticano II ha proseguido la línea trazada por Pío XII.

El actual Triduo Sacro conmemora los grandes misterios salvíficos realizados por Cristo durante los últimos días de su vida en la tierra: la institución de la Eucaristía, su Pasión y Muerte y su Resurrección.

Todos esos misterios forman una unidad: el Misterio Pascual, que aparece en todas las celebraciones, aunque cada una acentúe alguno de sus aspectos. Este misterio es un acontecimiento absolutamente singular, que habiéndose realizado en un momento de la historia, «no puede permanecer solamente en el pasado pues con su muerte [Cristo] destruyó nuestra muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y pade-

ció por los hombres participa de la eternidad divina y domina 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).

4.2. *La misa* in Coena Domini *del Jueves Santo*

a) *Visión histórica*

A partir del siglo VII, la liturgia romana incorporó el Jueves Santo al primitivo Triduo Pascual. En ese momento parece que se celebraban tres misas: una por la mañana, otra al mediodía —en la que se consagraban los santos óleos— y otra por la tarde. Estas dos últimas no tenían liturgia de la Palabra, sino que comenzaban directamente con los ritos ofertoriales. Sin embargo, el *Pontifical romano-germánico* sólo menciona la misa crismal y la vespertina.

El lavatorio de los pies está atestiguado en Jerusalén durante la segunda mitad del siglo V. De allí se extendió a todo el Oriente y Occidente.

Durante los siglos XIII y XV se afianzó la costumbre de trasladar solemnemente las sagradas especies a un sagrario provisional, donde se guardaban para ser adoradas por los fieles y servir para la comunión del día siguiente. Con el desarrollo de la devoción eucarística, a mediados del siglo XIII, el sagrario provisional cobró especial relieve y aparecieron manifestaciones populares, como las luces, flores... La desvestición del altar se convirtió en símbolo del despojamiento de Cristo en la Cruz.

b) *Celebración actual*

El Jueves Santo conmemora un triple misterio: la institución de la Eucaristía, la institución del sacerdocio y el amor fraterno, aunque la Eucaristía sea la fuente y cumbre. Este triple misterio se celebra sobre todo en la misa, y secundariamente en la exposición y adoración del Sacramento y en el lavatorio de los pies.

— La misa *in Coena Domini* se celebra durante la tarde, en las horas más adecuadas para que pueda participar toda la comunidad local. Donde lo exija el verdadero bien pastoral, el ordinario del lugar puede permitir la celebración de otra misa por la tarde en las iglesias u oratorios, y en caso de verdadera necesidad, incluso por la mañana, pero únicamente para los que no pueden participar en la misa vespertina. Siguiendo una tradición antiquísima, no se pueden celebrar misas sin pueblo.

Las reformas iniciadas por Pío XII se han hecho más profundas con el Concilio Vaticano II, destacando las siguientes: 1) el cambio de las tres oraciones, que expresan ahora mejor el significado de la celebración, insistiendo sobre el aspecto sacrificial y nupcial del banquete eucarístico; 2) la variación de las lecturas (la primera, Éx 12, 1-8.11-14, recuerda la cena pascual judía, mientras la segunda se toma de 1 Cor 11, 23-26); 3) la simplificación del lavatorio de los pies; 4) el cambio del prefacio de la Cruz por uno de nueva creación sobre la Eucaristía; 5) la concelebración de los sacerdotes, y 6) la supresión de los tres salmos que se cantaban durante la comunión.

— El lavatorio se celebraba originariamente como un rito complementario, fuera de la misa. La reforma de Pío XII lo introdujo en la misma celebración eucarística después de la homilía, ubicación que ha ratificado la liturgia actual. El rito se ha simplificado sin cambiar su sentido: es una catequesis sobre la Eucaristía y una parábola gestual del mandamiento nuevo, un símbolo del servicio y amor de Cristo, que no ha venido a ser servido sino a servir (cfr. Mt 20, 28).

— La liturgia actual exhorta a los fieles a dedicar «algún tiempo de la noche, según las circunstancias y costumbres del lugar, a la adoración del Santísimo Sacramento. Si se prolonga más allá de la medianoche, debe hacerse sin solemnidad» (MRE 257), pues ya ha comenzado el día de la Pasión del Señor. Durante esta adoración pueden leerse algunos capítulos del evangelio de san Juan (Jn 13-17). El traslado y reserva no se realiza en las iglesias en las que al día siguiente no se celebra la Pasión del Señor. El Sacramento se reserva únicamente en un sagrario —no en un ostensorio o custodia—, que no debe tener la forma de sepulcro. Igualmente, «la capilla de la reserva no se prepara para representar "la sepultura del Señor", sino para conservar el pan eucarístico destinado a la comunión del viernes en la Pasión del Señor»[6].

4.3. *La celebración del Viernes Santo en la Pasión del Señor*

a) *Visión histórica*

Es verosímil que en la Iglesia antigua existiese una celebración litúrgica para el Viernes Santo, que consistiría en una celebración de la Palabra, semejante a la descrita por san Justino para la misa posbautismal y dominical. De hecho, la primera parte de la celebración matu-

6. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *La preparación y celebración de las fiestas pascuales*, nn. 55-2.

tina de la primitiva liturgia romana del Viernes Santo conservó dicha estructura, con algunas variantes: postración del obispo con oración en silencio, lecturas (la tercera, la Pasión según san Juan), y oraciones solemnes. En otras partes el esquema era distinto: después de la postración, el celebrante recitaba una oración, y se proclamaba la primera lectura, a la que seguía otra oración. Existió también un tercer esquema: después de la postración, el sacerdote decía una oración y comenzaban las lecturas. Esta última fue la estructura elegida para el actual Viernes Santo.

Por influjo de la liturgia jerosolimitana, en la que a partir del siglo IV se exponía y era adorada por todos los fieles la Santa Cruz, en Roma —que también conservaba parte del *lignum Crucis*— se introdujo una praxis semejante a la descrita por Eteria: procesión y adoración de la Cruz que precedía a la liturgia de la Palabra. Los libros litúrgicos no señalan ningún canto que acompañe la procesión; pero desde los siglos VIII y IX se conoce la antífona *Ecce lignum Crucis*, con el salmo 118. Más tarde, se añadieron otras antífonas: *Salva nos Christe* y, sobre todo, *Crucem tuam adoramus*. El *Ordo* XXXI (850-890) menciona también el himno *Pange lingua*, de Venancio Fortunato (siglos VI-VII), con el verso *Crux fidelis* mientras el clero menor y los fieles veneraban la Cruz. Más tarde (hay ya constancia a finales del siglo IX), se unirá el *Trisagio* y el canto de los «Improperios». En estos libros no se menciona ni la velación ni la desvelación de la Cruz, que apareció en el *Pontifical romano* del siglo XII, momento de dramatización de la liturgia.

Antes del siglo VII, en Roma no se recibía la Comunión, para no romper el ayuno prepascual. A partir de ese momento existe una doble praxis: comulgar con las sagradas especies consagradas el Jueves Santo o hacerlo en los *tituli* o iglesias presbiterales. El *Ordo* papal del siglo XIII indica que el Pontífice es el único que comulga el Viernes Santo. Desde entonces hasta la reforma de 1955, permaneció invariada esta costumbre; de ahí que sólo comulgase el celebrante.

El cambio horario afectó también al Viernes Santo, de modo que la celebración de la Pasión se adelantó a la mañana. Pío XII y, más tarde, la reforma del Vaticano II recuperaron el horario primitivo.

b) *Celebración actual*

La Iglesia conmemora en el Viernes Santo su nacimiento del costado de Cristo en la Cruz e intercede por la salvación del mundo, a la vez que medita la Pasión de su Señor y Esposo y adora su santa Cruz.

La reforma del Vaticano II ha respetado la costumbre tradicional de no celebrar la Eucaristía, a pesar de las voces que pedían modificar

esta norma. No obstante, la Iglesia tiene muy en cuenta en la celebración de este día que el sacrificio de Cristo «es único, da plenitud y sobrepasa a todos los demás sacrificios», es un «don del mismo Dios Padre» que entrega a su Hijo para salvar al mundo, y, al mismo tiempo, «ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor, ofrece su vida a su Padre por medio del Espíritu Santo, para reparar nuestra desobediencia» (CEC 614).

La solemne liturgia de este día tiene tres partes: liturgia de la Palabra, adoración de la Cruz y Comunión.

— *La liturgia de la Palabra* sigue el esquema clásico y primitivo: lecturas, cantos y oración de los fieles.

Las dos primeras lecturas —que han sustituido a las tradicionales de Os 6, 1-6 y Éx 12, 1.11— ven en Jesucristo al «Siervo de Yahveh» (Is 52, 13-53, 11), cuya obediencia es causa de salvación (cfr. Hb 4, 14-16; 5, 7-9). De este modo, se da una perspectiva nueva a la celebración, pues las lecturas precedentes —que respondían también a la naturaleza del día— insistían en la celebración de la Muerte triunfal de Cristo. La tercera lectura es la Pasión según san Juan; su proclamación se realiza como el Domingo de Ramos. Las lecturas van precedidas de una oración, que se refiere a la misericordia divina manifestada en el Misterio Pascual de Cristo (primera fórmula) y la contraposición entre el pecado del primer Adán y la obra redentora del segundo (segunda fórmula). Los cantos interleccionales son una oración de súplica confiada en la tribulación (salmo 30) y el himno cristológico de Flp 2, 8-9.

Después de las lecturas tienen lugar las *oraciones solemnes*. Sobre una base estructural del siglo V y unos contenidos que quizá se remonten al primero, el Misal actual ha organizado un grupo de diez oraciones, que proceden en su mayor parte del *Sacramentario Gelasiano*. Estas oraciones conservan la primitiva forma romana de la *oración de los fieles*, a saber: invitación a orar por una intención concreta, breve silencio y oración de petición. Al ubicarla tras la lectura de la Pasión, queda patente que el fruto de la Muerte de Cristo es universal y se extiende a todos los hombres sin ninguna exclusión de raza, cultura o creencia. El obispo del lugar puede mandar o permitir que a estas peticiones se añada alguna particular en el caso de una grave necesidad pública (cfr. MR, Viernes Santo).

— *La adoración de la Cruz*. De la sobriedad de la Palabra se pasa al lirismo de la adoración de la Cruz. El rito —como se ha indicado antes— fue introducido en Roma durante el siglo VII.

Actualmente se ha recuperado la antigua costumbre de mostrarla a los fieles, desvelándola progresivamente, mientras se canta tres veces

el *Ecce lignum Crucis* (aunque también se prevé la procesión desde el fondo de la iglesia hacia el presbiterio con la Cruz desvelada). La Cruz debe ser grande y bella, en correspondencia con el simbolismo que encierra y para que —terminada la celebración— pueda ser expuesta a la adoración de los fieles.

El ritual de la veneración se ha simplificado; en cambio, el gesto ha sido realzado. En efecto, cada uno de los presentes —del clero y del pueblo— se acerca «a la Cruz para adorarla, dado que la adoración personal de la Cruz es un elemento muy importante de esta celebración; de tal modo que sólo en el caso de una extraordinaria presencia de fieles se utilizará el modo de adorarla todos a la vez»[7]. La verdad del signo pide usar solamente una Cruz para la adoración.

— *La Comunión*. La Comunión se inspira en la antigua «liturgia de los presantificados», en la que se distribuía después de la liturgia de la Palabra. Al principio, comulgaban todos los fieles, pero a partir del siglo XII se reservó al celebrante; la liturgia actual ha confirmado la reforma de 1955, que restableció la praxis primitiva. La Comunión puede llevarse también a los fieles enfermos.

El rito es muy simple y sigue el esquema general de la liturgia de Comunión, pero no se da el signo de la paz.

La solemne liturgia del Viernes Santo se celebra después del mediodía. La hora más simbólica es hacia las tres de la tarde; sin embargo, por motivos pastorales puede tenerse a otra hora más conveniente para los fieles, aunque nunca después de las nueve de la noche.

4.4. *El sábado santo*

«Durante el Sábado Santo la Iglesia permanece junto al sepulcro de su Señor, meditando su pasión y muerte y su descenso a los infiernos; y esperando en la oración y el ayuno su resurrección»[8].

Tradicionalmente éste es un día en el que no se celebra la Eucaristía y sólo se permite la Comunión en forma de Viático; respecto a los demás sacramentos, únicamente se celebran los de la Penitencia y la Unción de enfermos. En cambio, es muy recomendable celebrar el Oficio de lectura y los Laudes con participación del pueblo o, si no es posible, una celebración de la Palabra o un ejercicio piadoso acorde con el misterio del día. Pueden exponerse a la veneración de los fieles la imagen de Cristo crucificado o sepultado, y la de la Santísima Virgen dolorosa.

7. Ibíd., n. 69.
8. Ibíd., n. 73. Cfr. también CEC 624-635.

El *Ordo initiationis christianae adultorum* ha recogido la costumbre antigua de celebrar durante la mañana del sábado santo el último escrutinio y la devolución del Símbolo (*redditio Symboli*).

4.5. *La Vigilia pascual*

Originariamente la Pascua se celebraba durante una vigilia nocturna dedicada a las lecturas, oraciones y cantos, que concluía con la celebración de la Eucaristía. A finales del siglo II se incorporó la liturgia bautismal. Por último, se introdujo la liturgia de la luz. Desde entonces, estos elementos han estado presentes y permanecido sustancialmente sin variaciones en la liturgia de la Pascua romana.

La Vigilia pascual es la noche en la que la Iglesia celebra la resurrección del Señor con los sacramentos de la iniciación cristiana (cfr. CE 332); por ellos, los cuales los cristianos se introducen en el Misterio Pascual de Cristo, muriendo y resucitando con Él, y esperando la última y definitiva venida del Resucitado. Como la Resurrección de Cristo es el fundamento de la fe y esperanza cristianas, esta solemnidad es la más importante de todo el año litúrgico. La naturaleza y elementos celebrativos exigen que se celebre durante la noche; «por ello, no debe escogerse una hora tan temprana que empiece antes del comienzo de la noche ni concluya después del alba del domingo»[9].

La Vigilia pascual tiene cuatro partes: la liturgia de la luz, la liturgia de la Palabra, la liturgia bautismal y la liturgia eucarística.

a) *La liturgia de la luz*

Consta de una serie de acciones y gestos simbólicos: la bendición del fuego y del cirio, la procesión y el pregón pascual.

— *La bendición del fuego*. El simbolismo de este rito es el de Cristo-Luz, por su Resurrección.

— *La bendición del cirio*. El cirio encendido simboliza a Cristo, luz del mundo que, por su Resurrección, disipa las tinieblas del corazón y del espíritu. La veracidad del signo pide que sea de cera, nuevo cada año, único y relativamente grande.

Los gestos que se realizan sobre el cirio están cargados de belleza y simbolismo: la cruz simboliza la humanidad de Cristo, pues es signo de muerte; el alfa y la omega, el señorío de Cristo sobre la historia, desde el principio hasta el fin; los números del año en curso, el tiempo

9. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *La preparación y celebración de las fiestas pascuales*, n. 78.

transcurrido desde el primer suceso pascual; los cinco granos de incienso, las llagas gloriosas del Resucitado; y el cirio encendido con el fuego nuevo, la nube del Éxodo y el cuerpo glorioso de Cristo.

— *La procesión.* Del mismo modo que los israelitas fueron guiados durante la noche por una columna de fuego, los cristianos siguen a Cristo que los ilumina con la luz de su Resurrección en el éxodo de su vida hacia la patria definitiva. Las velas de los que celebran la vigilia se encienden en el Cirio pascual, manifestando así que los cristianos son hijos de la luz, y que la luz que llevan desde su Bautismo viene de Cristo. La verdad del signo pide que en este momento continúen apagadas las lámparas eléctricas.

— *El pregón pascual.* Terminada la procesión tiene lugar el canto del pregón pascual, cuyo texto se remonta probablemente a san Ambrosio, y entró en la liturgia romana a través de la galicana.

Es una pieza lírica de gran belleza —aunque sin una línea continua—, estructurada en cinco partes: prólogo, diálogo introductorio, prefacio o acción de gracias, ofrecimiento del cirio a Cristo resucitado, y oración por las personas. El texto está estructurado en torno a tres bloques: la Pascua de la Antigua Alianza; una súplica de bendición sobre el cirio, con referencia a la resurrección en las imágenes de la llama y de la cera; y oraciones por la Iglesia y la paz del mundo.

b) *La liturgia de la Palabra*

La Palabra de Dios prepara a revivir sacramentalmente la Muerte y Resurrección de Cristo, haciendo memoria de los principales acontecimientos de la historia de la salvación.

Están previstas *siete* lecturas de la Ley y de los Profetas —utilizadas frecuentemente en las tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente— y *dos* del Nuevo Testamento, aunque por motivos pastorales pueden reducirse, con tal de que no se proclamen menos de *tres* pasajes veterotestamentarios (entre ellos el paso del mar Rojo: Éx 14, 15-15, 1 y su canto) y *los dos* del Nuevo Testamento. De este modo, la Iglesia, «comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas» (Lc 24, 27), interpreta el Misterio Pascual de Cristo. La cumbre de la liturgia de la Palabra se alcanza con la proclamación del evangelio, al que sigue siempre la homilía.

Las lecturas desarrollan los siguientes temas: la creación, tipo de la nueva creación realizada por la Muerte y Resurrección de Cristo; el sacrificio de Abrahán, tipo del sacrificio de Cristo que sella la Nueva y definitiva Alianza; el paso del mar Rojo, tipo del Bautismo; la nueva Jerusalén; la salvación gratuita y universal; la fuente de la sabiduría; el

corazón y el espíritu nuevos; el Bautismo como sacramento que posibilita morir y resucitar con Cristo y participar en el proceso salvífico realizado por Dios en la nueva economía, y el relato de la Resurrección según los sinópticos.

Las oraciones subrayan que el sentido tipológico de las lecturas del Antiguo Testamento tiene sus raíces en el Nuevo.

Los cánticos tienen, además, una especial importancia.

c) *La liturgia bautismal*

La Vigilia pascual se consideró desde los orígenes como el marco más adecuado para la celebración del Bautismo, según atestiguan Tertuliano, san Hipólito y Orígenes. Esta costumbre cayó en desuso cuando se generalizó el bautismo de los neonatos. Pío XII la restauró de nuevo, siendo confirmada por la reforma realizada a instancias del Vaticano II, como lo muestran el *Ritual del Bautismo de niños* (cfr. RB 46), el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (cfr. RICA 49) y el *Misal* (cfr. MR, Vigilia pascual).

Aunque no se celebre el Bautismo —de niños o adultos— la Vigilia pascual tiene siempre una liturgia bautismal, con estos dos elementos fundamentales: la *bendición del agua* —que desarrolla ampliamente la teología de este elemento en la economía salvífica— y *la renovación de las promesas bautismales,* que testimonia y reaviva la conciencia de que el Bautismo es una realidad que no queda circunscrita a un momento concreto, sino que abarca toda la existencia cristiana.

d) *La liturgia eucarística*

La celebración eucarística ha sido siempre la cumbre de la vigilia, por ser el sacramento pascual por excelencia, la memoria objetiva del sacrificio de la Cruz, presencia de Cristo resucitado, consumación de la iniciación cristiana y prenda de la pascua eterna.

Originariamente sólo existía la celebración nocturna y tenía lugar al «canto del gallo» o amanecer[10]; pero Eteria habla ya de una segunda

10. El adelantamiento de la Vigilia pascual está atestiguado en el siglo VII, momento en el cual la Vigilia comenzaba al principio de la tarde del sábado, aunque la Eucaristía se celebraba durante la noche, por lo que ritos como la bendición del fuego o el canto del *Exultet* perdían su expresividad celebrativa. Cuando san Pío V prohibió las celebraciones eucarísticas vespertinas, la misa vigiliar se adelantó al sábado santo por la mañana. Pío XII la devolvió a la noche: «Solemnis paschalis vigilia celebranda est hora competenti, ea scilicet, quae permittat missam solemnem eiusdem vigiliae incipere circa noctem inter sabbatum sanctum et dominicam Resurrectionis», *Maxima redemptionis* (16-XI-1955), II, n. 9. La reforma actual la sitúa también durante la noche.

Eucaristía diurna. Esta costumbre se generalizó en el siglo V y permanece hoy día.

5. La Cincuentena pascual

5.1. *Aproximación histórica*

Durante más de dos siglos, la Cincuentena pascual fue una unidad teológico-celebrativa, ya que los cincuenta días comprendidos entre la inauguración y la conclusión de la Pascua se consideraban como un único día festivo.

En el siglo IV esta unidad se quebró, al introducirse la Octava de Pascua, y las fiestas de Ascensión y Pentecostés; ruptura que se acentuó aún más cuando se incluyeron el ayuno y las letanías en torno a la Ascensión, y la Octava de Pentecostés (siglos VII-VIII).

Actualmente se ha recuperado la primitiva unidad con la supresión de la Octava de Pentecostés, el desplazamiento de las rogativas a otra fecha —según el criterio de las Conferencias Episcopales (cfr. CR 46)—, la valoración de sus domingos como domingos pascuales —no *después* de Pascua— y, sobre todo, la visión de todo este tiempo como una unidad mistérica. Es verdad que permanecen la Octava de Pascua, la Ascensión y Pentecostés, pero no como días que celebran tres fiestas específicas: Resurrección, Ascensión y Pentecostés, sino un mismo misterio: el de Cristo Resucitado, entronizado como *Kyrios* a la derecha del Padre por su Ascensión, y que envía al Espíritu Santo en Pentecostés para que continúe su obra redentora. Eso explica que el *Calendario romano* diga expresamente que «los cincuenta días desde el Domingo de Resurrección hasta el de Pentecostés se celebran [...] como un solo día de fiesta e incluso como el gran domingo» (CR 22).

5.2. *Las grandes líneas teológicas de la Cincuentena*

Gracias al esfuerzo renovador del movimiento litúrgico moderno y del Concilio Vaticano II, la Cincuentena ha recuperado sus grandes ejes tradicionales, y se presenta como un «gran domingo» que celebra el misterio de Cristo glorificado: tiempo de alegría e imagen del reino futuro.

La Cincuentena es, en primer lugar, *un todo,* no una serie de misterios fragmentados. Como señaló Tertuliano y repitieron después otros escritores eclesiásticos, la Pascua cristiana se prolonga cincuenta días, durante los cuales la Iglesia celebra el misterio de la glorificación total de Cristo, que se inicia con su Resurrección y se consuma con el envío del Espíritu tras su Ascensión a la derecha del Padre.

Este misterio de glorificación de Cristo produce una inefable alegría en la Iglesia, porque es el reencuentro nupcial de la Esposa con su Esposo, convertido en Señor del universo con su Ascensión al cielo y presente, a la vez, en la historia como salvador y restaurador por la fuerza irresistible del Espíritu.

Esta comunión sacramental entre la Iglesia y Cristo plenamente glorificado, comporta una experiencia mística de la vida futura, de la que la celebración litúrgica es su verdadero marco al ser una participación en la gloria del Resucitado que afecta a todas las dimensiones de la existencia cristiana y posibilita una real comunión vital con el Padre, mediante el Espíritu. De este modo, la Pascua no queda encerrada en el espacio cultual-temporal de la Cincuentena, sino que se extiende a todos los instantes de la vida del cristiano, para quien cualquier época del año es Pascua en sentido teológico. Ciertamente, esta experiencia del reino futuro no es perfecta ni definitiva, dada la provisionalidad que imprime el carácter terreno y peregrinante de la Iglesia; pero es una verdadera participación, aunque incoada y en prenda.

Este misterio está en el origen de una tradición que se remonta al siglo II, según la cual la Cincuentena es como un «gran domingo», pues los cincuenta días pascuales son como un solo día, un gran «día octavo» imagen y anticipación del día definitivo.

La teología unitaria de la Cincuentena no impide distinguir en ella los siguientes elementos estructurales: el Domingo de Resurrección y la Octava de Pascua, los domingos y ferias pascuales, la Ascensión y Pentecostés.

5.3. *El Domingo de Resurrección y la Octava de Pascua*

a) *El Domingo de Pascua*

Originariamente, el Domingo de Resurrección no tuvo otra celebración eucarística que la Vigilia pascual, al amanecer. Éste es el caso de Roma, hasta el papa Siricio (384-399). Cuando la Eucaristía se adelantó hacia la medianoche, comenzó a celebrarse el Domingo de Pascua. Durante el siglo V se introdujo una misa al alba, que cada vez fue más solemne y se convirtió en el centro del año litúrgico hasta la reforma de Pío XII en 1952. Eso explica que el día de Pascua se considerase como la *festivitas festivitatum*[11]. Hacia el siglo XI se introdujo la secuencia *Victimae paschali laudes*.

11. San Gregorio Nazianceno, *Oratio* 42, 2, PG 36, cc. 624-625; cfr. san León Magno, *Sermo* 9, 3 (*De Passione*), CChr SL 138A, p. 365.

Por otra parte, en Roma en el siglo VII se cantaban las vísperas pascuales caracterizadas por sus «aleluya» y sus procesiones a los lugares donde los neófitos habían recibido los sacramentos de la iniciación. Estas vísperas desaparecieron en Roma durante el siglo XIII, pero se conservaron en Francia y Alemania.

A partir del siglo VIII, dado que la Vigilia se había abreviado, los monjes celebraban un oficio matutino al romper el alba; fuera de Roma se conoce la existencia de una procesión al sepulcro, para remover la Cruz que se había depositado allí el Viernes Santo.

La liturgia actual prevé que se celebre la misa del día de Pascua «con la máxima solemnidad», sustituyendo el acto penitencial con la aspersión del agua bendecida en la Vigilia mientras se canta el *Vidi aquam*, y que, donde sea posible, se conserven o restauren las vísperas bautismales y la procesión al bautisterio [12].

b) *La Octava de Pascua*

A lo largo del siglo V cobraron un relieve especial los ocho días que siguen a la fiesta de Pascua, hecho que originó el nacimiento de una Octava, tanto en Oriente como en Occidente: en Roma ya era conocida, antes de san León. La Iglesia consideró esta octava como un único día de fiesta, y, como atestigua el *Sacramentario Gelasiano,* concluía con el sábado *in albis*, aunque en tiempos de san Gregorio se transfirió al domingo sucesivo, que se llamó *dominica post albas*. Con la desaparición de los neófitos adultos, este domingo perdió su sentido originario.

En la liturgia actual, la Octava de Pascua —que tiene una misa propia para cada día— es una evocación continuada de la Resurrección a través de la lectura de las apariciones, narradas por los cuatro evangelistas. Se han conservado los textos del Misal tridentino, pero ordenados según la cronología de los hechos.

Paralelamente se desarrollan otras dos líneas teológicas: la que contempla la obra realizada *por* y *en* Cristo (la exaltación, el valor soteriológico de su Muerte, el cumplimiento de los designios divinos), y la que recoge la vertiente eclesial de la Pascua: el Bautismo y la fe.

5.4. *Los domingos y ferias de Pascua*

En los domingos II-VII se entrecruzan el mensaje pascual de la Resurrección de Jesucristo, la alegría de la Iglesia por haber recuperado a su Esposo, la nueva vida de los renacidos por el Bautismo, y la acción del Espíritu Santo en la comunidad cristiana y en el corazón de cada creyente.

12. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *La preparación y celebración de las fiestas pascuales*, nn. 97-98.

Los Hechos y el evangelio de san Juan son los libros de la liturgia de la Palabra. Los Hechos ocupan el lugar de la lectura veterotestamentaria y tienen la intención de mostrar en tres años —de un modo paralelo y progresivo— los diversos aspectos de la vida de la Iglesia primitiva; el evangelio de san Juan, según la tradición romana, continúa durante el Tiempo Pascual el relato iniciado el lunes de la cuarta semana de Cuaresma. En la segunda lectura se emplean la primera carta de san Pedro, de fuerte sabor bautismal (ciclo A), la primera carta de san Juan, que insiste en la fe y el amor, distintivos de la nueva vida en Cristo (ciclo B) y el Apocalipsis, con bellísimos himnos al cordero degollado-sacrificado y las bodas de Cristo con su Iglesia (ciclo C).

El tema dominante del primer domingo es el de las apariciones. En el segundo, el evangelio —idéntico en los tres ciclos— considera la fe y los signos de la Resurrección. El tercer domingo trata de la teología del Resucitado, desde la perspectiva del cumplimiento de las Escrituras (primera lectura de los tres ciclos y evangelio de los ciclos A y B). Los demás domingos se agrupan en torno a los efectos de la fe y de la Resurrección: Cristo, Buen Pastor de su Iglesia (cuarto domingo), la caridad fraterna como expresión de la Iglesia mientras espera el retorno definitivo de su Esposo (quinto domingo), venida y acción del Espíritu Santo (sexto domingo) y presencia-ausencia de Cristo (séptimo domingo).

Los temas teológicos de las ferias se corresponden con las grandes líneas enunciadas por los domingos y las complementan, si bien los días posteriores a la Ascensión del Señor tienen un marcado carácter pneumatológico.

5.5. *La Ascensión del Señor*

Antes del siglo IV, la Ascensión de Jesucristo a los cielos no se celebraba como día con entidad propia, sino que formaba parte de la Cincuentena pascual, como hecho ligado a la venida del Espíritu Santo prometido a los Apóstoles (cfr. Hch 1, 6-8). Por este motivo el último día de la Cincuentena se celebraban conjuntamente la Ascensión y Pentecostés.

Pero a finales del siglo IV se generalizó la celebración de la Ascensión como fiesta con personalidad específica. De ella hablan los tres clásicos sacramentarios romanos.

La actual solemnidad litúrgica se funda en los relatos bíblicos del acontecimiento histórico (cfr. Lc 24, 50-53; Hch 1, 12 ss.), con una doble proyección: cristológica (exaltación de Cristo), y eclesiológica (la gloria alcanzada por la Cabeza y participada por todo el Cuerpo, primero en prenda y luego en plenitud).

El Misal actual ha enriquecido la liturgia de este día con la inclusión de un nuevo prefacio —que desarrolla teológicamente el misterio celebrado— y la oración de poscomunión, compuesta sobre la base de dos oraciones del *Sacramentario Veronense*. Las lecturas primera y tercera se refieren al hecho histórico; la segunda expresa el dinamismo de la obra redentora de Cristo, en la misma línea que la oración colecta.

La Ascensión «permanece estrechamente unida» a la Encarnación, porque sólo el que «salió del Padre» puede «volver al Padre» (Jn 3, 13; cfr. Ef 4, 8-10).

Por otra parte, «sólo Cristo ha podido abrir este acceso al hombre, "ha querido precedernos como cabeza nuestra para que nosotros, miembros de su Cuerpo, vivamos con la ardiente esperanza de seguirlo en su Reino" (MR, Prefacio de la Ascensión)» (CEC 661).

5.6. *Pentecostés*

Hasta el siglo IV, toda la Cincuentena pascual conmemoraba Pentecostés, aunque puede pensarse que el día de su clausura —el quincuagésimo— se celebraba con especial solemnidad. Sin embargo, a principios de aquel siglo comenzó a vivirse en Roma una vigilia de Pentecostés de idéntica solemnidad a la Vigilia pascual, confiriéndose en ella los sacramentos de la iniciación. De este modo, el día quincuagésimo asumió una fisonomía litúrgica autónoma. El análisis de los contenidos, los escritos de los autores eclesiásticos y la fecha de su aparición abogan por la originalidad de esta fiesta cristiana respecto a la Pentecostés judía.

La vigilia —pautada sobre la pascual— se celebró originariamente durante la noche, con la siguiente estructura: liturgia de la Palabra —cuatro lecturas—, liturgia bautismal y celebración eucarística. No se incluyeron la bendición del fuego y del cirio.

La liturgia actual ha pretendido recuperar la primitiva fisonomía de la clausura de la Cincuentena; de aquí que no enfatice Pentecostés, aunque no olvida que «el día de Pentecostés (al término de las siete semanas pascuales), la Pascua de Cristo se consuma con la efusión del Espíritu Santo que se manifiesta, da y comunica como Persona divina: desde su plenitud, Cristo, el Señor (cfr. Hch 2, 36), derrama profusamente el Espíritu» (CEC 731).

El Misal prevé una misa para el sábado por la mañana, otra para el sábado, antes o después de las primeras vísperas (aunque, estrictamente hablando, no es una misa vigiliar, pues la vigilia se ha suprimido), y una tercera, para el mismo día de Pentecostés.

La liturgia desarrolla dos grandes temas: el cumplimiento definitivo de la Nueva Alianza entre Dios y los hombres por medio de Jesucristo y del Espíritu Santo; y la manifestación de la Iglesia ante el mundo, fundada por la Palabra y la Sangre de Cristo y garantizada por el testimonio del Espíritu Santo, que impulsa a los Apóstoles a predicar las maravillas de Dios.

Se ha suprimido la Octava, pero el Misal prevé que «donde el lunes o también el martes después de Pentecostés son días en los que los fieles deben o suelen asistir a misa, puede utilizarse la misa del domingo de Pentecostés o decirse la misa del Espíritu Santo» (MR, Día de Pentecostés).

Bibliografía

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 688-758.

BELLAVISTA, J., «La cincuentena pascual», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 129-170.

BERNAL, J.M., *La celebrazione del mistero paschale nei primi cinque secoli*, Roma (pro manuscripto) 1972.

— *Iniciación al año litúrgico*, Madrid 1984, pp. 87-196.

CABIÉ, R., *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquentaine pascale au cours des cinq premières siècles*, Tournai 1965.

CANTALAMESSA, R., *La pascha nella Chiesa antica*, Torino 1978.

CASEL, O., *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris 1963.

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, «Litterae circulares de Festis Paschalibus praeparandis et celebrandis», *Notitiae* 24 (1988) 81-107 (trad. castellana: «La preparación y celebración de las fiestas pascuales», *Phase* 168 (1988) 499-526).

JOUNEL, P., «El ciclo pascual», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 917-964.

LE DÉAUT, R., *La nuit pascale*, Roma 1963.

LÓPEZ, J., *El año litúrgico*, Madrid 1984, pp. 155-212.

NOCENT, A., «L'anno liturgico», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *L'anno liturgico*, Genova 1988, pp. 97-169.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 727-882.

Capítulo XVI

EL CICLO DE NAVIDAD

Durante el siglo IV aparece un ciclo litúrgico en torno a la memoria de la Encarnación y la manifestación de Dios entre los hombres, posterior, autónomo e independiente del ciclo pascual.

Este hecho no impide que exista entre los dos ciclos una profunda vinculación teológico-litúrgica, pues uno y otro celebran el mismo misterio de la redención, aunque desde ópticas distintas y complementarias, pues el Dios encarnado «propter nos homines et propter nostram salutem» del ciclo navideño, es el mismo que morirá y resucitará en la Pascua, también para nuestra salvación. Desde esta perspectiva, se comprende que el ciclo navideño esté teológicamente orientado hacia la Pascua y que los dos tiempos deban entenderse no como bloques autónomos e independientes, sino en forma unitaria; en caso contrario, el misterio de Cristo y el año litúrgico —que lo celebra— perderían su unidad. Navidad es, pues, el comienzo de la salvación, y Pascua, su plenitud.

Históricamente, el ciclo navideño se organizó a partir de la celebración de la Navidad en Occidente y de Epifanía en Oriente; el mutuo intercambio dio lugar a una celebración duplicada del misterio; por último, se introdujeron un período de preparación para la Navidad y una octava.

En la liturgia renovada a instancias del Concilio Vaticano II, el ciclo navideño comprende el Tiempo de Adviento y el Tiempo de Navidad.

1. El Tiempo de Adviento

1.1. *Aproximación histórica*

El Adviento[1] nació en Hispania y las Galias a finales del siglo IV como preparación ascética y penitencial a las fiestas de Navidad y al

1. El término *adventus* (parusía) es una palabra cristiana de origen profano, que desde el punto de vista cultual significaba la venida anual de la divinidad a su templo para visitar a sus fieles, y en

bautismo de adultos, que en las iglesias hispano-galicanas se celebraba el día de Epifanía, según una costumbre oriental. Así se desprende de las disposiciones de algunos concilios.

Según el Concilio de Zaragoza del año 380, los fieles debían asistir diariamente a las celebraciones eclesiales desde el 17 de diciembre hasta el 6 de enero. Ascesis, oración y reuniones frecuentes constituyeron las originarias características de este tiempo. Esta disciplina se precisó en las Galias durante el siglo V, de modo que Perpetuo de Tours († 490) podía referirse a un tiempo de penitencia desde el 11 de noviembre hasta Navidad, durante el cual se ayunaba tres veces a la semana. Este tiempo —designado después como *quadragessima Martini*— era una verdadera Cuaresma y tenía distinta duración según las iglesias. En las Galias comenzaba el día de san Martín (11 de noviembre); parecida era la praxis de la liturgia milanesa del siglo IX, según el *Sacramentario de Bérgamo,* y de la Iglesia de Inglaterra en tiempos de los santos Cuniberto († 687) y Egberto († 729). En Hispania, duraba seis semanas.

En la liturgia romana se introdujo durante el siglo VI un Adviento de seis semanas, reducido en tiempos de san Gregorio Magno a cuatro, y destinado, según los formularios de la misa y del oficio, a preparar el *advenimiento del Señor según la carne*. Sin embargo, en el momento de su mayor esplendor, el Adviento romano desdobló su significado, de modo que además de preparar para el nacimiento del Señor es también tiempo de espera gozosa de su *retorno glorioso al final de los tiempos*.

En Oriente no existe un tiempo paralelo al Adviento romano, sino únicamente algunos ritos preparatorios para las solemnidades navideñas, al estilo hispano-galicano. En el domingo previo a la Navidad, la liturgia bizantina conmemora a todos los santos Padres del Antiguo Testamento, y la liturgia siríaca designa como semanas de las anunciaciones las cuatro (sirios occidentales) o cinco (sirios orientales) que preceden a Navidad y evocan sucesivamente la anunciación a Zacarías, la anunciación a María y la visitación a Isabel, la natividad del Bautista y la anunciación a José.

el lenguaje cortesano designaba la primera visita oficial de un personaje importante con motivo de su advenimiento o toma de posesión. En la literatura cristiana de los primeros siglos se usó para designar la venida de Cristo en la carne, que inauguraba los tiempos mesiánicos, y su advenimiento glorioso al final de los tiempos, con el que se coronaría su obra redentora. *Adventus, natale, epiphania* expresan, por tanto, la misma realidad fundamental. Seguidamente, el término sería interpretado como tiempo preparatorio a la Navidad. Cfr. P. JOUNEL, «El Tiempo de Navidad», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 982.

En la liturgia romana actual, el Tiempo de Adviento tiene una duración de cuatro semanas: desde las primeras vísperas del domingo más próximo al 30 de noviembre hasta las primeras vísperas del día de Navidad, y está dividido en dos partes: la primera —teniendo también presente la Encarnación— conmemora la segunda venida del Mesías y se extiende hasta el 16 de diciembre; la segunda comprende desde el 17 al 24 de diciembre y se ordena de un modo más directo a preparar la Navidad (cfr. CR 40-42).

1.2. *Significación teológica del Adviento*

La teología del Adviento se funda sobre tres venidas de Cristo: la primera, en la humildad de nuestra carne; la segunda, en gloria y majestad como Señor de los hombres y de la historia; y la tercera sacramental o litúrgica, que situada entre ambos momentos, los actualiza. «Al celebrar anualmente la liturgia de Adviento, la Iglesia actualiza esta espera del Mesías: participando en la larga preparación de la primera venida del Salvador, los fieles renuevan el ardiente deseo de su segunda venida» (CEC 524).

Adviento es, por eso, el tiempo fuerte de la esperanza cristiana; una esperanza que está orientada hacia la parusía final (primeras semanas) y hacia la celebración del nacimiento histórico de Cristo (17-24 de diciembre).

La esperanza escatológica se refleja en los textos apocalípticos relacionados con los últimos tiempos, que reclaman vigilancia, fidelidad, lucha y generosidad. En este clima se engarza la invitación de Juan Bautista a preparar los caminos del Señor; el dinamismo de esta llamada se proyecta sobre la propia existencia y el entorno social, y sitúa la vida cristiana en los antípodas de un espiritualismo inhibicionista, mientras la convoca a un verdadero compromiso (cfr. CEC 524).

La presencia permanente de Cristo en su Iglesia y en cada cristiano no dificulta ni obstaculiza esta espera escatológica. Cristo, en efecto, «ya» está presente, pero «todavía no» de modo total en el ámbito social, eclesial y personal, como lo muestra la experiencia del mundo, de la Iglesia y de cada persona, que, mientras advierten la presencia de Cristo en su vida y actividad, sienten la necesidad de su venida definitiva.

Adviento estimula esta espera mesiánica última, dejando oír la voz de quienes la han encarnado y proclamado con especial fuerza, y por ello son considerados como modelos de andadura litúrgico-existencial: Isaías, prototipo del ansia veterotestamentaria del Mesías; Juan Bau-

tista, modelo del itinerario que conduce al encuentro verdadero con Cristo; y María, cumbre de la esperanza del mundo hebreo.

Adviento es, por tanto, el tiempo que, partiendo del hecho ya ocurrido de la venida histórica de Cristo, se orienta hacia su venida última y su venida sacramental en la Navidad, actualizándolas místicamente. Su línea teológica coincide con la del período navideño: la venida del Señor para nuestra redención; una venida que se nos ha manifestado ya en la *humildad* de nuestra carne y se manifestará de modo *glorioso* al final de los tiempos. La Iglesia espera una y otra con la tensión que imprime el «ya», pero «todavía no».

1.3. *La liturgia del Adviento*

La liturgia de Adviento tiene dos partes: la del adviento *escatológico* (hasta el 16 de diciembre) y la del adviento *natalicio* (desde el 17 al 24 de diciembre), de acuerdo con su doble característica «de preparación a las solemnidades de Navidad, en las que se conmemora la primera venida del Hijo de Dios a los hombres, y, a la vez, mediante este recuerdo los corazones se dirigen a la expectativa de la segunda venida de Cristo al final de los siglos» (CR 39).

Las dos características se reflejan tanto en el Leccionario como en la eucología de la misa y del oficio divino.

a) *El* Leccionario de la misa

El *Ordo lectionum Missae* del Concilio Vaticano II se ha inspirado en los leccionarios precedentes, pero ha sido tan enriquecido que contiene un tesoro teológico incomparable.

Entre las lecturas bíblicas es preciso destacar las dominicales, armonizadas entre sí, de modo que deben estudiarse y comprenderse tanto en su recíproca unidad en cada domingo, como en su relación con los textos de los demás domingos.

La primera lectura de los tres ciclos sitúa a la asamblea ante los principales profetas mesiánicos: los oráculos de Isaías, Baruc y Sofonías. La profecía más importante se lee en el cuarto domingo: el Mesías como descendiente de David y Enmanuel o Dios con nosotros (Isaías, Miqueas, Natán). La segunda lectura ve el cumplimiento de las profecías en Jesús, y anuncia la venida del Señor, día de salvación para todos los pueblos y de alegría para quienes le hayan esperado con amor. Los evangelios evocan en los tres ciclos la espera de la venida del Señor, que invita a la vigilancia (primer domingo), Juan Bautista

(segundo y tercer domingos), anuncio a María (A), anuncio a José (B), visitación de María a Isabel (C) (cuarto domingo).

Las lecturas feriales del adviento *escatológico* están tomadas de Isaías, el profeta de la «gran buena nueva» de la futura liberación de Israel en los tiempos mesiánicos. El evangelio se ha seleccionado de acuerdo con el tema anunciado en la primera lectura. A partir del jueves de la segunda semana, la lectura evangélica trata del Bautista, mientras que la primera lectura continúa con Isaías o un texto relacionado con el evangelio.

Las lecturas feriales del adviento *natalicio* proponen los acontecimientos que precedieron inmediatamente al nacimiento del Señor (evangelios de la infancia, de san Mateo y san Lucas), y las grandes profecías mesiánicas, subrayando su correlación. Desde el día 19 se lee de modo casi continuo el primer capítulo de san Lucas, comentado proféticamente por la primera lectura.

b) *La eucología de la misa*

En las oraciones de la misa se entrecruzan los dos temas básicos del Adviento; aunque el tema principal de la primera parte del tiempo sea la segunda venida, mientras que en la segunda parte, armonizando oraciones y lecturas, se subraya la inminente Navidad. En la última semana se evoca con frecuencia a María, sobre todo en las oraciones del cuarto domingo.

La última edición del *Misal romano* en castellano contiene cuatro prefacios de Adviento. El primero es una composición realizada con elementos de dos antiguos prefacios del *Sacramentario Veronense* y trata de las dos venidas de Cristo. El segundo es el resultado de centonizar textos bíblicos y litúrgicos —entre los que destaca un prefacio del Veronense—, y trata de la doble expectación de Cristo y de los sentimientos que deben poseer quienes se preparan a celebrar litúrgicamente su venida en carne mortal. El tercero presenta a Cristo como Señor y Juez de la historia y acentúa mucho el carácter escatológico, tanto del misterio de Cristo (cristología) como de la vida cristiana (antropología). El cuarto se centra en el tema de Eva-María, de gran resonancia bíblica y patrística.

c) *La liturgia de las Horas*

La liturgia de las Horas del actual Adviento tiene una especial riqueza, gracias a las lecturas y antífonas.

La lectura bíblica presenta abundantemente el «libro de la consolación de Israel», de Isaías. Las lecturas patrísticas están tomadas de los Padres griegos y latinos, aunque son éstos quienes ofrecen la aportación principal. Hay algunas lecturas de especial fuerza y belleza, como el texto de san Ireneo sobre el binomio Eva-María y de san Bernardo sobre la anunciación angélica. Los responsorios que acompañan a las lecturas son tradicionales.

Las antífonas más importantes son las que acompañan al *Magnificat* durante la última semana (comienzan por «Oh»...), pues además de presentar una grandiosa síntesis del mesianismo veterotestamentario, dan un elenco de títulos divinos del Verbo encarnado y su «*veni*» expresa la esperanza actual de la Iglesia. «En ellas alcanza su plenitud la liturgia de adviento»[2].

2. El Tiempo de Navidad

2.1. *Aproximación histórica*

La celebración de Navidad surgió en Roma hacia el año 336, según atestigua el texto del *Cronógrafo romano* del año 354. Unos decenios más tarde se difundió en África, Milán, Hispania y las Galias. De Roma pasó también a Oriente, donde hay noticias de su celebración a finales del siglo IV en Antioquía y Constantinopla, y en Alejandría, ya en el siglo V. A diferencia de la Pascua, que es una fiesta móvil, la Navidad se celebró un día fijo, concretamente el de las *VIII kalendas ianuarii*, es decir: el 25 de diciembre. «Contemporánea de la construcción de la basílica constantiniana de san Pedro, parece que primitivamente estaba localizada en el Vaticano, orientando hacia Cristo el homenaje que el pueblo romano tributaba en la misma colina a las divinidades de Oriente. La elección de la fecha y del lugar, las alusiones explícitas de los Padres al simbolismo de Cristo luz de justicia (cfr. Ml 4, 2) y luz del mundo (cfr. Jn 8, 12) no permiten dudar de la intención que tuvo la Iglesia: oponer una fiesta cristiana a la del *Sol invictus*, que era el símbolo de la última resistencia del paganismo. Además, la institución de una fiesta del *Natale Christi* en el día del *Natalis Invicti* encajaba con la gran idea sincretista de Constantino: el emperador, que había decretado en el 321 el carácter festivo del primer día de la semana (a la vez del Sol y del Señor), no podía dejar de favorecer el encuentro de los fieles de ambos cultos en la celebración anual del misterio del mismo día»[3].

2. Ibíd., p. 985.

El sentido originario de la fiesta romana fue celebrar el aniversario del nacimiento, según la carne, de Jesucristo en Belén, honrando al Verbo encarnado y a su Madre, y evocando también los acontecimientos que lo acompañaron: la adoración de los pastores y de los Magos, la muerte de los Inocentes —como se desprende de un testimonio de la Iglesia africana[4], tan cercana siempre a los usos romanos—. Cuando la liturgia romana comenzó a festejar el 6 de enero (segunda mitad del siglo IV), trasladó a dicha fiesta el recuerdo de la adoración de los Magos, tema central de la Epifanía, reservando para el 25 de diciembre únicamente el nacimiento del Señor y la adoración de los pastores. Más tarde, el nacimiento sirvió también para expresar litúrgicamente la verdad dogmática de Calcedonia acerca de las dos naturalezas de Cristo. San León contempla el *Natale* en una perspectiva más rica, viendo no sólo una memoria natalicia, sino la actualización del misterio salvador: «el día de la restauración del género humano por medio de la gracia»[5]. No se trata de un misterio particular, distinto o independiente del de Pascua, sino de un aspecto del mismo misterio redentor del que Navidad es el comienzo y Pascua la plenitud.

Durante los siglos V-VII surgió en Roma la costumbre de una triple celebración litúrgica de la Navidad. Las tres misas —celebradas en Santa María la Mayor, Santa Anastasia y San Pedro— eran exclusivas de la liturgia papal, y estaban vinculadas al culto «estacional» local. Cuando Carlomagno impuso la liturgia romana en todo su Imperio, las tres misas se generalizaron en Occidente, universalizándose tal praxis en el siglo XVI.

El *día de la Octava* de Navidad fue introducido probablemente por Bonifacio IV (608-615), aunque en los libros litúrgicos no aparezca antes del siglo VIII; al principio, dicho día estuvo consagrado a honrar la memoria de la maternidad divina de María, para luego celebrarse la Circuncisión del Señor.

Actualmente la celebración del *Natale Domini* tiene la siguiente estructura: misa de la vigilia —antes o después de las primeras vísperas—, misas y oficio del día, octava, fiesta de la Sagrada Familia, ferias después de la octava y domingo comprendido entre el 2 y 5 de enero.

3. Ibíd., pp. 966-967.

4. Cfr. A. Wilmart, «Un sermon de saint Optat pour la fête de Noël», RSR 2 (1922) 282.

5. San León Magno recurre frecuentemente en sus sermones sobre la Navidad a la expresión *sacramentum*: «sacramentum natalis Christi»; «nativitatis dominicae sacramentum», *Sermo 9 (De Natale Domini)*, CChr SL 138, p. 139.

2.2. *Celebración y significación de la Navidad*

a) *La Navidad*

La Natividad del Señor es el día navideño de mayor densidad teológica y espiritual, cualidades que aparecen en las cuatro celebraciones eucarísticas y en el oficio divino.

— *Misa de la vigilia*. El 24 de diciembre, por la tarde, antes o después de las primeras vísperas de Navidad, el Misal propone una misa para la vigilia, cuya primera oración —tomada del Misal de san Pío V— sitúa con toda exactitud el sentido que tiene la Navidad: contemplar sin miedo, cuando venga como Juez, al que hoy viene como Redentor. La oración sobre las ofrendas —del *Sacramentario Veronense*— considera la fiesta como el comienzo de nuestra redención. La oración poscomunión se refiere —como la del Misal de 1570— a la celebración gozosa del nacimiento del Salvador. Las lecturas se centran en Jesús como Mesías prometido. Él es el Hijo de David y de Abrahán (segunda y tercera lecturas), en Él se cumplen la profecía de que la Virgen dará a luz un Hijo (evangelio) y la promesa de la salvación y felicidad hecha por Dios a Israel en los días tristes del exilio (primera lectura).

— *Misa de medianoche*. El tema central de esta celebración se encuentra en el aleluya que precede al evangelio: «Os traigo la Buena Noticia, os ha nacido el Salvador, el Mesías, el Señor». De él se hacen eco las lecturas (Is 9, 1-6; Tt 2, 11-14; Lc 2, 1-14). El *corpus* prefacial se ha enriquecido, ya que al prefacio tradicional —que glosa el tema de Cristo Luz— se han añadido otros dos: el primero, inspirado en un sermón de san León Magno, presenta la restauración universal realizada por la Encarnación; el segundo —tomado del *Sacramentario Veronense*— propone el maravilloso «comercio» de la Encarnación, gracias al cual hemos sido salvados.

— *Misa de la aurora*. El tema central es el de la alegría, como consecuencia necesaria de la aparición del Salvador. Hay un tema colateral, aunque complementario: la iluminación del mundo por la venida del Salvador.

— *Misa del día*. La liturgia de Navidad llega a su *cenit* con la lectura del prólogo de san Juan: «Y el Verbo se hizo carne, y acampó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria» (Jn 1, 14). A ella se refieren o hacen eco las demás lecturas y las oraciones de la misa y del oficio, que según sus propios géneros literarios son una proclamación de los dogmas de Nicea, Éfeso y Calcedonia, a cuya luz había nacido

y crecido esta fiesta[6]. La oración colecta —tomada del *Sacramentario Veronense*— tiene una especial riqueza teológica: si Dios se hace hombre es para que el hombre participe de la vida divina.

La liturgia navideña, por tanto, pone de relieve que la Natividad de Jesucristo es no sólo, ni principalmente, una memoria del hecho histórico del nacimiento del Salvador, sino la perenne actualización de la salvación que Él inauguró al revestirse de nuestra naturaleza mortal. Esto explica el insistente *hoy* que aparece, explícita o implícitamente, en todos los textos de la misa y de la liturgia de las Horas; un hoy que posibilita y exige el encuentro personal y transformante con Cristo Salvador, que se hizo y se hace presente en la historia por nosotros los hombres y por nuestra salvación. Eso explica que «el misterio de la Navidad se realiza en nosotros cuando Cristo "toma forma" en nosotros» (Gá 4, 19) y que sea «el misterio de este admirable intercambio» (CEC 526).

b) *La Octava de Navidad*

Aunque la Navidad posea un carácter pascual, nunca tuvo una octava en sentido estricto. Sin embargo, en el siglo VIII se le dotó de un día octavo, que originariamente estuvo destinado a honrar la maternidad divina de María y luego la Circuncisión del Señor (Misal de 1570). Los tres días siguientes a la Navidad eran muy populares, pues festejaban a san Esteban, san Juan y los santos Inocentes, y servían para honrar en las iglesias y monasterios a los diáconos (san Esteban), a los sacerdotes (san Juan) y a los estudiantes o monaguillos (santos Inocentes). Los demás días carecían de relieve especial.

En cambio, en la liturgia actual «la Navidad tiene su octava» (CR 35), aunque un tanto peculiar, pues está «ordenada de este modo: el domingo dentro de la octava se celebra la fiesta de la Sagrada Familia; el día 26, la de san Esteban, protomártir; el día 27, la de san Juan, apóstol y evangelista; el 28, la de los santos Inocentes; los días 29, 30 y 31 son días infraoctavos; el día 1 de enero, en la Octava de Navidad, se hace la Solemnidad de Santa María, la Madre de Dios, en la que se conmemora también la imposición del Nombre de Jesús» (CR 35).

La *fiesta de la Sagrada Familia,* que fue instituida con carácter universal en el pontificado de Juan XXIII, se celebra el domingo siguiente a la Navidad. Los textos forman dos series; por un lado, los evangelios de los tres ciclos, junto con las antífonas de entrada y de comunión, y, por otro, las demás lecturas y las oraciones. La primera

6. Cfr. P. JOUNEL, «El Tiempo de Navidad», o.c., pp. 972-973.

serie expone toda la infancia de Jesús: desde el pesebre hasta la primera manifestación del «misterio de Jesús» ante los doctores, que podría calificarse como la «manifestación a los doce años», por lo que la fiesta aparece como una prolongación de la Navidad. La segunda serie presenta la Sagrada Familia como *modelo de las virtudes domésticas* de las familias cristianas. No se trata, por tanto, de una fiesta que aproxima superficialmente la infancia de Jesús a su nacimiento, sino que responde a motivaciones mucho más profundas, entre las que destaca el hecho de la inserción del Verbo encarnado en la vida de los hombres en el seno de una familia, y la ejemplaridad de ésta para la nueva familia nacida del misterio del Verbo encarnado: la Iglesia. De este modo, las familias cristianas —comenzando por la de Nazaret— son un signo de comunión fecunda, una iglesia doméstica (cfr. LG 11).

Los santos que se celebran los días 26 a 28 de diciembre se incluyen en el gran designo de amor de la Navidad, al ofrecer tres testigos excepcionales del amor: el primer mártir, el discípulo del amor, y quienes dieron testimonio *non loquendo, sed moriendo*.

El día 1 de enero se celebra la solemnidad de santa María, Madre de Dios. Aunque María aparece indisolublemente unida a la encarnación y nacimiento del Verbo, y su maternidad queda insertada como una filigrana dentro de la liturgia de Navidad, la Iglesia quiere honrar hoy de modo especial, en clave salvífica, su maternidad divina, desde la posición privilegiada que ocupa en la obra de nuestra salvación. Al honrar la maternidad divina, la liturgia no olvida su maternidad espiritual, como lo recuerda la oración poscomunión. Por otra parte, este misterio no anula otros aspectos de este día: la Circuncisión e imposición del Nombre de Jesús, el Año Nuevo, la jornada de la paz, temas que, siendo diversos, no suponen dispersión, pues todo conduce a Cristo y a su Madre.

El segundo domingo después de Navidad sirve de puente entre las solemnidades del nacimiento de Cristo y su Epifanía, y es un canto a Cristo, Palabra eterna del Padre, que ha plantado su tienda entre nosotros y se nos ha revelado como portador de la gloria del Padre, es decir, de todo el dinamismo trinitario, que en Dios es vida y es luz. De aquí que los creyentes, al celebrar la Navidad, podamos decir que hemos contemplado esa gloria divina, «que es propia del Hijo Único del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 14); una gloria, por lo demás —y ésta es la proyección hacia la Epifanía— que la Iglesia desea que llegue al conocimiento y reconocimiento de todos los pueblos (oración colecta).

2.3. *La Epifanía*

a) *Aproximación histórica*

La celebración de la Epifanía nació en Oriente durante la segunda mitad del siglo IV, difundiéndose en las iglesias de aquella región y desde allí a Occidente: Roma e Italia, las Galias, Hispania. Sus orígenes son oscuros. San Epifanio dice que en Egipto y Arabia los paganos celebraban la fiesta del Sol victorioso en el solsticio de invierno, el 6 de enero, y se hace eco, junto a san Juan Crisóstomo, de ciertos prodigios que se verificaban la víspera: las aguas de algunas fuentes se convertían en vino, y otras se conservaban incorruptas... No es improbable que la Iglesia haya querido cristianizar estos prodigios y la fiesta pagana del Sol invicto.

En cuanto a su significado, los autores concuerdan en que ha habido una evolución, provocada por su paso de Oriente a Occidente y por la penetración de la Navidad en Oriente, pero difieren en cuanto a su primitivo sentido. En cualquier caso, parece que antes de que la Navidad arraigase en Oriente, la Epifanía celebraba la manifestación del Señor en sentido amplio, destacando su nacimiento y su bautismo; después, el Bautismo de Cristo se convirtió en el objeto más importante y, frecuentemente, único de la celebración.

En Occidente, donde la Navidad es anterior, la Epifanía celebraba originariamente tres misterios: la visita de los Magos, el bautismo de Jesús y las bodas de Caná. Sin embargo, la Iglesia romana puso el acento sobre la visita de los Magos, entendida como manifestación de la divinidad de Jesús.

b) *Celebración y significado de la Epifanía*

La liturgia romana actual acentúa la revelación de Cristo a los paganos, cuyas primicias son los Magos; es decir: la revelación de la universalidad de la salvación. Pero también evoca el Bautismo de Jesús y las bodas de Caná (antífonas de Laudes y Vísperas de Epifanía). Los textos litúrgicos expresan con especial fuerza y belleza el vínculo de los tres misterios.

Entre estos tres misterios destaca el de la «manifestación de Jesús como Mesías de Israel, Hijo de Dios y Salvador del Mundo» (CEC 528). Por eso, en los «magos», representantes de las religiones paganas de pueblos vecinos, es preciso ver «las primicias de las naciones que acogen, por la Encarnación, la Buena Nueva de la salvación» (CEC 528) y la entrada de los gentiles en la familia de los patriarcas, que adquieren, así, la *israelitica dignitas* (cfr. CEC 528).

2.4. *El Bautismo de Cristo*

A finales del siglo VIII, se dotó a la Epifanía de una octava, como réplica de la Navidad, y se vinculó al día de la octava la lectura del Bautismo del Señor. A partir del siglo XVIII, por influjo de una fiesta celebrada en el territorio del Reino de Francia, este día se convirtió en el Bautismo del Señor. En 1960, la fiesta entró en el *Calendario romano* y en 1969 se trasladó al domingo posterior a la Epifanía.

El Leccionario incluye tres ciclos con tres lecturas distintas para cada uno de ellos, referidas al bautismo en el Jordán y a la unción de Cristo como Mesías, en cumplimiento de lo anunciado por los profetas.

Las oraciones colecta y poscomunión así como el prefacio son composiciones nuevas. El prefacio proclama que el Bautismo de Cristo en el Jordán revela el sentido del nuevo bautismo, la presencia de la Palabra en el mundo y la mesianidad de Jesucristo; es decir, el misterio que hoy celebramos. Las oraciones se refieren a algún aspecto del misterio.

Se trata, pues, de una fiesta muy relacionada con la Epifanía.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, Paris 1967.

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 725-759.

BOTTE, B., *El origen de la Navidad*, Madrid 1973.

JOUNEL, P., «El Tiempo de Navidad», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 965-986.

LEMARIÉ, J., *Navidad y Epifanía. La manifestación del Señor*, Salamanca 1966.

LÓPEZ, J., *El año litúrgico*, Madrid 1984, pp. 135-154.

NOCENT, A., «Il tempo della manifestazione», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), *L'anno liturgico*, Genova 1988, pp. 177-205.

RAMIS, G., «Año litúrgico. Ciclo de Adviento-Navidad-Epifanía», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 171-196.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 675-727

CAPÍTULO XVII

EL TIEMPO ORDINARIO

El «Tiempo Ordinario» —«Tiempo del Año» o «Tiempo de cotidiano», según otras denominaciones— comprende las 33 ó 34 semanas que median entre el lunes siguiente del Bautismo del Señor y el martes anterior al miércoles de ceniza, por una parte, y, por otra, el lunes después de Pentecostés hasta las primeras Vísperas de Adviento. Estas semanas no siempre son completas.

Durante este tiempo no se celebra ningún aspecto particular, sino el misterio de Cristo y de la Iglesia en su globalidad, sobre todo cada domingo.

El Tiempo Ordinario comprende tres bloques celebrativos: los domingos, las ferias y las fiestas del Señor.

1. LOS DOMINGOS

El número de semanas «ordinarias» ha variado a lo largo de la historia, en dependencia de la extensión u organización de los llamados «tiempos fuertes».

Los domingos de estas semanas no tenían nombre propio; es lo que atestiguan los 16 formularios del tercer libro del Gelasiano, que llevan la genérica designación de *per dominicis diebus*. Más tarde, los domingos anteriores a la Cuaresma se designaron como domingos «después de la Epifanía», y los posteriores al Tiempo Pascual según una nomenclatura muy variada: *post pentecostem, post octavas apostolorum, post natalem s. Laurenti, post s. Angeli*. La numeración de domingos «después de Pentecostés» aparece en los libros francos del siglo VIII. Después de la introducción del domingo de la Santísima Trinidad (1334), se pasó a designarlos como domingos «después de la

Trinidad», nomenclatura que ha permanecido hasta nuestros días en las iglesias reformadas. El Misal de san Pío V adoptó la terminología de domingos «después de Epifanía» (entre 3 y 6 domingos) y «después de Pentecostés» (24 domingos; con la posibilidad de adoptar, si era necesario, algún formulario de los no usados después de la Epifanía). El Misal de Pablo VI los designa como «domingos ordinarios» y los enumera de modo continuo (I-XXXIV).

Los domingos ordinarios son los que mejor conservan la fisonomía teológica del domingo como «día de la Resurrección»; de ahí su importancia litúrgica y catequética.

2. Las ferias

Antes de la liturgia actual no hay constancia en ningún libro litúrgico de formularios destinados a las ferias, lo cual se interpreta como un signo de que la Iglesia no preveía celebraciones para estos días.

De todos modos, ya existían celebraciones feriales en el siglo IV para los miércoles y viernes de ayuno al principio de las estaciones (cuatro Témporas) y, fuera de Egipto —y quizá también de Roma—, para los demás miércoles y viernes de ayuno, que concluía con la celebración eucarística. Cuando la vigilia de las cuatro Témporas se anticipó al sábado por la mañana, también tuvo su propia misa, como los miércoles y los viernes. Para los demás días, si no había una celebración destinada a todos los fieles, sí existía para algunos grupos particulares. Así, san Agustín atestigua que en África existía una celebración diaria para todos los fieles. Durante la Edad Media aumentaron las misas cotidianas, al multiplicarse las celebraciones votivas.

En la reforma del Concilio Vaticano II se advierte un doble criterio: las ferias carecen de eucología propia, pero tienen Leccionario específico; y, por otra parte, el Misal ha incorporado seis prefacios comunes.

3. Las fiestas del Señor

Las fiestas del Señor que se celebran durante el Tiempo Ordinario son las de la Santísima Trinidad, el *Corpus Christi*, el Sagrado Corazón de Jesús, la Transfiguración, la Exaltación de la Santa Cruz, y Cristo, Rey del Universo. Unas dependen de la fecha de celebración de la Pascua, por lo que son móviles, mientras que otras se celebran siempre el mismo día; sin embargo, todas deben considerarse como fiestas de devoción, es decir, como fiestas de ideas o temáticas, pues su objeto

versa sobre verdades o aspectos de la doctrina y de la piedad cristianas, o sobre determinados títulos del Señor; también se las llama «estáticas», en oposición a las fiestas «dinámicas», que celebran la acción salvífica de Cristo.

3.1. *Fiestas móviles*

Según el *Calendario romano* actual se celebran en domingo las siguientes fiestas del Señor: Santísima Trinidad (domingo siguiente a Pentecostés), el *Corpus Christi* (en el supuesto, frecuente, de que se traslade) y Jesucristo, Rey del Universo (último domingo). A ellas se equipara, de alguna manera, la fiesta del Sagrado Corazón, dado que, aunque se celebra en viernes, su fecha depende del domingo de Pentecostés.

a) *La Santísima Trinidad*

El primer domingo después de Pentecostés se celebra el misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, tal y como aparece revelado en la historia de la salvación. Esta fiesta se clasifica entre las del Señor porque la obra de la salvación es obra de Dios Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo.

— *Origen de la fiesta.* La historia de esta fiesta puede remontarse al momento en el que las iglesias de Hispania y las Galias acentuaron en la predicación y en la piedad la fe en la Trinidad, dentro de un clima antiarriano; de ello hay abundantes testimonios en los siglos VI a VII. En el siglo VIII, el *Sacramentario Gelasiano* contiene el actual prefacio de la Trinidad. Hacia el año 800 aparece la primera misa votiva de la Trinidad para los domingos, compuesta por Alcuino. Para completar el formulario de esta misa, a principios del siglo X el obispo de Lieja, Esteban, compuso un oficio. No es improbable que ya antes del año 1100 se celebrase una fiesta de la Trinidad en los monasterios benedictinos francos; ciertamente en Cluny se encuentra en el año 1030.

A pesar de la gran difusión de los formularios trinitarios, Roma se opuso fuertemente a esta fiesta, pues según Alejandro III († 1073) era impropio celebrar una fiesta de la Trinidad, ya que todos los días se la honra en la salmodia con el *Gloria Patri*. Sin embargo, Juan XXII, desde su destierro de Avignon, la hizo fiesta universal para toda la Iglesia (1334) y la fijó en el domingo siguiente a Pentecostés, uniformando las diversas praxis existentes, pues mientras unos la celebraban el domingo anterior al Adviento, otros lo hacían en la Octava de Pentecostés. Es posible que esta colocación responda al deseo de echar una

mirada retrospectiva sobre el misterio de la salvación ya realizado, el cual, según la teología patrística, es obra del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo.

— *Celebración*. El formulario central sigue siendo el prefacio del *Sacramentario Gelasiano,* del que se hacen eco las demás oraciones. Gracias a los temas bíblicos, esta fiesta es una especie de celebración sintética del misterio de la salvación, una mirada retrospectiva a los misterios celebrados en los ciclos pascual y natalicio.

b) *El* Corpus Christi

— *Origen de la fiesta*. La solemnidad que ahora se celebra el jueves (o domingo) siguiente a la Trinidad, entronca con el culto al Santísimo Sacramento, que tanto se desarrolló a partir del siglo XII. Fueron las visiones de Juliana de Lieja, repetidas a partir de 1209, las que impulsaron eficazmente la introducción de una fiesta especial en honor del Santísimo Sacramento. De hecho, Roberto, obispo de Lieja, la introdujo por primera vez el año 1247, el jueves después de la Octava de la Trinidad. El año 1264, el papa Urbano IV, impresionado por un milagro eucarístico acaecido en Bolsena, cerca de Orvieto, la extendió a toda la Iglesia, aunque su muerte, ocurrida dos meses después de la Bula *Transiturus*, provocó que hasta Clemente V (1311-1312) y Juan XXII (1317) no se generalizara.

Durante mucho tiempo, la fiesta se llamó *Nova sollemnitas*; también fue designada fiesta de la Eucaristía, *Corpus Christi*... El *Misal* de 1570 la llama fiesta *Sanctissimi Corporis Christi*, mientras que el *Misal* de 1970 la designa *Sollemnitas Corporis et Sanguinis Christi*, denominación más acorde con una visión integral del Sacramento y con el deseo de incluir en ella la desaparecida fiesta de la Preciosísima Sangre (1 de julio).

Los estudios más recientes parecen confirmar que santo Tomás de Aquino es el autor de la misa *Cibavit* y del oficio *Sacerdos*.

Respecto a la procesión eucarística, el primer testimonio procede de Colonia, hacia el año 1270. En los dos siglos siguientes, esta devoción encontró una acogida entusiasta; y en Roma se introdujo en el siglo XV. Durante ella se llevaba en el ostensorio la hostia consagrada. En algunas partes la procesión se dividía en cuatro etapas, correspondientes a cuatro altares construidos al aire libre, en los que se cantaba el principio de los cuatro evangelios mirando hacia los cuatro puntos cardinales, se rezaban preces de intercesión y se impartía la bendición con el Santísimo. Durante la época barroca la procesión se desarrolló en un ambiente triunfal y sumamente festivo.

— *Celebración*. La eucología de la solemnidad actual recoge las oraciones del Misal de san Pío V. Las tres oraciones tienen una perfecta unidad y se refieren a aspectos centrales de la Eucaristía: memorial de la Pasión de Cristo, sacramento de la unidad entre Cristo y los fieles y de éstos entre sí, prefiguración del gozo de la vida divina en el banquete de la vida eterna. La mayor novedad estriba en el prefacio —de nueva composición— que presenta los diversos temas sobre la Eucaristía que aparecen en las lecturas.

El Leccionario es más rico que el precedente, pues ofrece tres lecturas para cada ciclo, según una estructura unitaria interna, en cuanto que contemplan el misterio eucarístico desde perspectivas distintas: experiencia del Éxodo (A), la Pascua y la Alianza (B), Pan de vida (C). El leccionario anterior repetía todos los años 1 Cor 11, 23-29 y Jn 6, 56-59.

c) *El Sagrado Corazón de Jesús*

Esta solemnidad, situada el viernes más próximo a la Octava del *Corpus* (tercer viernes después de Pentecostés) pretende glorificar a Dios-hombre desde el punto de vista del amor simbolizado en su Corazón (fiesta de devoción). Aunque la contemplación del costado abierto de Cristo alimentó el fervor de algunos místicos de la Antigüedad y de la Edad Media, y encontró especial acogida entre los jesuitas, sólo con los oratorianos franceses Bérulle († 1629) y Juan Eudes († 1680) alcanzó su punto culminante, siendo el último quien celebró por primera vez una fiesta en honor del Sagrado Corazón de Jesús con la misa correspondiente (1672). Las revelaciones a santa Margarita María de Alacoque (1675) contribuyeron a propagar el culto y su fiesta. El primer reconocimiento oficial se debe al papa Clemente XIII, quien en 1765 concedió a los obispos de Polonia y a la archicofradía romana del Sagrado Corazón su celebración. Pío IX introdujo la fiesta en el Calendario de la Iglesia latina en 1856 y la fijó en el tercer viernes después de Pentecostés. Los formularios de la misa se desarrollaron de modo bastante desordenado, pues en Francia hubo más de treinta entre 1682 y 1840, y Roma aprobó cuatro distintos entre 1765 y 1970. Al parecer, resultó difícil precisar el objeto específico de la celebración.

La eucología actual recoge en gran medida la misa *Cogitationes*, promulgada por Pío XI en 1929, aunque se ha modificado sustancialmente la oración poscomunión y se ha introducido una colecta alternativa de nueva composición. Las dos oraciones colectas representan las dos corrientes de la devoción cristiana hacia el Sagrado Corazón: la *acción de gracias* por el amor que el Padre nos ha dado en Cristo, y la *reparación* del amor no correspondido.

Las lecturas insisten en el amor revelado y dado en Cristo. Las del ciclo A se refieren a la experiencia de la elección, cuya iniciativa gratuita radica en Dios, quien la manifiesta con toda claridad en Cristo; las del ciclo B hablan del amor que el Padre nos ha revelado y donado en Cristo; y las del ciclo C desarrollan el tema del amor misericordioso de Dios, que alcanza su plenitud en Cristo.

d) *Cristo, Rey del Universo*

Esta fiesta es muy reciente, pues fue introducida por Pío XI en 1925, con ocasión del aniversario del I Concilio de Nicea. El mismo Pontífice exponía claramente en la Encíclica *Quas primas* la finalidad pedagógico-espiritual que le movía: afirmar la soberanía de Jesucristo sobre los hombres y las instituciones frente al avance del ateísmo y de la secularización en la sociedad. La elección del último domingo de octubre obedecía a la celebración sucesiva de la fiesta de Todos los Santos. Aunque fue acogida con verdadero entusiasmo, pronto surgieron vacilaciones, ya que la idea central —el señorío universal de Cristo— se celebra en Adviento, Epifanía, Pascua, Ascensión e incluso el domingo, como día del Señor, *Kyrios*. El nuevo Calendario la sitúa en el último domingo del Tiempo Ordinario, pues el carácter escatológico de ese domingo subraya la idea de que el Cristo Glorioso es el punto central del universo y de la vida cristiana.

La eucología recoge sustancialmente los textos del Misal anterior, aunque la colecta ha sido reorientada.

El Leccionario toma las dos lecturas del Misal precedente (Col 1, 12-20 y Jn 18, 33-37) y añade otras siete, agrupadas en tres ciclos. El primero presenta a Cristo como Pastor y, al mismo tiempo, Juez supremo de todos los hombres; el ciclo B desarrolla el título mesiánico de Rey; y el ciclo C contempla el poder regio de Cristo, quien a pesar de su abajamiento y humildad lleva a todos los hombres a la gloria del Paraíso.

e) *Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote*

El año 1973 fue introducida en España la fiesta de Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote, y ubicada en el jueves siguiente al domingo de Pentecostés. Los textos de la misa giran en torno a Jesucristo, mediador y pontífice de la Nueva Alianza gracias a su oblación sacrificial (lecturas y salmo, sobre todo Hb 10, 12-23), el cual ha dispuesto elegir y consagrar como ministros y dispensadores de sus misterios a algunos fieles mediante la imposición de manos (prefacio y colecta). La liturgia de las

Horas insiste en las mismas ideas, especialmente en el Oficio de Lectura, Laudes y Vísperas; únicamente Sexta y Nona aluden al sacerdocio del entero pueblo de Dios. Tanto el contenido global de la fiesta como el particular de los textos eucológicos se inspira en la doctrina del Vaticano II sobre el sacerdocio de Cristo, del que participan tanto los simples fieles (cfr. LG 10-11) como —de modo esencialmente distinto— los que reciben el sacramento del Orden (cfr. LG 10, 18-21. 28 y PO 2).

3.2. *Otras fiestas del Señor*

a) *La Presentación del Señor*

La fiesta de la Presentación del Señor nació en Jerusalén a finales del siglo cuarto, y de allí se extendió rápidamente a otros lugares de Oriente y, más tarde (siglo VI), a través de Roma, de Occidente; el papa Sergio I († 701) la dotó de una procesión. Oriente acentuó el aspecto cristológico, mientras que Occidente subrayó el mariológico. Originariamente estuvo ligada al ciclo navideño y debió celebrarse el 14 de febrero, después pasó a celebrarse el 2 de ese mismo mes. La liturgia actual ha conservado esta segunda fecha (cuarenta días después de Navidad) y ha recuperado su primitivo significado, de ahí la designación *In Presentatione Domini* del actual *Calendario romano*.

La fiesta «debe ser considerada [...] como memoria conjunta del Hijo y de la Madre; es decir: celebración de un misterio de la salvación realizado por Cristo, al cual la Virgen estuvo íntimamente unida como Madre del Siervo Doliente de Yahveh, como ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como modelo del nuevo Pueblo de Dios, constantemente probado en la fe y en la esperanza del sufrimiento y por la persecución» (MC 7-2).

Algunos textos litúrgicos (prefacio y Hb 2, 14-18) subrayan el sentido de la oblación de Cristo al Padre. El texto del evangelio: Lc 2, 22-40 —que está en el origen último de la fiesta— resalta la entrada del Señor en el Templo y su encuentro con los ancianos Simeón y Ana, que representan el Antiguo Testamento; María aparece asociada a la oblación de Cristo (cfr. MC 7-2). La liturgia de las Horas contempla la consagración de los primogénitos (Éx 13, 1-3ª.11-16) en clave mesiánica (lectura de san Sofronio) y tiene muy presente la oblación sacerdotal de Cristo (Hb 10, 5-7 y 4, 15-16), etc.

b) *La Anunciación del Señor*

Esta fiesta estuvo ligada originariamente al ciclo navideño y tenía por objeto conmemorar la concepción virginal de Jesús nueve meses

antes de su nacimiento; de ahí que su primitivo sentido fuese marcadamente cristológico, aunque incluyese también un matiz mariológico, como reflejaban los textos. Después adquirió una fisonomía más mariana, hasta el punto de que lo cristológico quedó oscurecido y pasó a un segundo plano. No deja de ser significativo que la liturgia bizantina y el *Sacramentario Gelasiano* la denominen «Anunciación de la Santísima Madre de Dios y siempre virgen María» y «Anunciación de Santa María Madre de nuestro Señor Jesucristo», respectivamente.

La actual liturgia romana «ha restablecido la antigua denominación, pero la celebración era y es una fiesta conjunta de Cristo y de la Virgen: de Cristo, que se hace hijo de María» (MC 6, 3), de María, que se convierte en la Madre de Dios.

A la luz del sentido buscado por la Iglesia y expresado en buena medida en los textos, tanto bíblicos (Is 7,10-14, S 39, Hb 10, 5-10 y, sobre todo, Lc 1, 26-38) como eucológicos de la misa (en particular la colecta y el prefacio, que es nuevo) y del espléndido texto de san León a Flaviano, en la liturgia de las Horas, esta solemnidad aparece «como memoria del *fiat* salvador del Verbo encarnado, que entrando en el mundo dijo: "he aquí que vengo para hacer tu voluntad" (Hb 10, 7), como conmemoración del principio de la redención y de la indisoluble y especial unión de la naturaleza divina con la humana en la Persona única del Verbo», en el aspecto cristológico (MC 6, 2). Y con respecto a María, «como fiesta de la nueva Eva, virgen fiel y obediente, que con su *fiat* generoso (Lc 1, 38), se convirtió, por obra del Espíritu Santo, en la Madre de Dios y también en verdadera madre de los vivientes y en verdadera Arca de la Alianza y verdadero Templo de Dios, al acoger en su seno al único Mediador (2 Tm 2, 5)» (MC 6, 2). Por eso, la Encarnación es también «memoria de un momento culminante del diálogo de salvación entre Dios y el hombre, y conmemoración del libre consentimiento de la Virgen y de su concurso al plan de la Redención» (MC 6, 2).

c) *La Transfiguración del Señor*

Esta fiesta se apoya en los relatos sinópticos (cfr. Mt 17, 1-8, y paralelos), y se celebraba en Oriente ya en el siglo V. En Occidente comenzó a celebrarse en los siglos IX (España, Nápoles y países germánicos) y X (Francia), difundiéndose en los siglos XI y XII, por influencia de Cluny. El papa Calixto III mandó inscribirla en el Calendario (1457), para agradecer la victoria sobre los turcos, ocurrida el 6 de agosto de 1456.

La liturgia romana actual no celebra la fiesta con la misma solemnidad que las iglesias orientales, para quienes es semejante a Pente-

costés y Epifanía; no obstante, le otorga un lugar relevante, al considerarla fiesta del Señor. La eucología de la misa ha sido enriquecida, gracias al prefacio —compuesto expresamente— y a la modificación de la oración colecta, que hace una referencia más directa al evangelio y al compromiso que tiene la comunidad cristiana de escuchar la Palabra de Cristo y participar en su vida. El prefacio es eminentemente cristológico y eclesiológico; mientras la oración *de poscomunión* pone en relación la Eucaristía y nuestra transformación en Cristo.

d) *La Exaltación de la Santa Cruz*

El origen de esta fiesta hay que buscarlo en Jerusalén, donde el 14 de septiembre del año 335 el obispo levantó ante el pueblo la gran reliquia de la Santa Cruz —descubierta por santa Elena hacia el año 320—, para que la venerase (*exaltatio crucis*), después de la dedicación, el día anterior, de las basílicas de la Resurrección (*anastasis*) y de la Crucifixión (*martyrium*).

En Occidente, la introducción de dicha fiesta creó cierta confusión. En efecto, en el siglo VIII la liturgia galicana celebraba una fiesta de la Cruz el 3 de mayo, día en el que el emperador Heraclio había llevado a Jerusalén (628) la reliquia de la Cruz conquistada a los persas. Roma, que celebraba desde principios del siglo VI una fiesta del descubrimiento de la Cruz el 3 de mayo, hasta mediados del siglo VII no empezó a exponer a la veneración de los fieles la reliquia de la Santa Cruz el día 14 de septiembre en la basílica de San Pedro. Más tarde, el papa Sergio (687-701) trasladó una parte de esta reliquia vaticana a San Juan de Letrán, donde también se expuso a la veneración de los fieles el mismo día. Invirtiendo las conexiones históricas, se llamó fiesta de la «Invención» de la Cruz la fiesta del 3 de mayo y «Exaltación» a la fiesta del 14 de septiembre, aunque siempre se tuvo presente la reliquia de la Cruz llevada por Heraclio a Jerusalén.

En Roma la fiesta del 14 de septiembre se caracterizaba por la procesión que partía de Santa María la Mayor hacia San Juan de Letrán para venerar la Cruz antes de comenzar la misa; este rito se practicaba en la mayoría de las iglesias de Occidente, aunque en algunas partes se hacía en el ofertorio o después del Padrenuestro. Juan XXIII suprimió el año 1960 la fiesta del 3 de mayo como repetición de la celebración del 14 de septiembre, decisión que ratificó el *Calendario romano* renovado.

Los formularios bíblicos y eucológicos de la misa celebran la Cruz gloriosa de Cristo. Las lecturas del evangelio (Jn 3, 13-17) y de san Pablo (Flp 2, 6-11) proclaman la elevación de Cristo en la Cruz y en la gloria, prefiguradas en la serpiente de bronce (Nm 21, 4-9). La colecta

ha sido retocada en su primera parte, para expresar con mayor claridad el misterio que se celebra: el infinito amor del Padre, manifestado en la muerte de su Hijo en la Cruz. El prefacio es de nueva composición y contrapone el árbol portador de la muerte (Paraíso) con el de la Cruz, portador de la vida: en el primero reinó la desobediencia del viejo Adán, en el otro la obediencia del nuevo; éste es el camino por el que la Cruz se inserta en la historia de la salvación universal e individual.

Bibliografía

Abad, J.A.-Garrido, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 741-759.

Bellavista, J., «El tiempo durante el año en la tradición litúrgica», *Phase* 189 (1992) 185-201.

Jounel, P., «La liturgia del tiempo», en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987 pp. 987-999.

López, J., *El año litúrgico*, Madrid 1984, pp. 213-227.

—, «Posibilidades pastorales del tiempo "durante el año"», *Phase* 189 (1992) 203-218.

Nocent, A., *Celebrar a Jesucristo, V-VII. Tiempo Ordinario*, Santander 1979.

Righetti, M., *Historia de la liturgia*, I, Madrid 1955, pp. 862-882.

Scicolone, I., «Il tempo *per annum*», en A.J. Chupungco (dir.), *L'anno liturgico*, pp. 209-227.

Capítulo XVIII

MARÍA EN EL CULTO DE LA IGLESIA

La Santísima Virgen María está indisolublemente unida a la obra redentora de su Hijo y es, a la vez, su fruto más excelso (cfr. SC 103). La Iglesia la contempla asociada con el misterio de Cristo y ve en Ella su miembro más cualificado y su «tipo» más perfecto (cfr. LG 53, 63). Sobre este fondo teológico se ha desarrollado el culto mariano a lo largo de los siglos. De su realidad, historia y significado tratan las páginas que siguen.

1. Aproximación histórica

1.1. *El culto mariano antes del Concilio de Éfeso (431)*

Durante esta época, el culto mariano aparece de modo germinal, pues la Iglesia se centra en la celebración del misterio de Cristo.

Las comunidades cristianas apostólicas usaron el canto del *Magnificat* en sus asambleas cultuales; lo cual hace suponer que ya desde el principio la memoria de María se contempla asociada a Cristo y como modelo para la Iglesia.

María aparece también en los símbolos bautismales del siglo II. De Ella se hace mención explícita en la plegaria eucarística de san Hipólito (siglo III). En el mismo siglo aparece la oración *Sub tuum praesidium* —considerada como la plegaria mariana más antigua—, invocación colectiva, de carácter litúrgico, a Santa María, Madre de Dios. La primitiva celebración de Navidad y Epifanía incluían una referencia, sobria pero esencial, a la Madre del Salvador, según se desprende de la narración evangélica de la encarnación y nacimiento (cfr. Mt 1, 18-25) y de la adoración de los Magos (cfr. Mt 2, 1-12).

Una mayor acentuación de la figura de María se verificó al relacionar con el ciclo navideño la fiesta *Hipapante*, que se celebraba en Jerusalén según atestigua Eteria (386), cuarenta días después del nacimiento de Cristo (14 de febrero); desde allí, la fiesta se difundió a Antioquía y Siria a finales del siglo IV y a Egipto en las primeras décadas del siglo V. La fiesta era cristológica, pero el relato evangélico (cfr. Lc 2 22-38) lleva impreso el germen mariológico.

De todos modos, donde la figura de María pasa a primer plano es en el domingo prenatalicio, del que existe constancia en Constantinopla hacia 430, por una homilía que pronunció Proclo entre 420 y 430. En este domingo se celebraba especialmente la maternidad divina y virginal de María, pero insertada en el misterio del Verbo encarnado. A partir del siglo VI este domingo se convirtió, en cierto modo, en domingo de la Anunciación, al menos en la liturgia bizantina.

1.2. *Primeras fiestas marianas*

El Concilio de Éfeso dio un impulso decisivo al culto mariano. De hecho, después de su declaración dogmática sobre la maternidad divina, nace en Jerusalén el mismo año 431 la primera fiesta mariana: la memoria de Santa María el 15 de agosto, dedicada a honrar a la *Theotokos* (que más tarde se convertiría en la fiesta de la *Dormitio*). En Occidente, la primera fiesta mariana también tiene por objeto la maternidad de Santa María, fiesta que, al parecer, se celebraba en Roma el 1 de enero (siglo VI), y en las Galias e Hispania (siglos VI-VII) el 18 de enero y 18 de diciembre, respectivamente.

Además del Concilio de Éfeso, el culto mariano es deudor en Oriente de las tradiciones que nacen y se desarrollan en Jerusalén durante los siglos V-VI en memoria de los sucesos bíblicos y lugares que fueron testigos de la presencia de María y, más tarde, de la creciente importancia dada al misterio de la Encarnación. Tampoco hay que olvidar el papel importante y, a veces, decisivo que desempeñaron los escritos apócrifos. En este clima se desarrollaron en Jerusalén las fiestas de la Dormición, celebrada, a finales del siglo V, el 15 de agosto en la tumba en la que según la tradición tuvo lugar el tránsito de la Virgen; la Natividad, el 8 de septiembre (siglo V), como fiesta de la dedicación de una iglesia a María junto a la piscina probática de Jerusalén, ciudad en la que se pensaba popularmente que había nacido la Virgen; la Presentación de María en el Templo con motivo de la dedicación a María de una Iglesia construida junto al Templo jerosolimitano: Santa María Nueva, cuya consagración tuvo lugar el 21 de noviembre del 543. Las fiestas de la Natividad y la Presentación se difundieron por todo el

Oriente a lo largo de los siglos VI y VIII respectivamente. Otras fiestas marianas antiguas son las de la Presentación y la Encarnación de Cristo, que siendo fundamentalmente cristológicas incluían una memoria de María.

Durante el siglo VII entraron en la liturgia romana las fiestas de la Encarnación, la Presentación del Señor, la Dormición y la Natividad de María, probablemente por influjo de monjes orientales refugiados en Occidente en los primeros decenios de este siglo. Aunque el *Liber Pontificalis* todavía presenta la Encarnación y la Presentación del Señor como fiestas cristológicas y denomina *Dormitio* a la fiesta celebrada el 15 de agosto, enseguida se verifica una evolución, convirtiéndose todas en fiestas marianas: Purificación de Santa María, Anunciación de Santa María Madre de Nuestro Señor Jesucristo, Natividad de Santa María (*Sacramentario Gelasiano* antiguo) y Asunción (*Sacramentario Gregoriano Adriano*).

1.3. *El culto mariano durante la Edad Media*

A partir del siglo XI, la Iglesia latina, permaneciendo tributaria de Oriente, desarrolla un culto y una devoción marianos con rasgos específicos. Concretamente, la primitiva sobriedad dejó paso a una gran vistosidad. La teología que fundamenta el culto mariano tiende a considerar a María en forma autónoma y, en consecuencia, a exaltar sus virtudes y privilegios; se asumen oficialmente devociones, apariciones y revelaciones particulares, llegándose a formar una especie de «ciclo mariano» casi independiente del cristológico. Este desarrollo tuvo su apogeo en el siglo XII en las diócesis y monasterios, pues Roma se mostró un tanto reacia en la acogida de nuevas fiestas marianas. No obstante, en el siglo XIV se afianzan en todo el Occidente las fiestas de la Visitación, la Inmaculada y la Presentación de María.

1.4. *María en el Misal tridentino*

San Pío V incluyó en el Misal de 1570 seis fiestas marianas: la Purificación, la Anunciación, la Asunción, la Natividad, Nuestra Señora de las Nieves y la Inmaculada. Suprimió, por tanto, la Presentación de Santa María e introdujo la de la basílica liberiana del 5 de agosto.

En la última edición de este Misal, realizada en tiempos de Juan XXIII, se habían introducido otras doce fiestas; unas por influjo de la piedad mariana de algunas órdenes —durante los siglos XVII y XVIII las del Carmen (carmelitas), del Santo Rosario (dominicos) y Dolorosa

(servitas)—, y en fechas muy recientes: Nuestra Señora de Lourdes (1908), Maternidad de María (1931), Inmaculado Corazón de María (1944) y Santa María Reina (1954).

1.5. *María en el Misal del Concilio Vaticano II*

El Misal actual presenta la siguiente situación: cinco grandes festividades (Presentación, Anunciación, Maternidad, Asunción e Inmaculada); tres celebraciones que conmemoran acontecimientos salvíficos en los que María estuvo estrechamente vinculada a su Hijo (Natividad de María, Visitación y Virgen de los Dolores); cuatro memorias o fiestas vinculadas a motivos de culto local o celebradas originariamente por familias religiosas que después han adquirido un carácter más o menos universal (la Dedicación de Santa María la Mayor, Nuestra Señora de Lourdes, Nuestra Señora del Carmen y Nuestra Señora del Rosario); finalmente, dos festividades que tienen un alto valor ejemplar o manifiestan alguna orientación del culto contemporáneo popular (Presentación de María en el Templo e Inmaculado Corazón de María)[1].

Los criterios adoptados para realizar la reforma han sido los siguientes: 1.º) la categoría de las celebraciones se ha establecido sobre la base de la mayor o menor vinculación de María con la obra de su Hijo; así se distinguen tres grados: *solemnidades y fiestas* en las que María es protagonista y está asociada a su Hijo en los misterios de la Encarnación y Redención, *memorias* que celebran misterios particulares de María o ratifican grandes devociones tradicionales, y *celebraciones devocionales* nacidas en el seno de alguna comunidad religiosa o santuario mariano. 2.º) Las fiestas de María se celebran en el ciclo de los misterios de Cristo y en íntima relación con Él, pues no existe un ciclo mariano en sentido estricto. 3.º) María está muy presente en el ciclo de Adviento-Navidad —mucho más que en los libros litúrgicos precedentes—, mientras que en el Pascual tiene una presencia discreta y, al parecer, insuficiente.

Si de las fiestas marianas pasamos a los formularios, pueden establecerse las siguientes bases: a) El Leccionario sigue los criterios básicos de SC y LG, donde se expone la centralidad del misterio de Cristo, en el que se inserta María de modo orgánico y en íntima relación con

1. Comparando este misal con el anterior, se comprueba que: a) la Maternidad divina de María ha sido repristinada a su fecha originaria y elevada al rango de solemnidad de precepto; b) cuatro fiestas han pasado a ser memorias obligatorias; c) cuatro son memorias libres; d) algunas han sido suprimidas, y e) dos (Presentación del Señor y Encarnación) llevan títulos cristológicos, aunque conservan elementos marianos.

él; por otra parte, como los textos histórico-proféticos veterotestamentarios aclaran progresivamente la figura y el papel de María en la Redención, la primera lectura está tomada casi siempre de ese tipo de libros. b) La eucología de las solemnidades y fiestas se inspira fuertemente en la Sagrada Escritura o presenta el misterio de María muy integrado en el misterio de la salvación; la del Tiempo de Adviento y Navidad es también muy rica.

2. Celebraciones marianas del actual *Calendario romano*

2.1. *Solemnidades*

a) *La Inmaculada Concepción (8 de diciembre)*

Los orígenes de esta fiesta se remontan a la Iglesia bizantina, donde se celebraba la Concepción de santa Ana, en el siglo VIII. Parece que de allí fue importada a Inglaterra a mediados del siglo XI, convirtiéndose en el siguiente siglo en la Concepción de María. Durante los siglos XII-XIII se generalizó, entrando en el *Calendario romano* en 1476, pero sólo en 1708 el papa Clemente XI la impuso obligatoriamente para todo el rito romano. En España se celebró con un fervor extraordinario a partir del siglo XIV. Tras la definición dogmática de 1854, se convirtió oficialmente en fiesta de la Inmaculada Concepción de María.

A pesar de sus vicisitudes históricas, esta fiesta es por su propia naturaleza *memoria de un evento salvífico*. Por otra parte, el hecho de celebrarse durante el Adviento facilita su carácter cristológico: María es un preciosísimo fruto de la Redención, aplicada previamente en ella a fin de prepararla para su misión salvífica. Actualmente «se celebran conjuntamente la Inmaculada Concepción, la preparación radical a la venida del Salvador y el feliz exordio de la Iglesia sin mancha ni arruga» (MC 3; cfr. CEC 490-493).

Tanto el *Misal* como la *Liturgia de las Horas* han mantenido en buena medida los textos litúrgicos de 1963.

b) *Santa María, Madre de Dios (1 de enero)*

Al igual que las iglesias de Oriente, Roma quiso honrar a la Madre de Dios en los días siguientes a la Natividad del Señor, y a partir de los siglos VI-VII comenzó a celebrar el *Natale Sanctae Mariae* en la Octava de Navidad, el día 1 de enero. La introducción de las cuatro fiestas orientales: Presentación, Anunciación, Dormición y Natividad eclipsa-

ron parcialmente su importancia, pero los formularios litúrgicos nunca olvidaron el primitivo origen mariano de la Octava de Navidad. En el siglo XI fue sustituida por la fiesta de la Circuncisión. Pío XI la restauró en 1931, para conmemorar el decimoquinto centenario de la definición de Éfeso y mandó celebrarla el 11 de octubre, día en que fue clausurado dicho concilio. El calendario actual la ha situado otra vez en el lugar que ocupó en la liturgia romana clásica.

Según *Marialis Cultus*, esta fiesta «está destinada a celebrar la parte que tuvo en el misterio de la salvación y a exaltar la singular dignidad de que goza la Madre Santa, por la cual merecimos recibir al Autor de la Vida; y es, así mismo, ocasión para renovar la adoración al recién nacido, Príncipe de la paz, para escuchar de nuevo el anuncio angélico, para implorar de Dios, por medio de la Reina de la Paz, el don supremo de la paz» (MC 5). La inserción en el misterio navideño contribuye a resaltar ese papel principalísimo que tuvo María en el misterio de la Encarnación y, en última instancia, en toda la economía salvífica.

La eucología se refiere a la maternidad divina de María. El prefacio contempla esa maternidad como virginal. La oración poscomunión —tomada del *Sacramentario Gelasiano*— llama a María «Madre de Cristo y de la Iglesia».

Las lecturas insisten en la maternidad; dentro de ellas tiene particular importancia Gá 4, 4, por ser el testimonio más antiguo sobre la maternidad divina de María. De todos modos, las lecturas tocan un poco los diversos temas de este día: la Octava de Navidad, María Madre de Dios, la Circuncisión e Imposición del Nombre de Jesús, comienzo del Año Nuevo, Jornada de la Paz.

c) *La Anunciación del Señor (25 de marzo)*

Esta fiesta estuvo ligada al primitivo ciclo navideño. Durante el siglo VI adquirió autonomía en Oriente y comenzó a celebrarse el 25 de marzo en Constantinopla o Asia Menor, como fiesta de la concepción del Señor en las entrañas de María, nueve meses antes del 25 de diciembre. Roma la acogió a mediados del siglo VII, como fiesta cristológica, aunque sin excluir ciertas connotaciones mariológicas. Más tarde se convirtió en fiesta de la Anunciación de María y así ha permanecido durante más de un milenio. El *Calendario romano* actual la designa *In Annuntiatione Domini*; con ello, rescata su sentido cristológico, aunque sin perder del todo el tono mariano. Es importante resaltar este carácter cristológico, pues «la fe en la verdadera encarnación del Hijo de Dios es el distintivo de la fe cristiana» (CEC 463).

Según *Marialis Cultus*, «para la solemnidad de la Encarnación del Verbo se ha restablecido la antigua denominación, pero la celebración era y es una fiesta conjunta de Cristo y de la Virgen: de Cristo, que se hace Hijo de María (MC 6-3)», de María, que se convierte en Madre de Dios.

«Con relación a Cristo, Oriente y Occidente celebran dicha solemnidad como memoria del *fiat* del Verbo encarnado, que entrando en el mundo dijo: "He aquí que vengo a hacer tu voluntad" (Hb 10, 7); como conmemoración del principio de la Redención y de la especial e indisoluble unión de la naturaleza divina con la humana en la Persona única del Verbo. Por otra parte, con relación a María, como fiesta de la nueva Eva, virgen fiel y obediente, que con su *fiat* generoso (cfr. Lc 1, 38) se convirtió, por obra del Espíritu Santo, en la Madre de Dios y también en verdadera madre de todos los vivientes, y se convirtió también, al acoger en su seno al único Mediador (cfr. 2 Tm 2, 5), en verdadera Arca de la Alianza y verdadero Templo de Dios» (MC 6-2). Es, pues, «memoria de un momento culminante del diálogo de salvación entre Dios y el hombre, y conmemoración del libre consentimiento de la Virgen y de su concurso al plan de la Redención» (MC 6-2).

La eucología está muy enriquecida respecto a la del Misal precedente. Las oraciones colecta y poscomunión se refieren a la Encarnación en una perspectiva navideña. La oración sobre las ofrendas y el prefacio comentan, de modo sugestivo y profundo, las consecuencias del «sí» de María al anuncio del ángel, es decir: su privilegiado papel en el plan salvífico.

Las lecturas primera y tercera se refieren a la promesa y cumplimiento de la Encarnación del Verbo en el seno de la Virgen María; la segunda y el evangelio, a Cristo como sacrificio nuevo y eficaz de nuestra salvación y a María como esposa fecundada por la acción del Espíritu Santo, que haciendo ofrenda de sí misma acoge al Hijo, quien en ese mismo instante se convierte en ofrenda al Padre por los hombres. Se trata, pues, de un conjunto bíblico lleno de belleza y densidad (cfr. pp. 583-584).

d) *La Asunción (15 de agosto)*

Desde el siglo V se celebró en Jerusalén el 15 de agosto una fiesta en honor de María, Madre de Dios, que en el siglo siguiente cambió de contenido, convirtiéndose en la Dormición de la Virgen, título con el que, además de Tránsito de María, se la sigue designando en Oriente. En el siglo VII fue adoptada por la liturgia romana, primero con el nombre de *Dormición* —según atestigua el *Liber Pontificalis* (año 740) y, después, con el de *Asunción*, nombre que aparece ya en el *Sacra*

mentario Adriano (770). Desde Roma se difundió en todo Occidente, donde ha sido, sin duda, la fiesta mariana más popular, como testimonian las parroquias que la tienen como titular y las ermitas construidas en su honor.

La liturgia actual la considera como la «fiesta de su destino de plenitud de gracia y bienaventuranza, de glorificación de su alma inmaculada y de su cuerpo virginal, de su perfecta glorificación con Cristo resucitado; una fiesta que propone a la Iglesia y a la humanidad entera la imagen y la consoladora prenda del cumplimiento de la esperanza final; pues dicha plena glorificación es el destino de aquellos a quienes Cristo ha hecho hermanos, teniendo en común con ellos la carne y la sangre» (MC 6-3; cfr. CEC 966). Al estar María tan especialmente configurada con Cristo, su tránsito-glorificación es absolutamente singular y un evento de la historia de la salvación.

Los textos del Misal y del Breviario de san Pío V no tenían un relieve especial y fueron renovados en profundidad con ocasión de la definición dogmática de 1950, acentuando la asunción de María en cuerpo y alma a los Cielos. La eucología del Misal actual se ha enriquecido, sobre todo en el prefacio que, inspirándose en LG 68, presenta una hermosa síntesis del sentido cristológico y eclesiológico de la celebración mariana: María, cuyo cuerpo no conoció la corrupción, es *asumpta* al Cielo y hecha imagen de la Iglesia, como cumplimiento del misterio de la salvación, y signo de consolación y segura esperanza para el Pueblo de Dios que peregrina hacia su patria definitiva.

Las lecturas presentan a María en un contexto cristológico y eclesiológico: la cristología como fundamento y la eclesiología como dimensión. En el evangelio, a través del canto del *Magnificat*, María aparece como la «sierva» del Señor glorificada por su Hijo, el «siervo de Dios» (cfr. Flp 2, 6-11). La segunda lectura aborda el tema de la Resurrección de Cristo como fundamento de la glorificación de quienes son suyos y, por tanto, de su Madre. En la lucha del dragón contra la mujer y su hijo, de la que habla la lectura del Apocalipsis, puede verse a María y a la Iglesia: una y otra luchan contra él y terminan venciéndole, o lo que es lo mismo: el combate entre Satanás y el Pueblo de Dios termina con la victoria del reino, cuya primicia es María.

2.2. *Fiestas*

a) *La Presentación del Señor (2 de febrero)*

Como ya dijimos al tratar de las fiestas del Señor, la Presentación tuvo originariamente un sentido cristológico. Más tarde se convirtió en

fiesta de la Purificación de María y así permaneció hasta la reforma actual, que le ha devuelto su título y contenido originarios.

De todos modos, esta fiesta «debe considerarse —para asimilar bien su amplísimo contenido— como memoria conjunta del Hijo y de la Madre; es decir: celebración de un misterio de la salvación realizado por Cristo, al cual la Virgen estuvo íntimamente unida como Madre del Siervo Doliente de Yahveh, como ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como Pueblo de Dios, constantemente probado en la fe y en la esperanza del sufrimiento y por la persecución» (MC 7-2; cfr. CEC 529).

b) *La Visitación de Nuestra Señora (31 de mayo)*

Esta fiesta deriva del primitivo ciclo navideño. Como fiesta autónoma fue introducida en el *Calendario Romano* por el papa Urbano IV el año 1389, con la intención de que terminara el Cisma de Occidente; la situó el 2 de julio, debido a que en esa fecha la celebraban los franciscanos desde 1263. Pablo VI la trasladó al 31 de mayo, para clausurar el mes dedicado a María con una fiesta suya.

La fiesta presenta a María, que lleva en su seno al Hijo, acercándose a Isabel para prestarle la ayuda de su caridad y proclamar la misericordia de Dios Salvador (cfr. MC 7-1). A estos temas se refieren la eucología y las lecturas.

c) *La Natividad de María (8 de septiembre)*

El origen de esta fiesta es la dedicación de una iglesia construida en honor de María en Jerusalén, en el lugar que se tenía como el de su nacimiento (siglo V). Más tarde pasó a Bizancio (siglo VI) y de allí a la liturgia romana (siglo VII).

Se trata de una fiesta anamnética relacionada con el ciclo de la Encarnación, como subraya la liturgia actual, es decir, una fiesta en que María aparece como esperanza para todo el mundo y aurora de la salvación (cfr. MC 7-1).

2.3. *Memorias obligatorias*

a) *María Reina (22 de agosto)*

Los antecedentes de esta fiesta se remontan a los primeros siglos de la Edad Media, momento en el que los cristianos saludaban a María como Reina de los ángeles y de los hombres, y la llamaban también

Nuestra Señora. En 1954 el papa Pío XII la incluyó en el *Calendario romano,* para conmemorar el primer centenario de la definición dogmática de la Inmaculada. El *Calendario* actual la ha trasladado del 31 de mayo al 22 de agosto para manifestar más claramente la relación entre la realeza de María y su Asunción, siguiendo el camino doctrinal de LG 55.

La realeza es, pues, una prolongación de la Asunción; en ella «se contempla a Aquella que, junto al Rey de los Cielos, resplandece como Reina e intercede como Madre» (MC 6 *in fine*).

b) *La Virgen de los Dolores (15 de septiembre)*

Esta fiesta procede de la devoción popular hacia los dolores que sufrió la Virgen María al pie de la Cruz; más tarde, se amplió el objeto a todos los dolores de la Madre de Jesús y fue propagada por diversas órdenes religiosas, especialmente por los servitas (siglo XIV). Se celebró por primera vez como fiesta de los Dolores de María en 1423. Benedicto XIII la asignó al viernes de Pasión. Pío VII extendió la fiesta a toda la Iglesia latina en 1814, en recuerdo de su liberación del poder napoleónico. San Pío X la trasladó al 15 de septiembre, fecha que ha ratificado el nuevo *Calendario romano*[2].

Esta festividad es una «ocasión propicia para revivir un momento decisivo de la historia de la salvación y para venerar, junto con el Hijo exaltado en la Cruz, a la Madre que comparte su dolor» (MC 7-1). María aparece, por tanto, participando en la muerte dolorosa de su Hijo en su momento culminante: mientras ofrece su sacrificio en la Cruz.

c) *Nuestra Señora del Rosario (7 de octubre)*

Esta fiesta estuvo ligada en sus orígenes a la cofradía del Rosario, que se proponía difundir la devoción mariana que le da nombre.

En 1571, san Pío V estableció una fiesta de Nuestra Señora de la Victoria para dar gracias por el triunfo cristiano en la batalla de Lepanto, atribuida al rezo del Rosario. Su sucesor la hizo obligatoria para la ciudad de Roma y le dio el nombre de Nuestra Señora del Rosario. Clemente XI la introdujo en el *Calendario general* en 1716, para dar gracias por la victoria del príncipe Eugenio de Saboya-Carignan sobre los turcos. San Pío X la trasladó del primer domingo de octubre al día 7 de

2. La Santa Sede ha concedido recientemente a las Conferencias Episcopales de México y Puerto Rico, la posibilidad de celebrar el viernes de la quinta semana de Cuaresma —antiguo viernes de Pasión—, la misa votiva en honor de Santa María, Virgen de los Dolores; cfr. *Notitiae* 347 (1995) 309.

ese mes, aniversario de Lepanto. El *Calendario romano* actual ha ratificado esta fecha.

El formulario de la misa alude a los tres grupos de misterios de la vida del Señor y de la Virgen que se conmemoran y contemplan en el rezo del Rosario. La sustitución de la antigua colecta por el conocido texto *Gratiam tuam* y la introducción de una nueva poscomunión pretenden revalorizar el misterio de Cristo.

d) *La Presentación de María (22 de noviembre)*

Esta fiesta es de origen jerosolimitano y estuvo originariamente ligada a la dedicación de la iglesia de Santa María de Jerusalén (543). Cuando esta iglesia fue destruida, siguió celebrándose en Oriente, de donde pasó a Occidente en el siglo XIV, gracias a la propaganda del caballero francés Felipe de Mézières, el cual obtuvo de Gregorio XI que fuese aceptada por la Iglesia latina en 1373, para lograr la unión con los griegos y así reemprender de nuevo las cruzadas. San Pío V la suprimió; pero Sixto V la restauró en 1585. El *Calendario romano* actual la ha recogido como memoria obligatoria.

La fiesta actual se centra en el misterio de la Presentación de María en el Templo. A pesar de su carácter apócrifo, tiene un alto valor ejemplar, pues presenta a María como modelo de vida consagrada a Dios para todos los cristianos y, especialmente, para los sacerdotes y religiosos.

e) *Inmaculado Corazón de María (sábado siguiente al Corazón de Jesús)*

Esta fiesta se debe a la devoción de san Juan Eudes al Corazón de María, el cual obtuvo en 1646 la aprobación para celebrar una misa en su honor; pero hasta el siglo XIX la fiesta no alcanzó cierta extensión. En 1807 los agustinos obtuvieron la facultad de festejar el Corazón Inmaculado de María el domingo infraoctava de la Asunción, y en 1855 la Congregación de Ritos aprobó una misa para dicha fiesta, que León XIII extendió en 1880 a toda la diócesis de Roma. Pío XII (1944) mandó inscribirla en el *Calendario universal* para perpetuar la consagración del mundo a María en 1942, durante la segunda guerra mundial. El *Calendario romano* actual la ha trasladado del 22 de agosto al sábado siguiente al Corazón de Jesús, a fin de resaltar las vínculos existentes entre el Hijo y la Madre.

La colecta —elaborada con elementos del Misal anterior y del *Misal Ambrosiano*— presenta el Corazón de María como digna mora-

da del Espíritu Santo y pide que los cristianos se conviertan en templos dignos de Dios, gracias a la intercesión de María.

2.4. *Memorias libres*

a) *Nuestra Señora de Lourdes (11 de febrero)*

En vísperas del cincuentenario de las apariciones de Lourdes, san Pío X inscribió (1907) en el *Calendario universal* la fiesta de la aparición de la Inmaculada Virgen María, que León XIII había concedido a la diócesis de Tarbes en 1890.

La colecta recuerda el privilegio mariano de la inmunidad de todo pecado y la poderosa intercesión de María, a la vez que apremia a una conversión permanente y verdadera.

b) *Nuestra Señora del Carmen (16 de julio)*

Esta fiesta se remonta a los ermitaños del Monte Carmelo de Palestina, continuadores, según la tradición, del profeta Elías. Los carmelitas la instituyeron en 1380 para dar gracias por la implantación de la orden en Occidente tras su expulsión de Tierra Santa, y la fijaron el 16 de julio, día en que la Virgen entregó el escapulario al general de la orden, san Simón Stock (1251). Con la popularización del escapulario se propagó mucho la fiesta y Benedicto XIII la inscribió en el *Calendario general* en 1726. Con la reforma realizada por Juan XXIII quedó reducida a simple conmemoración. El *Calendario romano* actual la celebra como memoria optativa el 16 de julio.

La colecta alude a la poderosa intercesión de María y tiene una referencia cristológica explícita, al considerar a Cristo como «monte de salvación». El título es intencionado —a la vista del origen de la fiesta— y logra destacar la íntima unión entre Cristo y su Madre en el plano salvífico. El resto de la eucología y las lecturas se toman del común de la Virgen.

c) *La Dedicación de Santa María la Mayor (5 de agosto)*

Durante el siglo XIV se propagó la leyenda de que la basílica de Santa María la Mayor se había construido sobre un plano marcado por la nieve en pleno agosto romano, surgiendo así la fiesta local de la celebración de la Dedicación de Santa María el 5 de agosto; así aparece en el martirologio Jeronimiano, según el cual, Sixto III celebró ese día la Dedicación de Santa María en el Esquilino. San Pío V incluyó esta fiesta en el Calendario de 1568, haciéndola obligatoria para toda la Iglesia latina.

2.5. *Celebraciones particulares y votivas*

El *Calendario romano* actual sólo ha incluido las celebraciones marianas de carácter universal, dejando a los calendarios particulares «recoger, con fidelidad a las normas litúrgicas, pero también con adhesión de corazón, las fiestas marianas propias de las iglesias locales» (MC 9). De este modo, se armonizan todos los criterios indicados en el capítulo VIII de la *Lumen gentium*, a la vez que se valoran adecuadamente las legítimas costumbres locales, máxime si están muy arraigadas y han dado abundantes frutos de vida cristiana.

Por otra parte, la primera edición del Misal de Pablo VI (1970) incluye siete formularios para misas votivas; la edición de 1975 añade otros dos: Santa María, Madre de la Iglesia, y Santísimo Nombre de María.

2.6. *«Misas de la Virgen María»*

Recientemente se ha publicado como apéndice del Misal la «Collecta Missarum de Beata Maria Virgine» (15-VIII-1986). Se trata de una serie de cuarenta y seis misas con oraciones y lecturas propias destinadas, sobre todo, a los santuarios y comunidades eclesiales que suelen celebrar —siempre que lo permiten las rúbricas— la memoria de Santa María a lo largo de los sábados del año.

La «colección» está distribuida según el orden del año litúrgico (desde Adviento hasta el Tiempo Ordinario), pues el culto a María no es una realidad autónoma e independiente del misterio de Cristo, sino que está indisolublemente unido a él. En concreto hay misas para Adviento (tres), Navidad (seis), Cuaresma (cinco), Tiempo Pascual (cuatro) y Tiempo Ordinario (veintiocho). Estas últimas se agrupan en tres secciones: la primera consta de once formularios que celebran la memoria de la Madre de Dios según los diversos títulos que aparecen en la Sagrada Escritura o que expresan la relación entre María y la Iglesia; la segunda —que tiene nueve formularios— venera a la Madre del Señor bajo las advocaciones que recuerdan su intervención en la vida espiritual de los fieles; la tercera comprende ocho formularios que celebran la memoria de María bajo títulos que evocan su misericordiosa intercesión en favor de los cristianos.

Los textos eucológicos proceden, en su mayor parte, de los formularios de las misas marianas que figuraban en los propios de las

iglesias particulares o de los institutos religiosos; a veces, incluso del mismo *Misal romano*. Se han tenido en cuenta estos tres criterios: riqueza doctrinal, variedad y conexión con los hechos salvíficos obrados por Dios en María, en previsión del misterio de Cristo.

Las lecturas presentan un triple repertorio: 1) las que contemplan directamente la vida y misión de María o contienen profecías que se refieren a Ella; 2) las del Antiguo Testamento que desde el principio se han aplicado a María en concordancia con la visión bíblica de los Padres, que veían a los dos Testamentos como «un cuerpo único», gracias a lo cual algunos hechos, figuras o símbolos veterotestamentarios prefiguran o evocan de modo admirable la vida y misión de María, gloriosa Hija de Sión y Madre de Cristo, y 3) las lecturas del Nuevo Testamento que no contemplan directamente a María, pero que en la celebración de su memoria pretenden resaltar que en Ella, la primera y más perfecta discípula de Cristo, brillaron extraordinariamente las virtudes que son exaltadas en el evangelio: la fe, la esperanza, la caridad, la humildad, la misericordia, la pureza del corazón, la aceptación rendida y amorosa de los planes de Dios, etc.

Esta *colección* es una prueba más del puesto singular y eminente que la Santísima Virgen ocupa en la actual liturgia de la Iglesia, una invitación a potenciar la calidad de las celebraciones litúrgicas marianas y un medio eficaz para contemplar a María como la gran asociada del Redentor y el modelo más eminente de santidad para la Iglesia.

2.7. *Presencia de María en el ciclo temporal*

La reciente reforma litúrgica —al situar la obra redentora en el lugar que le corresponde y celebrar a lo largo del ciclo anual los diversos aspectos del entero misterio de Cristo— ha posibilitado incluir, de modo más orgánico y cohesionado, la memoria de la Madre del Redentor e insertar su presencia en el ciclo temporal.

Esta presencia es particularmente intensa durante el Tiempo de Adviento y Navidad, tanto en el *Misal* como en la *Liturgia de las Horas*. Los temas son muy variados, aunque predominan los de la asociación de María a la obra redentora, la maternidad divina y la virginidad perpetua de María.

Durante el ciclo pascual falta una presencia significativa de María, en claro contraste con las liturgias orientales, aunque es posible celebrar la misa del común de la Virgen para el Tiempo Pascual y la misa de María Madre de la Iglesia, que la contempla en oración mientras espera la venida del Espíritu Santo.

Por lo demás, hay referencias marianas de gran valor, como la lectura del Jueves Santo, en la que Melitón de Sardes presenta a María como la «blanca cordera de la que nació el cordero Inmaculado» y el himno *Pange lingua* del Viernes Santo, que proclama que el Redentor ahora inmolado, fue concebido virginalmente en el seno de María y envuelto por Ella en pañales al darle a luz, sin olvidar la presencia de la nueva Eva junto a la Cruz del nuevo Adán en la Pasión.

En el Tiempo Ordinario las referencias marianas se encuentran sobre todo en la *Liturgia de las Horas*.

Bibliografía

AA.VV., *De primordis cultus mariani* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati), 6 vol., Roma 1970.

AA.VV., *La Virgen María en el culto de la Iglesia*, Salamanca 1968.

AA.VV., «Solemnità, feste e memorie della Beata Vergine Maria», en *Il messale romano del Vaticano II*, II, Leumnan-Torino 1981, pp. 59-192.

Abad, J.A.-Garrido, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 761-792.

De Aldama, J.A., *María en la patrística de los siglos I-II*, Madrid 1960.

Capelle, B., «La liturgie mariale en Occident», en *Études sur la Sainte Vierge*, I, Paris 1949, pp. 215-245.

Castellano, J., «Virgen María», en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1987, 2.030-2.061.

Jounel, P., «Le culte de Marie dans la liturgie romaine rénovée», en A.M. Triacca-A. Pistoia (dir.), *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint-Serge,* Roma 1979, pp. 158-178.

Pablo VI, Exhortación apostólica *Marialis Cultus*, AAS 66 (1974) 113-168.

Capítulo XIX

LOS SANTOS EN EL CULTO DE LA IGLESIA

«Cuando la Iglesia, en el ciclo anual, hace memoria de los mártires y los demás santos "proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que padecieron con Cristo y han sido glorificados con Él; propone a los fieles sus ejemplos, que atraen a todos por medio de Cristo al Padre, y por sus méritos implora los beneficios divinos" (SC 104)» (CEC 1173).

Cristo ha comunicado a su Iglesia y a cada uno de los miembros de su Cuerpo la santidad que sólo Él posee; por eso, san Pablo llamaba *santos* a todos los bautizados, desde la comunidad jerosolimitana (cfr. Rm 15, 25) a la de Roma (cfr. Rm 1, 7). Pero el título de *santo* no tardó en aplicarse a los cristianos que habían vivido con especial intensidad su unión con Cristo: primero a los mártires y, terminada la persecución, también a los confesores; honrándose el día de su entrada en el Cielo, invocando su protección y viéndoles como modelo para la comunidad. Así nació y se desarrolló el culto a los santos.

1. El culto a los mártires

El culto a los mártires se remonta a mediados del siglo II, momento en el que la comunidad cristiana se reunía junto a la tumba del mártir en el aniversario de su *dies natalis* para honrar su memoria. El testimonio más antiguo es del año 156 y se refiere al mártir san Policarpo, venerado por la comunidad de Esmirna[1]. En cuanto a Occidente, el primer testimonio se encuentra en las cartas de san Cipriano (210-258), donde se hace la primera mención de un registro de mártires que con-

1. *Martirio de san Policarpo*, 18, 2-3, en P.Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris (SChr 10), 1964, 4.ª ed.; también G. Bosio, en *Corona Patrum Salesiana*, Series graeca, XIV/II, Torino 1942, pp. 240-241.

memoraba la iglesia de Cartago y el santo obispo recomienda a sus sacerdotes enterrar a los confesores de la fe y anotar el día de su muerte para celebrar su memoria[2].

El culto a los mártires es una modalidad del culto a los difuntos, heredada del judaísmo y del mundo grecorromano.

En Israel existía un gran respeto a los difuntos: el cadáver era inhumado y colocado en el suelo o en la losa de la cámara sepulcral de la tumba. En Roma, los miembros de cada familia acostumbraban a reunirse junto a la tumba de sus allegados en fechas determinadas para ofrecer libaciones y compartir el banquete funerario en su recuerdo, sobre todo el día del aniversario de su muerte.

Los cristianos heredaron del judaísmo tardío el sentido de *respeto* y *veneración* de los grandes creyentes, sobre todo de los mártires; y de los paganos asumieron *las honras* de los mártires como héroes de Cristo, absteniéndose de los usos incompatibles con la fe. Las ideas basilares del culto eran la fe en la resurrección de los muertos y en la vida eterna en Cristo, y la certeza de que la muerte es el final del camino pascual iniciado en el Bautismo y dirigido hacia la Pascua eterna. Eso explica que no renunciaran a los banquetes funerarios y a las libaciones, y que quisieran celebrar la Eucaristía en los cementerios con motivo de las exequias, sustituyendo con himnos y salmos de esperanza las lamentaciones rituales.

El culto a los mártires tuvo unas características bien diferenciadas. Ciertamente, era un culto *local,* tanto por la comunidad que lo celebraba como por estar asociado a un lugar concreto. Pero no era un culto familiar, sino de *toda* la comunidad; su aniversario se celebraba no el día de su nacimiento terreno, sino *el día de su nacimiento a la vida definitiva* (de ahí el nombre de *dies natalis*) y estaba marcado por la alegría; en él se honraba a un testigo cualificado de la fe en Cristo, muy pronto considerado como intercesor ante Dios.

Los mártires eran las joyas más preciadas de la comunidad cristiana; por eso, la celebración de su aniversario dio lugar a que en cada iglesia existiese una lista con sus nombres, las fechas de su muerte y el lugar donde estaban sepultados; esta lista puede considerarse como el primer esbozo de los calendarios cristianos.

2. Desarrollo del culto a los santos

Originariamente la Iglesia sólo honró la memoria de los mártires, pero, ya en la misma época de las persecuciones, se consideraba como tales a los que, sin haber derramado su sangre, habían sufrido grandes

2. *Epistola* 37, PL 4, cc. 336-337.

tormentos por la fe en las prisiones, en trabajos forzados o en el destierro. Estos «mártires» son, en realidad, «confesores»; por lo que en ellos se encuentra el origen del culto a los *santos no mártires.*

La historia de los santos confesores comienza con la consideración de un nuevo tipo de santidad: la practicada por los ascetas del desierto. Después de su muerte, los grandes maestros de la ascética fueron honrados con un culto similar a los mártires, pues sin haber dado su vida por Cristo, la habían convertido en un verdadero martirio, gracias a la práctica heroica de las virtudes cristianas. Así entraron en el culto san Antonio abad († 356), Hilarión († 371) y otros grandes maestros del monacato.

Las «vírgenes» también tuvieron una acogida especial en esta nueva etapa, puesto que la virginidad dedicada a Cristo era considerada muy semejane al martirio. De todos modos, durante mucho tiempo las vírgenes y santas mujeres sólo entraron en el culto oficial de la Iglesia a través del martirio: santa Perpetua y Felicidad de Cartago, mujeres casadas, e Inés de Roma, Águeda de Catania, Lucía de Siracusa..., vírgenes.

En la época en que algunos cristianos fervorosos sentían la llamada del desierto, muchas iglesias eligieron como obispos a ascetas. Este antecedente monástico de obispos, como Basilio de Cesarea y Martín de Tours, sirvió para atraer a los fieles a los lugares de sus tumbas. Por otra parte, además del Calendario donde estaban inscritos los mártires, las iglesias poseían también una lista con los aniversarios de sus obispos, para rezar por ellos en la oración común. Un testimonio de esta situación son las *Depositiones martyrum* y *Depositiones episcoporum* (354) de la Iglesia romana. Es difícil saber cómo se verificó el paso de la lista mortuoria a la lista de santos (Calendario), porque se trata de una época en la que todavía no estaba bien precisado el título de santo y se improvisaban los formularios.

De todos modos, conviene no perder de vista que la idea clave de la santidad cristiana siempre tuvo como referencia el martirio, en cuanto supremo testimonio de amor a Cristo y perfectísima asimilación con Él. Quien vive con absoluta radicalidad esa entrega y asimilación, vive lo que san Jerónimo llamaba «*quotidianum martyrium*»[3] y puede considerarse mártir verdadero.

2.1. *Universalización del culto a los santos*

Durante los primeros siglos el culto a los santos se realizaba en un lugar y por una comunidad determinados, y tenía un puesto discreto en el conjunto del año litúrgico; en cambio, a lo largo de la Edad Media

3. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* («Subsidia Hagiographica 17), Bruselles 1927.

este culto local se extendió a otras iglesias y la presencia de los santos fue cada vez más amplia, terminando por provocar una tensión entre los ciclos temporal y santoral (siglos XIII-XIV).

Las causas principales de esta universalización y multiplicación fueron las siguientes: 1) la importancia del santo, 2) el descubrimiento y traslación de las reliquias de los cementerios suburbanos a las iglesias de las ciudades, 3) la dispersión de las reliquias, 4) la literatura hagiográfica, 5) las peregrinaciones y 6) la reflexión teológica. El conflicto entre los ciclos santoral y temporal se debe a la pérdida del sentido teológico del misterio litúrgico.

2.2. *El Calendario*

El Calendario fue, originariamente, el libro de una iglesia particular en el que se indicaba el nombre y el día del santo que había que celebrar. Tienen especial importancia el *Cronógrafo romano* del año 354[4] y el *Calendario de Nicomedia*[5], redactado hacia el año 363.

Los formularios de los santos inscritos en el Calendario eran al principio autónomos, dado el carácter local de su culto; sin embargo, fueron recogidos muy pronto en colecciones y repartidos después en los sacramentarios y leccionarios en sus fechas respectivas.

Al principio, los ciclos temporal y santoral estuvieron mezclados. A partir del siglo XI se organizaron de este modo: ciclo temporal, santoral y común. Así es como nació el primer *Santoral romano,* de carácter romano-franco, compuesto en los siglos VIII-IX. A los santos inscritos en los sacramentarios Gregoriano y Gelasiano se añadieron, entre otros, las celebraciones de cada uno de los Apóstoles, la cátedra de San Pedro, la conversión de san Pablo, los papas san León Magno y san Gregorio Magno, y san Agustín y san Benito.

Durante el siglo XI se amplió el culto de los Papas, considerando mártires a todos los anteriores a la paz de Constantino. En los siglos XII-XIII se incorporaron algunos santos ilustres del momento: Francisco

4. Se trata de una especie de almanaque compuesto por Furius Dionysius Philocalus para uso de un cristiano pudiente llamado Valentín. Además de numerosas noticias de carácter civil, contiene dos listas de aniversarios: la de obispos y la de mártires. La primera presenta la lista de los Papas no mártires desde Lucio († 254) hasta Silvestre († 335) (esta lista, compuesta el año 336, fue puesta al día el año 354); la segunda contiene la lista de los mártires honrados en Roma, con la fecha y el lugar de la sepultura. El mártir más antiguo es Calixto († 222) y los más recientes son los de la persecución de Diocleciano. El texto puede verse en C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Barcelona 1965, nn. 543-544. Cfr. N. MAURICE DENIS-BOULET, *Le calendrier chrétien*, Paris 1959, pp. 52-55 (trad. española, *El calendario cristiano*, Andorra 1961).

5. Es un texto que fue redactado en griego hacia el año 363 y contiene la lista y aniversarios de mártires orientales, sobre todo de Armenia y Mesopotamia. Se ha perdido el original griego y se conserva un resumen en siríaco del año 411. Cfr. B. MARIANI, *Breviarium syriacum*, Romae 1956.

de Asís, Domingo de Guzmán, Antonio de Padua... El número de santos siguió creciendo en los siglos posteriores, de modo que, aunque el antiguo calendario local de Roma continuó siendo el cañamazo del Santoral, se universalizó, convirtiéndose en espejo de la vida de la Iglesia. El Calendario del Breviario y Misal de san Pío V refleja sustancialmente el de siglos precedentes.

2.3. *El Martirologio*

El Martirologio es el libro que recoge los nombres de algunos santos cuyo aniversario tiene lugar el mismo día, prescindiendo de que se celebren o no en una iglesia determinada. El primero de ellos es el llamado *Martirologio jeronimiano,* compuesto hacia el año 431, y designado así porque el prefacio lo atribuye falsamente a ese santo. Los martirologios históricos (siglos VIII-IX) quisieron completarlo en dos puntos: añadiendo una pequeña reseña histórica a cada uno de los mártires e incluyendo nuevos nombres. El primero de este tipo fue el *Martirologio* de san Beda el Venerable († 735), que trabajó con la competencia de un verdadero historiador. Un clérigo anónimo continuó su obra en Lyon hacia el año 800, y el diácono Floro amplió la compilación hacia el año 840. Veinte años después, Adón de Vienne compuso un pequeño *Martirologio romano,* en el cual tergiversó las fechas de los martirologios anteriores. Tuvo un gran influjo, debido a que lo hizo pasar como el antiguo martirologio papal, a pesar de ser obra suya. De hecho, este libro es sustancialmente el mismo que el *Martirologio* de Usuardo de Saint-Germain (865), antecesor directo del *Martirologio romano,* ya que el publicado por Gregorio XIII en 1584 es una simple recensión del de Usuardo, impuesto en todas las abadías y cabildos medievales. Desde entonces ha sido reeditado varias veces, aunque su valor histórico sea el de sus fuentes. Actualmente está en curso de revisión según los criterios de la moderna historiografía.

2.4. *Las celebraciones de los santos en los sacramentarios*

Antes del Veronense la eucología de los mártires apenas tenía relieve. En este sacramentario se encuentran los primeros formularios de la misa de numerosos mártires, como germen del santoral.

Al principio, cada mártir o santo tenía su misa propia, de tal modo que los primeros sacramentarios carecen de formularios del Común de santos. En los sacramentarios Gelasianos del siglo VIII ya se encuentran formularios comunes para los Apóstoles, mártires y vírgenes. El ulterior desarrollo del Común de santos está ligado al proceso que originó la aparición de los misales plenarios.

3. El culto a los santos en la liturgia actual

3.1. *La reforma del* Calendario romano

El Calendario del Breviario (1568) y del Misal (1570) tridentinos aligeró y simplificó el Santoral precedente, aunque todavía contenía unas doscientas fiestas. En los siglos posteriores el Santoral creció tanto, que la edición del Misal de 1960 contiene 145 nuevas celebraciones. Algunas eran consecuencia necesaria del dinamismo de la Iglesia, como la incorporación de santos de tanto relieve como Ignacio de Loyola, Francisco de Sales o Juan María Vianney; otras colmaban lagunas importantes —como las memorias de san Justino y san Ireneo—, o querían destacar la importancia de los grandes misioneros; finalmente, también se incluyeron muchos santos oscuros, casi todos italianos.

San Pío X inició la reforma del Calendario, simplificando la celebración de las fiestas de los santos. En 1960 se publicó un nuevo Calendario. La última reforma se debe al Concilio Vaticano II y ha quedado plasmada en el *Calendario romano general* de 1969.

Este Calendario se ha confeccionado según los siguientes criterios: 1) disminución de los santos de devoción; 2) examen crítico de los contenidos en el calendario de 1960; 3) selección de los santos más importantes; 4) revisión del día más apto para la celebración, y 5) universalidad temporal, geográfica y cultural.

También se han tenido en cuenta estos criterios: 1) primar el ciclo temporal, b) celebrar el santo el día del aniversario de su memoria y c) graduar la celebración de los santos según su importancia y universalidad. Gracias a ello, los santos no suplantan la celebración de los domingos ni la de los tiempos fuertes (Adviento, Cuaresma y Pascua), se recupera la norma antigua respecto al día de celebración y se incorporan santos que representen a los cinco continentes y a las diversas etapas de la historia de la Iglesia, desde los primeros mártires hasta los más recientes. Por otra parte, el Calendario prevé cuatro grados de celebración: solemnidades (10 fijas y 4 móviles), fiestas (23 fijas y 2 móviles), memorias obligatorias (63) y memorias facultativas (95). Frente a las casi 350 celebraciones de santos del Calendario de 1963, el actual presenta algo menos de 180, la mayoría como memoria facultativa[6].

6. El *Calendario romano general* de 1969 ha sufrido ya algunas modificaciones y experimentado nuevas incorporaciones durante el pontificado de Juan Pablo II, que en 1979 elevó a memoria obligatoria la de san Estanislao, obispo y mártir de Cracovia (11 de abril) y, posteriormente, incorporó las memorias obligatorias de san Maximiliano Kolbe (14 de agosto), san Andrés Kim y mártires de Corea (20 de septiembre), san Andrés Dung-Lac y mártires vietnamitas (24 de noviembre) y la memoria facultativa de san Lorenzo Ruiz y compañeros mártires (28 de septiembre).

La legítima devoción de los pueblos, familias religiosas y otras instituciones eclesiales hacia los santos vinculados con ellos se respeta gracias a los calendarios particulares diocesanos, regionales o religiosos[7].

3.2. *Los santos en los nuevos formularios litúrgicos*

La reforma litúrgica ha alcanzado también a los formularios, tanto del *Misal* como del *Leccionario* y de la *Liturgia de las Horas*. La idea que los vertebra responde a estas palabras de la constitución de liturgia: «La Iglesia proclama el Misterio Pascual cumplido en los santos que fueron glorificados con Cristo, propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, e implora por sus méritos los beneficios divinos» (SC 104).

Más en concreto, el *Misal* propone al menos una oración propia para cada santo, relacionado siempre con el modo como vivió el misterio de Cristo o la misión que realizó en la Iglesia. También las lecturas esclarecen el carisma y misión recibidos y ayudan a penetrar en sus almas. Incluso los textos del formulario común ayudan a penetrar en el significado del martirio, el ministerio apostólico, y los carismas tan diversos y complementarios que fecundan a la Iglesia. La *Liturgia de las Horas* ofrece páginas bellísimas y llenas de densidad teológica y espiritual en la segunda lección del Oficio de lecturas, para que los fieles pueden percibir cuál fue la respuesta personal dada a su vocación y cuál la aportación específica que hicieron al Cuerpo místico.

3.3. *Sentido actual de la celebración de los santos*

La liturgia renovada por el Concilio Vaticano II ha conservado, renovado y recomendado el culto de los santos, debido a que la Iglesia descubre en este culto valores de orden teológico, cristológico, eclesiológico, antropológico y escatológico.

En una perspectiva *teológica,* Dios aparece como el único santo y fuente de toda santidad; con todo, el hombre puede entrar en comunión

7. El Decreto de la Congregación de Ritos de 1969 prescribía —al promulgar el *Calendario romano general*— que los «propios» diocesanos y religiosos debían acomodarse a éste, teniendo en cuenta su normativa sobre el año litúrgico. El 24 de junio de 1970 la Congregación para el Culto Divino publicó una instrucción sobre los calendarios particulares, con normas específicas para que los santos venerados en las naciones, diócesis, familias religiosas, etc., se mantuvieran y revisaran; e indicaba que la revisión del Calendario y redacción del propio debía ir precedida de una investigación histórica, teológica y pastoral y que los criterios seguidos en la revisión de los textos del *Misal romano* y de la *Liturgia de las Horas* debían servir de pauta en la redacción de los textos eucológicos: *Calendaria particularia*, AAS 62 (1970) 651-663. El 1971 entró en vigor el nuevo Calendario para las diócesis de España, *Pastoral Litúrgica* 61-63 (1971) 25-31.

de vida y ser santo por participación. Más aún, Dios ha querido manifestar su rostro en esos hombres que, siendo como nosotros, se han convertido en imágenes vivas de su Hijo (cfr. LG 50), y nos habla en y por ellos. El culto a los santos, por tanto, remite al reconocimiento y proclamación de la santidad de Dios y lejos de rebajar el culto divino —la adoración— lo enriquece, al acercarnos a Aquel cuya santidad debemos imitar personalmente como lo hicieron los santos que honramos.

En un plano *cristológico,* Cristo aparece como el Santo de Dios (cfr. Mc 1, 24), en cuanto que es imagen perfecta de Dios (cfr. Col 1, 15), y quien, por medio de su Misterio Pascual, ha comunicado a los hombres la vida divina. Por eso, el hombre sólo puede ser santo si se abre a la gracia redentora de Cristo y, mediante ella, se une a Él de modo íntimo y perfecto. Los santos, por tanto, son tales porque se abrieron con absoluta generosidad y acogieron con total amor la nueva vida que mana del Misterio Pascual. Por eso, su culto, lejos de interferir el culto de Cristo, lo manifiesta y potencia, ya que nos remite, nos conduce y nos une con Él, como fuente de toda santidad. La celebración eucarística subraya especialmente este valor cristológico del culto a los santos.

De esta realidad cristológica deriva otra de carácter eclesiológico: la comunión de los santos o comunión de vida existente entre todos los miembros del Cuerpo místico, sean peregrinos en el éxodo de este mundo, o poseedores del gozo eterno del Cielo. La Iglesia ha tenido conciencia de esta realidad y la ha vivido desde sus mismos orígenes, como lo manifiesta su veneración hacia todos los difuntos y, especialmente, a los mártires. En el culto a los santos, la Iglesia honra a quienes son sus modelos e intercesores; modelos, por el seguimiento al Señor e intercesores, por la comunión gloriosa que tienen con Cristo. Esta intercesión no disminuye la de Cristo, único mediador, pues de ella reciben toda su fuerza y eficacia. De hecho, en ningún momento se pone tan de relieve como en la celebración de la Eucaristía (cfr. LG 50), donde Cristo es el principal protagonista y los santos son su corte de honor. El culto a los santos sirve, pues, para manifestar el valor de la intercesión de Cristo, su capitalidad respecto a todos sus miembros: celestes y peregrinos y la íntima comunión entre unos y otros.

Este hecho manifiesta también el carácter *escatológico* del ser y actividad de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste (cfr. LG VII). El culto a los santos, en efecto, manifiesta esta doble realidad; pues quienes somos todavía peregrinos nos unimos a ellos que son ya parte de la Iglesia celestial, para contemplar su ejemplo, impetrar su intercesión y mantener viva la mirada en la patria hacia la que caminamos y de la que, aunque sea de modo imperfecto y transitorio, gozamos

ya. Como recuerda la primera plegaria eucarística, al celebrar la Eucaristía, la Iglesia terrestre y la celestial entran en íntima comunión, comunión en la que la segunda viene en auxilio de las súplicas de la primera, para facilitarle el camino hacia la nueva y definitiva Jerusalén.

Una última razón que justifica el culto a los santos es de orden *antropológico*. En efecto, aunque el culto cristiano a los mártires nada tiene que ver con el culto griego a los héroes y nació inmune de toda idolatría, no ha querido prescindir de algo que está inscrito en la naturaleza humana: la tendencia a buscar «intermediarios», «valedores» en su relación con la divinidad. Al contrario, como madre y maestra, la Iglesia ha percibido el alto valor de esta dimensión antropológica y no ha cesado —ni cesará— de proponer a los santos como intercesores a quienes recurrir, por su intimidad y cercanía con Dios. Prescindir del culto a los santos sería caer en una iconoclastia teológico-pastoral que empobrecería la fe y la existencia cristiana, y dejaría sin saciar un noble y legítimo deseo, como pone de manifiesto la piedad popular.

4. El culto a los ángeles

Desde los primeros capítulos del Génesis (cfr. Gn 3, 24) hasta los del Apocalipsis (Ap 5, 11), los ángeles están presentes en incontables páginas de la historia de la salvación: ellos adoran a Dios, actúan como mensajeros de su voluntad, ayudan y protegen a los hombres, caminan delante del pueblo elegido, anuncian la Encarnación, el Nacimiento y la Resurrección de Cristo, acompañan la vida de los primeros cristianos y, al final de la historia, «cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria», estará «acompañado de todos sus ángeles» (Mt 25, 31). El Apocalipsis presenta —al describir la visión de los vivientes y los ancianos y la multitud de los salvados— a los ángeles luchando contra el maligno a las órdenes de san Miguel (cfr. Ap 12, 7 ss.; Dn 10, 13) y en actitud de alabanza victoriosa al Cordero (cfr. Ap 5, 11-12).

La insistente presencia bíblica de los ángeles explica la acogida que les dispensa la liturgia. Están presentes en la plegaria eucarística (escatólogo del prefacio y en la oferta de la oblación del *Canon romano*), en el Gloria, en el «Yo confieso», en las letanías de los santos y en las exequias.

El día 29 de septiembre celebramos, conjuntamente ahora, a los tres ángeles principales: san Miguel (que significa «¿quién como Dios?»), san Rafael («medicina de Dios») y san Gabriel («fortaleza de Dios», el mensajero de la Encarnación del Verbo). Según el *Sacramentario Veronense,* la fiesta de san Miguel se celebraba ya entonces, y

tenía lugar el 29 de septiembre; y sabemos que en Roma existía desde el siglo V una basílica dedicada a él. La fiesta de este día nos asocia a aquello que es lo fundamental de su vocación: cantar la gloria de Dios.

El 2 de octubre hacemos memoria obligatoria de los Ángeles Custodios, celebración que data del siglo XV. Los textos expresan *lo que los ángeles representan para nosotros*: Dios, «en su Providencia amorosa» se ha dignado «enviar para nuestra custodia» a los santos ángeles (colecta), y les ha dado «órdenes» para que nos guarden en nuestros caminos (salmo responsorial), la Iglesia «esté siempre protegida en la tierra por aquellos que te asisten continuamente en el cielo», y así podamos caminar seguros «por la senda de la salvación» (prefacio y poscomunión) bajo su fiel custodia.

Celebramos a los ángeles porque así celebramos la cercanía de Dios y las infinitas formas que tiene para ayudarnos en nuestro camino, tanto en la vida como en el momento de salir de este mundo y cuando nuestra madre la Iglesia de la tierra nos entrega a la del Cielo («Salid a su encuentro, ángeles de Dios», liturgia funeraria).

Bibliografía

AUGÉ, M., «I santi nelle celebrazione del mistero di Cristo», en A.J. CHUPUNGCO (dir.), en *L'anno liturgico*, Genova 1988, pp. 247-259.

CAMARERO CUÑADO, J., *La figura del santo en la liturgia hispánica*, Salamanca-Madrid 1982.

DELEHAYE, H., *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, («Subsidia Hagiographica» 17), Bruxelles 1927.

JOUNEL, P., «El culto de los santos», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 1.000-1.023.

—, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine*, Roma 1986.

LLABRES, P., «El culto a los santos», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 263-268.

CUARTA PARTE

EL OFICIO DIVINO O LITURGIA DE LAS HORAS

«El Misterio de Cristo, su Encarnación y su Pascua, que celebramos en la Eucaristía, especialmente en la asamblea dominical, penetra y transfigura el tiempo de cada día mediante la celebración de la Liturgia de las Horas, "el Oficio Divino" (cfr. SC IV). Esta celebración, en fidelidad a las recomendaciones apostólicas de "orar sin cesar" (1 Ts 5, 17; Ef 6, 18), "está estructurada de tal manera que la alabanza a Dios consagra el curso entero del día y de la noche" (SC 84). Es "la oración pública de la Iglesia" (SC 98) en la cual los fieles (clérigos, religiosos y laicos) ejercen el sacerdocio real de los bautizados. Celebrada "según la forma aprobada" por la Iglesia, la Liturgia de las Horas "realmente es la voz de la misma Esposa que habla al Esposo; más aún, es la oración de Cristo, con su mismo Cuerpo, al Padre" (SC 84)» (CEC 1174).

El estudio del oficio divino puede agruparse en torno a tres cuestiones: nacimiento y evolución (historia), organización y significado de sus elementos (estructura) y naturaleza teológica e incidencia en la vida de la Iglesia (teología y espiritualidad).

CAPÍTULO XX

FORMACIÓN Y EVOLUCIÓN DEL OFICIO DIVINO

1. ANTECEDENTES DEL OFICIO DIVINO

La primera etapa de la formación del oficio divino se extiende desde la oración de Jesús y de las primeras generaciones cristianas hasta los esbozos de la oración eclesial organizada.

1.1. *El pueblo de Jesús, un pueblo orante*

«Jesús nació en un pueblo que sabía orar»[1]; más aún, en un pueblo en el que la oración ocupaba un lugar privilegiado y estaba enraizada en su historia religiosa y en su mensaje espiritual[2].

Aunque ignoramos el cuadro completo de la oración judía en tiempos de Jesús, sabemos, por ejemplo, que el pueblo oraba dos veces al día, uniéndose física o espiritualmente al sacrificio *Tamid* —u holocaustos diarios— del Templo de Jerusalén (cfr. Nm 28, 4; Éx 30, 7-8; 1 Cro 23, 30) por la mañana[3] y por la tarde[4], y que uno de los elementos oracionales que acompañaban la oblación de los holocaustos era el *Shemá*. Además, todo israelita, a partir de los trece años, estaba obligado a recitar diariamente el *Shemá* dos veces, entre el amanecer y la salida del sol, y por la tarde después de ponerse el sol; y todos —incluso los esclavos, las mujeres y los niños— debían rezar la *Thephillah* (plegaria) en tres momentos de la jornada: por la mañana, al mediodía y al anochecer. En tiempos del Nuevo Testamento ya se habían unido *Shemá* y *Thephillah*,

1. Esta expresión, debida a un autor protestante —J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1985, p. 75—, refleja la íntima relación entre la oración judaica y la oración cristiana; cfr. CEC 1096.
2. A. HAMMAN, *La oración*, Barcelona 1967, p. 19. Cfr. CEC 2570-2589.
3. 1 R 18, 36; Sal 5, 4; 17, 15; 66, 14; 118, 47; Jdt 12, 5-6.
4. Esd 9, 5; Dn 9, 21; Jdt 9, 1; Sal 140, 2.

de modo que los judíos piadosos añadían inmediatamente al *Shemá* de la mañana y de la noche la *Thephillah* o *Shemoneh Esréh*; en cambio, por la tarde, sólo recitaban esta última. Según esto, existían tres momentos y dos fórmulas oficiales de oración: por la mañana y por la noche (cuando se rezaban unidos el *Shemá* y la *Thephillah*) y por la tarde, a la hora del sacrificio vespertino (cuando sólo se rezaba la *Thephillah*).

Junto a estos tiempos cotidianos y oficiales de oración, Israel celebraba anualmente una serie de fiestas con sus tiempos de oración y con su repertorio de himnos y plegarias; y honraba a Yahveh cada sábado en la sinagoga, donde la oración era uno de los elementos integrantes. Por último cada israelita acudía a Dios en las situaciones ordinarias y extraordinarias de su vida con fórmulas de plegaria, bendición, acción de gracias, súplica, perdón..., armonizando su existencia con el trabajo y la plegaria.

Todo esto influyó remotamente en el nacimiento del oficio divino, en cuanto que fue creando a través de los tres tiempos de oración, que abarcaban prácticamente toda la jornada, la mentalidad de que la oración debía ser constante e ininterrumpida y la necesidad de horas fijas para la oración oficial. Por otra parte, Jesús y sus discípulos vivieron y asumieron un ambiente donde la oración privada y pública llenaban la entera existencia de sus conciudadanos.

1.2. *Jesús, modelo y maestro de oración*

Jesús heredó de su pueblo la tradición de orar en lugares sagrados y momentos determinados del día. De niño aprendió y practicó las costumbres oracionales de Israel.

Asímismo, participó asiduamente en el culto sinagogal (cfr. Lc 4, 16; Mc 1, 21-22; 6,2; Mt 4, 23 3, 35) y acudió al Templo desde su más tierna edad (Lc 2, 41); el cuarto evangelio deja entrever, además, su participación en las fiestas religiosas (cfr. Jn 2, 13-23; 5, 1; 6, 4; 12, 1; 13, 1). También rezó los salmos en sus peregrinaciones a Jerusalén y en los actos del culto litúrgico (cfr. Mt 27, 46 y Sal 22, 2; Lc 23, 46 y Sal 31, 6), el *Hallel* de la cena pascual y las bendiciones acostumbradas, y la acción de gracias de las comidas (cfr. Mt 14, 19; 15, 36; 26, 26).

Pero la oración de Jesús trascendió los momentos y lugares oficiales de la plegaria judía, pues los evangelios nos lo presentan muchísimas veces en oración, sobre todo en los momentos más trascendentales de su vida, como su preparación inmediata al ministerio público (cfr. Mt 4, 1 ss.), la elección de los Apóstoles (cfr. Lc 2, 12), la Transfiguración (cfr. Lc 9, 28-29), la confesión de Pedro (cfr. Lc 9, 18), el momento de su pasión, tanto en la última Cena como en el huerto de los olivos, y mientras estaba entregando su vida en sacrificio redentor (cfr. Lc 23, 34.36; Mt 27, 46; Mc 15, 35). Además, hay una perfecta sincronía entre su ministerio y su oración y ésta es continua y perseverante (cfr. CEC 2599-2606).

Por último, Jesús fue un gran maestro de oración, pues entregó a los Apóstoles la oración con la que debían dirigirse a Dios: el Padrenuestro (cfr. Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4), enseñó que su oración debía ser humilde (cfr. Lc 18, 9-14), pura en la intención y concorde con la voluntad divina (cfr. Mt 6, 5-8; 23, 14; Lc 20, 47; Jn 4, 23), sincera (cfr. Lc 18, 9-14), perseverante y confiada en la bondad de Dios Padre (cfr. Lc 11, 5-13; 18, 1-8; Jn 14, 13; 16, 23), interior (cfr. Mc 12, 38-40) y hecha en su nombre (cfr. Jn 14, 13-14).

Sin embargo, lo más original del mensaje de Jesús sobre la oración radica en el contenido y actitudes de la misma. La *actitud fundamental* de la oración de Jesucristo es la de aceptación incondicionada y amorosa del designio del Padre, incluso cuando incluya el dolor y la angustia, como aconteció en la oración del huerto y en la Cruz. Esa actitud brota del *contenido* de su oración: la paternidad divina y la correspondiente filiación. Así aparece en el Padrenuestro, oración que no es sólo un modelo ideal de la plegaria que debían seguir los Apóstoles, sino la oración que desvelaba el modo con el que se relacionaba con su Padre; un modelo cuyos contenidos y actitudes están expresados en la primera palabra: *Abba* (Padre). Este espíritu de filiación para dirigirse al Padre es el gran contenido de la enseñanza de Jesús sobre la oración. De ahí nació el amor de las primeras generaciones cristianas hacia el Padre nuestro que, al menos en las postrimerías del siglo I, había suplantado al *Shemá* judío (cfr. CEC 2767 y 2607-2615).

El ejemplo de Jesús que ora ininterrumpidamente, su enseñanza sobre la necesidad de orar sin interrupción, la actitud provocada por el binomio paternidad-filiación y su presencia en medio de quienes están reunidos en su nombre (cfr. Mt 18, 20) son las principales ideas que incidirán en ese modo de orar que llamamos *oficio divino.*

1.3. *La oración de los primeros cristianos*

Los primeros cristianos aprendieron de los Apóstoles la necesidad de orar siempre, y las actitudes con las que debían hacerlo; de este modo, la oración se incorporó con naturalidad a la vida de los cristianos de la primera hora y, a través de ellos, a la de quienes compartieron más tarde la misma fe en Cristo.

Sabemos, en efecto, que los primeros cristianos oraban «cada día» (cfr. Hch 2, 46), más aún, «ininterrumpidamente» (1 Ts 1, 2), solos (cfr.

Hch 10, 9), en común (cfr. Hch 2, 46) y cuando estaban separados (cfr. Hch 20, 36-38; 21, 15). Rezaban en casa (cfr. Hch 2, 46; 10,9; 12, 5-12), en el Templo (cfr. Hch 2, 46; 3, 1; Lc 24, 53) o en la sinagoga (cfr. Hch 13, 14-15).

En sus plegarias, los primeros cristianos usaban salmos de la Biblia, cánticos y bendiciones (cfr. Col 3, 16-17; Ef 5, 18-20) o composiciones del mismo género literario típicamente cristianas (cfr. Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; Ef 2, 14-16; 5, 14; 1 Tm 3, 16; 1 P 3, 18-22; Hb 1, 3...). Sus oraciones incluían acciones de gracias, alabanzas, bendiciones y confesiones de fe (cfr. Rm 1, 8; 15, 6-9; 1 Cor 1, 4; 2 Cor 1, 3 ss.; 1 Ts 2, 13; 2 Ts 1, 3; Ef 1, 3, 9 ss.; Col 1, 3 ss.; 2 Tm 1, 3; 1 P 1, 3 ss.); además de súplicas para vencer en las tentaciones, para cumplir la voluntad del Padre y obtener el perdón de sus perseguidores, para la extensión del evangelio y como intecesión por los gobernantes, para obtener la santidad y el aumento en las virtudes —fortaleza, perseverancia, esperanza, caridad—, y para alcanzar la salvación y el don del Espíritu Santo (cfr. Rm 10,1; 1 Cor 1,4; 1 Ts 3, 11-13; Ef 1, 15 ss.; 3, 4-19; 1 Tm 2, 1 ss...).

El Templo y la sinagoga continuaron siendo lugares de oración y misión durante los primeros momentos (cfr. Hch 2, 46; 3, 11; 5, 12; 9, 20). Con frecuencia se reunían en el Pórtico de Salomón, donde daban a conocer la Buena Nueva, como antes había hecho el Señor. El mismo Pablo permanece fiel al Templo (cfr. Hch 21, 23-25.30; 22, 17; 26, 21) y comienza su predicación en la sinagoga (cfr. Hch passim).

Los primeros cristianos observaron también las horas judías de oración.

¿Se puede concluir de todo esto que el oficio divino hunde sus raíces en el culto hebreo y neotestamentario? Parece que «tanto los cristianos como los hebreos adoptaron la costumbre de orar en horas determinadas y que los momentos más importantes de la plegaria litúrgica pública fueron en ambas tradiciones los del comienzo y final del día [...]. De todos modos, para la historia posterior, es mucho menos importante la impronta judía que aquello cuanto el Nuevo Testamento aporta como original y genuinamente cristiano: creer que el Padre nos ha salvado en Jesucristo, y que nosotros vivimos una vida nueva en Él. El Nuevo Testamento está lleno de himnos rebosantes de alegría y acción de gracias por la nueva creación; y esto es lo que constituye la base de la oración que los cristianos han elevado al Padre día tras día por la mañana, por la tarde y por la noche, y continuarán elevando hasta el final de los tiempos»[5].

5. R. TAFT, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Milano, 1988, pp. 29-30.

1.4. *La oración de la Iglesia preconstantiniana*

Los testimonios para el estudio de la oración cristiana de la época preconstantiniana son los siguientes: la *Didaké,* Clemente Romano, Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, san Cipriano y la *Tradición Apostólica.*

a) *La* Didaké

La *Didaké* contiene la primera referencia explícita y clara de un ordenamiento de oración cotidiana en la Iglesia primitiva. Mantiene el mandato judío de orar tres veces al día, pero el contenido no es el *Shemá,* sino el Padrenuestro de san Mateo, seguido de la doxología «porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos de los siglos»[6]. Si la sustitución es intencionada, como piensan algunos, supondría un cambio importante.

b) *San Clemente Romano (finales siglo I)*

La primera carta a los Corintios de san Clemente Romano es el primer testimonio cristiano de una oración realizada en horas establecidas[7], aunque puede tratarse de una exhortación para que se establezca en la Iglesia una praxis apoyada en el Antiguo Testamento, más que de la descripción de algo realmente existente.

c) *Clemente Alejandrino († ¿215?)*

Es en Egipto, y sólo a principios del siglo tercero, cuando encontramos horas establecidas de oración para las horas de Tercia, Sexta y Nona (los tres momentos que se correspondían con la división del día laboral en el mundo grecorromano), así como para el momento de levantarse y acostarse; e incluso para la noche.

Clemente Alejandrino es claro sobre la costumbre vigente en algunos círculos de orar en horas bien determinadas; más en concreto, a las horas de Tercia, Sexta y Nona[8]. También se refiere a oraciones que tienen

6. «Tampoco oréis a la manera de los hipócritas, sino que como el Señor lo mandó en su Evangelio, oraréis así: "Padre nuestro que estás en el Cielo... y líbranos del mal". Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos de los siglos. Así orarás tres veces al día»: *Didaké* 8, en J.P. AUDET *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, pp. 234-235; W. RÖRDORF, *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, (SChr 248) Paris 1978, pp. 172-174; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, Madrid 1985, p. 85.

7. «Deber nuestro es cumplir cuanto el Señor nos ha mandado en sus tiempos diputados. Porque Él mandó que las ofrendas y ministerios se cumpliesen no al acaso y sin orden y concierto, sino en determinados tiempos y sazón», *Epistula ad Corintios* 40, 2, en A. JAUBERT, *Clemens de Rome. Epître aux Corinthies*, (SChr 167), Paris 1971, pp. 166-167; traducción castellana en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, o.c., pp. 214-215.

8. *Stromata* 7,7, 40, 3, en H. VON OTTO STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus. Britter Band. Stromata Buch VII und VIII*, Berlin 1970, p. 30.

lugar en el momento de levantarse, acostarse, durante la noche y alrededor de las comidas[9]. Sin embargo, insiste en que el verdadero cristiano debe orar ininterrumpidamente: el gnóstico o espiritual reza por su cuenta toda su vida; además, la oración a las horas de Tercia, Sexta y Nona no era una costumbre común, sino propia de algunos cristianos.

Clemente se hace eco también de una orientación de la oración cristiana primitiva: Cristo, luz del mundo y sol de justicia[10], que sería más tarde lugar común, junto con la costumbre de rezar vueltos a Oriente.

Por otra parte, es el primer autor que ve en el número ternario un símbolo de la Trinidad y el primer testimonio patrístico sobre el sentido escatológico de la oración cristiana nocturna, tema que también se hará tradicional[11].

d) *Tertuliano († 220)*

Tertuliano distingue entre oraciones *legitimae* y oraciones *comunes*[12]. Las primeras son obligatorias y se celebran en dos momentos importantes de la jornada: al salir el sol y al caer la tarde; pero Tertuliano no precisa si se celebran comunitariamente o en privado, ni trata de justificarlas (sin duda, porque ya forman parte de las costumbres habituales cristianas). Las oraciones *comunes* son las de Tercia, Sexta y Nona; sin ser obligatorias, Tertuliano las recomienda vivamente, pues abarcan toda la jornada (el tiempo que va de la mañana a la caída del sol); evocan momentos especiales de la historia de la salvación recogidos en la Sagrada Escritura (Tercia, la donación del Espíritu Santo —cfr. Hch 2,1-15—; Sexta, la oración de Pedro en Jope —cfr. Hch 10,9—; Nona, la oración de Pedro y Juan en el Templo y la curación de un paralítico —cfr. Hch 3, 1—); actualizan el ejemplo de Daniel, que observaba esos tres momentos —cfr. Dn 6, 11— y recuerdan a la Santísima Trinidad, por su número[13].

Tertuliano es el primer autor que se preocupa de apoyar con datos de la Sagrada Escritura las tres horas diurnas, conectándolas con los mencionados personajes y hechos bíblicos, deduciendo de ellos su sacralidad y encontrando en ellas el modo de satisfacer la obligación de orar ininterrumpidamente. Sin embargo, Tertuliano apoya su tesis en un doble error histórico: la interpretación equivocada de Dn 6, 10-11 y Hch

9. Ibíd., p. 37.
10. Ibíd., pp. 32-33.
11. Cfr. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., p. 33.
12. *De oratione* 25, CChr 1, p. 272 (PL 1, c. 1300). El texto castellano está tomado de J.M. BERNAL, *Siglo II*. «El testimonio de Tertuliano», en J. ALDAZÁBAL (dir.), *Liturgia de las horas. Veinte siglos de historia*, Barcelona 1988 (Dossiers CPL 36), pp. 12-13.
13. Conviene resaltar el hecho de que en los escritos de Tertuliano encontramos la descripción de lo que a finales del siglo IV se habrá convertido en el modelo clásico de plegaria cristiana cotidiana: la oración obligatoria del principio y final de cada jornada y las oraciones muy recomendadas a las horas de Tercia, Sexta y Nona: cfr. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., p. 36.

2, 16 y 3, 1, pues los momentos de oración de Daniel no corresponden a las horas de Tercia, Sexta y Nona, y la oración del día de Pentecostés era la matutina y la de Pedro y Juan la vespertina. Sin embargo, la opinión de que las horas diurnas se apoyaban en el «ejemplo de los apóstoles» fue aceptada por san Cipriano y otros autores posteriores. El tópico todavía se repite en nuestros días.

En cambio, la praxis de rezar a las horas de Tercia, Sexta y Nona no nació de esta interpretación errónea, pues el autor africano se encontró con una costumbre —ya atestiguada en Egipto por Clemente Alejandrino— y trató de apoyarla con textos bíblicos. El verdadero motivo de las tres horas diurnas es aducido por Tertuliano: marcaban la división civil de la duración del día.

Tertuliano conoce también la *vigilia* como tiempo de oración: el cristiano interrumpe el sueño para dedicarse a algo tan conveniente como dirigirse filialmente a Dios[14]; de ahí que las horas de oración que presenta sean seis: al principio y al final del día, a las horas de Tercia, Sexta y Nona, y por la noche.

Además, conoce la costumbre de orar vueltos a Oriente[15]; y otras rúbricas, como la de rezar de pie o de rodillas[16]. Por otra parte, insiste en que los cristianos deberían orar no sólo en los momentos ya señalados, sino también antes de las comidas y del baño, y cuando están con huéspedes[17]. Por último, señala que la salmodia forma parte de esta oración cristiana en común[18].

e) *La* Tradición Apostólica *de Hipólito († 235)*

Hipólito dedica algunos capítulos de su *Tradición Apostólica* a la oración. En el capítulo 25 se ocupa del lucernario o bendición de la lámpara que se introduce donde se celebra el ágape; en el 35 habla de la oración privada al levantarse y cuando hay una eventual reunión catequética matutina; en el 41 se extiende ampliamente sobre el tema de la oración. A este respecto, reitera el consejo de orar al levantarse y de asistir a la celebración matutina si hay sinaxis de la Palabra y catequesis: en caso contrario, cada quien debía leer en su casa los libros santos; enumera los momentos de la oración privada: Tercia, Sexta y Nona y justifica estas horas refiriéndolas a otros tantos momentos de la Pasión del Señor; por último, se refiere a las oraciones que tienen lugar al acostarse y durante la noche y a la hora del canto del gallo (quizá esta última sea la oración al levantarse).

14. Cfr. TERTULIANO, *Ad uxorem* 2,4,2, CChr SL 1, p. 388.
15. *Apologeticum* 16, 10, CChr SL 1, p. 116.
16. *De oratione* 23, 1-4, CChr SL 1, pp. 271-272; *De ieiunio*, 14, 1, CCHr SL 2, p. 1.272.
17. *De oratione* 26, 1-2, CChr SL 1, p. 273.
18. «Los más diligentes en la oración tienen la costumbre de añadir a las plegarias los *Aleluyas* y *los salmos de este tipo*, y quienes están presentes pueden responder» (*De oratione* 27, CChr SL 1, 273)

Hipólito coincide sustancialmente con Tertuliano en lo relativo al número de horas: las dos eclesiales o *legitimae*, las tres diurnas privadas y la vigilia[19], aunque algunos prefieren hablar de siete tiempos de oración: el de la mañana (al levantarse); las horas de Tercia, Sexta y Nona; la oración vespertina (al acostarse); el de medianoche; y el del canto del gallo.

Lo más característico de Hipólito es su interpretación de las horas diurnas como memoria de la Pasión de Cristo concebida en todo su dinamismo pascual, es decir, unida a la Resurrección. De hecho, los momentos de la Pasión están cuidadosamente elegidos: la crucifixión, la voz de Cristo en la cruz y las tinieblas, y el momento de la lanzada. Hipólito propone a los cristianos orar en esos momentos uniéndose a la oración de Jesús, aprendiendo así a rezar como los justos; pero subraya que en su oración personal no sólo recuerden y mediten la Muerte de Cristo en la Cruz, sino que se unan y asocien a la misma oración de Cristo.

Hipólito es, por último, el primer testimonio sobre el lucernario u oración de bendición de la lámpara, que nos sitúa en el centro del significado de la oración vespertina.

f) *Orígenes († 234)*

La trama de la tradición que va formándose desde Tertuliano e Hipólito a san Cipriano, se interrumpe, de algún modo, bruscamente con Orígenes, quien conoce los textos de Tertuliano y, a su vez, es conocido por san Cipriano.

En efecto, su texto *De oratione,* 12[20] es una corrección del error de Tertuliano, ya que para él no sólo no hay oposición entre oración y acción, sino que el hombre gnóstico o espiritual debe animar todas sus acciones por el deseo de cumplir la voluntad de Dios, lo cual es una ora-

19. B. Botte, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, (SChr 11 bis), Paris 1968, pp. 118-119 y 124-133.

20. *De oratione*, 12, PG 11, cc. 451-454: «Como los actos de virtud y el cumplimiento de los preceptos vienen a ser una parte de la oración, resulta que *ora sin cesar el que a las obras debidas une la oración, y a la oración une las obras convenientes*; pues la recomendación "orad sin cesar" la podemos considerar como un precepto realizable únicamente si pudiéramos decir que la vida toda de un varón es una gran oración continuada. Una parte de esa gran oración continuada sería la que suele llamarse propiamente oración, que *no debe hacerse menos de tres veces al día*, como aparece claro por Daniel (Dn 6, 13) que a pesar del peligro que le suponía, oraba tres veces al día. San Pedro, "al subir a la terraza para orar a la hora de *sexta*" cuando vio "descender del cielo un mantel sostenido por las cuatro puntas", practicaba la *segunda oración* que ya antes de él había recordado David (Sal 5, 4): "Por la mañana escucharás mi voz, por la mañana expongo mi causa". La *última oración del día* se ve también por estas palabras: "El alzar de mis manos como ofrenda de la tarde" (Sal 140, 2). Pero ni las *horas de la noche* las pasamos como es debido sin este género de oración, pues dice David: "A medianoche me levanto para darte gracias por tus justos mandamientos" (Sal 118, 62), y san Pablo en los Hechos de los Apóstoles nos es presentado en Filipos orando con Silas y alabando a Dios, de suerte que los presos le oían», *Tratado sobre la oración*, Madrid 1953, pp. 83-88. Después de un extenso comentario sobre el *Padrenuestro*, Orígenes habla de la actitud, del lugar adecuado y de la asistencia de Cristo, los ángeles y los santos a nuestra oración (ibíd., pp. 238-250).

ción verdadera e ininterrumpida, hasta el punto de que sólo así se puede cumplir el mandato contenido en el himno de 1 Ts 5.

Ahora bien, para alcanzar este ideal es necesario dedicar tiempos específicos a la oración, tiempos que han de ser, al menos, tres veces al día: por la mañana, a medianoche y por la tarde; a ellos hay que añadir la vigilia nocturna.

Orígenes toma y acepta de Clemente de Alejandría el número ternario —que proviene de una tradición hebrea tardía— pero no asume el simbolismo trinitario, sino que lo justifica con el texto de Daniel. Dentro de esa oración ternaria incluye las dos horas tradicionales de la mañana y de la tarde. También acepta de Tertuliano el argumento del «ejemplo apostólico», que lo emplea para justificar la hora del mediodía y la vigilia, aunque para esta última encuentra un nuevo argumento en Hch 16, 25. En cambio, Orígenes no menciona las horas de Tercia y Nona. Completa su apoyo bíblico con citas de los salmos, que le sirven para justificar la oración vespertina, el oficio de la mañana y la vigilia nocturna. Ésta es una característica de Orígenes, que será asumida enseguida por san Cipriano.

Orígenes se hace eco también de la costumbre de orar vueltos hacia Oriente[21] y es el primer testimonio sobre el salmo 140 en la oración vespertina, salmo que más tarde se convertirá en el núcleo de las Vísperas del oficio catedral.

g) *San Cipriano († 258)*

San Cipriano habla de las tres horas diurnas: Tercia, Sexta y Nona, que justifica mediante el simbolismo trinitario, recogido de Clemente de Alejandría, si bien lo desarrolla recurriendo a una elucubración matemática: dado que entre Prima y Tercia hay tres horas, entre Tercia y Sexta otras tres, y lo mismo entre Sexta y Nona, resulta una especie de «trinidad de trinidad», terna de ternas, perfección del número tres[22]. A diferencia de Clemente, interpreta el texto de Daniel (cfr. Dn 6, 10) no como una oración exclusiva del profeta, sino también de los tres jóvenes deportados a Babilonia (cfr. Dn 1, 6-7), transposición casi natural, pues tratándose del libro de Daniel era fácil unir su oración con el himno de los tres jóvenes en el horno.

Además, san Cipriano justifica estas tres horas con los argumentos expuestos por Tertuliano y san Hipólito: «el ejemplo apostólico» y «la Pasión del Señor», respectivamente[23]. De todos modos, al igual que Tertuliano, subraya que el horario oracional no se cumple con la observancia de estas tres horas.

21. *De oratione,* 12, 2, PG 11, c. 451.
22. *De dominica oratione,* 34, CChr SL 3A, pp. 111-112.
23. Ibíd.

En cuanto a las horas matutina y vespertina —que él considera erróneamente un desarrollo posterior de la tradición veterotestamentaria de las tres horas diurnas—, las relaciona expresamente con la Resurrección del Señor y con la imagen de «Cristo verdadera luz, verdadero sol, verdadero día», es decir, sol sin ocaso, argumentación remotamente deudora de una teología neotestamentaria, que aparece en algunos himnos apostólicos, en algunos pasajes paulinos, y en el prólogo y otros escritos joánicos. Esas fuentes bíblicas servirán de base a los autores cristianos del siglo IV para construir un amplia teología de la luz, cuya doctrina incidirá decisivamente en los textos poéticos y eucológicos del oficio de varios ritos orientales. El texto de san Cipriano será el cañamazo temático de la eucología occidental del oficio.

San Cipriano emplea las mismas razones teológicas para justificar las vigilias de oración[24].

h) *Síntesis conclusiva de los tres primeros siglos*

Los datos que se desprenden de los testimonios examinados ofrecen el siguiente balance:

— Desde la época apostólica existe la costumbre de orar en ciertas horas del día.

— Tienen especial importancia las oraciones de la mañana y de la tarde. Estos tiempos son obligatorios, y si no reciben justificación alguna por parte de Tertuliano e Hipólito se debe a que forman parte de las costumbres cristianas.

— A fin de cumplir más fielmente el precepto de orar siempre, se introducen a título privado —y sin carácter obligatorio— varias oraciones a lo largo de la jornada, que se sitúan a las horas de Tercia, Sexta y Nona, como consecuencia de adoptar el cómputo romano del día. Estas horas de oración no se refieren a cristianos retirados del mundo —ascetas, vírgenes o viudas—, sino a los cristianos corrientes, a quienes se invita a interrumpir su trabajo durante unos momentos.

24. De todo esto se puede concluir que los principales principios teológicos que emplean los autores del siglo III para justificar la plegaria cristiana son los siguientes: 1) la oración se dirige y recuerda a la Trinidad; 2) se apoya en el «ejemplo de los Apóstoles»; 3) es memoria de la Pasión del Señor; 4) la oración vespertina y vigiliar encuentra su apoyo en los salmos, y 5) Cristo-Luz, verdadero Sol y Día verdadero, justifica la oración matutina y vespertina. Son argumentos de valor desigual; el más arbitrario y, por tanto, el menos válido es el que se funda en el simbolismo trinitario; en cambio, los más interesantes son los que asocian la oración del cristiano con la Pasión de Cristo y con Cristo-Luz. Con el tiempo se unirán ambos principios, dando lugar a este otro: la oración de la Iglesia es memoria de la obra de la salvación. Tampoco debe minusvalorarse el principio del ejemplo de los Apóstoles, porque detrás de él está el ejemplo del Maestro.

— A pesar de la multiplicación de las horas, se insiste en el simbolismo ternario, deducido del texto de Daniel, de la práctica apostólica y del misterio de la Trinidad (argumentos objetivamente erróneos).

— Algunos autores relacionan las horas de Tercia, Sexta y Nona con otros tantos momentos de la Pasión y las ponen en relación con el Misterio Pascual: Muerte y Resurrección de Cristo.

— Las vigilias y la oración nocturna se justifican por el ejemplo del Señor y, sobre todo, por el sentido escatológico que se les atribuye: son la tensa espera de la venida del Señor, simbolizada en la nueva luz[25].

— La imagen de Cristo «luz sin ocaso» es el tema fundamental que justifica las horas matutina y vespertina desde san Cipriano.

— No existe oficio divino, ni siquiera embrionario, entendido en sentido estricto, pero sí sus presupuestos: el ejemplo de oración ininterrumpida del Señor, su mandamiento de orar siempre, la actitud fundamental de dirigirse a Dios como a un Padre cuya voluntad se quiere descubrir, aceptar y cumplir, y el uso de los salmos, himnos bíblicos y otros elementos de la Escritura.

— Encontramos diversos modos de estructurar las horas de oración. Así, en Egipto, el *cursus* de la oración estaba marcado por los momentos del amanecer, mediodía, tarde y noche; mientras que los testimonios norteafricanos y la *Tradición Apostólica* presentan ya un *cursus* muy cercano al que conocemos desde el siglo IV: oración al levantarse; a Tercia, Sexta y Nona; a la hora del descanso; y durante la noche. «¿De qué clase de oración se trataba? ¿Cuál era su forma? ¿Cuál su estructura? ¿Qué hacían en concreto? No lo sabemos con precisión, aunque la historia nos ofrece algunas indicaciones»[26]; por ejemplo el uso de los salmos, los himnos bíblicos y los salmos idióticos (himnos no bíblicos).

— En cuanto al significado del *cursus* también encontramos las semillas del sentido teológico que pronto se dará a la oración eclesial, al menos en su forma *catedral.* Por la mañana y por la tarde —al salir y ponerse el sol— la Iglesia recuerda el paso del Señor (la Pascua) de la muerte a la vida. La costumbre de orar vueltos a Oriente —atestiguada por Clemente, Orígenes y Ter-

25. H.M. RAGUER, *La nueva liturgia de las horas*, Bilbao 1972, pp. 41-42.
26. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., p. 50.

tuliano— era símbolo de Cristo Sol de justicia y Luz del mundo, y de su última venida. La luz de la lámpara vespertina simbolizaba a Cristo, luz del mundo. Las horas diurnas se relacionaron con la Pasión, mientras que la nocturna tenía un sentido escatológico.

«En tiempos de persecución y en los días laborales habitualmente la oración se hacía en privado; cuando era posible, se reunían para orar en común»[27]. El final de las persecuciones y la multiplicación de los edificios de culto permitirán la manifestación externa de esos ritmos de oración[28]. De todos modos, siempre que los cristianos del siglo III rezaban, creaban una comunidad invisible, al orar todos en los mismos momentos.

2. La oración de la Iglesia desde el siglo IV al siglo VI: el oficio catedral y el oficio monástico

La paz constantiniana —que tanto contribuyó al desarrollo del culto cristiano— dejó sentir su influencia en la oración eclesial, puesto que a partir de ella surgen los primeros ensayos de organización y la primera fijación del formulario del más arcaico oficio divino. Esto se llevó a cabo entre los siglos IV y VI, tanto en Oriente como en Occidente, en torno a los obispos y presbíteros (oficio catedral) o ascetas y monjes (oficio monástico).

Tres son las principales tendencias de este momento: 1) la preocupación de que cada iglesia o comunidad monástica tenga su propio *cursus* de los salmos y de otros elementos del oficio y, sobre todo, la de fijar y estabilizar el ordenamiento general del mismo; 2) la unificación del *cursus* de los oficios catedral y monástico; y 3) la influencia del oficio monástico sobre el catedral.

2.1. *El oficio catedral*

Se llama oficio catedral o parroquial al que se organizó y celebró en torno al obispo y presbíteros de una determinada comunidad local, es decir: en las iglesias catedrales y parroquiales y comunidades, más o menos numerosas, de simples fieles; en él participaban el obispo, el clero y la comunidad local. Esta praxis es universal, pues se encuentra tanto en Palestina como en Roma, Milán, las Galias...

27. Ibíd., p. 51.

28. A.G. Martimort, «La oración de las horas», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, p. 1.064.

El oficio catedral giraba en torno al oficio matutino y el vespertino; aunque, a veces, también tenía un oficio vigiliar.

El oficio matutino era eminentemente popular y poseía los siguientes elementos: salmodia (Sal 50, 67, 117, 148-150); cantos bíblicos, himnos y oraciones; homilía, en algunos casos; súplicas de intercesión y oración colecta que recitaba el obispo o un presbítero[29].

El oficio vespertino o del anochecer era una adaptación del lucernario pascual. A partir del siglo V se adaptó a las solemnidades y al oficio de cada día. En el oficio de Vísperas parece que se usaba el salmo 140, el cual se convertiría posteriormente en el salmo más representativo de esta hora[30].

Los fieles también eran invitados a tomar parte en las vigilias, entre las que destacaban, además de la Pascual, las de Navidad, Epifanía, Pentecostés y aniversarios de mártires. Comprendían los elementos siguientes: lecturas, oraciones y cantos, y concluían con la celebración eucarística. No fue infrecuente que las vigilias siguieran a la oración vespertina, contribuyendo así a solemnizar el lucernario.

a) *El oficio catedral en Oriente*

El oficio catedral en Oriente[31] era una oficio popular, caracterizado por el uso de símbolos y ceremonias (luz, incienso, procesiones), cantos (responsorios, antífonas, himnos), salmodia (limitada y seleccionada, no continua ni completa), y diversidad de ministerios (obispo, presbítero, diácono, lector, salmista). Con excepción de Egipto y Capadocia, la liturgia catedral ordinaria carecía de lecturas bíblicas; los vestigios encontrados en algunas liturgias, son consecuencia del desarrollo del calendario festivo y no pertenecen a la estructura fundamental del oficio catedral, que no era una liturgia de la Palabra, sino una liturgia de alabanza e intercesión.

Actualmente conocemos bastante bien el oficio catedral de las principales iglesias locales de Oriente: Palestina, Siria, Asia Menor y Constantinopla.

Sobre la liturgia de Egipto poseemos los testimonios de Atanasio de Alejandría (295-373), Juan Casiano y los *Cánones de Hipólito*. El primero atestigua la existencia de vigilias, en las que toman parte monjes y

29. En Roma se cantaban en el oficio cotidiano cinco salmos, un cántico, preces, y el Padrenuestro. Cfr. P. Salmon, «La oración de las horas», en A.G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1967, p. 871.

30. Cfr. J. Pinell, «Vestigis del lucernari a Occident», en *Liturgia*, I, («Scripta et Documenta» 7) Montserrat 1956, pp. 91-149.

31. Para este apartado, cfr. R. Taft, *La liturgia delle ore...*, o.c., pp. 53-86.

laicos, y en las que se usan lecturas, salmos responsoriales y oraciones[32]. Casiano —que vivió en Egipto del año 380 al 399— da cuenta de la existencia de una oración cotidiana por la mañana y por la tarde[33]. Los *Cánones de Hipólito* ofrecen preciosas informaciones sobre los contenidos del oficio catedral egipcio, a la vez que aclaran que el precepto de orar ininterrumpidamente no es exclusivo de los monjes, sino que también comprende a los fieles corrientes[34].

Respecto a los usos de Capadocia, contamos con los testimonios de los santos Gregorio de Nisa († 394)[35], Gregorio Nazianceno[36] y Basilio[37]. De ellos se deduce que en la segunda mitad del siglo IV el oficio catedral tiene dos horas cotidianas de oración: la vespertina y la matutina y, en algunas ocasiones, una vigilia. Las Vísperas tenían la siguiente estructura: el lucernario con el famoso himno *Phôs hilaron*, el salmo 140, lecturas (probablemente) y homilía (en los fines de semana), intercesiones con súplicas al «ángel de la paz». El oficio matutino incluía la recitación comunitaria del salmo 150, himnos y cánticos y quizá súplicas intercesoras. Las vigilias parece que tenían la siguiente estructura: Is 26, 6 ss., salmo 118, salmos antifonales y oraciones; salmos responsoriales y oraciones; y, quizá, lecturas[38].

En cuanto a la Iglesia antioquena, contamos con los testimonios de san Juan Crisóstomo, las *Constituciones Apostólicas* y Teodoreto de Ciro. El Crisóstomo atestigua la existencia y significado del oficio matutino y el vespertino[39], el uso del salmo 140 en Vísperas y del 62 en el oficio de la mañana[40] y las intercesiones que se decían en el oficio cotidiano, tanto de la mañana como de la tarde[41]. Las *Constituciones Apostólicas* también conocen el oficio matutino y vespertino, cuyo núcleo son los salmos 62 y 140, respectivamente; y una vigilia dominical que comprende el evangelio de la Resurrección y tres oraciones, a la que siguen la habitual liturgia de la Palabra, la anáfora y la comunión. Tiene especial interés el Libro VIII[42], ya que «describe la estructura completa de la oración diaria tal y como se realizaba en las iglesias, públicas y privadas, regidas por el clero secular en el siglo IV»[43]; en los capítulos 35-39 se describen las dos sinaxis públicas cotidianas y se dan los textos correspondientes de las oraciones litánicas conclusivas —a cada una de las peticiones los fieles respondían *Kyrie, eleison*— y de las oraciones. Según este testimonio, el núcleo primitivo del oficio catedral matutino y vespertino era: 1) canto del salmo lucernario en Vísperas (salmo 140), o del salmo matutino (salmo 50, 66, 117, 148, 149 ó 150) en Laudes; 2) oraciones por los infieles o no iniciados (catecúmenos, competentes, «poseídos del demonio» o energúmenos y penitentes); 3) preces litánicas u oración de los fieles; 4) colecta; 5) plegarias de bendición, y 6) despedida[44].

Sobre los usos de Jerusalén existe una descripción muy detallada en el *Itinerario* de Eteria. Según este testimonio, cada día de la semana se celebran el oficio matutino y el vespertino, además de Sexta y Nona (Tercia sólo se celebraba durante la Cuaresma). Los domingos, antes del canto del gallo, tenía lugar una vigilia de Resurrección[45]. Estamos, pues, ante un oficio monástico-catedral.

Por último, apenas existen testimonios sobre la liturgia constantinopolitana. Según Sozomeno[46], durante el breve y borrascoso pontificado del Crisóstomo (años 397-404), el pueblo usaba «los himnos de la mañana y de la tarde»; el mismo Crisóstomo introdujo vigilias y procesiones estacionales con salmodia antifonal, para competir con las funciones que celebraban los arrianos.

Sintetizando las noticias de las fuentes examinadas, podemos hacer el siguiente balance:

— Al final del siglo IV existía en Palestina, Asia Menor, Siria y Constantinopla un *cursus* muy definido del oficio catedral: era un oficio en el que participaba toda la comunidad (obispo, clero y pueblo), y tenía dos horas privilegiadas: las de la mañana y Vísperas. Ambas comprendían elementos populares, como salmos y cantos, seleccionados de acuerdo con la naturaleza de cada hora y ejecutados con la participación del pueblo a través de responsorios y antífonas. El ceremonial incluía la luz, el incienso, las procesiones y súplicas por las necesidades reales de los presentes.

32. *Historia arianorum ad monachos*, 81, PL 25, c. 794.
33. *Conlatio* 21, 26, CSEL 13, pp. 601-602.
34. *Cánones* 21, 26 y 27, en F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, II, Paderbornae 1905, pp. 84, 90 y 91.
35. *Vita sanctae Macrinae* 22, en P. MARAVAL, *Grégoire de Nyse, Vie de sainte Macrine*, (SChr 178), Paris 1971, pp. 213-217.
36. *Oratio* 18, 28-29, PG 35, cc. 1017-1021.
37. *In Spiritum Sanctum*, 29, en B. BRUCHE, *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, (SChr 17 bis), Paris 1988.
38. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., pp. 63 y 66.
39. *Catequesis mistagógicas 8, 17-18*, en A. WENGER, *Jean Chrysostome, Huit catéchèses baptismales inédites*, (SChr 50), Paris 1957, pp. 257ss.
40. *Expostio in Psalmum* 140,1 y 3 en PG 55, cc. 427 y 430.
41. *In Epist. I ad Timotheum 2, Homilia* 6, 1, PG 62, c. 530.
42. Cfr. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderbornae 1905, pp. 540-548.
43. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., p. 72. Encontramos aquí, de forma consolidada, la estructura fundamental del oficio divino con los dos grandes momentos de oración: por la mañana y al atardecer (Laudes y Vísperas); las tres horas menores (Tercia, Sexta y Nona) y la oración de la noche, que en el texto viene indicada a la hora del canto del gallo. Se recoge una tradición atestiguada, en sus líneas fundamentales, por Tertuliano, salvo la añadidura de la oración nocturna; lo cual deja traslucir la tendencia cultual de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, a desarrollarse sobre la tradición viva, que va progresando y consolidándose poco a poco y de modo coherente y homogéneo.
44. Ibíd., p. 74.
45. A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1980, pp. 256-261.
46. *Historia Ecclesiastica* 8, 7-8, PG 67, c. 1535.

— La estructura básica de las horas principales era —si exceptuamos las peculiaridades jerosolimitanas— la siguiente: a) en el oficio de la mañana: salmos matutinos y cánticos, incluido el salmo 62, *Gloria in excelsis*, intercesiones, bendiciones y despedida; b) en Vísperas: rito de la luz e himno, salmodia vespertina que incluía el salmo 140, incensaciones, himnos y antífonas, intercesiones, bendiciones y despedida; c) en la vigilia dominical de la Resurrección: tres antífonas con oraciones, intercesiones, incienso, evangelio, bendiciones y despedida.

— La oración matutina era una liturgia de acción de gracias y de alabanza por la salvación recibida de Jesucristo y servía para abrir y dedicar cristianamente el nuevo día; las Vísperas eran un modo cristiano de cerrarlo, dando gracias a Dios por las gracias recibidas, pedir perdón por las culpas cometidas y suplicar la gracia divina para descansar debidamente y sin cometer pecado. El sol que hacía su aparición cada día —disipando las tinieblas con su luz— traía el recuerdo de la Resurrección de Jesucristo —sol de justicia—, que vence a la muerte; la luz de la lámpara vespertina recordaba la «luz del mundo» joánica, que brilla en las tinieblas del pecado.

— Los cristianos realizaban estas oraciones en común, porque su fuerza proviene de ser Cuerpo de Cristo. Ausentarse de la sinaxis eclesial comporta debilitar dicho cuerpo y privar a la cabeza de sus miembros[47].

b) *El oficio catedral en Occidente*

La organización del clero durante este período condiciona la estructura y celebración de las Horas. En efecto, mientras hasta el siglo V vivía en las ciudades en torno al obispo, a partir de ese siglo tiene lugar una cierta descentralización (tal es el caso de los *tituli* o iglesias secundarias de Roma, donde se establecen grupos eclesiásticos para dividir la actividad del *presbyterium*), y una dispersión paulatina del presbiterio, como consecuencia de la consolidación cristiana en el campo, que provocó el nacimiento de iglesias rurales con clero propio.

Al principio estas iglesias dependían de la *senior* y sus clérigos estaban estrechamente vinculados con el obispo. La catedral seguía siendo el centro de la evangelización y de la vida litúrgica de cada región. De hecho, en las iglesias rurales no se podía administrar el Bautismo ni celebrar la Eucaristía durante los domingos.

47. R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., pp. 84-86.

Sin embargo, en el siglo VI aparecen iglesias con clero propio y patrimonio distinto, en las que ya se celebran los sacramentos y otros actos de la vida cristiana. La liturgia, con todo, sigue estrechamente vinculada con la catedral, ya que los clérigos continúan formando el *presbyterium* alrededor de su obispo, y el oficio está todavía repartido entre el de la iglesia *senior* y el de las otras iglesias. Posteriormente se organizan otros *presbyteria* (en los que hay por lo menos un diácono, un subdiácono y algunos clérigos inferiores) cuya cabeza es el abad en las basílicas y el arcipreste en las iglesias rurales.

No es difícil comprender que estas condiciones impedían celebrar solemnemente todos los oficios en cada iglesia. Éstos se celebraban en las iglesias que tenían un clero suficiente o una comunidad monástica dedicada especialmente a este servicio; en las iglesias de menor rango sólo se rezaban algunas partes del oficio. Eso explica que hubiera iglesias que celebraban diariamente algunas horas, y otras que las reservaban a los domingos y días festivos. El oficio se consideraba como la oración de la entera Iglesia particular.

También se explica que en esta situación la oración eclesial girase en torno a los oficios de la mañana y del atardecer, de los que hablan san Ambrosio[48], san Agustín[49], san Hilario[50], san Paulino[51] y el I Concilio de Toledo[52].

El oficio matutino se componía de salmos, himnos y oraciones. En los testimonios más antiguos se mencionan los salmos 50, 66, 117 y sobre todo los salmos 148-150, llamados *laudes*. Probablemente a finales del siglo V el oficio de Roma constaba de cinco salmos, un cántico, preces y *Pater Noster*[53].

También a partir del siglo V se adoptó el lucernario en el oficio diario y de las solemnidades, dando lugar a la creación de Vísperas, a las que muy pronto se reservó el salmo 140[54].

El clero y el pueblo sólo se reunían diariamente en esas horas. Por otra parte, salvo en la Vigilia pascual y en algunas fiestas especialmente importantes, no existía oficio nocturno, a no ser que hubiese allí ascetas.

48. *Epistolae classis I, 29*, en PL 16, c. 1054; *Expositio in Ps. 118, 19, 32*, CSEL 64, pp. 438-439 (PL 15, c. 1499; *De Elia et ieiunio 15, 55*, CSEL 32/2, pp. 444-445 [PL 14, c. 717]).

49. *Confessiones 5, 9*, CSEL 33, p. 104; *De Civitate Dei 22, 8,7*, CChr SL 48, p. 820; *Epistola ad Alypium 2*, CSEL 34, pp. 121-122.

50. *Tractatus super Psalmos 64,9*, CSEL 22, pp. 240-241.

51. URANIO, *Epistola de morte sancti Paulini 4*, en PL 53, cc. 861-862.

52. I Concilio de Toledo, c. 9: MANSI 3, p. 1.000; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano romanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 22.

53. C. CALLEWAERT, *De salmis matutinis*, en *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, pp. 53-77.

54. J. PINELL, «Vestigis del lucernari a Occident», en *Liturgia* I, («Scripta et Documenta» 7), o.c., pp. 91-149.

2.2. *El oficio monástico*

Se llama oficio monástico al que se organizó en torno a los monjes, entendiendo por tales a los seguidores de los grandes fundadores del monacato y a los ascetas cristianos que se agrupaban en torno a ciertas iglesias para encargarse del servicio de la oración.

Los monjes vivían una separación más o menos completa del mundo, pues renunciaban a la vida ordinaria de trabajo, a los vínculos familiares y a la posesión de bienes; su ideal de vida era dedicarse a la oración en tiempos y regularidades distintos a los fieles o clero[55].

En estos medios se desarrolló una oración organizada, reglamentada y distribuida a lo largo del día y de la noche, capaz de materializar *horariamente* el precepto de orar sin interrupción. De hecho, todos los grandes organizadores de la vida monástica de esta época: san Pacomio (Egipto), san Basilio (Oriente), san Agustín, san Cesáreo de Arlés, san Columbano (maestro de san Benito)..., coinciden en el propósito de encarnar el mandato de «orar ininterrumpidamente» aunque difieren en las formas concretas de llevarlo a cabo.

Este oficio monástico llena de contenido las horas de oración del período precedente y crea algunas nuevas. En concreto tiene las siguientes horas: 1) las clásicas de la mañana y de la tarde, 2) las tres horas diurnas de Tercia, Sexta y Nona, 3) Prima (situada entre la oración del alba y Tercia) y 4) Completas (al acostarse). En las grandes fiestas e incluso en los domingos, se organizan vigilias de oración durante toda la noche. Los monjes terminarán institucionalizando las vigilias como oficio diario (nocturnos)[56].

Salvo en el caso de los seguidores de san Pacomio —que sólo tenían dos horas en común: la matutina y la vespertina—, las demás familias monásticas rezaban comunitariamente todas las horas que se recomendaban a los cristianos en el siglo III.

55. Al hablar del oficio monástico de este momento es indispensable distinguir entre Oriente y Occidente. En Oriente hemos de referirnos a dos familias: el oficio monástico «puro» y el oficio «híbrido» del monacato urbano; teniendo en cuenta, además, que esa división se refiere a los oficios «tipo», pues tanto el del desierto como el urbano tienen pluralidad de formas. Por otra parte, mientras son abundantes y detallados los testimonios del oficio catedral y escasos los del monástico en Oriente antes del final de la Antigüedad tardía, en el Occidente de los siglos V-VI ocurre todo lo contrario: poseemos una rica y pormenorizada documentación del *cursus* monástico y datos muy escasos sobre la organización del oficio catedral. Para un estudio detallado de la cuestión, J. MATEOS, «L'office monastique à la fin du IV siècle, Antioche, Palestine, Cappadoce», *Oriens Christianus* 47 (1963) 53-88 y R. TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., pp. 87-190.

56. Es un error hacer depender la oración nocturna monástica de las vigilias que tenían lugar los fines de semana y en otras ocasiones, pues son independientes. Cfr. R.TAFT, *La liturgia delle ore...*, o.c., pp. 97-98.

Las horas fueron organizadas de modo general por los grandes mentores del monacato y de modo pormenorizado por las respectivas reglas monásticas, entre las que descolló la *Regula monasteriorum* de san Benito (480-547). Éstas consiguieron, sobre todo, estructurar las distintas horas y distribuir los salmos con criterios ascéticos (recitar el mayor número de salmos al día) o litúrgicos (rezar los salmos según la hora del día, las fiestas...). Una constante del oficio monástico fue la tendencia a aumentar el número de salmos y el tiempo dedicado a la salmodia.

Precisamente será esta actitud sálmica la que dará lugar a la aportación creativa más original y variada en los diferentes *cursus* u ordenación de los salmos en el oficio monástico. Dentro de una gran variedad, podemos distinguir dos grandes escuelas: la que tomaba los salmos según el orden del Salterio, y la que hacía una lectura selectiva de su contenido, aunque una y otra procuraban rezar el Salterio dentro de un tiempo determinado: a diario, cada semana o cada dos semanas.

La Regla de san Benito distribuye el Salterio en *una* semana y establece que se canten en cada hora los siguientes salmos: siete en Laudes, cuatro en Vísperas y tres en las horas diurnas (doce en las vigilias). Con la difusión de esta orden en toda Europa y la elevación al episcopado de muchos monjes se produjo el trasvase del modelo monástico al catedral y la obligatoriedad de que éste fuera celebrado por clérigos y corporaciones al estilo monástico.

Los oficios monástico y catedral fueron diferentes y, a la vez, complementarios, pues coexistieron en una misma iglesia en pacífica armonía y mutuo enriquecimiento. De hecho, muchas reglas monásticas adoptaron las oraciones matutina y vespertina siguiendo sin más el uso catedral de esas horas o añadiéndoles una estación sálmica propiamente monástica. Esta unión entre ambos ritmos de plegaria se llevó a cabo en las iglesias de los núcleos urbanos frecuentadas por los ascetas y monjes que vivían en la ciudad, como ocurrió en Roma —donde en el siglo V se desarrollaron los monasterios urbanos alrededor de las iglesias de peregrinación—, Capadocia y África: ascetas, monjes y fieles oraban juntos. En los casos en que los presbíteros hacían vida en común en torno a un obispo, los fieles eran invitados apremiantemente a rezar con ellos las horas no obligatorias, sobre todo en los tiempos de oración más intensa, como la Cuaresma, las rogativas...

«El encuentro armonioso de las dos expresiones y de los dos ritmos de la oración de las horas constituye en las Iglesias de Occidente y Oriente el patrimonio tradicional del oficio divino»[57].

57. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, o.c., p. 1.069; cfr. P. SALMON, «La oración de las horas», o.c., p. 879.

3. Desarollo medieval del oficio divino

Durante los siglos VI al IX tienen lugar los siguientes fenómenos: el oficio se estructura en todas sus partes; se celebra a diario, con solemnidad y participación de todo el clero y el pueblo (de ahí su carácter eclesial); se consolidan las peculiaridades de cada iglesia; se potencia la creación de elementos no bíblicos, como antífonas, himnos, responsorios, colectas; aparecen modos y formas para el canto de los salmos, entre los que destaca la responsorial; y se realiza la unión entre el rito romano y el benedictino, que dará lugar a lo que más tarde sería el oficio de Occidente, gracias a su difusión en Europa por los benedictinos y otros monjes. Este oficio romano-benedictino, tal y como queda estructurado en esta época, perdurará hasta la reforma de san Pío X.

3.1. *El oficio romano*

Aunque en Occidente tienen verdadera entidad y personalidad propia los oficios de Milán[58], las Galias[59] e Hispánico[60], merecen un tratamiento especial los de Roma y de san Benito.

El oficio romano primitivo es muy difícil de conocer, pues apenas poseemos fuentes y, además, no son directas. Sabemos que en el siglo V existían comunidades monásticas a las que estaba parcialmente encomendada la liturgia de las Horas en las basílicas romanas. San Benito conoció la praxis romana de su tiempo, de la que tomó ciertamente el sistema de distribución de los cánticos matutinos veterotestamentarios y a la que probablemente imitó su estructura de bloques de la salmodia.

Este oficio romano, inspirado en el monástico, tenía las siguientes horas: matutina, Tercia, Sexta, Nona, del anochecer y oficio nocturno. Además, en el siglo V se celebraban vigilias en las basílicas martiriales el día del aniversario; y no es descartable que fuesen cotidianas en algunas iglesias donde existían monjes y ascetas. El oficio romano se caracterizó, como el resto de esta liturgia, por la sobriedad[61].

El oficio de los *tituli* (parroquias de Roma) sólo poseía las horas de Laudes y Vísperas. Las vigilias —que se introdujeron durante el siglo VI— se consideraron como algo propio del oficio monástico.

58. Cfr. P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964.
59. Cfr. P. Salmon, «La oración de las horas», o.c., pp. 865-866.
60. Cfr. J. Pinell, «El oficio hispanovisigótico», *Hispania Sacra* 10 (1957) 385-427.
61. Sobre la estructura de las horas, cfr. J. Pinell, *Liturgie delle ore*, Genova 1990, pp. 74-75.

El Salterio se distribuía a lo largo de la semana, según este esquema: salmos que se usaban diariamente en Laudes, horas menores y Completas; salmos 1-108 (excepto los usados en otras horas) para el oficio nocturno; y salmos 109-147 para Vísperas.

3.2. *El oficio benedictino*

San Benito organizó el oficio divino para sus monjes a partir de elementos precedentes, pero con una dosis de creatividad e innovación tales que dieron lugar a un nuevo estilo de oración. Para Laudes y Vísperas se inspiró en el oficio de la iglesia de Roma; en las demás horas tomó como punto de partida los usos monásticos de algunas basílicas romanas —en las que los monjes aseguraban la plegaria en común—, aunque también hay contactos con otros oficios.

Según la Regla de san Benito, el oficio tenía siete horas diurnas de oración: Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. A medianoche tenían lugar las vigilias, coincidiendo con el momento de levantarse.

Según parece, san Benito es el primero que incluyó el oficio de los santos en el oficio propiamente litúrgico. Sin embargo, en cuanto al año litúrgico, no ofrece muchas referencias, pues no habla del Adviento ni de la Navidad, aunque destaque los tiempos de Cuaresma y Pascua y el domingo.

El oficio romano-benedictino se difundió poco a poco por todo el Imperio franco-germánico e Inglaterra, merced a la acción misionera de los monjes. «Esta extensión a todas las iglesias, del tipo del oficio que estaba en uso entre los monjes y en las basílicas romanas, es uno de los elementos de "reforma" que preludió el "renacimiento" carolingio. Entonces, y sólo entonces, fue cuando se organizó el *cursus* completo de todas las horas, celebrado cada día en una iglesia, y se impuso a los clérigos la obligación de participar en él íntegramente»[62].

Sin embargo, el oficio romano-benedictino no fue asumido literalmente en todas partes, sino que en algunos lugares se mezcló con usos locales y se le añadieron suplementos, resultando así una liturgia compuesta de elementos variados.

Las modificaciones introducidas en el oficio romano, bastante numerosas, no eran fundamentales[63]. Una de las más importantes fue la del oficio de los santos, el cual, a partir de finales del siglo VIII, dejó de ser una celebración local y no perteneciente al oficio canónico, y se

62. P. Salmon, «La oración de las horas», o.c., p. 883.
63. Ibíd., pp. 885-886.

convirtió en un oficio superpuesto, primero, al oficio cotidiano y, más tarde, fundido con él, según el ejemplo benedictino. Por otra parte, a finales de ese siglo los monasterios —y luego otras iglesias no monásticas— añadieron al oficio litúrgico otros oficios y oraciones, que fueron originariamente devocionales y terminaron siendo obligatorios, por lo menos, hasta san Pío V[64].

3.3. *El nacimiento del oficio «privado» (siglos X-XV)*

Durante esta época tiene lugar un hecho de enorme importancia para la historia del oficio divino: el abandono de la celebración comunitaria y solemne, y el nacimiento y posterior generalización de la celebración en privado.

Las causas de esta nueva situación son las siguientes: la desintegración del sistema de la liturgia catedral, la praxis de la curia romana, la influencia de las órdenes mendicantes y las universidades medievales.

a) *Desintegración del sistema litúrgico catedral*

Hasta finales del siglo X o comienzos del XI, las comunidades cristianas existentes en las ciudades de Occidente estaban organizadas como una unidad bajo la dirección del obispo, incluso cuando eran muchas las iglesias y los clérigos en una misma ciudad. El obispo presidía las funciones religiosas de la catedral, acompañado de todo su clero, formado por presbíteros, diáconos y clérigos menores, que le ayudaban en la administración de los sacramentos y otros actos litúrgicos, así como en las demás acciones pastorales. Cuando las ciudades eran pequeñas, seguían teniendo un número suficiente de clérigos, cuyas cargas pastorales no eran demasiado onerosas y se centraban en los actos de culto y en la enseñanza catequética. Con un clero abundante y una población pequeña había tiempo más que suficiente para celebrar comunitariamente en la catedral las Laudes matutinas y las Vísperas.

Junto a las catedrales fue tejiéndose en las ciudades una tupida red de monasterios y conventos; a ellos se unían las iglesias rurales o suburbanas llamadas de «primera fundación» que, si inicialmente fueron atendidas, como en Oriente, por presbíteros de la catedral enviados por el obispo, terminaron poseyendo clero propio e idéntica organización que las iglesias catedrales, aunque su superior no fuese el obispo,

64. Tales son: el oficio de difuntos y el de la Virgen (a partir del siglo X), los salmos graduales y los salmos penitenciales; un poco más tarde los salmos familiares y los salmos *prostrati*. Cfr. ibid., p. 887.

sino un prelado, llamado corepíscopo, prevoste, guardián, arcipreste o abad. En estas iglesias el clero vivía junto y celebraba el oficio en común.

En la segunda mitad del siglo XII nacieron y se multiplicaron las llamadas iglesias «de segunda fundación», cuya principal característica consistía en estar regidas por un solo presbítero. Esta situación socavó los cimientos del sistema del oficio catedral, pues, al recaer todo el peso litúrgico y pastoral sobre un presbítero y no sufrir ningún cambio la obligación de celebrar diariamente el *cursus* de los oficios monásticos[65], hacía imposible celebrar con sus fieles el oficio en la iglesia. Podía haberse optado por restaurar el primitivo orden catedral, con dos únicas horas: Laudes y Vísperas, pero se intentaron otras soluciones, como recitar las horas en privado.

b) *El influjo del oficio de la curia romana*

Durante el siglo X los clérigos de la curia del Papa comenzaron a usar unos libros abreviados, a partir de los que se utilizaban en la basílica de Letrán, dando origen a una forma de oficio que, siguiendo la línea tradicional, iba modificándose según las nuevas necesidades de la Iglesia. Este oficio se designa con el nombre de *Breviario de la curia romana;* su elaboración plena se realizó durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216). La nota externa más destacable es que los libros necesarios para el oficio (la Biblia, el Salterio, el Martirologio, el Himnario, el Antifonario, el Leccionario, el Pasionario, el Homiliario, el Colectario y el Capitular) se compendiaron en uno solo; de ahí el nombre de *breviaris* o *breviarium*. Parece innegable que, si bien este libro no nació para satisfacer la obligación de rezar el oficio divino en privado, facilitó e impulsó esta práctica.

Desde el punto de vista interno, esta codificación no supuso cambios importantes, sino una adecuación a las nuevas necesidades eclesiales. Las novedades principales fueron la concreción de las lecturas bíblicas y hagiográficas para cada día, himnos, salmos penitenciales y

65. P. SALMON, *L'Office divin*, Paris 1959, ha descrito en el capítulo segundo que la monastización de las horas y la monastización del clero fueron causas determinantes en la implantación del oficio privado. En efecto, la primera dio lugar a la celebración diaria de todo el *cursus* en cada iglesia; y la segunda —que alcanzó un punto especialmente álgido durante los reinados de Pipino y Carlomagno— se propuso como ideal un clero que viviese «canónicamente», es decir, en común, y celebrase, también en común, la oración de las Horas, cosa que a partir del siglo octavo fue un deber cotidiano para todos los eclesiásticos. Es explicable que el nacimiento de unas estructuras como las que hemos descrito, hiciese imposible el rezo comunitario de las horas; y que la pervivencia de la obligación de rezarlas diariamente hiciese nacer el rezo en privado. En este sentido, no deja de ser significativo que el primer «breviario» apareciese en ambientes monásticos durante el siglo XI; y que la mayor parte de los breviarios manuscritos de los siglos XI-XII sean de origen monástico.

letanías durante la Cuaresma. El ordinario del oficio de Inocencio III es una descripción completa del Breviario, que, revisado posteriormente por Honorio III, fue elegido por san Francisco cuando decidió dar un oficio propio a sus frailes.

Este hecho tuvo una enorme importancia, pues la rápida difusión de los franciscanos trajo consigo no sólo la extensión por toda Europa del *Breviario de la curia,* sino también el afianzamiento de la recitación privada del oficio. Es verdad que las decretales de Clemente V (1305-1314) insisten todavía en la obligación de la recitación coral, pero distinguen ya entre iglesias con clero abundante (catedrales, colegiatas) y circunstancias, que permiten simplificarlo, como el rezo de los cardenales y obispos con sus capellanes. A comienzos del siglo XV el rezo del oficio privado era ya práctica habitual del clero parroquial, y la obligación de la celebración comunitaria, que antes afectaba a todos, se concretó gradualmente en un grupo de profesionales del coro: los «canónigos» o el «capítulo» de la catedral. No obstante, habría que esperar al Concilio de Trento para que la evolución llegase a su término.

c) *Las nuevas exigencias pastorales: órdenes mendicantes y universidades*

Durante el siglo XIII, dos nuevas realidades impulsan el rezo privado del oficio: los mendicantes y las universidades.

Los frailes mendicantes se movían continuamente de una parte a otra de Europa, para cumplir con las exigencias de sus respectivos carismas, especialmente la predicación, rezando el oficio allí donde se encontraban.

Por otra parte, los numerosos estudiantes clérigos de las universidades no acertaban a compaginar sus estudios con el deber de tomar parte en la celebración pública de las Horas en la iglesia de su beneficio. Los teólogos y canonistas vinieron en su ayuda, dando salida a una situación que se había hecho insostenible[66]. Como el Papa y su curia dispensaban del rezo coral por motivos de trabajo, parecía que, cuando existiese una razón válida, los clérigos podían sentirse dispensados de dicho oficio y hacerlo en privado. De este modo, la oración en común dejó de ser el único modo de rezar el oficio; y lo que había sido un deber para la entera comunidad cristiana *in solidum* y obligación específica para los clérigos únicamente por pertenecer a una comunidad concreta, vino a convertirse en un deber de *cada* miembro del clero *en cuanto tal.*

66. El primero en justificar formalmente el rezo en privado fue el Hostiense († 1271) en sus *Lecciones sobre los cinco libros de las Decretales*: cfr. P. SALMON, *L'Office divin,* o.c., p. 14.

4. LAS SUCESIVAS REFORMAS DEL OFICIO HASTA NUESTROS DÍAS

El *Breviario de la curia romana,* difundido y ampliamente aceptado en Europa, sufrió, por una parte, aún más reducciones en los salmos y lecturas y, por otra, algunas ampliaciones, debido al crecimiento del Calendario y a la creciente complicación de los grados de fiestas, y a la multiplicación de vigilias, octavas, conmemoraciones... Todo ello, unido a las corrientes humanistas que pretendían depurar el estilo del latín del Breviario, dio lugar a un afán de reforma, cuyos primeros ejecutores fueron Quiñones (1535) y san Pío V (1568); y, más tarde, san Pío X (1911) y Pablo VI (1971-1972).

4.1. *La reforma del cardenal Quiñones*

La acumulación y multiplicación de elementos y textos de escaso valor e incluso reprobables en el Breviario, así como los efectos negativos producidos por el Cisma de Occidente, hicieron sentir la necesidad de una profunda reforma del oficio divino. Antes de Trento deben mencionarse las propuestas del holandés Rodolfo († 1403), de algunos humanistas y, sobre todo, del cardenal Quiñones[67].

Este último, franciscano español, recibió el encargo del papa Clemente VII (1523-1534) de reformar el Breviario. Ayudado por algunos de sus expertos capellanes, realizó una reforma muy profunda, que fue aprobada por el papa Paulo III en 1535 (primera edición) y en 1536 (segunda edición corregida). Tuvo una acogida tan favorable, que este Breviario fue reeditado más de cien veces durante sus cortos años de vida (1536-1568) y usado para el rezo *coral,* aunque estaba pensado únicamente para el rezo *privado.* Sin embargo, la obra fue duramente criticada por los teólogos de La Sorbona y, sobre todo, por algunos grandes teólogos españoles: Domingo de Soto, Pedro Agustín y, especialmente, Juan de Arce, quienes en el Concilio de Trento acusaron a dicha reforma de haber provocado abusos graves y reclamaron la implantación en toda la Iglesia del antiguo *Breviario romano.* La argumentación de Arce, a pesar de ser opuesta a toda sana crítica histórica y a cualquier teología seria, abortó la reforma de Quiñones, pues su Breviario fue abolido con la publicación del *Breviarium Romanum* de 1568.

Las principales novedades introducidas por Quiñones eran: 1) la supresión de todos los elementos que, a su juicio, eran propios del ofi-

67. Sobre todo este ambicioso e importante proyecto cfr. V. RAFFA, «Dal Breviario de Quignonez alla Liturgia delle Ore di Paulo VI», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore,* Torino 1972, pp. 289-320.

cio coral, como los versos, responsorios, lecturas breves, antífonas (en la primera edición); 2) la distribución semanal del Salterio, dotando para ello de tres salmos a todas las horas (el salmo tercero de Laudes era sustituido por un cántico del Antiguo Testamento); 3) la eliminación de salmos propios de fiestas, de modo que los asignados a cada día de la semana debían rezarse incluso en las mayores solemnidades: Pascua, Navidad...; 4) la inclusión de lecturas bíblicas más largas y mejor seleccionadas —de modo que en un año se leían las partes más importantes de la Biblia—, así como la depuración de los aspectos legendarios introducidos en las lecturas hagiográficas; y 5) la abreviación del oficio, limitando el *de Beata* (Santa Virgen) a los sábados sin octava o fiesta doble, y el de difuntos, junto con los salmos penitenciales, a los viernes de Cuaresma que no fuesen fiesta doble, y suprimiendo los salmos graduales.

Ciertamente, el proyecto de Quiñones tenía serios defectos, entre los que destaca la eliminación de los salmos propios y —en la primera edición— de las antífonas[68], pero sus aciertos e intuiciones son innegables y han de ser pensados por quienes actualmente estudian la teología, espiritualidad, fenomenología y antropología del oficio divino.

4.2. *El Breviario tridentino*

Muchas fueron las propuestas de reforma del Breviario que se presentaron al Concilio de Trento. Unas se referían a la supresión de los elementos extraños y apócrifos introducidos por el paso del tiempo; algunas, a la necesidad de abreviarlo, y otras eran más generales y profundas. El concilio hubo de contentarse con remitir al Papa la ejecución de estos deseos, pues la comisión conciliar nombrada para la reforma, no pudo terminar sus trabajos antes de clausurarse el solemne sínodo.

Paulo IV encargó a los obispos Calini, Marini y Foscarai la realización del nuevo proyecto, con la colaboración de Sileto y varios teatinos. Esta comisión orientó su trabajo según un criterio básico: no se debía realizar un Breviario completamente nuevo, sino restablecer en toda su pureza el antiguo libro de oración de la Iglesia, por lo que eligieron como modelo los breviarios más antiguos. A pesar del ritmo que imprimió a su trabajo, la comisión no concluyó su cometido a la muerte de Paulo IV. Su sucesor, san Pío V, la confirmó y potenció con nuevos miembros, de modo que a finales de 1566 había concluido su labor y el Papa pudo promulgar el 9 de julio de 1568 el *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum*. La Bula promulgatoria *Quod a nobis* lo imponía obligatoriamente a todas las iglesias que no tuviesen un Breviario particular de, al menos, doscientos años de antigüedad. El Breviario de san Pío V fue muy bien acogido, aunque algunas iglesias mantuvieron el propio[69].

Las principales novedades de este Breviario son las siguientes: 1) la simplificación del Calendario; 2) la adopción del Salterio «galicano» (es decir: la segunda versión de san Jerónimo) y su distribución según la forma de los siglos VII-VIII; 3) la asignación de lecturas bíblicas a todos los días del año (en el *Breviario de la curia* muchos días carecían de ellas); 4) la abreviación notable de las lecturas bíblicas y, en menor medida, de las patrísticas y hagiográficas; 5) la corrección de las lecturas patrísticas y hagiográficas según la crítica histórica del momento, y 6) la restricción de los oficios adicionales, que más tarde serían facultativos, como había ocurrido cuando se incluyeron por primera vez. Por otra parte, se antepuso al Breviario un cuerpo de rúbricas generales —tomadas en gran parte del *Directorium divini Officii* de 1540— dispuestas con mayor claridad que las anteriores.

El Breviario de san Pío V tomó en consideración las principales instancias de Quiñones, a saber: el retorno al modelo antiguo, la importancia de la Escritura, la mayor frecuencia de la salmodia semanal, la exclusión de lo legendario o incorrecto en las lecturas hagiográficas, la simplificación de las rúbricas, el aligeramiento del complejo y molesto formulario «devocional», la atención especial a la recitación privada y sin canto, y una cierta adaptación a la vida concreta del clero. Pero su reforma fue más moderada tratando de conciliar los deseos difusos de renovación con los valores tradicionales, que deseaba salvar en la mayor medida posible, temerosa de que el radicalismo de Quiñones influyese negativamente en otros campos de la vida del clero, como la celebración coral, la piedad, el respeto a las tradiciones de mayor importancia, el dogma, la moral, la disciplina eclesiástica...[70].

68. J.A. GOENAGA, «Las diversas reformas del oficio desde el siglo XVI al Vaticano II», en D. BOROBIO, *La celebración de la Iglesia*, III, Salamanca 1990, p. 345, señala los siguientes defectos: a) una teología del oficio funcional, individual y ambigua en las horas; b) una cristología sin relieve durante el año litúrgico; c) una reducción drástica del número de salmos en las horas junto con una distribución casi mecánica e inadecuada de los mismos; y d) una casi total supresión de los elementos oracionales y adicionales.

69. Sobre este Breviario, cfr. V. RAFFA, «Dal Breviario de Quignonez...», o.c., pp. 320-336.
70. Cfr. ibíd., p. 336.

4.3. *La reforma de san Pío X*

La última reforma importante[71] del Breviario anterior al Concilio Vaticano II es la promulgada por san Pío X el 1 de noviembre de 1911. Sus principales características son: 1) la recitación semanal de todo el Salterio; 2) la no interrupción de la lectura continua de la Sagrada Escritura; 3) la adaptación del Santoral, y 4) la abreviación del oficio en atención a los sacerdotes con cura de almas.

Fue una reforma provisional en espera de otra mucho más profunda —según el *motu proprio Abhinc duos annos* (15-V-1912)—, que su prematura muerte impidió realizar.

Los estudios de reforma y las reformas parciales continuaron durante los pontificados de Pío XII y Juan XXIII, pero la divina Providencia había previsto que fuese el Concilio Vaticano II y el papa Pablo VI quienes llevasen a término el más ambicioso proyecto de oficio divino de toda la historia de la Iglesia.

4.4. *La* Liturgia de las Horas, *según la reforma del Concilio Vaticano II*

La reforma del Breviario fue una cuestión que apareció desde el mismo momento en que comenzaron los trabajos de los órganos creados por Juan XXIII para preparar el Concilio Vaticano II (1960). La cuarta de las trece subcomisiones de la Comisión de liturgia elaboró un esquema, cuyas líneas maestras leyó el profesor J. Pascher ante el mismo Papa el 17 de abril de 1961, y fue presentado a la Comisión central del concilio el 30 de marzo de 1962. Con las observaciones de la Comisión central se redactó un nuevo texto, que se envió a los Padres el 13 de julio del mismo año. Éstos lo estudiaron a partir del 17 de noviembre, haciendo muchas observaciones y enmiendas. La Comisión conciliar de liturgia las examinó cuidadosamente y en octubre de 1963 presentó a los Padres un nuevo texto con trece enmiendas, favo-

71. El Breviario de san Pío V sufrió en los siglos posteriores las siguientes reformas: a) adaptación al nuevo Calendario promulgado por Gregorio XIII (1582); b) inserción, bajo Sixto V (1585-1590) de algunas fiestas suprimidas por san Pío V; c) corrección con Clemente VIII (1602), de muchas lecturas hagiográficas, aceptando la nueva versión de la Vulgata —que acababa de aparecer— y aumentando el Santoral y el Común; d) corrección con Urbano VIII (1632) de la métrica y estilo de los himnos; e) aumento con Clemente X (1669-1676) de la categoría y número de fiestas (aunque en 1671 aprobara un decreto de la Congregación de Ritos, confirmado nuevamente por Clemente XI y Benedicto XIV, que prohibía introducir nuevos oficios en el Breviario durante cincuenta años). A ellas habría que añadir las reformas proyectadas por Benedicto XIV, bastante ambiciosa y que no llegó a realizarse por la muerte del Papa y por Pío IX, que nombró una comisión de estudio, pero desistió por las dificultades de la empresa; y los cuatro proyectos presentados durante el Vaticano I. Cfr. J.A. ABAD-M. GARRIDO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 824-826.

rablemente votadas en días posteriores y aprobadas definitivamente, junto con el resto del esquema de liturgia, el 4 de diciembre de 1963.

Aunque más tarde tendremos ocasión de volver sobre la doctrina conciliar en torno al oficio divino, he aquí, a modo de sumario, los contenidos del capítulo cuarto de *Sacrosanctum Concilium*: principios doctrinales sobre la naturaleza del oficio (cfr. SC 83-86); finalidad de la reforma (cfr. SC 87); criterios para la reforma de las Horas (cfr. SC 88-89); reforma de los elementos del oficio (cfr. SC 95-96); lengua del oficio (cfr. SC 101); oficio y espiritualidad sacerdotal (cfr. SC 90), estados de perfección (cfr. SC 98) y fieles (cfr. SC 100).

Sobre estas orientaciones trabajó afanosamente una comisión de especialistas bajo la dirección de A.G. Martimort[72], que elaboró más de cien esquemas, y después de ocho años pudo presentar a Pablo VI el nuevo libro del oficio, promulgado por la Constitución *Laudis canticum* (1-XI-1970) con el nombre de *Liturgia Horarum*. Los tres primeros volúmenes aparecieron en 1971 y el cuarto en 1972.

Las principales características del nuevo libro del oficio son la importancia concedida a las Laudes matutinas y a las Vísperas, el cambio introducido en los Maitines, la flexibilidad de las horas menores para adoptar la más adecuada al momento del día, la supresión de la hora de *prima*, la distribución de los salmos en cuatro semanas y el cambio terminológico.

BIBLIOGRAFÍA

CANALS, J.M., «La oración en la Biblia», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, III, Salamanca 1990, pp. 285-310.

CASSIEN, E.-BOTTE, B., *La prière de heures* (Lex Orandi 35), Paris 1963.

GONZÁLEZ, R., «La plegaria de la comunidad cristiana (s. II-XVI)», en D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, pp. 311-324.

HAMMAN, A., *La oración*, Barcelona 1967.

LÓPEZ, J., *La oración de las horas*, Salamanca 1984.

MARTIMORT, A.G., «La oración de las horas», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987, pp. 1.047-1.065.

72. La comisión se subdividió en varios grupos, presididos por un responsable que tenía carácter de relator o secretario. Los más importantes fueron: el de los salmos (Pascher y Rose); los de las lecturas bíblicas (Lengeling), patrísticas (Pellegrino, Neri y Ashwort) y hagiográficas (Amoreo y Cignitti); el de los himnos (Lentini); el de las antífonas y responsorios (Visentin y Rogger); el de las preces de Laudes y Vísperas (Raffa); y el de la estructura general (Martimort y Raffa).

PINELL, J., *Liturgia delle Ore*, Genova 1990.

RAFFA, V., *La nuova liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990.

SALMON, P., «La oración de las horas», en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, pp. 836-849.

TAFT, R., *La liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, Milano 1988, pp. 19-51.

CAPÍTULO XXI

SIGNIFICADO Y ESTRUCTURA DE LAS HORAS DEL OFICIO

1. NÚMERO Y SIGNIFICADO DE LAS HORAS DEL OFICIO

El oficio divino actual consta de siete Horas: Oficio de lectura, Laudes, Media (Tercia, Sexta, Nona), Vísperas y Completas.

1.1. *Laudes y Vísperas*

Según el Concilio Vaticano II, el oficio divino tiene la finalidad de santificar las diversas horas del día y de la noche (cfr. SC 84 y 94). Esta realidad explica la existencia de una especie de tabla diaria que comprende secciones ligadas estrechamente a horas fijas del día astronómico o de la jornada laboral humana.

Entre ellas hay que mencionar, en primer término, las Laudes matutinas y las Vísperas vespertinas, que son los polos de toda la liturgia de las Horas y el «doble quicio del oficio diario» (cfr. SC 89a; OGLH 37). Ambas están destinadas a santificar el día y la noche, pues sus tiempos respectivos se encuentran a caballo entre el uno y la otra (cfr. OGLH 1, 38-39).

Las *Laudes* son la oración de la primera parte de la mañana, según se desprende de la tradición, de sus elementos y del nombre actual «laudes matutinas». Conmemoran la Resurrección del Señor, «sol de justicia» (Ml 4, 2), «sol que nace de lo alto» (Lc 1, 78), «luz verdadera que ilumina a todos los hombres» (Jn 1, 9). Con ellas, consagramos a Dios los primeros movimientos de nuestra alma y las primicias de nuestro trabajo cotidiano, y nos preparamos para nuestro quehacer ordinario.

Las *Vísperas* tienen un carácter marcadamente vespertino, siendo la puesta del sol la hora más idónea para celebrarlas (cfr. SC 94,

OGLH 10 y 39). Con ellas, damos gracias a Dios por todos los beneficios de naturaleza y gracia que nos ha concedido a lo largo del día, recordamos el «sacrificio vespertino de Cristo»: la última Cena y la Cruz, resaltamos el carácter escatológico de la existencia humana, y glorificamos a la Santísima Trinidad (cfr. OGLH 39).

1.2. *El Oficio de lectura*

El Oficio de lectura se caracteriza por su índole contemplativa y meditativa, proveniente de las lecturas bíblicas, patrísticas y hagiográficas. Es la hora que más acentúa la acción de Dios que habla y se manifiesta. Pero como la Palabra de Dios provoca y exige respuesta (cfr. DV 25) incluye también salmos, himno, oración y otras fórmulas eucológicas (cfr. OGLH 14 y 33). Todo ello logra que, al mismo tiempo, el Oficio de lectura tenga un carácter fundamental de oración y alabanza (cfr. OGLH 2, 56, 140).

El Oficio de lectura puede asumir un carácter nocturno y diurno; por eso tiene una doble serie de himnos (cfr. OGLH 58, 61, 176), y puede rezarse en cualquier momento del día o de la noche (cfr. SC 89c; OGLH 57-59). Tradicionalmente se rezaba durante la noche, en el espacio comprendido entre la medianoche y el canto del gallo. El Concilio Vaticano II previó que se conservara este uso en el rezo coral, aunque sin imponer un criterio rígido y universal (cfr. SC 89c; OGLH 57). Este carácter nocturno podría lograrse rezando el oficio muy de mañana, antes de Laudes, o después de Vísperas, bien entrada la noche.

1.3. *La hora Media*

La hora Media es exclusivamente diurna, puesto que está destinada al espacio comprendido entre Laudes y Vísperas. Su contenido interno cambia parcialmente de acuerdo con la fisonomía que asume según el momento en que se sitúa: antes de mediodía (Tercia), al mediodía (Sexta) o después de mediodía (Nona); de ahí la diversidad del himno, de la antífona, de la lectura breve, del versículo responsorial y, en algunos días, de la oración. La salmodia es única, aunque está prevista una salmodia complementaria, en el caso del rezo de dos o más horas[1].

1. El concilio no quiso abolir horas tan tradicionales en Oriente y Occidente como Tercia, Sexta y Nona (cfr. SC 83e), limitándose, por tanto, a dejarlas como facultativas para los sacerdotes.

1.4. *Completas*

Completas es la última oración del día y tiene por finalidad preparar el descanso nocturno, incluso si éste comienza pasada la medianoche (cfr. OGLH 84), pues se trata de una hora no ligada a un momento fijo del día, sino asociada a un tiempo determinado de la jornada laboral.

Completas está marcada por los sentimientos de confianza en Dios, pues la idea tradicional de que la noche es un tiempo especialmente peligroso para el hombre no ha sido plenamente superada en la sociedad actual; de ahí que el alma exprese su confianza en la ayuda misericordiosa de Dios. Su carácter es menos comunitario que Laudes y Vísperas y más íntimo y personal; por eso es preferible rezarla individualmente. Cuando va acompañada del acto penitencial —tras el examen del día, en el cual siempre hay pecados de comisión u omisión— asume el carácter de petición de perdón a Dios, asignado por algunas fuentes antiguas a la hora de Vísperas.

2. Estructura de las Horas

2.1. *La introducción general a todo el oficio: Invitatorio*

El oficio divino actual comienza con una introducción general compuesta por el versículo *Domine, labia me aperies* (OGLH 266), el salmo 94, que puede sustituirse por los salmos 99, 66 ó 23 (cfr. OGLH 34), con *Gloria Patri*, y una antífona que varía según los días, tiempos y fiestas.

El versículo (Sal 50, 17), de uso antiquísimo tanto en el oficio monástico como en el *cursus* romano, es como un «rótulo» colocado en la puerta del oficio, para cualificar y caracterizar su movimiento latréutico-ascendente, provocado y sostenido por la gracia.

El salmo 94 es una invitación a la alabanza («venid, aclamemos al Señor»), a la escucha atenta («escuchad hoy su voz») y acogida de la Palabra de Dios («no endurezcáis vuestro corazón»), así como una participación en el eterno descanso de Dios en la gloria («no entrarán en mi descanso» (cfr. Hb 3, 7-14,16), motivos que lo convierten en salmo invitatorio por naturaleza. La forma ideal de ejecutar este salmo es responsorial (cfr. OGLH 34, 114). Cuando el Invitatorio no se canta o se reza individualmente, basta que la antífona se diga únicamente al principio y final.

2.2. *Laudes y Vísperas*

Laudes y Vísperas tienen una estructura similar:

Laudes	Vísperas
— *Deus, in adiutorium...*	
— *Gloria Patri...*	
— himno	
— salmo	
— cántico del AT	salmo
— salmo	cántico del NT
— lectura	
— responsorio	
— antífona	
— cántico evangélico	
— antífona	
— preces	
— Padrenuestro	
— oración	
— conclusión	

2.3. *El Oficio de lectura*

La estructura del Oficio de lectura es la siguiente:

— introducción
— himno
— salmodia (3 salmos)
— versículo transitorio
— lecturas (dos)
— *Te Deum* (en determinados días)
— oración
— conclusión

2.4. *La hora Media*

La hora Media tiene los siguientes elementos: introducción, himno salmodia, lectura breve, versículo, oración y conclusión.

2.5. *Completas*

La hora de Completas está compuesta del siguiente modo: aclamación («Dios mío, ven en mi ayuda»), acto penitencial, himno, salmodia, lectura, responsorio, cántico evangélico y antífona mariana final.

3. Elementos de las Horas del oficio

Los elementos de la liturgia de las Horas son los siguientes: salmos, cánticos, antífonas, lecturas, responsorios, versículos, himnos, intercesiones, oraciones y silencio. El conocimiento de su finalidad, distribución e importancia es indispensable para rezar el oficio de modo adecuado.

3.1. *Los salmos*

a) *Uso cultual de los salmos en Israel*[2]

Los salmos son composiciones poético-religiosas procedentes de autores, épocas y circunstancias diferentes, destinadas a alabar, dar gracias, suplicar... a Yahveh de modo personal o colectivo. El culto, momento en el que Israel vivía en plenitud su carácter de Pueblo de Dios, fue la fuente principal de inspiración de la antigua literatura sálmica. E, incluso, aquellos salmos que no han surgido del culto se comprenden adecuadamente sólo dentro de su uso celebrativo. Esto sucede, por ejemplo, con los salmos de lamentación, que pese a nacer de una necesidad o peligro del autor, fueron usados más tarde, especialmente después del destierro, dentro del culto.

Muchos salmos son anteriores al exilio; ahora bien, es en la sinagoga, en el segundo Templo y en las celebraciones cultuales del período posterior al exilio donde encuentran su marco referencial.

b) *Los salmos en la liturgia anterior al Concilio Vaticano II*[3]

Siguiendo el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles, la Iglesia se sirvió de los salmos para expresar a Dios sus sentimientos de alabanza, de adoración, de súplica, sin que ello suponga que las primeras comunidades usaran el Salterio de forma sistemática. La plegaria en común recurría, más bien, a salmos escogidos y adaptados a los momentos de la mañana y de la tarde, o a otros días determinados.

2. Cfr. P. Drijvers, *Los salmos*, Barcelona 1964, especialmente pp. 56-69.
3. Cfr. A. Verheul, «Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui», QL 71 (1990) 261-265.

De todos modos, para los tres primeros siglos poseemos datos muy escasos sobre el uso, frecuencia e importancia que se concedió a los salmos. En las *Acta Pauli* se encuentra el primer testimonio de su uso litúrgico, después de la comunión sacramental eucarística. Los escritos de Tertuliano se refieren al canto de salmos e himnos en la celebración comunitaria del domingo, en el ágape, en los ritos funerarios y en honor de los santos, y en las celebraciones domésticas. La *Tradición Apostólica* habla expresamente de la recitación de salmos después de la Eucaristía. Los Padres de los siglos II y III mencionan la oración de la mañana y de la tarde, así como la de Tercia, Sexta y Nona; y aunque no indican su contenido, parece claro que éste consistía en salmos e himnos. Puede sostenerse que a finales del siglo III y comienzos del IV, los salmos se integran cada vez más en la liturgia, siguiendo un orden temático para las horas matutina y vespertina, y numérico, según el Salterio, para las demás horas. Eusebio de Cesarea es el primero en atestiguar la conjunción de ambos. Al cabo del tiempo, el segundo sistema —numérico— prevalecerá, por influjo de los monjes.

Durante el siglo IV tiene lugar, tanto en Oriente como en Occidente, la organización de los oficios, convirtiéndose los salmos en el elemento *fundamental* de las celebraciones. Así ocurre tanto en las primeras generaciones de los Padres del desierto, como entre los monjes pacomianos y en las comunidades monásticas de Palestina y Siria. Con la organización progresiva del oficio por las reglas de san Cesáreo de Arlés, del Maestro —compositor anónimo— y de san Benito se consuma este hecho, tanto en el oficio monástico como en el catedral; y así ha continuado desde entonces hasta nuestros días.

Las modalidades de la salmodia en el oficio están íntimamente relacionadas con el número, organización, ejecución y sentido de los salmos; y también con otros aspectos colaterales.

— Desde el punto de vista de la *cantidad sálmica,* han existido dos tendencias: rezar muchos salmos o primar la calidad de la oración. Los primeros monjes del desierto se fijaron en la calidad; más tarde, algunas reglas monásticas exigieron rezar el Salterio completo dos veces por semana. San Benito —y con él, el oficio romano— se inclinó por el rezo semanal.

— Respecto a la *organización,* las diferencias no son muy notables. En Italia, al comienzo del siglo VI, la Regla del Maestro sigue el orden numérico del Salterio, salvo en algunos salmos reservados para Laudes y Completas. En el oficio basilical romano de los siglos V-VIII, el Salterio se dividía en dos partes: la primera comprendía los salmos 1-108 y estaba destinada al oficio matutino; la segunda, los salmos 109-150, destinados al oficio vespertino. Esta distinción continuará *grosso modo* en los breviarios romano, ambrosiano y monástico hasta

la reforma del Concilio Vaticano II. La característica de esta división consiste en recitar todo el Salterio en una semana siguiendo, principalmente, el orden numérico.

— *El modo de ejecutar la salmodia* ha evolucionado. Al principio, un salmista semitonaba el salmo y los demás escuchaban sentados; seguía la oración silenciosa con genuflexiones y postraciones, y después se cantaba, al menos en Occidente, el *Gloria Patri*[4]. El paso hacia la salmodia en dos coros está ya atestiguado en el siglo VIII y se afianza y generaliza durante el siglo IX. En ello influyeron tres causas: la mayor formación intelectual de quienes ingresaban en los monasterios, que al contrario de la época anterior, de gran analfabetismo, podían leer y cantar los salmos; la progresiva clericalización del estado monástico, de modo que los clérigos suponían ya en el siglo IX un tercio de los monjes y en el siglo X, la mitad; y el esplendor de la teología del trabajo y de los méritos, según la cual estos últimos son mayores cuanto mayor es la participación en la salmodia.

— En cuanto al *sentido,* al principio los salmos estaban orientados, si no exclusivamente, como piensan algunos, sí fundamentalmente a la oración personal; de hecho, la plegaria silenciosa después del salmo se remonta a los monjes pacomianos y se encuentra en Arlés y en la Regla del Maestro. La Regla benedictina no tiene ninguna mención explícita de esta plegaria silenciosa, pero algunos autores creen que existe una indicación al respecto en el capítulo veinte.

Dicha tradición desapareció en los monasterios francos del siglo VIII al introducirse el Salterio coral alternado, desplazándose el acento hacia la salmodia misma, que se convierte en oración de alabanza. Tal evolución ha de situarse entre Juan Casiano y la Regla del Maestro y obedece a un cambio de mentalidad: la salmodia deja de ser considerada ante todo como *mensaje* de Dios al hombre, para convertirse en *homenaje* del hombre a Dios. Los monjes pacomianos y de Lerins no veían ninguna dificultad en simultanear el trabajo manual y la salmodia, porque los salmos servían para proporcionar materia de oración; pero cuando los salmos mismos se consideran oración —alabanza a Dios— resultó incongruente estar ocupado en un trabajo manual y salmodiar. Sin embargo, sería un error pensar que los salmos perdieron totalmente su función anterior, pues los oficios continuaron viéndose

4. Es la praxis que atestigua Casiano para los monasterios pacomianos de Egipto y para los monjes palestinos. Rufino (345-410) confirma este modo de salmodiar en su traducción latina del anónimo *Historia monacorum*, y otro tanto ocurre con las reglas de Cesáreo y Aureliano. Sin embargo, mientras que los monjes pacomianos trabajaban manualmente a la vez que salmodiaban, en los monasterios galos, en cambio, se prohibía toda actividad laboral durante la salmodia, probablemente por influencia de la Regla de san Agustín.

como momentos fuertes y apropiados para intensificar la oración continua a la que los monjes estaban urgidos. Además, los monjes eran tan conscientes de que los salmos se acogen en el corazón y se «rumian» en la meditación, que procuraban memorizarlos para repetirlos durante el trabajo; eran, pues, el medio privilegiado para acceder a la oración continua.

— Finalmente, en lo que podríamos llamar *complementos sálmicos* la evolución siguió el siguiente curso. Al principio únicamente existía el canto del salmo *in solo* y la oración silenciosa de cada uno. Muy pronto se añadió una oración sálmica, que decía el abad. A finales del siglo IV se introdujo la doxología *Gloria Patri* —acentuando el carácter laudatorio de los salmos y contribuyendo no poco a considerarlos como oración de alabanza dentro del oficio—, a la que el Concilio de Vaison (525) mandó añadir el *sicut erat in principio*. Por último, las antífonas se extrajeron al principio del mismo salmo (como ocurre en los oficios romano y benedictino), pero desde el siglo VII provinieron del evangelio del día, en los domingos de los tiempos fuertes del año litúrgico y en los ordinarios, o bien se crearon con carácter propio para una determinada fiesta.

c) *Los salmos en la actual liturgia de las Horas*

La actual liturgia de las Horas ha ratificado la importancia y el carácter oracional de los salmos en el oficio divino, conservado las antífonas, recuperado los títulos y recomendado el uso de las oraciones sálmicas (cfr. OGLH 110, 112, 202). A la vez, ha introducido las siguientes novedades: 1) el Salterio está distribuido en cuatro semanas, no en una —como ocurría en los breviarios romanos a partir de los siglos VI-VII (cfr. OGLH 126)—; 2) se han excluido los salmos 57, 82 y 108 por su carácter «imprecatorio», y algunos versículos del mismo género de otros salmos; 3) los tres salmos históricos largos (Sal 77, 104, 105) se han desplazado del Tiempo Ordinario al Oficio de lectura de los tiempos especiales de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua (cfr. OGLH 130), por ser unos salmos menos aptos para la plegaria ordinaria y, a la vez, tratarse de unos tiempos donde la historia de la salvación es más explícita y cualificada; 4) algunos salmos sólo se dicen cuatro o cinco veces al año, mientras que los elementos más hermosos del Salterio se repiten con mayor frecuencia dentro del cuadro de las cuatro semanas (cfr. OGLH 132), prevaleciendo el criterio de sensibilidad pastoral sobre el de integridad o equilibrio numérico del Salterio; 5) ciertos salmos se han asignado a horas determinadas por motivos teológico-litúrgicos; 6) algunos salmos especialmente largos

(Sal 9, 17, 77, 88) se han distribuido en el Oficio de lectura de varios días, no en varias horas del mismo día; 7) el salmo 118 aparece en la hora menor durante veintidós días, y 8) la salmodia de cada hora tiene una extensión similar, aunque se ha evitado caer en la medida matemática y se ha respetado el desarrollo literario interno del salmo.

A estos cambios estructurales hay que añadir la insistencia en el *sentido cristológico* de los salmos. Todo el Salterio, en efecto, viene considerado como lo que realmente es: una gran profecía de Cristo. De este modo se enlaza con la tradición bíblica neotestamentaria, en la que las abundantes citas sálmicas reflejan claramente que el mensaje del Salterio fue leído como anuncio y cumplimiento del misterio de Cristo, especialmente, de su Misterio Pascual. La tradición patrística acogió este sentido, pues varios santos Padres —Hilario de Poitiers († 367), san Atanasio († 373), san Ambrosio († 397), san Jerónimo († 419) y san Agustín († 430)— comentaron en sentido *cristiano* todo el Salterio, viendo en los salmos simultáneamente la voz de Cristo y de la Iglesia[5]. Esta interpretación ha continuado en la vida de la Iglesia, que ha considerado los salmos como oración suya y oración del cristiano porque son voz y plegaria de Cristo.

«Los salmos no se pueden leer simplemente, como si el pueblo judío hablara en ellos; ni simplemente, como si Cristo hablara con ellos; ni simplemente, como si se expusiera mi propia vida o la vida de la Iglesia»[6]. Por eso, en la *Ordenación general* del oficio se afirma que, «partiendo del sentido literal, el que recita los salmos fija su atención en la importancia del texto para la vida del creyente» (cfr. OGLH 107), pero «debe dirigir su atención al sentido pleno, en especial al sentido mesiánico», oyendo «en los salmos a Cristo que clama al Padre o al Padre que habla con su Hijo, reconociendo incluso la voz de la Iglesia, de los Apóstoles o de los mártires», sobre todo los días festivos, en que los salmos fueron «elegidos con criterio cristológico» (cfr. OGLH 109).

Los salmos tienen, según esto, una gran actualidad. Más aún, al expresar los más variados e íntimos sentimientos de los hombres de cualquier tiempo o condición, ocupan una posición privilegiada entre todas las oraciones; no en vano han sido compuestos por el mismo Dios (cfr. OGLH 100; cfr. también CEC 2587-2588), que ha salido a nues-

5. En este sentido escribe el gran obispo de Hipona: «En los salmos, lo mismo que en la profecía, no acostumbramos a atender a la letra, sino que por la letra escudriñamos los misterios. También recordáis vosotros que solemos oír en los salmos la voz de cierto hombre que, siendo uno, tiene cabeza y cuerpo: la cabeza en el cielo y el cuerpo en la tierra»: SAN AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum 131, 2*, CSEL 40, p. 1.912 (PL 37, c. 1716).

6. B. BEAUCHAMPS, *Los salmos día y noche*, Madrid 1981, p. 42.

tro encuentro ofreciéndonos su voz, su inspiración y sus mismas palabras, para que sepamos hablarle como conviene (cfr. Rm 8, 20), más allá de los cambios culturales y de las distintas sensibilidades religiosas. Por este motivo, la Iglesia ha querido conservar los salmos en su oración *oficial* (cfr. OGLH 100-109). Las posibles dificultades de comprensión se resuelven con una adecuada cultura bíblica y, sobre todo, con una lectura de los salmos en clave cristiana (cfr. OGLH 102-109).

3.2. *Los cánticos*

a) *Síntesis histórica*

Los cantos bíblicos son composiciones tan similares a los salmos, que podrían formar parte del Salterio[7]. Desde los orígenes fueron empleados en la liturgia y en el oficio divino. Los cantos bíblicos ocuparon un lugar privilegiado en la oración de la mañana, sobre todo en las liturgias bizantina e hispana. En la primera, se cantaban a diario nueve cánticos llamados *odas*; la segunda, incluía un cántico variable en las Laudes de cada día —W. Porter ha reseñado más de cien—, que ordinariamente provenía del Antiguo Testamento, aunque a veces se tomaba del Nuevo.

En cuanto a la liturgia romana, los cantos bíblicos se usaban antes de san Benito, pues la Regla benedictina conoce los cánticos proféticos veterotestamentarios y los neotestamentarios probablemente a partir del uso basilical romano, dado que la Regla del Maestro no da cuenta de ellos. Según el testimonio de Amalario (siglo VIII), las Laudes tenían un cántico profético que variaba cada día[8]. Además, después de la lectura de Laudes y Vísperas, se cantaban todos los días el *Benedictus* y el *Magnificat*, respectivamente, y se usaba el *Nunc dimittis* al final de Completas.

El Breviario de Quiñones conservó en Laudes los cánticos veterotestamentarios del Breviario medieval de Amalario, aunque el canto profético ocupara el lugar de un salmo más, como ocurre en la actual liturgia de las Horas. El Breviario de san Pío V mantuvo los cantos veterotestamentarios precedentes; en cambio, el de san Pío X incluyó algunos nuevos[9].

7. El manuscrito griego de la Biblia llamado *Codex Alexandrinus*, del siglo V, añade a continuación del Salterio algunos cánticos del Antiguo Testamento.

8. Hanssens ha creído poder individuar cuáles eran esos cánticos durante la Edad Media, tomando como punto de referencia el *Liber de Ordine Antiphonarii* de Amalario: 1) el domingo: cántico de los tres jóvenes; 2) feria II, cántico de Is 12; 3) feria III, cántico de Ezequías; 4) feria IV, cántico de Ana; 5) feria V, cántico de Moisés tras el paso del mar Rojo; 6) feria VI, cántico de Habacuc; 7) y sábado, cántico de Moisés antes de morir. Cfr. J.M. HANSSENS (ed.), *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*, III, Città del Vaticano 1950, pp. 140-141.

9. Eran los siguientes: 1) feria II, cántico de David; 2) feria III, cántico de Tobías; 3) feria IV, cántico de Judit; 4) feria V, cántico de Jeremías; 5) feria VI, cántico de Isaías; y 6) sábado, cántico del Eclesiástico.

b) *Los cánticos en la actual liturgia de las Horas*

La liturgia de las Horas contiene 38 cánticos: 26 del Antiguo Testamento y 12 del Nuevo. Los cantos veterotestamentarios se agrupan en tres series: siete tomados del Breviario de san Pío V[10], otros siete provenientes del Breviario de san Pío X[11] y el resto, de nueva inclusión[12]. De los neotestamentarios, siete están tomados del Apocalipsis y tres de las cartas paulinas. A ellos hay que añadir 1 P 2, 21-24, que se dice durante la Cuaresma, y 1 Tm 3, 16, empleado en las fiestas de Epifanía y Transfiguración

Hubiera sido deseable que el cántico de las Vísperas no siguiera un ciclo semanal, sino de cuatro semanas, como en Laudes, pero no se encontró el número suficiente de textos neotestamentarios. De todos modos, es la primera vez que la liturgia romana incluye en las Vísperas un cántico distinto al *Magnificat*.

La finalidad de los cánticos de Vísperas es insertar la oración de los salmos en el misterio de Cristo. De hecho, todos son himnos que se refieren a Cristo o hablan de Él.

3.3. *Las antífonas*

a) *Síntesis histórica*

Originariamente la antífona era más un *modo* de salmodiar que un *elemento* del oficio; más tarde vino a significar el estribillo que se usaba en la salmodia. Con el paso del tiempo, el estribillo pasó de la forma responsorial (repetición después de cada verso) a la forna antifonal (al principio y final del salmo).

En la descripción que hace Amalario del oficio romano señala que «la antífona la inicia uno solo del coro y el salmo lo cantan los dos coros en el tono de la antífona, en la cual se unen; los coros la cantan alternativamente, ora de una parte, ora de otra»[13]. Esta praxis daba gran variedad al oficio, pero lo alargaba excesivamente; de ahí que comenzase la reducción del número de veces que se repetía el estribillo, hasta imponerse la costumbre de repetirlo sólo al principio y al final del salmo; más aún, en las horas menores y en los días de menor rango litúrgico, al comienzo del salmo se decían tan sólo las primeras palabras y únicamente al final el texto íntegro de la antífona.

10. Dn 3, 57-88.56; Ha 3, 2-19; Is 38, 10-20; 1 R 2, 1-10; Éx 15, 1-19; Is 12, 1-6; Dt 32, 1-12.

11. Dn 3, 52-57; 1 Cro 29, 10-13; Tb 13, 1-10; Jdt 16, 15-21; Jr 31, 10-14; Is 45, 15-26; Si 36, 1-16.

12. Is 2, 2-5; 26, 1-4.7-9.12; 33, 13-16; 40, 10-17; 42, 10-16; Dn 3, 26-27.29.34-41; Is 61, 10 11; 62, 1-5; 66, 10-14a.; Jr 14, 17-21; Ez 36, 24-28; Tb 13, 10-15.17.19; Sb 9,1-6.9-11.

13. Cfr. J.M. HANSSENS (ed.), *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*, II, Città del Vaticano 1950, p. 433.

Las primeras antífonas de los oficios romano y monástico se entresacaban del salmo que se ejecutaba, y estaban exclusivamente a su servicio. La frase elegida —que se hacía más expresiva porque la melodía acentuaba su sentido— pretendía sugerir una interpretación global de todo el salmo y proponer la idea que mejor se prestaba a la meditación. Más tarde se sintió la necesidad de acomodar el salmo a una fiesta determinada del año litúrgico, aunque respetando absolutamente su texto; así nacieron las antífonas *sálmicas* adaptadas a algunas celebraciones del año litúrgico. En este caso, la antífona asumía una nueva función: la de ambientar la celebración del oficio con la temática peculiar de la fiesta o del tiempo litúrgico. Concretamente, a principios del siglo VII nació la costumbre de tomar las antífonas *del evangelio del día* para los domingos de los tiempos fuertes y los ordinarios. Por la misma época se compusieron antífonas procedentes de las actas de los mártires y de las vidas de santos. Estas antífonas *propias* fueron apartándose cada vez más del contenido del salmo, hasta considerarlo como algo secundario.

Los repertorios antifonales nos han legado cuatro tipos de antífonas: sálmicas, evangélicas, históricas e independientes. Las primeras son textos literales —o con algunas variantes— del salmo al que acompañan; las segundas se inspiran o toman literalmente de los evangelios (a este tipo pertenecen las de los cantos *Benedictus* y *Magnificat*); las históricas reflejan algún hecho significativo de la vida del santo que se celebra en el oficio; las independientes son todas las demás. Las históricas son las más deficientes; las independientes suelen tener mucho interés teológico-pastoral, como lo demuestran las antífonas mayores del *Magnificat* de los últimos días de Adviento, y las que comienzan con la palabra «*hodie*», que acentúan la permanencia de los misterios salvíficos. Desde el punto de vista oracional, tienen una especial importancia las antífonas sálmicas.

b) *Las antífonas en la actual liturgia de las Horas*

La actual liturgia de las Horas ha conservado bastantes antífonas del *Breviario romano;* en muchas ocasiones las ha tomado de antifonarios antiguos; y en no pocos casos ha creado fórmulas nuevas sacadas de los salmos, cánticos u otros textos de la Sagrada Escritura. Todas estas composiciones forman cuatro series: sálmicas, propias del tiempo, propias de los santos y antífonas del *Benedictus* y el *Magnificat*, según acompañen al Salterio, a los salmos y cánticos de Laudes y Vísperas de los «tiempos fuertes», a los salmos del Propio y Común de los santos, y a los citados cánticos, respectivamente.

Las antífonas resaltan una sola idea general o particular del salmo, en cuanto que se enmarca en el contexto de la hora, del oficio o de la fiesta; en tales supuestos la antífona tiene como finalidad explicar el motivo por el cual se ha seleccionado el salmo y armonizarlo con los

demás componentes que desarrollan el mismo tema o temas complementarios. Otras veces, la antífona simplemente subraya un tema de la composición sálmica, ayudando así al orante a centrar su atención en un aspecto concreto, sin quedar excluidos los demás; de esta suerte ayuda a interiorizar el salmo desde una perspectiva particular (cfr. OGLH 113). Incluso cuando no existe correlación conceptual con los salmos y cánticos, las antífonas siempre ayudan a alabar a Dios en el clima propio del día y dar variedad a la oración. La *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* resume así toda esta doctrina: aunque las antífonas son para el canto, se usan también en el rezo privado, ya que siempre «ayudan a manifestar el género literario del salmo, lo transforman en oración personal, iluminan con más claridad alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida, proporcionan al salmo cierta tonalidad peculiar en determinadas circunstancias; más aún, siempre que se excluyan arbitrarias acomodaciones, contribuyen en gran medida a resaltar la interpretación tipológica o festiva y pueden hacer agradable y variada la recitación de los salmos» (OGLH 113).

3.4. *Las lecturas*

Es difícil determinar cuándo comenzaron a usarse lecturas en el oficio divino, pero es claro que son un elemento muy tradicional, según se desprende de testimonios tan antiguos como los procedentes de los *Cánones de Hipólito,* Eteria, san Basilio, san Jerónimo y Casiano.

Las lecturas del oficio romano son de tres tipos: bíblicas, patrísticas y hagiográficas. Las lecturas bíblicas, a su vez, se dividen en largas y breves.

a) *Lecturas bíblicas largas*

— *Síntesis histórica*[14]. El ideal presentado por Juan Casiano como propio de los monjes egipcios consistía en que la lectura del Antiguo y Nuevo Testamento siguiese siempre a la salmodia; tal ideal no fue adoptado en todas las iglesias, pero sí en la mayor parte de las reglas monásticas de Occidente.

La Regla de san Benito, siguiendo la Regla del Maestro, distingue lecturas largas y breves; las primeras —que se toman del «apóstol» durante la semana y del Apocalipsis los domingos—, se usan en el oficio de la mañana, mientras que en las demás horas, la salmodia se seguía de una lectura breve recitada de memoria.

14. Cfr. E.J. LENGELING, «Le letture bibliche e i loro responsori nella nuova *Liturgia delle Ore*» en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, Torino 1972, p. 185-204.

En el siglo VI, el oficio romano de la basílica de San Pedro (descrito en el OR XIV) usaba tres lecturas del Antiguo Testamento según un *cursus* anual que permitía leer los libros sagrados en consonancia con los diversos tiempos litúrgicos. En el oficio lateranense del siglo VIII (descrito en el OR XIII), se insertan en ese ciclo anual los Hechos, las cartas y el Apocalipsis, que antes sólo se leían en la misa o en el tercer nocturno de los domingos y fiestas.

Todas estas perícopas resultaban, evidentemente, demasiado largas. Al principio de la Edad Media, la lectura bíblica de cada día siguió siendo abundante; pero en los «breviarios» se redujo a unos pocos versículos, y solía limitarse al segundo nocturno, siendo completamente sustituida no raras veces en el primer nocturno de fiestas y octavas por lecturas patrísticas y hagiográficas; esto ocurría incluso en el único nocturno de los días feriales. Es verdad que los breviarios franciscanos, adaptados de la curia romana, devolvieron la preferencia a las lecturas bíblicas sobre las patrísticas, pero consistían en unos pocos versículos.

El Breviario de Quiñones preveía dos lecturas bíblicas para cada día: la primera, del Antiguo Testamento (incluso durante el tiempo Pascual) y la segunda, del Nuevo (también en Cuaresma). Con esta distribución se leía todo el Nuevo Testamento, salvo el Apocalipsis; pero del Antiguo, en cambio, estaban excluidos, total o parcialmente, no pocos libros. El Breviario de san Pío V introdujo la novedad de leer la Sagrada Escritura en el primer nocturno de las fiestas de los santos, pues en el *Breviario romano* anterior la lectura hagiográfica ocupaba todos los nocturnos. Sin embargo, las perícopas bíblicas de los días festivos siguieron tomándose —hasta la reforma de san Pío X— casi siempre del Común de los santos; por otra parte, el texto del primer nocturno fue siempre el mismo hasta 1970. Además, el aumento del número y categoría de las fiestas de los santos fue haciendo casi imposible la lectura continua de la Escritura.

Este estado de cosas cambió radicalmente con la reforma de san Pío X, al dar preeminencia al oficio simple dominical sobre todas las fiestas de los santos. Así mismo, exigió tomar la lectura bíblica del *proprium de tempore*, salvo raras excepciones, cuando los días feriales coincidían con algún santo. De todos modos, hasta la reforma de las rúbricas de 1955, además de no leerse algunos libros veterotestamentarios, a veces se leían únicamente los primeros versículos de dos o tres libros.

San Pío X no pudo realizar la reforma general del oficio y, por consiguiente, de las lecturas, a pesar de sus vehementes deseos, pues su muerte lo impidió; sin embargo, ha sido llevada a feliz término en nuestros días, siguiendo las directrices del Concilio Vaticano II.

— La actual liturgia de las Horas ha mejorado sensiblemente la situación de las lecturas bíblicas largas. En la confección del Leccionario se han tenido en cuenta las disposiciones conciliares y la fidelidad a la tradición[15], y se han aplicado los criterios siguientes: 1) facilitar al pueblo cristiano y especialmente a los sacerdotes la posibilidad de una lectura más sustanciosa de la Sagrada Escritura, dándoles una visión panorámica de toda la historia de la salvación (cfr. OGLH 143); 2) valorar adecuadamente el tiempo litúrgico, especialmente los tiempos fuertes (este criterio ha llevado a asignar ciertos libros a determinados tiempos); 3) armonizar las lecturas del oficio y de la misa, y 4) confeccionar el Leccionario del oficio no sólo según exigencias pastorales —como ocurre con la misa—, sino de forma más completa.

En concreto, se han creado dos ciclos: uno de dos años —que por razones de espacio no se ha incluido en el libro oficial, pero sí en un suplemento— y otro anual, que figura en la edición típica.

El ciclo anual presenta el siguiente balance: en Adviento se lee Isaías; en Navidad, la carta a los Colosenses; en Cuaresma, el Éxodo, Levítico y Números y —a partir de la quinta semana— la carta a los Hebreos; en el Tiempo Pascual, la primera carta de san Pedro, el Apocalipsis y las tres cartas joánicas; en el Tiempo Ordinario, una serie de libros del Antiguo Testamento ordenados de tal modo que ofrezcan una panorámica de la historia de la salvación; también se usan las cartas que no se han leído en otros tiempos.

El ciclo anual no es una abreviación del bienal, sino que está elaborado con criterios propios. Entre ellos sobresalen el de la idoneidad para el tiempo señalado y el no encontrarse la misma lectura en el *Leccionario de la misa*.

El balance cuantitativo de la reforma es el siguiente: mientras el *Breviario romano* leía un tercio del Antiguo Testamento y una séptima parte del Nuevo, ahora se lee íntegramente el Nuevo Testamento, además de un tercio del Antiguo.

b) *Lecturas bíblicas breves o capítulos*

La nueva liturgia de las Horas presenta, además, más de quinientas lecturas breves, destinadas a Laudes, Vísperas, Tercia, Sexta, Nona

15. El concilio ha indicado que a) «la lectura de la Sagrada Escritura ha de ordenarse de tal modo que los tesoros de la Palabra de Dios sean más accesibles y más extensos» (SC 92a) y b) que en la hora comúnmente llamada *Maitines* «haya menos salmos y lecturas más largas» (SC 89c). Los Padres conciliares en sus intervenciones orales y escritas habían manifestado el deseo de una selección de lecturas bíblicas más provechosa desde el punto de vista espiritual, más amplia respecto al Nuevo Testamento y más restringida en las secciones históricas del Antiguo, así como una distribución bienal o trienal.

y Completas, que, salvo raras excepciones, son de nueva creación. Forman siete series: Adviento, Tiempo Natalicio, Tiempo Pascual (una semana), Cuaresma (dos semanas), Tiempo Ordinario (cuatro semanas), solemnidades, fiestas de la Virgen y de los santos, y varios comunes (cfr. OGLH 158). En Completas, cada día de la semana tiene una lectura propia.

La lectura de Vísperas es siempre neotestamentaria, dado que tiene lugar después del cántico del Nuevo Testamento, siguiendo la norma de que éste se lee siempre después del Antiguo (cfr. OGLH 39, 158c). Los capítulos presentan a veces una cierta continuidad temática con el domingo, el viernes o cada una de las horas, pero nunca se toman del evangelio (cfr. OGLH 158a-b).

c) *Lecturas patrísticas*

La segunda lectura del oficio del mismo nombre está tomada de los Padres, y de doctores y autores eclesiásticos de todas las épocas con una especial autoridad en la Iglesia (cfr. OGLH 159, 160). Estos textos sirven como comentario o meditación de las lecturas bíblicas del oficio y de la misa, o ilustran el sentido de los tiempos litúrgicos y fiestas.

Las lecturas patrísticas se han seleccionado según cuatro series de criterios: positivos, negativos, tradicionales y bíblicos.

Desde un punto de vista *positivo,* se ha tenido en cuenta que los textos posean las siguientes cualidades: 1) valor espiritual para responder a las necesidades actuales de los sacerdotes, religiosos y laicos; 2) capacidad para iluminar el misterio de Cristo que la Iglesia celebra año tras año, y 3) aptitud para ayudar eficazmente a los sacerdotes en su ministerio profético y promover la participación activa de los fieles en la liturgia y el espíritu del culto cristiano.

Desde un punto de vista *negativo,* no se han incluido textos polémicos, ni alusivos a problemas hoy superados, demasiado filosóficos, o más propios de las escuelas teológicas que de la de la vida espiritual; ni tampoco de carácter antisemita, ni excesivamente alegóricos, moralizantes o de una exégesis hoy insostenible.

En cuanto a la concordancia con la *tradición,* se ha ratificado la antigua costumbre de la Iglesia romana de leer conjuntamente una lectura bíblica y otra patrística.

Finalmente, se ha procurado elegir textos capaces de armonizar con las perícopas bíblicas y con el ciclo o tiempo litúrgico; de ahí que, por ejemplo, durante las treinta y cuatro semanas del Tiempo Ordinario se

empleen, según el método de «lectura continua», algunos clásicos patrísticos, como el *De mysteriis* de san Ambrosio, la «carta *ad Magnesios*» de san Ignacio o la «carta de san Policarpo *ad Philipenses*».

La lectura patrística de la actual liturgia de las Horas ha mejorado la situación del Breviario anterior, al haber realizado una selección equilibrada de la literatura eclesiástica antigua, medieval y moderna, privilegiando, ciertamente, a los grandes Padres, pero sin olvidar a otros de menor rango (cfr. OGLH 160). Además, el número de lecturas de autores orientales es muy superior a las veinticuatro que tenía el Breviario precedente.

El Leccionario patrístico, a semejanza del bíblico, presenta día a día el Misterio Pascual según la interpretación de los Padres de la Iglesia. Las secciones más importantes son, sin duda, las de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua; pero también durante el Tiempo Ordinario se desarrollan muchos temas relativos al misterio de nuestra redención. Por ello, este Leccionario tiene una gran valor pastoral.

d) *La lectura hagiográfica*[16]

La lectura hagiográfica se usa en las celebraciones de los santos. En la actual liturgia de las Horas existen unas 170 celebraciones. Las lecturas pertenecen a varios géneros: escritos del santo del día (unas 80), biografías o escritos coetáneos (más de 30), textos de los Padres (unas 40), escritores eclesiásticos (10) y Papas (8), actas martiriales (3) y documentos del Concilio Vaticano II (4).

Dada la gran pobreza y aridez doctrinal y literaria que presentaba el Breviario precedente —debido a que la mayor parte de estas lecturas estaban sacadas de las *passiones* y vidas de los mártires y confesores, carentes, ordinariamente, de rigor histórico y no poco estereotipadas—, se imponía una profunda revisión. Ésta se ha llevado a cabo según los siguientes criterios: dejar hablar al santo que se celebra, usar biografías coetáneas y seguras y, en el caso de las actas de los mártires, prescindir de las antiguas *passiones* e incluir aquellas actas de los mártires que se consideran como joyas de la literatura hagiográfica: concretamente las del martirio de san Policarpo, de las santas Perpetua y Felicidad, de san Justino y de san Cipriano.

El primer criterio ha supuesto recurrir a los escritos del mismo santo —si es que existían— y seleccionar lo que, según las adquisiciones de la historia, exprese mejor su personalidad, su espíritu o su

16. A. AMORE, «Le letture agiografiche nella *Liturgia delle Ore*», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, o.c., pp. 229-240.

obra. Cuando no hay obras del mismo santo, se ha recurrido —segundo criterio— a fuentes históricas seguras, preferentemente de autores coetáneos. En el caso de los mártires, se ha prescindido de las *passiones*, y la lectura hagiográfica se ha elegido según este triple criterio: 1) un texto de un Padre que hubiera hecho expresamente el elogio del santo; 2) un texto de un Padre que hable del martirio en general, pero que tenga pinceladas aplicables de modo específico al santo festejado, y 3) cuando ninguno de estos dos criterios sea posible, un texto que hable de modo general sobre el martirio o sobre un aspecto de la vida cristiana.

El Leccionario hagiográfico no es un prontuario de hagiografía, sino un libro de oración, en el que se ha elegido alguna de las innumerables modalidades en que se ha actualizado la redención y alguna de las facetas de la santidad de Dios, presente y actuante en su Iglesia.

3.5. *Los responsorios*[17]

a) *Responsorios de las lecturas bíblicas*

Las lecturas de la liturgia de las Horas van acompañadas de un responsorio.

El responsorio que sigue a las lecturas bíblicas —con las que está íntimamente unido— proyecta sobre ellas una luz nueva, a fin de que se comprenda mejor la riqueza espiritual que comporta el hecho de ser Palabra de Dios (cfr. OGLH 169); una riqueza que es, ante todo, laudatoria, pero que conlleva también acogida, fe, meditación, compromiso... Gracias al responsorio, los temas de las lecturas se convierten en oración comunitaria y personal, incluso cuando el oficio se reza en privado. Es, pues, un elemento de enriquecimiento y contemplación.

Los ochocientos responsorios bíblicos del oficio actual están tomados de breviarios no romanos, del *Breviario romano* (muy pocos), o son de nueva creación (unos doscientos). Forman tres series: Oficio de lectura, Laudes y Vísperas, y Completas, que es siempre el mismo (en la hora Media se ha preferido seguir la tradición monástica de un sólo versículo).

Los responsorios del Oficio de lecturas han sido concebidos y compuestos como una prolongación meditativa y oracional de la lectura, sirviendo tanto para la recitación coral como para la privada, a diferencia de los responsorios del Breviario anterior, que se consideraban como canto

17. Cfr. V. RAFFA, *La nuova liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990, pp. 146-148; E.J. LENGELING, «Le letture bibliche...», o.c., pp. 206-210.

pura y estrictamente coral. Los reponsorios de Laudes y Vísperas son una respuesta a la lectura bíblica según la forma tradicional, pero con textos revisados a fondo, con la finalidad de convertirlos realmente en respuesta cantada a la Palabra de Dios. Pueden ser largos o breves. En el Tiempo Ordinario hay un ciclo de dos semanas de responsorios breves (veintiocho, frente a cincuenta y seis lecturas); mientras que durante los tiempos fuertes son siempre los mismos. Los responsorios largos son siempre obligatorios, mientras que los breves son facultativos (cfr. OGLH 49).

b) *Responsorios de las lecturas patrísticas y hagiográficas*

Al contrario de lo que ocurre con los que acompañan a las lecturas bíblicas, los responsorios que siguen a las lecturas patrísticas y hagiográficas no están a veces íntimamente unidos a ellas, aunque siempre tengan en cuenta su contenido. Con mucha frecuencia convierten en lirismo religioso el tema del tiempo litúrgico o de la celebración festiva que ha comentado la lectura.

Los textos son tradicionales en su mayor parte, aunque han sido seleccionados cuidadosamente y situados según los criterios que mejor responden a su naturaleza.

3.6. *Los versículos*[18]

La liturgia de las Horas tiene tres clases de versículos: los introductorios al oficio, los transitorios y los responsoriales. Están concebidos para asumir la forma dialogal en el caso de la recitación comunitaria o de simple jaculatoria en el rezo individual.

Los *versículos introductorios* son un elemento necesario y tradicional con el que comienzan las Horas (cfr. OGLH 34, 41, 60, 79, 85), pues sería un contrasentido comenzar la celebración —especialmente la comunitaria— sin pedir la ayuda de Dios para llevar a feliz término la oración y agradarle con ella. Estos versículos son dos: «Dios mío, ven en mi auxilio. Señor, date prisa en socorrerme» (Sal 69, 2) y «Señor, ábreme los labios. Y mi boca proclamará tu alabanza» (Sal 52, 16). Ambos son muy antiguos.

Los *versículos transitorios* sirven de puente de unión entre la salmodia y las lecturas en el oficio de este nombre, y tienen como finalidad ayudar al celebrante a pasar de la primera lectura a la segunda y preparar el ánimo para acoger la Palabra de Dios. Hay una serie para las cuatro semanas del Salterio y otras para los tiempos litúrgicos y fiestas.

18. Cfr. V. RAFFA, *La nuova liturgia delle Ore*, o.c., pp. 149-150.

Los versos responsoriales son propios de la Hora menor y sirven como de breve encuentro entre el orante y la Palabra de Dios; indican, además, la diferente importancia que tienen las horas de Laudes y Vísperas respecto a la Hora menor. Como en el caso precedente, existe una serie para las cuatro semanas del Salterio y otras para los tiempos litúrgicos y para las fiestas (cfr. OGLH 79, 172).

3.7. *Los himnos*[19]

El origen de la himnodia cristiana se remonta al culto veterotestamentario del Templo y de la sinagoga. Allí aprendieron este género las primeras comunidades cristianas. Con la paz concedida a la Iglesia, la himnodia alcanzó un momento de gran esplendor, tanto en Oriente como en Occidente. Baste recordar nombres como san Efrén († 373), san Gregorio Nacianceno († 389), san Hilario de Poitiers († 367), san Ambrosio de Milán († 397) y Prudencio († 405). Más tarde surgirían himnógrafos de la categoría de Venancio Fortunato († 605) y Pablo Diácono († 798).

En cuanto a los himnos del oficio divino, san Benito es el primero que —siguiendo a su coetáneo san Cesáreo de Arlés († 542)— presenta un himno en cada una de las horas diurnas y en las vigilias. Bajo el influjo benedictino, en el siglo XI entran los himnos en el *Breviario romano,* donde permanecerán como un elemento permanente, aunque sometidos a algunas reformas.

La actual liturgia de las Horas no ha querido prescindir de este elemento tradicional, aunque secundario, si bien ha realizado una profunda revisión. De los doscientos noventa y seis himnos latinos actuales, algunos se encontraban en el Breviario precedente, otros muchos están tomados de la inmensa producción hímnica antigua y medieval, y otros son composiciones nuevas. Los criterios adoptados para este trabajo han sido los siguientes: 1) restauración de la forma originaria menos pulida literariamente, pero más auténtica y devota que la reformada en tiempos de Urbano VIII (1623-1644); 2) extensión moderada, con exclusión de algunas estrofas menos expresivas; 3) uniformidad —en la forma y en la Persona divina interpelada— de la última estrofa, de carácter doxológico, con las estrofas precedentes; 4) ubicación al comienzo de la hora, prescindiendo de su emplazamiento, que se remontaba a san Benito, entre el responsorio y el cántico evangélico en Laudes y Vísperas, al principio en las vigilias y horas menores, y después del Salterio, en Completas; 5) variabilidad según las distintas horas y tiempos litúrgicos, y 6) posibilidad de que las Conferencias Episcopales creen su himnodia particular.

19. Cfr. F. AROCENA, *Los himnos de la Liturgia de las Horas*, Madrid 1992; A. LENTINI, *Hymni instaurandi Breviarii Romani*, Città del Vaticano 1968; V. RAFFA, *La nuova liturgia delle Ore*, o.c., pp. 151-153; B. VELADO, «Los himnos castellanos del nuevo Oficio Divino», *Pastoral Litúrgica* 118-120 (1981) 6-45, y «Los himnos de la Liturgia de las Horas en su edición española», *Phase* 22 (1982) 325-335; *Himnos de la Liturgia de las Horas*, Coeditores litúrgicos, Madrid 1988.

La *Liturgia de las Horas* en castellano contiene doscientos cuarenta y ocho himnos propios, algunos de los cuales son muy buenos —tanto en calidad literaria como conceptual—, aunque otros se aproximan más a la poesía religiosa que a composiciones hímnicas[20].

Los himnos son piezas líricas que cantan de modo poético la alabanza divina según la índole cultural e histórica de cada pueblo, impregnando la alabanza a Dios o a Cristo de temas apropiados para las diversas horas, días, períodos litúrgicos y celebraciones festivas (cfr. OGLH 173). Los himnos son, por tanto, composiciones vibrantes, profundamente poéticas, insertadas en la idiosincrasia de cada pueblo y muy fáciles de ser comprendidas por la asamblea; por ello, encuentran su máxima expresividad cuando se canta el oficio, aunque conserven su utilidad también en la recitación privada.

3.8. *Las intercesiones*[21]

Las *preces* son un elemento tradicional en la oración de la Iglesia, incluida la oración de alabanza, donde la súplica brota espontáneamente, según se ve en el modo de orar de los judíos, en el ejemplo de Cristo en el Padrenuestro y en las anáforas, en las que las intercesiones se asocian siempre a la alabanza y acción de gracias.

En el *Breviario romano* existían preces relacionadas expresamente con la oración matutina y la vespertina en las horas de *prima* y *completas* que, con harta frecuencia y por diversos motivos, habían suplantado, total o parcialmente, la función clásica asignada a Laudes y Vísperas. La actual liturgia de las Horas, al devolver a estas dos horas su tradicional significado e importancia, ha incorporado a ellas una serie de peticiones, en la línea recomendada por san Pablo (cfr. 1 Tm 2, 1-4), que los Padres y la tradición litúrgica habían interpretado y traducido en la práctica introduciendo horas especiales de oración por la mañana y por la tarde (cfr. OGLH 179).

En las preces de Laudes —siguiendo el carácter específico de esta hora— la Iglesia pide a Dios que conceda a sus hijos luz y sabiduría

20. Cfr. P. FARNÉS, «Funcionalidad de los Himnos en la Liturgia de las Horas», *Oración de las Horas* 9 (1978) 29-33.

21. Cfr. V. RAFFA, *La nuova liturgia delle Ore*, o.c., pp. 153-157.

en su trabajo, inspiración para formular buenos propósitos, protección para huir del pecado y de sus ocasiones, capacidad de convivir fraternalmente con todos y fidelidad en el cumplimiento de los propios deberes. En Vísperas —de acuerdo también con la naturaleza de esta hora— las preces se inscriben en la línea del perdón, de la ayuda, de la confianza y del abandono personales, aunque sin olvidar la súplica por las diversas personas y necesidades. El criterio fundamental de elección ha consistido en primar las intenciones *generales* de toda la Iglesia y de la humanidad, de la comunidad política, de todos los que sufren espiritual o materialmente...; en un segundo plano aparecen también peticiones *particulares* de la comunidad local o de los individuos (cfr. OGLH 187-188).

Los cerca de dos mil formularios están distribuidos en tres grandes series. Un ciclo de dos semanas completas para los tiempos de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua; otro, de cuatro semanas, para el Tiempo Ordinario; y un tercero para las fiestas, comunes y días particulares. Además, se ha dejado una gran flexibilidad para que las Conferencias Episcopales creen sus propios formularios (cfr. OGLH 184, 188, 246, 251).

Su estructura es la siguiente: monición o invitación a orar, cuatro intenciones en Laudes y cinco en Vísperas, y conclusión. El número de peticiones puede alargarse, aunque la última de Vísperas debe ser siempre por los difuntos (cfr. OGLH 186). En cuanto al modo de ejecutarlas, existen dos posibilidades (cfr. OGLH 190, 192, 193).

3.9. *Las oraciones*[22]

La norma de adoptar *la misma oración* para la misa y las distintas Horas del oficio divino es contraria al primitivo rito romano; sin embargo, esta praxis ha estado vigente durante muchos siglos. La actual liturgia de las Horas a la vez que ha conservado parcialmente esta situación, ha dotado al oficio de oraciones propias.

Las oraciones *propias* del oficio son setenta, distribuidas del modo siguiente: veinticuatro en Laudes —una para cada día de las cuatro semanas del Salterio, salvo el domingo—; veinte en Vísperas —una para cada día de las cuatro semanas, excepto el sábado y el domingo—; dieciocho para las horas menores —una para cada día de

22. Cfr. F. MORLOT, «Le "preces" delle Lodi e de Vesperi», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, o.c., pp. 241-249; J. PINELL, *Las oraciones del Salterio «per annum» en el nuevo libro de la Liturgia de las Horas*, Roma 1974 y «Le colette salmiche», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, o.c., pp. 269-286; V. RAFFA, *La nuova liturgia delle Ore*, o.c., pp. 157-158; A. VERHEUL, «Les oraisons des offices du matin et du soir», QL 72 (1991) 127-141.

la semana—; y ocho para Completas. De estos setenta textos, son nuevos poco más de la mitad; los demás, están tomados, total o parcialmente de fuentes antiguas, siendo rarísimas las ocasiones en las que éstas no han sido notablemente retocadas. La novedad no se refiere sólo a la materialidad de los textos, sino también a la doctrina, ya que reflejan —de un modo más preciso y explícito— el pensamiento de la Iglesia sobre la misma liturgia de las Horas y constituyen, por ello, la base de una teología sobre la oración eclesial litúrgica.

Los contenidos de estas oraciones giran en torno a los siguientes temas: 1) acción de gracias, 2) antropología cristiana, 3) Cristo-luz, 4) oración, gracia y alabanza eterna, 5) cantos evangélicos, 6) trabajo y vida de caridad, 7) ejemplo de los Apóstoles y 8) Pasión y Resurrección de Cristo.

Además de las oraciones oficiales existe un apéndice con oraciones sálmicas de uso facultativo, tomadas en algunos casos del patrimonio tradicional eclesial, aunque la mayor parte son composiciones nuevas, que responden al gusto y exigencias actuales. Con ellas puede lograrse una oración más devota y mejor adaptada a la verdad de las horas y de los oficios, así como una comprensión más fácil de los salmos.

BIBLIOGRAFÍA

AMORE, A., «Le letture agiografiche nella *Liturgia delle Ore*», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, Torino 1972.

AROCENA, F., *Los himnos de la Liturgia de las Horas*, Madrid 1992.

BEAUCHAMPS, B., *Los salmos día y noche*, Madrid 1981.

DRIJVERS, P., *Los salmos*, Barcelona 1964.

FARNÉS, P., «Funcionalidad de los himnos en la Liturgia de las Horas», *Oración de las Horas* 9 (1978) 29-33.

LENGELING, E.J., «Le letture bibliche e i loro responsori nella nuova *Liturgia delle Ore*», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, Torino 1972.

LENTINI, A., *Hymni instaurandi Breviarii Romani*, Città del Vaticano 1968.

MORLOT, F., «Le "preces" delle Lodi e de Vesperi», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, Torino 1972.

PINELL, J., «Le colette salmiche», en F. DELL'ORO (dir.), *Liturgia delle Ore*, Torino 1972.

—, *Las oraciones del Salterio «per annum» en el nuevo libro de la Liturgia de las Horas*, Roma 1974.

RAFFA, V., *La nuova liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990.

VELADO, B, «Los himnos castellanos del nuevo Oficio Divino», *Pastoral Litúrgica* 118-120 (1981) 6-45.

—, «Los himnos de la Liturgia de las Horas en su edición española», *Phase* 22 (1982) 325-335.

VERHEUL, A., «Les Psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui», *Questions Liturgiques* 71 (1990) 261-295.

—, «Les oraisons des offices du matin et du soir», *Questions Liturgiques* 72 (1991) 127-141.

CAPÍTULO XXII

TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

La teología y espiritualidad del oficio divino se fundamenta en su dimensión trinitaria, cristológica, eclesial, laudatoria, eucarística, escatológica y ministerial.

1. DIMENSIÓN TRINITARIA

La plegaria cristiana implica siempre una acción de la Trinidad, por ser participación en el diálogo intratrinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, participación en el diálogo que el Padre por Cristo en el Espíritu mantiene con sus hijos, y respuesta dialógica del pueblo sacerdotal al Padre, por Cristo en el Espíritu [1].

La teología del oficio hunde, pues, sus raíces en el misterio de comunión de las tres Divinas Personas; misterio que fue introducido en esta tierra con la Encarnación del Hijo, continúa en la Iglesia peregrina y no cesará en la Jerusalén celeste [2].

1. El himno que resuena eternamente en el cielo es un himno de alabanza y glorificación que se intercambian sin cesar las tres divinas Personas. La liturgia de las Horas, en cuanto oración de alabanza de la Iglesia a Dios, es una derivación y participación de esa eterna alabanza trinitaria. Su origen remoto se sitúa, pues, en el ámbito de la vida trinitaria, vida que consiste esencialmente en el mutuo conocimiento y amor que se intercambian cada una de las Personas divinas. Ese conocimiento y amor se actualizan en un incesante acto de alabanza mutuo. De ahí que pueda decirse con justicia que «la Liturgia de las Horas tiene como prototipo, ejemplar y modelo la alabanza interior que caracteriza la vida trinitaria. Esta alabanza interior es la causa ejemplar de la alabanza exterior que las criaturas dirigen a la Trinidad. Concretamente, la Liturgia de las Horas es el signo (sacramento) de la alabanza interior trinitaria», A. CUVA, *La liturgia delle ore. Note teologiche e spirituali*, Roma 1975, p. 16.

2. Éste es el punto de partida de la OGLH en su reflexión teológica sobre el oficio divino: «Cuando vino a comunicar a los hombres la vida de Dios, el Verbo que procede del Padre como esplendor de su gloria, "el Sumo Sacerdote de la Nueva y Eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno de alabanza que se canta perpetuamente en las moradas celestiales (SC 83)". Desde entonces resuena en el corazón de Cristo la alabanza a Dios con palabras humanas de adoración, propiciación e intercesión: todo ello lo presenta al

El Verbo es una imagen viviente del Padre, que expresa y refleja necesaria y, a la vez, consciente e intencionalmente lo que es el Padre; y, por tanto, Palabra que, además de conocimiento, es alabanza y complacencia infinita en las perfecciones infinitas del Padre. Es, también, una respuesta de amor y de glorificación del Padre hacia el Verbo (cfr. Sb 7, 26-27; 2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Hb 1, 3; Jn 12, 41; 17, 15).

La Encarnación no podía implicar que el Verbo dejase de ser «alabanza» del Padre, pues el Verbo encarnado es esplendor viviente de la gloria del Padre (cfr. Hb 1, 3); pero hizo posible que la alabanza divina y eterna del Verbo comenzase a resonar en un corazón y en unos labios humanos, convirtiéndose así en alabanza también humana. Ahora bien, como la oración de un hombre a Dios no puede ser pura alabanza y pura contemplación amorosa de las perfecciones divinas —como ocurre en la vida de la Trinidad—, sino también acción de gracias, adoración, propiciación, petición, intercesión..., la oración del Verbo encarnado —en cuanto oración plenamente humana— tenía todas estas características.

En esa glorificación divina que tributó al Padre, Cristo asoció a todos los hombres, pues sólo así podía presentarse al Padre como su representante (cfr. SC 83; OGLH 3, 6-7). Esta asociación ontológica de los hombres al Verbo encarnado implica que toda oración humana y cristiana esté indisolublemente unida a Él, único mediador (cfr. 1 Tm 2, 5; Hb 8, 6; 9; 15; 12, 24); pero exige, por parte de los hombres, una adhesión personal, libre y consciente, que les lleve a solidarizarse subjetivamente con Cristo, colaborando y participando en su vida litúrgica y salvadora. Esto debe darse incluso en la oración, armonizando la esfera óntica y la vivencial.

Esta asociación tiene lugar en cualquier tipo de oración, pero en el oficio divino adquiere especiales connotaciones de solidaridad (cfr. OGLH 6-9, 10, 15), pues es la oración más eminente de Cristo; de ahí que cuando rezamos el oficio divino, unimos de modo eminente nuestra plegaria a la suya y, por Él, la presentamos al Padre, recibiendo nosotros en nuestra plegaria —como Él la recibió en la suya— la acción vivificadora del Espíritu Santo, que la santifica y, por lo mismo, la transforma en oración agradable al Padre (cfr. OGLH 7-8).

Esta dimensión trinitaria se refleja en su misma forma oracional, pues las oraciones tienen siempre al Padre como destinatario, las fórmulas están dirigidas ordinariamente a Él[3], y todas, ciertamente, terminan con expresiones de mediación de Cristo y de comunión del Espíritu Santo. Es verdad que en los salmos, himnos y, a veces, en las preces la oración se dirige también a Cristo, por ser nuestro Salvador; pero incluso en esos casos, la oración termina siempre en el Padre, porque el Hijo y el Padre son uno (cfr. Jn 17, 22) y todo lo que tiene el Padre lo tiene también el Hijo (cfr. Jn 16, 15). Además, por ser verdadera oración, es reconocimiento de la economía salvífica, la cual tiene en Dios Padre su principio y su consumación. Lo mismo cabe decir del Espíritu Santo: gracias a Él, la comunidad orante reproduce el diálogo intratrinitario al que Cristo ha querido asociar a la humanidad redimida, pues, además de sumergirla en la corriente de vida y de luz, de salvación, que brota del Padre y llega a la Iglesia y a la entera creación por medio de Cristo, viene en auxilio de su debilidad (cfr. Rm 8, 3 ss.), intercediendo con gemidos inenarrables, es decir, con su propio lenguaje divino y humano, conocido sólo por Dios.

De este modo, cuando rezamos el oficio divino, obra la Trinidad, pues el Padre habla y recibe la alabanza, Cristo está en medio de la comunidad orante y el Espíritu Santo eleva la expresión humana a la categoría de oración de hijos de Dios.

Padre, en nombre de todos los hombres y para bien de todos ellos, el que es príncipe de la nueva humanidad y mediador entre Dios y los hombres» (OGLH 3). La referencia al cántico de alabanza trinitario —introducido en la tierra por Cristo— se encuentra en *Mediator Dei*, 142, tomada de Urbano VIII, Bula *Divinam Psalmodiam* (25-I-1631), y recogida por SC 83.

2. Dimensión cristológica

La liturgia de las Horas es la misma oración sacerdotal que Cristo introdujo con su Encarnación, prolongó durante toda su vida, especialmente en su Misterio Pascual, y continúa ahora en y por la Iglesia, de modo que cuando ésta celebra el oficio de alabanza, Cristo mismo está realmente elevando su plegaria al Padre en la presencia del Espíritu Santo. La voz de la Iglesia es —en su más íntima radicalidad— la voz de Cristo, que asocia consigo a los coros de los ángeles y de los santos en el Cielo, y a todos los fieles en la tierra, para glorificar a Dios. El oficio divino es, pues, una oración radicalmente cristológica: la oración de Cristo al Padre. La causa fundante de esta dimensión es la presencia real de Cristo Sacerdote y Mediador en la liturgia de las

3. Aunque la OGLH no ha insistido excesivamente de modo directo en la presencia del Padre en la oración de los cristianos y se ha referido a ella sobre todo de modo implícito —al referirse a los aspectos cristológico y cristocéntrico—, no se puede olvidar que la celebración de la liturgia de las Horas nos sitúa siempre ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, al que podemos llamar Padre y sentir su presencia paterna. Sirviéndose de expresiones de acentuado corte vertical, tales como «Padre Santo», «Creador», «Señor», «Omnipotente», «Eterno», «Clementísimo», «Bueno», «Misericordioso», etc., nuestra plegaria alcanza su máxima intimidad y suscita en el corazón del Padre la perfecta glorificación que le tributan unos hijos que le conocen, reconocen sus obras y se comprometen a cumplir su voluntad. Cfr. D. de Reynal, *Théologie de la liturgie des Heures*, Paris 1978, pp. 36 y 39.

Horas, presencia de la que habla expresamente el Magisterio (*Mediator Dei* I, 1; SC 7; *Mysterium fidei* 17-20; OGLH 13).

Pero el carácter cristológico de la liturgia de las Horas no se agota en esta dimensión de presencia mediadora, sino que se sustenta también en la capitalidad de Cristo, en cuanto que es oración que la Iglesia dirige al Padre con y por Cristo.

En efecto, gracias al sacramento del Bautismo, surge un vínculo tan profundo e íntimo entre Cristo y quienes han sido regenerados, que éstos se convierten en miembros de su Cuerpo. Esta asunción de los hombres por Cristo y el vínculo generado, llevan consigo la comunicación de los tesoros de Cristo-Cabeza a todos los miembros de su Cuerpo; entre ellos, la participación en su sacerdocio, que les capacita para ejercer el culto del Nuevo Testamento, culto que no deriva de fuerzas humanas, sino del mérito y donación de Cristo. Por eso, cuando la Iglesia alaba al Padre mediante el rezo del oficio divino, no lo hace de modo absolutamente autónomo e independiente, sino con y por Cristo, participando así del amor del Hijo unigénito al Padre y de la oración que Él expresó con palabras durante su vida terrena, y ahora, en nombre y por la salvación de todos los hombres, continúa incesantemente en toda la Iglesia y en cada uno de sus miembros (cfr. OGLH 7).

Hay, pues, una íntima unión entre las diversas alabanzas. Ante todo, la que se intercambian el Padre y el Verbo; después, la que el Verbo encarnado dirigió al Padre durante su vida terrena; por último, la que realiza incesantemente el Cristo glorioso. Esta última no sólo resuena en la Iglesia celestial, sino en la Iglesia peregrina, razón por la cual la plegaria de las Horas se convierte en una oración que la Iglesia dirige al Padre con y por Cristo. Con razón podía afirmar san Agustín que «cuando es el Cuerpo místico de Cristo quien ora, no se separa de su Cabeza, y el mismo Salvador del Cuerpo, Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora [...] en nosotros» (OGLH 7-b).

Una tercera causa del carácter cristológico del oficio divino radica en el hecho de ser una oración que tiene como término al mismo Verbo encarnado. Es verdad que la liturgia de las Horas tiene como término cultual principal a las tres Personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, pero también es una plegaria dirigida al Verbo, no sólo en cuanto segunda Persona de la Santísima Trinidad, sino en cuanto hombre: la liturgia de las Horas tiene como término la santísima humanidad del Verbo. La constitución litúrgica lo dice expresamente: el oficio divino «es realmente la voz de la Esposa que habla con su Esposo» (SC 84); principio que la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* asume plenamente y formula en términos muy semejantes: la liturgia de las Horas es «oración de la Iglesia a Cristo» (OGLH 2).

La aparente contradicción de que Cristo sea a la vez sujeto y término de la liturgia de las Horas se resuelve distinguiendo en ella —como en cualquier otra acción litúrgica— la plegaria de Cristo-Cabeza de su Cuerpo místico y la plegaria de los miembros de dicho Cuerpo. En el primer caso, la plegaria de Cristo en cuanto hombre tiene como término a Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. En el segundo, el término es Jesucristo, Dios-hombre, unido, ciertamente, a Dios Padre y a Dios Espíritu Santo. Por tanto, si se considera la liturgia de las Horas en su totalidad, es decir, como oración de la Cabeza y como oración de los miembros, aparece que Jesucristo, Hijo de Dios y hombre, es, al mismo tiempo, sujeto y término de la alabanza.

Esta dimensión cristológica de la liturgia de las Horas en su triple vertiente fue expuesta magistralmente por san Agustín con estas palabras: «No pudo Dios hacer a los hombres un don mayor que el de darles por Cabeza al que es su Palabra [...] uniéndolos a Él como miembros suyos, de forma que Él es Hijo de Dios e Hijo del Hombre al mismo tiempo, Dios Uno con el Padre y Hombre con el hombre, y así, cuando nos dirigimos a Dios con súplicas no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el Cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su Cabeza, y el mismo Salvador del Cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros, como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra Cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro. Reconozcamos, pues, en Él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros»[4].

3. Dimensión eclesial

El hecho de que la liturgia de las Horas posea una dimensión trinitaria y cristológica deja traslucir su dimensión eclesial, en cuanto que es la oración que continúa el cántico de alabanza que resuena en el seno de la Santísima Trinidad desde la eternidad; cántico que —como hemos dicho— fue introducido en la tierra por el Verbo encarnado y continúa ahora, de modo ininterrumpido, en y por la Iglesia, misterio de comunión. Este dato es absolutamente esencial y sustenta todas las demás reflexiones sobre la eclesialidad del oficio divino.

Ahora bien, esta verdad se puede ampliar y explicitar con esta doble afirmación: el oficio divino es una oración de la Iglesia y una oración que se realiza en nombre de la Iglesia, entendida en su acepción estrictamente teológica, y, por lo mismo, incluyendo tanto el carácter

4. San Agustín, *Enarratio in Ps. 85, 1*, CSEL 39, p. 1.176.

mistérico como el jurídico con que su fundador quiso dotarla, y excluyendo cualquier dimensión unilateral jerárquica o carismática.

La afirmación «el oficio divino es la oración de la Iglesia» expresa: que es la oración de todos los *bautizados,* y no sólo de quienes tienen una *deputación oficial.* Por tanto, independientemente de los sujetos, situaciones y circunstancias celebrativas es siempre expresión de toda la Iglesia, de todos sus miembros «clérigos, religiosos y laicos» (CEC 1174). Este dato —hoy pacífica y universalmente poseído— es fruto de la eclesiología del Vaticano II; de hecho, antes del concilio la expresión «oración de la Iglesia» tenía una connotación prevalentemente jurídica, pues sólo merecía tal calificación, cuando se cumplía por quienes habían recibido el encargo de rezar el oficio divino en su nombre. La misma constitución litúrgica no superó del todo esta concepción (cfr. SC 84), ya que, según ella, la oración de las Horas únicamente podía llamarse «oración de la Iglesia» cuando los fieles rezan el oficio con aquellos que han recibido ese encargo, o participan en su oración. En la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* aparece ya la concepción estrictamente teológica; en efecto, son frecuentes éstas o parecidas expresiones: la liturgia de las Horas es «oración de la Iglesia», «pertenece a todo el cuerpo de la Iglesia», «pertenece a toda la comunidad cristiana», tiene «naturaleza eclesial»... Cuando un bautizado, solo o comunitariamente, reza las Horas, toda la Iglesia reza con él y en él.

Esta realidad ayuda a comprender que «el oficio divino es una oración que se hace en nombre de la Iglesia». En efecto, si la oración de las Horas es una oración de la Iglesia como realidad teológica, resulta que la «publicidad» de esta plegaria es también estrictamente teológica, no jurídica, como había sido entendida en los últimos siglos. Su celebración obedece, por tanto, a razones objetivas, es decir: al hecho mismo de ser expresión de la Iglesia y estar confiada a todos los bautizados en cuanto bautizados, independientemente de otras connotaciones, como son la ordenación sagrada (cfr. OGLH 28-3), la profesión religiosa (cfr. OGLH 24) o el título canónico (cfr. OGLH 24). Ciertamente, algunas de estas connotaciones tienen componente teológica, en cuanto están íntimamente unidas a ciertas categorías fundamentales dentro de la Iglesia; pero se trata de títulos que se añaden al que es preexistente y primordial: el título bautismal (cfr. OGLH 29).

Esta base eclesiológica subyace a toda la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, que, ya desde sus primeras palabras, pretende desclericalizar el oficio divino, definiéndolo como «plegaria pública y común del entero Pueblo de Dios» (OGLH 1) y ratificando que, en cuanto acción litúrgica, «pertenece a todo el Cuerpo de la Iglesia» (OGLH 2).

Ahora bien, la *Ordenación general* no se contenta con una referencia genérica al carácter universal de la Iglesia y del oficio divino, sino que desciende inmediatamente al aspecto de la Iglesia local, tanto en el plano teológico como en el pastoral. De hecho, tras la afirmación de que el oficio es de toda la Iglesia, Pueblo de Dios (cfr. OGLH 20), se habla de la Iglesia particular en sus diversas manifestaciones, refiriéndose a la oración de las Horas que el obispo celebra junto con su presbiterio y la comunidad cristiana (cfr. OGLH 20); la que celebran las parroquias (cfr. OGLH 20), los ministros ordenados *in sacris* (cfr. OGLH 23), las comunidades religiosas de canónigos, monjes, monjas y otros religiosos obligados al coro (cfr. OGLH 24), los clérigos no obligados al coro (cfr. OGLH 25), los miembros de institutos de perfección (cfr. OGLH 26, 32), las familias (cfr. OGLH 27-2) y los laicos que se reúnen en asambleas de oración, de apostolado (cfr. OGLH 27-1). Ninguna categoría de asambleas locales —incluida su célula primordial: la familia— deja de tenerse en cuenta para subrayar el carácter eclesial del oficio divino y, en consecuencia, estimular su rezo en común —sobre todo las Vísperas de los domingos y días festivos (cfr. SC 100; CEC 1175)— según una antiquísima y venerable tradición (cfr. OGLH 246-252). Es verdad que en su esencia el oficio divino es siempre eclesial, incluso cuando se celebra individualmente; pero a nivel de signo, la eclesialidad del oficio aparece sobre todo en la celebración comunitaria (cfr. OGLH 33). De todos modos, debe tenerse en cuenta que la celebración de la liturgia de las Horas exige, además de «armonizar la voz con el corazón» (CEC 1176), «adquirir una instrucción litúrgica y bíblica más rica, especialmente sobre los salmos» (SC 90; cfr. CEC 1176).

4. Dimensión laudatoria: *laus perennis*

Todos los cristianos deben participar en el culto de la Iglesia, por ser el culto de Cristo y por la centralidad que ocupa en la historia de la salvación. Pero en los actos de este culto hay gradualidad y especificidad[5]. ¿Cuál es lo específico de la liturgia de las Horas y qué lugar ocupa en el culto de la Iglesia?

5. En orden de importancia están a) la Eucaristía, b) los demás sacramentos, c) los sacramentales y d) las oraciones individuales y colectivas. La especificidad consiste en incorporarse al Misterio Pascual de Cristo (Bautismo y Confirmación), actualizarlo y perpetuarlo de modo sacramental (Eucaristía), perdonar los pecados (Reconciliación), participar en plenitud del sacerdocio de Cristo (Orden), significar la unión de Cristo con la Iglesia (Matrimonio) y ayudar a los enfermos a santificar su situación (Unción). Las bendiciones, en cuanto acciones sagradas, están en función de personas, cosas, lugares y circunstancias ocasionales. Cfr. V. Raffa, *La nuova liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990, pp. 35-36.

Aunque no existe unanimidad en los autores, parece que lo propio de la oración de las Horas es la *santificación del tiempo mediante la alabanza divina;* es decir: ser una liturgia de las Horas y del tiempo[6], entendido en su sentido cosmológico, existencial, mistérico y anamnético o memorial de acciones salvíficas.

La santificación del tiempo y de las horas tiene, ciertamente, una dimensión *cosmológica,* pues la existencia humana ha estado y está condicionada por el día y la noche, la mañana, el mediodía y la tarde; esos «tiempos» han de ser santificados por la oración.

Tiene, además, un sentido *existencial* o, si se prefiere, *salvífico-existencial,* en cuanto que el tiempo es una dimensión del hombre, que en él realiza su actividad y su vida. Tiempo y actividad humana son, en cierto modo, realidades convertibles. Ahora bien, el tiempo del cristiano tiene el ritmo de su fe, que le va moviendo y marcando el camino, consciente de que el tiempo y la historia son conducidos, visitados y habitados por su Señor. El Dios vivo da al tiempo su plenitud y su sentido, es decir, su significado y su orientación. El tiempo para un cristiano se convierte, por tanto, en el ámbito en el que descubre permanentemente los planes que Dios tiene sobre él y sobre las personas, situaciones y actividades y trata de adecuarse plenamente a ellos. En este sentido, el oficio divino viene a ser como el signo sacramental de la santificación de toda la actividad humana y tiende a ordenar todas las cosas para la gloria de Dios y encauzarlas en la economía de la salvación. Como dice la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, «la función de santificar el día y toda la actividad humana entra en las finalidades de la liturgia de las Horas» (OGLH 11).

A esto hay que añadir el aspecto *mistérico* inherente a la santificación del tiempo, pues dado que el tiempo y todas las realidades cósmicas nacen y terminan en la vida de Dios —que consiste esencialmente en la alabanza mutua que se intercambian las tres Personas Divinas—, la alabanza divina santifica el tiempo y todas las cosas, condicionándolas y orientándolas para su gloria. La liturgia de las Horas es el signo sacramental[7] de la alabanza trinitaria que no conoce pausas ni interrupciones.

6. El año litúrgico es también santificación del tiempo; pero la diferencia estriba en el modo con que ambos efectúan esa santificación: la liturgia de las Horas es plegaria; el año litúrgico, ciclo festivo de conmemoraciones de los diversos misterios del Señor.

7. El término «sacramental» se aplica al oficio divino en cuanto que éste se engloba en la economía sacramental de la Iglesia, de donde procede su eficacia, que no es, ciertamente, *ex opere operato* —como la de los sacramentos—, sino *ex opere operantis Ecclesiae*; pues al ser plegaria de la Iglesia en cuanto tal —es decir: voz de Cristo y de su Esposa— produce una presencia activa y eficaz de la salvación que no existe en los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, incluso cuando son comunitarios, al no ser actos litúrgicos, al contrario de lo que ocurre en la liturgia de las Horas. Cfr. J. LÓPEZ, *La oración de las horas*, Salamanca 1984, pp. 93-94.

Este sentido teológico de la santificación del tiempo por medio del oficio divino encuentra un nuevo enraizamiento y enriquecimiento en su carácter *anamnético* o memorial de sucesos salvíficos. En efecto, según una concepción cristiana muy antigua, algunas horas del día y algunos tiempos son signos de los misterios de Cristo, de modo que las horas litúrgicas y los tiempos naturales que se relaciona con ellos, se han convertido en un verdadero memorial del misterio de Cristo; no, ciertamente, como el memorial eucarístico, pero sí como realidades ligadas a sucesos salvíficos pasados que, en cierto modo, actualizan. Desde entonces, la mañana ha sido considerada como el signo sacramental de la Resurrección de Cristo y Laudes como el memorial de ese misterio; la tarde es signo sacramental del sacrificio eucarístico y de la cruz, recuerdo de las apariciones del Resucitado y llamada a la esperanza en la Parusía, misterios que conmemoran las Vísperas.

Según esto, la santificación del tiempo mediante la liturgia de las Horas consiste, en última instancia, en glorificar a Dios Uno y Trino, poniendo en relación con Él todo nuestro tiempo, toda nuestra actividad, toda nuestra historia personal; y, a la vez, hacer posible que la obra salvífica de Cristo irrumpa en la propia vida y la empape totalmente. El oficio divino cumple así una función *sacerdotal* en la Iglesia y en el mundo, glorificando a Dios y santificando la existencia humana.

Esta base teológica es indispensable para que el oficio divino se conciba y se celebre como una verdadera santificación del tiempo, pues es evidente que ni los cristianos corrientes ni los mismos clérigos pueden estar permanentemente ocupados en la celebración del oficio, ni tener como paradigmas de su santificación la vida de quienes tienen el carisma específico de acompasar las diversas horas del día y de la noche con el rezo de una hora canónica. La enseñanza de Orígenes cobra, en esta perspectiva, una especial fuerza y actualidad: «... como los actos de virtud y el cumplimiento de los preceptos vienen a ser una parte de la oración, resulta que ora sin cesar el que a las obras debidas une la oración, y a la oración une las obras convenientes»[8]. San Agustín repite, en términos semejantes: «¿Queréis rendir alabanza a Dios? Sed vosotros mismos el canto que vais a cantar. Vosotros seréis su alabanza, si vivís santamente»[9]. Por otra parte, no puede olvidarse que la proliferación de las horas diurnas y nocturnas surgió del deseo de santificar la jornada de tal manera que no pasase demasiado tiempo sin que mediara la oración, para orientar el trabajo hacia Dios[10].

8. *Tratado sobre la oración*, Madrid 1953, p. 238.

9. *Sermo* 34, 6, CCch SL. 41, p. 426.

10. P. SALMON, «La oración de las Horas», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, p. 930.

El Concilio Vaticano II y la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* han recuperado para el oficio divino este carácter de santificación del tiempo, al establecer que cada hora se rece en «el tiempo más aproximado al verdadero tiempo natural» (SC 94; cfr. SC 88 y OGLH 11). Cuando se rezan las horas del oficio en cualquier momento del día, o cuando se reza íntegramente en un momento determinado de la jornada, pierde mucho de su valor y eficacia en la vida de quienes lo rezan, quedando viciada una de sus principales características; de ahí la necesidad de recordar a los clérigos no sólo la obligación de rezarlo diariamente, sino también de hacerlo de tal modo que sea verdadera liturgia de las Horas. Con todo, el oficio divino como santificación del tiempo conlleva convertir toda la actividad humana en un cántico trinitario de alabanza.

5. Dimensión eucarística

El oficio divino no depende del misterio eucarístico ni en su origen ni en su organización; pero está íntimamente relacionado con él, pues «la Liturgia de las Horas extiende a los diversos momentos del día la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste que se nos ofrecen en el misterio eucarístico, centro y cumbre de toda la comunidad cristiana» (OGLH 12-1).

La Eucaristía es el sacrificio de alabanza y acción de gracias por excelencia, del cual derivan y hacia el cual confluyen todos los movimientos laudatorios y eucarísticos del culto cristiano. Ahora bien, el oficio divino es el «cántico de alabanza» que prolonga y extiende la Eucaristía a todos los momentos de la vida de los hombres[11]. Gracias a él, la alabanza y la acción de gracias de la misa no quedan como confinadas dentro de los límites de su celebración, sino que perviven y se desarrollan con más amplitud a lo largo de las diversas horas del día y en toda la actividad que los hombres realizan durante ellas.

Por otra parte, la Eucaristía y el oficio celebran el mismo objeto dentro de cada día litúrgico y en el marco del tiempo o ciclo del año del Señor, pues cada domingo, solemnidad, fiesta, memoria o feria giran en torno a un doble polo bíblico-litúrgico: la celebración eucarística —cuyo exponente es el Leccionario y el formulario del Misal— y la oración de las Horas según el libro del oficio divino.

Además, aunque la ofrenda del sacrificio de Cristo sólo puede tener lugar dentro de la celebración eucarística, con la conversión del pan y del vino en su Cuerpo y Sangre, sus disposiciones ofertoriales

11. Constitución apostólica *Laudis canticum* (1-XI-1970), AAS 63 (1971) 527.

abrazan a todas las cosas y actividades, y las dirigen a Dios; de hecho, la participación en la misa exige una actitud interior de ofrecimiento total del propio mundo personal y de todas las realidades cósmicas. El oficio divino acepta esta disposición fundamental de ofrecimiento y la aplica más explícitamente al consagrar y ofrecer a Dios el tiempo, el trabajo y todas las actividades humanas; de este modo, la santificación que se obtiene con la misa de modo sintético y global, se cumple de forma más articulada, detallada y continua mediante el oficio, a través del tiempo histórico, existencial y cósmico.

Esta prolongación sacrificial no se alcanza únicamente por el rezo del oficio de un individuo o comunidad —dada la fragmentariedad y discontinuidad de su acción—, sino por su carácter eclesial: la Iglesia asume la oración de los cristianos singulares y de la comunidad, para formar con ella la *laus perennis*. Sin embargo, conviene resaltar que la plegaria de las Horas no sustituye al sacrificio eucarístico, sino que, supuesto éste, es un momento expresivo sublime: «... suba hacia Ti, Señor, mi oración como incienso en tu presencia, el alzar de las manos como ofrenda de la tarde» (Sal 140, 2).

La eficacia del sacrificio eucarístico y del oficio divino aporta un nuevo dato para su relación, pues mientras los demás sacramentos y sacramentales aplican la eficacia de la Eucaristía a casos particulares: la regeneración, la unión de un hombre y una mujer, la consagración especialísima al culto...; la liturgia de las Horas la extiende y prolonga a las diversas horas del día (cfr. PO 5) y, a través de ellas, a la semana, al mes y al año entero (cfr. OGLH passim).

Finalmente, el oficio divino es una óptima preparación, próxima y remota, a la Eucaristía del día, al desarrollar las disposiciones de fe, esperanza, caridad y las formas de devoción interior que se requieren para participar fructuosamente en la misa (cfr. OGLH 12). De este modo, además de ser un oración excelente de la Iglesia, es también una iniciación a la oración eclesial por antonomasia: la eucarística (cfr. CEC 1178)[12].

6. Dimensión escatológica

Por ser la Iglesia un misterio de comunión y la liturgia de las Horas una realidad esencialmente eclesial, el oficio divino manifiesta y prolonga en el tiempo el diálogo eterno intratrinitario, introducido en el mundo por el Verbo encarnado y continuado por Él, después de su

12. D. de Reynal, *Théologie de la Liturgie des Heures*, Paris 1978, pp. 25-35, muestra que los textos del oficio divino indican la íntima unión existente entre el sacrificio eucarístico y la liturgia de las Horas.

glorificación, con la comunidad de los santos en el Cielo (cfr. Hb 7, 25; 1 Jn 2, 1). Por otra parte, la Iglesia es por naturaleza escatológica, lo que comporta una plena comunión entre la Iglesia peregrina y la celestial, especialmente en la esfera litúrgica (cfr. LG 49 y 50; SC 8).

Según esto, existe una estrecha relación entre la liturgia de las Horas, como oración de la Iglesia peregrina, y el cántico de alabanza que resuena sin cesar en la Iglesia celestial, entre la función sacerdotal del Cristo glorioso junto al Padre y el sacrificio de alabanza que la Iglesia terrestre ofrece por toda la humanidad en el oficio divino. Esta relación es tan íntima, que la liturgia de las Horas es una acción del Cristo total, de la Cabeza y de sus miembros y, en consecuencia, una oración en la que, de un modo misterioso pero real, la Iglesia celestial se asocia a la oración de la Iglesia peregrina, participando esta última en la oración que aquélla realiza en el Cielo, pregustando y anticipando la que un día será su liturgia definitiva.

A esta realidad se refiere la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* en un denso artículo: «Con la alabanza que se ofrece a Dios en las Horas, la Iglesia canta asociándose al himno de alabanza que perpetuamente resuena en las moradas celestiales, y siente ya el sabor de aquella alabanza celestial que resuena sin cesar ante el trono de Dios y del Cordero, como la describe Juan en el Apocalipsis. Porque la estrecha unión que se da entre nosotros y la Iglesia celestial se lleva a cabo cuando "celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza a su Divina Majestad, y todos los redimidos por la Sangre de Cristo de toda lengua, tribu, pueblo y nación, congregados en una misma Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino" (LG 50; cfr. SC 8 y 104). Esta liturgia del Cielo casi aparece intuida por los profetas en la victoria del día sin ocaso, de la luz sin tinieblas [...]. Pero hasta nosotros ha llegado ya la última de esas edades, y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente. De este modo, la fe nos enseña también el sentido de nuestra vida temporal, a fin de que unidos a todas las criaturas anhelemos la manifestación de los hijos de Dios. En la Liturgia de las Horas proclamamos esta fe, expresamos y nutrimos esta esperanza, participamos en cierto modo de la perpetua alabanza y del día que no conoce ocaso» (OGLH 16).

7. Dimensión ministerial

7.1. *La liturgia de las Horas y el sacerdocio común*

Por ser la liturgia de las Horas una acción de la Iglesia, y la Iglesia una realidad ministerial, el rezo del oficio siempre tiene una dimen-

sión «diaconal». Por eso, incluso cuando lo realiza un simple bautizado, es un servicio que la Iglesia realiza y del que, a la vez, se beneficia, de tal modo que mientras alaba y glorifica a Dios, se edifica a sí misma —en la totalidad y en cada miembro— hasta que alcance la plenitud de Cristo. Por eso, no sólo la jerarquía, sino todos los miembros de la Iglesia, cuando rezan la liturgia de las Horas, realizan un verdadero ministerio y una acción recíproca por la que el Cuerpo influye sobre los miembros y éstos sobre la totalidad del Cuerpo.

7.2. *La liturgia de las Horas y el sacerdocio ministerial*

Ahora bien, los pastores tienen una tarea específica en la liturgia de las Horas, pues a ellos compete convocar a la comunidad, presidir su oración, educar a los fieles en la misma (cfr. OGLH 23) y asegurar que la alabanza y acción de gracias que el Verbo encarnado introdujo en el mundo y actualiza de modo eminente en la Eucaristía, se prolongue incesantemente en la Iglesia (cfr. OGLH 28; PO 13).

La relación entre el sacerdocio ministerial y la liturgia de las Horas no es sólo, ni principalmente, de orden histórico, jurídico o supletorio, sino teológico. Ciertamente, la *obligación* del oficio divino para el sacerdote no surgió originariamente del Orden sagrado en cuanto tal, sino de su vinculación a una iglesia determinada —vínculo que pervivió e incluso se acentuó cuando la vida del clero se organizó según esquemas monásticos—, lazo que en los siglos posteriores estuvo ligado a una deputación sobre todo jurídica. Sin embargo, el oficio divino está vinculado al sacerdocio ministerial, a causa de la naturaleza y misión de capitalidad y mediación que éste tiene dentro de la Iglesia.

En efecto, quienes han recibido el sacramento del Orden, actúan y representan a Cristo-Cabeza en todas las acciones litúrgicas, especialmente en la celebración de la Eucaristía, de la que el oficio divino[13] es su prolongación más cualificada a lo largo de la jornada. La vinculación del presbítero con la Eucaristía es la fuente de la que brota su obligación de rezar las Horas. Por otra parte, su posición de capitalidad en medio del Pueblo de Dios, asegura la presencia que Cristo ha prometido a quienes se reúnen en su nombre, y confiere al oficio divino una dimensión esencialmente mediadora, eclesial y universal (cfr. PO 5).

13. «Las alabanzas y la acción de gracias que los presbíteros dirigen a Dios en la celebración eucarística, las extienden a las diversas horas del día con el Oficio Divino, mediante el cual oran a Dios en nombre de la Iglesia y en favor de todo el pueblo a ellos encomendado, incluso en favor de todo el mundo» (PO 5). Una expresión celebrativa de este hecho se realiza cuando se unen Laudes, Vísperas y hora Menor con la Eucaristía (cfr. OGLH 94-97); el Oficio de lectura, en cambio, no se puede unir (cfr. OGLH 98).

Según esto, el mandato canónico de recitar el oficio divino, anejo al Orden sagrado, debe entenderse sobre todo en clave teológica, pues desborda las dimensiones de lo estrictamente jurídico y personal. Los ministros sagrados rezan la liturgia de las Horas más para ejercer su función estrictamente sacerdotal que para cumplir una obligación jurídica[14]; y con una mentalidad y conciencia cristológica y eclesial, incluso cuando no puedan rezarla comunitariamente, sabedores de que con esa alabanza se hace presente la acción salvadora de Cristo en medio de la comunidad que tienen encomendada, asociándola a ella y colaborando de modo eminente en su edificación como Iglesia de Cristo[15].

De esta conexión entre sacerdocio ministerial y liturgia de las Horas surge también la responsabilidad pastoral de los presbíteros de convocar a los fieles para rezar las principales horas del oficio divino, sobre todo los domingos y días festivos, instruirlos con una catequesis adecuada, y enseñarles a participar fructuosamente (cfr. OGLH 23). Y de aquí nace la exigencia de rezar la liturgia de las Horas con dignidad, atención y devoción; pues no se trata de una oración de mera devoción personal, sino estrictamente sacerdotal, aun en los supuestos en que las necesidades o conveniencias pastorales impongan el rezo individual.

Esto no quiere decir que el sacerdote no deba convertir el oficio divino en una oración personal, haciendo suyas las alabanzas que brotan de él; al contrario, ha de poner en juego todas sus capacidades y

14. Hay que evitar, cuidadosamente, enfrentar lo teológico y lo jurídico, la deputación ministerial y la canónica. De hecho, la Iglesia es, a la vez, carismática y jerárquica por voluntad de su propio Fundador. Así se explica que la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* aúne la vertiente teológica y la jurídica, y obligue moralmente al rezo íntegro y diario de la liturgia de las Horas: «Por consiguiente, los obispos, presbíteros y demás ministros sagrados que han recibido de la Iglesia el mandato de celebrar la Liturgia de las Horas deberán recitarlas diariamente en su integridad y, en cuanto sea posible, en los momentos del día que se correspondan con la verdad de las horas» (OGLH 29-1). A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, pp. 506-509, expone la historia del texto de OGLH 29-32. Esta obligación es grave, al menos, para Laudes y Vísperas y, probablemente, para el resto de las horas (cfr. OGLH 29, 2-4). Respecto a la obligatoriedad de la *veritas horarum*, CIC 1175 la recomienda vivamente, pero no la impone de forma obligatoria. En cuanto a la vocalización, la Congregación para el Culto Divino (cfr. *Notitiae* 9 [1973] 150) ha declarado que en la recitación privada *sufficit ea oculis legere*; de todos modos, si la cuestión se contempla desde una perspectiva teológico-espiritual es preferible hacer una verdadera oración vocal.

15. «Los que toman parte en la Liturgia de las Horas contribuyen de modo misterioso y profundo al crecimiento del pueblo de Dios» (OGLH 18). Estas palabras, aunque son aplicables a todos los que rezan el oficio divino, tienen especial vigencia para los que han recibido el sacerdocio ministerial (cfr. OGLH 20).

16. Entre ellas, a) elegir algún oficio (cfr. OGLH 244-245) y algunos formularios distintos (cfr. OGLH 246-247), b) sustituir en ciertas ocasiones los salmos (cfr. OGLH 247-2; 252) y las lecciones bíblicas del Oficio de lectura (cfr. OGLH 248), c) unir o seleccionar las lecturas omitidas (cfr. OGLH 249), d) cambiar la segunda lectura del Oficio de lectura (cfr. OGLH 250), e) decir en otros días las lecturas breves, las oraciones, los cánticos y las preces propuestas (cfr. OGLH 251), f) elegir en Laudes y Vísperas otra lectura más adecuada (cfr. OGLH 46 y 248-249 y 251) y los elementos que mejor se correspondan con la hora Menor (cfr. OGLH 80), etc.

todas las posibilidades[16] que actualmente ofrece la Iglesia para que la oración «objetiva» —que es el oficio divino— se convierta en oración «subjetiva», en expresión de su culto interior, pero siempre sin convertir el oficio en una práctica devocional o en un medio para lograr la personal santidad al margen del propio sacerdocio. El oficio divino es para el presbítero su oración sacerdotal por excelencia, y un eficacísimo propulsor de su acción pastoral[17].

BIBLIOGRAFÍA

CUVA, A., *La liturgia delle ore. Note teologiche e spirituali*, Roma 1975.

LÓPEZ, J., *La oración de las horas*, Salamanca 1984.

RAFFA, V., *La nuova liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990.

REYNAL, D. DE, *Théologie de la Liturgie des Heures*, Paris 1978.

SALMON, P., «La oración de las horas», en A.G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, pp. 836-932.

TAFT, R., *La liturgie delle ore in Oriente e Occidente*, Milano 1988.

17. Los obispos y presbíteros «tratarán de hallar en la Liturgia de las Horas —que la Iglesia ha puesto en sus manos— un manantial de piedad y un alimento para su oración personal, aunque también deberán nutrir y alentar ahí su acción pastoral y misional, con la abundancia de la contemplación, para gozo de toda la Iglesia de Dios» (OGLH, 28-4).

VOCABULARIO

Aclamación: fórmula breve y exclamativa de participación.

Acólito: instituido: ministro designado mediante un rito específico para servir en el altar y en los sacramentos; se le puede llamar, donde parezca conveniente, «subdiácono»; **de hecho** (*de facto*): los que ejercen su ministerio en torno al altar, sin haber sido instituidos para dicho ministerio de modo estable y oficial.

Admisión, rito de: celebración previa y necesaria para los candidatos a diaconado y presbiterado.

Alegorismo: método de interpretar la liturgia en sentido excesivamente metafórico y subjetivo.

Aleluya: aclamación que procede del hebreo *hallelu-Yah* y significa «alabad a Yahveh» o «alabad a Dios»; se usa en distintos momentos de la liturgia, excepto en el tiempo de Cuaresma.

Altar: lugar en forma de mesa rectangular donde se celebra el santo sacrificio de la misa y se prepara la Sagrada Comunión.

Ambón (del latín *ambo*, que procede del griego *anabain*=subir): lugar litúrgico para la proclamación de la Palabra de Dios.

Ambrosiana: liturgia llamada también milanesa, que la tradición ha relacionado con san Ambrosio, aunque sus orígenes no se conocen con seguridad. San Carlos Borromeo (s. XVI) tuvo el mérito de haberla fomentado y renovado en su conjunto.

Amén: palabra hebrea que significa «firme, seguro, estable, válido»; es una aclamación con la que alguien, sobre todo la asamblea, manifiesta su asentimiento y aceptación de lo que se ha dicho o propuesto. «Vuestro Amén es vuestra firma (*suscriptio*), vuestro asentimiento (*consensio*) y vuestro compromiso», decía san Agustín. Tienen espe-

cial importancia el que concluye la plegaria eucarística y el de la comunión eucarística. Tradicionalmente, las oraciones presidenciales concluían con un amén.

Anáfora (*ana-fero*=elevar): lo que elevamos a Dios —le ofrecemos— como alabanza o sacrificio; por eso, es el nombre con el que las liturgias orientales designan la plegaria eucarística.

Anamnesis: palabra griega que significa «memorial, recuerdo, conmemoración», se emplea, sobre todo, para designar las palabras que siguen al relato de la institución en la plegaria eucarística, que evocan los misterios de Cristo y contienen la ofrenda del Sacrificio.

Aniversario: conmemoración anual de la muerte de un difunto (CE 395), de la dedicación de la iglesia (cfr. CE 45; 878), de la ordenación del obispo (cfr. CE 1167), etc.

Antífona (derivada de la palabra griega *anti-foné*, sonido o canto contrario, algo que se responde): fue al principio un estilo de salmodiar, en el cual dos coros alternaban el rezo o el canto de la salmodia; luego se amplió su sentido; actualmente designa las frases breves que se dicen o cantan antes y después de los salmos y les dan sentido litúrgico y modo musical (cfr. OGLH 113-120).

Antifonario (*antiphonarium* o *antiphonale*): libro litúrgico que contiene no sólo las antífonas del Oficio, sino también otros cantos de la misa, para uso del coro.

Año litúrgico: organización del año como celebración progresiva del misterio de Cristo, «desde la Encarnación y Navidad hasta Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor» (cfr. SC 102)

Apologías: oraciones privadas de los ministros introducidas en la misa durante la Edad Media; todavía existen algunas en el misal actual.

Apóstol: cada uno de los doce principales discípulos de Jesucristo, a quienes envió a predicar el Evangelio por todo el mundo.

Asamblea (del latín *assimulare*=juntar, y *simul*=a la vez): la comunidad reunida para celebrar una acción litúrgica.

Ascensión, día de la: día (cuarenta después de la Pascua) en que se celebra lo que profesamos en el Credo: «Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios, Padre Todopoderoso». En algunos países no se celebra el jueves en que se cumplen los cuarenta días de la Pascua, sino el domingo VII de Pascua. Actualmente no se apaga el cirio pascual —como ocurría anteriormente— sino al final de la celebración de Pentecostés.

Bautismo (del griego *baptisma, baptismos*, que, a su vez proviene de *bapto*=bañar): primer sacramento de la iniciación cristiana, llamado así por su significado de purificación y vida nueva.

Bautisterio: lugar litúrgico para la celebración del Bautismo; en él están la fuente bautismal, los Santos Óleos y el cirio pascual durante el año (cfr. RICA; RBN; CE 995).

Bendición (de *bene-dicere*, en griego *eu-logein*= decir bien, desear algo bueno para alguien, alabarle, dirigirle una palabra buena): acción de alabar a Dios (bendición ascendente), y, sobre todo, don del Padre (bendición descendente); rito de despedida del pueblo (OGIM 57); sacramental invocativo de la presencia y de la protección divina sobre personas, lugares, objetos, etc., (cfr. Bendicional).

Bendicional: libro litúrgico de la actual liturgia romana que contiene las bendiciones. Su título es *Liber de Benedictionibus* y fue publicado en 1984; es castellano apareció en 1986 con el nombre de *Bendicional.*

Berakah (*bendición*): género eucológico procedente de la Biblia y de la liturgia judía, que continúa, sobre todo, en la plegaria eucarística.

Breviario: libro que contenía todos los elementos del oficio divino, que hasta entonces estaban distribuidos en varios libros; contribuyó a generalizar el rezo privado del oficio. Actualmente se llama *Liturgia de las Horas*.

Calendario (del griego *kaleo*= llamar, anunciar): sistema de distribuir el tiempo, con sus años, meses y días; en el caso cristiano o eclesial, elenco de los meses, semanas y días litúrgicos en que se celebra el misterio de Cristo y la memoria de la Santísima Virgen y de los Santos (cfr. NUALC 48 ss.). La liturgia romana actual posee un calendario general, de carácter universal, con el que coexisten los calendarios particulares de las Iglesias locales y de los Institutos religiosos.

Cáliz (*calix*, en latín, *poterion* en griego): vaso en forma de copa de material sólido y precioso, en el que se deposita el vino mezclado con un poco de agua para consagrarlo en la celebración eucarística.

Cancelas: balaustrada baja que separa el presbiterio de la nave central en las iglesia antiguas.

Canon romano: Plegaria eucarística I de la liturgia romana.

Cántico: composición del Antiguo y del Nuevo Testamento similar al salmo, que se usa en Laudes y Vísperas y en las Vigilias.

Capítula: lectura breve de las horas del oficio divino (cfr. OGLH 156-158).

***Capitulare*-capitulario**: lista de las lecturas bíblicas, especialmente de los Evangelios, colocada antes de los leccionarios.

Catecumenado: tiempo en el que los catecúmenos se preparaban o preparan a los sacramentos de la iniciación cristiana.

Cátedra: asiento reservado al obispo en la asamblea litúrgica y, en su caso, al sacerdote.

Cementerio (del griego *koiméteri*= dormitorio): lugar de enterramiento de los fieles, bendecido como lugar sagrado; hoy se debe bendecir al menos la sepultura.

Ceremonia (del latín *caerimonia*): suele entenderse como lo exterior del rito y el modo exacto de realizarlo, generalmente por parte de los ministros; pero el *Ceremonial de obispos* (n. 12) lo entiende como la totalidad del rito.

Cincuentena: *véase* Pentecostés.

Cirio pascual: velón de cera que representa a Cristo resucitado y se enciende durante el Tiempo Pascual y en la liturgia del Bautismo y de las Exequias.

Colecta (del latín *collecta, colligere*= reunida, reunir): tiene tres acepciones: 1.ª) oración presidencial que cierra los ritos introductorios de la misa y expresa el sentido de la celebración (cfr. OGMR 32); 2.ª) acción de recoger las ofrendas de los fieles; 3.ª) asamblea de la liturgia estacional.

Comentador: el ministro que explica —con concisión, claridad y oportunidad— los ritos e introduce en el sentido de las partes de una celebración. A veces recibe el nombre de monitor.

Comes: índices y perícopas de las lecturas bíblicas de la misa. Fue bastante usado antes de la invención de la imprenta.

Competentes: los catecúmenos que se preparan de modo inmediato a los sacramentos de la iniciación cristiana en la Noche de Pascua. También se les llama elegidos (en latín: *electi*).

Común de los santos: los textos comunes para celebrar los santos que no tienen formulario propio.

Concelebración: celebración litúrgica por varios ministros; la más común y conocida es la eucarística; en ella, un grupo de sacerdotes expresa la unidad del sacerdocio, del sacrificio y del pueblo de Dios.

Confirmación: sacramento específico que dona el Espíritu Santo a los ya bautizados, y prolonga Pentecostés en la Iglesia.

Conmemoración: Recuerdo o referencia que se añade al final de Laudes y Vísperas, a un oficio que ese día no tiene lugar porque cede ante otro más importante. Consiste en una antífona y la oración correspondiente (cfr. OGLH 239b).

Crisma (*chrisma*): mezcla de aceite y bálsamo bendecido en la Misa Crismal del Jueves Santo, y que se usa en el Bautismo, la Confirmación, las Ordenaciones y la dedicación de la iglesia y del altar (CE 274 ss.).

Crismación: gesto de ungir con el santo Crisma.

Crismeras: ánforas pequeñas para guardar los Santos Óleos y el Crisma.

Cronógrafo: calendario; el más famoso es el de Furio Dionisio Filócalo (336), que señala ya la fiesta de Navidad.

Cuaresma: tiempo litúrgico de cuarenta días —desde el miércoles de ceniza hasta inmediatamente antes de la misa vespertina (*In Coena Domini*) del Jueves Santo— para preparar la Pascua.

Cuatro Témporas: días de ayuno coincidentes con las cuatro estaciones, que fueron establecidos, al parecer, por el papa Siricio († 398); actualmente se celebran en España el cinco de octubre como jornada de petición y acción de gracias.

Culto: actos internos y externos de la religión (sentido genérico); el culto cristiano equivale a la liturgia de la Iglesia de Cristo.

Dedicación: rito que destina al culto divino una iglesia y un altar.

Depositionis dies (día de la sepultura): el aniversario de la muerte o de la sepultura de los cristianos; en el caso de los mártires y de los santos equivale al *dies natalis*.

Día litúrgico: día natural santificado por la liturgia; los domingos y solemnidades comienza la tarde precedente (cfr. NUALC 3).

Diácono (*diakonéô*=servir): el grado inferior de los ministerios ordenados. «En comunión con su obispo y su presbiterio, sirve al Pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad» LG 29 y *Ritual de la Ordenación*).

Dies natalis (día del nacimiento): día de la muerte de los cristianos, que la llaman así por considerarla como entrada en la verdadera vida; equivale al *depositionis dies*.

Domingo: el día primero de la semana cristiana que celebra la Pascua de Cristo, sobre todo con la Eucaristía.

Doxología (de *doxa*= gloria): 1) fórmula de alabanza a Dios y a Cristo o a las divinas Personas; 2) última parte de la plegaria eucarística; 3) conclusión de los salmos en la liturgia de las Horas (cfr. OGLH 123-125); y 4) aclamación al comienzo del oficio (cfr. OGLH 41).

Elegidos: los catecúmenos que por su disposición personal son considerados por la Iglesia como idóneos para los sacramentos de la iniciación cristiana en la próxima celebración; se les llama así porque la

elección de la Iglesia coincide con la de Dios, en nombre del cual ella actúa (RICA 22); se llama así también a los candidatos a las órdenes sagradas.

Embolismo (del griego *em-ballo*=añadir, introducir una cosa): texto breve que se introduce o se añade a una plegaria; también la parte central del prefacio.

Entrega: en la Iniciación cristiana, *véase Traditio;* en las Órdenes, rito de imposición de las insignias pontificales y de transmisión del Evangeliario y de otros objetos.

Epíclesis o **Epiclesis**: (del griego *epi-kaleo*=llamar sobre; en latín *invocare*): 1) en la plegaria eucarística: invocación al Padre para que envíe al Espíritu Santo para que «santifique» los dones de pan y vino (epíclesis preconsecratoria) o «congregue en la unidad» a los que recibirán el Cuerpo y Sangre de Cristo (epíclesis de comunión); 2) en otras fórmulas eucológicas mayores: súplica al Padre para que envíe al Espíritu y santifique el agua, el crisma, los ordenandos, etc.

Epifanía (del griego *epi-faino*=brillar, manifestarse): solemnidad del 6 de enero —en algunos países el domingo comprendido entre los días 2 y 6 de enero— que conmemora la manifestación de Cristo a los Magos, en el Jordán y en su primer milagro en Caná.

Epístola (*carta*): primera lectura de la misa romana hasta la reforma actual; recibió este nombre del predominio de las cartas paulinas en dicha lectura.

Epistolario: leccionario que contenía las epístolas.

Escrutinios: ritos que se realizan con los catecúmenos-elegidos para descubrir en sus corazones lo que es débil, enfermo o malo para sanarlo y lo que es bueno y positivo para asegurarlo (RICA 26-1); en otras ocasiones, examen de los candidatos a un sacramento, por ejemplo, en la ordenación ministerial y en la profesión religiosa.

Estacional, misa: celebración eucarística presidida por el obispo, sobre todo en la catedral, rodeado de su presbiterio con la participación del pueblo (cfr. CE 119 ss.); antes se llamaba «misa pontifical».

Eucaristía: celebración del Memorial del Señor (santo sacrificio de la misa) y sacramento de su Cuerpo y Sangre.

Eucología (del griego *euché, euje*=oración y *logia*=estudio, ciencia, tratado): estudio de la oración, pero se usa también para designar el conjunto de oraciones de un libro o de una celebración, por ejemplo, la eucología del *Misal romano* o la eucología de la misa de Navidad. La eucología menor designa las oraciones breves de la misa (colecta, sobre las ofrendas y poscomunión) y la fórmula conclusiva de la oración universal de la Eucaristía y las colectas sálmicas del oficio. La mayor se refiere, sobre todo, a la plegaria eucarística, las bendiciones solemnes y las oraciones consecratorias de varios sacramentos.

Eucologio: libro de Oriente que contiene la eucología. En Occidente se llama sacramentario. Actualmente también se usa, a veces, el término eucologio en Occidente, aunque no en el terreno de los libros litúrgicos, sino en el de estudio.

Eulogía (del griego *eu*=bien, y *logos*=palabra): significa bien-decir, por lo que es sinónimo de bendición.

Evangeliario: leccionario que contiene los textos evangélicos de la misa y es objeto de diversos honores litúrgicos; se usa también en la ordenación del obispo y del diácono.

Evangelio: la última lectura de la misa; el texto evangélico que se proclama en cualquier celebración litúrgica.

Exequial, misa: la misa que se celebra en las exequias cristianas.

Exequias: celebración del Misterio Pascual de Jesucristo en la muerte de un cristiano.

Exorcismo: rito que se celebra con los catecúmenos-elegidos en los escrutinios (Escrutinio) por el que «se desprenden de las consecuencias del pecado y del influjo diabólico, consiguen fuerzas para su itinerario espiritual y se les abre el corazón para recibir los dones del Salvador» (RICA 156); rito de la iniciación cristiana de adultos (sábado santo o durante el mismo Bautismo) y del Bautismo de párvulos; invocación de la asistencia divina frente al influjo del Maligno (cfr. CIC, c. 1172, 1).

Familias litúrgicas: grupos de liturgias de Oriente y de Occidente que tienen un mismo origen o son muy similares en los ritos; por ejemplo, las familias antioquena y alejandrina, y la hispano-galicana.

Feria: nombre de cada uno de los días de la semana, excepto el sábado y el domingo; se numeran del II (lunes) al VI (viernes); también los días litúrgicos que no tienen oficio propio.

Fuente bautismal: de suyo, lugar donde mana o donde se contiene el agua bautismal. Vulgarmente se llama *pila bautismal.*

Gelasiano: sacramentario romano, con influencias galicanas, del siglo VIII.

Genuflexión: gesto de doblar la rodilla derecha hasta el suelo como signo de adoración.

Gesto litúrgico: movimiento corporal de carácter práctico o simbólico, que realizan los ministros y los fieles en los distintos momentos de una celebración, según lo prescrito por las rúbricas de los libros litúrgicos.

Gradual: salmo que seguía a la epístola y que se cantaba o proclamaba desde las «gradas» del ambón; en la liturgia actual, salmo responsorial después de la primera lectura.

Graduale: libro liúrgico que contiene los salmos graduales (*Graduale simplex,* ed. típica de 1967, y de 1954; *Graduale romanum,* ed. de Solesmes 1974).

Gregoriano, calendario: reforma del calendario efectuada por el papa Gregorio XIII el año 1582.

Gregoriano, canto: el canto propio de la liturgia romana (cfr. SC 116-117).

Gregoriano, Sacramentario: sacramentario papal compuesto en Roma en el siglo VII y que es jefe de fila de los sacramentarios de este nombre.

Hagiográfica, lectura: texto del santo (2.ª lectura) en el Oficio de lectura.

Himnario: libro que contiene los himnos del oficio divino.

Himno: composición poética de las horas del oficio divino.

Himnodia: agrupación de los himnos en las distintas liturgias.

Homilía: explicación de alguna o todas las lecturas del día, o de otros textos propios o del ordinario de la liturgia del día, o de otro texto; siempre es parte de la acción litúrgica y es propia del ministro ordenado.

Homiliario: colecciones de sermones, generalmente de los santos Padres, usados desde la Edad Media en la liturgia de las Horas y en la predicación.

Hora canónica: cada una de las horas del oficio divino.

Hora intermedia: las horas de Tercia, Sexta y Nona que se celebran en el «intermedio» de Laudes y de Vísperas.

Iglesia (*asamblea*): la asamblea celebrante; el lugar donde se reúne la asamblea para celebrar las acciones litúrgicas o los fieles para la oración individual o comunitaria.

Imposición de manos: gesto litúrgico, que significa la transmisión del Espíritu Santo o de otro don divino, que se realiza en la misa y en varios sacramentos; gesto para bendecir solemnemente al pueblo.

Incineración: cremación de cadáveres.

Inhumación: acto de enterrar un cadáver.

Iniciación cristiana: proceso de incorporación a la Iglesia mediante los sacramentos que consagran los comienzos de la vida cristiana: Bautismo, Confirmación y primera Eucaristía.

Inmersión: sumergir el cuerpo en agua para realizar el Bautismo.

Insignias: distintivos episcopales o abaciales y de la consagración religiosa (cfr. CE 57; 723).

Introito (entrada): canto —o recitación— que abre la celebración eucarística.

Invitatorio: invocación y salmo (Sal 94, o bien 99, 66 ó 23) que abren la celebración del oficio.

Kyriale: libro que contiene los cantos invariables de la misa.

Laudes: hora matutina del Oficio divino, con la que se agradece y consagra a Dios el nuevo día.

Leccionario: libro que contiene las lecturas de la misa y de otras celebraciones; también se aplica al conjunto de lecturas patrísticas y hagiográficas.

Lector: ministro instituido o encargado de proclamar las lecturas o el salmo responsorial.

Lectura: parte de la Sagrada Escritura o de otros escritos que se proclaman en una celebración litúrgica o paralitúrgica; **Lectura bíblica**: lectura de la Palabra de Dios en la liturgia; **Lectura breve**: lectura de pasajes cortos de la Palabra de Dios, como ocurre en Laudes y Vísperas del oficio divino; **Lectura continua**, **semicontinua** y **temática**: métodos de selección y ordenación de las lecturas siguiendo de forma rigurosa o semirrigurosa la disposición del libro bíblico o la unidad temática; **Lectura hagiográfica**: *véase* Hagiográfica.

Lectura, Oficio de: hora del oficio divino que puede hacerse a cualquier hora del día —aunque responde a los antiguos Maitines— y se basa en una más abundante meditación de la Palabra de Dios; en la liturgia coral mantiene su carácter nocturno.

Letanías: invocaciones y súplicas breves y dialogadas entre un cantor y el pueblo.

Libelli: cuadernillos de formularios de misas agrupados por fiestas, meses o temas. La colección más famosa de *libelli* es el *Sacramentario Veronense*.

Liturgia de las Horas: nombre actual del oficio divino; responde al antiguo Breviario.

Lucernario: rito judío de encender las luces al caer la tarde; antiguo rito cristiano inspirado en él, de alabanza a Dios por habernos dado a Cristo como Luz; rito con el que comienzan actualmente las Vísperas de la liturgia milanesa y bizantina; primera parte de la Vigilia pascual romana desde el siglo IV hasta la actual.

Maitines: *véase* Lectura, Oficio de.

Martirologio: libro que contiene la relación completa de los mártires y demás santos en su *dies natalis*, siguiendo el Calendario; también tiene una breve reseña o elogio de los más importantes. La primera

edición es de 1584 y la última, de 1922; actualmente se prepara una nueva, realizada según los criterios científicos modernos.

Matrimonio: sacramento de la alianza matrimonial entre un hombre y una mujer bautizados.

Memoria: la tercera categoría de celebraciones en el actual Calendario; monumento en honor de un mártir.

Memorial: *véase* anamnesis.

Ministerios laicales: oficios litúrgicos de lectorado y acolitado conferidos por el rito de la institución o confiados también de manera estable o temporal a los laicos; otros ministerios no instituidos que se confían a los laicos.

Ministerios litúrgicos: nombre genérico con el que se designan todos los oficios y funciones que se ejercen en las celebraciones litúrgicas.

Ministerios ordenados: el episcopado, presbiterado y diaconado, que son los tres grados de la jerarquía eclesiástica y a los que se accede por el sacramento del Orden.

Misa (del latín *mittere*=enviar, despedir): nombre de la celebración eucarística, que alude, probablemente, a la despedida que se hacía de los catecúmenos al término de la liturgia de la Palabra (*missa cathecumenorum*) y a los demás fieles al concluir la celebración (*ite, missa est*), y que desde el siglo VI se aplica a toda la celebración, no a la despedida. Quizá otra etimología esté relacionada con la ofrenda, el «envío» (*mittere*) a Dios, es decir: la oblación de nuestro sacrificio.

Misal: libro oficial de la actual celebración eucarística romana.

Mistagogia (del griego *myst*=misterio, lo oculto, y *agein*=guiar, conducir): todo lo que conduce al misterio de Cristo, celebrado en la liturgia y vivido en la existencia cristiana; última etapa de la Iniciación cristiana durante la semana de Pascua, caracterizada por las catequesis sobre los sacramentos recibidos (catequesis mistagógicas).

Misterio: el acontecimiento salvífico que se celebra en los ritos sacramentales; en sentido más amplio, el designio de salvación realizado en la economía salvífica, una parte de la cual es la misma liturgia.

Misterio Pascual: la «bienaventurada Pasión (muerte), resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión del Señor a los cielos» con la donación del Espíritu Santo, celebradas en la liturgia.

Mitra: insignia pontifical y abacial, con la que el obispo y el abad cubren la cabeza en algunos momentos de la celebración.

Monición (del latín *monere*=exhortar, advertir): fórmula dirigida a la asamblea en tono explicativo o de invitación. *Véase* Comentador.

Myrron: nombre con el que los orientales designan el santo Crisma.

Navidad: solemnidad y tiempo del Nacimiento del Señor.

Neófito (*neóphytos*=recién nacido): el nuevo bautizado durante el tiempo de la mistagogia.

Nocturno: cada una de las tres partes en que se dividía el antiguo oficio de Maitines.

Nona: hora intermedia, desde las tres hasta las seis de la tarde (cfr. Mt 27, 46; Hch 3, 1).

Nupcial, bendición: plegaria de bendición de los esposos en la celebración del Matrimonio.

Obispo (del griego *episkopos*=vigilante): el grado supremo del sacramento del Orden; preside la Iglesia particular y es el sumo sacerdote de su grey.

Octava: prolongación durante ocho días de la Pascua y la Navidad (actual liturgia romana); prolongación durante ocho días de una celebración.

Oficio divino: respuesta eclesial al mandato del Señor de orar siempre, sin desfallecer; actualmente se denomina —en la liturgia romana— *Liturgia de las Horas.*

Oficio de lectura: *véase* Lectura, Oficio de.

Óleos: los aceites bendecidos por el obispo durante la Misa Crismal del Jueves Santo, con los que se unge a los catecúmenos en el Bautismo, a los enfermos en la Unción, y a los que reciben el Espíritu Santo en la Confirmación.

Oración de los fieles: plegaria universal con la que concluye la liturgia de la Palabra de la Misa y de otros sacramentos.

Oraciones presidenciales: plegarias reservadas al ministro que preside.

Orden: sacramento del Orden y los ritos de la ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos.

Ordines romani: libros medievales que describían las ceremonias de la liturgia romana.

Ordo: ritual de una celebración; por ejemplo: *Ordo Paenitentiae*=Ritual de la Penitencia. Se puede traducir también por «Ordinario», para indicar los elementos comunes e invariables; como *Ordo Missae*=Ordinario de la Misa.

Padrino-madrina: persona que presenta a un neonato a la Iglesia para que ésta le confiera el Bautismo (RBN); garante de la preparación y acompañamiento espiritual de un catecúmeno, al que presenta a la Iglesia para los sacramentos de la iniciación (RICA); persona que presenta al confirmando.

Paraliturgia: celebración de la Palabra no estrictamente litúrgica, pero con una estructura ritual y textual semejante a la litúrgica.

Pascua: celebración de la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor. *Véase* también Ascensión y Pentecostés.

Pectoral, cruz: insignia pontifical que llevan sobre el pecho los obispos occidentales y los abades.

Penitencia, sacramento de la: sacramento de la Reconciliación con Dios y con la Iglesia mediante el perdón de los pecados.

Penitenciales, salmos: los salmos (siete) 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142, que se encontraban en la antigua *Liturgia de las Horas* juntamente con las letanías.

Pentecostés: solemnidad que clausura la Cincuentena pascual; también se llama así a todo el período de la Cincuentena.

Perícopa (del griego perí-kóptó=cortar alrededor): fragmento de la Biblia seleccionado para ser leído como lectura bíblica de un día determinado.

Plegaria eucarística: oración eucarística por excelencia, de acción de gracias y santificación.

Pontifical romano: libro que —desde finales del siglo X— contiene las celebraciones sacramentales reservadas al obispo.

Poscomunión: oración que cierra los ritos de la comunión de la misa.

Prefacio (*praefari*=decir antes): primera parte de la plegaria eucarística romana, en la que la Iglesia da gracias a Dios por la obra de la salvación en su conjunto o en alguna de sus etapas.

Presbiterio: parte de la iglesia, distinta de la nave, donde están el altar, la sede y el ambón.

Presbítero: el sacerdote ministerial de segundo grado, que actúa en las acciones litúrgicas sacramentales en la Persona de Cristo.

Procesión: traslado ordenado de un lugar a otro, durante o con motivo de una celebración.

Profesión religiosa: celebración en la que los religiosos se consagran a Dios.

Promesas bautismales: renuncias y profesión de fe previas al Bautismo propiamente tal y que se renuevan cada año durante la Vigilia pascual y cuando se celebra la Confirmación.

Propio de los santos (o **Santoral**): parte del *Misal* y de la *Liturgia de las Horas* que comprende las celebraciones que tienen día fijo en el calendario; dentro de él se encuentran algunas fiestas del Señor, además de las celebraciones de la Santísima Virgen y de los santos.

Propio del Tiempo: parte del *Misal* y de la *Liturgia de las Horas* que comprende el ciclo de los misterios del Señor.

Redditio Symboli (devolución del Símbolo): celebración en la que los catecúmenos-elegidos recitaban oficialmente el Símbolo de la fe, como respuesta a la que había hecho el obispo; en la actual iniciación cristiana de adultos tiene lugar el sábado santo por la mañana.

Reforma litúrgica: revisión de los libros y textos de la liturgia romana, en su globalidad, realizada según los principios y orientaciones del Concilio Vaticano II.

Renuncias: la parte de las promesas bautismales que dice el catecúmeno, o sus padres y padrinos en su nombre, por las que renuncia al diablo, a sus obras y seducciones.

Responsorio: canto entre un cantor y el pueblo en el salmo responsorial de la misa o a continuación de las lecturas del oficio; también las preces que recitaba el sacerdote por los difuntos.

Rito: los gestos y palabras que configuran una acción sagrada; por ejemplo: la liturgia de la Palabra de la misa. Actualmente se usa más «celebración» o «acción litúrgica» por el peligro de acentuar excesivamente lo externo o ceremonial.

Rito litúrgico: las peculiaridades que definen una liturgia particular, por ejemplo, el rito romano, el hispánico.

Ritual: *véase Ordo.*

Rúbrica (de *ruber*=rojo): las normas que rigen las celebraciones, escritas o impresas con tinta roja en los libros litúrgicos, antes de los textos o de un rito o de una celebración.

Sacramentales: ritos y acciones de la Iglesia semejantes —pero esencialmente distintos— a los sacramentos, que comunican la gracia de Cristo y dan culto a Dios por la intercesión eficaz de la Iglesia.

Sacramentario: libro litúrgico de la Antigüedad que contiene, sobre todo, los textos del sacerdote para la misa y los sacramentos. En la liturgia romana son muy famosos el Veronense, el Gregoriano y el Gelasiano.

Sacramento: «las obras maestras de Dios en la nueva y eterna alianza» (CEC 1116) en cuanto que «fuerzas que brotan del Cuerpo de Cristo, siempre vivo y vivificante», y acciones del Espíritu Santo que actúa en su Cuerpo que es la Iglesia.

Sacrificio: *véase* Eucaristía y Misa.

Salmista: ministro que canta o proclama el salmo responsorial u otro cántico bíblico.

Salmos: las 150 composiciones poéticas de alabanza que se entonan al son del salterio y forman el libro bíblico llamado Salterio.

Salmo responsorial: *véase* Gradual.

Salmodia (del griego *psalmos* y *odé*): canto o recitación de los salmos —especialmente en la liturgia de las Horas— según el modo antifónico, responsorial, directo, litánico y dialogado, etc.

Santoral: *véase* Propio de los santos y Martirologio.

Schola cantorum: coro de cantores que interpreta algunas partes de la celebración según los diversos géneros del canto y ayuda a que la asamblea participe en el canto.

Sede: lugar en el que se sienta el ministro que preside la asamblea litúrgica.

Sede penitencial: asiento para oír las confesiones —situado en lugar patente y provisto de rejillas entre el penitente y el confesor—, que puedan utilizar libremente los fieles que así lo deseen (cfr. CIC c. 964, 2).

Semana Santa: La semana que comienza el Domingo de Ramos y concluye con el inicio del Domingo de Pascua, sin sentido unitario, pues abarca la última parte de la Cuaresma (hasta el Jueves Santo por la tarde) y los dos primeros días del Triduo Sacro.

Sexta: hora intermedia del oficio divino que se celebra entre las 12 del mediodía y las 3 de la tarde.

Shemá (literalmente= escucha, Israel): la principal plegaria hebrea, recitada tres veces al día, formada originariamente por Dt 6, 4-9, a lo que más tarde se añadió Dt 11, 13-21 y Nm 15, 37-41.

Shémoné-esréh: plegaria hebrea llamada también de «las 18 bendiciones», que es, después del *Shemá,* la más importante oración de la mañana para todo judío.

Signación: gesto de formar la cruz con la mano sobre uno mismo, desde la frente al pecho y del hombro izquierdo al derecho; o trazar una cruz sobre una persona o cosa o en el aire para bendecir o invocar la gracia divina.

Simbolismo litúrgico: carácter expresivo y sacramental de los signos litúrgicos.

Símbolo: fórmula de profesión de la fe apostólica que se recita o canta en la misa en ciertos días.

Sinaxis: asamblea litúrgica.

Solemnidad: día litúrgico del mayor rango.

Tercia: hora intermedia del oficio divino, que se reza entre los Laudes y la hora Sexta.

Tracto: versículos de un salmo que se cantaban o recitaban seguidos —sin antífona ni responsorio— entre el Gradual y el Evangelio.

Traditio (entrega): entrega solemne del Símbolo de la fe (*traditio symboli*) o del Padrenuestro (*traditio Orationis Dominicae*) a los catecúmenos elegidos, que ha recuperado el actual *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*.

Triduo: se dice del santo «triduo pascual de Cristo muerto, sepultado y resucitado», que comienza con la misa vespertina *In Coena Domini* del Jueves Santo y concluye con las segundas Vísperas de Resurrección.

Unción de los enfermos: sacramento de la fuerza del Espíritu Santo en la enfermedad para vivirla unido a Cristo.

Velación: imposición del velo a la Virgen y, antiguamente, también a la esposa en la liturgia del Matrimonio.

Veronense, Sacramentario: el más arcaico sacramentario romano, con una estructura de «colección de *libelli* de misas» (*véase Libelli*) dispuestas según los meses, cuyo manuscrito se conserva en la biblioteca italiana de Verona; erróneamente atribuido a san León, de ahí el nombre de Leoniano, con que, a veces, es designado.

Verso: aclamación después de la lectura breve de la hora intermedia del oficio divino.

Viático: la última comunión sacramental que hace el cristiano en peligro de muerte, a fin de pasar de este mundo al Padre llevado por Cristo y salir victorioso en las postreras dificultades.

Vigilia (literalmente: noche de vela): 1) noche dedicada a la oración en espera de Cristo Resucitado (Vigilia pascual, que es la originaria y madre de otras vigilias posteriores que todavía se pueden celebrar después de la última reforma; 2) preparación —con varios elementos litúrgicos propios, entre los que sobresale la Eucaristía— que precede a una solemnidad; 3) el Oficio de lectura se puede convertir en vigilia en la víspera de solemnidades y fiestas (cfr. OGLH 73);

Vísperas: hora del oficio divino que, junto con los Laudes, constituye su espina dorsal y se reza al finalizar la jornada como acción de gracias a Dios, petición de perdón por las faltas cometidas, ofrenda sacrificial de todo el día y con una mirada hacia Cristo luz y hacia nuestra muerte, que nos recuerda el declinar del día.

Votivas: misas que no celebran un misterio especial del Señor o una fiesta o memoria de santos (Virgen María, Ángeles, santos y santas), sino que se hacen con una intención devocional; de ahí que sus formularios se elijan teniendo en cuenta la piedad de los fieles y el bien de una comunidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA *

1. Fuentes, colecciones de textos y repertorios de libros litúrgicos

Andrieu, M., *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge* («Spicilegium Lovaniense» 11, 23, 24, 28 y 29), Louvain 1931 ss.

—, *Le Pontifical romain au moyen âge* («Studi e Testi» 86, 87, 88 y 99), Città del Vaticano 1938-1941.

Assemani, J.A., *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, 13 vol., Romae 1749-1766.

Audet, J. P., *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958.

Bohatta, H., *Liturgische Bibliographie des XV. Jahrhunderts mit Ausnahme der Missale und Livres d'Heures*, Viena 1911.

—, *Bibliographie der Brevier 1501-1850*, Leipzig 1937.

Brightmann, F.E., *Liturgies Eastern and Western: Eastern Liturgies*, Oxford 1896.

Conferencia Episcopal Española-Arzobispado de Toledo, *Missale Hispanum-Mozarabicum*, Toledo 1991.

—, *Liber Commicus*, Toledo 1991.

Denzinger, H., *Ritus orientalium in administrandi sacramenta*, 2 vol., Würzburg 1863 (reimpresión anastática, Graz 1961).

Deshusses, J., *Le Sacramentaire Grégorien*, («Spicilegium Friburgense» 16, 24 y 28), Fribourg 1979-1982.

* La presente bibliografía se completa con la que aparece al final de los capítulos del manual. La cita no supone que se compartan los puntos de vista del autor.

FUNK, F.X., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 2 vol., Paderbornae 1905.

GAMBER, K., *Codices liturgici latini antiquiores*, 2 vol., Fribourg 1968.

HÄNGGI, A.-PAHL, I., *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968.

JANINI, J., *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España*, 2 vol., Burgos 1977-1980.

JOHNSON, M., *Bibliographia liturgica*, Romae 1992.

KACZYNSKI, R., *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, vol. 1 (1963-1973) Torino 1976; vol. 2 (1973-1983) Romae 1988.

LEREQUOIS, V., *Les sacramentaires et missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3. vol., Mâcon 1924.

—, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 6 vol., Mâcon 1934.

—, *Les Pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 2 vol., Mâcon 1940-1941.

LODI, E., *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Romae 1979.

—, *Clavis methodologica cum commentariis selectis*, Bononiae 1979.

MABILLON, J., *De liturgia Gallicana libri III*, Paris 1685 (PL 72).

—, *Musaeum Italicum*, 2 vol., Paris 1687-1689 (PL 78).

MARTÈNE, E., *De antiquis Ecclesiae ritibus. De antiquis monachorum ritibus* (A.G. MARTIMORT, *La documentation liturgique de Dom Edmond Martène*, («Studi e Testi» 279), Città del Vaticano 1978.

MÖHLBERG, L.K., *Sacramentarium Veronense*, Romae 1956.

MÖHLBERG, L.K.-SIFFRIN, P.-EINZENHÖFFER, L., *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli*, Romae 1960.

PARDO, A., *Enchiridion. Documentación litúrgica posconciliar*, Barcelona 1992.

RENAUDOT, E., *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol., Paris 1716 (Frankfurt 1847).

RÖRDORF, W., *La doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, (SChr 248), Paris 1978.

SALMON, P., *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, («Studi e Testi» 251, 253, 260, 267, 270), Città del Vaticano 1968-1972.

SÁNCHEZ CARO, J.M-MARTÍN PINDADO, V., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Madrid 1969.

TOMMASSI, G.M., *Opera omnia*, 7 vol., Romae 1747-1754.

ZITNIK, M., *Sacramenta: Bibliographia Internationalis*, 4 vol., Romae 1992.

2. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

AA.VV., *Anàmnesis: Introduzione storico-teologica alla liturgia,* vol. 1, 2, 3/1, 3/2, 5, 6, 7, Roma, Casale Monferrato y Genova, 1974-1990.

AA.VV., *Enciclopedia di pastorale, 3: Liturgia*, Casale Monferrato 1988.

AA.VV., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch de Liturgiewissenschaft*, vol. 1, 3, 5, 7/1, 8, Regensburg 1983-1989.

AA.VV., *Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia*, Roma 1989.

AA.VV., *Celebrare el mistero di Cristo*, vol. 1, Roma 1993.

AA.VV., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale della celebrazioni liturgiche*, 2 vol., Brescia 1984-1986.

ABAD, J.A.-GARRIDO, M., *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988.

ADAM, A., *Grundriss der Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1985, (trad. italiana, *Corso di liturgia*, Brescia 1990).

ANDRONIKOFF, C., *Le sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme*, Oaris 1988 (trad. castellana, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre*, Valencia 1992).

AUGÉ, M., *Liturgia. Historia, celebración, teología, espiritualidad*, Barcelona 1995.

BOROBIO, D. (dir.), *La celebración en la Iglesia*, 3 vol., Salamanca 1985-1990.

DELLA TORRE, L., *Celebrare il Signore. Corso di liturgia*, Roma 1989.

DI STEFANO, A., *Liturgia. Introduzione*, Casale Monferrato 1991.

DIX, G., *The Shape of the Liturgy*, London 1945.

FERNÁNDEZ, P., *La humanidad de Cristo en la Iglesia*, Salamanca 1993.

FLEMING, A., *Preparing for Liturgy. A Theology and Spirituality*, Washington D.C. 1985.

GARRIDO, M., *Curso de Liturgia Romana*, Madrid 1961.

LÓPEZ MARTÍN, J., *«En el espíritu y la verdad»*, Salamanca 1987 y 1994, 2 vol.

—, «Bibliografía fundamental de liturgia y sacramentos en lengua castellana», *Pastoral Litúrgica* 150 (1985) 15-41.

—, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 1994.

MARSILI, S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987.

MARTIMORT, A.G. (dir.), *La Iglesia en oración*, Barcelona 1987.

RIGHETTI, M., *Historia de la liturgia*, 2 vol., Madrid 1955 y 1956.

SARTORE, D.-TRIACCA, A., *Nuovo Dizionario de Liturgia*, Roma 1984 (trad. castellana, *Nuevo Dicionario de Liturgia*, Madrid 1987).

VAGAGGINI, C., *El sentido teológico de la Liturgia*, Madrid 1955.

3. HISTORIA DE LA CELEBRACIÓN

BOUYER, L., *La vie de la Liturgie*, Paris 1956.

CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Roma 1984.

KLAUSER, Th., *La liturgia nella Chiesa Occidentale*, Torino 1971.

NEUNHEUSER, B., *Storia della Liturgia attraverso le epoche culturali*, Roma 1977.

VOGEL, C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge*, Spoleto 1975.

WEGMANN, H., *Geschichte der Liturgie im Wester und im Osten*, Regensburg 1979.

4. LITURGIA FUNDAMENTAL

AA.VV., *Ecclesiologia e Liturgia*, Casale Monferrato 1982.

AA.VV., *Gli spazi della celebrazione rituale*, Milano 1984.

AA.VV., *Il segno nella Liturgia*, Padova 1970.

AA.VV., «Il simbolo nella liturgia», *Rivista Liturgica* 67/3 (1980) 283-392.

AA.VV., *Incontro con la Bibbia, leggere, pregare.., anunziare*, Roma 1978.

AA.VV., *In Tempio*, Roma 1968.

AA.VV., *La casa luogo dell'incontro con Cristo*, Assisi 1968.

AA.VV., «La chiesa: spazio liturgico della comunità», *Rivista Liturgica* 66/4 (1979).

AA.VV., *La musica nel rinnovamento liturgico*, Torino 1966.

AA.VV., *La Palabra de Dios hoy*, Madrid 1974.

AA.VV., *La Parole dans la liturgie*, Paris 1970.

AA.VV., *L'arte del popolo celebrante*, Torino 1968.

AA.VV., *Musica sacra e azione pastorale*, Torino 1967.

AA.VV., *Rinnovamento liturgico e musica sacra*, Roma 1967.

AA.VV., «Segno, simbolo sacro, mistero liturgico», *Rivista Liturgica* 55/5 (1968).

AA.VV., *Space sacré et architecture moderne*, Paris 1971.

AA.VV., *Symbolisme et théologie. Sacramentum II*, Roma 1974.

AA.VV., «Valeur permanente du symbolisme», *La Maison Dieu* 22 (1950) 3-161.

ALDAZÁBAL, J., *Gestos y símbolos*, Barcelona 1989.

—, *Vocabulario básico de liturgia*, Barcelona 1994.

ALLMEN, J.J. VON, *Celebrer le salut*, Genève-Paris 1984.

AUGÉ, M., *Liturgia. Historia, celebración, teología, espiritualidad*, Barcelona 1995.

BASURKO, J.F., *El canto cristiano en la tradición primitiva*, Madrid 1966.

BEIGBEDER, O., *Léxico de los símbolos*, Madrid 1989.

BRAUN, J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 2 vol., München 1924.

CASEL, O., *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953.

CIRLOT, J.E., *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1978.

DOUGLAS, W., *Church Music in History and Practice*, London 1963.

D'ELIA, N., *Celebrare è cantare. Il canto liturgico da Pio X al Vaticano II*, Napoli 1981.

EVENOU, J., «Deux étapes de la réforme liturgique: *Mediator Dei* et *Sacrosanctum Concilium*», *Notitiae* 33 (1997) 554-575.

FEDERICI, T., *Bibbia e liturgia*, 3 vol., Roma 1973-1975.

—, *La parola proclamata, celebrata e mistagogia*, Roma 1979.

—, *Per connoscere lui... Per una lettura teologica del Lezionario*, Napoli 1987.

GRABAR, A., *Le premier art chrétien*, Paris 1966.

GUARDINI, R., *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1962.

—, *Los signos sagrados*, Barcelona 1957.

HARNONCOURT, P., *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie*, Freiburg 1974.

JOSSUA, J.P.-CONGAR, Y., *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967. (trad. castellana, *La Liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969).

KUNZE, G., *Die gottesdienstliche Schriftlesung, I*, Götttingen 1947.

LENGELING, E.J., *Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzil über die heilige Liturgie*, Münster 1964.

LODI, E., «Teologia e liturgia per il luogo dell'assemblea cristiana», en AA.VV., *Cjese de Diu, cjese nuestre*, Udine 1979.

—, «Il contesto storico dell'enciclica *Mediator Dei*», *Notitiae* 33 (1997) 576-598.

LURKER, M., *Dizionario delle imagini e dei simboli biblici*, Cinisello Balsano 1991.

—, *El mensaje de los símbolos*, Barcelona 1992.

MAGRASSI, M., *Vivere la Parola*, Noci 1979.

MARSILI, S., «Culto», en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Torino 1982, pp. 651-662.

—, «Liturgia», en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, pp. 1294-1342.

MÜLLER, K.F.-BLANKENBURG, W., (ed.), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, 5 vol., Kassel 1954-1970.

O'CONNEL, J., *Church building and furnishing; the Church's way; a study in liturgical law*, London 1955.

OPPENHEIN, P., «Name und Inhalt der liturgie bei den Alten», *Theologische Quartalschrift* 113 (1932) 35-53.

POMMARES, J.M., «Le droit en liturgie: un campagnon incommode ou une aide isdispensable?», *Notitiae* 32 (1996) 216-237.

RENNINGS, H. (ed.), *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie*, Kevelaer 1983.

RIERA, J.-L., *El espíritu Santo y los sacramentos en la teología católica actual*, Romae 1996.

ROBIN, S., *Églises modernes. Evolution des édifices religieux en France depuis 1955*, Paris 1980.

ROMEO, A., «Il termine *Leitourghía* nella grecità biblica», en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Romae 1949, pp. 467-519.

ROUTLEY, E., *The Church and Music. A inquiry into the history, the nature*, London 1967.

SODI, M., «Cinquant'anni dalla *Mediator Dei*. Una rilettura in prospettiva pedagogico-pastorale», *Ecclesia Orans* 14 (1997) 413-437.

TENA, P., *La palabra ekklesía: estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

TRIACCA, A.M.-PISTOIA, A. (dir.), *L'assemblée liturgiche et les differents rôles dans l'assemblée*, Roma 1977.

URECH, E., *Dictionnaire des symboles chrétiennes*, Neuchâtel 1972.

VALENTINI, G.-CARONIA, G., *Domus Ecclesiae. Edificio sacro cristiano. Morfologia-funzione-espresione*, Bologna 1969.

WEIDINGER, G., *Gesti, segni e simboli nella liturgia*, Torino-Leumann 1985.

5. CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO

AA.VV., *Le nouveau rituel de Baptême des enfants*, Paris 1969.

BOURGEOIS, H., *Théologie catechumenale*, Paris 1991.

CABIÉ, R., *Les sacraments de l'initiation chrétienne* («Bibliothèque d'Histoire de Christianisme» 32), Tournai 1994.

CAMELOT, P., *Spiritualità del Battesimo*, Torino 1966.

CELEGHIN, A., «L'iniziazione cristiana nel CIC 1983», *Periodica* 84 (1994) 31-75 y 267-314.

DÖLGER, F.J., *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn 1909.

DUJARIER, M., *Breve historia del catecumenado*, Bilbao 1986.

—, *Iniciación cristiana de adultos*, Bilbao 1986.

FISCHER, B., «Der patristische Hintergrund der drei grossen Johanneischen Taufperikopen», en G. FARNEDI (dir.), *I Simboli dell'iniziazione cristiana* («Studia Anselmiana» 87), Roma 1983, pp. 61-79.

—, *Christian initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Desintegration of the Primitive Rite of Initiation*, London 1965.

GONDAL, M.-L., *L'iniziazione cristiana. Battesimo, cresima, eucaristia*, Brescia 1992.

HAMMAN, A., *El Bautismo y la Confirmación*, Barcelona 1970.

INIESTA, A., *El Bautismo*, Madrid 1970.

KAVANAGH, A., «Christliche Initiation in der nachkonziliaren katholischen Kirche», *Liturgisches Jahrbuch* 28 (1978) 1-10.

KAVANAGH, A., «Initiation, Baptism and confirmation», *Worship* 46 (1972) 262-276.

—, «Initiation of the adults. The Rites», *Worship* 48 (1974) 318-335.

—, *The Shape of Baptism: The Rite of the Cristian Initiation*, New York 1978.

KIRSTEN, H., *Die Taufabsage, eine Untersuchung zum Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Berlin 1960.

LÓPEZ, J., «La iniciación cristiana. (notas bibliográficas)», *Phase* 29 (1989) 225-240.

MAGRASSI, M., *Teologia del battesimo e della cresima*, Roma 1968.

MOELLER, E., «Bulletin de littérature liturgique: Baptême et Confirmation», *Questions Liturqiques* 49 (1968) 248-252; 50-54 (1969) 326-340; 55 (1974) 237-253; 56 (1975) 61-69.

NEUNHEUSER, B., *Baptême et confirmation*, Paris 1966.

PUJOL, C., «Baptismus infantium in Ecclesiis Orientalibus», *Periodica* 72 (1983) 205-237, 563-591.

RENWART, L., «Bibliographie des sacraments de l'initiation», *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 745-753.

RILEY, H.M., *Christian Initiation, a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, Jhon Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington 1974.

RUFFINI, E., *Il Battesimo nello Spirito. Il battesimo e la confermazione nell'iniziazione cristiana*, Torino 1982.

SALACHAS, D., *L'iniziazuine cristiana nei Codice orientale e latino*, Bologna-Roma 1991.

SCHEMANN, A., *Of Water and the Spirit. A liturgical Study of Baptism*, London 1976.

VENTURI, G., «Problemi dell'iniziazione cristiana. Nota bibliografica», *Ephemerides Liturgicae* 88 (1974) 241-270.

WELTE, B., *Die postbaptismale Salbung*, Freiburg 1939.

WHITAKER, E.C., *Documents of the baptismal liturgy*, London 1970.

6. CELEBRACIÓN DE LA CONFIRMACIÓN

AUSTIN, G., «The essential rite of confirmation and liturgical tradition», *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 214-224.

—, «What has happened confirmation», *Worship* 50 (1976) 420-426.

BOUDRY, A., *Le sacrament de la confirmation*, Lille 1981.

BOURGEOIS, H., *L'avenir de la confirmation*, Lyon 1972.

—, «La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne», *Nouvelle Revue de Théologie* 45 (1993) 516-542.

CLERCK, P. DE, «La dissotiation du baptême et de la confirmation au haut moyen âge», *La Maison Dieu* 168 (1986) 47-75.

DACQUINO, P., *Battesimo e cresima. La loro teologia e la loro catechesi alla luce della Bibbia*, Torino-Leumann 1973.

DIX, G., *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster 1948.

FISCHER, J., *Confirmation, then and now*, London 1978.

LAMPE, G.W.H., *The seal of the Baptism. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament*, London 1951.

LIGIER, L., *La confirmation*, Paris 1973.

MARTIMORT, A.G., «La confirmation», en *Communion solemnelle et profession de foi*, Paris 1952, pp. 159-202.

—, «Dix ans de travaux sur le sacrament de confirmation: 1967-1977», *Bolletin de Littérature Ecclésiastique* 79 (1978) 127-139.

VISCHER, L., *Die Geschichte der Confirmation*, Zürich 1958.

7. CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

BAUMSTARK, A., *Missale Romanum, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Problemme*, Eindhoven 1929.

BOTTE, B., «Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne», *La Maison Dieu* 35 (1953) 9-21.

BOUYER, L., *L'Eucharistie*, Tournai 1965 (trad. castellana, *La Eucaristía*, Barcelona 1969).

CASEL, O., *Le mémorial du Seigneur*, Paris 1945.

CUVA, A., *Fate questo in memoria di me*, Roma 1980.

DELLA TORRE, L., *Celebrare, comprendere, vivere la messa*, Roma 1981.

DIX, G., *The Sape of the Liturgy*, Westminster 1952.

FORTESCUE, A., *The Mass, a study on the roman Liturgy*, London 1950.

GALBIATI, E., *La Eucaristia nella Bibbia*, Milano 1968.

GIRAUDO, C., *Preghiere eucacristiche oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Roma-Brescia 1993.

—, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma 1981.

GIRAUDO, C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologique sull'eucaristia a partire della «lex orandi»*, Roma-Brescia 1989.

JUNGMANN, J.A. *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1963.

LANNE, E., «La concelebrazione nella tradizione delle Chiese orientali», en AA.VV., *Concelebrazione. Dottrina e pastorale,* Brescia 1965, 18 ss.

LENGELING, E.J., *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Münster 1970-Leipzig 1971.

LODI, E., *É cambiata la Messa in 2000 anni? Le lezioni della storia*, Torino 1975.

MAERTENS, TH., *El canon de la Misa,* Madrid 1962.

MAZZA, E., *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini,* Roma 1992.

—, «La structure de l'anaphore alexandraine et antiochienne», *Irenikon* 67 (1994) 5-40.

MAZZA, E. (dir.), *Segno di unità. Le piu antiche eucaristie delle chiese,* Bose 1997.

NAU, P., *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur*, Solesmes 1976.

NOCENT, A., *La célébration eucharistique avant et après saint Pie V*, Paris 1977.

PIOLANTI, A., (dir.) *La Eucaristia nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma 1957.

SUSTAETA, J.M., *Misal y Eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del Nuevo Misal Romano*, Valencia 1979.

8. CELEBRACIÓN DE LA PENITENCIA

AA.VV., *Il nuovo rito della Riconciazione*, Torino 1976.

AA.VV., *La celebrazione della penitenza cristiana*, Torino 1981.

AA.VV., *La Penitenza*, Torino 1967.

AA.VV., *La penitenza oggi. Aspetti teologici e pastorali del sacramento della Penitenza*, Napoli 1974.

AA.VV., *Liturgie et remission des péchés*, Roma 1975.

ADNÉS, P., *La penitencia*, Madrid 1981.

BRANDOLINI, L., «Rassegna bibliografica di alcuni studi recenti», *Liturgia* 7-8 (1967) 109-112, 127-132.

COLLO, C., «Bibliografia ragionata sui libri e articoli riguardanti il sacramento della penitenza publicati dal 1970 al 1975», en AA.VV., *La penitenza. Studi teologici e pastorali*, Torino 1976, pp. 414-492.

JUNGMANN, J.A., *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

POSCHMANN, B., *Pénitence et onction des malades*, Paris 1966.

RUFFINI, E., «Studi recenti su alcuni temi penitenziali», *Scuola Cattolica* 92 (1964) 2-23.

VORGRIMLER, H., «Busse und Krankensalbung», en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, M. SIYBOLD, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, Freiburg 1978.

9. UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

AA.VV., *Il sacramento dei malati*, Torino 1975.

AA.VV., *Il sacramento dell'Unzione dei malati*, Milano 1966.

AA.VV., *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Roma 1975.

BROWE, P., «Die letzle Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters», *Zeitschrift für Katolische Theologie* 55 (1931) 515-561.

CHAVASSE, A., *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III au XI siècle*, I. *Du III siècle a à la réforme carolingienne*, Lyon 1942.

DIDIER, J.CH., «L'onction des malades, bibliographie sélective», *La Maison Dieu* 113 (1973) 81-85.

LARRABE, J.L., *La Iglesia y el sacramento de los enfermos*, Salamanca 1974.

LENGELING, E.J., «"Per istam sanctam unctionem adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti", der heilige Geist und die Krankensalbung», en *Lex orandi, lex credendi, Miscelanea Cipriano Vagaggini*, («Studia Anselmiana» 79), Roma 1980, pp. 235-294.

MAGRASSI, M., *L'Unzione degli infermi. Per un rito nuovo una teologia e una pastorale rinnovata*, Noci 1973.

MEDINA ESTÉVEZ, J., «Los sacramentos, fuente de salud y salvación», *Notitiae* 34 (1998) 61-72.

MENDIJUR, L.M.-DE RENATA, F., *La unción de los enfermos*, Madrid 1966.

MURRAY, P., «The Liturgical History of Extreme Unction», en AA.VV., *Studies in Pastoral Liturgy*, II, Dublin 1963, pp. 18-35.

PORTER, H.B., «The Origin of the Medieval Rite for Anointing the Sick or Dying», *Journal of Theological Studies* 7 (1956) 21-225.

RAMOS, M., «Boletín bibliográfico sobre la Unción de los enfermos», *Phase* 13 (1973) 157-172.

SESBOÜÉ, B., *L'Onction des malades*, Lyon 1972.

STEFANSKI, J., «Von der letzten Ölung zur Krankensalbung, Schewerpunkte bei der Redaktion der neuen Ordnung für die Krankensakramente», en P. JOUNEL-R. KACZYNSKI, *Liturgia opera divina e umana (Miscellanea A. Bugnini)*, (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» Subsidia 26), Roma 1982, pp. 429-452.

TRIACCA, A.M., «Per una rassegna sul sacramento dell'Unzione degli Infermi», *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 397-467.

10. SACRAMENTO DEL ORDEN

AA.VV., *Études sur le sacrament de l'orde*, Paris 1957.

AA.VV., *Il ministero e i ministeri secondo el Nuovo Testamento*, Milano 1977.

AA.VV., *Studi sul sacramento dell'ordine*, Roma 1959.

AA.VV., *Teología del Sacerdocio*, 21 vol., (Facultad de Teología), Burgos 1965 ss.

BILGH, J., *Ordination to the Priesthood*, London 1956.

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, «Carta circular a los Exmos. y Rvmos. Señores Obispos Diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Órdenes, sobre "Los escrutinios de la idoneidad de los candidatos"», *Notitiae* 33 (1997) 495-506.

CONGREGATIO PRO CLERICIS-CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM ET ALIAE, «De quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem», AAS 89 (1997) 852-877; traducción castellana en *Phase* 37 (1998) 155-178.

CONGREGATION POUR L'EDUCATION CATHOLIQUE, «Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents», *La Documentation Catholique*, 3-V-1998, 409-424.

CONGREGATION POUR LE CLERGÉ, «Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents», *La Documentation Catholique*, 3-V-1998, 225-447.

FAVALE, A.-GOZZELINO G., *Il ministero presbiterale*, Torino 1972.

FERRARO, 27G., *Le preghiere di ordinazione al diaconato, presbiterato e all'episcopato*, Napoli 1977.

GUERRA, M., *Episcopos y presbíteros*, Burgos 1962.

KLEINHEYER, B., *Die Priesterweihe im römischen Ritus, eine liturgiehistorische Studi*, («Trierer Theologische Studien» 12), Trier 1962.

MARLENGEAS, B.D., *Clés pour une thélogie du ministère*, Paris 1978.

MIRALLES, A., «Lo *Status Quaestionis* della teologia del diaconato permanente», *Seminarium* 37 (1997) 715-732.

PORTER, H.B., *The Ordination Prayers of the Ancient Western Churches*, London 1967.

SANTANTONI, A., *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Roma 1976.

SARTORI, L. (dir.), *I ministeri eclesiali oggi. Problemi e prospettive*, Roma 1977.

SODI, M.-TRIACCA, A., *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

VANHOYE, A., *Prêtes anciens, prêtes nouveaux sélon le Nouveau Testament*, Paris 1980.

WARD, A., «The Prayers of Ordination of Bishop, Priest and of Deacons. The Main Source References», *Notitiae* 34 (1998) 75-105.

11. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

AA.VV., *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi*, Roma 1985.

AA.VV., *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Bologna 1977.

ANCIAUX, P., *El sacramento del matrimonio*, Barcelona 1966.

BARBIERI, P., *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Roma 1982.

DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984.

KLEINHEYER, B., «Riten um Ehe und Familie», en AA.VV., *Gottesdienst der Kirche 8*, Regensburg 1984, pp. 67-156.

METZ, R., *La consécration des vierges... Le rituel du mariage*, Paris 1954, pp. 367-410.

MOLIN, J.B.-MUTEMBE, P., *Le rituel du mariage en France du XII au XIV siècles*, Paris 1974.

RITZER, C., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtaunsends*, Münster 1962 y 1982.

—, *Le mariage dans les glises des dix premiers siècles*, Paris 1970.

SCHWERDTEEGER, A., *The ceremony of christian Marriage. The origin and historical development of its structure,symbols and ritual acts*, Roma 1978.

STEVENSON, K., *Nuptial Blessing. A Study of Christian Marriage Rites*, London 1982.

12. SACRAMENTALES

AA.VV., *Célébration chretienne de la mort*, Lyon 1972.

AA.VV., *La maladie et la mort du chrétien dans la Liturgie*, Roma 1975.

AUGÉ, M., «Consecrazione delle vergine», en *Dizionario degli Stati di Perfezione*, II (1975), pp. 1.613-1.627.

BRET, L., *Redeemed Creation: Sacramentals today*, Wilmington 1984.

CALABUIG, I., «Struttura e fonti dell *Ordo Consecrationis Virginum*», en P. JOUNEL-R. KACZYNSKI-G. PASCUALETTI, A., *Liturgia, opera divina e umana*, Roma 1981, pp. 479-530.

FERRERO, P., *Por la muerte a la vida. Celebración de los funerales cristianos*, Madrid 1965.

SICARD, D., *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme corolingienne*, Münster 1978.

URQUIRI, T., *Los nuevos ritos de la profesión religiosa*, Madrid 1970.

13. AÑO LITÚRGICO

AA.VV., *Cristo ieri, oggi e sempre. L'anno liturgico e la sua spiritualità*, Bari 1979.

ADAM, A., *Das Kirchenjahr mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgiereform*, Freiburg im Breisgau 1983.

ALDAZÁBAL, J., *El Triduo Pascual,* Barcelona 1998.

BARSOTTI, D., *Misterio cristiano y año litúrgico*, Salamanca 1965.

BERNAL, J.M., *Iniciación al año litúrgico*, Madrid 1984.

CANTALAMESSA, R., *La Pasqua nella Chiesa antica,* Torino 1978.

CASTELLANO, J., *El año litúrgico*, Barcelona 1994.

CHUPUNGCO, A.J., *The Cosmic Elements of Christian Passover*, («Studia Anselmiana» 72, Analecta liturgica 3), Roma 1977.

COBB, P.G., «The History of the Cristian Year», en CH. JONES-G. WAINWRIGHT-E. YARNOL (dir.), *The Study of Liturgy*, London 1978, pp. 403-419.

FALSINI, R., «La riforma della Veglia Pasquale (1951-1991)», *Rivista di Pastorale Liturgica* 2 (1991) 74.78.

GOUDOEVER, J. VAN, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris 1967.

JUNGMANN, J.A., *Dere Gottesdienst der Kirche auf hintergrund siner Geschichte Kurz erlautert*, Innsbruck, 1955, pp. 199-265.

MACARTHUR, A.A., *The evolution of the Cristian Year*, London 1953.

MAUR, H. AUF DER, «Feiern im Rhythmus der Zeit I», en AA.VV., *Gottesdienst der Kirche* 5, Regensburg 1983.

NEUNHEUSER, B., «Ut Mysterium Paschale vivendo exprimatur», en AA.VV., *Traditio et Progressio* («Analecta Anselmiana» 102), Roma 1988, 375-389.

NOCENT, A., *Celebrar a Jesucristo*, 7 vol., Santander 1979 ss.

PASCHER, J., *El año litúrgico*, Madrid 1965.

RINAUDO, S., *I Salmi, preghiera di Cristo e della Chiesa,* Torino-Leumann 1973, 5.ª edición.

TALLEY, J. TH., *Origins of the Liturgical Year,* New York 1986 (traducción francesa, *Les origines de l''année liturgique,* Paris 1990).

WIEL, C. VAN DE, «Les temps sacrés. Les jours de fête et de pénitence dans le droit canonique (canons 1244-1253)», *Questions Liturgiques* 78 (1997) 245-267.

14. LITURGIA DE LAS HORAS

AA.VV., *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e studi*, Torino 1972.

AROZENA, F., *Sentir con los Padres. Las lecturas patrísticas y hagiográficas de la Liturgia de las Horas, con glosas y comentarios,* I, Barcelona 1998.

CASSIEN, E-BOTTE, B., *La prière des heures*, Paris 1963.

DELLA TORRE, L., *Il canto di Lode. Chiavi interpretative dei salmi e cantici. Lodi e Vespri,* 2 vol., Milano 1997.

DUGMORE, C.W., *The influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford 1964.

PINELL, J., *Liturgie delle Ore*, Genova 1990.

SALMON, P., *L'office divin au moyen-âge*, Paris 1967.

—, *L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire*, Paris 1959.

SCHNITZLER, Th., *Was das Stundengebet bedeutet, Hilfe zum geistlichen Neubeginn*, Friburg 1980.

TAFT, R., *La Liturgia delle ore in Oriente e Occidente*, Torino 1988.

15. PRINCIPALES REVISTAS LITÚRGICAS

Archiv für Liturgiewissenschaft, Ratisbona 1950 ss.

Ecclesia Orans, Romae 1984 ss.

Ephemerides Liturgicae, Romae 1887 ss.

Jahrburch für Liturgiewissenschaft, Münster 1921-1941.

La Maison Dieu, Paris 1954 ss.

Notitiae, Città del Vaticano 1965 ss.

Phase, Barcelona 1961 ss.

Questions Liturgiques (*Questions Liturgiques et Paroissiales*: 1919-1969), Louvain 1910 ss.

Rivista Liturgica, Torino-Leumann 1914 ss.

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA *

I. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

1. Konrad ALGERMISSEN, *Iglesia católica y confesiones cristianas. Confesionología.* Traducción de Victoriano FERNÁNDEZ PEREGRINA, XIV-1.434 pp. Ediciones Rialp, 1964 (agotado).
2. Ghislain LAFONT, *Estructuras y método en la «Suma Teológica» de Santo Tomás de Aquino.* Traducción, prólogo y notas de Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, XXVI-544 pp. Ediciones Rialp, 1964.
3. Charles JOURNET, *El mal. Estudio teológico.* Traducción y prólogo de Raúl GABÁS, XXVIII-286 pp. Ediciones Rialp, 1965.
4. Gustave THILS, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico.* Traducción de Luis ÁLVAREZ DEL VAYO y Manuel MORERA, XVI-436 pp. Ediciones Rialp, 1965.
5. Stanislaus J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín.* Traducción de Manuel GARCÍA. Presentación de José OROZ RETA, XL-650 pp. Ediciones Rialp, 1965.
6. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio trinitario y existencia humana,* 692 pp. Ediciones Rialp, 1966.
7. Paul-Marie DE LA CROIX, *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan.* Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XXVIII-526 pp. Ediciones Rialp, 1966 (agotado).
8. Albert LANG, *Teología fundamental.* 2 tomos. Ediciones Rialp, 1970.
   I. *La misión de Cristo.* Traducción de Manuel GARCÍA APARISI, XIV-324 pp.
   II. *La misión de la Iglesia.* Traducción de Ramón María MORENO. Presentación de Cándido POZO, XVI-424 pp. (agotado).
9. Ceslas SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento.* 2 tomos. Traducción y presentación de Julián URBISTONDO, XVI y X-1.014 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
10. Joseph MAUSBACH - Gustav ERMECKE, *Teología moral católica.* 3 tomos. Traducción de Manuel GARCÍA APARISI. Revisión del texto y adaptación bibliográfica de José LÓPEZ NAVARRO. EUNSA, 1971.
    I. *Moral general,* XXXII-544 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    II. *Moral especial. Los deberes religiosos,* XXVI-486 pp. (2.ª edic. 1971) (agotado).
    III. *Moral especial. Los deberes terrenos,* 660 pp. (agotado).
11. Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento.* 4 tomos. EUNSA, 1972.
    I. *La lucha por el Concilio.* Traducción de Daniel RUIZ BUENO, XII-666 pp. (agotado).
    II. *El primer período (1545-1547).* Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 608 pp. (agotado).
    III. *Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período de Trento (1551-1552).* Traducción de Emilio PRIETO, 626 pp. (agotado).
    IV. *Tercer período de sesiones y conclusión.* Vol. I: *Francia y la reanudación del Concilio en Trento hasta la muerte de los legados Gonzaga y Seripando.* Traducción de Fernando MENDOZA, 468 pp. Vol. II: *Superación de la crisis gracias a Morone, conclusión y ratificación.* Traducción de Fernando MENDOZA, 444 pp. (agotado).
12. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua.* Presentación de Lucas F. MATEO-SECO, 292 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
13. Tomás RINCÓN-PÉREZ - Lucas F. MATEO-SECO - Jesús SANCHO - Ildefonso ADEVA - José A. MARQUÉS, *Sobre el Sacramento de la Penitencia y las absoluciones colectivas.* Presentación de Amadeo DE FUENMAYOR, 206 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
14. Lucas F. MATEO-SECO, *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio,* 228 pp. EUNSA, 1977 (agotado).

* En cada título se hace constar la Editorial que lo ha publicado.

15. *Constitutionis pastoralis «Gaudium et spes». Synopsis historica.* 3 tomos. EUNSA, 1982.
    — Pars I: *De Ecclesia et vocatione hominis.* Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Jesús FERRER y José María YANGUAS, 836 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. I: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda.* Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, 428 pp. (agotado).
    — Pars II, cap. II-V: *De cultura, vita oeconomica-sociali, vita communitatis politicae et de pace.* Edición preparada por Francisco GIL HELLÍN, Augusto SARMIENTO, Teodoro LÓPEZ y José María YANGUAS, 844 pp. (agotado).
16. José María CASCIARO, *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología,* 316 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
17. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del «De Trinitate» de Boecio.* Introducción, traducción y notas de Alfonso GARCÍA MARQUÉS y José Antonio FERNÁNDEZ, 308 pp. EUNSA, 1987.
18. José Miguel IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia.* 316 pp. EUNSA, 1987 (2ª edic. 1990).
19. Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología),* 452 pp. EUNSA, 1991 (2.ª edic. 1993, 489 pp.).
20. Ramón GARCÍA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental,* 856 pp. EUNSA, 1992 (agotado).
21. José María CASCIARO - José María MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia,* 732 pp. EUNSA, 1992.
22. Johann Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia o el principio del Catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos.* Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO, 494 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
23. Alfredo GARCÍA SUÁREZ, *Eclesiología, Catequesis, Espiritualidad.* Edición al cuidado de Pedro RODRÍGUEZ. Prólogo de Mons. Ricardo BLÁZQUEZ, XXI + 789 pp. EUNSA, 1998.
24. Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria.* 368 pp. EUNSA, 2000.

II. COLECCIÓN TEOLÓGICA*

1. Alfredo RINCÓN, *Tú eres Pedro. Interpretación de «Piedra» en Mat. 16, 18 y sus relaciones con el tema bíblico de la edificación,* 166 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
2. Ramón GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo,* 370 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
3. Fernando OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural,* 164 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
4. Agapito GÜEMES, *La libertad en San Pablo. Un estudio sobre la* eleuceria. Presentación de Ceslas SPICQ, 270 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
5. Horacio SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII.* Presentación de Jean CHÂTILLON, 284 pp. EUNSA, 1970 (agotado).
6. José Luis ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo,* 244 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
7. Thomas F. KANE, *God who gives. A verbal study of the actions attributed to God in the «deuteronomic school», with special attention to the concept of God's giving,* 216 pp. EUNSA, 1973 (agotado).
8. Michael GIESLER, *Christ the rejected stone... A Study of Psalm 118, 22-23: biblical and ecclesiological implications,* 284 pp. EUNSA, 1974 (agotado).
9. Pío G. ALVES DE SOUSA, *El sacerdocio ministerial en los libros «De sacerdotio» de San Juan Crisóstomo.* Prólogo de Lucas F. MATEO-SECO, 268 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
10. Andrew BYRNE, *El ministerio de la Palabra en el Concilio de Trento,* 206 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
11. Augusto SARMIENTO, *La eclesiología de Mancio.* 2 tomos. EUNSA, 1976.
    I. *Introducción y comentario a la 2ª-2ª, q. 1, a. 10 del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 214 pp. (agotado).
    II. *Edición bilingüe del comentario a la 2ª-2ª, q. 1, a. 10, del ms. 5 de la Catedral de Palencia,* 378 pp. (agotado).
12. Manuel GUERRA, *Antropologías y Teología. Antropologías helénico-bíblicas y su repercusión en la teología y espiritualidad cristianas.* Presentación de Lucas F. MATEO-SECO, XXII-558 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
13. *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino.* Obra colectiva bajo la dirección de Juan J. RODRÍGUEZ-ROSADO y Pedro RODRÍGUEZ, 392 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
14. Claudio BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por San Agustín en el «De Doctrina Christiana», en el «Contra Faustum» y en el «De consensu Evangelistarum».* Prólogo de José María CASCIARO, 380 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
15. Enrique COLOM, *Dios y el obrar humano,* 204 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
16. Carlos-María NANNEI, *La «Doctrina Christiana» de San Juan de Ávila. Contribución al estudio de su doctrina catequética.* Prólogo de Domingo RAMOS-LISSÓN, 248 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
17. Ernst BURKHART, *La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de Ley.* Prólogo de Ramón GARCÍA DE HARO, 230 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
18. Fernand L. CRUZ, *Spiritus in Ecclesia. Las relaciones entre el Espíritu Santo y la Iglesia según el Cardenal Manning.* Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 292 pp. EUNSA, 1977 (agotado).
19. Lucas F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa.* Prólogo de Pío G. ALVES DE SOUSA, 464 pp. EUNSA, 1978 (agotado).
20. Jesús SANCHO, *Infalibilidad del Pueblo de Dios. (Sensus fidei(e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución (Lumen gentium(del Concilio Vaticano II,* 316 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
21. Miguel PONCE CUÉLLAR, *La naturaleza de la Iglesia según Santo Tomás. Estudio del tema en el comentario al (Corpus Paulinum(,* 308 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
22. Josep-Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica.* Con la colaboración de Ignacio BROSA y Francesco CALOGERO, 176 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
23. Jorge L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor elícito a Dios según Santo Tomás.* Prólogo de José Luis ILLANES, 176 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
24. *Fe, Razón y Teología. En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris».* Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, 483 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
26. Antonio MIRALLES, *El concepto de Tradición en Martín Pérez de Ayala,* 140 pp. EUNSA, 1980 (agotado).
28. Ramón GARCÍA DE HARO, *Cuestiones fundamentales de Teología Moral,* 256 pp. EUNSA, 1980 (agotado).
29. José María CASCIARO, *Qumrán y el Nuevo Testamento (Aspectos eclesiológicos y soteriológicos),* 236 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
30. Antonio GARCÍA-MORENO, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos,* 368 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
32. José María CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento,* 400 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
33. Juan BELDA, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma,* 404 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
34. *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 Aniversario de su Fundación.* Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pío G. ALVES DE SOUSA y José Manuel ZUMAQUERO, 501 pp. EUNSA, 1982 (2.ª edic. 1985, 616 pp.).
35. Pedro RODRÍGUEZ - Raúl LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566),* 504 pp. EUNSA, 1982 (agotado).
37. José María YANGUAS, *Pneumatología de San Basilio. La divinidad del Espíritu Santo y su consustancialidad con el Padre y el Hijo,* 296 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
39. *Juan Pablo II en España: un reto para el futuro.* Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, 248 pp. EUNSA, 1984 (agotado).
40. *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide.* Obra dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, 448 pp. EUNSA, 1984 (agotado).
41. Pedro RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica,* 276 pp. EUNSA, 1985 (2.ª edic. 1986) (agotado).

* Los números 25, 27, 31, 36, 38, 43, 49, 53, 66, 68, 70, 78 y 81 son los 13 primeros volúmenes de la Colección de Simposios Internacionales.

42. Pedro RODRÍGUEZ - Raúl LANZETTI, *El manuscrito original del Catecismo Romano. Descripción del material y los trabajos al servicio de la edición crítica del Catecismo del Concilio de Trento*, 180 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
44. José Antonio RIESTRA, *Cristo y la plenitud del Cuerpo Místico. Estudio sobre la Cristología de Santo Tomás de Aquino*, 224 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
45. Antonio ARANDA, *Estudios de Pneumatología*, 256 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
46. Ramón GARCÍA DE HARO - Ignacio DE CELAYA, *La sabiduría moral cristiana. La renovación de la Moral a veinte años del Concilio*, 252 pp. EUNSA, 1986.
47. Antonio GARCÍA-MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, 352 pp. EUNSA, 1986.
48. Juan MARQUÉS SURIÑACH, *El Misal de Pablo VI. Estudio crítico de la Eucología de Adviento*, 376 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
50. Pedro RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, 224 pp. EUNSA, 1986 (2.ª edic. 1987).
51. Albert VICIANO, *Cristo salvador y liberador del hombre. Estudio sobre la Soteriología de Tertuliano*, 460 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
52. José M. GIMÉNEZ RIBES, *Un Catecismo para la Iglesia Universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985*, Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 244 pp. EUNSA, 1987 (agotado).
54. Carlos CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, 236 pp. EUNSA, 1987.
55. Manuel GUERRA, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*, 320 pp. EUNSA, 1987. (agotado).
56. Francisco Javier SESÉ, *Trinidad, escritura, historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la Teología de Ruperto de Deutz*, 284 pp. EUNSA, 1988. (agotado).
57. *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI Centenario de la conversión cristiana de San Agustín*. Obra colectiva dirigida por Marcelo MERINO, 336 pp. EUNSA, 1988.
58. María-Graciela CRESPO PONCE, *Estudio histórico-teológico de la «Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de Historia», de Fray Pedro de Córdoba, O.P. (+ 1521)*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 228 pp. EUNSA, 1988.
59. *El «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa. Edición a cargo de Lucas F. MATEO-SECO y Juan Luis BASTERO, 484 pp. EUNSA, 1988.
60. Servais (Th.) PINCKAERS, O.P., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, 596 pp. EUNSA, 1988 (2.ª edic. 2000, 552 pp.).
61. Carlo CAFFARRA, *Vida en Cristo*, 240 pp. EUNSA, 1988 (2.ª edic. 1999).
62. José MORALES, *Religión, hombre, historia. Estudios newmanianos*, 308 pp. EUNSA, 1989.
63. José R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la Literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*. Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 604 pp. EUNSA, 1989.
64. Pedro LÓPEZ GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación. Estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»*, 364 pp. EUNSA, 1990 (agotado).
65. Ana DE ZABALLA, *Transculturación y misión en la Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los «Coloquios» de Bernardino de Sahagún*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 304 pp. EUNSA, 1990.
67. *Trinidad y salvación. Estudios sobre la trilogía trinitaria de Juan Pablo II*. Edición dirigida por Antonio ARANDA, 440 pp. EUNSA, 1990.
69. Miguel LLUCH-BAIXAULI, *La Teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1990.
71. César IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «historia y dogma»*, 404 pp. EUNSA, 1990.
72. Albert VICIANO, *Cristo el autor de nuestra salvación. Estudio sobre el comentario de Teodoreto de Ciro a las Epístolas paulinas*, 260 pp. EUNSA, 1990.
73. Vicente BALAGUER, *Testimonio y tradición en San Marcos. Narratología del segundo Evangelio*, 256 pp. EUNSA, 1990.
74. Santiago AUSÍN, *Moral y conducta en Qumrán. Estudio léxicográfico y semántico de los verbos de «movimiento» en la Literatura de Qumrám*, 180 pp. EUNSA, 1991.
75. José Luis ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, 420 pp. EUNSA, 1991.
76. Carmen José ALEJOS-GRAU, *Juan de Zumárraga y su «Regla cristiana breve» (México 1547). Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 296 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1991.
77. Josep-Ignasi SARANYANA, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, 280 pp. EUNSA, 1991.
79. Raimundo ROMERO, *Estudio teológico de los Catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*. Prólogo de Josep-Ignasi SARANYANA, 356 pp. EUNSA, 1992.
80. José María CASCIARO, *Las palabras de Jesús: transmisión y hermenéutica*, 196 pp. EUNSA, 1992.
82. Augusto SARMIENTO - Gregorio RUIZ-PÉREZ - Juan Carlos MARTÍN, *Ética y genética. Estudio ético sobre la ingeniería genética*, 232 pp. EUNSA, 1993 (agotado).
83. *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*. Edición dirigida por Gonzalo ARANDA, Claudio BASEVI y Juan CHAPA, 764 pp. EUNSA, 1994.
84. Francisco CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, 360 pp. EUNSA, 1994.
85. Ramiro PELLITERO, *La Teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Prólogo de Pedro RODRÍGUEZ, 538 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Navarra Gráfica Ediciones, 1996.
86. Enrique MOLINA, *La Moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la Moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, 468 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
87. José Luis HERVÁS, *Entrañados en Cristo. La mística teológica de fray Luis de León*, 378 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
88. José Miguel ODERO, *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*. Prólogo de José Luis ILLANES, 242 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1997.
89. José Luis ILLANES, *Ante Dios y el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, 240 pp. EUNSA, 1997.
90. Philip GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen Gentium» 27*. Presentación de Mons. Jorge Mejía, 328 pp. EUNSA, 1998.
91. Teodoro LÓPEZ, *Mancio y Bartolomé de Medina: tratado sobre la usura y los cambios*, 196 pp. EUNSA, 1998.
92. Cruz GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según Santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, 216 pp. EUNSA, 1998.
93. Adolfo HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la Declaración «Mysterium Ecclesiae» (1973)*, 338 pp. EUNSA, 1998.
94. Manuel BELDA-Javier SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, 376 pp. EUNSA, 1998.
95. Rodrigo MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, 382 pp. EUNSA, 1998.
96. José R. VILLAR, *Eclesiología y Ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, 272 pp. EUNSA, 1999.
97. César IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la Teología*, 240 pp. EUNSA, 1999.
98. José MORALES, *Teología, Experiencia, Educación. Estudios newmanianos*, 208 pp. EUNSA, 1999.

III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.
2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).

7. *Biblia y Hermenéutica.* VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo.* VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares.* IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI).* X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales.* XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum».* XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
13. *Dios en la palabra y en la historia.* XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica.* XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio».* XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia».* XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
17. *El primado de la persona en la moral contemporánea.* XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología.* XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia.* XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII + 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.

IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

1. Francisco MARTÍ GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa,* 524 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
2. José ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales,* 384 pp. EUNSA, 1971 (agotado).
3. José María MUTILOA, *La desamortización eclesiástica en Navarra,* 714 pp. EUNSA, 1972 (agotado).
4. Vicente CÁRCEL, *Política eclesial de los Gobiernos liberales españoles (1830-1840),* 532 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
5. Francisco MARTÍ GILABERT, *La abolición de la Inquisición en España,* 360 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
6. Javier IBÁÑEZ - Fernando MENDOZA, *María en la Liturgia hispana,* 424 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
7. Fernando DE MEER, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española,* 214 pp. EUNSA, 1975 (agotado).
8. José ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval,* 402 pp. EUNSA, 1976 (agotado).
9. José Antonio ÍÑIGUEZ, *El altar cristiano.* 3 tomos. EUNSA, 1978.
   I. *De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800),* 372 pp. (agotado).
   II. *De Carlomagno al s. XIII,* 556 pp.
10. José GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona.* 11 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *Siglos IV-XIII,* 812 pp.
    II. *Siglos XIV-XV,* 716 pp.
    III. *Siglo XVI,* 640 pp.
    IV. *Siglo XVI,* 708 pp.
    V. *Siglo XVII,* 524 pp.
    VI. *Siglo XVII,* 504 pp.
    VII. *Siglo XVIII,* 656 pp.
    VIII. *Siglo XVIII,* 468 pp.
    IX. *Siglo XIX,* 748 pp.
    X. *Siglo XIX,* 604 pp.
    XI. *Siglo XX,* 900 pp.
11. Gonzalo REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo.* 2 tomos. EUNSA, 1979.
    I. *De Pío VI a Pío IX (1775-1878),* 292 pp. (agotado).
    II. *De León XIII a Pío XI (1878-1939),* 334 pp. (agotado).
12. Vicente CÁRCEL, *Iglesia y revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación Vaticana inédita,* 684 pp. EUNSA, 1979 (agotado).
13. José ORLANDIS - Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda,* 532 pp. EUNSA, 1986.
14. *Hispania Christiana.* Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario. Obra colectiva dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA y Eloy TEJERO, 780 pp. EUNSA, 1988.
15. Vicente CÁRCEL, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España,* 958 pp. EUNSA, 1988.
16. Ismael SÁNCHEZ BELLA, *Iglesia y Estado en la América Española,* 336 pp. EUNSA, 1990 (2.ª edic. 1991).
17. Antón M. PAZOS, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal,* 508 pp. EUNSA, 1990.
18. Primitivo TINEO, *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del tercer Concilio Limense,* 568 pp. EUNSA, 1990.
19. Enrique DE LA LAMA, *J. A. Llorente, un ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813),* 340 pp. EUNSA, 1991.
20. José Luis SÁENZ RUIZ-OLALDE, O.A.R, *San Millán de la Cogolla. Historia económica y administrativa y social en la época moderna,* 548 pp. EUNSA, 1991.
21. José Antonio MARCELLÁN, *El clero navarro en la guerra de la Independencia,* 220 pp. EUNSA, 1992.
22. *Un siglo de catolicismo social* en *Europa (1891-1991),* 288 pp. Obra colectiva dirigida por Antón M. PAZOS. EUNSA, 1993.
23. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII,* 208 pp. EUNSA, 1994.
24. Juan Antonio LLORENTE, *Los procesos de la Inquisición. Discursos sobre el orden de procesar en los tribunales de Inquisición.* Edición crítica y estudio preliminar por Enrique DE LA LAMA, 262 pp. Ediciones Eunate, 1995.
25. Elisa LUQUE, *La Cofradía de Aránzazu en México (1681-1799),* 416 pp. Ediciones Eunate, 1995.
26. Domingo RAMOS-LISSÓN - Marcelo MERINO - Albert VICIANO (Eds.), *El Diálogo Fe-Cultura en la Antigüedad cristiana,* 313 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1995.
27. Francisco MARTÍ GILABERT, *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II,* 284 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, 1996.
28. José ORLANDIS, *Estudios de historia eclesiástica visigoda,* 246 pp. EUNSA, 1998.

29. Francisco MARTÍ GILABERT, *Política religiosa de la Segunda República Española*, 292 pp. EUNSA, 1998.
30. Josep-Ignasi SARANYANA (Ed.), *Cien años de pontificado romano. De León XIII a Juan Pablo II*, 264 pp. EUNSA, 1998.
31. Francisco MARTÍ GILABERT, *Amadeo de Saboya y la política religiosa*, 162 pp. EUNSA, 1999.
32. Federico M. REQUENA, *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «La Vida Sobrenatural» (1921-1928)*, 304 pp. EUNSA, 1998.

V. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

9. José MORALES, *Introducción a la teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
10. César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
11. Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
12. José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994.
13. Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (2.ª edic. 1993, 489 pp.).
14. Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.
22. José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
26. Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
30. Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997.

Actualmente se están elaborando 28 manuales que tratan de las diversas áreas de estudio de la Sagrada Escritura, Teología Fundamental y Dogmática, Eclesiología, Teología Moral y Espiritual e Historia de la Iglesia y de la Teología. Aparecerán de forma sucesiva en los próximos años.

MANUALES DE TEOLOGÍA

I. Sagrada Escritura

1. Introducción a la Historia de la Salvación
2. Introducción a la Sagrada Escritura
3. Pentateuco y Libros Históricos
4. Libros Proféticos
5. Libros Sapienciales
6. Sinópticos y Hechos de los Apóstoles
7. Cartas paulinas
8. Escritos Joánicos y Epístolas Católicas

II. Teología Fundamental y Dogmática

9. Introducción a la Teología*
10. Teología Fundamental*
11. Dios Uno y Trino*
12. El Misterio de la Creación*
13. El Misterio de Jesucristo (2.ª ed.)*
14. María, Madre del Redentor*
15. Antropología Teológica
16. Escatología

III. Eclesiología

17. Eclesiología
18. Introducción al Ecumenismo
19. Los Sacramentos. Bautismo y Confirmación
20. Eucaristía y Orden
21. Penitencia y Unción de Enfermos
22. La celebración del Misterio cristiano (2.ª ed.)*
23. Derecho Canónico
24. Teología Pastoral
25. Pedagogía y Didáctica de la Religión

IV. Teología Moral y Espiritual

26. Teología Moral Fundamental*
27. Moral Teologal
28. Moral de la persona
29. Moral Social
30. El Matrimonio Cristiano*
31. Teología Espiritual
32. Historia de la Espiritualidad

V. Historia de la Iglesia y de la Teología

33. La Iglesia en la Edad Antigua y Media
34. La Iglesia en la Edad Moderna y Contemporánea
35. Patrología
36. Historia de la Teología
37. Arqueología Cristiana

* Publicado

El 4 de diciembre de 1963, el Concilio Vaticano II daba luz verde a la constitución *Sacrosanctum Concilium*, que contenía las líneas maestras de una reforma *general* de la *liturgia romana*, cuya finalidad era llevar al pueblo de Dios a lo que es «la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano» (SC 14-2).

Fiel a las indicaciones conciliares, la Sede Apostólica fue publicando uno tras otro los libros renovados: el Misal, el Leccionario, el Pontifical, el Ritual, el Bendicional, la Liturgia de las Horas... Gracias a ello, pastores y fieles tienen al alcance de la mano textos y ritos venerados o de nueva creación, de gran belleza literaria y riquísimo contenido doctrinal.

Aunque se ha recorrido ya un buen trecho del camino, no ha perdido vigencia el anhelo conciliar de que los cristianos *comprendan bien los ritos y oraciones* de las diversas celebraciones litúrgicas: la Eucaristía y demás sacramentos, el año litúrgico, el Oficio Divino..., de modo que, participando «consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada» (SC 48), *prolonguen en la vida lo celebrado en el misterio*, de modo que su entera existencia se convierta en un ininterrumpido *acto cultual*.

Contribuir, de alguna manera, a este apasionante reto es el fin propuesto al editar **La celebración del Misterio cristiano**, en los albores del tercer milenio cristiano y se inserta en el magno proyecto de la nueva evangelización.

ISBN 84-313-1749-3



MANUALES DE TEOLOGÍA