

LA LITURGIA: FUNDAMENTO DE LA VIDA MONÁSTICA Y RELIGIOSA²

Vida monástica, vida litúrgica y nueva evangelización

Podría parecer presuntuoso, incluso temerario, tomar la palabra ante ustedes sobre la liturgia y la vida religiosa en el contexto de la nueva evangelización. Monje y abad de un monasterio benedictino de tradición solesmense, intento, junto con mis hermanos, vivir la vida monástica según la *Regla* de san Benito, en el interior de la clausura, sin actividades apostólicas directas en el exterior. La liturgia es para nosotros un elemento fundamental y estructurante. Pero su celebración refleja la especificidad de nuestra vida: consagramos a ella al menos cuatro horas por día, con un ceremonial bastante desarrollado, una sobria solemnidad y el uso preponderante de la lengua latina y del canto gregoriano. Esta especificidad monástica puede resultar, sin embargo, inspiradora para el propósito de nuestro coloquio.

Se me ha pedido que hable de “liturgia y vida religiosa”, no de “liturgia y vida monástica”. No obstante, he elegido hablar de vida “monástica”, y esto por dos razones. Ante todo, ¡no se habla bien sino de lo que se conoce! Además, estoy persuadido de que la elección no me aparta de ningún modo del pedido que se me ha hecho, pues la vida monástica constituye, por así

¹ Dom Jean-Charles NAULT, osb, nacido en 1970, es Doctor en teología y abad de la Abadía de Saint-Wandrille (Francia); sostuvo su tesis de teología en 2001 en el Instituto Juan Pablo II de la Universidad de Letrán, tesis publicada en las Éditions du Cerf con el título *Le Saveur de Dieu. Lacédie dans le dynamisme de l'agir*, Coll. “Cogitatio fidei”, 2006, reimpresión en 2010, obra por la cual recibió el premio *Henri de Lubac*. El cardenal Joseph RATZINGER, presidente del jurado que otorgaba el premio, señalaba entonces: “El título muy sugestivo, *La Saveur de Dieu*, es más que una invitación a reencontrar la alegría del dinamismo del obrar humano que tiende hacia Dios. Le agradezco por esta preciosa contribución científica sobre la acedia. Servirá sin ninguna duda a muchas almas, sedientas de perfección, a reencontrar las delicias de una vida espiritual que se abreva en la fuente inagotable del Amor eterno”.

² Este artículo, publicado en *La Maison Dieu* 276, 2013/4, pp. 31-59, procede de una conferencia impartida en el marco del congreso internacional *Sacra Liturgia* reunido en Roma, del 25 al 28 de junio de 2013, y cuyo tema era el estudio, la promoción y una nueva apreciación de la formación y de la celebración de la liturgia. Traducción de las monjas de la Abadía de Santa Escolástica, Buenos Aires, Argentina.

decir, las “células madre” de la vida religiosa del primer milenio de la vida de la Iglesia, antes de las diferenciaciones que esta conoció a lo largo del segundo milenio. Lo que es cierto de la vida monástica debe por tanto serlo también de toda vida religiosa, con las especificaciones que se imponen en razón de los carismas de las diversas familias.

Pero podemos ir más lejos: la vida monástica, como la vida religiosa, se enraíza en la vida bautismal, es decir en el misterio pascual, del cual es un desarrollo. En consecuencia, la vida monástica, aparentemente tan alejada de la vida cristiana en el mundo, incluso opuesta a esta, sigue siendo, en realidad, una fuente de inspiración para la vida de todo bautizado, cualquiera sea su estado de vida en la Iglesia.

La especificidad de la vida monástica puede ayudar aun de otra manera. Su única finalidad es la búsqueda de Dios en el silencio del desierto. No busca irradiar al exterior, convertir a los no creyentes, o instruir a los ignorantes. En realidad, lo ha hecho y lo sigue haciendo, pero casi *per accidens*: irradia en la medida en que permanece fiel a su regla de búsqueda de Dios, de oración, de silencio, de separación del mundo. Nuestra celebración de la liturgia refleja esta orientación que podríamos calificar de contemplativa y de teocéntrica: solo en la medida en que la liturgia tiende a glorificar a Dios, se hace santificadora para los hombres³.

Esta característica de la liturgia monástica ¿no debería ser el bien común de toda la Iglesia? De este modo ella podría poner en guardia contra la tentación recurrente de instrumentalizar la liturgia, es decir ponerla al servicio de una causa exterior a sí misma. La cultura contemporánea hace de la eficacia una preocupación constante; sin sugerir la negligencia, debemos cuidarnos de hacer de la eficacia un criterio de discernimiento en la vida de la Iglesia, en la pastoral y en la liturgia. Cristo propone su cruz: pero para el mundo, el camino de la cruz ¡es un camino de ineficacia! La liturgia está al servicio de Dios, no directamente de la misión, de la evangelización o de la catequesis. Esto no significa que esos aspectos le sean totalmente extraños, pero es importante articularlos correctamente.

Esta intervención comportará tres partes. En una primera parte, desde un texto un poco antiguo del Padre Louis Bouyer –pero que no ha perdido nada de su actualidad– precisaré lo que podemos comprender por “instrumentalización” de la liturgia. En una segunda parte, recordaré cómo la actualización del misterio pascual se encuentra en el corazón de la liturgia, y por tanto en el corazón de la nueva evangelización. Finalmente, en una tercera parte –que será un poco más desarrollada– relacionaré el actual rito

³ Ver *Sacrosanctum Concilium* (= SC) 33, donde podemos apreciar que la capacidad pedagógica de la liturgia se deriva de su principal carácter de “culto de la divina majestad”.

de la iniciación cristiana de adultos con los ritos y etapas de la integración de un nuevo hermano en la vida monástica, para permitir —al menos eso espero— una mejor comprensión de la iniciación cristiana. Este análisis revelará también varios desafíos planteados hoy a la evangelización por la sociedad contemporánea: espero mostrar cómo la liturgia contiene en sí misma los recursos necesarios para afrontarlos.

La liturgia: ¿“medio” de conquista de un pueblo descristianizado?

La tentación de instrumentalizar la liturgia no data de hoy en día. El Centro de pastoral litúrgica de París fue fundado hace setenta años, en mayo de 1943, y tuvo su primer congreso en el monasterio de las benedictinas de Vanves en enero de 1944. El libro de los presbíteros Godin y Daniel, *Francia, ¿pays de mission?*, acababa de aparecer, llamando a “reconquistar” las “masas populares” descristianizadas⁴. Entre los participantes en la sesión de Vanves, encontramos personalidades como el Padre Georges Michinneau, hijo de la Caridad, cuya parroquia en Colombes era ya un importante lugar de apostolado en ambiente popular⁵. Es en este contexto donde el Padre Louis Bouyer, presente en las jornadas de Vanves, toma la pluma para exponer “Algunas explicitaciones sobre el sentido y el rol de la liturgia”⁶. El Padre Bouyer pone allí en guardia contra la tentación de hacer de la liturgia un medio para obtener un fin:

“No pretendemos que la liturgia sea una panacea. Hay tareas capitales para la vida de la Iglesia que la liturgia no puede asumir. En particular, hemos de plantear el problema del apostolado en las masas populares y la liturgia. Estamos persuadidos de que hay una relación profunda entre estas dos realidades, y deseamos vivamente que al aclararla se la aproveche a fondo. Pero estamos persuadidos también, e incluso en primer lugar, de que sería insensato querer reducirlas una a la otra. Más precisamente, la liturgia ¿es un medio *directo* de apostolado popular (subrayo la palabra *directo*)? Ciertamente no”⁷.

⁴ H. GODIN & Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, Lyon, Éditions de l’Abeille, 1943.

⁵ Ver G. MICHONNEAU, *Paroisses, communautés missionnaires*, Paris, Éd. du Cerf, 1945.

⁶ L. BOUYER, “Après les journées de Vanves. Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie”, *Études de pastorale liturgique*, Paris, Éd. du Cerf, “Lex Orandi” 1, 1944, pp. 379-389 y G. MORIN, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, Lyon, Éditions de l’Abeille, “La Clarté-Dieu” 13, 1944, pp. 59-75.

⁷ L. BOUYER, “Après les journées de Vanves”, *Études de pastorale liturgique*, p. 380.

Continúa afirmando que semejante instrumentalización conduciría a la ruina tanto del apostolado –digamos de la evangelización– como de la liturgia:

“Sería ilusionarse completamente ver en esto (el apostolado de las masas populares) la utilidad de la liturgia y el interés de un movimiento litúrgico, incluso el más pastoral de los movimientos litúrgicos. El contacto con lo real impondría muy pronto esta conclusión: la liturgia no está hecha para ganar a las masas⁸”.

Destaquemos aquí la expresión “la utilidad de la liturgia”. Ésta es muy útil, pero su “utilidad” no consiste en servir como medio para el apostolado. Es la naturaleza misma de la liturgia la que está en juego:

La liturgia no es un medio directo de apostolado popular y no puede devenirlo porque el apostolado, por naturaleza, se dirige a los que están fuera de la Iglesia, y la liturgia, por naturaleza también, se dirige a los que están dentro de la Iglesia. Me apresuro a repetir que la liturgia puede y debe tener repercusiones sobre el apostolado (y el apostolado sobre la liturgia), pero ella no es un medio directo de apostolado más de lo que lo son el dogma, la ascesis o la mística. La liturgia pertenece al santuario, en el sentido más preciso del término. No está hecha de ningún modo para el no cristiano que hay que convertir. No está hecha en primer lugar (y en sus principales partes, no está hecha en absoluto) para el catecúmeno. Ella está hecha para el fiel⁹.

El Padre Bouyer muestra que la liturgia es una manera privilegiada de vivir la vida cristiana; es “la fuente de la vida interior de toda la Iglesia” y, al mismo tiempo, “la realización actual de esta vida”¹⁰. El Vaticano II no dirá algo distinto al afirmar que la liturgia es “fuente y cumbre” de la vida de la Iglesia¹¹. Por esta razón no puede ser reducida a un instrumento para otra cosa, lo que llevaría a una mezcla inconsistente de catequesis, de formación a la vida cristiana y de ritualismo. Louis Bouyer no busca alejar la liturgia de la evangelización. Por el contrario, su llamada de atención está destinada a favorecer un justo desarrollo de la liturgia, que puede ser de una gran fe-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, pp. 380-381.

¹⁰ *Ibid.*, p. 389.

¹¹ SC 10.

cuidad evangelizadora y pastoral. Solo cuando se permite a la liturgia “no servir para nada”, puede ella revelarse de la mayor “utilidad”, incluso en la nueva evangelización¹².

Liturgia y misterio pascual

Si la liturgia es “fuente” y “realización actual” de la “vida interior de toda la Iglesia”, se debe a que ella es realización del misterio pascual, misterio que el Vaticano II presenta así:

[...] «Su humanidad (la de Cristo), unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación. [...] Esta obra de redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión. Por este misterio, “con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida”¹³. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació “el sacramento admirable de toda la Iglesia”¹⁴¹⁵».

El misterio pascual es también un misterio de culto, un *sacramentum*, pues es en el culto donde los bautizados participan en él para vivir de él. Así la primera oración optativa de la Vigilia de Pentecostés¹⁶ dice que Dios quiso que el *paschale sacramentum* se prolongara en el “misterio de los cincuenta días”. Es Dom Odo Casel, de la abadía de Maria Laach, quien ha reintroducido el concepto de “misterio” en la teología sacramental y litúrgica. En una perspectiva profundamente paulina, define el misterio como:

¹² Para toda esta parte, ver P. PRÉTOT, “L’initiation chrétienne comme célébration de la foi”, *La Maison Dieu* (= LMD) 273, 2013/1, pp. 48-52.

¹³ *Misal Romano*, 1970 (= MR 1970) Prefacio I de Pascua.

¹⁴ *Ibid.*, Primera oración optativa después de la séptima lectura de la Vigilia pascual; esta oración seguía a la segunda lectura antes de la reforma de Pío XII, y fue reintroducida en 1970. No se encuentra por tanto en el Misal de 1962.

¹⁵ SC 5.

¹⁶ MR 1970; esta oración no figura en el Misal de 1570/1962; proviene del *Sacramentario gelasiano antiguo*, en el cual es la primera oración de la misa del día de Pentecostés: *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (*Sacramentarium gelasianum*), L. C. MOHLBERG (ed.), Roma, Herder, “Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes” 4, 1960, 637, p. 100.

[...] “Una acción divina, el cumplimiento de un designio eterno de Dios que por una acción que procede de la eternidad de Dios, que se realiza en el tiempo y en el mundo, y que tiene su cumplimiento final, su fin, en el Eterno mismo¹⁷”.

Es el misterio histórico de Cristo en su encarnación, que culmina en su muerte y su resurrección, pero que comprende también su ascensión, su glorificación, el envío del Espíritu Santo y su retorno glorioso¹⁸.

El cristianismo es así un misterio cuya expresión ritual es el culto. La intuición fundamental de Dom Casel ha sido verdaderamente recibida en el mundo francófono gracias al libro del Padre Bouyer, *El misterio pascual*¹⁹. He aquí cómo Louis Bouyer precisa su título:

Todo el culto cristiano no es sino una celebración de la Pascua²⁰. [...] La religión cristiana, en efecto, no es simplemente una doctrina, es un hecho, una acción, y no una acción del pasado, sino una acción del presente donde el pasado se recupera y donde el futuro se acerca. Es allí donde encierra un misterio, un misterio de fe, ya que nos afirma que deviene nuestro hoy la acción que Otro ha realizado en el pasado y cuyos frutos en nosotros veremos solo más tarde²¹. [...] Allí está el sentido de la Pascua: nos enseña que el cristiano en la Iglesia debe morir con Cristo para resucitar con él. Y no solo lo enseña, sino que lo realiza²².

Para Louis Bouyer, el “misterio pascual” indica que el cristiano imita a Cristo siendo sacramentalmente conformado a él²³; en la celebración litúrgica y sacramental de la Iglesia nos es dado participar en ello.

La acogida del libro del Padre Bouyer quizás fue preparada por la presencia de la expresión “misterio pascual” en la liturgia romana, tal como se la celebraba universalmente en aquella época, según el Misal de 1570. Estos

¹⁷ O. CASEL, *Le Mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, “Lex Orandi” 6, 1946, p. 21; el autor remite a *Ef* 1,9 ss. y 3,2 ss.; *Col* 1,25-27 y 2, 2; *1 Co* 2,7; *Rm* 16,25 ss.

¹⁸ Ver SC 5, citado en n. 14.

¹⁹ L. BOUYER, *Le Mystère pascal* (Paschale Sacramentum). *Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte*, Paris, Éd. du Cerf, “Lex Orandi” 2, 1945.

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

²² *Ibid.*, p. 11.

²³ *Ibid.*, p. 15.

empleos antiguos de la expresión, que se remontan al menos a los grandes sacramentarios de la alta edad media, pueden dividirse en tres categorías²⁴:

1) Las expresiones *sacramentum paschale* y *sacramenta paschalia* remiten a los sacramentos celebrados en Pascua y que nos comunican la gracia pascual. Encontramos ese sentido en la oración de la Vigilia pascual que seguía al relato del sacrificio de Abrahán (3ª lectura, *Gn* 22,1-19) antes de la reforma de Pío XII:

*Deus, fidelium Pater summe, qui in toto orbe terrarum, promissionis tuae filios diffusa adoptionis gratia multiplicas: et per paschale sacramentum, Abraham puerum tuum universarum, sicut iurasti, gentium efficis patrem; da populis tuis digne ad gratiam tuae vocationis introire*²⁵.

Aquí el *paschale sacramentum* remite sobre todo al bautismo, donde se realiza la promesa que Dios hizo a Abraham de llegar a ser padre de todas las naciones.

En la oración después de la comunión de la Vigilia pascual, del día de Pascua, y del lunes de Pascua, la Iglesia pide a Dios que haga concordés a quienes ha saciado por los *sacramenta paschalia*:

*Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde: ut, quos sacramentis paschalibus satiasti, tua facias pietate concordés*²⁶.

Se considera aquí a la vez el bautismo (el *Exsultet*, en su evocación del bautismo conferido en esta noche, dice *concordiam parat*), y la eucaristía, sacramento de unidad.

El martes de Pascua, la oración después de la comunión pide que la *paschalis perceptio sacramenti* permanezca en nuestras almas:

²⁴ Seguimos aquí el análisis de A.-M. ROGUET en su artículo fundamental: "Qu'est-ce que le mystère pascal?", *LMD* 67, 1961/3, p. 6-8.

²⁵ En MR 1970 esta oración, ligeramente modificada, ha retomado este lugar a continuación de la misma perícopa, la 2ª lectura de la Vigilia, en esta edición del *Misal*. ["Oh Dios, Padre supremo de los creyentes, que multiplicas en todo el orbe de la tierra los hijos de la promesa con la gracia de la adopción y, por el misterio pascual, hiciste de tu servidor Abraham el padre de todas las naciones, como lo habías prometido: concede a tu pueblo responder dignamente a la gracia de tu llamado". N.d.R.].

²⁶ En MR 1970, esta oración después de la comunión está reservada para la noche de Pascua. ["Infunde, Señor, en nosotros tu espíritu de caridad, para que, saciados con los sacramentos pascuales, permanezcamos unidos en la misma fe". N.d.R.].

*Concede, quaesumus, omnipotens Deus: ut paschalis perceptio sacramenti, continua in nostris mentibus perseveret*²⁷.

Se trata sin duda del conjunto de los sacramentos de la iniciación cristiana, cuyos frutos pedimos a Dios que nos sean concedidos a lo largo de la vida cristiana.

2) Una segunda categoría de textos parece remitir a un sentido más amplio; conservando un vínculo con la iniciación cristiana, evoca también un contexto de celebración litúrgica más próxima al sentido del título del libro de Louis Bouyer. La oración que seguía la visión de los huesos secos (7ª lectura, Ez 37,1-14) antes de la reforma de Pío XII parece considerar realmente la celebración de la noche pascual, y muy en particular su liturgia de la Palabra, como un conjunto ritual:

*Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum, utriusque testamenti paginis instruis: da nobis intelligere misericordiam tuam; ut ex perceptione praesentium munerum, firma sit expectatio futurorum*²⁸.

Se dice aquí que Dios nos instruye con las páginas de ambos testamentos para hacernos celebrar el *paschale sacramentum*.

La secreta del sábado *in albis* es de comprensión más difícil:

*Concede, quaesumus, Domine, semper nos per haec mysteria paschalia gratulari: ut continua nostrae reparationis operatio, perpetuae nobis fiat causa laetitiae*²⁹.

²⁷ En MR 1970 es la oración después de la comunión del domingo de la octava de Pascua. [“Concedenos, te pedimos, Dios todopoderoso, que los frutos del sacramento pascual que hemos recibido, permanezcan siempre en nuestros corazones”. N.d.R.].

²⁸ En MR 1970, esta oración sigue (como optativa) a la séptima y última lectura del Antiguo Testamento, Ez 36,16-28 (un corazón nuevo y un espíritu nuevo); funciona así como transición hacia la epístola y el evangelio. [“Oh Dios, que para celebrar el misterio pascual nos instruyes con las enseñanzas de los dos Testamentos; concedenos penetrar en los designios de tu misericordia, para que al recibir los dones presentes, se afirme la esperanza de los bienes futuros”. N.d.R.].

²⁹ Esta oración es siempre la *super oblata* del sábado de la octava de Pascua en MR 1970; es también la *super oblata* del martes después del 2º, 4º y 6º domingo de Pascua, y del miércoles después del 3º y 5º domingo de Pascua. [“Concedenos, te pedimos, Señor, por estos misterios pascales, ser constantes en la acción de gracias, para que la continua eficacia de tu obra redentora sea para nosotros causa de perpetua alegría”. N.d.R.].

Pide que, por los *mysteria paschalia*, podamos dar gracias siempre (*gratulari*), a fin de que “la obra continua de nuestra restauración sea para nosotros causa de perpetua alegría”. Este texto parece presentar el misterio pascual como realidad sacramental que, objetivamente, continúa sin cesar la obra de la salvación y, subjetivamente, nos permite dar gracias por ella. Así lo comprende la traducción litúrgica oficial actual: “los misterios de Pascua continúen en nosotros tu obra redentora, y sean para nosotros una fuente inagotable de alegría”.

La oración del viernes de Pascua afirma aun con mayor fuerza la relación entre la obra histórica de Cristo, los sacramentos y la vida cristiana:

*Omnipotens sempiternus Deus, qui paschale sacramentum in reconciliationis humanae foedere contulisti; da mentibus nostris; ut quod professione celebramus, imitemur effectu*³⁰.

“Dios todopoderoso y eterno, que estableciste el *paschale sacramentum* como alianza de la humana reconciliación, concede a nuestras almas imitar en las obras lo que celebramos en la fe”. El *paschale sacramentum* nos pone en comunión con el misterio de la cruz, pues coincide con la nueva alianza que la Iglesia celebra sacramentalmente, y que los cristianos deben imitar en su vida cotidiana.

Un último texto de esta categoría no se encuentra en el Misal de 1570, sino que fue introducido por el *Ordo Hebdomadae Sanctae* de 1956 como tercera oración después de la comunión el Viernes santo:

*Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et famulos tuos aeterna protectione sanctifica, pro quibus Christus, Filius tuus, per suum cruorem instituit paschale mysterium*³¹.

Esta oración pide a Dios que santifique con su protección a sus servidores, “para quienes Cristo [su] Hijo instituyó el *mysterium paschale* por su

³⁰ Esta oración se encuentra en el mismo lugar en MR 1970.

³¹ Proviene del *Sacramentario gelasiano antiguo: Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli*, 334, p. 54, donde figura como primera oración del lunes santo. La tenemos en cuenta porque se encuentra en el *Misal* de 1962 y en el *Misal* de 1970. Forma parte por tanto de la *lex orandi* de la Iglesia romana por este doble título. En el *Misal* de 1970 fue conservada como primera colecta optativa para la acción litúrgica del viernes santo. [“Acuérdate, Señor, de tu gran misericordia, y santifica con tu eterna protección a esta familia tuya, por la que Cristo, tu Hijo, instituyó, por medio de su sangre, el misterio pascual”. N.d.R.].

sangre”: el misterio pascual es el medio que Cristo instituyó para permitir a aquellos que buscan servirlo entrar en comunión con el misterio de la cruz.

3) La última categoría está constituida por una sola oración, empleada tres veces en el Misal de 1570, como secreta de la noche y del día de Pascua, así como del día siguiente a Pascua:

*Suscipe, quaesumus, Domine, preces populi cum oblationibus hostiarum: ut paschalibus initiata mysteriis, ad aeternitatis nobis medelam, te operante, proficiant*³².

Este texto ha sido mal comprendido durante mucho tiempo; en numerosos misales bilingües para los fieles, se traducía como encomendando a Dios las “ofrendas sacrificiales consagradas por el misterio pascual”. Pero Dom Botte publicó en 1947³³ un riguroso estudio, donde señala que el neutro *initiata* no podía servir de epíteto a *oblationes hostiarum*, y que el verbo *initiare* nunca significó “consagrar”. Además, el neutro plural tiene, con frecuencia, un sentido indeterminado en el latín litúrgico. Debemos comprender esta oración como una súplica a Dios para que nos haga aprovechar lo que celebramos, que ha sido *inaugurado por los misterios de la Pascua*. Por tanto, aquí la expresión “los misterios de la Pascua” remite al misterio pascual en su fuente: la pasión y la glorificación de Cristo en su unidad histórica y teológica.

La expresión “misterio pascual” no era entonces una novedad absoluta a mediados del siglo XX; sin embargo, no se le prestaba gran atención, lo cual dio a su redescubrimiento una gran resonancia. Vemos también que “misterio pascual” abarca una variedad de sentidos, lo cual corresponde a la riqueza de la realidad que la expresión intenta reflejar. Esta riqueza y esta novedad aparente pudieron suscitar incomprensiones y resistencias. No se trata de ningún modo de eludir la cruz solo en provecho de la resurrección. Por el contrario, la teología del misterio pascual se preocupa por articular estos dos polos de la única acción salvífica de Cristo. La resurrección no es un *happy end* como en un cuento de hadas. De modo contrario al enfoque que fragmenta pasión y resurrección, el misterio pascual destaca la unidad dinámica que Dios introduce entre la muerte y la vida de Cristo. Sin embargo, el “misterio

³² En el Misal de 1970 es la *super oblata* de la Vigilia pascual. [“Recibe, Señor, las oraciones de tu pueblo junto con estas ofrendas, de manera que tu acción sacramental, inaugurada por los misterios pascales, nos sirva de remedio para la eternidad”. N.d.R.J.]

³³ B. BOTTE, “Paschalibus initiata mysteriis”, *Ephemerides Liturgicae* 61/1, 1947, 77-87.

pascual” induce a desplazar el acento en el discurso soteriológico³⁴. Cuando se habla de “redención”, lo cual es evidentemente legítimo, se corre el riesgo de pensar principalmente en la pasión, y luego en la resurrección como en un complemento. Pero cuando se habla de Pascua, se piensa ante todo en Cristo resucitado, resucitado de entre los muertos, por supuesto; la resurrección no aparece ya como un epílogo, sino como la finalidad en la cual se resume el misterio de la salvación. De ningún modo se elude la cruz: Cristo resucitado lleva siempre sus llagas en adelante gloriosas; la herida del Cordero del Apocalipsis anuncia para siempre el combate en el cual él obtuvo la victoria. La resurrección, una vez más, no es un *happy end*: no es el final de la historia, en el sentido en que nada sucede a continuación. Es más bien el comienzo de la historia, ya que inaugura la nueva creación. Esta nueva creación no es una realidad lejana, mítica. Ya ha comenzado, somos agregados a ella por nuestro bautismo, y hemos de participar en ella, como lo pide la oración del viernes de Pascua, “expresando en nuestra vida el misterio que celebramos en la fe”.

Iniciación cristiana y vida monástica

Al presentar rápidamente estos textos litúrgicos donde se trata del misterio pascual, hemos sido llevados a evocar los sacramentos de la iniciación cristiana. La idea de relacionar el rito de la iniciación cristiana de adultos, surgido de la reforma litúrgica del Vaticano II, con la vida monástica podría sorprender; en realidad, ambos están íntimamente vinculados. Vamos a abordar esta cuestión en tres etapas: el carácter bautismal de la profesión monástica; la analogía entre las etapas de la integración del novicio en la comunidad monástica y la estructura del rito de la iniciación cristiana de adultos; finalmente, la importancia de la perseverancia y de la dependencia en la vida bautismal.

El carácter bautismal de la vida monástica

En la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, los padres del Vaticano II eligieron tratar acerca de los religiosos en el capítulo VI, a saber después del capítulo sobre los laicos (capítulo IV) y del capítulo sobre el llamado universal a la santidad (capítulo V), pero antes del capítulo sobre el carácter

³⁴ Para una perspectiva tomista sobre la causalidad de la resurrección de Cristo en la obra de nuestra salvación, ver J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Paris, Éd. du Cerf, “*Vestigia – Pensée antique et médiévale*” 19, Fribourg, Academic Press – Éditions Saint-Paul, 3^e éd. 2008, pp. 176-177, remitiendo a ST IIIa pars, q. 56, art. 1.

escatológico de la Iglesia (capítulo VII). En el capítulo VI, *Lumen gentium* explica que la vida religiosa, “si bien no concierne a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece no obstante inseparablemente a su vida y a su santidad”³⁵. En el decreto *Perfectae caritatis* sobre la vida religiosa, el Concilio precisa que esta “constituye una consagración particular que se enraíza íntimamente en la consagración del bautismo y lo expresa con mayor plenitud”³⁶. De este modo, los padres quisieron presentar la vida religiosa como un llamado dirigido a todos los cristianos para que vivan la plenitud de su bautismo. Esta comprensión bautismal de la vida religiosa se enraíza en una muy antigua tradición que concibe la vida monástica como un “segundo bautismo”. La expresión “segundo bautismo”, digámoslo enseguida, no es muy feliz, ya que no hay sino un solo bautismo. Pero quiere sugerir, en quienes la han empleado, el vínculo estrecho que une el bautismo y la profesión monástica.

Esta tradición ha encontrado sin duda su más bella expresión en un libro de principios del siglo XX, escrito por un monje de Maredsous, Dom Germain Morin: *El ideal monástico y la vida cristiana de los primeros siglos*³⁷, un libro que se da siempre a los novicios en nuestra Congregación. Al final del capítulo titulado “Bautismo y profesión”, Dom Morin (que escribe sobre todo para monjes) exclama:

Demos gracias a Dios por haber puesto a disposición de aquellos a los que Él ama este segundo bautismo, que restituye y asegura a tantos fieles las sublimes prerrogativas del primero. Son, uno y otro, nuestra alegría y nuestra gloria; merecen, tanto uno como otro, nuestra eterna gratitud, según aquello que la Iglesia nos recuerda cada año en el introito del martes de Pentecostés: *Accipite incunditatem gloriae vestrae, gratias agentes Deo, qui vos ad caelestia regna vocavit*³⁸.

Pero ¿cómo comprender esta expresión “segundo bautismo”? Un primer elemento de explicación se encuentra en la constatación de que el estado monástico, desde sus comienzos, ha sido considerado como equivalente al martirio. Sin intentar responder al interrogante sobre si la vida monástica

³⁵ Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*, n° 44.

³⁶ Concilio Vaticano II, Decreto *Perfectae caritatis*, n° 5.

³⁷ G. MORIN, *L'Idéal monastique et la Vie chrétienne des premiers siècles*, Paris, Lethielleux – Desclée de Brouwer, “Pax” 3, 1921.

³⁸ *Ibid.*, p. 65. [“Recibid la alegría de vuestra gloria, dando gracias a Dios, que os ha llamado al reino celestial”. N.d.R.].

apareció como una reacción frente a un debilitarse de la vida cristiana que se habría producido después del cese de las persecuciones, o por el contrario se desarrolló debido a un resurgir de fervor provocado por el ejemplo y la gracia de la confesión de los mártires, podemos afirmar:

La vida monástica aparece así como el sucedáneo del martirio, en una *passio* renovada cada día, así como el martirio había sido considerado como un sucedáneo del bautismo en la Iglesia primitiva. En efecto, los cristianos de los primeros siglos hablaban del martirio como de un “bautismo de sangre”, y se admitió que era capaz de perdonar los pecados y abrir las puertas del reino³⁹.

En los primerísimos tiempos, el compromiso monástico se manifestaba por un simple cambio de vestido, acompañado a veces por el corte del cabello. Muy pronto, estos ritos comportaron dos elementos correlativos: una renuncia al mundo, a la familia, a sí mismo⁴⁰; luego un compromiso de seguir a Cristo, prometiendo conformarse al género de vida de la comunidad⁴¹. La semejanza con los ritos del bautismo es clara: una triple renuncia, luego un compromiso de seguir a Cristo en el seno de la comunidad⁴².

Podemos llevar más lejos el análisis: el monje que hace profesión, como el catecúmeno que recibe el bautismo, entra en un proceso de muerte y de resurrección con Cristo, como lo ilustra un estudio realizado por Edward Malone, quien ha comparado los comentarios de Cirilo de Jerusalén en las *Catequesis mistagógicas* y el rito bautismal del *Ritual armenio* de Jerusalén⁴³. Su comparación muestra claramente que el ritual de profesión monástica depende del rito bautismal: el simbolismo de los lugares, los ritos

³⁹ C. VUILLAUME, “La profession monastique, un second baptême?”, *Collectanea Cisterciensia* 53, 1991, pp. 275-293, cita p. 277 (artículo publicado también en alemán: “Die Mönchspfeß, eine zweite Taufe?”, *Erbe und Auftrag* 69, 1993, pp. 34-50); ver JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 46, 7 y ORÍGENES, *Exhortación al martirio* 30 y 39.

⁴⁰ *Vita Pachomii* 24, y CASIANO, *Conferencias* 3, 5, donde se trata de renunciar al mundo, a las pasiones, y a las realidades terrenas.

⁴¹ BASILIO, *Grandes Reglas* 14 y *Carta* 99; *Vita Pachomii* 24, *Première vie grecque*, en A.-J. FESTUGIÈRE, *Moines d'Orient*, t. IV/2, Paris, 1965, p. 170.

⁴² Para este párrafo, ver P. RAFFIN, *Les Rituels orientaux de la profession monastique*, Bellefontaine, Spiritualité orientale 4, 1968, pp. 11-15.

⁴³ E. E. MALONE, “Martyriom and Monastic Profession as a Second Baptism”, en A. MAYER, J. QUASTEN, B. NEUNHEUSER (eds.), *Vom christlichen, Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Düsseldorf – Patmos, 1951, pp. 125-126.

y las fórmulas –sobre todo la renuncia a Satanás y el ser revestido– y también esta afirmación del *Ritual*:

Y entonces hará que el novicio postrado ante él se ponga de pie: su vestido debe recibir un sello, y esto como si fuera por segunda vez, nuevamente. Pues la gracia del Espíritu Santo desciende manifiestamente sobre la nueva ofrenda, como en el día de la iluminación⁴⁴.

En los ritos de profesión que dependen del que san Benito describe en su *Regla*⁴⁵, encontramos: una renuncia, un compromiso, un rito que expresa la muerte mística, luego la entrega de los símbolos de la nueva vida. Después de la renuncia –que ha sido realizada respondiendo a las preguntas hechas por el abad–, el novicio “hace profesión”, como el catecúmeno profesa su fe en el rito bautismal. El novicio se une a Cristo por un triple compromiso, cuyos elementos corresponden a las tres grandes renunciaciones: la *stabilitas*, que lo liga a su comunidad por encima de todo vínculo de familia o de afecto mundano; la *conversatio morum*, que lo obliga a renunciar siempre más al espíritu del siglo; y la *oboedientia*, por la cual el monje se somete en todo al juicio de otro, renunciando a su voluntad propia. Se compromete escribiendo y firmando su carta, que enseguida deposita sobre el altar donde se celebrará la misa. Este triple compromiso recibe luego una expresión ritual, por medio de una doble acción que corresponde a la inmersión bautismal: el canto del *Suscipe*, seguido por la gran postración, que evoca la idea de muerte y de sepultura, seguida de resurrección.

Participando en el misterio pascual, el hombre muere, pero esto es para que reciba una vida nueva y mejor. Es preciso que la vida divina, recibida en las aguas del bautismo, siga brotando a lo largo de toda la vida. Así es como los neófitos, convertidos en otros cristos, reciben una vestidura blanca, la confirmación por la unción del sagrado crisma, la paz de Cristo, un cirio encendido, y finalmente participan en la eucaristía por primera vez. Si todos los otros ritos se realizan una sola vez, este último debe ser repetido, cada

⁴⁴ *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments & the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism & Epiphany edited from the oldest manuscripts*, F. C. CONYBEARE y A. J. MACLEAN (eds.), Oxford, Clarendon Press, “Initiation of Monks” 24, 1905, p. 148: *And then he shall raise up the novice that is prostrate before him, whose raiment is to be sealed, and that as it were with a second sealing over again. For the grace of the Holy Spirit manifestly descends upon the new offering, as on the day of illumination*. Es evidente que “illumination” designa aquí el bautismo; ver Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas*, A. PIÉDAGNEL (ed.), trad. de Pierre PARIS, Paris, Éd. du Cerf, coll. “Sources chrétiennes” 126, 1966, cap. I-II, pp. 82-119.

⁴⁵ BENITO, *Regla*, cap. 58,17-26.

domingo (incluso más frecuentemente, pero su ritmo fundamental es semanal). Porque la eucaristía es el sacramento de la perseverancia cristiana: cada domingo el bautizado tiene el derecho, y también el deber, de participar en la asamblea, en la *ekklesia*, y de vivir cada día de tal manera que pueda, el domingo, comulgar con fruto el sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo. Es el primer testimonio, el testimonio fundamental de nuestra fe⁴⁶.

En el rito de profesión monástica encontramos los mismos elementos, aunque de manera más austera. El hermano recibe una vestidura nueva, la cogulla. La unción de alegría y de paz está significada por el beso fraterno que el nuevo monje recibe de todos sus hermanos, mientras se canta el salmo 47 y el salmo 132: este último evoca justamente el unguento precioso que desciende por la barba y las vestiduras de Aarón. La profesión monástica, como el bautismo, está orientada hacia la eucaristía. Las renunciaciones de la vida monástica no tienen sentido ni eficacia sino en la medida en que se arraigan en el sacrificio pascual de Cristo; como todo bautizado, el monje tiene necesidad de restaurar sus fuerzas cada semana, incluso cada día, en esta fuente inagotable de vida indestructible. Cada comunión eucarística constituye una etapa en el camino de la divinización del cristiano, la transformación de todo su ser en aquel a quien recibe por el poder y la acción del Espíritu Santo.

El texto citado del *Ritual armenio* de Jerusalén remite igualmente a esta transformación eucarística del cristiano que comulga, transformación en vistas de la cual el pan y el vino son transformados sustancialmente en cuerpo y sangre de Cristo: “la gracia del Espíritu Santo desciende manifiestamente sobre esta nueva ofrenda”⁴⁷. Con toda certeza se trata de una alusión a la epiclesis de la anáfora; podemos destacar aquí que Cirilo de Jerusalén, contemporáneo del rito descrito por el *Ritual armenio*, es el primer autor que presenta la epiclesis de manera explícitamente consecratoria:

⁴⁶ Cardenal M. OUELLET, “La confirmation, sacrement de l’initiation chrétienne”, *Communio* 38/2, 2013, p. 121: “El bautizado ya forma parte de la familia de Dios por el bautismo, pero todavía no está capacitado para el ejercicio del culto público de la Iglesia en cuanto no está confirmado por el Espíritu y por tanto hecho capaz de testimoniar en la Iglesia la fe recibida [...] el confirmado recibe un don del Espíritu Santo que lo fortalece en la acción que manifiesta su identidad de hijo de Dios, llamado a dar testimonio de la vida divina de su bautismo por su participación consciente y activa como miembro de la Iglesia, familia de Dios. Bajo esta luz, la dimensión *eclesial* de la gracia de la confirmación aparece en primer plano. [...] La participación en la Eucaristía es el primer y mayor acto de testimonio del confirmado”.

⁴⁷ Citado por E. MALONE, “Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism”, p. 126.

[...] Suplicamos al Dios amante de los hombres que envíe al Espíritu Santo sobre los dones aquí depositados, para hacer del pan el cuerpo de Cristo, y del vino la sangre de Cristo; pues, todo lo que toca el Espíritu Santo, es santificado y transformado⁴⁸.

Este paralelismo ritual es la expresión de una coherencia teológica: como el bautismo, la profesión monástica se apoya sobre el doble movimiento expuesto por san Pablo (*Rm* 6,4-11): renuncia al mundo y a sí mismo (muerte y sepultura) que renueva al ser por el don de un estado nuevo (resurrección en Cristo). Así, la expresión “segundo bautismo” –si deseamos conservarla– debe ser comprendida analógicamente:

La profesión no completa lo que faltaría a la verdad o a la eficacia del bautismo, sino que solamente lo lleva a término en uno de los estados de vida a los cuales Cristo ha llamado a sus discípulos. Al pronunciar su compromiso en la Iglesia y para ella, el religioso no hace sino realizar en una forma de vida particular [...] lo que quiere expresar su bautismo⁴⁹.

Las etapas de la integración en la comunidad monástica

El rito de la profesión se inserta en un desarrollo más amplio, por medio del cual el novicio es integrado progresivamente en la comunidad que lo acoge. Dom Germain Morin ve en ello una especie de catecumenado, e intenta establecer una concordancia entre las etapas del noviciado y las del catecumenado⁵⁰. Sin embargo, también aquí hay analogía y no identidad entre los dos procesos. Esta analogía reside en una dinámica común de conversión, una progresión estructurada por etapas que obran de la misma manera.

Los *praenotanda* del rito de la iniciación cristiana de adultos presentan el catecumenado como un “itinerario que comporta tiempos o períodos que jalonan importantes celebraciones litúrgicas o etapas. Estas son como puertas que los catecúmenos atraviesan o gradas que ellos suben”⁵¹. Así, un tiempo de

⁴⁸ CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis mistagógicas*, cap. V, 7; ver también K. J. BURRESON, “The Anaphora of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem”, en P. F. BRADSHAW (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, Pueblo, 1997, p. 144.

⁴⁹ C. VUILLAUME, “La profession monastique, un second baptême?”, p. 288.

⁵⁰ G. MORIN, *L’Idéal monastique et la Vie chrétienne des premiers siècles*, pp. 52-54.

⁵¹ *Rituel de l’initiation chrétienne des adultes* (RICA), Paris, Desclée – Mame, 1997, 41, p.

primera evangelización puede conducir al ingreso en el catecumenado, tiempo que lleva a la elección o llamado decisivo por el obispo. Este llamado introduce en el tiempo cuaresmal de la purificación y de la iluminación, que prepara a los sacramentos pascales de la iniciación. Estas celebraciones sacramentales introducen a su vez en el tiempo de la mistagogia, inicio de la vida cristiana del fiel bautizado, que es ella misma camino hacia el encuentro cara a cara con Cristo más allá de la muerte corporal, en la esperanza de la resurrección final. Los ritos que estructuran este tiempo no son “certificados” que atestiguan que se ha seguido con éxito el recorrido solicitado, sino que son celebraciones que, si bien no son todas sacramentos, conciernen a la sacramentalidad. Dios concede en ellos la gracia para comprometerse cada vez más, todo el tiempo del desarrollo de esta gracia. Podríamos tomar la imagen de una subida por gradas: nos apoyamos en una grada para subir más alto.

Este itinerario es un itinerario de conversión, como lo muestran los criterios de discernimiento que los *praenotanda* proponen al obispo y a aquellos que lo asisten para la admisión como candidatos a los sacramentos: los catecúmenos deben dar pruebas de conversión y de una práctica de la caridad, tener un conocimiento apropiado del misterio cristiano y una fe esclarecida, participar en la vida de la comunidad cristiana, cuyo corazón es la asamblea litúrgica, y atestiguar una voluntad explícita de recibir los sacramentos⁵². Ahora bien, son los mismos tipos de criterios que san Benito da al maestro de novicios para el discernimiento de una vocación monástica: *Et sollicitudo sit, si revera Deum quaerit, si sollicitus sit ad opus Dei, ad oboedientiam, ad opprobria*⁵³. No se trata en primer lugar de adquirir conocimientos –incluso si, en ambos casos, hay conocimientos que se deben adquirir–, sino de mostrar los signos de una conversión interior.

La vida bautismal: durar y depender

Esta conversión toma tiempo. Hay, en esta necesidad, un fundamento teológico que es posible resumir en la fórmula de Tertuliano: *fiunt non nascuntur christiani*⁵⁴. El hecho de no nacer cristiano sino de devenirlo tendrá

20; *Ordo Initiationis Christianae Adulorum* (OICA), Typis polyglottis Vaticanis, 1972, 6, p. 8.

⁵² RICA 128, p. 82; OICA 23, p. 12.

⁵³ BENITO, *Regla*, cap. 58,7.

⁵⁴ TERTULIANO, *Apologético*, 18,4.

consecuencias importantes en la vida concreta del bautizado, que deberá adquirir un “saber-ser” cristiano, cada vez más alejado de la manera de vivir y de ser del mundo. Se trata de una verdadera liberación del pecado de Adán, quien quiso ser “como un dios”, es decir decidir absolutamente solo entre el bien y el mal, como Dios, pero sin él. Este pecado de Adán ha desfigurado al hombre incluso en su ser:

La raíz del pecado del hombre se sitúa por tanto aquí: conocer el bien y el mal por sí mismo y no en la dependencia divina [...] Esta confusión de papeles afecta entonces al “ser” del hombre. En efecto, ser, en la perspectiva bíblica, significa ubicarse y vivir en una justa relación con Dios creador⁵⁵.

Es decir que Adán pecó intentando definir por sí mismo el bien y el mal, más bien que someterse al juicio de Dios sobre el pecado; así, su pecado “consiste en [...] situarse en la no dependencia respecto del don de Dios”⁵⁶. Pero Cristo, al aceptar beber la copa de la pasión en sumisión filial a la voluntad del Padre, extirpó ese pecado de raíz. La renuncia bautismal al pecado recibe, por tanto, en las aguas sacramentales, una dimensión ontológica, ya que el bautismo restaura al hombre en su ser, no solo restableciéndolo en su estado de creatura, sino elevándolo al estado de hijo en el Hijo. La oración del jueves de la cuarta semana de Pascua se abre diciendo a Dios: *Deus, qui humanam naturam supra primae originis reparas dignitatem*⁵⁷, y la del quinto domingo de Pascua dice que Dios concede la redención (*redemptio venit*) y la adopción (*praestatur adoptio*) a sus hijos muy amados (*filios dilectionis tuae*)⁵⁸: la obediencia del bautizado es, por gracia, la obediencia de un hijo de Dios.

La renuncia al mal, renuncia que restaura y renueva al hombre, tiene lugar de una vez para siempre, en una reorientación de todo el ser en su fundamento. Pero esto debe traducirse en actos, cada día, sin cesar. Se ve así que la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana, como las otras etapas del catecumenado –y como también la profesión religiosa– no es un punto de llegada, sino un punto de partida. Más aún que las otras etapas, ella contiene y concede la gracia que debe difundirse después, ya que la iniciación cristiana

⁵⁵ F. POULET, “La vie baptismale: renoncement à la connaissance du mal”, *LMD* 271, 2012/3, p. 132.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁷ MR 1970, oración del jueves después del IV domingo de Pascua.

⁵⁸ MR 1970, oración del V domingo de Pascua.

es sacramental en sentido estricto. Si bien no es celebrada sino una sola vez, jamás se concluye en esta vida. Hemos llegado a ser cristianos no solo por el bautismo, sino por la inserción en el misterio pascual, es decir la muerte y la resurrección de Cristo en el don del Espíritu. Mientras estemos en esta tierra, jamás dejaremos de reunirnos para ser alimentados por la palabra de Dios y el pan y el vino cambiados por el Espíritu Santo en cuerpo y sangre de Cristo, en la comunión del cuerpo de Cristo que sella nuestra inserción en ese cuerpo y fundamenta la unidad de la Iglesia. El bautismo y la confirmación son administrados una sola vez para injertarnos en el misterio pascual en la raíz de nuestro ser y hacernos dar fruto a lo largo de la existencia cristiana. Pero la eucaristía se repite, según un ritmo fundamentalmente dominical, introduciendo en la duración: lo que se ha realizado de una vez para siempre, debe tomar cuerpo a lo largo de toda la vida.

El bautizado ha renunciado al mal, pero sigue luchando contra el pecado. El monje se retira al desierto, no para llevar una vida tranquila al abrigo de las preocupaciones que tienen sus hermanos en humanidad, sino para enfrentar al demonio que se manifiesta más abiertamente en esa soledad. Este combate espiritual es el lote de cada cristiano. San Ambrosio lo explicaba ya a sus neófitos en Milán: *Ubi certamen, ibi corona*⁵⁹. Es por esta razón que el monje profeso no deja inmediatamente el noviciado, sino que permanece allí todavía un tiempo, a fin de aprender a librar él mismo este combate. Es ciertamente una de las funciones del tiempo de la mistagogia, que es algo muy distinto de una simple explicación de los ritos, y que debe permitir a los neófitos vivir de lo que han recibido, servirse de las armas del combate espiritual. Es un combate que se libra en la dependencia respecto de Dios, que no es una dependencia de esclavo, sino de hijo. Es también un combate que se libra en el tiempo, pues no acaba sino con la muerte.

Formar para la perseverancia y la dependencia es ciertamente un gran desafío para la Iglesia hoy, porque la perseverancia y la dependencia son percibidas de manera cada vez más negativa, en una sociedad que exalta la autonomía y busca siempre más las satisfacciones inmediatas. Cada uno exige lo que quiere, inmediatamente, sin esperar. Ahora bien, una gran fuerza de la liturgia es enseñarnos la dependencia, ya que la recibimos de la Iglesia como un don. Nos introduce también en la duración, ya que se toma su tiempo, y nos abre al tiempo de Dios: la eternidad.

⁵⁹ AMBROSIO, *De mysteriis*, B. BOTTE (ed. et trad.), Paris, Éd. du Cerf, coll. "Sources chrétiennes" 25bis, 1980, 1, 4 (ver *1 Co* 9,24-25), pp. 62-63. Ambrosio comenta allí la renuncia bautismal, pero es claro que esta renuncia no es sino el comienzo de una lucha de toda la vida, que será plenamente coronada en el cielo.

Conclusión: recibir el don de Dios

Aprender la dependencia perseverando en la duración, ¿no es acaso aprender a recibir la gracia como puro don? Formar para la receptividad al don de Dios es sin duda un tercer aspecto de este desafío para la Iglesia. Nuestro mundo está profundamente marcado por la noción de “derechos”, al punto de que en francés se dice con ligereza: ¿Tengo el derecho de hacer tal cosa?, en circunstancias donde sería más conforme a la realidad decir: ¿Puedo hacer tal cosa? Ahora bien, si es un derecho, se trata de algo debido, no de un don. Si no sabemos recibir un don, ya no sabremos decir gracias, es decir dar gracias. Me parece que la incapacidad de pedir perdón por los propios pecados es mucho más una consecuencia de la incapacidad de recibir un don que una falta de sentido del pecado, ya que si todo me es debido, ¿cómo es posible concebir el perdón? Nuestra sociedad sabe muy bien lo que es el pecado, el sentido de la transgresión sigue siendo muy fuerte. En esta perspectiva, vemos que la liturgia enseña el sentido del pecado, no inculcando una culpabilidad enfermiza, sino abriendo a la recepción del don, del perdón de Dios en la acción de gracias.

Desde sus orígenes, desde el primer Pentecostés cristiano, la Iglesia evangeliza, al anunciar, siguiendo a san Pedro: *A ese Jesús que ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías (Hch 2,36)*. Desde ese día, la Iglesia, impulsada por el Espíritu Santo, salió del cenáculo para llevar la buena nueva hasta los confines del mundo. Como decía el Papa Francisco, aún cardenal, durante las congregaciones generales que precedieron el último cónclave:

Evangelizar supone que la Iglesia tiene la libertad de salir de sí misma. La Iglesia está llamada a salir de sí misma para ir hasta las periferias, no solo las periferias geográficas sino también las periferias existenciales: allí donde reside el misterio del pecado, del dolor, de las injusticias, de la ignorancia y del desprecio de lo religioso y del pensamiento, allí donde residen todas las miserias⁶⁰.

La liturgia misma invita a este éxodo, pero enseña que él comporta un doble movimiento. Existe ciertamente la salida para ir hacia el otro, pero existe también el movimiento que consiste en entrar en sí mismo, *habitare*

⁶⁰ Texto disponible en el sitio de *La Croix*, consultado el 4 de septiembre de 2013: http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Intervention-du-cardinal-Jorge-Mario-Bergoglio-lors-des-congregations-generales-precedant-le-conclave-_NG_-2013-03-27-925821.

*secum*⁶¹, según la hermosísima expresión de san Gregorio Magno en la *Vida* de san Benito. Es el corazón mismo del hombre, allí donde reside el “misterio del pecado”, el que tiene mayor necesidad de ser evangelizado, de pasar de la sumisión al “misterio del pecado” a la participación en el misterio pascual. Esta evangelización interior es el fundamento de toda otra actividad evangelizadora.

Vemos esbozarse aquí otro doble movimiento. En la liturgia, la primera dinámica va desde el exterior hacia el interior, ya que se trata de “interiorizar las *exteriora*”⁶². Hay textos, lecturas, cantos, oraciones, que no provienen de nosotros, que no corresponden tal vez a nuestro estado de ánimo del momento, pero sin embargo la madre Iglesia nos invita a hacerlos nuestros. San Benito dice a sus monjes: *sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae*⁶³. Esta actitud de receptividad va más allá de los textos: en la liturgia hemos de recibirlo todo, no solo los textos sino la realidad que estos textos significan, la gracia. Esto se realiza en el grado más alto en la eucaristía, cuando recibimos el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies del pan y del vino. Al recibirlos, y al hacerlos nuestros, nos transforman en lo que ellos son. Convertidos en lo que recibimos⁶⁴, podemos entonces entrar en el segundo movimiento, el que va desde el interior hacia el exterior, y que nos hace “caminar, edificar, confesar”, para retomar las palabras de la primera homilía del Papa Francisco⁶⁵.

Así comprendida, la liturgia no es de ningún modo un instrumento para manipular en una búsqueda de eficacia en la evangelización. Cier-

⁶¹ GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, II,3,5.

⁶² La expresión es de Jean-Yves HAMELINE (muerto el 27 de julio de 2013): ver J.-Y. HAMELINE, “Observations sur nos manières de célébrer”, *LMD* 192, 1992/4, p. 21: «Es un poco la perspectiva de los espirituales de la Escuela francesa del siglo XVII (Bérulle, Condren, Olier), tan distinta de la consigna “exteriorizad lo que pensáis”... Celebrar “con sensibilidad”, como dice san Vicente de Paul, consiste ante todo en recibir los Signos en el acto mismo de su realización atenta e interiorizarlos como tales».

⁶³ Benito, *Regla*, cap. XIX, 7.

⁶⁴ MR 1970, oración después de la comunión para la memoria de san AGUSTÍN: *Sanctificet nos, quaesumus Domine, mensae Christi participatio, ut, eius membra effecti, simus quod accepimus* [“Te rogamos, Señor, que nos santifique la participación en la mesa de Cristo, para que, siendo miembros de su Cuerpo, nos transformemos en Aquél que hemos recibido”. N.d.R.].

⁶⁵ Papa FRANCISCO, *missa pro ecclesia*, 14 de marzo de 2013: ver el sitio <http://www.news.va/fr/news/cheminer-edifier-et-confesser-sous-la-croix>, consultado el 4 de septiembre de 2013.

tamente, pertenece al santuario, como decía el Padre Bouyer, pero sin ser extraña a la evangelización. Por el contrario, ella es su fuente y su cumbre. No obstante, para que pueda desempeñar el papel que le corresponde, es preciso respetar su carácter, y alejar toda tentación de instrumentalización. Pues si la evangelización es el anuncio del misterio pascual de Cristo muerto y resucitado para la gloria de Dios y la salvación del mundo, es en la liturgia, lugar de participación en el misterio pascual, donde esta verdad histórica y escatológica deviene fuente de vida. En el misterio pascual, la muerte –sea la muerte que acecha a los hebreos ante el mar Rojo, la muerte de Cristo en la cruz, o las diferentes formas de muerte con las cuales nos confrontamos, y que se resumen en nuestra ineludible muerte corporal–, la muerte, pues, es transformada en fuente de vida, por la intervención directa y soberana de Dios⁶⁶.

Esta vida no es en absoluto abstracta. Supone renunciaciones, pues participar en el misterio pascual implica pasar, con Cristo, a través de la muerte, a partir de la renuncia fundamental a decidir por sí mismo lo que está bien y lo que está mal. Los comienzos del camino son difíciles. San Benito previene acerca de ello al postulante que se presenta al monasterio. Pero esta participación es también don de la vida: “a medida que se progresa en el camino de la conversión y en la fe, el corazón se dilata, y se comienza a correr por el camino de los mandamientos de Dios con la dulzura inefable del amor”⁶⁷. Este camino, el de la liturgia, en el cual se aprende a esperar todo de Dios, a depender de él, a recibirlo todo de él como un don gratuito y con acción de gracias, es realmente la primera escuela del servicio del Señor.

*Abbaye
F-76490 Saint-Wandrille-Rancon
FRANCIA*

⁶⁶ A.-M. ROGUET, “Qu’est-ce que le mystère pascal? ”, *LMD* 67, 1961/3, p. 14-15.

⁶⁷ BENITO, *Regla*, Prólogo, 49, traducción modificada.