

La reducción “textual” de la liturgia

Adolfo Ivorra

CENTRO SUPERIOR DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

LEÓN

RESUMEN El pensamiento posmoderno tiende a concebir la realidad como un “texto” que debe ser interpretado. También en el cristianismo encontramos esa reducción de tipo filológico. La misma reforma litúrgica, en ocasiones, expresa esta reducción. Tanto la Constitución Dei Verbum (n. 2) como la Sacrosanctum Concilium (n. 48) nos invitan a comprender la Revelación y la actualización de la misma como un conjunto de hechos y palabras, ritos y oraciones. El propósito de este artículo es mostrar diferentes aspectos de la reducción filológica e intentar recuperar la perspectiva conciliar.

PALABRAS CLAVE Pensamiento posmoderno, liturgia, reforma litúrgica, *ritus et preces*.

SUMMARY *Postmodern thought tends to see the world as a “text” needed to be interpreted. We also find that kind of philological simplification in Christianity. Even the liturgical reform sometimes expresses this simplification. Both Dei Verbum (n. 2) and Sacrosanctum Concilium (n. 48) Constitutions invite us to understand Revelation and its liturgical renewal as a set of deeds and words, rites and prayers. The purpose of this article is to show different aspects of philological reduction and attempt to recover the perspective of the Second Vatican Council.*

KEYWORDS *Postmodern thought, liturgy, liturgical reform, ritus et preces.*

Con el advenimiento de teologías críticas con la modernidad y sus reliquias posmodernas, se ha puesto de manifiesto la reducción “textual” que atraviesa el pensamiento teológico contemporáneo. En ámbito católico, la mejor expresión de esta reducción se vive en la forma en que nos acercamos hoy a la liturgia, pero no sólo como perspectiva, sino también como resultado de una reforma litúrgica imbuida en este principio. A la par con ésta, nos encontramos otra perspectiva paralela: una comprensión estática –y por tanto ahistórica– de

la liturgia, que olvida consecuentemente su carácter de *actio* por una *meditatio* poscelebrativa como único modo de comprender todo su sentido.

Si bien no precede de forma ideológica a la reforma litúrgica romana¹, el pensamiento de Jacques Derrida expone, de forma general, la mentalidad que se estaba gestando: no hay nada fuera del texto (“Il n’y a pas de hors-texte”). Sin embargo, cuando Derrida habla en esos términos, en realidad se quiere referir a que todo es interpretable por el lenguaje². También hay que considerar que la mirada “textual” hacia la liturgia es principalmente una mirada *muerta*. De esta manera, da igual que *leamos* un texto que se proclama en la actualidad que otro que ha dejado de ser parte de la celebración durante siglos. Sólo cuando el texto es pronunciado por los labios de la asamblea litúrgica, sólo entonces, adquiere sentido, pues se convierte en palabra viva³.

Con todo, no cualquier texto proclamado en el mundo de los hombres posee esa capacidad de ser palabra viva en sentido pleno: sólo la poesía litúrgica de Platón, para el que no se puede admitir “otra poesía que los himnos a los dioses y las alabanzas de los hombres buenos”⁴. Este tipo de texto, además, logra escapar de lo estático y adquiere el carácter histórico propio de la revelación cristiana. Si la visión parece aislarnos del tiempo, el oído que escucha la liturgia proclamada es temporal: “el tiempo es en él necesario tanto para adquirir la imagen como para representarla. La forma misma de la música es inseparable del tiempo. El único modo de recordar una sinfonía es volverla a escuchar, aunque sea en la memoria, respetando su *allegro* y su *adagio*”⁵. De ahí que una manera ejemplar en la que la eucología proclamada escapa de su *textualidad muerta* sea el canto litúrgico del que preside la celebración.

Se hace necesario, por tanto, considerar a la liturgia no como un texto al que hay que interpretar para conocer su contenido, sino como una acción

1 No obstante, hay que señalar su contemporaneidad con los inicios de la “teología deconstructiva” y los “teólogos” de la muerte de Dios, fundamentados en una relectura de principios de Derrida: cf. G. WARD, “Deconstructive theology”, en: K. J. VANHOZER, *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge 2005) 76s.

2 “To claim that there is nothing outside the text is to say that everything is a text, which means not that everything is a book, or that we live within a giant, all-encompassing book, but rather that everything must be interpreted in order to be experienced”: J. K. A. SMITH, *Who’s Afraid of Postmodernism. Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Michigan 2006) 39.

3 “Es precisamente la *preocupación* por esos cuerpos vivos, por el tiempo y por la exterioridad lo que lleva a Platón a preferir la palabra oral”: C. PICKSTOCK, *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía* (Barcelona 2005) 53.

4 *República*, 397c-e, 398a-b, en: C. PICKSTOCK, 70.

5 J. GRANADOS GARCÍA, *Teología de los misterios de la vida de Jesús* (Salamanca 2009) 116.

viva que es memoria de las acciones salvadoras de Dios en la historia. Abordaremos los límites del "texto" en la liturgia y en la historia de la teología, además de hacer unas observaciones a la reforma litúrgica y su visión teórica de la liturgia (*ritus et preces*) y su realización práctica en el canon romano. Veremos de forma sintética la "crisis" del signo litúrgico y su recíproca influencia secular. Finalmente, recordaremos la exégesis litúrgica de los Padres y los Monjes que aparentemente veían la liturgia como texto, aplicando los métodos exegéticos bíblicos a la realidad litúrgica.

I. TEXTUALIDAD, OBJETIVIDAD Y APROPIACIÓN

El texto litúrgico debe ser comprendido en su carácter de oración proclamada, canto de la asamblea, aclamación o respuesta, no mera fórmula a ser meditada y estudiada en un momento fuera de la celebración. Este aprecio por el *texto sin contexto* hunde sus raíces en algunos postulados de la exégesis bíblica de la primera mitad del siglo XX, pero también en un deseo de presentar la espiritualidad litúrgica –y la liturgia misma– como algo objetivo. La subjetividad, por tanto, se daría en un momento poscelebrativo o simplemente alitúrgico (piedad popular). Esta tendencia dejó de lado el gesto, siendo así que el pretendido sintagma *per ritus et preces* (cf. SC 48) dirigió la atención a esto último. Dejando de lado por ahora la cuestión del gesto y del rito, nos damos cuenta de que el mismo texto litúrgico se despojó de su capacidad para ser fuente de vida espiritual al negarle la apropiación subjetiva que es parte de su esencia. Entramos, por tanto, en la *reducción filológica* que sufre irremediablemente el estudio de los textos litúrgicos. A este respecto, es útil comprender los dos valores del texto: en sí mismo y para nosotros.

"Ley fundamental de toda filología es que a los textos hay que dejarles decir lo que de por sí quieren decir. La cuestión de si lo que dicen tiene o no validez para nosotros viene sólo en un segundo momento"⁶. Estas palabras de Balthasar preceden a su reflexión sobre el acontecimiento cristiano por excelencia, la resurrección de Cristo, y la resultante respuesta de fe de la comunidad apostólica. La teología, y con ella la exégesis litúrgica, son de carácter general

6 H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* (Madrid 2000) 164.

reflexiones sobre la fe, pero son siempre dependientes de un suceso histórico que la fundamenta. “Sin la presencia viva del Señor iniciada el domingo de pascua, no hay Iglesia”⁷. La contextualización de todo texto litúrgico y la presencia actual de Cristo en su Iglesia –su contemporaneidad–, aleja la visión estática de dicho texto. No obstante, falta la apropiación por parte del creyente. Ésta no compromete la objetividad del texto, del mismo modo que la confesión de fe de la primitiva Iglesia no compromete la objetividad de la resurrección y ascensión de Cristo.

La apropiación del bautizado de la eucología e himnología litúrgicas –por delimitar dos ámbitos privilegiados– no se limita a la meditación de lo celebrado, sino que en la misma acción litúrgica va imprimiendo su “carácter”. Aunque la afirmación de san Ambrosio se refiera a una explicación previa, nos deja entrever el poder semiótico de los signos eclesiales: “porque si hubiésemos explicado esto antes del Bautismo a los que todavía no estabais iniciados, hubiera parecido una traición más que una transmisión. Además penetra más en los principiantes la luz de los misterios por sí sola que si está acompañada por una explicación prematura”⁸. De la misma manera, la explicación posterior no puede rivalizar con el acontecimiento mismo, que re-presenta –en el sentido litúrgico del término⁹– la contemporaneidad de Cristo en la liturgia eclesial. Sin salir de san Ambrosio: “No por medio de espejos o en enigmas, sino cara a cara, te has manifestado a mí, oh Cristo, y ahora te encuentro en tus sacramentos”¹⁰.

Después de décadas de profundización en la “textualidad” de la eucología, es probablemente en el himno donde encontremos una mayor facilidad para la apropiación espiritual de un texto litúrgico. Si arriba hablábamos de la resurrección de Cristo como condición de posibilidad de la fe eclesial, en un

7 H. U. VON BALTHASAR, 165.

8 *De Mysteriis*, 2. LITURGIA HORARUM, *Dominica XV per annum, Lectio altera*.

9 Cf. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XXII, cap. I (Dz 938); PABLO VI, Encíclica *Mysterium Fidei* (3/IX/1965), n. 5. La noción tradicional de ‘representación’ debe ser enriquecida con la reflexión teológica contemporánea: “Como *actio Christi*, el sacrificio de la misa es *repraesentatio* del sacrificio de la cruz. Sólo la concepción nuevamente redescubierta en la doctrina de los misterios de este concepto de representación pudo hacer comprensible cómo el sacrificio de la misa puede ser la presencia del sacrificio de la cruz y, con ello, también un sacrificio sin ser, a pesar de ello, un sacrificio independiente. Sin la doctrina de los misterios las más diversas teorías sobre el sacrificio de la misa conducían a un callejón sin salida”: M. KUNZLER, *La liturgia de la Iglesia* (Valencia 1999) 279.

10 *Apologia Prophetarum David ad Theodosium Augustum* 1, 12, 58 (CSEL 32/2, 339).

himno pascual de nona¹¹ comprendemos la vinculación entre la cruz y la resurrección, además de contemplar la contemporaneidad de los misterios salvíficos: *Hæc hora, quæ respenderit crucisque solvit nubila, mundum tenebris exuens, reddens serena lumina / Hæc hora, qua resuscitans Iesus sepulcris corpora, prodire mortis libera iussit refuso spiritu*. En esta primera parte se sigue de cerca el pasaje evangélico: "Era ya como la hora sexta, y vinieron las tinieblas sobre toda la tierra, hasta la hora nona, porque el sol se oscureció" (Lc 23,44s).

Decíamos más arriba que en la misma liturgia se da una correcta hermenéutica del misterio hecho sacramento. ¿Cómo se da esto en el himno? De muchas maneras, pero en el ejemplo citado encontramos la objetiva y propia hermenéutica: *Novata sæcla credimus mortis solutis legibus, vitæ beatæ munera cursum perennem currere*. Si se atendiera mejor a la *lex orandi* como exégesis propia de la Sagrada Escritura, no habrían dudas sobre el sentido físico y ejemplar (prenda) de la resurrección: las "leyes" de la naturaleza humana que conllevan la muerte, son superadas en la resurrección de Cristo. Por otro lado, la profundidad de este himno contrasta con otros más recientes, no contemplados en la edición típica latina.

II. LA MIRADA TEXTUAL DEL ORIENTE CRISTIANO Y EL HILEFORMISMO

La reforma litúrgica del rito romano de los 60's, cuyo fruto principal fue el misal de 1970, incorporó textos del Oriente cristiano. Aunque se creía romano, el texto de la *Traditio Apostolica*, de origen probablemente sirio¹² y seguramente posterior o contemporáneo al s. IV¹³, fue en su anáfora una de las incursiones orientales en el nuevo misal, si bien ésta, en su estructura y en

11 De los siglos V y VI: cf. F. AROCENA, *Los himnos de la Liturgia de las Horas* (Madrid 1992) 171.

12 A este respecto, es curioso observar que los que pretenden trazar los orígenes antiguos del rito romano, olvidan no sólo la cuestión del origen de la *Traditio Apostolica*, sino que otro testimonio importante, el de Justino, es también sirio: era natural de Flavia Neapolis, Siria. Cf. M. E. JOHNSON, "The Apostolic Tradition", en: *The Oxford History of Christian Worship* (New York 2006) 39. Con respecto al origen y datación, si bien van aumentando los estudiosos que apuestan por un origen múltiple de los textos de la *Traditio* —principalmente orientales—, hoy no es posible hablar de su "romanidad": cf., 35.

13 La epiclesis pneumatológica aparece en el s. IV: cf. B. STUDER, *Dios Salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología* (Salamanca 1993) 55.

su texto, no se encuentra en la actual plegaria eucarística II. Con la plegaria eucarística IV, vinculada a la anáfora de san Basilio, las similitudes son mucho menores. Además, no hay que olvidar otra incursión oriental, el importante cambio de la fórmula principal del sacramento de la confirmación: se adopta sin más la fórmula bizantina. Todo este amor por lo oriental, sin embargo, tenía una mirada textual. En efecto, si vemos la celebración bizantina con la anáfora de san Basilio encontramos gestos inexistentes en la plegaria eucarística IV. Hay que decir que el ceremonial bizantino se desarrolló de forma más amplia que en las liturgias occidentales y no es erróneo pensar que antes del s. X la anáfora de san Basilio adquiriera una fisonomía parecida a la actual¹⁴. Al margen de esta cuestión, el simple hecho de escoger una anáfora poco usada ya nos inclina a pensar sobre la mentalidad necrofilica de los que se inspiraron en dicha anáfora para gestar una plegaria eucarística moderna, en vez de acoger la más conocida anáfora de san Juan Crisóstomo. En cualquier caso, la actual plegaria eucarística IV carece de toda la gestualidad oriental: no encontramos inclinaciones, incensaciones, múltiples bendiciones, ósculos, ni otros gestos epicléticos. Tampoco encontramos los cambios de voz alta a baja, pasando por el canto de algunas partes¹⁵. Por lo tanto, los textos sí, los gestos no. *¿Ritus et preces?*

Debemos reconocer que una de las dificultades que atraviesa la llamada *teología del cuerpo* es esta falta de simbólica. Aquí no hemos dejado de hablar sobre Dios con palabras, sin llegar a las imágenes. Lo mismo puede decirse de las dificultades que existen todavía hoy en comprender la asamblea litúrgica –y con ella la Iglesia– como manifestación y presencia de Dios¹⁶.

Hay que decir que esta mirada *textual* también influyó en el propio y auténtico rito romano, limitando en el canon romano la gestualidad. Sin embargo, desde el punto de vista gestual, hay un claro desequilibrio entre la

14 Esto se explicaría por el ambiente de reforma litúrgica del s. X, donde se relega la anáfora de san Basilio como anáfora principal y se adopta, modificándola, la anáfora de san Juan Crisóstomo: cf. R. F. TAFT, *The Byzantine Rite. A Short History* (Minnesota 1992) 55.

15 Sobre la importancia de esta cuestión desde una perspectiva occidental no romana: cf. A. IVORRA, "La interacción entre voz y canto en la misa hispano-mozárabe": *Liturgia y espiritualidad* 42 (2011) 173-179.

16 "The community is what God is like, and he is even more like the ideal, the goal of community implicit in its practices [...] If God can only be given some content through community, then speaking of God is not just a matter of words, but also of images, and bodily actions. These all articulate 'God'": J. MILBANK, "'Postmodern Critical Augustinianism': a Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions": *Modern Theology* 7 (1991) 228s.

actual forma del canon romano –con inclinación, signación y golpe de pecho– y las demás plegarias eucarísticas, carentes de esta gestualidad específica. Si la uniformidad querida para la plegaria eucarística IV¹⁷ se hubiera aplicado entre sí a todas las plegarias, habría hoy un mayor equilibrio y una menor concepción *textual* de la plegaria eucarística¹⁸. Además de esto, influyó una teología ajena a la liturgia, desarrollada durante los últimos siglos: el hileformismo sacramental, que tiene su origen en santo Tomás de Aquino¹⁹. Al margen de la cuestión filosófica y la aplicación de las categorías aristotélicas²⁰, aquí el Aquinate realiza una de sus reducciones importantes²¹, tal como nos lo explica E. Mazza:

Tomás sostiene que la consagración acontece por la eficacia de las palabras del Señor, independientemente y de forma autónoma de la plegaria eucarística que las contiene, llevando hasta el final el camino iniciado con san Ambrosio. De este modo, Tomás rompe la unidad de la plegaria eucarística y absolutiza de forma indebida las palabras de la consagración [...] La concepción de Tomás deja, por así decirlo, como superflua la plegaria eucarística debido a que le asigna un rol puramente devocional²². Esta concepción encuentra su conclusión lógica en la reforma litúrgica de algunas Iglesias evangélicas que han abolido la plegaria eucarística para conservar sólo las palabras consecratorias²³.

17 Aquí me refiero a la exigencia de Pablo VI de que la adaptación de la anáfora de san Basilio tuviera el gesto epiclético precedente como el resto de las plegarias eucarísticas.

18 Esta ausencia, paradójicamente, hace del canon romano una plegaria "extraña" o anómala para el que esté habituado a las demás plegarias eucarísticas.

19 "Tommaso tratta della presenza sacramentale del corpo di Cristo dal punto di vista della natura metafisica dell'ente. Egli 'si sforza di conciliare la dottrina ecclesiastica sull'eucaristia con l'ontologia aristotelica' [R. Imbach]": E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione I* (Bologna 2003) 181.

20 En otras cuestiones teológicas, la asunción de esas categorías sirvió para una mayor profundización, cuestión que a día de hoy casi nadie ha puesto en duda. En teología sacramental, estas categorías son más arriesgadas y contraproducentes.

21 Una reducción previa todavía subsiste en nuestros días: "Nella tradizione patristica e liturgica con il termine eucaristia si possono indicare tre cose: la preghiera eucaristica, l'intera celebrazione, il pane e il vino. In Tommaso, invece, se ne indica solo una: il pane e il vino, sacramento del corpo e sangue di Cristo, ed è solo in questo senso che si sviluppa il trattato": E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 188.

22 El texto al que se refiere Mazza es seguramente éste: "La consagración se realiza con las solas palabras de Cristo. Pero fue necesario añadir lo restante para la preparación del pueblo que comulga": *Sth III*, q. 83, a. 4, ad1.

23 E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 190.

La última frase de Mazza tiene su expresión en el pensamiento de Lutero, como lo deja claro en su famosa obra *La cautividad babilónica de la Iglesia*, donde afirma que a la misa hay que “despojarla de todas las adherencias [...] como son las vestiduras, cánticos, preces, órganos [...] Sólo debemos estar atentos a la palabra de Cristo, en virtud de la cual instituyó, perfeccionó y nos confió el sacramento, puesto que en esta palabra [el relato de la institución], y en nada más, radica la fuerza, la naturaleza y la sustancia entera de la misa”. Esta cuestión teológica tenía ya antecedentes en la piedad del pueblo después del s. XI, donde la presencia eucarística llegó a ser más importante que el memorial del sacrificio²⁴ y la comunión quedó como la recepción individual de una presencia²⁵.

III. EN TORNO AL CANON ROMANO

Nos hemos centrado en la evolución teológica, pero hemos descuidado la “inmovilidad gestual”. Antes, sin embargo, hay que aclarar que la intrusión de genuflexiones en el canon romano es fruto de una controversia teológica – en respuesta a Berengario de Tours (†1088)–. La mostración del pan y del vino, por ser común a todas las actuales plegarias eucarísticas, la dejamos de lado. Cabe preguntarse por las bendiciones, inclinaciones, golpes de pecho y signaciones. Comenzando por las bendiciones, hay que decir que la teología del Aquinate vuelve también superfluas las bendiciones del pan y del vino, sobre todo después de la recitación de las palabras de la Institución de la eucaristía (*narratio institutionis*). De hecho, el propio Doctor Angélico dio su “versión” de por qué la Iglesia hacía esto si lo importante era, según él, la *narratio institutionis*: “Después de la consagración, el sacerdote no hace la señal de la cruz para bendecir ni para consagrar, sino sólo para conmemorar la eficacia de la

24 Para L. Bouyer, “This was but the canonization of a process initiated by medieval piety, where the Presence overshadows the sacrifice, and the Communion itself is seen only from the angle of the individual reception of the Presence [...] The reduction of the eucharistic sacrifice to a mere ‘thanksgiving’, in the sense of individual thanks for the gift received from Christ [...] has the same origin and shows a deviational tendency initiated long before Luther which he merely brought to its culmination”: L. BOUYER, *A History of Christian Spirituality III* (New York 1982) 73s.

25 Esto influirá en la manera de concebir la profesión religiosa en el s. XVI y después (*professio super hostiam*): cf. M. AUGÉ, *La liturgia della professione religiosa* (Magnano-Biella 2011) 28-32.

cruz y las circunstancias de la pasión de Cristo, como consta de lo dicho²⁶. No sorprende, por tanto, que en una época de neotomismo como la que vivieron los que participaron en la última reforma litúrgica romana, estuviera también influenciada por este hileformismo sacramental ajeno a la misma historia de la liturgia. Esta es la razón de la desaparición de las numerosas señales de la cruz sobre el pan y el vino, dejando una sola a modo de explicitación gestual de la epiclesis, que nadie se atrevió a quitar²⁷.

El canon romano, tal como lo tenemos atestiguado antes de la controversia eucarística del s. XI, era recitado inclinado –y en voz baja– por los concelebrantes en la misa papal²⁸. En el *Ordo* III sólo se menciona una señal de la cruz, hecha por el pontífice y no por los concelebrantes, quizás porque tenían entre sus manos oblatas²⁹. En la concelebración actual, esta ausencia del signo en los concelebrantes se ha mantenido aunque ya no tienen entre sus manos oblatas. Tampoco están inclinados durante todo el canon³⁰. De hecho, salvo la bendición con el signo de la cruz mencionado arriba, los concelebrantes imitan ampliamente la gestualidad del celebrante principal. Este signo único de la cruz en el canon no se realiza inmediatamente después de la epiclesis como en las demás plegarias eucarísticas. Al ser así, no extraña que su carácter epiclético pase desapercibido en orden a ser fiel a la teología "consecratoria" esbozada en las demás plegarias. A partir de aquí se da un paso más, de orden teológico y *textual* (interpretativo): la aceptación de la ofrenda queda en pura retórica: "Además de la 'aceptación', la Iglesia pide la 'bendi-

26 *Sth* III, q. 84, a. 5, ad4. En la respuesta anterior (ad3), el Aquinate da un sentido simbólico concreto a cada una de estas bendiciones, por ejemplo: "El sacerdote hace la señal de la cruz en la celebración de la misa para representar la pasión de Cristo, que terminó en la cruz. Ahora bien, la pasión de Cristo fue desarrollándose como a través de etapas. La primera, efectivamente, fue la entrega de Cristo, que fue hecha por Dios, por Judas y por los judíos. Esto es lo que se significa con el triple signo de la cruz al decir las palabras: *Estos dones, estas ofrendas, estos santos e inmaculados sacrificios*".

27 En efecto, si sólo la *narratio institutionis* es esencial, también la epiclesis previa con la imposición de manos y señal de la cruz es superflua. Aquí, no obstante, jugaba en contra la mentalidad oriental tardía que atribuía la "consagración" a la sola epiclesis. Esta razón y la mera inercia fueron las que hicieron que la epiclesis no sufriera también este hileformismo teológico.

28 "Cuando el himno ha concluido [*Sanctus*], sólo el pontífice se yergue y entra en el Canon. Los obispos, diáconos, los subdiáconos y los presbíteros que están en el presbiterio permanecen inclinados" (*Ordo* I, n. 88): *Ordo Romanus Primus. Misa papal solemne. Roma. Siglo VIII* (Barcelona 2011) 201. La pronunciación de la plegaria eucarística en voz baja la encontramos en el *Ordo* III, complemento de este primer *Ordo*.

29 Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani* II (Louvain 1948) 131.

30 Cf. ORMG 219-225.

ción'. En realidad, es un pleonismo, puesto que si Dios acepta los dones, éstos quedan ya bendecidos, es decir, 'santificados'. La bendición divina la expresa simbólicamente el sacerdote trazando el signo de la cruz sobre las ofrendas³¹. Esta afirmación J. M. de Miguel me parece forzada, del mismo modo que la aplicación del principio de necesidad absoluta de la *narratio institutionis* tomista al canon romano. La fisonomía propia de esta plegaria es propiamente temporal: una cosa sigue a la siguiente. Esto lo subrayo para explicar mejor del binomio aceptación-bendición. El canon romano –lo mismo que toda plegaria litúrgica que gire en torno al concepto de *aceptación*– sigue de cerca el dinamismo de la Pasión de Cristo desde un contexto cultural. En palabras de Balthasar: “Si el sacrificio de la cruz se interpreta en el contexto cultural (como hace con gran estilo la carta a los Hebreos), la resurrección se convierte en la aceptación del sacrificio por parte de la divinidad³². Sin la resurrección –unión del pan y vino eucaristizados³³– no podemos hablar, por tanto, de aceptación en sentido estricto. En otras palabras, todo nos lleva a cuestiones gestuales³⁴.

Tratar de clasificar estas bendiciones también iría en contra de la teología litúrgica en las que nacieron. Eso lo refiero especialmente a las bendiciones que existían dentro de la misma *narratio institutionis* y que a día de hoy perviven en el misal de 1962. Aquí la tentación sería la de hablar de “mimetismo” en vez de memorial. La comprensión conmemorativo-teológica de las palabras de Cristo, tal y como las encontramos en la OGMR 72, procede en realidad de la alegoría medieval; en concreto, de Amalario de Metz: *Canitur hic: “accipiens*

31 J. M. DE MIGUEL GONZÁLEZ, *Teología de la Plegaria Eucarística I. Para no marginar al Canon Romano: Estudios Trinitarios* 41 (2007) 94.

32 H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 177.

33 El sentido de resurrección de este rito está ausente en santo Tomás (cf. *Sth* III, q. 83, a. 6, ad9) pero lo encontramos en la Alta Edad Media. Amalario, al hablar de la inmixción, recuerda lo que dice el *Ordo* II, 12, en donde se introduce el pan en el cáliz después del saludo de paz. Siguiendo con la narración evangélica en la mente y con una adecuación litúrgica todavía mayor, Amalario concede a este rito el sentido de la resurrección: *In isto officio monstratur sanguinem fustum per nostra anima, et carnem mortuam pro nostro corpore redire ad propriam substantiam, atque spiritu vivificante vegetari hominem novum, ut ultra non moriatur qui pro nobis mortuus fuit et resurrexit.* cf. A. IVORRA, *Los sentidos de la liturgia en Amalario de Metz. Bautismo y Eucaristía* (Toledo 2007) 230. Recientemente, el magisterio papal lo ha rescatado de forma indirecta al interpretar la consagración de las especies separadas como manifestación mística de la inmolación cruenta de Cristo: cf. Pío XII, Encíclica *Mediator Dei* (20/XI/1947), n. 141. No es casualidad que la oración que acompaña este rito aluda a la vida eterna.

34 El ofrecimiento al elevar un poco los dones y ponerlos sobre el altar –acompañado de las fórmulas respectivas– al comienzo de la Liturgia eucarística, la aceptación en la inmixción –también acompañado de su respectiva fórmula–.

panem”, *et reliqua, quod accitatur a sacerdote, quando suscipit oblatam in secreta missae, aut quando hic eam elevat; gratias agit in ymno “Vere dignum et iustum est”; benedicit in praesenti loco [el relato de la Institución]; frangit circa communionem; postea dat ad communicandum*³⁵.

Sin embargo, hay que añadir que, en efecto, fue un deseo de mayor mimetismo y una confrontación con la Última Cena el que hace entrar en la antigüedad cristiana las palabras del relato de la Institución dentro de la anáfora. Por tanto, al hacer esto, se trasponen dos niveles: el teológico, para el que la “bendición” aludida en la *narratio institutionis* se identifica con la plegaria eucarística, y el mimético, que incluía un gesto de bendición en este momento de la narración³⁶. No sería aventurado pensar que esta bendición primera diera origen a todas las demás, de tal forma que podamos comprobar una de las intuiciones de la patrística y la época monástica: la anáfora entera consagra la ofrenda.

Además de la relación entre el signo de bendición y la teología eucarística más original, vemos en el canon otros signos elocuentes que, si “se hacen bien y con suficiente expresión, la oración comunica gráficamente lo que significa”³⁷. Inclínación, signación –santiguarse– y golpe de pecho, todos ellos gestos ausentes en las demás plegarias eucarísticas “romanas” actuales, aunque en algunos momentos parecen pedirlos³⁸. F. X. Aróztegui nos habla de la evolución de estos gestos: “fueron haciéndose complejos con el tiempo: a la inclinación se le añadió el beso del altar, el trazado de la cruz con la diestra sobre los dones al nombrar el Cuerpo y la Sangre del Señor [...] El movimiento corporal de volver a ponerse derecho al final de esta petición aparece en los

35 AMALARIO DE METZ, *Liber officialis* III, 24, 8 (J. M. HANSENS, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia* II (Città del Vaticano 1950) 339).

36 Hay que notar, por tanto, de que no se trata de dos niveles contrapuestos, dado que no hay fracción en la *narratio institutionis*. Este gesto de bendición dentro de la *narratio* es justamente eso: un “refuerzo” mimético para este momento más “dramático”.

37 J. M. DE MIGUEL GONZÁLEZ, 111.

38 Así en el mismo canon: “El tono de petición humilde parece pedir la inclinación del cuerpo que, según costumbre antigua, solía ir unida a la actitud de oblación, de ofrenda”: F. X. ARÓZTEGUI, *Por manos de tu ángel. Comentario a la Plegaria Eucarística I: Liturgia y Espiritualidad* 36 (2005) 377. En las demás plegarias encontramos formulaciones semejantes: “Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo” (Plegaria Eucarística II); “Te pedimos, Padre, que esta Víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo eterno” (Plegaria Eucarística III).

siglos XI y XII. En la primera mitad del siglo XIII, un misal de París indica que la inclinación debe hacerse con las manos entrecruzadas sobre el pecho (*cancellatis manibus*). Esta costumbre se mantuvo en París hasta el año 1615 [...] Un misal de Lyon (1531) explica que el celebrante imita a Cristo crucificado, como si hiciera de sí mismo una cruz³⁹.

Al hablar del gesto del golpe de pecho, Aróztegui aclara el sentido de estos gestos y las oraciones dichas en primera persona plural: “Es cierto que el párrafo empieza con el pronombre *nobis*: “a nosotros, pecadores siervos tuyos”. Como en otros momentos de la Plegaria Eucarística I, se refiere a los ministros del altar. Recordemos la expresión “nosotros, tus siervos, y todo tu pueblo santo”. Más adelante, agrega: “no se trata de una súplica secreta del celebrante, sino de un párrafo del canon o plegaria eucarística y no es una petición exclusivamente personal, sino que el celebrante pide por él y por los ministros del altar que le acompañan⁴⁰. Este interesante dato nos permite comprender por qué en otras familias litúrgicas hay una gestualidad más “sincronizada” entre celebrante principal y ministros: por ejemplo, cuando los diáconos bizantinos extienden sus estolas hacia los dones en el momento de la *narratio institutionis*.

Un aspecto secundario de esta comprensión textual lo encontramos en una visión lector (proclamador) – auditor, esto es, uno que lee y otro que escucha, aunque éste sea un grupo. Las misas dialogadas de la primera mitad del s. XX, en las que las partes del ministro se convierten en las partes de la asamblea, reducían los tres grupos diferenciados –celebrante principal, ministros y pueblo– en sólo dos. De esta manera, el diálogo que podríamos asociar como *conversación* entre varios se reduce a un intercambio entre presbiterio y nave. A esto hay que sumar la minusvaloración propia del rito romano del diaconado, haciendo de este diálogo presbiterio-nave el intercambio de dos interlocutores que son siempre los mismos: el presbítero –u obispo– que preside y el resto de la asamblea. Una manera de comprobar esta tendencia es la evolución del lugar de la sede en los últimos cuarenta años: de una sede colocada a un lado del presbiterio se pasó, por una mirada episcopalizadora de la sede⁴¹, a ponerla

39 F. X. ARÓZTEGUI, 378.

40 F. X. ARÓZTEGUI, *Nosotros, pecadores. Comentario a la Plegaria Eucarística I: Liturgia y Espiritualidad* 36 (2005) 485 y 488.

41 La descripción histórica de Kunzler da la pista: “El asiento del sacerdote se desarrolló a partir de la cátedra episcopal, a imitación del asiento ministerial del juez y el maestro. Desde el vértice del ábside la cátedra se trasladó en las basílicas romanas, con la aparición de los retablos de altar, al lado izquierdo”: *La liturgia de la Iglesia*, 249.

al fondo del presbiterio como en las basílicas romanas antiguas⁴². Hoy, en cambio, la sede se ha "movido sola" hasta llegar a los límites mismos del presbiterio, facilitando así el "diálogo" entre el resto de la asamblea y su presidente⁴³. Los ministros quedan así en la "retaguardia", como una especie de espectadores de un diálogo que parece no referirse a ellos. Sólo cuando se acercan al que preside descubren en ese momento la presidencia litúrgica⁴⁴. ¿Pero era ese el sentido antiguo de la sede o el que le quiso dar la reforma litúrgica?

IV. SIMPLIFICACIÓN TEXTUAL

La deseada sencillez de los ritos en el concilio Vaticano II deviene en una simplificación textual de la eucología y de los ritos mismos, dando más importancia al texto que al rito, hasta tal punto que la misma esencia del texto litúrgico se ve amenazada. Pensemos, por ejemplo, en el rito del "Alfabeto" en la dedicación de una iglesia, suprimido en el actual ritual⁴⁵. El rito del "alfabeto" consistía en inscribir en el suelo de la iglesia, en forma de cruz, los alfabetos latino y griego. Este rito de procedencia gala lo encontramos en el s. VIII. Aquí vuelve a hacer acto de presencia la filosofía de Derrida con su "No hay nada fuera del texto" (*Il n'y a pas de hors-texte*). Derrida ofrece una crítica al pensamiento moderno, específicamente a Jean-Jacques Rousseau, que veía en el lenguaje un obstáculo para conocer al mundo tal cual es, pues el mismo

42 Cf. J. F. BALDOVIN, "The Empire Baptized", en: *The Oxford History of Christian Worship* (New York 2006) 81.

43 Así, teniendo como base la posibilidad de situar la sede no al fondo del presbiterio como en las basílicas romanas, sino de forma más cercana (cf. OGMR 310), algunos justifican la cercanía precisamente desde la concepción textual-dialógica, no estrictamente presidencial: "Una separazione eccessiva tra colui che presiede e i fedeli può dare un'impressione di contrapposizione più che di dialogo e di alleanza": AA.VV., *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare* (Magnano-Biella 2008) 63. No es casualidad que Benedicto XVI haya tomado la iniciativa de poner su sede de forma lateral en no pocas celebraciones, mostrando así que no se trata de una mera cuestión visual o de un diálogo absorbente.

44 En este "movimiento" de la sede hay un substrato *textual*, o dicho más exactamente, filológico: *praesidere*, *prae*= delante, y *sedere*= sentarse. El obispo de las antiguas basílicas romanas era sin duda el que presidía, pero no por ello se ponía en frente de los fieles de forma espacial. Los presbíteros estaban alrededor suyo, no detrás como si no formasen parte del diálogo litúrgico. Lo mismo cabe decir de las iglesias sirias en las que el que presidía se encontraba en medio de la nave mirando hacia el ábside –donde estaba el altar–, no al pueblo. Por tanto, la presidencia litúrgica no es una cuestión filológica –con pretensiones arquitectónicas– sino teológica.

45 Sigo aquí lo expuesto en mi libro *Los sacramentales. Sacramenta minora* (Valencia 2010).

lenguaje interpretaría de algún modo al mundo. Intentando una visión cristiana del pensamiento de Derrida, el reformado-calvinista entusiasta de la *Radical Orthodoxy*, James K. A. Smith, “deconstruye” el pensamiento de Derrida y lo “bautiza” desde su perspectiva protestante, haciendo de Derrida un heraldo de la visión luterana, pues estaría aludiendo a la *sola Scriptura*. El pensamiento de Derrida es que toda nuestra experiencia es siempre interpretación de la realidad, aunque no nos demos cuenta. La vida es como un texto que necesita ser interpretado para formar parte de nuestra experiencia. La realidad es interpretable, aunque esto no quiere decir que sea relativa. Pero hay que admitir que no todos la interpretan de la misma manera: de entre todos los que estaban presentes en el momento de la crucifixión, sólo el centurión parece tener otra interpretación de la misma realidad que, en ese caso, es la acertada.

Todo esto tiene que ver con el rito del “*Alfabeto*”: Dios asume el lenguaje humano como medio de hacer llegar la Revelación a los hombres, por medio de su lenguaje hablado/escrito, no sólo por medio de la creación natural o domesticada⁴⁶. Esto significa también que Dios entra en lo que parece no ser creación suya sino construcción propia del hombre, como por ejemplo la cultura. El rito del “*Alfabeto*” se realiza en la iglesia de la siguiente manera: después de asperjar la iglesia y el altar –rito de carácter exorcístico–, el obispo escribe con el báculo sobre la ceniza esparcida el alfabeto griego y latino⁴⁷. Sobre la ceniza que representa al ser humano (cf. Gn 3,19) el obispo, que en este caso representa a Dios pero también al hombre, traza los elementos básicos del lenguaje humano –los más representativos de Oriente y Occidente en la antigüedad: latín y griego–, en un sentido inverso a Babel (cf. Gn 11,1-9): allí Dios confunde las lenguas –promueve su formación– para que no vayan en contra del plan de Dios; ahora en la dedicación de una iglesia, las asume para construir ese mismo plan. El uso del báculo es de especial importancia en este rito del “*Alfabeto*”. Aunque ahora se le dé una interpretación de cayado de pas-

46 Esto tiene que ver también con la interpretación misma del rito de la dedicación: “La unción sagrada dispone favorablemente los templos para ser casa de oración. Ungidos con este óleo santo, son para nosotros lo que significan”: NICOLÁS CABÁSILAS, *La vida en Cristo III* (Madrid 1999) 113s.

47 ...*Pontifex, accepta mitra, incipiens ab angulo Ecclesiae ad sinistram intrantis, prout supra lineae factae sunt, cum extramittate baculi pastoralis scribit super cineres alphabetum graecum, ita distinctis litteris, ut totum spatium occupent, his videlicet. Deinde simili modo incipiens ab angulo Ecclesiae ad dexteram intrantis, scribit alphabetum latinum, super cineres distinctis litteris, his videlicet*: PONTIFCALE ROMANUM (a. 1596), *De ecclesiae dedicatione, seu consecratione* (ed. M. SODI – A. M. TRIACCA, 313).

tor, su sentido original –que hasta hoy se conserva en los ritos orientales– es el de la antigua serpiente, el dragón que era cogido por el obispo como quien tiene potestad sobre él, dada por Cristo.

V. LA "DRAMÁTICA" CRISIS DEL SIGNO

El hileformismo sacramental tiene parte de culpa en la minusvaloración de los signos no "esenciales". Pero el golpe de gracia fue un aspecto externo. Desde la perspectiva de C. Pickstock, la paz secular tenía su fundamento en la liturgia, cosa que cambió con Erasmo de Rotterdam:

A principios del siglo XVI, Erasmo llevó a cabo la des-ritualización de la paz [...] La paz debía alcanzarse mediante una disciplina rigurosa y la enseñanza moral. Así, la Palabra (recién des-vocalizada y des-ritualizada) prevalecía sobre todo lo demás para producir un espíritu de *pietas*, esto es, una devoción civilizada caracterizada por un dominio del espíritu sobre las pasiones de la carne. Esto precipitó el que la paz ritual o sacra fuera sustituida por la civilidad, o una paz cívica, que había que inculcar absorbiendo los manuales de buenas maneras y de conducta cívica que proliferaban en la época⁴⁸.

Las consecuencias de esto implican una "falta de fe" en el rito/gesto y en su eficacia⁴⁹, haciendo una distinción típicamente moderna entre el *signo exterior* y el *signo interior*. Esto también se transmite a las nuevas maneras de conseguir la paz:

Mientras que la conducta ritual *manifestaba* simplemente la intención interior [...], ahora los modales "representaban" un estado interior según

48 C. PICKSTOCK, *Más allá de la escritura*, 204s.

49 A este respecto, la clarificación de Guardini: "Las acciones litúrgicas, lo mismo que la oración de la Iglesia, tienen indudablemente un fondo ético y presuponen concepciones morales, como el deseo de justicia, el remordimiento, el espíritu de sacrificio, etc., o se convierten también, con frecuencia, en verdaderas acciones morales": *El espíritu de la liturgia* (Barcelona 1999) 17.

el modelo de la epistemología “escotista” [...] Una vez acaecida esta evolución cultural, también el ritual pasa a ser contemplado desde la perspectiva de los buenos modales, y se convierte en un drama apartado de la vida, en una ficción, en un ropaje temporal; un “mero” ritual que será visto enseguida como una excrecencia inútil que encubre propósitos arteros⁵⁰.

Estos dos textos de Pickstock resumen con maestría la crisis *dramática* del signo, considerado ahora desde los “buenos modales”. Expresiones teóricamente “piadosas” como las que rezan que “la piedad también tiene su urbanidad”, si bien son tardías y relativamente cercanas a nuestra época, adolecen de la mirada erasmiana del rito. Pickstock también asegura que los buenos modales se conciben de alguna manera como parodia de los ritos eclesiásticos, llegando a expresar una cierta superstición y una conducta arbitraria. Por otro lado, también se abre paso la noción de modales *civilizados*, carentes de lo sacro y supuestamente expresiones de lo racional. De este modo y con el pasar de los siglos, se pierde el sentido o sentidos de los gestos litúrgicos⁵¹. La alegoría de la Baja Edad Media, carente ya de la simbólica patrística y de la profundidad de los liturgistas carolingios, da una explicación cada vez más increíble de los ritos, expresando más que nada su carácter “misterioso”. En cualquier caso, se veían preferentemente desde la perspectiva del teatro más que desde la visión litúrgica cristiana. Los signos, de este modo, representan aquello no sólo que no son, sino aquello con lo que tampoco tienen relación, salvo el binomio materia-forma, cada vez más emparentado con una mentalidad mágica⁵².

Los buenos modales y la conducta “civilizada” se convertirán en una especie de ascesis fundamental para aspirar a una vida mejor que, en cierto modo, prescinde de dicha ascesis⁵³. Lo mismo pasará en el ámbito cristiano,

50 C. PICKSTOCK, *Más allá de la escritura*, 205.

51 Para Pickstock el rito fortalece el texto litúrgico: “The language is given further support by means of consolidatory paralinguistic gestures such as genuflection, crossing, shaking hands, and kneeling”: *The Sacred Polis: Language as Synactic Event. Literature and Theology* 8 (1994) 373.

52 Esto no sólo no debe sorprendernos, sino que hay precedentes en los cultos místéricos paganos: “La tradición de la magia y la de los misterios coexistieron durante mucho tiempo, con múltiples contactos y relaciones mutuas, especialmente en el nivel del artesanado carismático”: W. BURKERT, *Cultos místéricos antiguos* (Madrid 2005) 83.

53 Así, aunque critica la urbanidad y los códigos de costumbres de la época por ser agobiantes, Balzac (†1850) no duda en ponerlos como fundamento de la “vida elegante” al poner las leyes de la urbanidad –en concreto las expuestas por el padre

cuando el rito sea aquello por lo que se ha de pasar para tener una espiritualidad más "elevada", normalmente aritual, ahistórica y desencarnada. La comprensión de la liturgia está tan "textualizada" que se comprende en la espiritualidad moderna como *palabras*, oración "vocal", en contraposición de la oración mental, supuestamente más afín con la "mística"⁵⁴. El rito, por tanto, ni se plantea. ¿Iglesia del *sacramento* vs. Iglesia de la *palabra*? Esta contraposición ya clásica entre catolicismo y protestantismo es demasiado indulgente. Lo cierto es que el signo estaba ya tan minusvalorado que más bien habría que decir Iglesia de la *palabra eclesiástica* (eucología e himnodia) vs. Iglesia de la *palabra bíblica* (aunque censurada⁵⁵).

La gestualidad secular vacía –urbanidad y códigos de comportamiento– y la gestualidad eclesiástica incomprendida dibujan con exactitud el ambiente en que se encontraron aquellos que debían emprender una reforma litúrgica del rito romano. En el caso de la gestualidad eclesiástica, el pronto rechazo a la alegoría tardo-medieval trajo consigo un cierto "marcionismo litúrgico" fácilmente comprobable a día de hoy. El sustrato de esto se encuentra en el olvido de la relación entre la liturgia y la *historia salutis*, donde el rito litúrgico recibe su sentido y a la cual remite. Así, los signos en la mentalidad judeocristiana "son siempre *representaciones de una intervención* o, mejor todavía de una *presencia activa* de Dios, y asumen el aspecto de formas concretas (rituales) que quieren ser *en sí mismo* el "memorial" del hecho divino"⁵⁶. Desde esta mirada a la *historia salutis*, los acontecimientos salvadores son gestos divinos que se convierten en ritos de culto; la palabra –el "texto"– sólo tiene una función clarificadora, si bien necesaria⁵⁷. La liturgia es por tanto, una *actio* que recuerda y hace presente la intervención salvadora de Dios en la historia.

Gaultier– como fundamento de dicha "vida" aristocrática y selecta. Cf. H. DE BALZAC, *Tratado de la vida elegante* (Madrid 2011) 53.

54 A comienzos del s. XX, L. Beauvuin desenmascara el carácter "clasista" de este enfoque de la espiritualidad y vuelve a proponer el "método litúrgico", que "se gloria de ser popular y general. Cada hijo de la Iglesia es un santo en formación. Puede decirse también que esta piedad no está exclusivamente reservada a una aristocracia ascética y situada fuera del alcance de los cristianos": *La piedad de la Iglesia* (Barcelona 1996) 33. Esto, que es cierto desde el punto de vista de la objetividad de la liturgia, tiene una apropiación desigual dependiendo del bautizado concreto.

55 Me refiero al canon protestante de la Escritura.

56 S. MARSILI, *Los signos del misterio de Cristo* (Bilbao 1993) 36.

57 Este ha sido un error contemporáneo por deseo de un purismo romano lejos de la "contaminación" gala: el "rito" franco-romano tenía siempre oraciones que de alguna manera daban la interpretación *objetiva* de la acción litúrgica que se estaba

VI. LA “REDUCCIÓN” TEXTUAL DE LOS PADRES Y DE LOS MONJES

Todo esto que hemos dicho hasta ahora no quiere decir que no se pueda tener alguna mirada “textual” de la liturgia. Sin embargo, hay que adelantar que la única visión textual de la liturgia en la época patrística y monástica era la de asociar a la liturgia con la Sagrada Escritura. De este modo, los métodos exegéticos aplicados a ésta se podían aplicar, *mutatis mutandis*, a la liturgia, no sólo en sus textos sino también en sus ritos. Me refiero al método de los *cuatro sentidos de la Escritura*, estudiado en profundidad por H. de Lubac y que se resume en el famoso dístico *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*. En una época en que teología es sinónimo de exégesis⁵⁸, también la liturgia se somete a esta reflexión exegética dentro de la mirada de estas “reglas” exegéticas⁵⁹.

Esta comprensión “bíblica” de la liturgia hace, sin embargo, menos probable que la liturgia sea reducida a “texto”, precisamente porque lo hace desde la perspectiva bíblica: personas y acontecimientos de la *historia salutis* se vuelven figura de la realidad expresada en la liturgia. No obstante, que las alusiones “tipológicas”⁶⁰ no terminan ahí, pues el mismo rito eclesiástico, en su simbólica, alude a la realización plena en la Gloria. La atención al sentido “literal” litúrgico, esto es histórico o incluso filológico –como es el caso de Isidoro– siempre se encuentra en la base de la exégesis litúrgica medieval y también en toda reflexión moderna, del mismo modo que en la exégesis bíblica.

En definitiva, la reducción “textual” a la que ha sido sometida la liturgia en las últimas décadas en el ámbito científico y pastoral corre a la par de una comprensión ahistórica de la celebración litúrgica. En vez de *actio*, la liturgia se queda en una realidad estática, un objeto de conocimiento que está ahí, como un cadáver. Sólo en la proclamación, en la *oralidad*, el texto litúrgico adquiere y transmite sentido. Y esto es así porque la voz humana se confunde

realizando. El *nihil dicens* de las rúbricas modernas expresa ese purismo arqueológico que se encuentra lejos del aforismo *ritus et preces* (SC 48) y la dinámica propia de la revelación cristiana: *Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (DV 2).

58 H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale. I Quattro sensi della Scrittura I* (Milano 2006) 59.

59 “Si parlava anche dei quattro sensi o delle quattro intelligenze della Sacra Scrittura come delle sue ‘quattro regole’, e più esattamente delle sue ‘quattro regole d’interpretazione’”: H. DE LUBAC, 41.

60 La complejidad de términos si se trata de una realidad del Antiguo o del Nuevo Testamento, o del *tempus Ecclesiae* se puede ver en S. MARSILI, 44-49.

con la voz divina por medio de la participación en Dios. En palabras de Pickstock:

al personificar voces angélicas o a las personas de la Trinidad, el orante no puede sino participar en aquello que emula y, así, este viaje en el nombre de otro acaba por designar al viajero mismo. Por tanto, el orante no oculta con vergüenza su voz, inadecuada y balbuciente, ni la sustituye con las voces divinas a la manera encubierta del ventrílocuo, sino que afirma sin ambages que actúa *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*⁶¹.

La otra tentación, la *textualización* de la liturgia no es tan fácil de dirimir. Está de alguna manera expresada en concepciones y maneras de comprender la *lex orandi*, pero también en la manera de expresarse ritualmente: en esto último, habrá que esperar a una próxima reforma litúrgica con una mayor sensibilidad simbólica. Al margen de esta posible solución, queda de nuestra parte lograr una mayor visibilización del rito y una limitación de la verbosidad, acusación tan frecuente hecha por especialistas y fieles a nuestras celebraciones actuales.

61 C. PICKSTOCK, *Más allá de la escritura*, 279.

