

# LITURGIA

- I. Terminología
- II. Historia del concepto
- III. Elaboración sistemática
- IV. El Vaticano II y la Constitución sobre la Liturgia
- V. La liturgia en el posconcilio

## I. *Terminología*

La historia del concepto, hasta la aparición de las primeras definiciones en el siglo XVIII, puede deducirse sólo de la historia de la palabra.

1. Λειτουργία, palabra compuesta de ἔργον (= obra) y ληϊτός (adjetivo derivado de λείως [en jonio λαός] = pueblo), es, en las democracias griegas, la prestación de un servicio por parte de los ciudadanos de clase acomodada en beneficio de la colectividad; en el Egipto tolemaico e imperial, toda prestación de un servicio público, incluso la pagada; en el período helénístico, la prestación de un servicio incluso por parte de privados o esclavos, y desde el siglo II a. C. también el servicio cúllico.

2. Los LXX emplean, por regla general, el término λειτουργία y sus derivados para designar el servicio del templo por parte de los sacerdotes y levitas, mientras que los correspondientes términos hebraicos se emplean frecuentemente también para servicios no cúllicos. Los traductores griegos parten del contenido político original del grupo semántico, no de su contenido cultural secundario; dentro de esta misma línea evitan los términos procedentes de los cultos paganos (→ culto, I). Aunque el destinatario del servicio del templo es Dios (su nombre, la tienda de la alianza, el altar), se trata —como en las liturgias profanas de las ciudades-estado griegas relacionadas con determinadas solemnidades— de un servicio en bien de la comunidad (cf. 2 Cr 35,3; Ez 44,11).

3. El NT, para designar los actos sacramentales y latréuticos de la nueva alianza, evita los términos culturales precristianos o los emplea en sentido figurado. Esta transposición aparece también, como en Sab 18,21; Eclo 4,14; 24,10, en los textos de Qumrán, en Filón y en el judaísmo rabínico, por lo que se refiere al grupo verbal λειτουργία (quince veces, seis

de las cuales en la carta a los Hebreos). Lc 1,23; Heb 9,21; 10,11, aplican el término al culto del AT. En Rom 13,6 se emplea en el sentido político. El sentido general de servicio se aplica a la actividad caritativa en Rom 15,27; 2 Cor 9,12; Flp 2,25.30; al servicio de los → ángeles en la comunidad, en Heb 1,7.14. En Rom 15,16 y en Flp 2,17 la liturgia del AT se convierte en imagen de la actuación misionera de Pablo. El grupo semántico sólo tiene un contenido cultural en sentido estricto cuando se aplica a la función mediadora de Cristo sacerdote (Heb 8,2.6) y a la oración comunitaria (¿incluida la eucaristía?; Hch 13,2).

4. Sin eliminar en un principio sus significados generales y espirituales, la *literatura* cristiana griega utilizará después cada vez más este grupo de palabras para designar el culto divino cristiano y sus funciones (1 Clem 40-44; Hipólito, 'Αποστολική παράδοσις, 11,4; Eusebio, EH III, 13,34; *Constitutiones apostolicae* II, 25; 5.27; VIII, 4,5; 18,3; 47,15.28.36). Λειτουργία es servicio de Dios (Herm[s] 9,27,3), pero también, según el sentido «político» más antiguo, de la comunidad (1 Clem 44,3; Did 15,1).

Teodoreto (cf. Eusebio, EH II, 27,2) califica todavía de liturgia al bautismo y las vísperas (*ibid.* IV, 14,2; así todavía la *Vita et Conversatio Eutychii Patriarchae*, de Eustrasio, VII, 94: PG 86,2380 BC). Los sínodos de Ancira (cap. 1s) y de Antioquía (cap. 4) llaman liturgia a todo el culto divino, incluida la predicación. Más tarde, en cambio, este vocablo y las palabras con él relacionadas se aplican —como hace aún hoy la Iglesia griega— exclusivamente a la celebración eucarística, como se ve ya en Serapión (*Euchologion* 11,3).

Como términos más genéricos se emplean μυστήρια y sobre todo τελεταί (ritos sagrados, solemnidades; aplicado al culto idolátrico: 1 Re 15,12; Sab 12,4 y *passim*; Am 7,9) y ακολουθία (formulario, ritos; cf. 4 Mac 1,21); ἱεουργία designa casi siempre la celebración eucarística.

5. Al contrario de lo que hizo con otras palabras griegas con significación cristiana especial, el Occidente latino en un principio no integró en su vocabulario el grupo griego λειτουργία. La *Vulgata* lo suele traducir por *ministerium* (*ministro, minister*), a veces por *officium, obsequium, ritus, ceremonia, munus, opus* y *servitus*. Más tarde, en parte en conexión con otras expresiones culturales de la Escritura, vemos aparecer también los términos siguientes (en la mayoría de los casos acompañados de un adjetivo, como *divinus*, o de un nombre que precisa el acto en cuestión): *administratio, actio* (*agere, actus, agenda*), *celebratio* (*celebritas, celebrare*), *collecta* (*collectio*), *cultus* (*cultio, cultura, colo*), *devotio, divinum, famulatus* (*famulor*), *functio, mysterium, observantia* (*observo*), *operatio, religio, sacramentum, sacrum, servitium* y *solemnitas* (*solemnia*).

La historia de estos sinónimos, como la historia posbíblica de la palabra «liturgia», no se ha escrito todavía. Algo aportan, a propósito de *ministerium*, H. Koch en *Katholik* IV, 37 (1908) 126; de *munus*, I. Casel en *Oriens Christianus* III, 7 (1932) 289-302, y H. Frank en *JLW* 13 (1933)

181-185; de *opus Dei*, I. Hausherr en OrChrP 13 (1947) 195-218; de *actio*, O. Casel en RAC I (1950) 82s; de *devotio* (como acto), A. Stuiber en RAC III (1957) 858-862, así como una serie de autores (bibliografía hasta 1938 en ThW IV [1942] 809) sobre *mysterium* y *sacramentum*.

Faltan por completo investigaciones sobre la terminología de la Edad Media y de la Epoca Moderna. La mayor parte de las expresiones de este tiempo son empleadas todavía hoy como sinónimas de liturgia, por ejemplo, en los textos litúrgicos, en el magisterio eclesiástico (así, *mysterium*, DS 2655; Acta Apostolicae Sedis 30 [1938s] 329ss; *ibíd.*, 17 [1925] 603; *ministerium*, *ibíd.*, 21 [1929] 33), en el CIC (para *officium*, cf. c. 2256,1) y en el resto de la literatura, en parte también en las lenguas románicas y en el inglés (*officium*, *servitium*, *functio*, *cultus*).

Muy instructiva es la preferencia de distintas épocas por determinados sinónimos, como se advierte especialmente en los títulos de obras litúrgicas: *sacramenta* o *mysteria* desde la antigüedad hasta la formación del concepto estricto de sacramento en el siglo XII; *officia* (*observationes*: ordinariamente para la liturgia del año eclesiástico) desde Isidoro de Sevilla († 636) a lo largo de la Edad Media (en PL algunos títulos no son originales) hasta el siglo XVII; *caeremoniae*, desde el siglo XVI hasta el XVII; *ritus*, del siglo XVI al XX (por ejemplo, «Congregación de Ritos»); en documentos oficiales, juntamente con *caeremonia*, desde la Alta Edad Media (cf. DS 1062, 1229, 1613, 1746). *Cultus* se emplea solamente a partir de la escolástica, y en documentos oficiales en el sentido técnico por liturgia lo emplea por primera vez Pío V («Quod a nobis»; como introducción al *Breviarium Romanum*, 1568). Finalmente encontramos la expresión *liturgia* desde el siglo XVI.

6. La palabra *liturgia* —con las otras del grupo— fue introducida en Occidente por los humanistas (Beatus Rhenanus la usa en el prólogo a su traducción de la liturgia del Crisóstomo [Kolmar 1540, hoja 6]; en Georg Witzel se encuentra la palabra también en forma germanizada [Liturgy]; desde 1541 se la emplea frecuentemente en títulos de libros: véase G. Richter, *Die Schriften Witzels*, Fulda 1913). Desde entonces no cesa de aparecer (al principio, sobre todo, el adjetivo); así en títulos de ediciones de formularios eucarísticos orientales (Cassander [1558] se considera hasta ahora el ejemplo más antiguo) u occidentales (Pamelius [1571] entre otros); más tarde también para designar el conjunto de textos litúrgicos (J. A. Assemani, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Roma 1749-66), para la ciencia litúrgica (E. d'Azevedo, *Exercitationes liturgicae*, Roma 1750; M. Gerbert, *Principia theologiae liturgicae*, Augsburgo 1759); desde el siglo XVIII se la emplea cada vez más como sinónimo de «culto divino». En los documentos oficiales, este grupo de palabras aparece por primera vez en 1794 (Pío VI: DS 2666, 2633) y en 1832 (decreto de la Congregación de Ritos, n. 2692); desde fines del siglo XIX su uso es cada vez más frecuente (por ejemplo, en el CIC, c. 1257, 1365; como adjetivo, unas cuarenta veces), sin que por eso se supriman los términos más antiguos. Como nombre del culto protestante, en primer lugar anglicano (prólogo al *Prayer Book* de 1661), la palabra

aparece esporádicamente en el siglo XVII y adquiere carta de ciudadanía desde fines del XVIII.

7. Al valorar las ventajas y desventajas de estas numerosas expresiones se comprueba que las palabras que comprenden la idea de función oficial (por ejemplo, *ministerium*) son menos apropiadas por razón de su origen para poner de relieve la participación de la comunidad en la liturgia. Ofrecen la ventaja de que no especifican si el servicio se presta a Dios, a la comunidad o —como es en realidad— a ambos. Lo mismo sucede con la palabra *liturgia*, en la que además está expresamente incluido el pueblo. Aunque no se le llegó a dar el significado de «obra del pueblo», la palabra *liturgia*, por su origen, resultaba especialmente apropiada, y es de lamentar que fuese recibida tan tarde en Occidente. Liturgia como acción sagrada de la comunidad eclesial aparece claramente en el término *collecta* (asamblea santa). *Ritus* y *caeremoniae* se refieren solamente a los aspectos exteriores. *Mysterium*, *sacramentum* y *sacrum* hacen hincapié sobre todo en la acción de Dios en nosotros a través de los signos sagrados. *Cultus*, *devotio* y *religio* ponen unilateralmente en primer término el aspecto latréutico. La expresión *opus Dei*, conocida principalmente por la regla benedictina en su duplicidad de sentido (véase E. Schlink, *Gottes Dienst und Gottesdienst: Der Kult und der heutige Mensch* [edit. por M. Schmaus-K. Forster], Munich 1961, 173-183), es especialmente indicada para designar la liturgia como la obra de Dios en nosotros (en este sentido es frecuente en la Sagrada Escritura; véase Benito, *Reg.* [Prólogo]: *operantem in se Dominum magnificent*) y como la obra que nosotros hacemos por mandato y en virtud de Dios (cf. Jn 4,34; 5,36) y dirigida a él (cf. Jr 48,10; Jn 6,28s; Rom 14,20; 1 Cor 15,28; 16,10; Ap 2,26; cf. Flp 2,30).

## II. Historia del concepto

1. La falta de un término general para designar la liturgia en el NT y su interés en evitar los términos cultuales precristianos podrían obedecer, como explica B. Reicke, a la firme conciencia que tenía la cristiandad primitiva del carácter absolutamente singular de su liturgia. En ella ocupa el primer plano no la acción humana, sino lo que Dios ha hecho en Jesucristo y lo que hace incesantemente por la presencia de su Espíritu a través de su → palabra y de sus → sacramentos. Lo que el hombre hace en el culto (el NT conoce una multitud de tales actos concretos) es recibir en la fe lo que Dios hace y responder cultualmente a ello en la presencia y mediación de Jesucristo y de su Espíritu (cf. Mt 18,20; Rom 8,15s; Gál 4,6; 1 Cor 14,25).

2. En el período siguiente se volvió, en gran parte, a la terminología precristiana, pero no se olvidó que la liturgia es ante todo obra de Dios,

que está presente y actúa en Jesucristo y en su Espíritu. Así pudo Hipólito ('Αποστολική παράδοσις, 31,2) definir la asamblea cultual como el lugar en que el Espíritu está presente en plenitud. El diálogo entre el liturgo y la comunidad, que hay que entender como aclamación (no en primer lugar como deseo): El Señor (está) con vosotros - y con tu espíritu (el carisma del liturgo), alude igualmente a ese estrato profundo de la liturgia cristiana (W. C. van Unnik, en *NT-Essays... in Memory of Th. W. Manson*, Manchester 1959, 194-207). Lo mismo podríamos decir de los primitivos conceptos cristianos *mysterium* y *sacramentum*. Conatos de definición de aquello que se designaba con muchos nombres, pero las más de las veces con conceptos concretos, apenas se encuentran en la *era patristica*. La definición de Isidoro de Sevilla (*Etymologiae* VI, 19,39s): *sacramenta sunt quaecumque in sancta ecclesia pontificum aut sacerdotum geruntur officio*, constituye una excepción.

3. Asimismo, la *escolástica* apenas se preocupó de dar una explicación del concepto. Los elementos que encierra la liturgia en cuanto comunicadora de la salvación son objeto de estudio en la teología de los sacramentos; su aspecto cultual —sin distinguir entre acción litúrgica y no litúrgica— se estudia en la teología moral.

4. Esta separación escolástica (evitada por los liturgistas medievales) pesa todavía hoy, en mayor o menor medida, en la teología pastoral y moral, en los tratados de liturgia, en el → derecho canónico y en los catecismos. El mismo catecismo del episcopado alemán de 1955 distingue entre culto por una parte y administración de sacramento, bendición y consagración por otra. El CIC trata en el libro III sobre los sacramentos y sacramentales (primera parte), sobre los lugares (entre ellos, el de la sepultura) y tiempos sagrados (segunda parte) y sobre el «culto divino» (tercera parte). Esta última parte comienza con una introducción sobre el culto y la liturgia en general, y a continuación —sin separar lo litúrgico de lo no litúrgico— trata sobre la conservación y el culto de la eucaristía, el culto de los santos, de sus imágenes y reliquias, sobre las procesiones, los objetos litúrgicos, los votos y el juramento. A esto se añaden, dispersas en los cuatro libros restantes del CIC, algunas precisiones sobre derechos y deberes litúrgicos.

5. A partir del siglo XVI, en que se adopta la palabra «liturgia», ésta tiene primero el sentido que tenía en el griego tardío (liturgia = celebración eucarística) y se reserva con frecuencia a los *textos*, como puede apreciarse en los títulos de muchas obras de los siglos XVI al XVIII y expresamente en E. Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio* I, París, 1715, 169) y J. Goar (*Euchologion*, Venecia 1730, 95s). Otras obras incluyen ulteriores especies cultuales (devociones, rezos de horas, a veces también el sermón), pero excluyen, sin embargo, del concepto de «liturgia» (o *cultus publicus*) los sacramentos y los sacramentales (J. Lauber, J. B. Renninger y otros). Otros teólogos pastoralistas hablan de culto privado (D. Gollowitz-F. Vogl, *Pastoraltheologie* II, Landshut 1803 [Ratisbona 1851] 8; J. B. Lüft, *Li-*

*turgik*, Maguncia 1844, 39). Estas concepciones se explican por la separación, introducida muy pronto, entre la administración de los sacramentos y la celebración eucarística, y por el carácter de acción individual que así adquiere la recepción de aquéllos.

6. Entre los *defensores de un concepto de liturgia que comprenda también los sacramentos*, algunos recurren —evitando abiertamente el empleo de la palabra «culto»— a sinónimos tradicionales como *officium* y *ministerium* (J. A. Assemani, J. Fornici, J. Amberger, P.-J.-B. de Herdt, A. Fortescue) o *mysterium* (M. Ruef, F. A. Staudenmaier), que dejan en suspenso el sentido de la liturgia, sin intentar una definición propiamente dicha.

7. El primero que acogió en una definición general la palabra *culto*, que venía ganando terreno desde los tiempos de la escolástica, fue L. Muratori al definir la liturgia (*Liturgia romana vetus* I, Venecia 1748, 1) —en el sentido propio la misa, en el sentido amplio los sacramentos— como la «manera de rendir culto al verdadero Dios por medio de ritos externos legalmente determinados, con el fin de darle honor y comunicar sus beneficios a los hombres». Más tarde, el aspecto sotérico, aquí incluido todavía, desaparece casi siempre de la definición. Es considerado como un fin secundario o relegado al capítulo de «efectos de la liturgia». De aquí que sacramentos y sacramentales sean designados frecuentemente como liturgia en sentido impropio o como liturgia privada, si es que no se los excluye por completo de la noción de liturgia.

Un primer ejemplo de clasificación de la liturgia en general bajo el concepto de «culto» (*Gottesdienst, worship*) lo ofrece F. A. Zaccaria (*Onomasticum rituale* I, Faenza 1787, 141: «omnis Dei cultus Ecclesiae auctoritate constitutus»). De manera parecida la definen la mayor parte de los liturgistas (algunos ejemplos en H. A. P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma-Friburgo 1960, 49-60), la teología moral y la pastoral y las obras sobre derecho canónico desde finales del siglo XVIII. Autores aislados, especialmente franceses, sustituyen «culto» por «oración» o por «práctica de la religión» (por ejemplo, P. Guéranger, *Institutions liturgiques* I, París 1883, 1).

Bajo el influjo de la ciencia de la religión, el término «culto» fue entendido —y lo es todavía con frecuencia— no sólo en sentido latréutico, sino también —o incluso en primer lugar, a pesar del significado literal de la palabra— en sentido soteriológico. No obstante, al menos desde la revitalización de la escolástica en la segunda mitad del siglo XIX, prevalece en la literatura científica moral y litúrgica el clásico concepto teológico de culto como expresión de la virtud *religio*. La equiparación de culto y liturgia se explica, entre otras razones, por el hecho de que la mayoría de los liturgistas parten de la teología moral o del derecho canónico. Un importante motivo interno es la acentuación unilateral del carácter sacrificial de la eucaristía.

Dado que «culto» es un concepto genérico, para la definición de la liturgia necesitamos una diferencia específica. Así, por ejemplo, en tanto L. Beau-

duin (en QLP 3 [1912] 56) y J. A. Jungmann (desde 1931) se conforman con añadir «de la Iglesia», otros suelen especificar el término «culto» mediante adjetivos como *público*, oficial, legalmente reglamentado, ritual, etc., pero ya no aparece *divinus* (como en la escolástica y en los documentos eclesiásticos oficiales). Por el contrario, la concepción más estrecha de C. Callewaerts (*Liturg Instit.* I, Brujas [1919] 41944, 6s), que sólo admite como liturgia el culto instituido o determinado por la Iglesia y no la sustancia instituida por Jesucristo, no ha encontrado seguidores, sobre todo al no ser compatible con la encíclica de Pío XII sobre la liturgia.

Como lo denotan los términos «ritos» y «ceremonias», preferidos desde la Edad Media, y la limitación desde hace mucho tiempo del uso de la palabra «liturgia» a los formularios, más o menos expresamente esta noción ha incluido sólo hasta el presente (y lo mismo ha ocurrido entre los liturgistas protestantes) los aspectos exteriores. Solamente cuando J. J. Navatel (*Études*, 137 [1913] 449-476) exageró de forma polémica este punto de vista, empezó a operarse una transformación. Sin embargo, a pesar de su desautorización por la encíclica de Pío XII sobre la liturgia (532, n. 25), la vieja mentalidad sigue actuando todavía (por ejemplo, J. Lechner, *Liturgik des römischen Ritus*, Friburgo 1953, 2).

Cada vez se incluye más otro elemento específico en la definición de la liturgia: el hecho de que son los sacerdotes, el clero, las personas con mandato eclesial para ello o (a partir de los últimos decenios más frecuentemente) la comunidad eclesial (bajo la presidencia de los sacerdotes) quienes realizan el culto público.

8. La definición de la liturgia como culto público de la → Iglesia se apoya en los *documentos eclesiásticos*. El CIC (1917) parece equiparar en la práctica liturgia y *cultus publicus*: «Cuando un *culto* se realiza en nombre de la Iglesia por personas legítimamente comisionadas para ello y por medio de actos que, por institución eclesiástica, corresponden solamente a Dios, a los santos y bienaventurados se llama *público*; en caso contrario, se llama *privado*» (c. 1256). Es competencia exclusiva de la Sede Apostólica ordenar la sagrada liturgia y aprobar los libros litúrgicos (c. 1257).

La encíclica *Mediator Dei* (1947) no sólo emplea frecuentemente —junto a términos más antiguos— la expresión *cultus* (*divinus, publicus, etc.*), sino que además, según la opinión general, da una auténtica definición: «La sagrada liturgia constituye el culto público que nuestro Redentor, cabeza de la Iglesia, ofrece al Padre celestial y el que la comunidad de los fieles cristianos ofrece a su Fundador y, por su medio, al Padre Eterno; es, en resumen, el culto público total del Cuerpo místico de Cristo, el de la Cabeza y el de sus miembros» (528s; n. 20).

En la instrucción de la Congregación de Ritos *De musica sacra et de sacra liturgia*, de 3 de septiembre de 1958 (§ 1), se da como definición de la liturgia el breve resumen que acabamos de citar. A ella se añade una definición de los actos litúrgicos en la línea del CIC, c. 1256s (complemento del c. 1256; cf. c. 2256,1): «Por eso» (porque la liturgia es el culto público

del Cuerpo místico de Cristo) «actos litúrgicos son acciones sagradas instituidas por Jesucristo o por la Iglesia y realizadas en nombre de ambos según los libros aprobados por la Santa Sede (cf. c. 1257) y por personas legítimamente encargadas de hacerlo, a fin de ofrecer a Dios, a los santos y bienaventurados la veneración que les corresponde». Actos de culto comunitario como exposiciones del Santísimo Sacramento, peregrinaciones y algunas procesiones (que el c. 1256 califica de *cultus privatus*) son designados en la instrucción como *pia exercitia* (cf. c. 1259,1: *pietatis exercitia*), denominación no enteramente feliz, ya que ejercicios de devoción individual como los de los cc. 125, 565, 1367, etc., son llamados *pietatis exercitia* en el índice analítico-alfabético del CIC y *pietatis officia* en el c. 595,2.

9. Mientras la mayor parte de los autores recientes, antes y después de la *Mediator Dei*, definen la liturgia solamente en sentido latréutico, otros incluyen también el *aspecto soteriológico* en la definición y hasta le conceden una importancia especial, aunque sin abandonar el «culto» como noción genérica. El ejemplo más antiguo de inclusión del aspecto medianero-salvífico es la ya citada definición de Muratori. Los pastoralistas del tiempo de la Ilustración parecen ver a menudo la esencia de la liturgia en sus efectos «descendentes». Para ellos, el culto es sobre todo un medio de instruir, de edificar, de promover una vida más moral y más feliz (por ejemplo, Th. W. Powondra, F. Hinterberger, D. Gollowitz y F. Vogl).

J. M. Sailer (*Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen* II, Sulzbach 1811, 101.116.130s.138.142s) designa como liturgia todas las «instituciones de la religión exterior» que revelan el acontecimiento salvífico y lo mantienen y fomentan en el hombre. También en el período siguiente la liturgia es a veces unilateralmente definida, según su orientación sacramental, como realización de la obra redentora; así, por ejemplo, F. A. Staudenmaier (*Encyklopädie*, Maguncia 1834, 593): «La liturgia, como realización del culto, es la celebración real, por el ministerio del sacerdote, de los momentos culminantes de la vida divina de la humanidad que reposa en Cristo». De manera parecida la definen J. Amberger, F. Pohl, A. Ricker, J. B. Renninger, J. B. Heinrich y F. X. Linsenmann.

O. Casel, sobre todo, ha sostenido un concepto de liturgia de impronta señaladamente soteriológica. Al «núcleo propio de la acción (litúrgica), o sea, en primer término a la obra redentora del Señor a través de las acciones por él instituidas», lo llama misterio; y «a la acción de la Iglesia en esta obra salvífica de Cristo», liturgia (*Das christliche Kultmysterium*, Ratisbona 1960, 62). Ambos conceptos no pueden ser separados, puesto que la acción de la Iglesia es al mismo tiempo obra de Cristo y, por tanto, misterio del culto, es decir, re-presentación de la acción salvífica de Jesucristo (del mismo autor, *Mysteriengegenwart*: JLW 8 [1928] 145). De manera parecida la definen, entre otros, J. Bütler (a pesar de algunas reservas) en ZKTh 59 (1935) 546-571; M. Festugière en *Cours et conférences des semaines liturgiques*, 14 (1937) 63ss; J. Hild en MD 20 (1950) 83-113; C. Oggioni-G. Biffi, *Introduzione alla vita liturgica*, Milán 1958; 17; G. Moiola, resu-



miendo los puntos de vista del cardenal P. de Bérulle († 1629), en *Scuola Cattolica* 90 (1962) 114; así como la teología ortodoxa (por ejemplo, G. Florovsky, *Ways of Worship*, Londres 1959, 58: «Desarrollo del misterio de la Iglesia... en el culto sacramental comunitario de la Iglesia»).

Por el contrario, incluyen más expresamente en su definición el sentido *latréutico* —dándole la preferencia sobre el soteriológico, yuxtaponiéndolo o subordinándolo a éste— las obras de liturgia de J. Marzohl-J. Schneller, F. X. Schmid, J. B. Lüft, J. Fluck, V. Thalhoffer (cf. también A. Koch, *Pastoraltheologische Vorlesungen*, Tubinga 1899, 128; A. Schmid, en *Theologisch-praktische Quartalschrift* 63 [1910] 310; J. Braun, *Liturgisches Handlexikon*, Ratisbona <sup>2</sup>1924; F. Schubert, *Grundzüge der Pastoraltheologie*, Graz-Leipzig <sup>3</sup>1935, 1).

El influjo de Casel es claro en R. Stapper (*Katholische Liturgik*, Münster <sup>5-6</sup>1931, 20): «Liturgia es el culto comunitario de la Iglesia, que prolonga el sacerdocio de Jesucristo y en el cual se hace presente la acción salvífica de Cristo, se tributa a Dios la más alta gloria por medio de Cristo y se comunica a los fieles que se adhieren a Cristo la gracia de la redención». De manera semejante definen la liturgia Ph. Oppenheim (*Notiones liturgiae fundamentales*, Turín 1841, 20s; pero junto a ella, p. 40: «publicus Ecclesiae cultus») y B. Reetz (Hl. Dienst 7 [1953] 77). Para H. Elfers liturgia es (ThGl 34 [1942] 132) «el culto debidamente regulado con el que la permanente mediación de Jesucristo entre Dios y los hombres recibe expresión simbólica en la comunidad cultural» (lo cual, según este autor, no es posible sin la intervención de un sacerdote). Para H. Keller (Scholastik 17 [1942] 382) la liturgia significa «colaboración en la edificación del Cuerpo místico del Señor, en cuanto éste se realiza a través del culto público de la Iglesia». Desde 1947 se aduce ordinariamente como definición el pasaje citado de la encíclica de Pío XII, pero se intenta a la vez (dentro del espíritu de la encíclica) incluir como elemento esencial (no sólo como efecto) el aspecto descendente de la liturgia. Así, A. Stenzel (ZKTh 75 [1953] 214) considera la liturgia como el «culto del 'pueblo de Dios peregrinante', en cuanto comunidad cultural de los que, por el carácter (sacramental), fueron sellados para participar y cooperar en el sacerdocio de Cristo»; J. H. Miller (*Fundamentals of the Liturgy*, Notre Dame 1959, 31; cf. ThSt 18 [1957] 356): «Culto público del Cuerpo místico... que es común a todos los miembros porque es oración y acción de su cabeza Cristo, culto que con eficacia divina lleva a cabo un intercambio de vida divina y glorificación humana por medio de acciones sacramentales realizadas por personas espiritualmente cualificadas y jurídicamente encargadas de ser instrumentos del sacerdote Jesucristo, culto que, finalmente, ha sido instituido y ordenado por la Santa Sede haciendo uso de la autoridad divina que le otorgó Jesucristo».

Otros introducen, junto al sacerdocio de Cristo, la acción del → *Espíritu Santo* (por ejemplo, G. Lefèbvre, H. A. P. Schmidt, H. Manders).

Definen la liturgia por su aspecto soteriológico y latréutico, al mismo tiempo que mantienen el concepto genérico de culto, B. Häring (*Das Gesetz Christi*, Friburgo 1954, 135-140), H. Kahlefeld (*Liturgisches Jahrbuch* 5

[1955] 192-196; 9 [1959] 134; Klerusblatt 41 [1961] 361), Ch. M. Mag-som (*The Inner Life of the Worship*, St. Meinrad [Indiana], 1958, 15), W. Kempf (Liturgie-Werk Gottes: Mitteilungen für die Seelsorge... im Bistum Limburg 5 [1958] 25s), G. van der Meer (*Ways of Worship*, Londres 1959, 45s), J. Feiner (Lebendige Seelsorge 10 [1959] 48s), Th. Filthaut (*Grundfragen liturgischer Bildung*, Düsseldorf 1960, 42.46) y otros.

10. Mientras los autores que acabamos de citar utilizan, más o menos explícitamente, la noción de culto como concepto genérico, otros renuncian a ello y subordinan los aspectos soteriológico y cultural a otros conceptos generales (servicio, acto, rito, etc.). Uno de éstos, J. Goar (*Euchologion*, Venecia 1730, 95) define la liturgia como «servicio (*ministerium*) por el que culturalmente veneramos a Dios Padre y que levanta a los hombres a la categoría divina, los conserva y configura en ella». En este grupo están incluidos también J. B. Migne, los tratados de teología pastoral de A. Gassner y J. Schüch, así como H. Keller (ZAM 8 [1933] 117), J. Braun (*Liturgia Romana*, Hannover 1937, 122) y E. Jombart (DDC 4 [1949] 863). Definen la liturgia como ejercicio del sacerdocio de Cristo (en su doble dirección) por medio de la Iglesia, entre otros, I. Wapelhorst (*Compendium S. Liturgiae*, Nueva York 1887), Ch. Panfoeder (*Christus, unser Liturge*, Maguncia 1924, 21), L. Beauduin (que abandona la definición de culto formulada en 1913 y recogida por muchos autores en QLP 29 [1948] 125), M. Righetti (*Manuale di storia liturgica* I, Milán <sup>2</sup>1950, 6 [que ofrece esta definición junto a la de la encíclica]), R. Peil (*Handbuch der Liturgik*, Friburgo 1955, 4s), el manual de la Acción Católica de Italia: *La sacra liturgia* (da esta definición como definición «dinámica», junto a la de la encíclica), A. Bugnini (Asprenas 6 [1959] 4), I.-H. Dalmais (*Die katholische Glaubenswelt* I, Friburgo 1959, 84; cf. el mismo en MD 19 [1949] 19). Como intercambio de vida entre Cristo y la Iglesia define la liturgia J. Pinsk (Liturgische Zeitschrift 3 [1930] 329); como forma de intercambio entre Dios y el hombre, P. Parsch (*Volksliturgie*, Klosterneuburg <sup>2</sup>1952, 123); como realización simbólica y real de la historia de la salvación, M.-D. Chenu (MD 30 [1952] 9); como diálogo entre Cristo *sponsus* y la Iglesia *sponsa*, M. Schmaus (Liturgisches Jahrbuch 5 [1955] 87); como celebración del misterio de Cristo por la Iglesia, J. Leclercq (Erbe und Auftrag [= BM] 37 [1961] 461); como expresión y realización de la nueva y eterna alianza en el Espíritu y del advenimiento del reino de Dios por medio de los signos sacramentales, I.-H. Dalmais (Liturgisches Jahrbuch 11 [1961] 204s); como encuentro personal del hombre entero con Dios por medio de signos en y a través de Jesucristo, A. Verheul (*Inliding tot de liturgie. Haar theologische achtergrond*, Amberes 1961, 12).

Especial atención ha despertado la definición dada recientemente por C. Vagaggini, y que es aceptada, entre otros, por L. Eisenhofer-J. Lechner (*Liturgia romana* <sup>7</sup>1960, 10), G. Stevens (*Yearbook of Liturgical Studies*, 1 [1960] 69), M. Garrido-Bonaño (*Curso de liturgia romana*, Madrid 1961, 5.20ss): liturgia es «el conjunto estructurado de los signos visibles instituidos

por Jesucristo o por la Iglesia..., cada uno de los cuales, según su propia naturaleza, causan lo que significan, por medio de los cuales Dios (por apropiación, el Padre), a través de Cristo, la cabeza, en la presencia del Espíritu Santo santifica a la Iglesia, y por medio de los cuales la Iglesia, en la presencia del Espíritu Santo y en unión con Jesucristo..., presenta su culto a Dios (por apropiación al Padre)» (Vagaggini, 33); en pocas palabras: «el conjunto estructurado de signos visibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia» (*ibid.*, 35), o «la realización de la historia de la salvación *in sacramento, in mysterio* desde Pentecostés hasta la parusía» (*ibid.*, 38).

11. Las definiciones citadas en los párrafos 9 y 10 incluyen, en parte, la institución de la liturgia por Cristo y la Iglesia y su ordenación jurídica. También aparece en ellas a menudo la limitación a los aspectos exteriores de la liturgia. Que no solamente el sacerdote, como en la mayor parte de los casos se admite, sino que también el pueblo es sujeto de la liturgia, lo añaden como elemento expreso en su definición, entre otros, F. A. Staudenmaier, J. B. Lüft, Thalhofer, J. B. Renninger, A. Koch, Caronti, J. Braun y C. M. Magsom.

12. Para integrar el elemento descendente en las definiciones de los párrafos 9 y 10 se puede apelar, con mayor razón que para dar la definición exclusivamente cultural de la gran mayoría de los autores, a la encíclica de Pío XII sobre la liturgia. Esta es la impresión que recibimos al leer pasajes como éstos: «La Iglesia continúa... el sacerdocio de Jesucristo, sobre todo por medio de la sagrada liturgia» (522; n. 3). La liturgia «no es otra cosa que el ejercicio de este sacerdocio» (529; n. 22). En ella «se continúa sin duda la obra de nuestra redención y se nos aplican sus frutos» (533; n. 29; cf. también, sobre esencia y sentido [*natura et ratio*] de la liturgia, *ibid.*, 583; n. 169).

13. El *Vaticano II* define la liturgia como «ejercicio del sacerdocio de Cristo en el que, por medio de signos sensibles, se significa y se realiza, de la manera propia a cada uno de ellos, la santificación del hombre, y a través del Cuerpo místico de Jesucristo, cabeza y miembros, se rinde el culto público completo» (*Constitutio de s. liturgia*, 7).

### III. *Elaboración sistemática*

Es fácil determinar, al menos para el rito latino, qué es lo litúrgico según el derecho actual: lo que se realiza según los libros litúrgicos aprobados. La dificultad comienza cuando se quiere hallar un denominador común para actos tan distintos en cuanto a la forma y al contenido. En el centro de todos ellos está la celebración de la → eucaristía. Sacramentos, sacramentales y horas canónicas se han de considerar como preparación e irradiación de la eucaristía.

La liturgia de la Iglesia es su función vital más importante junto a la *martyría*, la → predicación —que en parte se desenvuelve dentro de la liturgia y participa de su carácter sacramental— y la *diakonía*, desde el servicio jerárquico hasta el servicio de Dios en la vida cotidiana del cristiano; servicios que son estimulados y hechos posibles por la liturgia especialmente en su doble aspecto de comunicación de la salvación y parénesis y que, por su parte, preparan para la liturgia o quieren desembocar en ella, sobre todo en cuanto a su aspecto latréutico y como comienzo de la glorificación escatológica de Dios.

No obstante el puesto central que ocupa la liturgia en la vida de la Iglesia, la teología sistemática apenas se ha ocupado de ella hasta el presente. Los esfuerzos actuales, realizados en estrecha relación con los avances en el campo de la teología bíblica y dogmática (Iglesia, palabra de Dios, sacramentos), tienen amplia acogida en la encíclica *Mediator Dei* (1947), de Pío XII, encíclica que, por su parte, está construida sobre la base de la *Mystici Corporis* (1942). Apoyándonos en la *Mediator Dei*, definimos la liturgia católica como la actualización de la nueva alianza entre Dios y los hombres llevada a cabo por la Iglesia, pueblo de Dios jerárquicamente estructurado, esposa y cuerpo de Cristo, por medio de Cristo presente en el Espíritu Santo bajo signos exteriores y según un orden legítimo, en prolongación del sacerdocio salvador, por una parte, y latréutico e impetratorio, por otra, de Cristo después de su exaltación hasta la consumación del reino de Dios, que se realizará el día de su retorno.

1. *Contenido de la liturgia.* a) Liturgia es, según esto, un *acontecimiento sagrado* («actualización»). No es, por tanto, la ciencia de la liturgia ni la colección de formularios litúrgicos. La liturgia es este hecho y acontecimiento incluso en su esencia intrínseca y en sus efectos (*Mediator Dei*, 530-534, 556, 591; nn. 23-31, 92, 195), no sólo el «aparato externo, visible, decorativo de las ceremonias», ni únicamente el orden legítimo del acontecimiento. La encíclica rechaza estas dos concepciones (532; n. 25).

b) No obstante, palabra perceptible y acción visible, ritos (el conjunto de los aspectos externos) y ceremonias (lo visible, especialmente lo que en ellas es secundario) pertenecen esencialmente —a pesar de la contingencia en cosas aisladas— a la liturgia. La acción sacerdotal-mediadora de Cristo en la liturgia de la Iglesia se distingue de la acción inmediata que Dios puede realizar libremente (aunque se haya vinculado a ciertos signos) por tener lugar «bajo signos exteriores».

c) No toda prolongación del sacerdocio de Cristo en su Iglesia, obtenida por medio de signos (por ejemplo, verbales), es litúrgica. Se requiere además, como elemento especificador, que esa prolongación acontezca «según un orden legítimo». Una ordenación fundada en un derecho divino y eclesiástico pertenece desde el principio (por ejemplo, 1 Cor 11; 14; especialmente 11,2 [παράδοσις]; 14,40 [τάξις]; 1 Tim 2,1s) y esencialmente (*Mediator Dei*, 544-547; nn. 48-64) a las condiciones de la liturgia de la Iglesia, ya que solamente Dios («sustancia» de los sacramentos) y, en su

nombre y dentro de determinados límites, la legítima autoridad eclesiástica (ritos secundarios de los sacramentos, sacramentales, formación del → año litúrgico, horas canónicas), puede unir signos externos y efecto interno (al menos potencial). «Legítimo» significa, entre otras cosas, que los actos litúrgicos solamente son «auténticos cuando los realiza el → obispo o algún otro comisionado por él» (IgnSm 8,1; cf. también *Constitutiones Apostolicae*, 8,47,39). Sin embargo, «legítimo» no significa necesariamente «legal», ni menos todavía «centralmente reglamentado», aunque los obispos deban estar en unión con el sucesor de Pedro (→ papa).

Libros oficiales de liturgia de rito romano no aparecen hasta el año 1568. Hasta la segunda mitad del siglo XIX los misales y breviarios de algunas diócesis y los rituales diocesanos en general circularon sin la aprobación de Roma. Actualmente, algunas Iglesias orientales unidas utilizan libros no expresamente aprobados por Roma. También las liturgias de las Iglesias orientales separadas se han de considerar como válidas (→ Iglesia oriental). Las condiciones impuestas por el CIC (cf. *Mediator Dei*, 544; n. 57) y la Congregación de Ritos para la validez se refieren, por tanto, en primer término a los actuales ritos latinos, y aun aquí no sin excepciones, ya que en casos de necesidad (bautismo, matrimonio) o en virtud de una costumbre legítima (cf. CIC c. 5; 25-30) son posibles actos litúrgicos que no se realicen *secundum libros liturgicos a s. Sede approbatos*. También la homilía es un acto litúrgico (*Mediator Dei*, 529, 558; nn. 21, 100; *Rubricae Missalis*, n. 474; AAS 52 [1960] 676). Según esto, la «definición» jurídica corriente no puede ser considerada como definición científica de toda liturgia católica. Es cierto que el elemento jurídico, que constituye la nota específica de la prolongación *litúrgica* del sacerdocio de Cristo, es tan esencial que —como ocurre en algunas definiciones— no puede faltar. Pero no nos da una definición plena de la liturgia, como para definir la Iglesia tampoco nos basta su aspecto jurídico. En ambos casos la concepción jurídica considera el aspecto interno sólo como fin o efecto, mientras debe considerarse como elemento constitutivo.

Las condiciones fijadas hoy para que determinados actos sean litúrgicos permiten distinguirlos, al menos externamente, de otros actos culturales comunitarios, por ejemplo, las oraciones del final de la *missa lecta*, el rezo en común del rosario en el mes de octubre y los *pia exercitia* impuestos por el obispo conforme al CIC c. 1259, 1, actos prescritos en general, pero que están fuera de los libros litúrgicos y sus rúbricas.

d) Contra una opinión muchas veces defendida, el estilo y el contenido de las → oraciones no ofrecen un criterio decisivo para la distinción entre actos litúrgicos y actos no litúrgicos, entre otras razones porque los mismos libros litúrgicos contienen actos y textos procedentes de la piedad individual que no responden, o responden muy poco, en cuanto a estilo y contenido, al «espíritu de la liturgia».

e) En contraposición a la definición de liturgia como culto, fundada en la teología moral escolástica, que fue ganando terreno desde finales del siglo XVIII y ha prevalecido durante los últimos cincuenta años, definimos

nosotros la liturgia como la *actualización por medio de signos de la acción salvífica sacerdotal-mediadora de Cristo* a través de la Iglesia. Esta definición encierra dos aspectos íntimamente unidos: *Gloria Deo - pax hominibus* (Lc 2,14). Según esto, la acción de Cristo es, por una parte, «ascendente», latréutica (alabanza y acción de gracias) e impetratoria (expiación y propiciación), y por otra, «descendente», salvadora (palabra y sacramentos). Al resultado le damos el nombre, tomado de la bendición del cáliz en la última cena, de *nueva alianza* (cf. 2 Cor 3,6; Heb 9,15.20; 7,22; 8,6). Esta → alianza —como la antigua— tiene su origen en la gracia y el amor de Dios, hace entrar al pueblo de Dios en una indebida comunión con él y lo obliga al servicio cultural y ético. La alianza es renovada incesantemente por la Iglesia en su doble aspecto por medio de la acción sacerdotal de Cristo en el Espíritu Santo y hecha realidad a través de signos en la liturgia. Esto ocurre, ante todo, mediante la anámnesis de la historia de la salvación, especialmente de su punto culminante: la muerte y → resurrección de Jesucristo. Esta anámnesis no es en primer lugar un recuerdo humano de la acción de Dios, sino, según el testimonio bíblico, es acción misma, un hacerse presente y eficiente la alianza de Dios en Jesucristo, que, naturalmente, espera la respuesta del hombre incorporado a él. La meta de todo este acontecimiento está expresada en la idea bíblica central de → reino de Dios. Dondequiera que entre la primera y la última venida de Cristo llega este reino de Dios —sobre todo por medio del aspecto sacramental de la liturgia—, empieza la → salvación del hombre, en la que Dios se glorifica a sí mismo; y allí tiene lugar también —especialmente en la liturgia de la alabanza, que se prolongará después de la parusía de Cristo— el reconocimiento humano del reino de Dios.

f) La separación metódica entre la doctrina dogmática sobre los sacramentos y la doctrina teológico-moral sobre la virtud de la religión dificultó, desde la Edad Media, la integración de lo soterico y lo latréutico en un concepto de liturgia teológicamente satisfactorio y preparó el camino a la exclusión de los sacramentos de la noción de liturgia, a definiciones unilateralmente soteriológicas y a la creación de un concepto de «culto» que abarcase también, contra el sentido etimológico de la palabra, lo soteriológico. A dicha separación obedece también el empeño, que observamos, por ejemplo, en la teología clásica, de incluir sacramentos y sacramentales en un concepto latréutico-cúltico unilateral, fundándose en que su administración y su recepción están rodeadas de actos de adoración o en que también el acto de recibir un don de Dios es una glorificación del mismo. Aunque todo esto es cierto, también es verdad que la orientación inmediata del acto en la acción sacramental no es primariamente del hombre a Dios, sino de Dios al hombre. Los otros actos litúrgicos, en cambio, están orientados hacia Dios. A este grupo pertenecen, junto a determinados actos de adoración y profesión de fe (→ confesión), ante todo las oraciones que constituyen o acompañan actos litúrgicos, o incluso penetran en el centro sacramental (fórmulas deprecativas; palabras de la consagración en cuanto parte de la oración eucarística); en estos casos, la palabra que descende de Dios sirve frecuentemente también de palabra ascendente.

Con todo, como el sentido ascendente va unido a los actos sacramentales en cuanto que los sacramentos son recibidos con fe y capacitan e impulsan al culto de Dios, así también el sentido descendente va unido con los actos latréuticos en cuanto que éstos (como acción meritoria) santifican al hombre. Ambos sentidos están íntimamente compenetrados en la celebración eucarística, que es simultáneamente don de Dios al hombre y don del hombre a Dios hecho posible por aquél. De manera semejante, toda la liturgia es don y tarea, palabra y respuesta, «sagrado intercambio» entre Dios y el hombre en prolongación de la acción sacerdotal teándrica de Cristo. La liturgia no es solamente culto —y la salvación, efecto de él solo— ni solamente comunicación del misterio salvífico hecho presente, ni tampoco la yuxtaposición de culto y comunicación sin un vínculo que los una —como podría suponerse al leer algunas definiciones—, sino un diálogo íntimo y mutuo, a pesar de que en uno u otro acto concreto predomine un elemento sobre el otro; en otras palabras: la «actualización de la nueva alianza entre Dios y el hombre».

g) La meta de los actos ascendentes es Dios. Es verdad que, en la oración presidencial de la liturgia romana, todavía se cumple generalmente el principio formulado por el Concilio de Cartago (c. 23): «En el altar la oración se dirige siempre al Padre», y esto a través de Jesucristo en el Espíritu Santo (cf. Ef 2,18; 3,12), de igual modo que la salvación viene *a Patre per Christum in Spiritu Sancto* (cf. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, 139-171). Pero no se trata de incorporar en la definición de liturgia esta estructura cristológico-trinitaria eficaz en los dos sentidos (Vagaggini) de manera que la oración dirigida a Cristo, que aparece muy pronto en la liturgia (algunas partes del pueblo y del coro, muchos salmos, etc.), y la oración al Espíritu Santo, infrecuente en la liturgia romana, queden fuera de la definición.

Los actos ascendentes dirigidos a los ángeles y a los santos y las reverencias a los liturgos y a la asamblea no son expresamente mencionados en nuestra definición, pues constituyen actos indirectos de reverencia a Dios. Por otra parte, los ángeles y los santos en la oración presidencial no son objeto directo de los actos ascendentes, y sólo rara vez lo son en las demás oraciones, cantos y actos (himnos aislados, letanías, oraciones de los moribundos en el ritual, incensación de reliquias).

h) La liturgia, por tanto, no es solamente culto. Ni siquiera es primariamente culto *in ordine executionis*, pues la iniciativa del diálogo está en Dios. La liturgia es ante todo *opus Dei*, obra de Dios realizada en nosotros a través de un ministerio y unos signos antes que nosotros en el *opus Dei*, en el culto, podamos darle nuestra respuesta. Según esto, en un tratado sistemático de liturgia a los sacramentos y sacramentales no corresponde —como ocurre casi siempre— el último lugar. Debemos decir más bien con palabras bíblicas: «Nosotros amamos a Dios porque Dios nos amó a nosotros» (1 Jn 4,19; cf. 4,10); de igual modo que el descenso del Hijo de Dios en la → encarnación es premisa necesaria para el sacrificio y la exaltación de Cristo (cf. Jn 3,13s; Flp 2,6-11). Incluso un acto descendente como la *communio* sacramental no es tanto el fruto que sigue al sacrificio ascendente

cuanto símbolo real bíblico de ese mismo sacrificio, que es latréutico y sotérico (compárese el *pro nobis* del relato de la institución con Mt 20,28; Jn 10,11; 1 Jn 3,16).

i) El fin supremo de la liturgia (*finis operis et operantis*), incluso el de su aspecto sacramental, es la gloria de Dios. Podríamos decir también que ésta es el objeto de los actos sotéricos, pero para ello sería necesario ampliar y profundizar el concepto de gloria de Dios, corriente en los tratados de teología moral y de liturgia, utilizando todos los datos que nos ofrece el NT y la teología dogmática. Según éstos, la glorificación *externa* de Dios —sólo de ésta podemos hablar— *objetivamente* (fundamentalmente) es la revelación y la comunicación de la → gloria (δόξα, *gloria, claritas*) de Dios en la → creación y en la → historia de la salvación, que culminan en la palabra y en la obra de Cristo. De esta δόξα participa ya ahora el redimido, pero es una participación escondida hasta que, al fin de los tiempos, se manifieste como → participación en la δόξα de Cristo. Por tanto, esta gloria objetiva de Dios se identifica en realidad con la gloria comunicada, especialmente con la santificación y beatificación de la criatura racional («la gloria de Dios es el hombre vivo»: Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 19), y sólo se distingue de ella formalmente. *Subjetivamente* (formalmente), la δόξα externa de Dios consiste en su glorificación por los ángeles y por los hombres, glorificación que culmina en el hombre Jesucristo. Es *respuesta* interna y exteriorizada de obra y de palabra a la revelación y comunicación de la δόξα de Dios. De aquí que la Sagrada Escritura designe frecuentemente con los mismos términos la revelación y la comunicación de la δόξα, y la respuesta del hombre (δόξα, δοξάζω, χάρις, εὐχαριστία, εὐλογία, εὐλογέω).

Respuesta significa que solamente el agraciado con el don de la δόξα (objetiva) de Dios puede glorificar a Dios; en nuestra economía de la salvación, solamente a través de Jesucristo, con él y en él. Significa además que el hombre, para dar gloria a Dios, debe conocer antes la → santidad y el → amor de Dios; sólo así podrá, reconociéndolos, alabarlos y ensalzarlos. Dar gloria significa afirmar con palabras de alabanza lo que es (en las doxologías, lo mismo que en el *gloria in excelsis*, la cópula que falta en el hebreo, griego y latín no es «sea», sino «es»), *clara cum laude notitia*, como la define Tomás de Aquino (por ejemplo, en *S. Th.* II-II, 103,1 ad 3; 132,1,3) siguiendo a Agustín (*Contra Maximinum*, 3,13) y a Cicerón (*De inventione*, 55,166).

La gloria externa, tanto la objetiva como la subjetiva, no es para Dios *finis qui* (como la δόξα interna), sino *finis quo*. Dios «aspira a ella no por interés suyo, sino por interés nuestro» (Tomás, *S. Th.* II-II, 132,1 ad 1; con referencia a Agustín, *Tract. Io. Ev.*, 58,3), de igual modo que él «es solamente ofendido por el hecho de que nosotros obramos contra nuestro propio bien» (*Contr. Gent.* III, 122). «El culto se ordena a la gloria de Dios exactamente en la medida en que ayuda al hombre a alcanzar la gloria que Dios le tiene preparada en el cielo» (J. Lecuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas*: RThom 55 [1955] 341; cf. allí mismo,



345, las citas de los Padres). «El que ofrenda, se glorifica (precisamente por ello) a sí mismo» (Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 17,1).

Pero si es poco lo que Dios gana con la gloria que nosotros le damos (cf. Hch 17,25; Ez 20,11; 1 Re 8,47; Sal 49,9.12; Is 42,5 y *passim*), tampoco debe ser nuestra salvación el motivo primario del culto. Solamente se salva el que se «olvida» de sí mismo y pone a Dios cultural y éticamente en el centro de su vida (cf. Mt 16,25). Pero el fundamento de la glorificación de Dios es la δόξα de Dios comunicada sobre todo en la liturgia sacramental.

j) Con la errónea comprensión del concepto de gloria de Dios —de tan graves consecuencias incluso desde el punto de vista ecuménico— y, por consiguiente, de la liturgia, están estrechamente relacionadas otras resistencias que operan muy activamente contra el movimiento de renovación litúrgica de nuestro tiempo.

α) La visión unilateralmente cultural de la liturgia es teocéntrica solamente en apariencia, pues pone el acento precisamente sobre lo que el hombre hace, si no es que llega a reducir a esto el concepto de liturgia. Ahora bien, contenido del aspecto sacramental y principio del aspecto latréutico de la liturgia es el Dios que hace participar en su δόξα.

β) El intento frecuente de justificar una forma de liturgia artísticamente valiosa, pero que excluya a la asamblea litúrgica de la activa participación que le corresponde y que le sigue siendo ininteligible, con la referencia a la *gloria Dei* como fin supremo de la liturgia, se apoya precisamente en una concepción defectuosa de esta gloria.

γ) Algo parecido puede decirse del reproche de que al insistir en el aspecto sacramental y pastoral de la liturgia se pone al hombre en el punto céntrico y se rebaja la liturgia a la categoría de medio, como lo hicieron algunos pastoralistas de los tiempos de la Ilustración. Su falta estriba, sin embargo, no tanto en que ponían de relieve la importancia de la liturgia para la instrucción y «edificación», sino en su deficiente comprensión de lo sobrenatural.

δ) En el fondo no puede existir oposición entre liturgia y → pastoral. Las dos comunican a los hombres la δόξα de Dios y pretenden conducirlos al reconocimiento del mismo en el servicio cultural y moral. Es cierto que la pastoral tiene otros muchos medios y cometidos. Pero la liturgia es esencialmente pastoral tanto desde el punto de vista sacramental como desde el cultural. «La liturgia pastoral» es una tarea que hacen necesaria las dificultades creadas por lo que de hecho ha llegado a ser la liturgia, pero en el fondo es una tautología.

ε) El esfuerzo pastoral por lograr una ejecución de la liturgia llena de sentido y una inteligente y consciente participación de todos en ella, así como los consecuentes deseos con respecto a su forma presente, son exigencias que provienen de la naturaleza de la liturgia. Esto vale de su aspecto fundamental, puesto que pertenece a la esencia de los signos (palabras, acciones, cosas) el que sean comprendidos (cf. 1 Cor 14,7s.11), y una equivocada inteligencia en sentido mágico del *opus operatum* sólo puede ser

evitada si se conoce lo que en signos sucede y se percibe la llamada al *opus operantis* que encierran. Lo mismo puede decirse del aspecto cultural, ya que la δόξα subjetiva (glorificación) supone el conocimiento de la δόξα objetiva (gloria): *clara cum laude notitia* (cf. 1 Cor 14,1-39).

ζ) La definición teológica de liturgia que aquí proponemos está de acuerdo, en sustancia, con la encíclica de Pío XII sobre la liturgia. Frente a la amplia difusión, apoyada en reconocidas autoridades, de la definición cultural y del uso de *cultus* (*publicus*, etc.) y *liturgia* como sinónimos hay que recordar lo inadecuado de la palabra *cultus* (aun tratándose del aspecto latréutico-impetratorio de la liturgia), como se ve, por ejemplo, en el CIC. El vocablo es plurivalente (por ejemplo, CIC c. 136,1: aseo personal; c. 1369,2: estilo de vida exquisito; c. 1043: pertenencia a una religión; cf. también 1188,1). En el sentido de «servicio divino», el término fue evitado hasta bien entrada la Edad Media, y lo es todavía en la actualidad por muchos teólogos protestantes a causa de su sabor pagano (incluso mágico, por su sentido originario de «cuidar»; cf. Cicerón, *De natura deorum* II, 18). Por otra parte, la palabra no abarca en el CIC (a pesar del c. 1256) todos los actos litúrgicos. Así, por ejemplo, el c. 301,2 y el c. 336,2 distinguen entre *cultus* (*cultus divinus; cultus Dei et sanctorum*) y administración de sacramentos, y el c. 1154 entre *divinus cultus* y exequias. Además, prescindiendo ante todo del c. 1256, no se puede decir de ninguno de los cincuenta cánones restantes en que aparece la palabra *cultus* (*cultus divinus, Dei, publicus, ecclesiae, religiosus*) que éste se refiera solamente a la liturgia, incluso con la limitación a su aspecto cultural, aunque se añada la calificación de *publicus* (cc. 685 y 702,2: culto en cofradías; c. 1261,1: superstición en el culto; cf. también c. 1161) o *ecclesiae* (c. 253,2). *Publicus*, por su parte, es un término polivalente (cf. R. Köstler, *Wörterbuch zum CIC*, Munich 1930, 290). Se llaman «públicos», por ejemplo, ciertos actos religiosos, pero no siempre litúrgicos, como oraciones indulgenciadas (c. 936) o votos (c. 1308,1). Con toda claridad se está pensando todavía también en actos no litúrgicos (representar a personas con aureola de santos, orar —aunque lo haga una persona aislada— delante de tales imágenes, encender cirios, hacer peregrinaciones, etc.), cuando en los cc. 1277; 1283,1; 2000, 2; 2038; 2057; 2084,2; 2115,2; 2135 se habla de *cultus publicus* (cf. *veneratio publica*: cc. 1279,2.4; 1285,1; 2326) que no puede tributarse a personas no beatificadas o canonizadas ni a sus imágenes o reliquias; para verificar la obediencia a esta disposición existe el proceso de *non cultu* (*publico*) antes de una beatificación (→ santos).

El c. 1256, discutido en su sentido por los canonistas y considerado, en cambio, por muchos liturgistas como definición de la liturgia, denuncia claramente su dependencia de la terminología de los procesos de canonización al señalar a los santos y beatos —que en la oración presidencial de la liturgia no son invocados directamente, y fuera de ella lo son raras veces— como objetos de culto público. El aditamento de *Deo* antes de *sanctis* y de la condición «en nombre de la Iglesia por personas legítimamente encargadas de ello» no consigue lo que probablemente pretendía: una definición de la liturgia

científicamente aceptable. Un concepto que, por una parte, es demasiado amplio (yuxtaposición indiferenciada de *cultus Dei, sanctorum, beatorum*), y por otra, demasiado estrecho (aspecto latréutico exclusivamente) es estrechado más todavía por precisiones ulteriores (actos de institución eclesiástica solamente y realizados en nombre de la Iglesia).

Es curioso constatar que en el CIC actos considerados como litúrgicos —o sea, actos de *cultus publicus* según la concepción extendida— son calificados frecuentemente en las rúbricas —en contradicción con el c. 1256— de privados si se realizan por personas aisladas o solamente en forma sencilla. Según el § 2 de la *Instructio* de 3 de septiembre de 1958 (AAS 50 [1958] 633) y las *Rubricae Breviarii et Missalis* (§ 140s, 269; cf. AAS 52 [1960] 622.643), ha de evitarse en lo sucesivo la expresión «privado» con relación a la misa y al rezo del breviario, cosa que no ocurre siempre en los documentos eclesiásticos (cf. AAS 54 [1962] 68s).

2. *Los liturgos.* a) *Sujeto (minister principalis)* de la liturgia en su nivel propio y más profundo es *Cristo* como → mediador y sumo sacerdote, «el liturgo del santuario» (Heb 8,2). Así lo atestigua claramente la Escritura y la tradición (cf. la encíclica sobre la liturgia con su expresivo comienzo: *Mediator Dei et hominum*, nn. 1-3; 19-22; 29; 31; 40-43; 67s; 70-73; 80; 142; 144; 150; 161; 163). Se discute si esta acción litúrgica de Cristo es actual o virtual. La acción de Cristo concierne tanto a la eucaristía (*idem nunc offerens*; Tridentino: DS 1743) como a los demás sacramentos (para el → bautismo Ef 5,25s; cf. Rom 5,2), a los sacramentales —como lo indica, entre otras cosas, la señal de la cruz— y a la oración litúrgica *per Christum* (Heb 7,25; 9,24; 1 Jn 2,1; Rom 8,34).

b) Como en muchas definiciones recientes, también en la nuestra se dice expresamente que la liturgia es «prolongación del... sacerdocio de Cristo» en la Iglesia «por medio de Jesucristo» (→ sacerdocio); pero se añade que Cristo y la Iglesia actúan en ella *en el Espíritu Santo* (de Cristo), como lo insinúa en múltiples pasajes la Escritura (Jn 20,23; Hch 8,15-20; 20,28; Rom 8,9-27; 15,16; 1 Cor 8,19s; 12,13; Gál 4,4-6; Ef 1,13s; 2,18; 5, 18ss; 6,18; Heb 9,14; Jds 20) y la tradición (para la eucaristía cf. G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1954, 276-302) y especialmente la liturgia misma (Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, 161-200; cf. también *Mediator Dei* 545s; nn. 60; 62). Pero, al contrario de lo que ocurre en alguna definición protestante de la liturgia, este elemento no fue incorporado en las definiciones católicas hasta hace muy poco tiempo.

c) Jesucristo ejercita su «sacerdocio sotérico a la vez que latréutico e impetratorio» a través de toda la Iglesia. Por tanto, no sólo todos los actos litúrgicos repercuten en bien del Cuerpo entero de Cristo —cosa que no se discute (*communio sanctorum* como comunión de los bienes salvíficos; doctrina del «tesoro de la Iglesia») —, sino que la Iglesia es también —cosa que no parece suficientemente esclarecida en su sentido exacto— como totalidad, portadora «con Cristo, por él y en él» de todos estos actos, a pesar

de que por regla general sólo se hace visible en la comunidad local y especialmente en la celebración eucarística.

d) La Iglesia entera es también sujeto de la liturgia en el sentido de que ésta no es sólo «obra» del clero «para el pueblo», sino, de una manera que todavía hay que precisar más, *obra del pueblo de Dios*, es decir, obra de los miembros del Cuerpo místico de Cristo capacitados en el bautismo y en la confirmación, por medio del carácter permanente, para la participación en el sacerdocio de Cristo (*Mediator Dei*, 552ss; 555ss; nn. 79-83; 87-95). Es verdad que el sacrificio eucarístico, los sacramentos (excepto el → matrimonio y el bautismo en caso de necesidad) y los sacramentales, por su propia naturaleza o por disposición positiva, sólo pueden ser realizados por los obispos o (y) los sacerdotes y, en determinadas condiciones, por los diáconos (CIC cc. 341; 845,2; 1174,4) y los clérigos (cc. 1146; 1147,4). Y entonces los ministros (→ ministerio) actúan, «ante el pueblo a ellos confiado, en nombre de Jesucristo, y ante Dios, en nombre de los fieles» (*Mediator Dei*, 538; n. 40; cf. *S. Th.* III, 22,4; III, 82,1,3: «in persona Christi»; *S. Th.* III, 82,6,7 ad 3; II-II, 83,12; II-II, 93,1: «in persona Ecclesiae»). Pero no en virtud de una delegación recibida del pueblo, sino porque el sacerdote (obispo, diácono) «actúa en nombre de Cristo por cuanto éste es la cabeza de todos los miembros» (*ibíd.*, 553; n. 83; cf. 548; 555ss; n. 68; 91s; 95). También determinadas partes de la oración litúrgica en la misa, en los sacramentos y sacramentales y en las horas canónicas —excepto la oración coral en comunidades no sacerdotales— se reservan al ministerio sacerdotal (oración presidial).

Las lecturas, los cantos corales y otros servicios secundarios de la liturgia corresponden al clero como *servitium ministeriale proprium et directum*, pero (en la actualidad por regla general) son delegados (*Instructio* de 3 de septiembre de 1958, § 93c) «por la autoridad eclesiástica competente» como «servicio ministerial directo» a seculares varones (ayudantes, organistas, coro de la iglesia). No obstante, la oración coral de institutos femeninos, como la antes tolerada y actualmente permitida (cf. la *Instructio* citada, § 100) participación de las mujeres en los coros de las iglesias, muestra que también las mujeres pueden prestar servicios ministeriales (contra la *Instructio* de 1958, § 93c).

Hay asimismo servicio ministerial litúrgico en la actuación de los padrinos, en el bautismo de necesidad (que pueden administrar aun los no cristianos, en quienes, si tienen intención de hacer «lo que hace la Iglesia», existe una delegación implícita), en la celebración del matrimonio, así como lo había también primitivamente de alguna manera en el servicio de las diaconisas o en los tiempos de emergencia (K. Juhász, *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn*, Münster 1960). El ritual parcial *De cura infirmorum*, aprobado en 1961 para Bélgica y Holanda, delega expresamente en los seculares, en ausencia de un sacerdote, la recitación de las oraciones litúrgicas por los moribundos y de la *commendatio animae* (incluso las oraciones presidiales; cf. además Vaticano II, *Constitutio de*

*S. Liturgia*, 35,4: dirección de liturgias de la palabra por diáconos o por seglares delegados por el obispo).

La acción no ministerial de los fieles consiste en la recepción de los sacramentos y sacramentales. Para que ésta sea válida y fructuosa se presuponen por regla general determinados actos internos y externos, como oír la palabra de Dios, realizar internamente el rezo de las oraciones y la ofrenda del sacrificio eucarístico (*Mediator Dei*, 552-568; nn. 79-126), pero también formas externas (asentimiento a las oraciones presidiales, diálogo, plegarias y cantos dialogados, oraciones y cánticos que propiamente corresponden a la asamblea, procesión de las ofrendas, etc.). A esta participación litúrgica, especialmente la eucarística (*participatio actuosa*), suscitada por la renovación de la conciencia eclesial, han invitado insistentemente los papas desde Pío X, han dado normas para ella (por última vez en la *Instructio* de 3 de septiembre de 1958, §§ 22-34; 96; 105-108) y la han empezado a facilitar por medio de reformas y permitiendo el uso de la lengua vulgar en los nuevos rituales. La dificultad que creaba el latín para la participación en la misa y en el rezo de horas (en cuanto a las vísperas, cf. *Mediator Dei*, 575s; n. 148, y la *Instructio* de 3 de septiembre de 1958, § 45), las principales de las cuales, laudes y vísperas, eran más bien liturgia comunitaria, se aligera notablemente con la facultad concedida a las conferencias episcopales para permitir la lengua vulgar dentro de determinados límites (cf. Vaticano II, *Constitutio de S. Liturgia*, 36).

La participación activa que corresponde a los → seglares no es, en manera alguna, accidental. «La exige la esencia misma de la liturgia» y es «deber y derecho» del pueblo «en virtud del bautismo» (Vaticano II, *l. c.*, 14), aunque por regla general está sometida a la dirección de un sacerdote. No obstante, sería de desear que, mediante una delegación papal o episcopal (análoga a la misión conferida a órdenes y congregaciones no clericales), se diese categoría litúrgica al rezo de horas realizado (aun en lengua vulgar) por los simples seglares individual o comunitariamente. «Las aportaciones de la jerarquía y de los fieles a la liturgia representan la cooperación de un organismo que actúa como un único ser viviente... En esta unidad ora, se ofrece y se santifica la Iglesia, y por ello se puede afirmar con todo derecho que la liturgia es la obra de toda la Iglesia» (Pío XII, en AAS 48 [1956] 714).

3. *Eficacia de la liturgia.* a) Como obra de la Iglesia y de su cabeza, Cristo, le corresponde a la acción litúrgica poseer una eficacia —tanto mediadora-salvífica como latréutica e impetratoria— que se realiza a través de signos. Esta eficacia se refiere al pasado (hecho salvífico de Cristo), al presente (actualización de la alianza) y al futuro (compromiso, comienzo real de la situación escatológica), en consonancia con la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos (cf. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, 68-88; el mismo, *Theologie der Liturgie*, 58-76; cf. *S. Th.* III, 60,3). Si prescindimos de la eficacia explicable naturalmente (exhortación, consolación, edificación, etc.), en los signos sacramentales instituidos por Jesucristo y espe-

cialmente en el sacrificio eucarístico, la eficacia reside «ante todo (*potius*) y en primer lugar» en la acción misma (*ex opere operato*; cf. *Mediator Dei*, 532; n. 27); no obstante, la medida del efecto depende de la disposición del que administra el sacramento y del que lo recibe (cf. *ibid.*, 533; 537; nn. 29-31; 36). Lo mismo ha de decirse de las oraciones y ritos introducidos por la Iglesia. En ellos la eficacia con respecto a los hombres (o, como en las consagraciones constitutivas, también a las cosas) y con respecto a Dios brota «ante todo (*potius*) de la acción de la Iglesia» (*ex opere operantis ecclesiae*) «en cuanto es santa» —tanto institucionalmente en su ministerio como también pneumáticamente en sus miembros— «y actúa en la más estrecha unión con su cabeza» (*ibid.*, 532; n. 27).

b) Es verdad que el cristiano unido a Cristo (al menos por la → fe y el bautismo) puede orar y obrar «en nombre» de Cristo también fuera de la liturgia (Mt 7,22, etc.), especialmente cuando ora en comunidad (Mt 18,20). A él se le da el Espíritu Santo, que intercede por él ante Dios (Rom 8,26). Sin embargo, en el ámbito sacramental existe indudablemente un obrar «en nombre» de Cristo especialmente cualificado. De manera semejante, también actos no litúrgicos son realizados «en nombre» de la Iglesia (cf. K. Rahner en ZKTh 83 [1961] 315ss). Lo cual no quita que «toda celebración litúrgica, como obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, la Iglesia, sea una acción eminentemente santa, cuya eficacia no puede compararse *eodem titulo eodemque gradu* con la de ninguna otra acción de la Iglesia» (Vaticano II, *l. c.*, 7).

c) Esta dignidad y esta eficacia radicalmente superiores —que, naturalmente, no excluyen el que *in concreto*, debido a la santidad del que ora, la oración no litúrgica pueda ser más valiosa y eficaz que la oración litúrgica y que la misma recepción de los sacramentos— se deben al hecho de que la oración y la acción litúrgica se realizan no sólo «en nombre de Jesucristo y de la Iglesia» en el sentido amplio de que hablábamos antes, sino además *ex institutione ecclesiae*, y así vienen a ser no solamente acción *en* la Iglesia, sino acción especialmente cualificada *de* toda la Iglesia. Esto no significa una hipostasificación de la Iglesia, sino que es una consecuencia del hecho de que la Iglesia es más que la suma de sus miembros. *Institutio* quiere decir en nuestro caso no solamente institución eclesiástica en términos generales, sino una misión (*deputatio*) que, de acuerdo con la constitución divina de la Iglesia, sólo puede emanar de su jerarquía (cf. J. Pascher, en *Liturgisches Jahrbuch* 12 [1962] 58-62). Según el derecho hasta ahora vigente, sólo podía hablarse de oración y acción sagrada de toda la Iglesia y, por tanto, de liturgia, cuando la Santa Sede (o —habría que añadir— un concilio ecuménico) otorgaba misión para ello, al menos implícitamente, por medio del *ordo* (CIC cc. 108 y 111) o de estatutos (c. 610), y esta misión fuese desempeñada conforme a los libros aprobados por Roma. Sin embargo, existían ciertamente actos litúrgicos que no cumplían estas condiciones (al menos, en sentido estricto). Por lo que se refiere al culto dispuesto solamente por el obispo o al rezo del breviario por parte de los seglares, se podría recordar que una misión papal se ha convertido actualmente en elemento

constitutivo de un acto litúrgico, como lo es la jurisdicción ordinaria o delegada por parte de un obispo en un sacerdote para la validez de la absolución sacramental. Si, según esto, se concede que la autoridad pastoral suprema puede determinar, en el terreno de lo que es de institución eclesiástica, qué es lo que se realiza como liturgia en nombre de toda la Iglesia, sin embargo es cierto que esto no *tiene que* ser necesariamente así, como tampoco lo fue siempre. Conforme a la decisión del Vaticano II (cf. *l. c.*, 39), en lo sucesivo, como ya ha ocurrido últimamente en distintas ocasiones —en 1960 en el *Codex rubricarum* (nn. 87 y 117), en las Facultades de Propaganda (Periodica de re morali, canonica et liturgica, 49 [1960] 341ss) y en la nueva ordenación del bautismo de los adultos (AAS 54 [1962] 310ss)—, las conferencias episcopales podrán en cierta medida acomodar a las distintas culturas y situaciones la liturgia de la Iglesia, reglamentada sustancialmente de forma centralista, de manera que también lo por ellos establecido tenga categoría y eficacia de liturgia.

V. Thalhoffer, *Handbuch der katholischen Liturgik* I, Friburgo 1883, 1-469 (bibliografía); H. Strathmann, Λειτουργία: ThW IV (1942) 221-238 (bibliografía); Ph. Oppenheim, *Introductio historica in litteras liturgicas*, Turín 1945 (bibliografía); R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1945; Pío XII, *Litterae encyclicae de s. liturgia «Mediator Dei»*: AAS 39 (1947) 521-595; A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953; P. Brunner, *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde*: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, I (Kassel 1954) 83-361; M. Righetti, *Historia de la liturgia*, 2 vols., Madrid 1955s; Sancta Congregatio Rituum, *Instructio de musica sacra et de sacra liturgia*: AAS 50 (1958) 630-633; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959; J. H. Miller, *Fundamentals of the Liturgy*, Notre Dame (Indiana) 1959, 5-43; B. Reicke, *Some Reflections on Worship in the New Testament*: New Testament-Essays. Studies in Memory of Th. W. Manson (Manchester 1959) 194-207; C. Gran-W. von Soden-E. Käsemann-G. Kretschmar-W. Jannasch, *Liturgie*: RGG IV (1960) 401-415; H. Manders, *Eredienst*: Liturgisch Woordenboek (3.<sup>er</sup> fascículo), Roermond 1960, 698-704; H. A. P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma-Friburgo 1960, 33-130 (bibliografía); A. Verheul, *Inleiding tot de liturgie. Haar theologische achtergrond*, Amberes 1961; W. Dürig, *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Maguncia 1962; J. Leclercq, *La liturgia et les paradoxes chrétiens*, París 1963; T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*, Madrid 1964; C. Castro, *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid 1964; O. Casel, *Le mystère du culte, richesse du mystère du Christ*, París 1964; K. Rahner, *Sobre el latín como lengua de la Iglesia*: Escritos de Teología V (Madrid 1964) 403-458; J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid 1965; A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1965; F. Calvelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, Francfort 1965; Th. Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965; J. Pascher, *Kirchliche Gemeinschaft als heiliges Zeichen*: Interpretation der Welt (Wurzburgo 1965) 657-692; C. Vagaggini, *El obispo y la liturgia*: Concilium 2 (1965) 7-24; E. Bartsch, *Liturgiewissenschaft*, en E. Neuhäusler-E. Gössmann (eds.), *Was ist Theologie?*, Munich 1966, 310-349; R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, Wurzburgo 1966; J. Lécuyer, *La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos*: Concilium 12 (1966) 163-181; E. J. Lengeling, *Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch*, en Th. Filthaut (ed.), *Umkehr und Erneuerung*, Maguncia 1966, 92-135; J. Pahl, *Die Christologie der römischen Messgebete mit korrigierter Schlussformel*, Munich 1966; J. Martín Patino, *Criterios conciliares de renovación litúrgica*, Madrid 1966; A. van de Walle, *Encuentro con Cristo y comunidad litúrgica*: Concilium 12 (1966) 182-196; L. Bouyer, *Liturgia renovada*, Estella 1967; J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, Friburgo 1967; H. Schmidt, *La Constitución sobre la sagrada*

*liturgia*, Barcelona 1967; M. Einig, *Der heutige Mensch und die Liturgie*, Augsburg 1968; F. Henrich (ed.), *Liturgiereform im Streit der Meinungen*, Würzburg 1968; G. Hierzenberger, *Der magische Rest*, Düsseldorf 1968; J. Lescrauwaet, *Liturgie und heutiges Lebensgefühl*, en H. v. d. Linde-H. Fiolet (eds.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Viena 1968, 317-346; P. Brunner, *Die Sprache der Liturgie: Martyria, Leitura, Diakonia*. Hom. H. Volk (Maguncia 1969) 320-339; *El futuro de la liturgia*: Concilium 42 (1969); *El culto y el cristiano de hoy*: Concilium 62 (1971); *El ministerio en la asamblea litúrgica*: Concilium 72 (1972); J. A. Jungmann, *Liturgia*: SM IV (1973) 324-360; A. Stenzel, *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia*: *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 26-52; Concilium, Revista internacional de Teología, ha dedicado a la liturgia también los números 82 (1973), 92 (1974), 102 (1975), 112 (1976), 122 (1977) y 132 (1978), en los cuales se estudian monográficamente temas como *Expresión y experiencia de la fe en el culto*, *Liberación del hombre por la liturgia*, *Encuentro de culturas y expresión religiosa*, *Liturgia y fases de la vida humana*, etc.

E. J. LENGELING

#### IV. *El Vaticano II y la Constitución sobre la Liturgia*

Resulta sorprendente comprobar, al analizar la Constitución del Vaticano II sobre la Liturgia, denominada *Sacrosanctum Concilium* y promulgada el año 1963, cómo en los tres lustros largos que la separan de la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII (1947) han cambiado las cosas, incluso en el área siempre reposada del Magisterio. Efectivamente, la atención del Concilio se centra en un aspecto de la liturgia dejado hasta ahora en la penumbra por los documentos magisteriales, no así por los trabajos de los últimos teólogos.

Según los primeros artículos de la Constitución conciliar (cf. núms. 5, 6, 7 y 8), la liturgia es la historia de la salvación actualizada. El documento conciliar rehúye todo tipo de definición; pero de la exposición contenida en su capítulo más doctrinal se desprende algo parecido. La liturgia es presentada en relación directa con la historia salvífica, sus etapas y fases. Aquí sobrenada la mejor espuma de la teología de O. Casel, ciertamente filtrada de toda ganga polémica y cuestionable. Incluso se habla sinónimamente de historia de salvación y misterio de Cristo (art. 16), que es el término central de la especulación de Casel, si bien, desde luego, éste lo toma de san Pablo, especialmente de sus cartas llamadas de la cautividad.

En el artículo 16 se llega a pedir que todo el estudio de la teología, no sólo la litúrgica, sino la dogmática, bíblica, espiritual y pastoral, gire en torno a la categoría de «historia salutis».

Aparece más clara la evolución si caemos en la cuenta de que la categoría primera de que se echaba mano antes del Concilio para describir la liturgia cristiana era la de culto. La primera palabra que se ponía en todo tipo de definiciones era ésta: el culto. Había habido una evolución en el adjetivo o en las aposiciones adscritas a culto. Pero éste seguía siendo sujeto principal. Ahora también aquí hay un cambio en el Concilio: la Constitución conciliar lo reemplaza con el concepto de historia salvífica; lo reempla-



za, no lo elimina. La noción de culto sigue siendo empleada, pero más subsidiariamente, más «in obliquo». De hecho, no aparece hasta el final del artículo 7.

¿Qué ha pasado? Los resultados mejores del trabajo de Casel, así como de la teología bíblica emergen aquí a la superficie magisterial. Se elabora una interesante síntesis entre la teología caseliana del misterio y la teología bíblico-sistemática de la «historia salutis». En el artículo 16 se menciona a la historia salvífica como centro de la teología y se agrega como sinónimo explicativo la palabra misterio.

Efectivamente hay una estrecha afinidad entre la teología histórico-salvífica y la teología misteriosa o de los misterios. Lo que más repitió Casel a lo largo de su obra fue que misterio significa un hecho salvífico extrasubjetivo, es decir, histórico, y no una idea, una «verdad» de fe incomprensible para la razón (noción escolar-escolástica de misterio). Por eso la liturgia, al ser el misterio cristiano hecho celebración, es una «actio» y no una catequesis escolar ni un acto meramente subjetivo («devocional»). Por lo demás, un ingrediente del complejo y rico concepto de misterio es el de la celebración o el de símbolo ritual.

La prueba de que la Constitución sobre la Liturgia gravita tácitamente sobre esta categoría caseliana es la frecuencia con que reitera a lo largo de su articulado el término «misterio» (cf. arts. 2, 5, 6, 10, 61, 102, 104, 106).

Más notable es la adopción de otra categoría también típicamente caseliana íntimamente enlazada con la de misterio: la de actualización (también presencialización o presentización). El Concilio usa los términos «praesens reddere» (art. 102), «adesse» (art. 7), «repraesentari» (art. 6) y, sobre todo, «exerceri» (arts. 2, 6, 7).

Y, en fin, lo más probativo es que la Constitución prácticamente empieza con una cita que fue pasaje favorito de Casel y que él analizó y usó para apuntalar toda su teoría: la antigua secreta del Domingo IX después de Pentecostés (en el misal de san Pío V; en el de Pablo VI ha pasado a ser la secreta del Jueves Santo y del Domingo II «per annum»). El frontispicio de la Constitución, podemos decir, es el fragmento de esta colecta, que dice «opus nostrae redemptionis exercetur». Eso es la liturgia, asevera el art. 2.

Habría que añadir que la noción de culto deja de ser hegemónica en el texto conciliar por no ser ni una noción ni un término específicamente cristianos, es decir, por un deseo de esquivar planteamientos hechos a un nivel genéricamente religioso. Se pretenden soslayar los inevitables equívocos de tal lenguaje. Se inicia, pues, el giro pendular de la religión a la fe, que habrá de plantear, a su vez, otros problemas no menos importantes.

En fin, es esencial mencionar la aportación al Concilio realizada por los liturgistas franceses. Su centro de agrupación y de influencia ha sido principalmente la revista «La Maison-Dieu», iniciada el año 1946. Su contribución es importante desde el punto de vista de la dimensión pastoral e histórica de la liturgia. La contribución alemana destaca en el aspecto teológico-especulativo; quizá la obra de Jungmann es la que sintetiza más armónica y equilibradamente lo histórico, lo teológico y lo pastoral.

## V. La liturgia en el posconcilio

### 1. Liturgia y secularización

Clausurado el Concilio, podía pensarse en un tranquilo período de asimilación reposada, de realización y ejecución de las grandes directrices dadas por la Constitución sobre la Liturgia. Efectivamente, sin prisa pero sin pausa se han ido promulgando los nuevos libros litúrgicos. Se ha pasado toda la liturgia a las lenguas vernáculas, y tanto los textos como los ritos han sido reformados en la línea de una simplificación, una purificación y una adaptación. El 3 de abril de 1969 se promulgaba el nuevo Misal y el 21 de febrero de 1972 el nuevo Oficio Divino denominado Liturgia de las Horas. Entretanto han ido apareciendo los nuevos ritos sacramentales.

Estos han sido los hechos externos y oficiales. Al margen de ellos hay que registrar otros datos y otras corrientes. Aun antes de concluir las sesiones conciliares, los mismos Padres empezaron ya a introducir retoques y perspectivas nuevas que preludiaban la nueva conmoción, el nuevo «salto» que se avecinaba. Las discusiones finales en torno a las otras constituciones o decretos que tuvieron lugar a finales de 1965 —dos años después de promulgada la Constitución Litúrgica y tres años después de que se comenzara a discutirla— ofrecían la oportunidad de esta puesta a punto. Tres años de adoctrinamiento conciliar, de permanente diálogo de los Padres entre sí y con los expertos, equivalen a muchos años de evolución de mentalidad.

De todos modos no fue tiempo suficiente para abordar directamente los nuevos interrogantes. Podríamos hablar de vislumbres fugaces que apenas hay tiempo de contemplar y analizar. Sin embargo, el grupo más reciente de liturgistas se apoya en algunos de estos documentos para preconizar la revisión del concepto de liturgia y su reforma.

En el primer quinquenio transcurrido desde la clausura del Concilio se publicó una serie de sugerentes artículos y ensayos breves. Su denominador común es la crítica de una noción de liturgia demasiado estrecha; dicha crítica afecta a la misma Constitución conciliar sobre la liturgia, aunque no a otros documentos conciliares.

Lo que en sustancia viene a hacer este nuevo grupo generacional posconciliar es poner sobre el tapete la cuestión de → secularización y liturgia; confrontar la celebración litúrgica con la nueva sensibilidad histórica creada por la secularización; interpellarla desde ahí.

El punto de partida es un redescubrimiento de la teología bíblica del culto. El pasaje clave es Rom 12,1-2. Aquí se aplica una terminología y un lenguaje cultural a toda la vida del creyente, no sólo a los actos específicamente culturales.

También se toma conciencia de que *abodah*, término técnico en el AT para designar el culto, es aplicado por la corriente profética a actos de servicio realizados fuera del templo (1 Sm 15,22; Jos 24,21). Algo semejante ocurre con otros términos análogos, como «sacrificio» (Os 6,6; Miq 6,6-8...).

Son varios los textos paulinos que llaman «ofrenda» a la totalidad de la persona y la vida del cristiano (1 Cor 16,15; Rom 16,5; Heb 9,14.28).

Más expresivos son los textos que extienden a toda la acción evangelizadora (predicación apostólica) la categoría de culto. Se aplica los vocablos *leitourgon* y *hierourgounta* a la acción de evangelizar y misionar, así como *thysia* y *spendomai* (Flp 2,17 y 2 Tim 4,6).

Las acciones caritativas son presentadas también en terminología litúrgica. El verbo *leitourgesai* y los sustantivos *thysia* y *thrēskeia* aparecen en relación con una colecta caritativa (2 Cor 9,11-12; Flp 4,18; Sant 1,27).

Se percibe una clara tendencia secularizadora. Bien se trate de personas, lugares o tiempos, el Nuevo Testamento ha abolido resueltamente la separación radical de lo supuestamente sagrado y lo supuestamente profano.

A nivel de doctrina y magisterio se plantea la cuestión secularización y liturgia en la IV Asamblea del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias celebrado en Upsala (Suecia) el mes de julio de 1968. En su Informe sobre el culto se hallan pistas doctrinales esclarecedoras.

En la primera parte del Informe se habla del reto de la secularización: «La secularización, en su aspecto positivo, es una afirmación de las verdaderas posibilidades del hombre y del mundo. En su sentido negativo, representa la ideología de un universo cerrado y es capaz de destruir la verdadera libertad y dignidad del hombre... En su sentido positivo significa: a) una liberación de la cultura, de la enseñanza, de la investigación científica, del desarrollo técnico, etc., del dominio a que estaban sometidos por parte de las instituciones religiosas; b) la reexpresión constante de la liturgia y del lenguaje de la Iglesia según el contexto cultural en el que la Iglesia vive». «La crisis del culto y de la oración está relacionada con el proceso de secularización. Pero no entendemos adecuadamente esta crisis si la reducimos a la simple fórmula: en el culto se afirma a Dios y en la secularización se le niega». «Las Iglesias, en su deseo de afirmar en el mundo la realidad de Dios, lo hacen a menudo a expensas de la realidad del hombre y del mundo, provocando de esta manera una negación de la realidad de Dios. La secularización podrá recordarnos cuál es el verdadero culto, que afirma a la vez la realidad de Dios, del hombre y del mundo». «El culto cristiano debe estar en relación con las culturas del mundo. Debe ayudar al individuo a ser verdaderamente cristiano y verdaderamente hombre de su propia cultura. Ha de aceptar el riesgo de la indigenización».

Por último, se llega a ciertos puntos conclusivos que revelan el aspecto práctico de toda la cuestión: «Puesto que la Iglesia debe mostrar claramente su solidaridad con el mundo, el culto comunitario y la oración personal deberán hacer suyos los gozos y tristezas, los éxitos, dudas y fracasos de la humanidad de hoy. Nos vemos obligados a hacer a las Iglesias las preguntas siguientes: ¿no deberían introducir cambios en el lenguaje, la música, las vestiduras, las ceremonias para lograr que el culto fuera más inteligible? ¿No deberían mencionarse también en las oraciones de la Iglesia las profesiones modernas...? ¿No habría que alentar a los laicos a participar más en la celebración del culto? ¿Es normal que las reuniones de cristianos para

la oración y la eucaristía se celebren únicamente en el recinto de la iglesia y a las horas acostumbradas?». «Rogamos a la Comisión de Fe y Constitución que emprenda un estudio de los símbolos que se utilizan en el culto y en la cultura contemporánea. Es posible que algunos de ellos se hayan convertido en obstáculos para la adoración de Dios por medio de Jesucristo. Puesto que los símbolos cristianos son indispensables para la comunicación, nuestra época deberá crear sus propios símbolos».

Salta a la vista que este documento va mucho más lejos que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y aborda con mayor claridad el problema de la relación de la liturgia con el mundo secularizado en que hoy vivimos, asunto que desconoce por completo la constitución conciliar.

Sin embargo, otros documentos conciliares son mucho más sensibles al problema y lo aluden. Así, el Decreto sobre el Apostolado de los Seglares (n. 3), la Constitución sobre la Iglesia (nn. 10 y 34), el Decreto sobre el Ministerio y la Vida de los Presbíteros (n. 2).

Por lo que se refiere a la reforma litúrgica, se ha notado apertura a esta problemática, sobre todo en un apartado nuevo añadido al misal, *Missae et Orationes ad diversa*; en la Instrucción sobre misas domésticas, celebradas en casas particulares, y en la Instrucción sobre misas para niños, donde se sugiere la posibilidad de introducir los nuevos medios visuales (diapositivas, filmas) en la celebración.

Entre los teólogos que más han propiciado esta apertura de la liturgia hacia lo secular hay que mencionar al obispo anglicano J. A. T. Robinson. «En la mentalidad religiosa deformada —dice Robinson— el culto es un reino al que hay que retirarse, abandonando el mundo para 'estar con Dios'. En tal perspectiva resulta imposible encontrar a Cristo fuera de este círculo. Al salir de él, el cristiano lo lleva al mundo, que es lo profano en el sentido estricto y literal, es decir, lo que está fuera del *fanum*, del santuario. Lo santo no es lo común, lo cotidiano, lo temporal, sino lo que hay que sacar del templo para santificar aquello que no es templo... Semejante mentalidad equivale a una recaída en el judaísmo superado por el acontecimiento de la encarnación, en virtud de la cual todo se ha hecho santo. Para la fe cristiana, lo santo es lo que hay latente bajo lo profano y lo temporal. Es la profundidad de lo 'común'. Ya no es un sector de la realidad».

La liturgia es la proclamación de lo santo latente en lo profano. La plegaria debe describirse como la penetración del mundo en nuestro camino hacia Dios; consiste en tomar en serio el mundo, la historia, lo cotidiano, como el *locus* de la encarnación.

La finalidad del culto es abrirse al encuentro con Cristo en lo común. El pan y el vino... son la muestra de las otras cosas comunes... La sagrada comunión es la proclamación en la Iglesia y en el mundo de que la presencia de Cristo entre los suyos está unida a una correcta asunción de lo común... La piedra de toque del culto consiste en dilucidar hasta qué punto nos hace sensibles al «más allá» en el centro de nuestra vida, al Cristo en los hambrientos, los desnudos... Sólo si somos capaces de reconocer así a Cristo, tras asistir a un acto de culto, será cristiano ese culto (J. A. T. Ro-

binson, *Honest to God*, Londres 1967; véase el capítulo titulado *Wordly Holiness*. Hay traducción española: *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967).

Toda esta interpretación del culto puede conectar con otras interpretaciones muy tradicionales como la propia de las Iglesias orientales, que consideran la liturgia como una epifanía, una manifestación, una revelación de la gloria del Cristo hecho Señor. La explicitación de que hablan los teólogos de la secularización podría encontrar un punto de engarce con esta explicación. Unos y otros coinciden en centrar la esencia de lo cultural cristiano en la proclamación del Nombre de aquel que ha sido exaltado sobre todas las cosas; que ya ahora es Señor de la creación y de la historia, que ha empezado a dar signos anticipados del señorío escatológico que le ha concedido el Padre. La liturgia es manifestación y actualización de ese señorío de Jesús en medio del mundo y de la historia actual.

De todos modos, la interpretación secular ha seguido derroteros un tanto extremosos. Curiosamente ha coincidido en ciertos puntos con la aplicación y realización de la reforma litúrgica romana. Ciertas celebraciones han experimentado una politización. Las cuestiones no sólo humanas ni público-sociales, sino más directamente políticas, se han ido apoderando de la celebración, que se ha convertido así en un medio directo de adoctrinamiento o de concienciación para la acción.

La reforma litúrgica ha corrido una suerte análoga, ya que muchas veces ha consistido de hecho en convertir la liturgia ante todo en un acto educativo de la fe, en una pedagogía.

En todos estos casos se pierde el sentido gratuito y festivo de la liturgia. Se la convierte en un medio. En vez de hacer de ella una verdadera fiesta, se la deforma rebajándola al orden de un instrumento útil para formar a las masas.

## 2. Liturgia y fiesta

Por eso ha surgido una reacción. Tras unos años de intensa secularización del culto, se inicia un movimiento de teología lúdica que pretende volver a recuperar su sentido más festivo y gratuito. Este movimiento coincide con otros similares de tipo cultural que surgen igualmente como reacción al género de vida del hombre de la sociedad industrial, que sólo tiene sentido para la producción. Es el movimiento llamado de la contracultura.

Quien mejor ha interpretado y resumido la nueva fase es H. Cox, *The feast of fools*, Cambridge 1969, el cual recoge una serie de ideas elaboradas en el período de entreguerras por figuras como Huizinga, Guardini, Pieper, H. Rahner, etc.

El culto debe ser la culminación de la fiesta, que es a su vez la expresión de toda una afirmación de la vida, de una sobreabundancia de vida con su dimensión de exceso, de ruptura, de contraste, de alegría, de danza, etc.

Elemento fundamental que se trata de recuperar, muy unido al talante festivo, es el sentido o capacidad de fantasía, la actitud imaginativa. Ella

salva al hombre porque le ayuda decisivamente a sobrevivir. La fantasía va más allá que la actitud festiva porque, en la fantasía, el hombre no se limita a repetir o revivir lo pretérito, a preterizar, como ocurre en algunas formas de celebrar ciertas fiestas, sino que anticipa el futuro. En el ambiente del folklore y la religiosidad más o menos pagana, la fiesta suele celebrarse como conmemoración de gestas y hechos primordiales o fundadores, como recuerdo del pasado y vuelta a él; a lo sumo, para consolidar o vivificar el presente. De ordinario falta la dimensión real de futuro contemplado como algo realmente nuevo y distinto (lo escatológico).

La fantasía es el «humus» del que crece para el hombre una capacidad inventiva, creadora, renovadora. No sólo sistematiza el material de la experiencia, sino que, a partir de ese material, crea nuevas imágenes, nuevas representaciones y figuras. Su tarea es, pues, catalizar un movimiento dialéctico de lo real y lo posible.

Ahora bien, una de las expresiones fundamentales de la fantasía es el ritual. Al ser expresión y por ser expresión de la actitud imaginativa, es su estímulo catalizador. A través de movimientos rituales —gestos, cantos, danzas— establece en el hombre una comunicación singular con las fuentes de la creatividad. En el ritual, los hombres representan los sueños y esperanzas de su grupo social. Es, pues, la fantasía social vivida en comunidad. Pero el ritual ha tenido frecuentemente una evolución aberrante, regresiva, decadente por haberse ideologizado —convirtiéndose en ideograma de una ideología dominante— o por haberse formalizado rígidamente al caer en manos de grupos clericales y al dejar de ser expresión viva, real, de todo el pueblo.

Desde esta perspectiva se hace también otra crítica a la reforma litúrgica conciliar: se le reprocha su excesiva verbalización. De hecho predomina en ella la palabra. Tras haberse recuperado toda la apreciación que las Iglesias protestantes tienen de la → palabra, se ha pasado al extremo contrario y se ha perdido parte de la tradición católica, extraordinariamente rica en otros elementos no verbales de la celebración: lo plástico, simbólico, visual, musical, etc.

La nueva tendencia lúdica vuelve a replantear en el fondo la dimensión religiosa de la celebración. Tras unos años de sensibilización en lo que se refiere a su dimensión específicamente bíblico-cristiana, hoy se vuelve a una visión más amplia y a una vivencia que desea hundir sus raíces en la experiencia religiosa. Si bien lo bíblico y judeocristiano parece gravitar más en torno a la escucha y la palabra, lo religioso es más global y abarca todas las dimensiones del hombre.

Por este nuevo camino avanzan hoy no sólo ni principalmente los católicos, sino también, por paradójico que parezca, los luteranos, los calvinistas y otros representantes de las confesiones protestantes (cf. J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972; íd., *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, Munich 1971; R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Madrid 1973).

*Constitución sobre la Sagrada Liturgia* (edición bilingüe): Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos y declaraciones (Madrid 1965) 148-208; *Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, Madrid 1965; J. A. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*: LThK Vat II I (1966) 10-109; H. Schmidt, *La Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, Barcelona 1967; J. Lescauwae, *Liturgie und heutiges Lebensgefühl*, en H. v. d. Linde-H. Fiolet (eds.), *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Viena 1968, 317-346; *El culto y el cristiano de hoy*: Concilium 62 (1971); E. J. Lengeling, *Liturgie in der Krise?*: Die Kirche im Wandel der Zeit. Hom. Höffner, Colonia 1971, 319-340; H. B. Meyer, *Significado social de la liturgia*: Concilium 92 (1974) 193-211; J. Moltmann, *La fiesta liberadora*: ibíd., 237-248; H. Schmidt, *Las líneas de conducta política de la liturgia actual*: ibíd., 171-192; S. Marsili, *Dove va la Liturgia?*: Rivista di Liturgia 62 (1975) 622ss; M. M. Bourle, *El futuro de la liturgia. Orientaciones del Nuevo Testamento*: Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 387-397; L. Maldonado, *La liturgia de la Iglesia entre el hoy y el mañana*: ibíd., 369-386.

L. MALDONADO