

# LOS DIFERENTES CONCEPTOS DEL TIEMPO SAGRADO QUE SUBYACEN EN LA LITURGIA DE LA HORAS<sup>2</sup>

William G. Storey observa, finalizando su artículo “La Liturgia de las Horas: Catedral *versus* Monasterio”: “Pienso que tenemos que concluir que sólo una profunda confusión acerca de la verdadera naturaleza de la Liturgia de las Horas pudo habernos llevado donde estamos actualmente y que sólo podremos ser rescatados de este callejón sin salida teórico y práctico por medio de una comprensión clara y pragmática de la distinción entre el Oficio catedralicio y el Oficio monástico”<sup>3</sup>.

Yo sugeriría que una razón más seria para la “profunda confusión acerca de la verdadera naturaleza de la Liturgia de las Horas”, que Storey menciona es la de no haber podido captar, no sólo la distinción entre Oficios catedralicios y monásticos, sino tampoco el hecho de que hay distintos conceptos de tiempo que subyacen en estos dos modos diferentes de comprender y orar la Liturgia de las Horas<sup>4</sup>. En este artículo examinaré los múltiples modos posibles de comprender el tiempo en relación con la liturgia:

<sup>1</sup> Estudiante del Doctorado de Teología del Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad de Gales, en Lampeter.

<sup>2</sup> De la revista *Worship* 78 (2004) 290-309. Traducción de la M. María Isabel Guiroy, osb, Monasterio Nuestra Señora del Paraná, Entre Ríos, Argentina.

<sup>3</sup> *Worship* 50 (1976) 50-70.

<sup>4</sup> Jardine GRISBROOKE discute ampliamente estos mismos problemas en “A Contemporary Liturgical Problem: The Divine Office and Public Worship”, *Studia Liturgica* 8 (1971/72) 129-68; 9 (1973) 3-18; 9 (1973) 81-106, pero, aunque menciona este tema de los diferentes conceptos del tiempo sagrado, no lo trata en profundi-

- 1) El tiempo como algo intrínsecamente sagrado, un aspecto de la creación que es bueno y santo porque viene de la mano de Dios.
- 2) El tiempo como algo que necesita santificación, un aspecto del mundo caído que necesita redención.
- 3) El tiempo como algo neutral, que no es ni “bueno” ni “malo” en sí mismo, pero que deviene o lo uno o lo otro según las diversas actividades que se realizan en su transcurso.
- 4) El tiempo vinculado con la eternidad por medio de la liturgia.

Comenzaré examinando cómo podemos considerar estas diversas actitudes incoadas en los escritos que los cristianos convirtieron en sus Escrituras canónicas, ya que en ellas había una fuente de certeza tal, que cada una de estas posiciones continuaban formando parte de su herencia intelectual. Este examen nos dará un contexto para analizar cómo se utilizan en la Iglesia estos diferentes modos de comprender el tiempo.

El libro del *Génesis* comienza con el himno litúrgico de la tradición sacerdotal<sup>5</sup> que celebra la creación del cosmos, comenzando con la luz, que es la causa de estructura temporal básica llamada “día”: *Entonces Dios dijo: “Que exista la luz”. Y la luz existió. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas; y llamó Día a la luz y Noche a las tinieblas. Así hubo una tarde y una mañana: éste fue el primer día*<sup>6</sup>.

El modelo del día seguido por la noche es el marco en el que se realiza la obra de la creación de Dios, y por eso el hecho de traer a la existencia la luz era lo primero que había que establecer. Así quedó establecida la unidad de tiempo y aclarada su intrínseca bondad<sup>7</sup>.

Sin embargo, las “grandes luces” que marcan la división del día

---

dad.

<sup>5</sup> Gn 1, 1-2; 2, 4a.

<sup>6</sup> Gn 1, 3-5.

<sup>7</sup> Es significativo que en el *Génesis* la unidad temporal básica -el día- es intrínsecamente santa, mientras que la semana y el año, tanto para los cristianos como para los judíos, son santificados por los acontecimientos de la salvación. Para los judíos, la semana queda santificada por los acontecimientos de la creación y el año por los acontecimientos del Éxodo; para los cristianos, la semana queda santificada simultáneamente por la creación y por la resurrección, y el año por el ciclo pascual y por los aniversarios del “nacimiento al cielo” de los santos y de los mártires. Ver Willy RORDORF, *Sunday* (London: SCM Press 1968) y CHADWICK, “The Calendar: Sanctification of Time”,

y de la noche y que señalan las fiestas y el paso del tiempo, no son creadas hasta el cuarto día<sup>8</sup>. El sol y la luna, deificados por todos los pueblos vecinos, aquí no son más que lámparas que iluminan la tierra y regulan el calendario. Así, el *Génesis* ve aquí el tiempo en forma de días, noches, festivales y años, como algo expresamente bueno, dado por Dios y mensurable; algo prolijo, bajo el control de Dios, y que se debe celebrar. El tiempo fue creado por Dios “en el principio”; el sol, la luna y las estrellas obedecen su voluntad señalando el tiempo en los cielos. La vida y el tiempo, tal como los seres humanos los experimentan, estaban regulados por el sol y la luna que llevaban a cabo la voluntad de Dios en sus revoluciones ordenadas y así controlaban las actividades de toda la creación. Vemos esto en un reflejo de la actitud del *Génesis* en los *Salmos*. El Salmista<sup>9</sup> alaba “el amor fiel y paciente” de Dios, tal como se expresa en “el sol que gobierna el día” y “la luna que gobierna la noche”. Asimismo, la regularidad de los tiempos -como las estaciones: “hizo la luna para señalar las estaciones”- y la regularidad de los tiempos de la alimentación, forman parte del amor de alianza de Dios por su creación. Es así que los cielos fueron creados por Dios con un *orden* definido; este orden puede ser observado y en su regularidad y su belleza, revela a Dios, el creador, y su amor por su creación. Otra expresión de esta actitud que los cristianos descubrieron fue la profecía de *Amós*, que de-sarrolla estas ideas en dos doxologías similares:

*Porque el que forma las montañas y crea el viento,  
el que descubre al hombre cuál es su designio,  
el que hace la aurora y las tinieblas,  
el que camina sobre las alturas de la tierra,  
se llama: “Señor, Dios de los ejércitos”<sup>10</sup>.*

*El que hace las Pléyades y el Orión,  
el que cambia las tinieblas en aurora  
y la luz del día en oscuridad<sup>11</sup>.*

Dios, que creó las constelaciones, puede traer la luz del nuevo

---

*Irish Theological Quarterly* 66 (2001).

<sup>8</sup> *Gn* 1, 14-19.

<sup>9</sup> *Sal* 104, 19-23.

<sup>10</sup> *Am* 4, 13.

día para dispersar la oscuridad de la noche y *viceversa*. Así controla el paso del tiempo.

Otro aspecto de esto es la idea de que Dios, “*que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él*”<sup>12</sup>, y que es el Señor del cielo y de la tierra, da vida y aliento a toda criatura humana. Así, mirando las cosas creadas, la mente humana puede encontrar su camino al Creador<sup>13</sup>. Todos estos pasajes escriturísticos celebran la bondad y la belleza de la creación, incluyendo el elemento del tiempo dado por Dios. El tiempo es considerado aquí como intrínsecamente sagrado, parte de un universo sagrado.

Así como los cristianos podían referirse a los textos que acabamos de mencionar para presentar el tiempo como sagrado, también podían encontrar una forma muy diferente de presentar el tiempo en algunos pasajes del Nuevo Testamento. Por ejemplo, en *1 Ts* 4, 13-5, 11 y en *2 P* 3, 9-13, el concepto de historia que tenía el pensamiento de los primeros cristianos es teológico y fuertemente escatológico<sup>14</sup>. “Uno de los elementos fundamentales de la espiritualidad litúrgica de la iglesia primitiva era la escatología, fuerte y balanceada, un concepto hebreo que, lejos de convertir al tiempo en algo sin valor, lo hacía escatológico, y hacía a este mundo escatológicamente transparente. Para los primeros cristianos, el *eschaton* estaba ya presente, ya realizado, en la eucaristía: cada celebración de la eucaristía era la *parousia* de Cristo, afirmando su presencia aquí y ahora en el tiempo y en el espacio”<sup>15</sup>.

En otras partes de los escritos cristianos primitivos, por ejemplo *Jn* 15, 18-19, el pensamiento de los escritores es fuertemente *contra mundum*. Encontramos estas mismas ideas expresadas aquí en pasajes tales como *Rm* 12, 2; *Ef* 5, 16; *St* 4, 4; *1 Jn* 2, 15-17; *1 Jn* 5, 19. Todos estos pasajes dejan bien en claro la actitud hostil de algunos de estos autores con respecto “al mundo”, considerándolo como perteneciente al “Maligno”, y por lo tanto del que hay que huir y al que hay que evitar. *La religiosidad pura y sin mancha delante de Dios, nuestro Padre, consiste en ocuparse de los huérfanos y de las viudas cuando están necesitados, y en no contaminarse con el mundo*<sup>16</sup>.

En esta situación, el deber del creyente es redimir el mundo

<sup>11</sup> *Am* 5, 8.

<sup>12</sup> *Hch* 17, 24-25.

<sup>13</sup> *Rm* 1, 19-20.

<sup>14</sup> C. F. D. MOULE, correspondencia privada, 29/08/2001.

<sup>15</sup> GRINSBROOKE, 135.

viviendo según el Evangelio; ver, por ejemplo, *Flp* 2, 14-15 y *Rm* 12, 2. Vemos el punto de vista escatológico en estos pasajes, por ejemplo en *2 P* 3, 11-13: *Ya que todas las cosas se desintegrarán de esa manera, ¡qué santa y piadosa debe ser la conducta de ustedes, esperando y acelerando la venida del Día del Señor!... mientras esperan esto, procuren vivir de tal manera que él los encuentre en paz, sin mancha ni reproche. ... Porque no tenemos aquí abajo una ciudad permanente, sino que buscamos la futura*<sup>17</sup>.

Los cristianos eran firmemente exhortados a no hacer su hogar en el mundo presente, sino a mirar constantemente hacia el venidero. Esta actitud anti-mundo fue especialmente fuerte en la época de las persecuciones que sufrieron los cristianos primitivos, pero cambió luego de la paz de Constantino, y se transformó en una visión más amistosa con respecto al mundo<sup>18</sup>. Siguió siendo hostil, sin embargo, como una característica del monacato<sup>19</sup>, con consecuencias trascendentes para la oración monástica<sup>20</sup>. Este cambio de actitud hacia el mundo y hacia la

<sup>16</sup> *Sr* 1, 27.

<sup>17</sup> *Hb* 13, 14.

<sup>18</sup> Para una discusión completa de las actitudes pre y post Nicea hacia la sociedad y hacia su época, ver Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy* (London: Adam Charles Black, 1945, repr. 1978), "Chapter XI, The Sanctification of Time".

<sup>19</sup> A través de su larga historia, el monacato se caracterizó por una fuerte convicción de la necesidad de renunciar al mundo: «*Abba* Arsenio, cuando todavía estaba en el palacio, oró a Dios diciendo: "Señor, muéstrame el camino de la liberación"» (Helen WADDELL, *The Sayings of the Desert Fathers* [London: Constable 1936]) 81.

<sup>20</sup> "El monacato primitivo ciertamente era anti-sacral y anti-secular... Llevó su anti-secularismo a niveles nuevos y sin precedentes: era un alejamiento y un rechazo no sólo del mundo sino también de la Iglesia" (GRISBROOKE, 138). Considero que ésta es una acusación demasiado arrasadora; pero tiene algo de verdad, en el sentido de que (algunos) monjes primitivos vivían una existencia eremítica extraordinariamente estricta, pero las formas de monacato eran legión (ver Marilyn DUNN, *The Emergence of Monasticism* [Oxford: Blackwell 2000]), y no todos los monjes se distanciaron tan absolutamente de la religión institucional. De todos modos, para todos los monjes, la oración fue siempre una prioridad, y esa oración los unió con el Cuerpo de Cristo incluso aunque estuvieran físicamente separados de él. Ver Obispo Kallistos WARE y Madre MARÍA, *The Lenten Triodion* (London: Faber and Faber 1978) 58, 59; también Thomas O'LOUGHLIN, "The *Didache* as a Source for Picturing the Earliest Christian Communities: The Case of the Practice of Fasting", *Christian Origins, Worship, Belief*

sociedad, afectó la actitud de los cristianos hacia el tiempo<sup>21</sup>. Su visión ya no era principalmente escatológica, esperando una *patria en el cielo*<sup>22</sup> sino que ahora los cristianos tenían la libertad y la oportunidad de trabajar abiertamente por la venida del Reino de Dios aquí y ahora<sup>23</sup>. Esto se reflejaba en la manera en que oraban<sup>24</sup>.

Sin embargo, además del tiempo considerado como parte de una creación buena y santa y del tiempo como necesitado de redención, en otros pasajes considerados como Escritura, el tiempo es neutral en sí mismo, y se convierte en positivo o negativo, según las actividades que se realizan en su transcurso. Por ejemplo, el *Eclesiastés* yuxtapone distintos pares de ocupaciones opuestas: nacer/morir, plantar/arrancar lo plantado, matar/sanar, etc.<sup>25</sup>, donde la mitad de todas las ocupaciones humanas se refieren al infortunio y a la desgracia, mientras que la otra mitad contrastante es positiva y gozosa y la misma vida es considerada como “una serie de actos incoherentes”<sup>26</sup>. Según esta visión, lo que hace positivo o negativo al tiempo es la ocupación actual: el tiempo es simplemente el marco de la actividad. Con un tono pesimista, el *Eclesiastés* observa que: *Él hizo todas las cosas apropiadas a su tiempo, pero también puso en el corazón del hombre el sentido del tiempo pasado y futuro, sin que el hombre pueda descubrir la obra que hace Dios desde el principio hasta el*

---

*and Society. The Milltown Institute and the Irish Biblical Association Millenium Conference*, Kieran O'MAHONEY (ed.) *Journal for the Study of the New Testament Supplement*, Series 241 (London: Sheffield Academic Press 2003), donde aparece la idea de que en los que oran al mismo tiempo, aunque estén separados por la distancia, se establece una “identidad espiritual”. Es obvio que esto tiene importantes implicaciones para la teología de la oración litúrgica en general y para el Oficio divino en particular.

<sup>21</sup> “Cuando la Iglesia comenzó a sentirse en su casa en el mundo, también se reconcilió con el tiempo”, DIX, 305.

<sup>22</sup> *Flp* 3, 20.

<sup>23</sup> “... es necesario ante todo apreciar la revolución que tuvo lugar en la actitud de los cristianos con respecto al tiempo en los primeros siglos de la historia de la Iglesia. Esta actitud, en el período posterior al Concilio de Nicea, o tal vez sería más exacto decir luego de la conversión de Constantino, fue fundamentalmente diferente de la de los trescientos años anteriores”, J. G. DAVIES, *Holy Week: A Short History* (London: Oxford University Press 1932) 9.

<sup>24</sup> Para una discusión más completa sobre el cambio de actitud de los cristianos con respecto al tiempo, ver DIX, 306-08.

<sup>25</sup> *Qo* 3, 1-8.

*fin*<sup>27</sup>. Encontramos una idea similar en el mandamiento del decálogo, “santificar el *sabbath*”, que sugiere que algunos días son “santos”, mientras que otros no lo son, y algunas ocupaciones son sagradas y por lo tanto aptas para ser realizadas en el *sabbath*, mientras que otras son seculares y por lo tanto no son apropiadas<sup>28</sup>.

El cuarto modo de considerar el tiempo que podemos encontrar en los escritos canónicos cristianos, es el del tiempo vinculado con la eternidad por medio de la liturgia. Los cristianos creían que la vida en el tiempo había sido dada a los seres humanos para ganar la vida eterna; por lo tanto, el tiempo es un medio y no un absoluto<sup>29</sup>. La comprensión teológica positiva de la eternidad, la considera como la plenitud del tiempo; la eternidad va más allá de las limitaciones del tiempo, y colapsa en la eternidad particularmente durante la liturgia; perdiendo sus limitaciones, se hace una sola cosa con su plenitud. El tiempo tiene potencialidad para lo sagrado, y la comunidad eclesial actualiza ese potencial sagrado cuando se reza la liturgia. Esto está expresado en la Escritura a lo largo del *Apocalipsis*, sobre todo en los capítulos 4 y 5, donde se ve a la corte celestial glorificando a Dios: ... *Y repetían sin cesar, día y noche: “Santo, santo, santo es el Señor Dios, el Todopoderoso, el que era, el que es y el que vendrá”*<sup>30</sup>.

Este motivo continúa en *Ap* 5, 13-14, donde vemos a toda la creación -*todas las criaturas que están en el cielo, sobre la tierra debajo de ella y en el mar*-, dando alabanza, honor, gloria y poder al Único sentado en el trono y al Cordero. Hay un pasaje similar en *Ap* 19, 5-8, donde se oye a “una enorme multitud” alabando a Dios por la inauguración de su Reino y por las Bodas del Cordero.

Esta vinculación entre el cielo y la tierra, entre el tiempo y la eternidad a través de la oración litúrgica, está descrita por Thomas O’Loughlin con una especial consideración del monacato irlandés pri-

<sup>26</sup> *Biblia de Jerusalén*, nota a *Qo* 3.

<sup>27</sup> *Qo* 3, 11.

<sup>28</sup> Para una discusión más completa sobre todos los aspectos del *sabbath*, ver ROR-DORF, *Sunday*.

<sup>29</sup> “El tiempo era la característica de la vida terrena, y el destino de esa vida residía en una existencia más grande que el tiempo: la eternidad.” Thomas O’LOUGHLIN, *Celtic Theology: Humanity, World and God in Early Irish Writings* (London: Continuum 2000) 184.

<sup>30</sup> *Ap* 4, 8, con la nota de la *Biblia de Jerusalén*: “La doxología de *Isaias* se utilizaba ya en

mitivo, tal como está expresada en el texto conocido como *Nauigatio sancti Brendani abbatis*, pero es igualmente cierta para toda la oración litúrgica: “El universo está dividido en los dos niveles del cielo y de la tierra. Si los consideramos juntos, son opuestos y se entienden en términos de oposición binaria. El más bajo es material, temporal, transitorio, y sólo un pobre reflejo de la región más alta. Señala hacia arriba, al más alto, como a lo que es verdaderamente importante, más real y el lugar de la bondad y de la santidad. ... Sin embargo, dentro de este vasto tema, uno de los aspectos es especialmente importante... el hecho de que estos dos ámbitos pueden ser vinculados en esta vida, en particular de dos modos: por la liturgia y por la vida religiosa. La liturgia era simultáneamente la alabanza de los coros angélicos y de los santos en el cielo, y de los fieles en la tierra”<sup>31</sup>.

Odo Casel describe también esta visión sacramental del cosmos: “Detrás del mundo visible, la mirada profunda del hombre antiguo veía un reino más alto, de espíritu y de divinidad, del que las cosas que vemos son símbolos, realidad reflejada, y al mismo tiempo, mediadoras y portadoras de las cosas espirituales”<sup>32</sup>. Es el abandono de este modo sacramental de ver y comprender el universo, lo que él lamenta cuando dice: “la naturaleza ya no es más un símbolo, una transparencia de las realidades más altas”...<sup>33</sup>.

Es obvio, por lo tanto, que los cristianos pueden recurrir a varias visiones con “autoridad canónica” en lo que se refiere a la liturgia, y que estos diferentes modos subyacen en el Oficio de la catedral y en el Oficio monástico<sup>34</sup>. El Oficio de la catedral tiene sus raíces en la

---

la alabanza de la sinagoga, y fue tomada por las liturgias cristianas. La alabanza en la tierra era considerada una participación de la alabanza en el cielo”.

<sup>31</sup> Thomas O'LOUGHLIN, “Distant Islands: The Topography of Holiness in the *Nauigatio sancti Brendani*” en *The Medieval Mystical Tradition, England, Ireland, and Wales* [Exeter Symposium VI], ed. Marion Glasscoe (Woodbridge 1999).

<sup>32</sup> Odo CASEL, *The Mystery of Christian Worship* (London: DLT 1962) 34-35.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>34</sup> «Durante el siglo cuarto, la paz en la que vivía ahora la Iglesia trajo un florecimiento de la vida litúrgica, gracias a la construcción de iglesias, a las peregrinaciones y sobre todo, al rápido desarrollo del ascetismo. La Oración de las Horas tomó una forma comunitaria y se organizó en casi todas partes en dos formas que ahora sabemos que fueron claramente distintas, gracias a las investigaciones de Anton Baumstark. Estas dos formas de oración fueron: la oración del pueblo cristiano reunido en torno al Obispo y los sacerdotes (Baumstark la denomina “Oficio de la catedral”) y la oración de los asce-

oración de los cristianos primitivos por la noche y por la mañana<sup>35</sup>, una exhortación a *orar siempre* de la que podemos encontrar un eco en Pablo. Posiblemente esto se remonta incluso a tiempos más remotos, a la oración de la sinagoga<sup>36</sup>.

La evidencia que poseemos sobre la oración en grupos de los cristianos en el período anterior a que la cristiandad se convirtiera en *religio licita* es fragmentaria, pero lo que sobrevive apunta a prácticas de la comunidad que tienden hacia el “Oficio de la catedral” posterior. Tenemos el grupo de oración de la *Didache*<sup>37</sup> que se reúne aparte para la Eucaristía, la escena de *Mateo* 18, 20 que dice que *donde hay dos o tres reunidos en mi Nombre, yo estoy presente en medio de ellos*; y la referencia a la reunión para la oración en el Templo en *Hechos* 2, 46. Aunque es claro que el autor ya no espera que sus lectores se reúnan *en el Templo*, sí espera que se reúnan. Están también las referencias a la oración litúrgica en el *Apocalipsis*<sup>38</sup> que indican una creencia temprana en el pensamiento cristiano de que los creyentes reunidos en oración en la tierra, están unidos a los santos que alaban a Dios en el cielo. De este modo, cuando encontramos la reunión para el “Oficio de la catedral”, simplemente se trata de una forma más organizada en las comunidades, de una tradición más antigua. Los dos momentos principales para esta oración comunitaria eran la mañana y la tarde: “La oración de la mañana era una celebración diaria de la resurrección del Señor, y la oración de la tarde, la conmemoración diaria de su sepultura y de su descenso entre los muertos”<sup>39</sup>. Agustín escribe sobre la fidelidad de Mónica a la oración pública: “Mi madre iba a la iglesia dos veces por día, a la mañana y a la tarde, y no permitía que nada se lo impidiera, e iba... para poder escucharte en tus palabras y para que tú pudieras escucharla en sus oracio-

---

tas y monjes (el “Oficio monástico”)), A. G. MARTIMORT, “The Liturgy of the Hours”, en *The Church at Prayer*, vol. IV, *The Liturgy and Time*.

<sup>35</sup> HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradición Apostólica*, 25-29, 41; TERTULIANO, *Sobre la Oración*, 25; CIPRIANO, *La Oración del Señor*, 34-36; ORÍGENES, *Sobre la Oración*, 12.2; *Homilía sobre los Números*, 23.3; todos citados por STOREY 35. Para una discusión completa sobre los orígenes de la oración en la Iglesia pre-constantiniana, ver TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 13-29.

<sup>36</sup> Ver STOREY, 54, 55, y TAFT, 3-11.

<sup>37</sup> *Didache* 8, 2-3. Para una exposición más completa sobre las enseñanzas de la *Didache* sobre la oración, y específicamente sobre el significado de la recitación de la Oración del Señor tres veces al día, ver O’LOUGHLIN, “The *Didache*”, 83-112.

nes<sup>39</sup>. William Storey describe cómo el Oficio de la catedral se celebraba en “las grandes catedrales del mundo cristiano”: “... las Horas cotidianas y la Vigilia de la resurrección semanal que tenía lugar todos los domingos por la mañana, se pueden calificar teológica y emocionalmente como trinitarias, cristológicas, y finalmente como mariológicas<sup>41</sup>; musicalmente, como enteramente responsoriales; estilísticamente, como razonablemente breves, coloridas, ceremoniosas, odoríferas y llenas de movimiento. También pueden ser calificadas como episcopales y populares<sup>42</sup>”.

Los principios subyacentes aquí parecen haber sido la conmemoración de la resurrección de Cristo (oración de la mañana) y descenso de la cruz al mundo subterráneo (oración de la tarde); compartir la sacramentalidad del día, tal como lo describe Clemente de Roma<sup>43</sup>; celebrar dos tiempos de oración tradicionales, poniendo el énfasis en la celebración (música, cantos, cirios, incienso, ornamentos, iconos, mucha participación congregacional en procesiones y ceremonias). El Oficio monástico, por otra parte, era muy diferente. En lugar de un pequeño número fijo de salmos, de acuerdo con el momento del día, como en el Oficio de la catedral, se utilizaba el Salterio entero, en orden numérico, sin importar demasiado la adecuación; en el Oficio de la noche, se leía sistemáticamente la Escritura; había una observancia ceremonial externa mínima; la música y los cantos eran restringidos o incluso estaban ausentes, ya que eran desaprobados en los círculos monásticos; a menudo no había una oración de intercesión específica, mientras que en el Oficio de la catedral se le daba a ésta un lugar importante<sup>44</sup>. La teología que subyace en el Oficio monástico era la de mantenerse en vigilia (una extensión de la actitud escatológica de la Iglesia primitiva); santificar un mundo distraído por medio de la oración; proveer los medios y la oportunidad para que los mismos monjes llegaran a una unión personal con Dios a través de la oración de los Salmos<sup>45</sup>, y la de unirse a los santos del

<sup>38</sup> Ver especialmente *Ap* 4, 8-5, 14.

<sup>39</sup> STOREY, 56.

<sup>40</sup> *Confesiones*, 5.9.17, citado en STOREY, 58.

<sup>41</sup> STOREY no explica por qué el Oficio de la catedral sería expresamente “mariológico”.

<sup>42</sup> STOREY, 58.

<sup>43</sup> “La noche se retira a dormir, el día se levanta: el día se va, viene la noche”, *1 Clem.* 24, 3, citada por John MELLOH, “Liturgical Time, Theology of”, en *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. Peter Fink (Dublin: Gill and Macmillan 1990)

cielo en su alabanza y adoración a Dios.

Pareciera que, a pesar de que todos los modos de entender el tiempo que hemos discutido más arriba están presentes en las Escrituras cristianas y ambos modos de rezar la Liturgia de las Horas están subyacentes, se ha puesto el énfasis en distintos lugares, con distintos matices, en tiempos diferentes en la Historia de la Iglesia<sup>46</sup>, y estos cambios de énfasis tal vez fueron causados por alguno de los variados acontecimientos de la Historia. Podríamos decir que, para el Oficio de la catedral, el énfasis principal se ponía en el agradecimiento a Dios por la bondad de la creación, compartiéndola y quedando santificados por ella. Para los monjes, que eran tal vez más explícitos en su propósito de orar, la liturgia era un medio de llevar la salvación al mundo al que habían renunciado, de encontrar a Dios en sus propias vidas de oración, de experimentar la “liturgia eterna del cielo” que ellos buscaban.

De modo que, si deseamos aprender de lo que sucedió anteriormente, el asunto ahora sería el siguiente: ¿cómo se comprende hoy el tiempo sagrado, especialmente con respecto a la liturgia? Y ¿cómo afecta esto a nuestra comprensión de la liturgia, y a nuestra Oración de la Liturgia de las Horas?<sup>47</sup>.

La *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (1971), en varios lugares se refiere a que el propósito de la liturgia es “la santificación del día y de todo el esfuerzo humano”<sup>48</sup>; “La Santificación del Día o las Distintas Horas Litúrgicas”<sup>49</sup>; “Las Laudes matutinas están dirigi-

---

738.

<sup>44</sup> George GUIVER, *Company of Voices* (London: SPCK 1988) 56.

<sup>45</sup> El hecho de creer en el valor y el poder de los Salmos para inspirar la transformación espiritual se basaba en parte en los sentimientos expresados en ellos, y en parte, en lo que los Padres veían como profecías de la venida y la misión de Cristo. No era el resultado de un estudio teórico de su contenido ni una afirmación experiencial de su utilidad. Esto se daba por sentado. Ver J. DYER, “The monastic psalmody of the Middle Ages”, *Revue Bénédictine* 99 (1989) 41-74.

<sup>46</sup> Y también en distintos tiempos en el ciclo del año litúrgico; por ejemplo, la celebración de la bondad de la creación es más apropiada durante el tiempo pascual, mientras que la necesidad de la redención es más razonable durante el tiempo de penitencia de Cuaresma.

<sup>47</sup> Ver Wiebe VOS y Geoffrey WAINWRIGHT (eds.), *Liturgical Time: Papers read at the 1981 Congress of Societas Liturgica* (Rotterdam: Liturgical Ecumenical Center Trust 1982), esp. Hans Bernard MEYER, “Time and the Liturgy: Anthropological Notes on Liturgical Time”; Thomas TALLEY, “Liturgical Time in the Ancient Church: The

das y ordenadas a santificar la mañana...<sup>50</sup>; pero el camino que hemos recorrido hasta ahora en este artículo, tal vez nos muestra que no es tan simple. Ciertamente la santificación del tiempo es un aspecto posible de la oración litúrgica, pero no lo es todo. Como dice John Allyn Melloh: “Aunque la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* utiliza la frase «santificación del tiempo», refiriéndose a la oración cotidiana, esta frase no es exacta; la oración litúrgica tiene por objeto la glorificación de Dios y la santificación del pueblo. Para los cristianos, los ritmos del día se convierten en lentes para ver la realidad de la vida cristiana; la oración se transforma en una experiencia de unión con Dios...<sup>51</sup>. Lo notable es que el mismo día era interpretado simbólicamente por los cristianos. Clemente de Roma, hacia fines del siglo I d.C., habla de cómo el día y la noche hacen visible una resurrección. «La noche se retira a dormir, el día se levanta: el día se va, viene la noche» (*1 Clem.* 24, 3). El mismo tiempo se convierte en sacramento, en un signo visible de una realidad invisible...<sup>52</sup>, el mismo día era considerado como sacramental, como revelador del mensaje cristiano<sup>53</sup>.

Por lo tanto, así como el tiempo es santificado por la liturgia, queda claro que la liturgia es también santificada por el tiempo, hablando desde el punto de vista sacramental<sup>54</sup>. Si la creación debe cumplir el objetivo sacramental dado por Dios, entonces necesita redención. Pero para que la redención obre en ella, tiene que existir un objeto que redimir; por lo tanto, la redención necesita a la creación. Este principio sacramental, escatológico y ontológico, se aplica también al tiempo como parte de la creación; por lo tanto, el hecho de que el tiempo necesita redención y de que la redención necesita al tiempo tiene que estar presente en nuestra mente si la auténtica conceptualización de la Liturgia de las Horas puede tener un significado y un valor espiritual, teológico y eclesial<sup>55</sup>. Si esto es así, tendrá implicancias no sólo en nuestra comprensión de la Liturgia de las Horas, sino también en la prácti-

---

State of Research”; Geoffrey WAINWRIGHT, “Sacramental Time”.

<sup>48</sup> *OGHL*, §11.

<sup>49</sup> *Ibid.*, encabezamiento del cap. II.

<sup>50</sup> *Ibid.*, §38.

<sup>51</sup> “Liturgical Time, Theology of”, en Meter FINK (ed.), *Dictionary of Sacramental Worship* (Dublin: Gill and Macmillan 1990) 738.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

ca de la Liturgia, como por ejemplo en el hecho de rezar las diferentes Horas de la Liturgia en el tiempo apropiado del día, y esto lo subraya ya *Sacrosanctum Concilium*<sup>56</sup>.

Un texto de los documentos del Vaticano II nos da una descripción de la liturgia de la tierra que toma parte en la “liturgia celestial en el Cielo”: “En la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial, que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste él, nuestra vida, y nosotros nos manifiestemos también gloriosos con él”<sup>57</sup>.

Este pasaje muestra un cuadro de la liturgia como un encuentro poderoso con lo divino que cruza múltiples “umbrales”<sup>58</sup>. Este artículo saca a la luz algunos otros umbrales con respecto al tiempo sagrado; como muestra la referencia a la *Didache* que hemos hecho anteriormente, desde los primeros tiempos de la Iglesia, la liturgia fue entendida como algo que cruza el umbral del tiempo y del espacio para reunir a los que, aunque separados por la muerte, están unidos en Cristo por la alabanza al Padre. No tiene en cuenta las barreras de la posición social, de la edad, de la nacionalidad y del sexo, ya que (hablando idealmente), durante la oración litúrgica estamos todos unidos en Cristo<sup>59</sup>.

La función del Oficio divino es la de transformar nuestra experiencia del tiempo, mostrándonos inmediatamente la santidad del tiempo dada por Dios y su cualidad sacramental, y restaurando todo lo que pueda faltar en esta santidad, a fin de que Dios se revele y la comunión con Él sea posible. Es el único modo en que, según Grisbrooke, podemos utilizar la expresión “santificación del tiempo” con respecto al Oficio divino<sup>60</sup>. Sin embargo, la Liturgia de las Horas no ocupará el correcto lugar en las vidas de los fieles que los Padres del Concilio dese-

<sup>54</sup> “... toda la cristiandad pre-moderna era fundamentalmente sacramentalista.” Thomas O’LOUGHLIN, *Journeys on the Edges* (London: DLT 2000) 47.

<sup>55</sup> GRISBROOKE, 10.

<sup>56</sup> *Sacrosanctum Concilium*, §8. *Documentos del Vaticano II*.

<sup>57</sup> *Ibid.*

aban<sup>61</sup> si (los fieles) no están convencidos del valor positivo del Oficio Divino. Así como el creyente cristiano se transforma en el Cuerpo de Cristo, por medio de la Eucaristía<sup>62</sup>, del mismo modo el cristiano orante es transformado en Cristo por la Liturgia de las Horas<sup>63</sup>. Hay una necesidad clamorosa de una teología desarrollada de la Liturgia de las Horas para hacer que este hecho sea ampliamente conocido y apreciado.

La Liturgia de las Horas, tal como ahora se presenta, como fruto de la revisión del Vaticano II, fue acusada de ser “todavía demasiado complicada, todavía demasiado monástica”<sup>64</sup>, de no ser capaz de proveer un “Oficio popular”, que sea el descendiente del Oficio de la catedral, apto para la recitación de los laicos. Sin embargo, esta crítica no tiene en cuenta ni los diferentes conceptos del tiempo sagrado que hemos analizado anteriormente, que subyacen en los diferentes modos de orar, y en la comprensión de la Oración de la Iglesia, ni del hecho que hubo un movimiento del paradigma en la interacción entre la Iglesia y el mundo a partir del Vaticano II. El Oficio monástico era el fruto de un movimiento monástico que renunciaba y rechazaba al mundo, y de la espiritualidad que lo inspiraba y que él mismo produjo. Fue necesaria la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* para borrar las huellas de esta actitud e inaugurar una relación nueva y positiva entre la Iglesia y el mundo.

Desde *Lumen Gentium*, y especialmente, desde la “Universal Vocación a la Santidad en la Iglesia”, del capítulo V<sup>65</sup>, la eclesiología

<sup>58</sup> O’LOUGHLIN, *Celtic Theology*, 128.

<sup>59</sup> *Ga* 3, 28.

<sup>60</sup> GRISBROOKE, 10.

<sup>61</sup> *Sacrosanctum Concilium*, §100.

<sup>62</sup> “El ritual cristiano es *personalista*; el propósito de la Eucaristía no es cambiar el pan y el vino sino cambiarte a ti y a mí”, Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 360.

<sup>63</sup> “En Cristo radica, por tanto, la dignidad de la oración cristiana, al participar ésta de la misma piedad para con el Padre y de la misma oración que el Unigénito expresó con palabras en su vida terrena, y que es continuada ahora incesantemente por la Iglesia y por sus miembros en representación de todo el género humano y para su salvación”, *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, §7.

<sup>64</sup> Richard ATHERTON, *Praying the Prayer of the Church* (Chawton: Redemptorist Publications 1998-2002) 27.

<sup>65</sup> “Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición,

católica (por lo menos en teoría), ya no considera que la santidad es una prerrogativa del clero y de los religiosos<sup>66</sup>. Tal vez una de las intuiciones más profundas de la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, es que *no* propone a los laicos una versión diferente de la Liturgia de las Horas. En el clima de cambio que trajo aparejado *Lumen Gentium*, no hubiera sido apropiado un sistema doble de oración pública con un Oficio distinto para los laicos. ¿No es más apropiado que los laicos compartan la Liturgia de las Horas (que es la Oración para *toda* la Iglesia), aunque por razones prácticas tenga que ser en forma abreviada? En Roguet encontramos una sección muy sólida sobre “La libertad de elección”<sup>67</sup> Como él dice: “La *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* dedica una sección entera (ns. 245-252) a la enumeración de otras posibilidades para que haya una elección amplia y abundante.” Dado este abanico de opciones, pareciera totalmente posible utilizar la Liturgia de las Horas de la forma más apta y apropiada para los laicos. Storey, en el artículo que ya hemos citado<sup>68</sup>, sugiere “la institución de una Liturgia de las Horas con una base modesta pero regular, en todos lados donde sea posible” y llega a sugerir una liturgia catedralicia que tenga “un himno cantable, un salmo clásico para la mañana y para la tarde, una lectura breve, un cántico del Evangelio y una oración de intercesión”, lo cual, dice, “sería un Oficio más perfecto que cualquier otra cosa que la Iglesia haya experimentado por largo tiempo, tanto en lo que se refie-

---

están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena”, *Lumen Gentium* §40.

<sup>66</sup> Esta nueva relación entre los laicos y los religiosos está analizada en la Instrucción *La vida fraterna en Comunidad*, de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (1994) §70: “La eclesiología conciliar ha puesto de relieve la complementariedad de las diferentes vocaciones en la Iglesia, llamadas a ser juntas testigos del Señor resucitado en toda situación y en todo lugar. El encuentro y la colaboración entre religiosos, religiosas y fieles seculares en particular, aparece como un ejemplo de comunión eclesial y, al mismo tiempo, potencia las energías apostólicas para la evangelización del mundo”.

<sup>67</sup> A.-M. ROGUET, *The Liturgy of the Hours: The General Instruction on the Liturgy of the Hours with a Commentary* (London: Geoffrey Chapman 1971) 123-24. Ver especialmente: “La reforma del Concilio buscó ser pastoral y pedagógica. Buscó hacer flexible la liturgia, para que nuevamente se convirtiera y permaneciera una realidad viva. La intención del Concilio fue que hubiera una cierta pluralidad en la liturgia, como para

re a los principios como a la práctica”. Sin embargo, el ejemplo que da puede ser tomado sin ningún problema de la Liturgia de las Horas<sup>69</sup>. El ideal que propone la *Ordenación General* pareciera ser que todos en la Iglesia –clero, religiosos, tanto monjes como no monjes, y laicos– puedan adaptar la Liturgia de las Horas en una forma muy apta y apropiada para sus distintos modos de vida, y que puedan participar así plenamente de la Oración de la Iglesia.

Es muy oportuna, en este contexto, la descripción de Kallistos Ware de la situación de la Iglesia ortodoxa: “... existen Manuales especiales con oraciones diarias que rezan todos los ortodoxos, a la mañana y a la tarde ante los iconos en sus casas. Pero las oraciones de estos Manuales están tomadas en su mayoría directamente de los Libros de la liturgia utilizados en la alabanza pública, de modo que incluso en su casa, un ortodoxo sigue orando *con la Iglesia*, incluso en su casa sigue unido en fraternidad con todos los demás cristianos ortodoxos que están orando con las mismas palabras que él. «La oración personal es posible sólo en el contexto de la comunidad. Nadie es cristiano por sí mismo, sino únicamente como miembro de un cuerpo. Incluso en la soledad, ‘en su habitación’, un cristiano ora como miembro de una comunidad redimida, como Iglesia. Y es en la Iglesia donde aprende su práctica devocional»” (G. Florovsky, *Prayer Private and Corporate* [‘Ologos’ publications, Saint Louis], p. 3). Y así como en la espiritualidad ortodoxa no hay separación entre liturgia y devoción privada, tampoco hay separación entre monjes y aquellos que viven en el mundo; las oraciones de los Manuales que utilizan los laicos son las mismas oraciones que recitan las comunidades monásticas diariamente en la iglesia como parte del Oficio Divino. Los maridos y las mujeres siguen el mismo camino cristiano que los monjes y las monjas, y del mismo modo todos decimos las mismas oraciones<sup>70</sup>. Al estar así unidos por un bautismo común, la oración de los laicos ortodoxos es la misma que la de los monjes ortodoxos, en lo que se refiere al contenido, aunque es más corta en la forma.

Si se tuvieran en cuenta los orígenes esencialmente populares del Oficio catedralicio, se podría arreglar un modo más corto, más inteligible de celebrar la Liturgia de las Horas para los laicos ocupados y

---

permitir a todos los pueblos de la tierra que participaran de ella, de acuerdo con su cultura, con sus tradiciones y con sus sensibilidades”, 123.

<sup>68</sup> “La Liturgia de las Horas: catedral *versus* monasterio”, *Worship* 50 (1976) 70.

también más explícitamente apropiado para el momento del día. El carácter esencialmente celebratorio del Oficio catedralicio, también podría inspirar la oración que se focalizaría mejor en la bondad de la creación y en nuestra vocación bautismal como sacerdotes de todos los aspectos de esa creación<sup>71</sup>, ofreciéndolo a Dios y agradeciéndole por él, mientras presentamos sus necesidades a Dios con la oración de intercesión<sup>72</sup>. Esto no se logrará haciendo una chapucería superficial con el Oficio ni introduciendo himnos “con ritmo”. No podemos *celebrar* nuestra vocación bautismal a ser sacerdotes de la creación si no somos plena y profundamente conscientes de la bondad y de la santidad de esa creación. La renovación del Oficio comienza con la renovación de nosotros mismos y de nuestra visión espiritual y de nuestra conciencia de la sacralidad de la creación, incluyendo el tiempo. Uno de los aspectos de la así llamada “espiritualidad céltica”, que ha aumentado su popularidad recientemente, es la conciencia de la cualidad sacramental de la naturaleza y de la creación. Pero los cristianos primitivos en las tierras celtas no tenían el monopolio de esto; como lo demuestra este artículo, esto constituía una parte intrínseca de la cristiandad desde sus primeros tiempos<sup>73</sup>, lo cual fue mal interpretado, con resultados desastrosos, y

<sup>69</sup> Y así como es perfectamente posible abreviar la Liturgia de las Horas, también es posible hacerla más extensa: ver *La Ordenación General* §73.

<sup>70</sup> Kallistos WARE, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books 1963, 1978) 310-11.

<sup>71</sup> “Somos los verdaderos adoradores y los verdaderos sacerdotes: orando en espíritu, hacemos nuestro sacrificio de oración en espíritu, una ofrenda que es la de Dios y que le resulta aceptable. ... Este es el sacrificio, ofrecido desde el corazón, alimentado por la fe, preparado por la verdad, sin mancha en la inocencia, puro en la castidad, ornamentado por el amor, que debemos traer al altar de Dios, con una procesión de buenas obras, con acompañamiento de salmos e himnos. ...”, TERTULIANO, *De Oratione*, 28, ed. *Corpus Christianorum, series latina 1*, Turnhout, Brepols, 272.

<sup>72</sup> “El Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El mismo une a sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza. Porque esta función sacerdotal se prolonga a través de su Iglesia, que sin cesar alaba al Señor e intercede por la salvación de todo el mundo, no sólo celebrando la Eucaristía, sino también de otras maneras, principalmente recitando el Oficio divino”, *Sacrosanctum Concilium*, §83.

<sup>73</sup> “Para cada uno de nosotros, los cristianos, la naturaleza está llena de instrucción sobre

recién ahora está siendo redescubierto. No podemos celebrar verdaderamente la bondad de la creación si simultáneamente estamos explotándola y violándola. Tal vez nuestros intentos de producir liturgias contemporáneas auténticas tendrían que comenzar con actos de penitencia por nuestra mutilación desenfrenada, egoísta e irresponsable de la creación. A medida que los cristianos se hacen más concientes de los temas ecológicos y más sensibles a la naturaleza como creación, el resultado tendría que ser una mayor calidad de admiración humana reflejada en una oración que santifica y da gracias por la bondad y la belleza del mundo natural.

Ahora que la *Didache* está interesando<sup>74</sup> como fuente de información de las comunidades cristianas primitivas, tal vez podría proveer un punto de atención para una forma más simple y más práctica de la oración diaria para uso no monástico. "... Los cristianos tienen que orar utilizando una fórmula especial, y deben hacerlo tres veces por día. Esto implica que consideraban esta oración diaria en tres veces como un acto de alabanza colectiva, como la oración de toda la comunidad cristiana, más que como instrucciones a los cristianos acerca de cómo organizar un régimen personal de oración. Más bien, tres veces por día, toda la Iglesia se reunía y realizaba un acto de oración, utilizando una fórmula simple y unificada en un momento común de tiempo"<sup>75</sup>.

La *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* tiene una exhortación muy inspiradora que no se cita tan a menudo como se debería. Tendría que ser el toque de clarín que llame a una renovación de la Liturgia de las Horas: "De este modo, la Liturgia de las Horas no es contemplada como un monumento insigne de una época pretérita que casi exige ser conservado de un modo intangible para provocar la admiración del mismo, sino que, por el contrario, puede revivir e incrementarse con un sentido nuevo, y ser otra vez verdadero testimonio de la vida pujante de algunas comunidades"<sup>76</sup>.

El hecho de tener que hacer del Oficio un "verdadero testimonio de la vida pujante de algunas comunidades", como lo era para la comunidad de la *Didache*, da un campo para una creatividad muy imaginativa, aunque siempre dentro de las pautas de la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*. ¿No podrían coexistir diferentes niveles de

---

el hecho de que debemos alabar a Dios. Los cielos y la tierra, el mar y todo lo que hay en él, proclaman la bondad y la potencia todopoderosa de su Creador. La maravillosa belleza de estos elementos inferiores de la naturaleza, nos exige a nosotros, seres inteli-

compromiso con la Liturgia de las Horas? Comenzando, tal vez con un Oficio mínimo para los hiper ocupados, que podrían memorizar un Salmo corto (¿el *Salmo 23*?), una lectura muy breve que incluyera sólo un versículo o dos (*Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él*: ¿puede haber un pensamiento mejor que éste para acompañarnos en un día ocupado?), intercesiones cortas y el Padre nuestro. Este esquema podría ser expandido en una forma corta y simple para la Oración de la mañana y la de la tarde, para uso popular, tanto público como privado, una forma abreviada que se podría buscar en el Breviario y que consistiría en: un himno apropiado<sup>77</sup>, un salmo apto (ciertamente nada puede ser mejor que el tradicional *Salmo 62*<sup>78</sup> para la mañana y el *Salmo 140*<sup>79</sup> para la noche, aunque también se pueden incluir algunas otras alternativas), una lectura breve de la Escritura, intercesiones y el Padre nuestro. También esto podría expandirse en un servicio un poco más elaborado para un grupo pequeño, en un esquema litúrgico, con la posibilidad de una ceremonia encendiendo una simple lámpara o vela por la tarde, para honrar a Cristo, Luz del Mundo<sup>80</sup>; y se completaría el cuadro con una Oración

---

gentes, que demos gracias a Dios”, LEÓN MAGNO, *Sermón 6 de Cuaresma*, 1-2.

<sup>74</sup> Ver O’LOUGHLIN, “The *Didache*”.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> OGLH §273.

<sup>77</sup> Pablo dijo: *Canten a Dios con gratitud y de todo corazón salmos, himnos y cánticos inspirados* (Col 3, 16), y se estaba dirigiendo a laicos.

<sup>78</sup> “El salmo de la mañana es del mismo estilo. ... Inflama el deseo de Dios, atizando el alma, y una vez que el alma se ha encendido en una llama y queda rebosante de gozo y de amor –entonces se puede acercar. Pero veamos cómo comienza el salmo y qué nos puede enseñar: *Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti madrugo, mi alma está sedienta de ti* (Sal 62, 1). ¿Ves cómo expresa el grito de un alma encendida? Porque donde hay amor de Dios, todo lo malo se desvanece; donde Dios es recordado, los pecados son perdonados y el mal es destruido”, JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario al Salmo 140*, PG 55, 427-428, citado por Juan MATEOS: “The Morning and Evening Office”, en *Worship* 42 (1968) 31-47.

<sup>79</sup> “Los Padres no eligieron este salmo simplemente por su referencia a la tarde, sino más bien porque es una medicina que da la salud y el perdón de los pecados. Porque con este canto espiritual podemos limpiar a la tarde cualquier inmundicia o suciedad con que nos hayamos manchado cuando estábamos en el mercado, o en casa, o en cualquier otro lugar. Porque es una medicina que destruye todas estas cosas”, JUAN CRISÓSTOMO, *ibid.* Estos pasajes de JUAN CRISÓSTOMO pueden muy bien ser

de la mañana o de la tarde en un esquema litúrgico con la salmodia completa y con lecturas más extensas de la Escritura para aquellos que lo deseen y se sientan capaces de intentarlo.

Aunque el Oficio monástico, como lo demuestra este artículo, tendió a mover el énfasis más hacia el carácter redentor y contemplativo de la liturgia (sin perder contacto sin embargo con su aspecto celebrativo), esto se podría enfatizar con lecturas más variadas y más largas (tanto escriturísticas como patrísticas o modernas<sup>81</sup>), con una utilización más imaginativa de los salmos, desarrollando las antífonas y los encabezamientos de los salmos (gran parte de la riqueza y de la opulencia de la tradición ortodoxa está disponible para inspirar tanto las antífonas como el encabezamiento de los salmos<sup>82</sup>), y una variedad más amplia de una himnodia monásticamente apropiada.

La Liturgia de las Horas ha cambiado radicalmente desde los días en que era la oración clerical obligatoria, murmurada en latín<sup>83</sup>, ya fuera temprano por la mañana, antes que el día “real” comenzara, o tarde (a veces muy tarde) de noche, con un esfuerzo desesperado por “llegar” antes del plazo de la medianoche. De este modo, la historia de la renovación de la Liturgia de las Horas es un paradigma del poder del Vaticano II para cambiar “las cosas como eran” para mejor, sin actualizar verdaderamente su propio poder para conseguir lo que “las cosas tendrían que ser”.

Es de la mayor importancia pastoral que el Pueblo de Dios ore<sup>84</sup>; Duchesne define el ideal cristiano de la Iglesia primitiva como: “... una constante comunión con Dios, mantenida por una oración lo

---

incluidos en cualquier edición de un libro con el Oficio popular, para explicar por qué se utilizan estos dos salmos en particular.

<sup>80</sup> Ver O’LOUGHLIN, *Celtic Theology*, 171, para la necesidad de ceremonias apropiadas para señalar los tiempos litúrgicos especiales y las estaciones.

<sup>81</sup> Ver *A Word in Season: Alternative Readings for the Liturgy of the Hours* (Villanova, Philadelphia: Augustinian Press 2001).

<sup>82</sup> Ver *The Lenten Triodion*, trans. Madre MARÍA y Obispo Kallistos WARE (London: Faber and Faber 1978); *The Festal Menaion, idem* (London: Faber and Faber 1969).

<sup>83</sup> *Si quis singula verba Officii cum notabili truncatione profert vel quam plurimas syllabas verborum quasi absorbet, peccat quidem contra integritatem Officii; ... in his casibus raro adesse peccatum mortale, nisi truncatio sit vere enormis. Ore vel vocaliter Officium recitari debet, cum sit ex natura sua oratio “publica” quae debet semper esse vocalis. Quapropter verba singula debent formari ore, labiis, lingua etiam in recitatione privata*, Dominicus M.

más frecuente posible. Un cristiano que no ora todos los días, e incluso frecuentemente, no debería ser considerado de ningún modo cristiano<sup>85</sup>. El grupo de oración da también un sentido de identidad que es cada vez más necesario en un mundo que progresivamente se hace más fragmentado e impersonal. Así como la recitación del Padre nuestro tres veces por día daba a los cristianos primitivos su sentido de identidad con el grupo, también la recitación medieval (y más tarde también) del *Angelus* brindaba un sentido de comunidad; lo mismo sucedía con el antiguo breviario, que era la señal distintiva del clero y con el misal que era la de los católicos que iban a Misa los domingos.

El reciente *Directorio de Piedad popular y Liturgia*<sup>86</sup> podría haber sido un vehículo ideal para presentar y desarrollar tanto el significado teológico de la Liturgia de las Horas, como una forma de la Oración de las Horas accesible y relevante para los laicos y también que ayudara a construir su necesario sentido de identidad espiritual, y al mismo tiempo, que enfatizara su lugar central en la vida y espiritualidad monásticas. Pero aparecen allí solamente media docena de referencias a la Liturgia de las Horas y sentimos que se perdió una oportunidad de oro.

*Theology Department, University of Wales  
Lampeter, Llanbedr Pont Steffan  
Ceredigion SA48 7ED  
Inglaterra*

---

PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Tomus II (Friburgi: Herder & Co. 1928) 317.

<sup>84</sup> Debemos subrayar aquí que la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas*, §§5-33, obli-