PONTIFICIUM ATHENÆUM S. ANSELMI DE URBE

PONTIFICIUM INSTITUTUM LITURGICUM

Thesis ad Lauream n. 345

JUAN JOSÉ SILVESTRE VALOR

CRISTO EN NOSOTROS, ESPERANZA DE LA GLORIA

Bases para una Teología litúrgica
a partir del Misterio en Louis Bouyer

Dissertatio ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum
in Pontificio Instituto Liturgico

Roma 2008

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Pontificii Instituti Liturgici

R.P. J.J. Flores Arcas, o.s.b., Moderator
Mons. C. Valenziano, Censor
R.P. E. López-Tello García, o.s.b., Censor
Romae, die 30 novembris 2007

NIHIL OBSTAT:
R.P. Mark Sheridan, o.s.b.
Rector Magnificus
Pontificii Athenaei S. Anselmi

Roma, 10 martii 2008

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 3

CAPÍTULO I. LOUIS BOUYER EN EL CONTEXTO DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO:
VIDA Y OBRAS 15

1. UNA BREVE BIOGRAFÍA. 15
   1.1. Del protestantismo al tomismo y la ortodoxia. 15
   1.2. Conversión al catolicismo e ingreso en el Oratorio. 25
2. ALGUNOS ENCUENTROS DECISIVOS. 37
   2.1. Introducción. 37
   2.2. El cristianismo humanista de Erasmo y Tomás Moro: un modo de hacer teología. 40
      2.2.1. Introducción: el Humanismo cristiano. 40
      2.2.2. Erasmo de Rotterdam: un modo de hacer teología. 46
         a) Visión de la teología en Erasmo. 46
         b) La "Ratio Verae Theologiae". 49
         c) Erasmo y Tomás Moro: verdaderos cristianos humanistas. 53
   2.3. La influencia decisiva de una biografía especular: J.H. Newman. 55
      2.3.1. Introducción. 55
         a) La primera conversión: 1816. 57
         b) Su *segunda* conversión y el descubrimiento de los Padres de la Iglesia. 62
         c) Una conversión especial: Newman y el Oratorio. 69
      2.3.2. San Felipe Neri y el Oratorio: *aprender* a ser sacerdote. 76
         a) San Felipe Neri: un *Sócrates romano.* 76
         b) Louis Bouyer, el oratoriano. 80
   2.4. Una conclusión abierta a partir de estos encuentros. 84
3. LOUIS BOUYER Y EL MOVIMIENTO LITÚRGICO. 91
   3.1. Consideraciones generales: Estudios sobre el movimiento litúrgico. 91
   3.2. Louis Bouyer y la obra de Dom Gueranguer. 97
   3.3. Bouyer, Beauduin y el Centre de Pastorale Liturgique. 106
      3.3.1. Un encuentro con el movimiento litúrgico: Lambert Beauduin. 106
      3.3.2. El Centre de Pastorale Liturgique. 110

CAPÍTULO II. EL MISTERIO ANHELADO Y ESPERADO 121

1. CARÁCTER HUMANO DEL MISTERIO ANHELADO. 121
1.1. Introducción. 121
1.2. Liturgia cristiana y ciencias humanas. 125
1.2.1. La historia de las religiones. 125
1.2.2. La psicología profunda . 130
1.3. El diálogo Dios–hombre: la experiencia religiosa. 134
1.3.1. La experiencia religiosa: palabras sagradas y acciones santas. 135
a) La palabra. 135
b) Acción ritual. 137
c) Magia y superstición. 139
1.4. Las religiones de los "misterios" y la originalidad del Misterio cristiano. 142
1.4.1. Rito y mito. 142
1.4.2. Las "religiones de los misterios". 145
1.4.3. Contenido de los "misterios" y originalidad del Misterio cristiano. 149
1.4.4. A modo de conclusión. 152
1.5. La Encarnación de Dios. 158
1.5.1. Lo sacro. 164
1.5.2. Algunas consecuencias. 171

CAPÍTULO III. EL MISTERIO PREPARADO EN EL PUEBLO DE ISRAEL 177
1. Introducción 177
2. La Palabra de Dios en el seno del Pueblo de Israel. 182
2.1. Introducción. 182
2.2. La Palabra divina se encuentra con el Mito. 185
2.2.1. La Palabra divina con los hombres: la *Schékinah.* 188
2.2.2. La Palabra divina se revela: el Nombre divino y la Torah. 190
2.3. El Misterio y la *Sabiduría* del Antiguo Testamento. 193
2.3.1. El encuentro de la Palabra divina y la sabiduría humana en Israel.195
2.3.2. El paso de la *sophia* al *apocalypsis.* 199
3. El *Qahal Yahvé* que prepara la Revelación del Misterio. 204
3.1. Introducción. 204
3.2. La formación del Pueblo de Dios. 205
3.2.1. Los orígenes: Abraham y Moisés. 205
3.2.2. Una progresiva formación: El *Qahal Yahvé*. 209
3.2.3. La aparición de un "resto fiel". 216
4. La respuesta del Pueblo: el Memorial Pascual y la "liturgia de las comidas". 220

4.1. El sacrificio en las religiones primitivas. 222
4.2. La metamorfosis de la religión sacrificial: la liturgia del banquete o "*berakoth*". 227
4.2.1. Introducción: Abraham y Moisés. 227
4.3. La relación Palabra–ritos en Israel. 230
4.4. El memorial de la Pascua. 232
4.5. La riqueza de la *Berakah*. 236
5. Conclusión. 242

CAPÍTULO IV. EL MISTERIO PASCUAL, CORAZÓN DE LA LITURGIA 245
1. Introducción 245
2. El Misterio en San Pablo. 248
2.1. Introducción. 248
2.2. Apuntes de la cristología de San Pablo. 252
2.3. Exposición del Misterio paulino. 256
2.4. El Misterio centrado en la Cruz y Resurrección. 260
2.4.1. El Misterio: clave de toda la historia. 264
2.4.2. El Misterio clave de la Escritura. 272
3. El Misterio en San Juan. 276
4. Una conclusión abierta. 284

CAPITULO V. EL MISTERIO PASCUAL CELEBRADO EN LA *EKKLESIA* NUEVO *QAHAL YAHVÉ* 289
1. MISTERIO PASCUAL, MISTERIO DEL CULTO. 289
1.1. Introducción. 289
1.2. El Misterio: "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria". 292
1.2.1. El sacrificio en la liturgia judía y la imagen del Siervo de Yahvé. 293
1.2.2. Sentido sacrificial de la muerte de Jesús. 296
1.2.3. Misterio y sacrificio. 297
1.2.4. El Misterio pascual en nosotros: Eucaristía, sacramentos y liturgia pascual. 303
2. EL MISTERIO PASCUAL, MISTERIO DE LA IGLESIA. 312
2.1. Breve aproximación a la producción eclesiológica de Louis Bouyer. 312
2.2. La *Ekklesia* convocada por la Palabra de Dios. 316
2.2.1. La formación del Pueblo de Dios. 316
2.2.2. La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios. 319
2.2.3. La Iglesia local, la asamblea litúrgica. 324
2.2.4. La Palabra de Dios viva en la Iglesia. 331
a) El apostolado y el ministerio apostólico. 334

b) Sucesión apostólica y ministerio episcopal. 338
2.3. La Eucaristía, respuesta por excelencia a la Palabra de Dios. 345
2.3.1. Palabra de Dios y *Berakah*. 349
2.3.2. La Eucaristía cristiana. 355
2.3.3. La Palabra de Dios en la liturgia cristiana. 368

CAPÍTULO VI. EL MISTERIO PASCUAL, MISTERIO VIVO Y VIVIFICANTE 377
1. EL MISTERIO PASCUAL: UN MISTERIO VIVO. 377
1.1. Introducción. 377
1.2. La Tradición en Israel. 380
1.3. La Tradición en el nuevo Pueblo de Dios. 388
1.4. El concepto de Tradición en Louis Bouyer. 392
1.5. La liturgia, misterio vivo que permanece y cambia. 402
1.5.1. Los elementos primeros y las estructuras generales. 403
1.5.2. La zona que cambia. La improvisación. 413
1.6. Conclusión. 416
2. EL MISTERIO PASCUAL: EL MISTERIO QUE DA LA VIDA. 420
2.1. Introducción. 420
2.2. La Liturgia: un *depósito vivo*. 421
2.2.1. El *Misterio vivo* entre nosotros. 421
2.2.2. Adoradores en espíritu y verdad. 432
2.3. El Misterio celebrado: fuente de vida. 440
2.4. El Misterio vivido y manifestado en la vida del hombre. 446
2.4.1. Mundo litúrgico-mundo real. 446
2.5. Hacia una conclusión. 453

CONCLUSIONES 455

BIBLIOGRAFÍA 481

INTRODUCCIÓN

"Cristo en nosotros, esperanza de la gloria" (Col 1,27). Estas palabras de san Pablo, junto con aquellas otras de Pío XI que definía la liturgia como "*el órgano principal del magisterio ordinario de la Iglesia*"[1], constituyen el "*leit motiv*" de los escritos litúrgicos de nuestro Autor: Louis Bouyer. Las enseñanzas que transmite en sus obras son de tal riqueza y actualidad que la presentación y estudio de las bases de su pensamiento teológico-litúrgico pensamos que puede constituir un interesante objeto de estudio. Es el objetivo que hemos procurado alcanzar con este trabajo.

El conocimiento de la vida del autor, nacido en una familia de tradición luterana, pastor a los 23 años, amigo personal de grandes teólogos rusos del siglo XX, interesado por la vía de la espiritualidad y de la liturgia ya desde sus primeros años; su profundo amor por la Sagrada Escritura unido inseparablemente al estudio de los Padres de la Iglesia; la intensa vida pastoral, catequética y docente —primero como protestante y, a partir de los 30 años, como sacerdote católico— permiten entender el realismo y optimismo vital que caracterizan sus obras teológicas. Pionero de la renovación litúrgica —participará ya en 1943 en la creación del primer Centro de Pastoral Litúrgica— estará presente en todos los grandes debates teológicos previos al Concilio Vaticano II y formará parte, en sus inicios, del *Consilium ad exsequendam de sacra liturgia*.

Su labor en el campo litúrgico forma parte de aquel "trabajo tan grande cuanto duradero; (...) pues es necesario que pasen muchos años, antes de que ese edificio litúrgico, por decirlo de algún modo, (...) muestre nuevamente el esplendor de su dignidad y armonía, una vez que haya sido como limpiado de la suciedad del envejecimiento"[2]. Trabajo en el que colaboró siguiendo aquel principio conciliar: "fidelidad a la tradición y apertura al proceso legítimo"[3].

---

[1] "La liturgia es una cosa muy grande. Es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia (...) La liturgia no es la didascalía de uno u otro individuo, sino la didascalía de la Iglesia" (A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam expectantia (1903-1953)* I, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Roma 1953, 70-71. Palabras recogidas en la relación de la audiencia concedida por Pío XI al Padre B. Capelle, O.S.B., abad de Mont-César (12 diciembre 1935) La traducción es nuestra)

[2] S. PIO X, Motu proprio *Abhinc duos annos* (23 de octubre de 1913) *Acta Apostolicae Sedis* 5 (1913), 449-450. La traducción es nuestra.

[3] Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitutio *Sacrosanctum Concilium* n. 23, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (15 Februarii 1964), 106. Trad. española: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Ed. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1975[8], 198.

De ahí que resulte lógico que en su funeral, el Cardenal Lustiger le recordase como: un iniciador y un maestro maravilloso, un maestro del pensamiento. Ha sido dado, de modo providencial, a la Iglesia que atravesaba un momento crítico para que, con la singularidad de su personalidad, de su destino, de su cultura deslumbrante y de su genio, detectase el tesoro escondido y lo pusiese de relieve y en coherencia con la totalidad del misterio cristiano[4]. Por todo ello pensamos que su vida y obra merecían un redescubrimiento. Las páginas de este trabajo bien pueden constituir una introducción a este apasionante cometido.

1. Delimitación del tema y objetivos del estudio

Como punto de partida que hemos procurado tener presente, destaca la *profunda unidad* que existe en su obra. Todos sus libros reflejan, ampliándolo en círculos concéntricos, el núcleo teológico que ya encontramos en sus dos primeras "obras" litúrgicas: la *carta al P. Duployé*[5] y su libro *Le Mystère pascal*[6]. Su modo de hacer teología se aleja de la sistemática de los manuales e implica que no se pueda encontrar en un solo libro todo su pensamiento litúrgico. El motivo pensamos que obedece a la riqueza insondable de la acción que busca describir, entender, vivir: el Misterio. Es este, en palabras de San Pablo, "Misterio", lo que constituye la esencia y el corazón de la liturgia. El mismo Bouyer afirma que el conjunto de sus obras no constituye, estrictamente hablando, una síntesis, y menos aún un sistema teológico, sino una serie de aproximaciones convergentes y complementarias del misterio cristiano. Cada uno de sus libros considera un punto de vista particular y así le permite destacar ciertos aspectos. Como resultado final se desprende del conjunto, no una visión unilateral y lógica –que es absolutamente imposible- ni tampoco una visión fundamental que esté a la base de todas las demás, cosa que sólo

---

[4] "Car il a été un initiateur et un maître merveilleux, un maître à penser. Il a été donné, d'une façon providentielle, à l'Église dans un moment critique, avec la singularité de sa personnalité, de son destin, de sa culture éblouissante et de son génie, pour détecter le trésor enfoui et le remettre en évidence et en cohérence avec la totalité du mystère chrétien. Au fond, de tout cela, qui a été son œuvre, il n'a jamais eu, à proprement parler, la récompense ici bas" (J.M. LUSTIGER, "In Memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30/1 (2005) 69).

[5] "Très mois avant la session j'avois fait la connaissance d'un jeune oratorien qui devait avoir sur l'orientation des premières années du Centre une influence décisive. Après une conversation, le R.P. Bouyer m'avait envoyé une longue lettre que je considère comme la charte de notre fondation". (P. DUPLOYÉ, *Les origines du centre de pastorale liturgique (1943-1949),* Éd. Mulhouse, Paris 1968, 288).

[6] L. BOUYER, *Le Mystère pascal (Paschale Sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Éd. du Cerf, Paris 1945. Trad. italiana: *Il Mistero pasquale*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1955.

Dios puede conocer, sino una medio-visión de la riqueza y de la verdad del misterio cristiano que nos encamina hacia la visión de Dios que sobrepasará toda intelección discursiva en la vida que Él nos concederá[7].

Consecuencia lógica de las palabras de Bouyer, que acabamos de citar, es la dificultad para individuar un posible hilo conductor para toda su producción teológica. Son diversas las aproximaciones a su teología. Según Catapano[8] será la *sofiología* la clave de lectura de toda su obra, convicción que nace en él después de una atenta lectura de su tercera trilogía teológica. Otros como Heller[9] y Hüe[10], subrayan que el tema de la encarnación del Verbo y su obra redentora es la temática de fondo de toda su teología. La reciente publicación de la tesis doctoral de Chrzan[11] sugiere de modo interesante que el carácter mistagógico atribuido a la cristología de Bouyer resulta muy oportuno para mostrar la originalidad y riqueza de su teología. Finalmente también se ha puesto de relieve la importancia de la contribución de Bouyer al campo de la doctrina sacramental y de la renovación litúrgica[12].

Se puede decir, sin temor a equivocarse, que la amplitud y la variedad de los intereses teológicos de la obra de Louis Bouyer no facilitan especialmente la individualización de las características propias de su modo de pensar y de hacer teología. Por ello, en nuestro caso, la delimitación del tema ha ido concretándose conforme avanzaba el análisis de las diferentes obras de carácter litúrgico del autor. Si en un principio pensábamos abarcar el

---

[7] "Tel es le sens dans lequel je me suis efforcé de rédiger mes deux trilogies, lesquelles ne constituent pas à proprement parler une synthèse, et encore moins un système théologique, mais une série d'approches convergentes et complémentaires du mystère chrétien. Chaque volume envisage celui-ci à partir d'un point de vue particulier qui en fait ressortir certains aspects, de telle sorte que se dégage finalement de l'ensemble, non pas une vision unilinéaire et logique –ce qui est absolument impossible- ni même une perspective véritablement fondamentale par rapport à toutes les autres, que seul Dieu pourrait avoir, mais une entre-vision de la richesse et de la vérité du mystère chrétien qui doit nous acheminer vers cette vision de Dieu qui dépassera toute intellection discursive dans la vie qu'Il nous communiquera" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 193).

[8] A. CATAPANO, *La sofiologia di Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2001.

[9] K. HELLER, *Ton Créateur est ton Époux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du R. P. Louis Bouyer, de l'Oratoire*, Éd. Téqui, Paris 1996. Tesis defendida en 1995 en la Universidad Pontificia del Laterano.

[10] J.-F. HÜE, *L'Incarnation du Verbe dans le contexte d'une théologie de la Parole de Dieu, selon les écrits da R.P. Louis Bouyer de l'Oratoire*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1985.

[11] M. CHRZAN, *La cristologia mistagogica di Louis Bouyer*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007.

[12] J. CHAIM, *La dottrina sacramentale di Louis Bouyer*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1984.

estudio de la teología litúrgica en Louis Bouyer, finalmente, y vista la riqueza de contenidos de su exposición, hemos preferido presentar una introducción a lo que personalmente consideramos las bases de su pensamiento teológico-litúrgico.

Un objetivo claro de este trabajo era, siguiendo a nuestro autor, mostrar la profunda y esencial continuidad que existe, en la relación entre el hombre y Dios, desde sus orígenes —tal y como nos lo presenta la psicología, la antropología y la historia de las religiones—, en el Antiguo Testamento y en nuestra liturgia actual. El estudio de esa relación entre el hombre y Dios tal y como se nos presenta en sus inicios y en el Antiguo Testamento constituye una introducción admirable que manifiesta la infinita misericordia de Dios y que se desborda con la revelación plena y total del Misterio al llegar la "hora de Jesús".

Un segundo objetivo, presentado en los dos últimos capítulos de la tesis, trata de exponer las bases del concepto de liturgia de nuestro autor. En estas páginas pensamos que quedan delimitadas las líneas fundamentales: en primer lugar el Misterio, el diseño divino que espera una realización personal por medio de la celebración sacramental. En cada celebración eucarística se nos propone entrar con toda nuestra persona, cuerpo y alma, en la gran revelación del amor de Dios manifestado en Cristo. Es en el curso de la santa liturgia donde es plenamente acogido el proyecto de Dios para cada persona. Y junto a la línea maestra del Misterio, "Dios en nosotros, esperanza de la gloria", la relación palabra-acción litúrgica, la Iglesia y la apostolicidad en la liturgia, la liturgia entendida desde la Tradición, que desemboca en una liturgia viva y vivida. Líneas que, a su vez, establecen puentes claros con los aspectos que expondremos en los capítulos segundo y tercero, el Misterio anhelado y preparado, y que derivan en continuidad perfecta del Misterio enunciado en su plenitud por el capítulo cuarto. Se manifiesta así, una vez más, la unidad que existe en toda su exposición.

2. Metodología de estudio

Dos aspectos que nos han ayudado a estructurar nuestro trabajo podemos introducirlos siguiendo las palabras del propio Bouyer:

"Nuestro estudio no será pues una investigación hecha sobre los libros, sino que tendrá un *carácter humano*, será una búsqueda vivida por el alma católica que ha encontrado en la Iglesia, donde Dios mismo se manifiesta, su definitiva expresión. Al mismo tiempo, y sin que en ello exista ninguna contradicción, nuestro estudio será *sustancialmente bíblico*. La liturgia es la vida que la Biblia refleja en sus páginas, realizada concretamente en una

acción cultual: el texto litúrgico de hecho es, poco más o menos, la puesta en práctica del texto bíblico, mientras el sentido de este último viene puesto de relieve"[13].

Junto a estos dos puntos de vista, y aunque pensamos que queda reflejado de modo evidente a lo largo de todo el trabajo, queremos dejar constancia de que la fuente de todo el trabajo lo constituyen las obras de Louis Bouyer. A él nos referiremos en el cuerpo de la tesis, en las notas al pie de página y en los estudios por él tenidos en cuenta. Y como consecuencia lógica se desprende que el trabajo que presentamos ha sido elaborado principalmente a partir de una lectura y análisis personal de los textos de nuestro autor.

Por lo que se refiere al objeto específico del estudio, son pocos todavía los artículos y trabajos sobre Bouyer. Después de su muerte han sido diversos los que han sido publicados, los hemos recogido en la Bibliografía y procurado tener en cuenta. De todos modos, aunque los hemos consultado, no constituyen el centro de nuestro trabajo. En su mayoría, se ocupan del análisis de algunas de sus obras y exponen su pensamiento en referencia a algunos puntos concretos, pero no presentan una valoración completa o un estudio sistemático de las bases de su pensamiento teológico-litúrgico que constituye el objeto de nuestra tesis[14]. Esto explica el desarrollo fundamentalmente expositivo de nuestro trabajo. Hemos tratado de presentar aquello que nos parece el "corazón" del pensamiento litúrgico de Bouyer, operación que es necesariamente anterior a la crítica del mismo, que se remite a un posterior trabajo de profundización.

En relación con este carácter expositivo y sistemático del trabajo, también queremos añadir que en el intento de recoger y ordenar la reflexión de Bouyer hemos procurado respetar su estilo, tratando de no restar frescura ni expresividad a su pluma. En este sentido, su discurso, que en unas obras es de tipo claramente litúrgico-espiritual y en otras de carácter expositivo científico, pero en el que predominan las imágenes, las referencias a las fuentes cristianas antiguas o a diversos antropólogos o sociólogos modernos y contemporáneos, así como una penetración mística de los temas, no es fácil de organizar, sintetizar o transmitir. Hemos intentado salir al paso de esta dificultad permitiendo, en la medida de lo posible, que el autor explayara su pensamiento en abundantes citas textuales. Estas citas las hemos reproducido, en el cuerpo de la tesis, en español: sirviéndonos bien de las versiones en

---

[13] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 25.

[14] En la Bibliografía recogemos un elenco de los estudios que hemos leído sobre Bouyer.

lengua española existentes, bien traduciéndolas nosotros mismos del original, cuando la obra en cuestión no estaba traducida.

En sus obras Bouyer acoge ampliamente la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, pero no utiliza las fuentes únicamente para confirmar su intuición, sino que busca que el lector pueda recorrer por su cuenta el camino histórico de los temas tratados y trata de hacerlo llegar a las conclusiones que presenta como propuestas sobre las que reflexionar. Su preocupación es redescubrir la visión armónica que existe entre los diversos temas del depósito de la fe.

Una última aclaración metodológica se refiere a la delimitación de las obras estudiadas y de la bibliografía. La producción teológica de Bouyer es amplia pero hemos limitado su estudio a aquellas obras, ya sean libros o artículos de revistas, relacionadas más directamente con la liturgia ya sea desde el punto de vista antropológico o más directamente teológico. Es interesante tener en cuenta, como mencionaremos de nuevo en el primer capítulo al hablar de la producción teológica de nuestro autor, lo que recoge Catapano en su tesis de doctorado. Allí leemos: "De la lectura de su triple trilogía, nos damos cuenta de inmediato de la existencia de dos niveles de análisis teológico. Uno corresponde a la primera fase de su obra teológica, caracterizado por una reflexión sobre los problemas más concretos de vez en cuando en el centro del debate teológico; otro corresponde a la segunda fase, ocupada casi enteramente en la redacción de las trilogías. Probablemente el libro donde con mayor claridad emerge esta distinción sea *L'Eglise de Dieu*" [15].

---

[15] "Innanzitutto possiamo dividere il periodo di produzione, che va del 1938 al 1994, del nostro Autore in due grandi fasi: un primo periodo (1938-1968: da Le quatrième Évangile a La décomposition du catholicisme) caratterizzato da un predominio di opere di spiritualità e di liturgia; e un secondo periodo (1970-1994: da l'Église de Dieu a Sophia) in cui l'A. si dedica al chiarimento della posizione teologica in modo più ampio e sistematico, attraverso la pubblicazione delle sue trilogie, una teologica…, e una economica… quest'ultima prolungatasi in una terza trilogia che potremmo definire metodologica" (A. CATAPANO, *La sofiologia de Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pont. Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001, 18) Al final de esta tesis doctoral profundiza la afirmación anterior: "Dalla lettura della sua triplice trilogia, però, ci siamo resi ben presto conto dell'esistenza di due livelli di analisi teologica: uno corrispondente alla prima fase della sua opera teologica, caratterizzato da una riflessione sui problemi più concreti di volta in volta al centro del dibattito teologico; un altro, invece, corrispondente alla seconda fase, occupata quasi per intero dalla redazione delle trilogie. Il libro dove forse con più chiarezza emerge questa distinzione è probabilmente *L'Eglise de Dieu*" (A. CATAPANO, *La sofiologia de Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pont. Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001, 311).

Diversos autores[16] siguen el presupuesto de Catapano, basándose en algunas afirmaciones hechas por el próprio Bouyer[17]. De todos modos pensamos que no es del todo cierta esta división, o al menos conviene relativizarla. En nuestro trabajo nos hemos centrado especialmente en las obras de su primera fase si bien progresivamente hemos ido constatando que, aquellos desarrollos teológicos presentes en algunos de los títulos de la llamada, segunda fase de nuestro Autor, se relacionaban directamente con el objeto de nuestro estudio y nos permitían comprobar una vez más la unidad que existe en toda su producción teológica. El resultado final, un entramado de citas complementarias de ambos períodos, que mutuamente se iluminan, creemos que es una clara constatación de lo que decimos y hemos de reconocer que desde el principio nos fue ya anunciado por el profesor Crispino Valenziano. En este punto y en otros, las indicaciones dadas por el mismo Valenziano en la defensa de la tesis de licenciatura o de la *lectio coram* pensamos que han contribuido a mejorar la biografía del autor, destacar la influencia de Newman y el personalismo en la obra de Bouyer y profundizar en las grandes líneas de su pensamiento litúrgico.

En la última parte de la tesis se recoge una bibliografía de nuestro Autor. Para ello hemos tenido en cuenta la bibliografía que el profesor Jean Duchesne había realizado hasta 1998 por encargo del cardenal Lustiger. También las tesis de Rakotomahefa, Chaim, Heller y Catapano así como la nota bibliográfica publicada por M. Chrzan[18] nos han permitido elaborar una lista de artículos amplia, pero que no puede considerarse completa.

3. Estructura del trabajo

De acuerdo a nuestro intento de mostrar la unidad y continuidad que existen en la relación entre Dios y el hombre ya desde sus orígenes hasta concluir en su más perfecta y plena realización en la liturgia cristiana, pasando por su preparación inmediata en el Pueblo elegido, hemos estructurado nuestro trabajo en seis capítulos, uno de ellos de carácter introductivo y biográfico.

En el primer capítulo presentamos, con una breve biografía, la vida de Louis Bouyer. Para su estudio tendremos en cuenta principalmente la

---

[16] Cf. M. CHRZAN, *La cristologia mistagogica di Louis Bouyer*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007, 9-10.17.

[17] Cf. L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme*, Éd. Aubier, Paris 1968, 145; *L 'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit,* Éd. du Cerf, Paris 1970, 12.

[18] M. CHRZAN, "Bibliografia di Louis Bouyer", *Rivista Liturgica* 4 (2005) 533-546.

entrevista realizada a nuestro autor por Georges Daix, publicada con el título *Le métier de thélogien. Entretiens avec Georges Daix*[19]. También nos hemos servido de un manuscrito de sus *Mémoires* todavía no publicadas que citaremos a pie de página. A lo largo de los años vividos por Bouyer se le presentan diversos *encuentros decisivos* que configuran el objeto de análisis de la segunda parte de este primer capítulo. Estos *encuentros*, ya sean personales, o a través de la obra o espíritu de estos personajes, influyen y configuran el modo de ser teólogo, sacerdote y católico de nuestro Autor y pensamos que establecen por ello un sugerente criterio hermenéutico para la mejor comprensión de su obra teológica. Finalmente, hemos considerado que para poder captar, en toda su riqueza, sus enseñanzas y aportaciones en el campo litúrgico se hacía necesario enmarcar su vida en el ámbito del movimiento litúrgico. Presentamos por ello, en la tercera parte del capítulo, una bibliografía relativa a los estudios sobre el movimiento y su relación con nuestro autor, relación que se traducirá principalmente en dos *encuentros* fundamentales: Lambert Beauduin y el *Centre de Pastorale Liturgique*.

El segundo capítulo, extenso y en ocasiones de mayor densidad, presenta el Misterio como anhelado por el hombre y preparado para ser recibido a lo largo de todo el Antiguo Testamento. De ahí que se presente la fundamentación humana del Misterio que celebramos en la Liturgia: "es imposible —señala Bouyer— buscar la verdad cristiana sin buscar una verdad plenamente encarnada en toda la experiencia humana"[20]. A lo largo de esta parte, siguiendo los diversos estudios que toma en consideración nuestro autor, constataremos que la religión es un elemento permanente, irreducible y que domina toda la experiencia humana. Al mismo tiempo los estudios de la psicología profunda nos revelarán la humanidad del hecho religioso y la inextirpable religiosidad del hombre. Todo ello nos conducirá al estudio de la relación religiosa y sus características: al diálogo de Dios con el hombre. Dentro de esta primera parte dedicamos una mayor atención a los "misterios" paganos y trataremos de considerar su relación, si es que existe, con el Misterio cristiano.

¿Cómo conocer el plan de Dios para el mundo? ¿De qué manera el hombre puede hacer suyo el designio creador? Son algunas de las preguntas que se hace nuestro autor fascinado por el gran proyecto divino de creación y salvación: *Dios nos ha creado en Él para que nosotros vivamos en Él*. Los mitos desarrollan una cierta sabiduría, una comprensión del mundo. Pero para nuestro Autor, es la manifestación progresiva de la Palabra en el Antiguo

---

[19] L. BOUYER, *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Éd. France-Empire, Paris 1979; Éd. Ad Solem, Genève 2005[2].

[20] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 15.

Testamento donde el hombre descubre, poco a poco, las huellas del gran designio de Dios. Es la Sabiduría que le precede y le llama a la vida. Al final de su marcha con el Pueblo de Israel, la Sabiduría bíblica se desplegará finalmente en el Apocalipsis.

Así pues el capítulo tercero se nos presenta como una continuación lógica del capítulo anterior pues afronta el análisis del diálogo entre Dios y el hombre, tal y como nos lo muestra el Antiguo Testamento. Tres serán los elementos que desarrollaremos en este capítulo y todos ellos se centran en el Misterio, revelado en plenitud con Cristo y que, en el Antiguo Testamento, es preparado por la *sabiduría*. Así pues, el estudio y evolución del concepto *sabiduría* constituirá el primer elemento al que seguirán los otros dos: el Pueblo que es creado por la convocación de la Palabra de Dios —*qahal Yahvé*—, y la respuesta de este Pueblo, al Dios que se revela en su *sabiduría*: la acción de gracias y la "liturgia de las comidas". Concluiremos el capítulo con un examen del concepto de sacrificio que presenta Bouyer, desde los inicios del hombre hasta los tiempos que preceden la llegada de Cristo.

Confundiendo la sabiduría de los hombres, Cristo crucificado revela el plan final de Dios sobre la historia humana. El amor de Cristo entregado por nuestros pecados revela el *agápe* eterno del Padre: "la llamada universal a la salvación en Cristo"[21] es la revelación última de la Sabiduría divina. De ahí que, en el cuarto capítulo, el Misterio se nos presenta en toda su magnitud. Trataremos de recoger la enseñanza de san Pablo sobre el *Misterio* de Cristo. Misterio que en su realidad más profunda, constataremos que es el *Transitus*, el paso de la muerte a la vida, a través de la Cruz hasta la Resurrección, realizado de una vez por todas en Cristo. El Misterio, nos dirá una y otra vez Bouyer, es la Cruz de Jesús, la Cruz que consideraremos ante todo como un cumplimiento: cumplimiento de la historia sagrada del pueblo de Dios y de toda la historia de la humanidad, dislocada por la caída original, pero reconstituida y llevada, mediante la Cruz, a una conclusión inefablemente gloriosa. El Misterio presenta la Cruz en la plenitud de su maravillosa fecundidad, es decir, en tanto que incluye la Resurrección de Cristo, su Ascensión a la gloria y por Cristo, convertido ahora Él mismo en *pneuma* —Espíritu vivificante—, la irradiación de todos los dones maravillosos que él ha dado al hombre. Los comentarios que nuestro autor hace a los escritos de san Juan, nos permitirán una última y suprema profundización del Misterio presentado por san Pablo y presente en toda la revelación bíblica que se cumple en Cristo.

---

[21] L. BOUYER, *Le Fils éternel, Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris 1974, 285.

Cerraremos el cuarto capítulo con una primera conclusión abierta que nos permitirá, en primer lugar, afirmar con Bouyer que el Misterio es la acción redentora por la que el Salvador nos hace pasar de la muerte a la vida, es un acontecimiento salvador cumplido una vez por todas. Y al mismo tiempo, esta conclusión nos abrirá la puerta al quinto capítulo pues el Misterio, tiene que llegar a convertirse en el acontecimiento capital de la vida de todo cristiano, de toda la Iglesia.

El cometido del quinto capítulo será pues, desvelar aquello que constituye el "nervio de la sagrada liturgia"[22], "el nudo vital de la fe —en palabras de nuestro Autor—, que consiste en la posibilidad para la Iglesia y para cada cristiano a ella unido de ser asimilado por Cristo, de ser transformado en su persona, en su sacrificio"[23]. A lo largo de las páginas de este capítulo vislumbraremos, en primer lugar cómo la Encarnación y la oferta de Cristo al Padre en la Cruz, superando las ilusiones humanas que las religiones mistéricas eran incapaces de satisfacer, constituyen el medio y fin de nuestra incorporación a Cristo. Incorporación que tiene lugar en la Iglesia, preparada por el Antiguo Testamento, y convocada por la Palabra de Dios. Palabra de Dios que impregna la liturgia cristiana y que se encuentra, viva y vivificante, en la Iglesia fundada por Cristo sobre el fundamento de los apóstoles. Nos detendremos en la convocación universal y permanente de la *ekklesia* para luego determinar el lugar propio de la asamblea litúrgica y su relación con ella. Finalmente consideraremos cómo esta Palabra divina, creadora y salvadora, interpela y exige una respuesta que no puede ser otra que la dada por Cristo: la Eucaristía, realización fundamental de la misma Iglesia.

El don de la Palabra y la Eucaristía, su respuesta adecuada, se incorporaron primitivamente a la celebración litúrgica del *qahal*. De ahí se sigue que esta Palabra y su respuesta jamás puede ser comprendida correctamente fuera de la tradición viva y permanente de la celebración vivida en la Iglesia. Por ello el primer punto que analizaremos en este sexto y último capítulo será el concepto de Tradición tal y como nuestro autor lo encuentra en el Pueblo de la Antigua y de la Nueva Alianza. Este estudio nos permitirá en primer lugar profundizar en los conceptos de ministerio apostólico y sucesión a los que nos habíamos referido desde un punto de vista formal en el capítulo anterior y que ahora analizaremos desde el ámbito de su contenido. También dirigiremos nuestra atención a la liturgia como realidad eminentemente viva en la que encontramos junto a aspectos permanentes, que dan unidad y permanencia a la liturgia, otros mudables. Finalmente, el

---

[22] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 105.

[23] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

estudio de estos aspectos nos presentará la liturgia como lo que es: una vida común entre Dios y los hombres. El último punto de este capítulo trata de mostrar cómo la liturgia, Misterio vivo entre nosotros, es fuente de vida teológica y vivida como *adoradores* en espíritu y verdad -por medio del sacerdocio real- se prolonga a lo largo de toda nuestra vida permitiendo que los hombres lleguemos a ser una sola cosa entre sí, porque habremos alcanzado la unión con Dios en Cristo.

En las conclusiones trataremos de confirmar el agradecimiento que el Cardenal Lustiger hace a nuestro Autor por haber descubierto la riqueza de la Tradición y la belleza del Misterio cristiano, por haber conservado el amor incondicional e indefectible, el amor que los niños –"los hijos que son libres"- como dice el Señor y recoge el evangelista san Mateo (17,27)- dirigen a su Madre la Iglesia, la Iglesia, Esposa de Cristo. Esta fuerza espiritual, esta fuerza teológica es la herencia que debemos valorar, porque, en cierto modo, nos ha ayudado a superar los arrecifes de una época incierta esperando que una generación futura tomara el relevo de un itinerario tan singular como fecundo[24].

Quisiera expresar mi agradecimiento a las personas que han contribuido con sus orientaciones y sugerencias a la elaboración de este trabajo, pero no es posible hacerlo nominalmente. No puedo dejar de agradecer al Pontificio Ateneo San Anselmo la acogida y facilidades prestadas, así como toda la formación no sólo académica; sino también humana -de universalidad y apertura- que he recibido en estos años de estudio y trabajo. De manera particular, mi reconocimiento va dirigido en primer lugar al P. Juan Javier Flores, director de esta tesis de doctorado, quien —desde el primer momento— supo animar, motivar, corregir y dar forma a la propuesta. Mi agradecimiento también por su disponibilidad, exigencia y buen hacer. Agradezco también, de modo particular, las fecundas sugerencias, ideas y campos de profundización que me han ofrecido las conversaciones con D. Crispino Valenziano pues siempre han sido premonitorias y de gran ayuda para mi trabajo. Finalmente no puedo dejar de mencionar de modo especial a Mons. Javier Echevarría, Obispo Prelado del Opus Dei que, como mis padres, me ha animado constamente con su oración y consejos.

---

[24] "Puissent tous ceux qui sont redevables au Père Louis Bouyer d'avoir découvert la richesse de la Tradition, la beauté du Mystère chrétien, garder l'amour inconditionnel et indéfectible, l'amour que les enfants — « les fils qui sont libres », comme dit le Seigneur dans ce propos que l'évangéliste saint Matthieu (17, 27) nous rapporte – portent à leur Mère l'Église, l'Église, Épouse du Christ. Cette force spirituelle, cette force théologique est l'héritage auquel il nous faut tenir, car il nous a, d'une certaine manière, aidés à passer les récifs d'une époque incertaine en espérant qu'une génération future prenne le relais d'un itinéraire aussi singulier que fécond" (J.M. LUSTIGER, "In Memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30/1 (2005) 72.

CAPÍTULO I

LOUIS BOUYER EN EL CONTEXTO DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO: VIDA Y OBRAS

1. UNA BREVE BIOGRAFÍA[1]

1.1. Del protestantismo al tomismo y la ortodoxia

"El origen de mi vocación teológica se confunde más o menos con los orígenes de mi vocación sacerdotal y simplemente con mi adhesión a la Iglesia católica"[2]. Louis Bouyer contestaba con estas palabras a la pregunta sobre el origen de su vocación teológica, y pienso que constituyen un bello inicio a estos apuntes biográficos sobre nuestro Autor quien, por su aportación teológica, llegará a ser situado por Danielou a la altura de teólogos de tanto relieve como von Balthasar y de Lubac[3].

Nació en París el 17 de febrero de 1913 en el seno de una familia protestante[4]. Sus padres habían recibido el influjo de M. Schaffner, un pastor

---

[1] Para el estudio de esta parte hemos tenido en cuenta principalmente la entrevista realizada a L. Bouyer por Georges Daix, publicada con el título *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Éd. France-Empire, Paris 1979. La traducción al castellano es nuestra.

[2] "L'origine de ma vocation théologique se confond plus ou moins avec les origines de ma vocation sacerdotale et tout simplement avec mon adhésion à l'Église catholique" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 11).

[3] En sus memorias, publicadas tras su muerte, el cardenal Danielou llega a afirmar que "Hans Urs von Balthasar a fondé en Allemagne une revue qui s'appelle *Communio* qui rassemble tout ce qui est solide dans la théologie à l'heure actuelle, dans une ligne qui nous est commune au père Lubac, au père Bouyer, l'oratorien, à lui et a moi" (J. DANIELOU, *Et qui est mon prochain?*, Stock 1974, 95.

[4] "Dans mon enfance, la pensée de Dieu comme présent derrière toute chose, inséparable à la fois d'une exigence comme d'une promesse de vérité et de bonté, allait de soi, plus de part le comportement constant et tranquille de ma mère, visiblement mais plus tacitement encore approuvé par mon père, qu'en vertu de quelque explicite leçon. Il me suffisait de la voir prier brièvement, chaque jour, avec moi, préparant ou prolongeant cela pour son compte dans un dialogue mut avec la petite Bible noire à tranches dorées qui ne la quittait guère. Longtemps elle ne m'en dispensa que quelques gouttes, comme d'une essence rare et précieuse. Mais cela même ne contribua pas médiocrement à me rendre indiscutables non seulement la vision mais la pratique qui étaient les siennes. A part cela, ma religion, si je ne me trompe, ne fut longtemps concrétisée que dans une assez belle image du Bon Pasteur qui décorait ma chambre, expliquée très tôt, mais sans particulière insistance, comme celle du Fils de Dieu, qu'il nous a envoyé pour être avec nous et pour nous reconduire à lui" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

luterano de la parroquia de la Ascensión, en el barrio de San Lazaro de París[5], quien —ya en aquellos años previos a la Primera Guerra Mundial— tenía el deseo de restablecer el contacto del protestantismo, y en especial del protestantismo luterano, con la tradición litúrgica de la Iglesia indivisa[6].

Durante el período de la adolescencia se interesa vivamente por los estudios científicos y filosóficos[7], cultivando el sueño de dedicarse a la investigación en el campo de una filosofía que, apoyada sólidamente sobre la ciencia, estuviese en condiciones de expresar, en el mundo de hoy, el valor permanente de una visión cristiana del universo[8].

---

[5] "Cependant, si je ne me trompe, les dernières années de leur séjour à Paris, c'est une église théoriquement protestante, mais encore plus catholique-évangelique d'esprit qui paraît leur avoir donné pleine satisfaction: la paroisse luthérienne de l'Ascension, rue Dulong, où le pasteur Schaffner était le premier qui eût osé établir à Paris un luthéranisme "haute Église" dont la fermeté dogmatique aussi bien que le traditionalisme liturgique du meilleur aloi dépassaient de loin même le pieux et discret Bersier" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

[6] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 11. También L. BOUYER, "L'Église luthérienne et l'Oecumenisme", *Oecumenica* 4 (1938) 209-235. "Plus les années passent et plus je mesure le bienfait qu'a été pour moi cette formation singulière: je lui dois tout bonnement d'avoir découvert dans l'évangile, non pas ce qu'on appelle depuis l'époque moderne « le catholicisme », mais tout juste la vraie Église du Christ: catholique non pas en dépit de l'évangile, mais du fait même de l'acceptation pure et simple de celui-ci, avec tout ce qu'il postule" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes") "Si puó dire che la parte migliore della vitalità religiosa del protestantismo del XIX secolo si orienta in tale direzione [ritorno più o meno cosciente alla chiesa tradizionale], che concurrà poi all'ecumenismo contemporaneo: ma siamo proprio sulla via di una reintegrazione delle aspirazioni spirituali protestanti della dottrina e della realtà cattolica" (L. BOUYER, "La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane", en *l'Histoire de la spiritualité chrétienne vol. 3,* Éd. Aubier, Paris 1965. Trad. italiana: *Spiritualità bizantina e ortodossa* ("Storia della Spiritualità") 4/1, y *La spiritualità protestante e anglicana*, ("Storia della Spiritualità") 4/2, EDB, Bologna 1970, 223-224).

[7] "L'effet immédiat de ces lectures [Poe, Conan Doyle, Jules Verne, Jacolpot] et de ces méditations fut, dans mes études sérieuses commençantes à l'école primaire du groupe Voltaire, toute proche, de me passionner pour les sciences, et avant tout pour la physique et la chimie. Mais, très vite, ce qui commençait alors de se constituer sous le nom de chimie physique, en fait une nouvelle philosophie naturelle, comme disent encore les Anglo-Saxons, visant à l'explication ultime de l'univers, de toute réalité, dans l'exploration et la rationalisation intégrales de sa contexture élémentaire, dut ce qui me capta. J'ai encore d'étonnants cahiers où, âgé de douze ans à peine, j'allais m'efforcer de présenter, à partir de la théorie atomique telle qu'elle se définissait alors, une espèce de vision globale, entièrement unifiée, de tout le réel. C'était là mon Eurêka personnel" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

[8] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 12. "Sans le savoir je rejoignais ainsi une sorte d'idéal pythagoricien, qui, loin d'impliquer aucun matérialisme, faisait rentrer la nature elle-même dans l'esprit, par une espèce de monisme rationnel où les nombres et les figures qui semblent s'y réduire réalisaient toute réalité dans une vision cohérente que l'esprit absolu se

No es extraño que nuestro Autor señale que los orígenes de un primer movimiento litúrgico, entendido como renacimiento de la liturgia, que permita que lo perdido y olvidado vuelva a brotar en la vida actual, se encuentre ya en el siglo XVI[9]. En el humanismo cristiano del primer cuarto de ese siglo, del que hablaremos en este mismo capítulo siguiendo las consideraciones del mismo Bouyer, ve manifestarse el deseo de un acceso más amplio y más profundo a la Biblia y a los Padres, y el deseo de un tipo más puro y más auténtico de piedad, fundado sobre un mejor conocimiento y comprensión de la liturgia, acompañando una práctica más perfecta de ésta. El texto en que Erasmo, en sus *Coloquios* enseña a un joven el modo de asistir a la misa, es una bella expresión de estos desiderata[10].

Todos estos sueños iban a estallar por la implosión que provocó en él –dirá el mismo Bouyer–, la muerte de su madre. Su estado anímico aconsejó que abandonase momentáneamente sus estudios y se trasladase por varios meses a la casa de unos familiares de la madre. Fue en el transcurso de este período de reposo y vacaciones en Sancerre donde empezó a vislumbrar su vocación al ministerio eclesiástico[11]. Allí, los largos paseos por las colinas y el encuentro con el pastor protestante Coudirolle que le hará conocer la personalidad y los escritos de los Padres de la Iglesia, particularmente

---

donnerait à lui-même dans nos esprits tout dépendants de lui. Ainsi n'avais-je aucune difficulté à harmoniser cette vision qui se cherchait avec la vision religieuse de l'univers que le catéchisme protestant que j'étudiais au même moment, à la petite église méthodiste voisine de la gare d'Asnières nourrissait en moi. Bien au contraire, je voyais la poursuite de mes cogitations scientifiques se développer spontanément en une manière d'apologétique chrétienne, ou, mieux encore, dans une théologie intégrale dont elle constituerait comme le noyau: la base d'expérience tangible appelant d'elle-même cette rationalisation transcendante" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

[9] Para desarrollar este aspecto: L. BOUYER, *Autour d'Erasme. Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques*, Éd. du Cerf, Paris 1955.

[10] Cf. L. BOUYER, *Liturgical Piety*, Indiana 1955. Trad. francesa: *La vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique*, Éd. du Cerf, Paris 1956. Trad. española *Piedad Litúrgica*, Ed. Benedictinas, Cuernavaca 1957, 51-52.

[11] La narración de esta experiencia vivencial se encuentra en L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1982, 11-19. "De moi-même, cependant, jusqu'à mon second séjour à Sancerre, je n'avais pas encore envisagé, malgré mon immersion croissante en la théologie et la philosophie religieuse, un changement dans ma vocation. Mais, comme bien d'autres fois dans mon existence, ce fut une intervention inattendue qui détermina une mutation capitale: cette fois mon renoncement à une carrière de physicien ou de chimiste, encore que je l'envisageasse de plus en plus dans une perspective de témoignage chrétienne. La grand-mère paternelle de mes nouveaux amis, vieille Alsacienne sagace mais profondément religieuse, qui me plaisait bien plus, ... n'eut qu'à me dire: *Ce n'est pas professeur, c'est pasteur que vous devriez devenir! pour que je me dise aussitôt: Pourquoi n'y avais-je pas pensé? Mais, puisqu'elle le pense, elle doit avoir raison!*" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 4: "Initiation").

Tertuliano, Clemente y Orígenes sembraron en nuestro autor una semilla que germinará años más tarde en sus estudios y escritos personales[12].

El vínculo con la iglesia luterana, presente desde su infancia, hará que, si bien mantuvo contactos frecuentes con los metodistas y con la Iglesia reformada de Francia[13], se oriente hacia aquélla[14]. De todas formas, el interés por el ecumenismo, fuertemente enraizado en el protestantismo francés durante el periodo de entre guerras, le llevó a tomar contacto con los ambientes anglicanos[15] y con los ambientes ortodoxos[16] de París desde los inicios de sus estudios en la facultad de Teología protestante de *boulevard* Arago[17].

Ya desde esos primeros años se interesó vivamente por encontrar una vía que, desde la espiritualidad de la liturgia, le llevase a la teología. Se orientaba hacia un redescubrimiento de la tradición católica, sin minimizar por ello la importancia y el valor de los grandes principios de la espiritualidad

---

[12] "Je ne puis clore ce chapitre sur Sancerre sans dire aussi l'importance des rencontres personnelles que j'y fis. J'ai déjà évoqué la sympathique figure de ce vieux pasteur qui, en me faisant découvrir les Pères de l'Église, et spécialement les Alexandrins, m'avait préparé, sans même s'en douter, aux meilleures leçons de Newman" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 3: "Du paradis perdu au paradis retrouve").

[13] "Mais le pasteur Russier, qui m'avait baptisé avait prévenu le pasteur Louis Kreyts, de l'église réformée de Port Royal, près des Gobelins, de notre nouvelle adresse, et ce fut lui qui, le premier, prit contact avec nous. Il en résulta quelque alternance dans notre pratique entre ces deux églises voisines" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 3: "Du paradis perdu au paradis retrouve").

[14] "Mon père et ma belle-mère, celle-ci voulant mener une vie plus active, avaient décidé de quitter notre maison d'Asnières, pour prendre un commerce... Le premier de ces déménagements nous amena, mon père et moi, à fréquenter la petite église luthérienne de la Trinité, au boulevard de la Gare, où officiait le pasteur Samuel Lambert, dont je devais, quelques années plus tard, devenir le vicaire" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 3: "Du paradis perdu au paradis retrouve").

[15] "Cependant, la fréquentation des églises anglicanes n'aurait pas le seul effet de me captiver par le culte dont elles n'ont passé d'être le foyer, en même temps de m'initier ensemble à la liturgie traditionnelle et à une méditation plus détaillée et approfondie de la Bible dans son contexte de prière et d'adoration" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 4: "Initiation").

[16] "Le hasard voulut qu'une des premières fois que je fus à Holy Trinity Pro-Cathedral, le Doyen Beekman (un des meilleurs pionniers de l'œcuménisme naissant) y avait invité l'Institut de théologie russe de Saint-Serge, rue de Crimée. Ce fut là l'occasion pour moi de découvrir à la fois la splendeur insoupçonnée de la liturgie orthodoxe et la personnalité géniale du Père Serge Boulgakoff, qui y prêcha, dans cet anglais correct mais rugueux qui resta toujours le médium de ses contacts avec l'Occident" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 4: "Initiation").

[17] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 12. También aborda este aspecto en "Orthodoxe et protestantisme", *Irénikon* 15 (1938) 209-235.

protestante[18] que son: la autoridad primera y fundamental de las Escrituras, y la religión personal fundada en la justificación por la fe en la gracia de Dios. Estos principios siendo buenos, tradicionales, conformes al Nuevo Testamento y a toda la gran tradición medieval y de los Padres, fueron malinterpretados por su novedad en el siglo XVI desembocando en un cisma y finalmente en una herejía[19]. Ante esta realidad Bouyer recuerda que, junto a hombres que pensaban que el movimiento surgido de la reforma protestante estaba equivocado desde el principio, otros –tan numerosos y no menos influyentes que los primeros– pensaban que tal movimiento debía ser retomado y profundizado[20]: él se encontraba entre estos segundos.

---

[18] L. BOUYER, *Du protestantisme a l'Église*, Éd. du Cerf, Paris 1954, Avant-propos: "Ce livre est un témoignage. Il dit simplement par quelle voie l'adhésion à l'Église catholique en est venue à s'imposer à la conscience d'un protestant. Ce n'est pas un dégoût quelconque qui l'a détourné de la religion que son enfance protestante, sa jeunesse, des années de ministère pastoral avaient nourri in lui. Cette religion, à dire vrai, il ne l'a jamais reniée. Mais le désir même qu'il avait de l'approfondir, de l'épanouir pleinement l'a conduit peu à peu à découvrir qu'il y avait une irréconciliable opposition entre le protestantisme, comme mouvement spirituel d'inspiration authentiquement évangélique, et le protestantisme, comme institution, ou conglomérat d'institutions, hostiles entre elles en même temps qu'hostiles a l'Église catholique. L'examen de ce conflit lui a semblé illustrer l'erreur fatale qui a fait sortir le mouvement spirituel protestant hors de l'unique Église. Le retour à celle-ci lui a donc paru s'imposer, non pour renier rien, encore une fois, de la substance positivement chrétienne des affirmations religieuses dont il vivait, mais au contraire pour leur donner enfin la possibilité de se déployer sans entrave".

[19] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 13; Cf. Id. "Controverses religieuses au XVI-XVII siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955) 262-266. "Je dirai bientôt comment cette expérience de mes parents devait plus tard s'éclairer de l'expérience, bien plus commune qu'on ne le croit, de ce qu'est en fait la piété de la quasi-totalité des protestants qui en ont une encore, quels que puissent être leurs préjugés sur l'Église catholique... et tout autant les préjugés des catholiques en général sur ceux qu'ils appellent *nos frères séparés*, un peu comme nous appelons les animaux *nos frères inférieurs*. Est-il besoin d'ajouter qu'en opposant *catholicisme* à Église catholique, je n'entends donc qu'opposer à la vraie fidélité à la tradition un anti-protestantisme ignorant délibérément la Bible, soupçonneux de toute religion personnelles, réduisant la foi à l'acceptation verbale de formules toujours entendues, et voyant dans l'autorité non un moyen, mais une fin, la fin par excellence. On a vu depuis comme ce catholicisme tout extérieur, confondant l'esprit moutonnier avec la fidélité, peut du jour au lendemain tout vider par dessus bord de son bagage, ou, s'il s'effraie des conséquences, ne voit de salut que dans un suprême raidissement de ses plus vides coquilles" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

[20] Cf. L. BOUYER, *L 'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit,* Éd. du Cerf, Paris 1970, 92. Como señala en *Le métier de théologien*, 25: "*Du protestantisme à l'Église* n'est pas du tout une autobiographie mais une étude de la façon dont les principes spirituels protestants auxquels j'ai déjà fait allusion ont jailli d'un ressourcement de la tradition catholique elle-même, mais, par suite d'un accident historique, se sont trouvés développés dans un sens schismatique et ensuite hérétique, ce qui, d'ailleurs les a dévitalisés. Seule une réintégration à la tradition vivante de l'Église peut assurer un épanouissement de ce que les Réformateurs avaient entrevu de plus positif. C'est là pour moi le véritable œcuménisme: réconcilier en profondeur les

A lo largo de su estancia en París cabe destacar la influencia de Auguste Lecerf, profesor de teología calvinista en París, si bien, como dirá el propio Bouyer, de un calvinismo muy abierto a la teología medieval, de él asumirá la necesidad de conjugar un espíritu crítico y racional, y un espíritu de fe, esencialmente religioso[21]. El profesor Lecerf impartía el seminario de latín cristiano y fue el primero en ponerle en contacto con la obra de santo Tomás de Aquino. Fue gracias a este seminario de latín, que nuestro autor, junto a otros de sus compañeros, tuvo la idea de seguir un curso en la Sorbona sobre Santo Tomás. Providencialmente, el profesor que daba este curso era Etienne Gilson y sus lecciones dejaron una señal imborrable en la obra de Bouyer. A partir de entonces, por su solidez filosófica, la doctrina tomista marcará el pensamiento de nuestro Autor[22], como él mismo reconoce abiertamente, aunque sin llegar a considerarse tomista en sentido estricto.

Esta era, en breves trazos, la atmósfera en la que se desarrolló la primera parte de su vida académica[23]. El Pastor Lambert, años atrás, había puesto en sus manos *Le livre de la Prière antique*, del abad de Farnborough, Dom Cabrol. En estos tres años en París, leyó y releyó sin cesar este libro y le llevará, al igual que a otros tres estudiantes amigos, a abandonar el Prayer Book anglicano y empezar a rezar el breviario romano. En esta misma época el "monje de la Iglesia de Oriente, le conducirá al abad de Auteuil que le aconsejó hacer un retiro en la abadía de Saint–Wandrille"[24]. Fue este mismo

---

principes protestants avec l'Église Catholique qui seule peut leur rendre leur orientation primitive foncièrement positive en les vivant dans la Tradition redécouverte dans sa plénitude par la liturgie, une action liturgique vécue à la lumière des Pères et du Nouveau Testament".

[21] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 15: "Le théologien calviniste Auguste Lecerf qui enseignait à la faculté de Théologie de Paris m'admirablement montré comment la recherche de la vérité doctrinale doit s'accompagner à la fois d'un souci rationnel très exigeant, très critique, et d'une attitude d'esprit essentiellement religieuse, essentiellement de Foi".

[22] A propósito de la influencia de Gilson y de la lectura de los escritos tomistas, sirva como ejemplo el siguiente texto de Bouyer: "C'est ce que saint Thomas voudra dire, comme Etienne Gilson nous l'a fait redécouvrir, en tirant l'ambiguë déclaration du buisson ardent: "je suis celui qui suis", ou "Je suis qui je suis", non une définition d'une essence divine qui se laisserait ainsi conceptualiser, mais l'identification de cette essence insaisissable à l'existence pure, reconnue dans son jaillissement toujours neuf, toujours inépuisable" (L. BOUYER, *Le Père Invisible, Approches du mystère de la divinité,* Éd. du Cerf, Paris 1976, 182. Bouyer reflexiona en esta obra lo que considera como el *tomismo verdadero*, y la validez perenne de la argumentación del Aquinate por su solidez filosófica. Para esto vid. especialmente L. BOUYER, *Le Père Invisible, Approches du mystère de la divinité*, 304-316).

[23] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 17.

[24] "Un premier séjour à Saint-Wandrille fut là-dessus décisif. La lecture, au même moment, des meilleurs livres de Dom Marmion, puis de ceux de Dom Vonier, acheva de m'en convaincre, en dépit des tartines de thomisme de manuels que Dom Thibaut (l'éditeur de Marmion) s'était cru obligé de glisser entres ses tranches de saint Paul, l'apôtre des gentils,

monje quien le hizo conocer la teología litúrgica de Dom Odo Casel y de los monjes de Maria–Laach[25], como le hiciera antes conocer también las especulaciones, igualmente entusiasmantes de Boulgakoff y su escuela[26].

Los estudios iniciados en París, se completaron durante cuatro años en la Universidad de Estrasburgo, donde la Facultad de Teología era, al menos en teoría, completamente luterana: allí acabó el bachillerato en Teología, con una tesis, no publicada, sobre Newman[27] y la línea platonizante en la tradición teológica y filosófica inglesa[28]. Del encuentro con Newman hablaremos con detalle en el punto siguiente[29].

évidemment, risquant encore, faute de cette mise en sandwich, de faire sur les bons catholiques du modèle moyen un effet trop protestant [...] Les autres célébrations eucharistiques auxquelles j'assisterais bientôt après la session de l'oiseau bleu, à Saint-Wandrille m'apparaîtraient à l'évidence comme réalisant, sous une forme d'une toute romaine sobriété, mais d'un non moindre beauté, la même descente du ciel sur le terre que l'orthodoxie, ainsi révélée, rendait comme visible" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 4: "Initiation").

[25] "En dépit de ces réserves, la doctrine casélienne du mystère liturgique, pour ce qui en fait le coeur, et indépendamment de douteuses justifications historico-philosophiques, me satisfaisait de plus en plus par son fonds incontestablement traditionnel" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 4: "Initiation").

[26] "Pour moi dès lors, si j'approuvais déjà la valeur et l'importance centrale, dans la théologie spirituelle de l'Orient chrétien, de cette tradition dont saint Siméon est le premier grand maître et saint Grégoire Palamas le lucide défenseur, et qui fait de la grâce incréé, des énergies divines la substance même de la communication de Dieu aux hommes dans le Christ, je savais bien, en revanche, tout ce qu'il y avait dans la synthèse de Boulgakoff et son groupe, de gnosticisme mal exorcisé" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 4: "Initiation").

[27] Señal evidente de la influencia de Newman es su presencia en la Bibliografía de nuestro Autor. Entre otras: *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Éd. du Cerf, Paris 1952; *Autour d'Erasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Éd. du Cerf, Paris 1955, trad. it. *Erasmo tra umanesimo e riforma*, Morcelliana, Brescia, 1962; *Sir Thomas More, humaniste et martyr*, Éd. CLD, Chambrays-les Tours 1984; *Newman's Vision of Faith*, Ignatius Press, San Francisco 1988; "Newman et le platonisme de l'âme anglaise", *Revue de Philosophie* (1936), 285-305; "Actualité de Newman et sa conversion (1845-1945)", *La Vie Intellectuelle* 13 (1945) 6-29; "Un Pèlerinage Newmanien", *La Vie Intellectuelle* 73 (1945) 418-428; "Newman, le monachisme et saint Benoit", *Collectanea Cisterciensia*, 42 (1980) 244-255; "Actualité de Newman", *Communio* (F) 3 (1987) 115-122; "La vieillesse de Newman", *La Vie Spirituelle*, 147 (1993) 543-546.

[28] "Je restai deux ans de plus à Strasbourg, enseignant au fameux Gymnasium (...) en même temps, j'écrivis mes thèses. Celle de baccalauréat fut sur *Newman et le christianisme alexandrin.* Je n'en publiai jamais qu'un chapitre, que me prendrait la *Revue de Philosophie*, d'Yves Simon, sur la recommandation, inattendue, de la *Revue des Deux mondes*" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 5: "Retraite sur le Rhin").

[29] "L'influence de Newman, d'emblée, devait signifier davantage encore pour moi: m'inspirer l'admiration d'une exceptionnelle union d'honnêteté intellectuelle, de rigueur lucide dans la recherche de la vérité, avec le sens exigent du caractère religieux de toute l'existence. Mais cela se consommait par la séduction, pour moi irrésistible, non seulement de la culture humaine la plus riche et la plus raffinée, mais de ce don poétique d'une pureté et d'une intensité non moins rares, et qui est sans doute ce que Bremond a su le mieux le faire valoir

Los mejores recuerdos de su estancia en Estrasburgo serán, en palabras del mismo autor, la familiarización con el "catolicismo evangélico" de los luteranos de este matiz y, de modo inseparable, sus primeros contactos con la gran tradición mística de origen renano. A su vez durante estos años transcurridos en Estrasburgo se dejan sentir dos claras influencias en Bouyer: la influencia de una crítica penetrante e inteligente de la sociología protestante y de todo lo que en ella se revela de complejidad sin resolver en el protestantismo, que le vendrá de su profesor Charles Hauter, más tarde decano de la facultad de Teología de Estrasburgo. La otra influencia, mayor si cabe, del curso de Oscar Cullman[30].

La contribución de Oscar Cullman, que ciertamente no hay necesidad de presentar, en la formación teológica de nuestro autor fue la claridad con la que expone la continuidad que existe entre la Iglesia del Nuevo Testamento y la Iglesia de los Padres, en cuanto aquélla es ya una Iglesia con una fe muy definida, con una vida sacramental en la que el Espíritu se manifiesta. En aquellos años Cullman estaba trabajando sobre los sacramentos en el evangelio de San Juan. A través de esta vía llegará a la conclusión de que es imposible un estudio del Nuevo Testamento, sin un estudio de los Padres que son los herederos de la tradición viva del Nuevo Testamento y los intérpretes del modo en que ésta era vivida en la Iglesia primitiva. De este modo, llega a combinar una exégesis crítica y científica con una visión espiritual y doctrinal que recogía lo mejor de la tradición luterana y, a través de ésta, llegaba a la católica[31].

También durante esos años de Estrasburgo frecuentó la Federación de Estudiantes Cristianos. En dicho foro, formado en su mayoría por protestantes, entró en contacto también con algunos autores ortodoxos, procedentes de la fuerte inmigración rusa de la época. Este encuentro será

---

dans son livre, si court qu'il se révèle finalement, voire insensiblement dévié dans presque tous ses commentaires" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 3: "Du paradis perdu au paradis retrouve").

[30] Oscar Cullman nace en Estrasburgo en 1902 donde inició sus estudios teológicos que completará posteriormente en París. Teólogo protestante, ocupa desde 1930 la cátedra de Sagrada Escritura y de Teología del Nuevo Testamento en Basilea y París. Gran apasionado por el problema ecuménico, fue invitado personalmente por Pablo VI a participar como observador en los trabajos del Concilio. Considerado como uno de los exégetas del siglo XX, Cullmann es muy sensible a las exigencias de la fe y ha criticado fuertemente las líneas exegéticas de tipo liberal. En oposición a Bultmann ha hecho ver que los hagiógrafos del Nuevo Testamento no produjeron una mitización de la historia, sino una historización de los mitos (Cf. B. MONDIN, "Cullmann" en *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1992, 196-197; B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX* 2, Borla, Turín 1969-1972, 185-216).

[31] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 18.

decisivo para Bouyer[32], quien considera su contacto con los ortodoxos como un *intermediario* en su proceso de acercamiento al catolicismo[33]. De estos contactos con teólogos ortodoxos, Bouyer subraya la actitud vital que aprendió de Boulgakoff[34]: en todo intento serio por explicar la Revelación se debe asumir lo mejor del pensamiento humano, aunque siempre de una manera crítica[35]. Esta actitud es la que adoptará nuestro autor respecto al propio Boulgakoff y su obra, de manos de su principal opositor entre los ortodoxos, Lossky, con quien entabló amistad. Este autor reconocerá justo antes de morir que Boulgakoff había planteado de modo correcto los grandes

---

[32] Cf. L. BOUYER, *Spiritualità bizantina e ortodossa* ("Storia della Spiritualità") 4/1, y *La spiritualità protestante e anglicana*, ("Storia della Spiritualità") 4/2, EDB, Bologna 1970, 133-153.

[33] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 18: "En cette Fédération des étudiants chrétiens, qui regroupait surtout des protestants, s'était ouverte aux étudiants orthodoxes émigrés d'une façon beaucoup plus large qu'aucun mouvement catholique correspondant. Ce fut pour les protestants de ma génération une occasion unique d'entrer en contact avec la tradition, on peut dire catholique au sens large, par l'intermédiaire de l'orthodoxie. L'approche de la tradition commune au catholicisme et à l'orthodoxie nous était ainsi rendue plus facile parce que débarrassée des préjugés que soulevait pour des protestants la rencontre de cette tradition sous sa seule forme occidentale. Il est certain que non seulement dans ce milieu de la Fédération des étudiants chrétiens mais aussi dans tout le milieu influencé par le mouvement oecuménique, les grandes conférences oecuméniques, il y eut alors une redécouverte d'un certain sens de l'Église, des sacrements, de la vie liturgique et de la vie de prière".

[34] Sergei Boulgakov nace en Liven (Rusia) 1871 y muere en París 1944. En su juventud resulta atraído por el pensamiento marxista. Fue profesor en Kiev y Moscú de economía política y social. Tras su conversión, rompe con el marxismo y denuncia la incapacidad que tiene para transformar el país. En 1918 se ordena sacerdote ortodoxo y es escogido para formar parte del Consejo Supremo (soviet eclesiástico) Posteriormente, en 1923, debido a sus convicciones, es expulsado del país y tras un breve período en Constantinopla y Praga se traslada definitivamente a París en 1925. Desde el inicio su sistema teológico centrado en el concepto de *sophia* provocó entusiasmos y aprobaciones a la vez que críticas y preocupaciones. Dos autoridades de la Iglesia ortodoxa tomaron posición en contra de su sistema y lo excomunicaron. No obstante la mayoría de los teólogos ortodoxos se declararon más a favor, aunque sin compartir todos los puntos de vista. En la sustancia de su pensamiento nos encontramos ante un lejano heredero de los primeros grandes teólogos de la teología oriental. Entre sus obras destaca la trilogía sobre la divina humanidad: *El Cordero de Dios* (1933), *El Consolador* (1936) y *la Esposa del Cordero* (1945) (Cf. B. MONDIN, "Bulgakov", *Dizionario dei teologi*, 148-149; B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo XX*, 273-290. Cf. M. DE SALIS, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003).

[35] Sobre la influencia de este autor (cuyo nombre es transcrito en las obras de Bouyer de modos diversos), cf. *Le métier de théologien*, 14s: "Même si je n'ai pu le suivre dans toutes ses spéculations, le grand théologien orthodoxe Serge Boulgakoff m'a certainement donné l'idée, concrètement réalisée chez lui, qu'il était nécessaire d'inclure l'effort pour assimiler tout le meilleur de la pensée humaine, d'une manière critique cependant, dans l'effort d'explication de la Révélation". Sobre la obra de Boulgakov, cf. *Le métier de théologien,* 189-190 y 231-233. En esas páginas resume la valoración de dicho autor por parte de Bouyer, explicada más extensamente en su artículo "La personnalité et l'oeuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)", *Nova et Vetera (F),* 53 (1978) 135-144.

interrogantes teológicos, pero no las soluciones, valoración que comparte el propio Bouyer[36].

Por lo que se refiere a las principales influencias provenientes del ámbito católico, Bouyer menciona –refiriéndose sólo a autores que conoció en vida– a Lambert Beauduin, Guy de Broglie, Henri de Lubac, Dumont y Congar[37]. A la repercusión que tendrá el contacto con alguno de estos autores nos referiremos en el epígrafe posterior.

El itinerario y la atmósfera intelectual apenas descrita, permitió a Bouyer conjugar dos extremos: no descartar el valor positivo de otras confesiones, que conoció de primera mano; y redescubrir a la vez el valor perenne del catolicismo[38]. Esto convertirá a nuestro Autor y a su propuesta

---

[36] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 14. Bouyer expresa de modo explícito en su obra *Sophia ou le Monde en Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1994, 113: "Cet excellent esprit qu'était Vladimir Lossky, parlant du plus brillant penseur de l'orthodoxie russe, le Père Serge Boulgakov, qui s'y était essayé, me disait, quelques jours avant de mourir: "Le Père Serge a posé les vraies questions, même si l'on ne peut accepter les réponses qu'il y a proposées..."

[37] L. BOUYER, *L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, 12: "Sans parler ici de ceux qu'il n'a connus que par l'écriture, il doit nommer d'abord ceux qui l'ont conduire les premiers, en particulier vers la vue de l'Église qui s'exprime dans le présent livre, depuis le protestantisme, l'anglicanisme ou l'orthodoxie: avant tout un Oscar Cullman, un Arthur Michael Ramsey, un Serge Boulgakov et un Vladimir Lossky (...). Dans le catholicisme, j'ai laissé voir ailleurs ce que je dois è ce prodigieux Socrate chrétien que fut Dom Lambert Beauduin. Si je ne voulais éviter de nuire à sa volonté d'effacement et de retraite, je devrais nommer avec lui "un moine de l'Église d'Orient qui me paraît fournir la vivante démonstration de ce que j'affirme plus loin sur l'unité profonde du catholicisme et de l'orthodoxie. Bien qu'oratorien, ce qui pourrait ne pas paraître impliquer une *anima naturaliter jesuitica*, je dois plus que je ne puis dire à la fois au Père Guy de Broglie et au Père Henri de Lubac, dussent-ils, de leur côté, sourire du rapprochement que je fais (je ne suis pas seul!) entre leurs nomes. Après les moines et les jésuites, je dois nommer un dernier binôme: celui que forment pour moi deux dominicains que je ne saurais non plus séparer dans la reconnaissance que je leur dois: le Père Dumont, un de ces hommes qui on la sagesse d'écrire beaucoup mais de peu publier, mais dont l'influence échappe d'autant plus à toutes mesures, et le Père Congar, un polygraphe au contraire auprès duquel je me sens, malgré tous mes bouquins, d'une légèreté de rêve".

[38] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 13: "A ce moment déjà, j'étais certainement sur la voie d'une découverte en profondeur que je fis d'abord surtout par la voie de la spiritualité de la liturgie et, à partir de celle-ci, de la théologie. J'étais très orienté donc vers une redécouverte de la tradition catholique, sans minimiser pour autant l'importance et la valeur des grands principes de la spiritualité protestante que sont l'autorité première et fondamentale des Écritures, la religion personnelle fondée sur la justification par la Foi dans la grâce de Dieu. J'avais déjà très fortement le sentiment que ces principes protestants étain bons, traditionnels, conformes au Nouveau Testament et à toute la grande tradition médiévale et des pères avant les médiévaux et que c'était par un accident que leur nouveau développement au XVI siècle avait coïncidé avec un schisme et finalement avec des hérésies. Je me trouvai d'ailleurs conforté dans cette vision de la complémentarité, si je puis dire, entre ce qu'il y a de plus positif dans les principes spirituels de la première Réforme protestant et la tradition redécouverte, sous

teológica en lo que podríamos calificar como una encrucijada de las diferentes tradiciones eclesiales, que le encamina, en su búsqueda de lo esencial hacia la tradición católica.

1.2. Conversión al catolicismo e ingreso en el Oratorio

Ordenado pastor en el 1936, empezó a ejercitar su ministerio enseñando religión en el colegio protestante de Estrasburgo, mientras proseguía sus estudios. Es en este período cuando escribe su primera obra *Venez car tout est prêt*, fruto de las clases que impartía a los niños, entre trece y catorce años, para prepararlos a recibir la Primera comunión. De esta misma temporada de Estrasburgo será su primera obra teológica de cierto peso: *Le quatrième évangile*, dedicada a su gran profesor Oscar Cullman[39]. En esos años escribe su tesis de Licenciatura, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, estudio con el que quiere mostrar cómo, en los Padres, es imposible separar la eclesiología de la cristología, de modo que no se puede oponer Cristo a la Iglesia. Esta obra será publicada en 1943 en la colección "Unam sanctam", dirigida por Y. Congar[40]. Terminados los estudios eclesiásticos se convierte en vicario de la parroquia de la Trinidad en el *boulevard* de la Gare de París. En esa misma época obtiene la licenciatura en Letras por la universidad de la Sorbona.

El camino que lo conduce a su acercamiento a la Iglesia de Roma es su actividad ministerial[41]. A través de ella se da cuenta de la imposibilidad de

---

l'influence d'un théologien anglican que j'ai connu très tôt, Arthur Michael Ramsey... Ramsey est devenu, en effet, plus tard archevêque de Cantorbery. Son premier grand livre *The Gospel an The Catholic Church,* développait exactement cette vision d'un oecuménisme protestant-catholique conçu comme la réintégration dans l'Église authentique, à l'Église qui se développe dans l'histoire comme un être vivant à partir du Christ, dans la puissance de l'Esprit, des grandes intuitions du protestantisme: justification par la Foi en la grâce de Dieu, souveraineté de la Parole divine et caractère tout à fait personnel de la religion".

[39] Esta obra, publicada por primera vez en 1938, fue republicada en 1955, unos quince años después de su recepción en la plena comunión con la Iglesia Católica, prácticamente sin modificaciones sustanciales, signo, en palabras de nuestro autor, de una visión católica de la Iglesia y de la interpretación dada al Nuevo Testamento, sacada del ambiente protestante en que se movía. Cuando le preguntan sobre la dedicatoria de *Le quatrième évangile* a un profesor, Bouyer responde lo siguiente: "A Cullmann, en effet, puisque avec des développements personnels, ce livre est une vulgarisation des idées fondamentales de celui-ci, en particulier sur le caractère tout à fait sacramentel et ecclésial de l'évangile de saint Jean" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 19).

[40] *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (Unam Sanctam 11), Éd. du Cerf, Paris 1943.

[41] "J'y goûtais une satisfaction profonde à célébrer, dans le très simple petit oratoire pseudo-gothique, une liturgie eucharistique d'une belle qualité, ainsi qu'à y prêcher

mantener o reanimar de forma perpetua en las iglesias protestantes nacidas en el siglo XVI, los principios espirituales que se andaban redescubriendo en aquellos años: "la justificación por la Fe en la gracia de Dios, la sumisión a la Palabra de Dios como a la autoridad primera de quien todo debe derivar y, en conexión con estos dos elementos, el carácter esencialmente personal de la religión"[42].

En 1939 decide dejar el ministerio que en aquel momento había llegado a encontrar ilógico, "de una ilógica que podría denominar vital"[43], y trasladarse por un año a Inglaterra, a Oxford, donde reflexionar sobre el futuro. El estallido de la guerra hizo imposible este proyecto y precipitó las cosas. En contacto con los monjes de la abadía benedictina de Saint–Wandrille, pudo verificar que la Iglesia del Nuevo Testamento y de los Padres subsiste efectivamente en la Iglesia Católica. Decidió finalmente convertirse, ayudado en gran medida por la acogida recibida de parte de los benedictinos que le alojaban, y que se caracterizó por un gran respecto de su libertad[44].

Fue recibido en la Iglesia Católica por el Abad de Saint–Wandrille Dom Louis Pierdait, el 27 de diciembre de 1939, y en un intervalo de pocos días recibió la Confirmación de manos de Mgr. Petit de Jullevile, arzobispo de Rouen y futuro cardenal. En 1940, con veintisiete años, entra en contacto, de manera fortuita con la congregación del Oratorio[45]. Gracias a algunos estudiantes de la Escuela normal superior conoce al padre Brillet, superior general del Oratorio en aquel momento, que le ofrecerá una plaza como

---

régulièrement, pour un modeste mais sympathique auditoire, les sermons sans doute les moins prétentieux que j'aie jamais écrits, mais que je crois bien avoir été, sans pour cela même, ce que j'ai fait de mieux en ce genre. Les baptêmes, mariages, cérémonies funèbres, fréquentes mais pas trop nombreux, et surtout peut-être l'enseignement catéchétique, m'occupaient d'une façon, pour moi, non moins satisfaisante" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 6: "Pendent opera interrupta") .

[42] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 21.

[43] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 21: "Cette situation les met en contradiction fondamentale avec la vision et la réalité de l'Église du Nouveau Testament et des Pères. L'expérience que j'en ai eue dans la vie concrète du ministère m'a très vite convaincu que celle rendait illogique –d'un illogisme que je dirais vital- la subsistance dans de telles Églises et leur ministère de quelqu'un qui croyait tout ce que j'étais arrivé à croire".

[44] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 22: "oui et j'avais eu à différents reprises déjà des contacts personnels avec les Bénédictins de Saint-Wandrille qui me permirent de vérifier que l'Église de Nouveau Testament et des Pères subsistait aujourd'hui dans l'Église Catholique. Les Bénédictins m'avaient accueilli comme hôte très fraternellement sans exercer la moindre pression sur moi pour m'amener à une conversion: ce qui fut la meilleure manière de faciliter les choses".

[45] Sobre el origen, vinculación y diferenciación del Oratorio de Francia, surgido de la mano de Pierre de Bérulle, y del Oratorio fundado anteriormente en Roma por san Felipe Neri, véase *Le métier de théologien*, 29-36.

profesor de Letras —era licenciado en Letras por la Sorbona—, en el colegio de Juilly, el colegio francés más antiguo del Oratorio. Después de dos años de dedicación a la docencia en este colegio, se decidirá a entrar en el Oratorio y en 1942 empezará a estudiar Teología en el Instituto católico de París para prepararse al sacerdocio[46].

La decisión de ingresar en el Oratorio, como desarrollaremos más adelante, había sido fruto de algunas características que Bouyer encontraba en esta sociedad clerical: una institución en perfecta consonancia con los aspectos más positivos del protestantismo; una institución que buscaba reformar la Iglesia y que subrayaba de modo positivo la libertad personal[47]. Además, conviene subrayar otra característica específica del Oratorio francés, ligada a la personalidad de su fundador, el Card. Pedro de Bérulle: un gran interés por la teología bíblica y patrística y por la mística[48].

---

[46] "De mon noviciat, je parlerai le moins possible, car, bien qu'il ne fût pas positivement pénible, ce fut, à bien des égards, l'année assurément la plus absurde de toute mon existence mais aussi, je dois le reconnaître, si c'est une compensation, la plus bourrée de bouffonneries que j'aie jamais connue" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 8: "...Et nos liberat sumus").

[47] "Cependant, si mon admiration pour Newman m'avait déjà rendu les Oratoriens sympathiques, l'accueil à la fois si amical et si libéral de ceux de Juilly ne pouvait qu'accentuer cette impression" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 7: "Laqueus contritus est...").

[48] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 31. Por su parte PICARD señala hablando del card. de Bérulle: "Le Cardinal français, Pierre de Bérulle, né en 1575 et mort en 1629, sous le règne de Roi Louis XIII, à été considéré, à juste titre, comme le fondateur de l 'Ecole française de spiritualité. (...) je voudrais dire, en ce qui concerne personnellement Bérulle, en tant que fondateur de l'Ecole française de spiritualité, que sa spiritualité a été essentiellement une exploitation originale et géniale de l'enseignement si beau et si toujours pleinement valable du concile de Chalcédoine, ce chef d'œuvre de l'Esprit Saint et de l'Église une, indivise, et pluriforme. Ensuite, nous en sommes convaincus maintenant, du moins je l'espère: la liturgie byzantine et la spiritualité bérullienne sont deux choses apparemment très différentes. La liturgie byzantine est par excellence « *l'itinerarium mentis et Ecclesiae in Deum* ». La spiritualité bérullienne est le fruit d'une contemplation théologique, tout à la fois lyrique et eucharistique, un appel permanent à une adoration d'amour et à un amour d'action de grâce. Elle est l'œuvre d'un spirituel français et catholique du 17 siècle; une oeuvre élaborée à partir de la liturgie romaine, mais profondément influencée par la Bible, spécialement par St. Paul et St. Jean, et par les Pères de l'Église tant d'Orient que d'Occident. Et cependant à qui connaît bien l'une et l'autre, on ne peut s'empêcher de penser que la liturgie byzantine et la spiritualité bérullienne se rejoignent par les sommets. Il y a entre l'une et l'autre comme une certaine connaturalité d'ordre mystique et théologal" (P. PICARD, "La liturgie byzantine et l'école française de spiritualité", en *Liturgie Spiritualité cultures*, BEL Subsidia 19, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 231. 251-252).

El 25 de marzo 1944, solemnidad de la Anunciación y aquel año sábado de Pasión, fue ordenado sacerdote en Juilly por el Obispo de Meaux[49]. Como hemos apuntado antes, desde 1942 fue estudiante en el Instituto católico de París, donde se preparó al sacerdocio. De este período académico destaca la influencia de su profesor de dogmática, el jesuita P. Guy de Broglie. En esos momentos fue "el maestro que más que aportó", en palabras del propio Bouyer. En él encontramos un tomista serio, de un tomismo iluminado por toda la tradición agustiniana, por la patrística griega y por todas las fuentes bíblicas. Presentaba el estudio de la dogmática como inseparable de la vida espiritual y del estudio de la espiritualidad. Este modo de proceder se reflejaba en la ausencia de separación al tratar la vida de la gracia y la vida íntima de la Trinidad: "una investigación teológica estrechamente ligada a la vida espiritual y una vida espiritual no individualista sino insertada en la vida de la Iglesia a través de su engarce con la tradición litúrgica viva de la Iglesia"[50].

En Juilly, donde proseguirá su actividad docente de literatura francesa, griega y latina, también se hará cargo de la liturgia con la ayuda de otro de los profesores que se encargaba del canto. Vivirá "una experiencia extremadamente interesante al impartir la instrucción religiosa no solamente a través de los cursos sino también por medio de una renovación de la vida cultual, de la vida sacramental desde el ámbito de una liturgia verdaderamente auténtica"[51]. Valga como ejemplo que, será en Juilly donde, en 1951, se decidió a organizar la celebración del Triduo Sacro, invitando a asistir, a los Oficios de esos días, a los alumnos de las clases superiores que estuviesen interesados: prácticamente asistieron todos.

Probablemente fue aquella la primera vez que se celebraba la liturgia del Sábado Santo en el transcurso de la noche de Pascua, lo que le costó la condena del Obispo de la diócesis. De todas formas la condena llegó contemporáneamente al documento de Pío XII por el que se restablecía, si bien de modo todavía provisional, la celebración de la Vigilia pascual[52]. Es

---

[49] "Le nonce Valerio Valeri, à la demande du Père Brillet, m'ayant obtenu de Rome d'être ordonné dès la troisième année de mes études, c'est à Juilly, sur la tombe même du Père de Condren, que je devais recevoir la prêtrise, de mains de l'évêque de Meaux, le jour de l'Annunciation de 1944, qui coïncidait cette année-là avec le samedi de la Passion" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 8: "...Et nos liberat sumus").

[50] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 24.

[51] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 26.

[52] S. Congregación de Ritos, Decreto *Dominicae Resurrectionis* (9 de febrero de 1951), *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951), 128-137. También se encuentra recogido el Decreto en C. BRAGA – A. BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1963*, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 2000, 720-728. Un interesante artículo sobre el decreto es el de J.J.

interesante recoger las impresiones que sobre este hecho recoge el propio Bouyer: "Toda esta experiencia pedagógica, ... estaba muy ligada a una preocupación, ya presente en Newman, de un ideal universitario penetrado de cultura cristiana. La vida litúrgica no se encontraba en absoluto desligada de la enseñanza profana, que yo impartía, de literatura francesa, griega y latina, de modo que nosotros vivíamos un ensayo de interpretación cristiana de la experiencia humanista"[53].

Unos años antes, en 1945, las primeras experiencias litúrgicas le conducirán paralelamente a la redacción de un libro sobre los principios protestantes –a los que nos referíamos antes– y su relación con la tradición católica: libro que pensó escribir simplemente como una meditación personal, pues consideraba que en la atmósfera católica de aquella época sería imposible su publicación. La meditación trataba sobre los tres días cumbre de la Semana Santa y se convertirá en la sustancia de su primer libro específicamente católico, *Le Mystère pascal*[54]. Este libro, señala Congar[55], constituye una explicación espléndida sobre la liturgia de los días santos por excelencia. Explicación que desarrolla a la luz de las grandes fuentes de las que la liturgia recibe su espíritu: la Biblia y los Padres. Así encontramos reunidos los tres grandes ríos que confluyen en el pensamiento teológico: la Escritura, los Padres y la liturgia. Y todo ello sobre un misterio tan central que uno puede decir de él que sintetiza toda la vida cristiana, y por su esencialidad es el misterio mismo de la Iglesia. Tal es la erudición patrística que encontramos en *Le Mystère pascal*, dirá Congar, que el Autor se mete en la interioridad del

---

FLORES, "A los 50 años del Decreto *Dominicae Resurrectionis Vigiliam* (1951-2001) Una reflexión acerca de la Vigilia Pascual", *Ecclesia Orans* 18 (2001) 41-54.

[53] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 26-27.

[54] L. BOUYER, *Le Mystère pascal (Paschale Sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Éd. du Cerf, Paris 1945. "Le manuscrit de ma méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte fut aussitôt retenu par Duployé, pour constituer un des premiers volumes de la collection *Lex orandi* qu'il lançait aux éditions du Cerf. Ce fut le Père Roguet qui suggéra le titre: Le Mystère Pascal, que tout le monde aujourd'hui s'imagine avoir été une expression courante de la patristique et du moyen-âge, alors, comme je le fis vainement observer, que le latin chrétien connaît bien *Paschale sacramentum*, mais non *mysterium paschale*, et qu'il n'y jamais eu de formule équivalente en grec. Je trouve aujourd'hui une amère satisfaction à cette erreur, bien symbolique des malentendus qui ne cesseraient de défigurer et finalement paralyser le mouvement projeté, cependant que ce livre me vaudrait, de la part de tous ceux qui ne l'ont pas lu, la réputation inébranlable d'être un doux maniaque... précisément de ces chasubles gothiques, de ces signes rythmiques, et autres fariboles qui ne m'ont jamais inspiré le moindre intérêt !" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 9: "Retour a Juilly et départ d'un Mouvement Liturgique").

[55] Y.M. CONGAR, "Bibliographie", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 149.

pensamiento de los Padres, no los cita como ornamentación literaria, sino que piensa con ellos[56].

La redacción de este libro coincidirá con los inicios del *Centro de pastoral litúrgica*[57]. Fue el P. Duployé a quién había enviado el manuscrito, sin pensar en una publicación, quien inmediatamente decidió publicarlo como uno de los primeros títulos de la colección "Lex Orandi". La relación que se establecerá entre nuestro Autor y Duployé, se vio favorecida por los objetivos comunes que ambos perseguían y que dependían intelectual y espiritualmente de las enseñanzas de Dom Lambert Beauduin, benedictino, gran exponente del movimiento litúrgico que Bouyer conoció ya siendo protestante. Fruto de estos *encuentros* será el vínculo de nuestro Autor con el movimiento litúrgico francés del que hablaremos con más detenimiento en el epígrafe siguiente.

Después de la ordenación proseguirá sus estudios para obtener el Doctorado en Teología con una tesis sobre la *Vita Antonii,* publicada en 1950 con el título *la vie de saint Antoine*. Este trabajo constituía un complemento al estudio que, años atrás, había hecho sobre la cristología y la eclesiología de San Atanasio, y fue ocasión de un segundo libro sobre las cuestiones monásticas: *Le sens de la vie monastique*. Este libro, que apareció en 1952, recoge según el Card. Daniélou los fundamentos de su visión teológica[58].

Una vez obtenido el Doctorado empezó a impartir lecciones de Teología en el Instituto católico de París que lo había acogido como estudiante: será suplente del P. Guy de Broglie en algunos cursos de doctorado de Teología Dogmática. En 1947 había empezado a enseñar Historia y Teología

---

[56] Y.M. CONGAR, "Bibliographie", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 147.149: "Le livre que le P. Bouyer vient de publier sur le mystère pascal est une explication très large de la liturgie des jours saints, à la lumière des grandes sources de qui la liturgie a reçu son esprit: la Bible et les Pères. Ainsi se trouvent conjuguées les trois grandes sources de pensée théologique que sont l'Écriture, les Pères et la liturgie: et cela sur un mystère si central qu'on peut dire de lui qu'il synthétise toute la vie chrétienne et, pour l'essentiel, le mystère même de l'Église. (...) Il le fait avec une sûreté et une légèreté de touche que permet seule une érudition non seulement considérable, ce qui serait banal, mais authentique. Telle est aussi la qualité de l'érudition patristique dont témoigne *Le Mystère pascal*. Le P. Bouyer ne se contente pas de citer de nombreux textes ou de multiples références, ce qui est facile, mais, bien au delà de citations tout extérieures et en quelque sorte anecdotiques, il évoque les textes topiques, il se meut à l'intérieur de la pensée des Pères; il ne les cite pas par mode d'ornementation littéraire surajoutée, mais il pense avec eux".

[57] "Dans les dernières années de ma préparation au sacerdoce, en effet, deux dominicains français, for différents mais qui se complétaient bien, le Père Roguet et le Père Duployé, avaient eu l'idée, particulièrement inattendue de religieux de cet ordre, de fonder ce qu'on appellerait le Centre pastoral liturgique" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 9: "Retour a Juilly et départ d'un Mouvement Liturgique").

[58] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 38.

de la Espiritualidad y en 1953 tomará posesión de la cátedra de Historia moderna de la Iglesia. En aquellos años será colega de P. Jean Daniélou. Enseñará en el Instituto católico de París hasta 1962. Será el editor de la *Histoire de la Spiritualité* y autor del primer y tercer volumen —*La spiritualité du Noveau Testament et des Pères, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* respectivamente— fruto de 15 años de docencia en el Instituto católico[59]. Como señala Botte, fue precisamente su docencia en este Instituto lo que le animó a proponerle a Bouyer no sólo que fuese profesor en el Institut Supérieur de Liturgie de París[60] sino que fuese su director[61]. A lo primero se prestará sin problemas, de hecho al consultar la lista de los cursos le encontramos junto a profesores de la talla de dom Capelle, Chavasse, Vogel, Martimort o Chenu entre otros. Por lo que se refiere a la dirección del Instituto no sólo se negó sino que insistió a Botte para que fuese él quien asumiese el cargo[62].

---

[59] Las obras de L. BOUYER sobre la espiritualidad y la historia de la misma son muy numerosas. Destacamos sin afán exhaustivo: *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritulité du monachisme primitif* (figures monastiques), Éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille 1950; *Le sens de la vie monastique*, Éd. Brépols, Turnhout-Paris 1952; *La spiritualité de Citeaux*, au Pertulan chez Flammarion, Paris 1955, trad. italiana: *La spiritualità cisterciense*, Jaca Book, Milano 1994, *Introduction à la vie spirituelle, Précis de théologie ascétique et mystique*, Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Tournai-Paris 1960, trad. italiana: *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Torino 1965; L. BOUYER – L. DATTRINO, La spiritualità dei Padri (II-V secolo) martirio – verginità – gnosi cristiana (*Storia della Spiritualità*, 3/A), EDB, Bologna 1998; L. BOUYER – L. DATTRINO, La spiritualità dei Padri (III-VI secolo) monachesimo antico e Padri (*Storia della Spiritualità*, 3/B), EDB, Bologna, 2000; "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Vie Intellectuelle* 7 (1946) 27-50; "La renoveau des études patristiques", *La Vie Intellectuelle* 15 (2/1947) 6-25; "Deux moines – théologiens: dom A. Vonier et dom A. Stolz", *La Vie Spirituelle* 78 (1948) 675-685; "Le legs spirituel de l'Orient chrétien à l'Occident", *Theológos* 2 (1984) 331-354.

[60] Cf. C. BRESSOLETTE, "Les 40 ans de l'Institut Supérieur de Liturgie: 1956-1996" en *La liturgie, lieu théologique*, sous la dirección de P. DE CLERCK, Éd. Beauchesne, Paris 1999, 8-42. Especialmente interesante por cuanto recogen referencias biográficas de nuestro Autor las páginas 8-27.

[61] B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Éd. Desclée et Cie, Paris 1973, 120: "Les cours prévus étaient si nombreux et si divers que je ne voyais pas qui pourrait enseigner tout cela avec compétence. On toucherait à tous les sujets sans en approfondir aucun. De plus, aucune place n'était faite au travail personnel des élèves. Je rédigeai un contre-projet que je soumis au C.P.L. et qui fut accepté comme base de discussion. J'eus ensuite une longue entrevue à Paris avec le Père Gy et le Père Louis Bouyer. Celui-ci nous fournit une aide précieuse, car il était professeur à l'Institut Catholique et il en connaissait toutes les ressources. On pouvait tirer parti, pour compléter le programme, de cours existant dans diverses facultés (théologie, droit canon, lettres) ou dans instituts annexes comme l'Institut Catéchétique ou l'Institut Grégorien".

[62] B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, 120: "Il fallait alors nommer le directeur et le personnel enseignant. Comme directeur, j'avais suggéré le nom du Père Bouyer, qui était sur place, mais il n'accepta pas et il insista pour que j'assume moi-même

Desde 1952 empieza a impartir cursos de verano en algunas universidades estadounidenses: Notre–Dame, Indiana; Brown University, Rhode–Island. En el primero de estos cursos desarrolló una introducción a la espiritualidad y a la teología de la Liturgia. Fruto de este primer curso americano es el libro *Liturgical piety*[63], reeditado en Inglaterra bajo el título *Liturgy and life* y que finalmente fue traducido al francés como *La vie de la liturgie*. En el epígrafe siguiente dedicaremos unas líneas a las controversias que suscitarán algunas de las afirmaciones que nuestro Autor vierte en esta obra refiriéndose el movimiento litúrgico y sus orígenes. Las estancias como profesor visitante en esas universidades americanas y las conferencias impartidas en las reuniones del Centro de Pastoral Litúrgica (C.P.L.) de París, en el que empieza a colaborar desde 1943[64], dieron como resultado diferentes libros sobre la liturgia.

En 1961 junto con el rector del Instituto Católico fundará el Instituto de Estudios Espirituales dependiente de la facultad de teología. Un año después, Bouyer dejará el Instituto debido a la gran cantidad de trabajo proveniente de la preparación del Concilio Vaticano II, del que en 1960 había sido nombrado consultor de la Comisión preparatoria de estudios y de seminarios previa al Concilio Vaticano II[65]. En 1964 es nombrado consultor del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, dedicándose sobre todo a la revisión del Misal, formando parte del *Coetus* X dedicado a la revisión del *Ordo Missae*[66]. La publicación en 1966 de su libro *Eucharistie*[67] le convertirá en

---

le charge. J'acceptai sans difficulté parce que je ne voyais concrètement personne d'autre qui fût disponible".

[63] L. BOUYER, *Le métier de théologien,* 41: "C'était à l'Université Notre-Dame fondée par des Français, au moment de la Révolution, dans l'Etat d'Indiana. Je suis donc allé là-bas pour la première fois au cours de l'été 1952 et l'on m'a demandé de faire une sorte d'introduction à la spiritualité et à la théologie de la Liturgie. De ce premier cours américain est né un livre qui paru a d'abord –et en américain si je puis dire- sous le titre *Liturgical piety*. Ce livre a été réédité en Angleterre sous le titre de *Liturgy and life* et il a été finalement traduit en français, mais par moi, sous le titre de *La vie de la liturgie*".

[64] Conviene destacar como anticipo de toda la visión litúrgica que el autor desarrollará en sus obras posteriores, la carta al P. Duployé, fechada el 8 de octubre de 1943. El P. Duployé la considerará como el texto que fija la fundación del Centro de Pastoral Litúrgica. (Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 234-242).

[65] "A tout ceci vint s'ajouter, Jean XXIII étant maintenant, le pontife régnant, ma participation aux travaux préparatoire de la commission pré-conciliaire pour les Universités. ou le nouveau nonce, Bertoli, succédant à Roncalli, m'avait fait nommer, sur la recommandation, je pense, du recteur de l'Institut catholique, Mgr. Blanchet. On peut dire que ces années furent comme le zénith de mon activité au service de l'Église de France" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 10: "De Strasbourg en Normandie, en Bretagne et a travers le monde").

[66] A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia 1948-1975*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 297.

un colaborador para la redacción de los nuevos formularios de plegarias eucarísticas[68]. Al mismo tiempo en Francia seguirá colaborando en el Centro de Pastoral Litúrgica participando en los primeros ensayos de traducción de las plegarias eucarísticas.

Los años de la aplicación de la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II fueron especialmente duros para Louis Bouyer. Muchos de los planteamientos que había desarrollado a lo largo de su producción teológica, y que habían sido recogidos por el Concilio, no encontraban una satisfactoria puesta en práctica[69]. Como consecuencia de esta situación deja Europa y se establece en Washington como profesor de la Catholic University of America.

Determinadas posiciones que adoptará ante ciertas aplicaciones de la reforma litúrgica traerán como consecuencia la "invitación", dirigida por el *Centre National de Pastoral Liturgique*[70], a dejar de participar en sus reuniones. El motivo de este "agradecimiento", narrado por el propio Bouyer[71], radica en las enérgicas protestas que él y otros teólogos elevarán ante las directivas que

---

[67] L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique,* Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Tournai, 1966, 1990². Trad. italiana: *L'Eucaristia*, LDC, Torino-Leumann 1969, 1983². Trad. española: *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Ed. Herder, Barcelona 1969.

[68] "Un des grands livres que nous a laissés le Père Louis Bouyer est son *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique.* Les aspects historiques, religieux, théologiques et spirituels de la liturgie qu'il touchés dans ses divers travaux ont trouvé dans cette mine ou dans ce monument une sorte d'aboutissement" (R. LE GALL, "Le Père Louis Bouyer. Un maître à penser", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 16).

[69] "Sous prétexte d'*adapter* la liturgie, on a simplement oublié qu'elle est et ne peut être l'expression traditionnelle du mystère chrétien dans toute sa plénitude de source jaillissante. (...) ceux qui ont pris en main d'autorité l'application des directives du Concile sur ce point ont tourné le dos délibérément à tout ce qu'un Beauduin, un Casel, un Pius Parsch avaient entrepris, et à quoi j'avais essayé vainement d'ajouter ma petite pierre. Je ne veux pas apporter ou paraître apporter plus longtemps ma caution, si peu qu'elle vaille, à ce reniement et cette imposture..." (L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme,* Éd. Aubier, Paris 1968, 144-146).

[70] Después del Concilio Vaticano II el Centro de Pastoral Litúrgica (C.P.L.) añadirá a su denominación el adjetivo *nacional* (C.N.P.L.).

[71] "A Roma même, j'ai participé au travail du *Consilium* pour la révision de la liturgie, spécialement en ce qui concerne la révision du missel. En France, comme on avait fait appel au début à ceux qui avaient travaillé avec le Centre de Pastorale Liturgique, j'ai participé aux premiers essais de traduction. Mais comme on nous donnait pour directives pour traduire la canon romain, par exemple, d'éviter tous les mots comme oblation, sacrifice, immolation, j'ai été, avec ceux qui protestaient contre cette dénaturation, "remercié", et peu à peu, des nouveaux venus ont pris la place de ceux qui avaient fait le C.P.L. devenu entre-temps le C.N.P.L." (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 79). *J'ai été "remercié"*, modo francés para expresar el hecho de haber recibido una carta en la que, agradeciéndole los preciosos servicios ofrecidos, se le invita a no participar más.

el propio Centro estableció con el fin de evitar determinadas expresiones en las traducciones del *Ordo Missae*.

Estos años dejarán una huella en su amargo libro escrito en 1968, *La décomposition du catholicisme*[72], en el que declara su desilusión por el cariz que estaba tomando la reforma litúrgica en los tumultuosos años del post–Concilio[73] y su intención de dedicarse a otros temas[74]. Es el inicio, o el recomienzo después de 10 años de la publicación de *Le trône de la Sagesse*[75], de su proyecto de trilogía teológica que lo ocupó de modo prácticamente exclusivo hasta el final de su vida[76].

---

[72] L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme,* Éd. Aubier, Paris 1968. Trad. italiana: *Cattolicesimo in decomposizione*, Ed. Morcelliana, Brescia 1969. Trad. española: *La descomposición del catolicismo*, Ed. Herder, Barcelona 1970.

[73] A. BUGNINI criticará esta actitud de nuestro Autor puesto que en unos momentos especialmente delicados en el proceso de reforma litúrgica: "En lugar de echar agua al fuego, también un eminente estudioso de la liturgia y de las ciencias sagradas avivó las llamas demostrando no comprender ni lo delicado del momento ni los objetivos pastorales de la Reforma" (A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia 1948-1975*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999, 248. Aunque en el texto no aparezca su nombre en la nota a pie de página que explica este párrafo aparece citada su obra: *La décomposition du catholicisme,* Éd. Aubier, Paris 1968).

[74] El punto de cambio del primer al segundo período de su producción teológica está indicado por el mismo autor en *La décomposition du catholicisme*, cuando, a propósito de su desilusión sobre la evolución, en su opinión personal y pese a su empeño, que estaba produciéndose en los campos de la espiritualidad y la liturgia escribía: "Por mi parte, a partir de ahora me ocuparé de otros trabajos que están más vivos en mis sentimientos: Viene la noche, para mí sin lugar a dudas, en la que nadie puede trabajar. He hecho mucho en este campo (se refería a la liturgia), para nada, a juzgar de los resultados actuales. Prefiero no obstinarme y pasar a otros temas" (*La décomposition du catholicisme,* Éd. Aubier, Paris 1968, 145. La traducción es nuestra) Dos años después, con menos amargura, pero sin cambiar sustancialmente su juicio, dice en la introducción a *L'Église de Dieu*: "¿Podremos alguna vez alcanzar el objetivo de producir esta doble trilogía, cuyas partes están ya muy avanzadas y de las que todo, más o menos, bosquejado? Evidentemente es un secreto de Dios y, hemos de confesarlo, hemos estado muchas veces tentados, por miedo a pensar que estábamos dispuestos a afrontarlo demasiado tarde. Hemos utilizado nuestras fuerzas para otras obras, empujados por las circunstancias y el fruto nos parece que ha sido escaso, si bien su volumen es considerable. Por otra parte esos múltiples trabajos, exigidos por las necesidades de la Iglesia a los que nos ha parecido debíamos aportar cierta contribución personal, si bien modesto, nos han equipado con una experiencia personal sin la cual, creemos, la obra del teólogo no es otra cosa que un juego ficticio de conceptos vacíos de su contenido vital". (L. BOUYER, *L 'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, 12. La traducción es nuestra).

[75] L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Éd. du Cerf, Paris 1957, 1987[2].

[76] Vid. por su extraordinario interés para introducirse en esta segunda etapa de su producción teológica: A. CATAPANO, *La sofiologia de Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pont. Universitas Sanctae Crucis, Roma 2001.

La primera de estas trilogías está compuesta por *Le Trône de la Sagesse, L'Église de Dieu*[77] *y Cosmos*[78]; mientras que la segunda la componen *Le Fils éternel*[79], *Le Père invisible*[80] y *Le Consolateur*[81]. La tercera trilogía no estaba en las previsiones iniciales de Bouyer; su frágil estado de salud le había hecho pensar que *Cosmos* sería el último gran libro de su producción teológica. No obstante, la mejora de sus condiciones de salud le harán emprender un nuevo reto, una tercera trilogía que llamará "dinámica"[82]. La componen *Mysterion*[83], *Gnôsis*[84] y *Sophia*[85] y puede entenderse como la perspectiva mistagógica de las trilogías anteriores.

El corazón de su reflexión teológica debemos buscarlo en sus dos primeras trilogías que llamará "económica" y "teológica" respectivamente. En

---

[77] *L 'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit,* Éd. du Cerf, Paris 1970. Trad. italiana: *La Chiesa, Corpo di Cristo e Tempio dello spirito*, Ed. Cittadella, Assisi 1971. Trad. española: *La Iglesia de Dios*, Ed. Studium, Madrid 1973.

[78] L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1982.

[79] L. BOUYER, *Le Fils eternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Éd. du Cerf, Paris 1974. Trad. italiana: *Il Figlio eterno*, Ed. Paoline, Alba 1977.

[80] L. BOUYER, *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité*, Éd. du Cerf, Paris 1976. Trad. italiana: *Il Padre invisible*, Ed. Paoline, Alba 1979.

[81] L. BOUYER, *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Éd. du Cerf, Paris 1980. Trad. italiana: *Il Consolatore*, Ed. Paoline, Alba 1983.

[82] "La providence m'ayant gratifié de quelques années supplémentaires où ma santé parut se raffermir, il me vint à l'esprit qu'il serait bon d'ajouter une étude de ce que je serais tenté d'appeler la dynamique de tout exposé doctrinal de la vision de foi chrétienne. C'est pourquoi, dans *Mysterion*, je m'appliquai à dégager ce qui me paraît être comme le nœud et le cœur de toute notre croyance: ce mystère du Christ et de sa Croix salutaire dont saint Paul, le premier à nous avoir donné une synthèse de la foi chrétienne, a lui-même indiqué qu'il en était non seulement le centre mais la clef. Ensuite, je me suis appliqué à montrer comment, pour toute la tradition des Pères et des plus anciens théologiens, cette révélation du mystère chrétien fait de lui ce qui doit nous guider dans l'interprétation de toute la Parole de Dieu, et s'en éclairer en retour. Et ce fut *Gnosis:* le mot, dans la langue chrétienne de cette époque, signifiant proprement la connaissance de Dieu tirée de toutes les Écritures à la lumière de l'Évangile. Mais ceci, de soi-même, me conduisait à *Sophia*: cette Sagesse divine qui est comme le thème enveloppant, pour ainsi dire, l'intelligence de l'Économie de création et d'adoption divine dans la vision de foi de la divinité elle-même" (L. BOUYER, "Préface... à une conclusion" en *Sophia ou le Monde en Dieu,* Éd. du Cerf, Paris 1994, 7-8)

[83] L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère a la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986. Trad. italiana: *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

[84] L. BOUYER, *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Éd. du Cerf, Paris 1988. Trad. italiana: *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

[85] L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu,* Éd. du Cerf, Paris 1994.

ellas se aprecia una búsqueda sapiencial dominada por una visión de Dios como Padre y fuente eterna de un amor que es esencialmente don[86].

Al tratar sobre la estrecha unión entre la vida en Dios, la vida de Dios y la vida que quiere comunicar a la criatura, Bouyer es muy consciente desde el inicio, del peligro de poner a Dios al nivel de las criaturas o, por el contrario, absorber la inmanencia en la trascendencia. Tratará de ir a la raíz del problema teológico que lo sitúa en la relación existente entre Dios y su obra. Sin caer en el inmanentismo, que no sería nada más que un nuevo hegelianismo, busca a través del tema de la sabiduría divina la visión que Dios tiene de todas las cosas en Él mismo.

Para afirmar, por una parte, la comunión que existe entre Dios y su obra y, por otra, la salvaguarda de la absoluta trascendencia divina, Bouyer expondrá el misterio cristiano a partir de dos puntos de vista complementarios. En el primero parte de la obra y estudia todo lo que presupone sobre Dios, mientras que en el segundo parte de la misma vida trinitaria. Es así como el oratoriano estructura sus dos primeras trilogías.

La primera de ellas, la inicia con *Le Trône de la Sagesse*, fijando su atención en la figura de la Virgen que destaca de modo excelso en el conjunto de la creación (antropología sobrenatural) A esta obra sigue, *L'Église de Dieu,* dedicada a la Iglesia (sociología sobrenatural) llamada a ser la esposa de Cristo y que debe tender a la santidad que se encuentra realizada desde el principio en la persona de la Virgen. Finalmente en *Cosmos* volverá a colocar a la Virgen y a la Iglesia en el contexto de la creación (cosmología sobrenatural)

La segunda trilogía trata de responder al segundo punto de vista que mencionábamos antes, es decir parte de la misma vida trinitaria. Una trilogía teológica, en cuento está orientada a Dios mismo, que comienza con un libro sobre el Hijo, el Revelador, que nos hace descubrir a Dios como Padre después de la Encarnación y al cual somos conducidos por el Espíritu Santo, unión de amor entre Padre e Hijo[87].

En la tercera trilogía no busca aclarar el contenido de la exposición teológico–dogmática, que ya ha quedado suficientemente explícita en las dos primeras partes de la obra, sino que trata de clarificar la perspectiva global.

---

[86] "J'ai été aussi très intéressé par son essai, à la suite de Soloview qui s'était inspiré lui-même de Schelling et de Jacon Bochme, d'une sophiologie, c'est-à-dire d'une théologie construite autour de la notion de la Sagesse divine, autour donc de la vision que de toute éternité Dieu a du monde en Lui-même comme destiné à la fois à devenir distinct de Lui et à entrer en un rapport tel avec Lui qu'il s'en servira, si l'on peut dire, pour exprimer sa vie intérieure et la communiquer" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 189).

[87] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 192-193.

Algunos autores han interpretado estos nueve volúmenes como un intento de elaborar una sofiología occidental. Ésta, más que unos contenidos, presentaría una perspectiva que ofrece una visión de conjunto de la teología. Esta opinión no parece totalmente extraña al pensamiento de Bouyer, que en la introducción de su obra *Sophia* la califica como punto de llegada natural de toda la reflexión contenida en su última trilogía[88].

Finalmente, no podemos dejar de mencionar, refiriéndonos a la producción de su primer período, una indicación que nos hace el mismo Bouyer al introducir su obra *Le sens de la vie sacerdotale*[89], en la que invita a leerla, como formando parte de una trilogía junto a *Le sens de la vie monastique*[90] y *L'initiation chrétienne*[91].

Sus últimos años los pasará Bouyer en Europa, huésped de la misma Abadía benedictina de Saint–Wandrille en la que fue recibido en la plena comunión de la Iglesia Católica. Debido a las necesidades que exigía su estado de salud, se trasladará en 1999 a las Petits Soeurs des Pauvres de París. El 22 de octubre de 2004 volvió a la casa del Padre.

2. ALGUNOS ENCUENTROS DECISIVOS

2.1. Introducción

A lo largo de los años vividos por Bouyer se le presentan diversos *encuentros decisivos* que constituyen el objeto de estudio de este epígrafe. Estos

---

[88] "Mais ceci, de soi-même, me conduisait à Sophia: cette Sagesse divine qui est comme le thème enveloppant, pour ainsi dire, l'intelligence de l'Économie de création et adoption divine dans la vision de foi de la divinité elle-même" (L. BOUYER, *Sophia ou le monde en Dieu*, 8).

[89] L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale,* Éd. Desclée et Cie, Tournai 1960.

[90] L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique,* Éd. Brépols, Turnhout-Paris 1952.

[91] L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Éd. Desclée et Cie, Tournai-Paris 1960. Trad. española: *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, Ed. Herder, Barcelona 1964. Efectivamente nuestro Autor señala: "Dix ans plus tôt, nous avions écrit sur Le sens de la vie monastique, et, dans l'entredeux, nous avions publié un essai d'Initiation chrétienne. S'il nous fallait essayer de définir la relation que nous voyons entre ces trois ouvrages, nous dirions qu'ils développent tous le trois l'influence du même unique Mystère sur le vie humaine. Seul y diffère le point d'application. Notre initiation chrétienne présente le Mystère du Christ à tout homme, au laïc aussi bien qu'au religieux ou au prêtre. Le sens de la vie monastique tente de définir quelle ascèse permet au Mystère de devenir le tout d'une vie chrétienne individuelle, consentant pour cela (et pouvant consentir) d'emblée à toutes les libérations possibles à l'égard du monde. Le sens de la vie sacerdotale voudrait montrer quelle ascèse analogue dans ses motivations ultimes, très différente parfois dans ses applications concrètes, doit permettre de porter au monde le même Mystère" (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, 6).

encuentros, ya sean personales ya sean a través de su obra o espíritu, influyen y configuran el modo de ser teólogo, sacerdote y católico de nuestro Autor y pensamos que establecen por ello un sugerente criterio hermenéutico para su producción teológica. Una pista para descubrir estos encuentros nos la sugieren las biografías que nuestro propio autor dedica a *Erasmo*[92] y *Tomás Moro*[93], prohombres del cristianismo humanista, *Newman*[94] y *Beauduin*[95]. Los primeros nos sitúan en los orígenes de lo que Bouyer llamará, el primer movimiento litúrgico, entendido como renacimiento de la liturgia, que permite que lo perdido y olvidado vuelva a brotar en la vida actual. Este primer movimiento lo verá, ya presente, en el humanismo del siglo XVI donde se manifiesta un deseo de acceso más amplio y profundo a la Biblia y a los Padres, y el deseo de un tipo más puro y más auténtico de piedad.

Otro gran campo para profundizar lo constituye su encuentro con las obras de Newman, pues con palabras de nuestro autor, "lo que más me ha quedado y más ha influido en mí de Newman es la reconciliación de la cultura con la oración, con la vida interior"[96]. De la estrecha relación que se estableció entre Lambert Beauduin y Bouyer hablaremos en el apartado siguiente. Una atenta mirada a la biografía que le dedicó: *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église,* nos mostrará con mayor claridad la influencia decisiva que ejerció, en palabras de Bouyer, este "íntimo y fiel amigo a quien tanto debo en mi vida y formación litúrgica"[97].

Finalmente, aunque somos conscientes de dejar otros importantes personajes fuera del objeto de nuestro estudio, dentro de esta categoría de *encuentros decisivos* también se pueden incluir, pues están íntimamente relacionados con los anteriores, sus años de estudiante de Teología en Estrasburgo y París así como su providencial encuentro con el Oratorio. Bouyer encontraba en esta sociedad clerical una institución en perfecta consonancia con aquello que de mejor había en el protestantismo; una institución que buscaba reformar la Iglesia y que subrayaba de modo positivo

---

[92] L. BOUYER, *Autour d'Erasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Éd. Du Cerf, Paris 1955. Trad. italiana: *Erasmo tra umanesimo e riforma*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962.

[93] L. BOUYER, *Sir Thomas More, humaniste et martyr,* Éd. C.L.D., Chambray-les-Tours, 1984. Trad. italiana: Tommaso Moro: Umanista e martire, Jaca Book, Milano 1985. Trad. española: *Tomás Moro: humanista y mártir*, Ed. Encuentro, Madrid 1986.

[94] L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité,* Éd. du Cerf, Paris 1952; L. BOUYER, *Newman's Vision of Faith,* Ignatius Press, San Francisco 1988.

[95] L. BOUYER, *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église,* Éd. Casterman, París 1964. Trad. española: *Un precursor del ecumenismo: Lambert Beauduin*, Ed. Península, Madrid 1966.

[96] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 15.

[97] P. DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de pastorale liturgique (1943-1949)*, Éd. Mulhouse, Paris 1968, 35.

la libertad personal. Además, conviene subrayar otra característica específica del Oratorio francés, ligada a la personalidad de su fundador, el Card. Pedro de Bérulle: un gran interés por la teología bíblica y patrística y por la mística[98]. Algunos comentarios entresacados de la biografía que nuestro Autor dedica a ese *Sócrates romano* que es Felipe Neri[99], nos ayudarán a adentrarnos en la rica y unitaria, persona y obra, de Louis Bouyer.

Para acercarnos a la vida y obra de los protagonistas de este punto hemos tenido en cuenta, cuando ha sido posible, las referencias autobiográficas que se encuentran en sus propias obras, hemos considerado también diversas biografías y estudios realizados sobre esos mismos personajes; pero sobre todo hemos intentado permitir, en la medida de lo posible, que el mismo Louis Bouyer explayara su pensamiento, en relación a estos intérpretes de la historia, por medio de abundantes citas textuales.

En el caso de las biografías que el Oratoriano dedica a estos grandes hombres de la historia de la Iglesia: cómo habla de ellos, de su vida, de sus luchas, de sus obras..., se tiene la misma impresión que comenta Vaiss cuando describe la relación de Newman con los Padres de la Iglesia. El estudioso del movimiento de Oxford señala que Newman cede naturalmente a la tentación de interpretar los conflictos y los desgarrones de la Iglesia del siglo IV a la luz de lo que él vive en la Inglaterra del siglo XIX. Esto le llevará a decir que Nevman lee los Padres de manera más afectiva que crítica. De ahí que la influencia de los Padres, que se encuentra en cada etapa importante del desarrollo de su pensamiento, no se limita sólo a sus enseñanzas. El ejemplo de estos hombres de Dios, el recuerdo de sus combates, sus motivaciones y su modo de pensar y actuar es, fundamentalmente, lo que influye en él[100].

De Bouyer también se podría decir que, reencontrando en la historia antigua los acontecimientos de su tiempo y dando más importancia al *ethos* que a las ideas o doctrinas, hará como Newman, que intentará dramatizar su combate contra las fuerzas que amenazaban a la Iglesia haciendo de los Padres su escudo y de la Iglesia primitiva su modelo. De este modo el Oratoriano se refleja en la situación, en las luchas, en los avatares que padecen los humanistas, Newman o Felipe Neri. Del mismo modo cuando expresa las ideas y pensamiento teológico de estos autores no siempre resultará claro en qué momento hablan, piensan o viven aquellos y cuándo lo hace nuestro

---

[98] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 31.

[99] L. BOUYER, *Saint Philippe Néri* (Pages catholiques), Albin Michel, Éd. SOS, Paris 1946. ID. *Un Socrate romain: saint Philippe Néri,* Éd. S.O.S. Charité, Paris 1979. Trad. italiana: *La musica di Dio. San Filippo Neri*, Jaca Book, Milano 1980.

[100] Cf. P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, Berna 2006, 169.188

Autor. Por todo ello consideramos de extraordinario interés, para comprender mejor a nuestro Autor, intentar observar de cerca, como un personaje más, estos *encuentros decisivos*.

Como señalaba Nicolás Séd en el discurso pronunciado en el *Institut Catholique de Paris* el 18 de noviembre de 2005, no se puede comprender la obra del Padre Bouyer si no se establece su unión con ciertos maestros y testigos de la tradición cristiana a los que el Oratoriano se liga, no sólo espiritualmente sino también afectiva e intelectualmente. Él, sigue diciendo, no sólo se contenta con conocerlos y leerlos sino que les consagra, a cada uno de ellos, una obra. En este linaje se inscribe el trabajo y la vida espiritual de Louis Bouyer[101]. Este punto de nuestro trabajo quiere ser una pequeña aportación que facilite conocer mejor y comprender algunos de los componentes de esta "familia".

Por cuestiones de espacio, y teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, nos fijaremos únicamente en algunos detalles concretos que esperamos expliquen suficientemente el interés que suscitan estos personajes en Bouyer. Influyen en el Oratoriano, no tanto porque los veamos citados textualmente, como fuente de sus obras, sino porque nos permiten entender la finalidad y sentido, no sólo de su obra sino, sobre todo, de su propia vida.

2.2. El cristianismo humanista de Erasmo y Tomás Moro: un modo de hacer teología

2.2.1. Introducción: el Humanismo cristiano

Durante el período de la adolescencia Louis Bouyer se interesa vivamente por los estudios científicos y filosóficos, cultivando el sueño de dedicarse a la investigación en el campo de una filosofía que, apoyada sólidamente sobre la ciencia, estuviese en condiciones de expresar, en el mundo de hoy, el valor permanente de una visión cristiana del universo[102].

¿Humanismo cristiano o cristianismo humanista? Es este un primer interrogante que se plantea Bouyer al inicio de su libro *Autour d'Erasme* cuyo

---

[101] "De tout ce qui précède, on ne comprendrait pas encore l'œuvre du Père Bouyer, si l'on établit pas la lien avec certains maîtres et témoins de la tradition chrétienne auxquels il s'est attaché spirituellement, affectivement et intellectuellement: saint Antoine, le Père des moines, et saint Athanase, les moines de Citeaux, saint Philippe Néri, le cardinal John Henry Newman et Dom Lambert Beauduin. Il ne se contenta pas de les connaître et de les lire: a chacun il consacra une oeuvre. C'est dans leur lignée que s'inscrivent le travail et la vie spirituelle du Père Louis Bouyer" (N. J. SÉD, "Le Père Louis Bouyer, l'homme et le théologien de la Vie Spirituelle", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2), 62-63).

[102] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 12.

subtítulo es ya revelador: *Études sur le christianisme des humanistes catholiques*. Se trata, como él mismo señala, de estudiar los innumerables pensadores cristianos que han intentado, con idéntica esperanza, hacer que su cristianismo estuviese abierto a los hechos e ideas nuevas. Se habla a menudo, dirá Bouyer, del humanismo cristiano, pero sería más justo hablar de un cristianismo humanista[103] puesto que los cristianos no se han limitado a cristianizar un humanismo que no les debía nada; sino que ellos mismo han sido desde el principio los más osados creadores del humanismo[104]. Esta afirmación se puede aplicar en primer lugar, y más que ningún otro, dirá nuestro Autor, a Erasmo.

En el libro apenas mencionado, Bouyer querrá trazar el verdadero rostro del cristianismo humanista. Para ello, para comprender el "erasmismo" es necesario recolocarlo en la misma línea de aquellos espíritus generosos que, desde finales del siglo XV, supieron acoger con magnanimidad las novedades más fecundas de su tiempo[105]. De ahí que resultará necesario también dedicar parte de nuestro estudio a Tomás Moro.

Como señala Bouyer, el Renacimiento se nos presenta bajo un doble aspecto: es un movimiento espontáneo de los espíritus hacia una civilización nueva en la que se quiere dar un mayor espacio a una vida más plenamente humana, y es también una resurrección de la antigüedad, en sus inicios

---

[103] "C'est dans cette perspective que j'ai écrit un autre livre, *Humain ou chrétien* où je montre que le choix entre ces deux termes est absolument illusoire. En fait la seule manière de réaliser pleinement l'humain, le seul humanisme pleinement conséquent comme je le disais tout à l'heure, c'est celui qui tend vers la plénitude de vie qui sera atteinte dans la résurrection et qui peut être anticipé d'une certaine manière dès à présent par une vie chrétienne authentique. (...) Je montre, si vous voulez, dans *Humain ou chrétien* que c'est uniquement en acceptant ce christianisme intégral, dirais-je, ce christianisme christique, ce christianisme du Christ crucifié, ce mystère de la croix rédemptrice, que l'homme peut atteindre son plein développement individuel et collectif" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 170) El libro citado: L. BOUYER, *Humain ou chrétien,* Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Bruges 1958. Trad. italiana: *Umano o cristiano*, Ed. Morcelliana, Brescia 1959.

[104] L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 8.

[105] "Pratiquement tous s'efforcent de montrer qu'il y a dans l'humanisme païen une recherche qui ne pouvait aboutir par elle-même, mais qui est satisfaite bien au-delà de ce qu'elle pouvait imaginer par la Révélation chrétienne. Celle-ci est venue apprendre aux hommes que la création était bien à amener à son terme mais quel cela ne pouvait se faire, étant donné le péché et l'oubli de Dieu, que dans une rencontre avec Lui, grâce à un retournement, à une conversion de tout l'être. Telle était certainement la pensée de celui qu'on a appelé le prince des humanistes, Erasme, de ses amis comme Thomas More, le chancelier d'Angleterre, de leurs disciples, puis à la génération suivante, des grandes humanistes allemands, des humanistes espagnols comme l'archevêque de Tolède Carranza, et enfin des cardinaux de Paul III qui seront les grands artisans de la réforme catholique dans ce qu'elle aura de plus positif. C'est dans ce sens là que tous ces hommes ont travaillé" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 178).

novelesca y arqueológica, pero que adquirirá una gran popularidad porque ofrece en el momento justo un alimento a esa tendencia de vivir una vida totalmente humana[106].

La concepción grecorromana del hombre cristaliza ahora en el concepto de *humanitas*, que recoge el ideal helénico de la *paideia* (educación) y cuyo paso al mundo medieval se realiza a través de la Patrística cristiana[107]; en ella la *humanitas* como ideal de la cultura humana complementa a la teología. En el siglo XII las corrientes humanistas tienen un primer renacimiento; la teoría de la razón y de la fe, la Filosofía y la Teología, que llegan a una alta cima con S. Tomás de Aquino[108] y su valoración del pensamiento antiguo, establecen las bases de una brillante y certera concepción humanística del mundo[109].

---

[106] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 14

[107] "La redécouverte de la culture antique es allée de pair avec une redécouverte des sources chrétiennes, et en particulier des Pères de l'Église qui furent les créateurs de la culture chrétienne" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 177-178).

[108] "... les scolastiques décadents, contemporains d'ailleurs de la première élaboration de la science moderne, sont tombés dans l'erreur de croire que le symbole n'était qu'une forme primitive, enfantine de l'expression des réalités humaines, qu'il fallait à tout prix dépasser pour exprimer la réalité humaine, la réalité cosmique et même la réalité divine par de purs concepts (à supposer qu'il puisse y avoir des concepts qui soient purs et que ceux-ci nous feraient percevoir ces réalités telles qu'elles sont) [...] Dans le domaine de la théologie, pareille position est totalement opposée non seulement à la conception de la théologie qui était celle des Pères de l'Église mais aussi à celle des grands scolastiques a commencer par saint Thomas d'Aquin lui-même, pour qui le concept n'est pas la chose mais ce par quoi nous entrons en contact avec elle. Et lorsqu'il s'agit de Dieu, les concepts eux-mêmes n'ont qu'une valeur analogique, d'une analogie qu'on appelle de proportionnalité. [...] Dans la conception de saint Thomas, en outre, la théologie qui utilise des concepts affinés nous enseigne de quelle manière il faut interpréter l'Écriture. Bien loin donc que la théologie nous dispense du recours à l'Écriture et à ces symboles beaucoup plus humains, complexes et poétiques, et donc beaucoup plus évocateurs que de simples concepts abstraits, elle doit toujours nous reconduire. La théologie doit simplement nous préserver de donner une interprétation erronée de ces symboles, soit parce que celle-ci serait trop littérale, soit au contraire parce qu'elle évacuerait le contenu et la réalité de la communication avec Dieu. C'est cela exactement, la tâche de la théologie, dans la conception de saint Thomas, et non pas du tout d'élaborer des formules et des systèmes qui se substitueraient aux expressions directes de la Révélation, telles qu'on les trouve dans l'Écriture et telles qu'elles son véhiculées jusqu'à nous en particulier par la liturgie" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 93-94).

[109] "Lo studio del Medioevo, al quale ci si è dedicati, dopo il XIX secolo, con una nuova simpatia, ha fatto cadere il vecchio pregiudizio secondo il quale il Rinascimento avrebbe davvero riscoperto un'antichità sconosciuta dopo la fine del impero romano. In realtà anche nelle tenebre più fitte di ciò che uno storico come il Gibbon ha chiamato the *dark ages*, il contatto con la letteratura antica non era mai stato completamente perduto. Ciò che più importa, dal punto di vista della sua riscoperta, è che abbiamo cominciato a scorgere prima del Rinascimento del XV e XVI secolo altri due rinascimenti. Il primo, nel IX secolo, è il rinascimento carolingio.

La idea según la cual el Renacimiento se define como el descubrimiento del hombre y del mundo, deforma la realidad pero presupone un dato real: en el humanismo y en el Renacimiento se produjo una fuerte acentuación de la preocupación del hombre por lo que ha sido calificado a veces como su misión mundana y terrena, y que, para evitar una terminología que implica ya una opción teorética precisa, podríamos describir más bien como búsqueda del progreso civil y de la prosperidad terrena. De modo gráfico dirá Bouyer que la resurrección de la antigüedad ha sido el medio, propiciado por circunstancias favorables, de respuesta a una sorda y violenta voluntad de vivir[110].

La exaltación, típicamente renacentista, de la vida social como encuentro entre los hombres y realización de la *humanitas*, es una consecuencia clara de esos planteamientos. Todo ello se une, y en parte conduce, en el terreno de la filosofía, a una atención especial a los problemas morales y específicamente humanos, que lleva a los primeros humanistas a oponerse tanto al formalismo de los filósofos nominalistas de París y de Oxford, como al naturalismo, de cuño aristotélico y averroísta, de las escuelas de medicina de Bolonia o de Padua. De ahí la importancia que los programas de reforma educativa atribuyen a la ética, a la poesía, a la elocuencia, a las artes, en suma a todo aquello que, enseñando a pensar y actuar bien, contribuyen a la perfección del vivir humano. Finalmente, en el terreno religioso y teológico encontramos la polémica contra las especulaciones de la escolástica, dominada

---

Esso è stato talvolta considerato un semplice movimento di grammatici e di maestri di scuola. Ma appare sempre più chiaramente come esso abbia una portata ben più vasta, soprattutto sul piano filosofico, con le traduzioni neoplatoniche, ad esempio, di Ilduino di Saint-Denis e di Scotto Eurigena. Il secondo rinascimento, nel XIII secolo, erede degli Arabi e di tutta l'eredità della Grecia da essi conservata produsse quel fenomeno che non è esagerato chiamare classicismo cristiano. Profondamente originale, tanto nella teologia di un San Tommaso o di un San Bonaventura che nell'arte delle cattedrali francesi, si avvale, nello stesso tempo, di taluni dei più preziosi insegnamenti dell'antichità" (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 15).

[110] "La rinascita dell'antichità non è stato che il mezzo offerto da circostanze favorevoli ad una sorda e violenta volontà di vivere. Questo porta a correggere ciò che precede. Fino al XV secolo era stato utilizzato ciò che si attingeva alla civiltà totalmente umana dell'antichità solo per costituire una civiltà non solamente religiosa e cristiana ma sacrale: una civiltà del santuario (...) l'idea di un ordine umano subordinato all'ordine cristiano, ma nondimeno geloso, sul suo piano, della sua stabilità, vale a dire della sua finalità, sia pure secondaria rimane oscura. Sembra di non potere perseguire nessuna realizzazione umana se non in quanto essa offra un mezzo immediatamente utilizzabile per una finalità religiosa. Si giustificherà, ad esempio, lo studio e la filosofia, ma solo in quanto essa servirà alla teologia. si leggeranno i poeti latini, ma col pretesto che il loro studio può essere utile a quello della sacra Scrittura. (...) Ciò che cateterizzerà il Rinascimento, non più solamente sul piano dell'intelletto ma su quello della vita, è un gusto nuovo dell'umano e dell'universo naturale al quale l'uomo appartiene, una volontà talvolta subcosciente ma sempre efficace e persino irresistibile, di goderne le ricchezze per se stesse" (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 16-18).

por análisis lógicos de raigambre nominalista, y la defensa de un estudio de las *Sacrae Litterae* realizado de tal manera que llevase a una inmediata edificación de la vida[111].

Hay, por lo demás, en todo ello no sólo una preocupación educativa, sino también una fuerte valoración del momento ético y voluntario, y una afirmación de la actividad humana creativa, frente a un ideal exclusiva o predominantemente especulativo. Por eso la meditación sobre la muerte, la consideración de que más allá de la vida y de la historia del mundo se abre el Reino de los cielos, o el mismo atractivo de la soledad, fuertemente sentido por algunos humanistas, no lleva a la separación del mundo o a la minusvaloración de las realidades terrenas; sino que el silencio del alma, la meditación sobre lo eterno, desemboca en un nuevo descubrimiento del valor de la verdadera *societas* por la que el hombre se siente hermano entre hermanos y se prepara para la felicidad eterna a través del servicio prestado a sus semejantes. Este aspecto lo encontraremos presente, no sólo en Erasmo y Tomás Moro; sino también en San Felipe Neri y, más tarde, en Newman.

Habría que añadir también, como rasgo distintivo de la época, la insistencia en la dignidad del hombre considerado precisamente en cuanto centro y eje del acontecer histórico. Esto llevará a veces a retomar el tema, patrístico y medieval, del hombre como *microcosmos*[112]; otras a exaltar la belleza humana como objeto del arte; otras –y esto es, en cierto sentido, lo más característico– a poner de relieve la capacidad del hombre de dominar la naturaleza.

Para completar esta descripción sería necesario hacer referencia a otros muchos temas, sin embargo nos referiremos finalmente al *sentido de la historia*. Los humanistas se caracterizan en efecto por su aguda conciencia de vivir un momento histórico de cambio y de crisis, ante la que adoptan tan decidida actitud de protagonistas. Lo que caracteriza al humanismo no es simplemente la vuelta a lo antiguo, el estudio de las letras y de las artes de Roma y de Grecia, por lo demás –aunque en menos grado– conocidas en el Medioevo, sino la diversa actitud con que se realiza ese recurso, que, en la época humanista, no está determinado ni por una preocupación especulativa (como fue predominante en las escuelas medievales) ni tampoco por un afán esteticista y erudito (como sucedió en épocas posteriores); sino que es un medio y un camino para conseguir la *rinascita*, el renacimiento de la propia civilización. La vuelta a lo antiguo no fue por eso en los humanistas mera

---

[111] Es interesante el capítulo que Bouyer dedica a Vittorino da Feltre cuya labor se concentra en la tarea educativa. (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 76-79).

[112] Este es un concepto que Bouyer utiliza en diversas ocasiones. Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 479-481; *Le métier de théologie*, 56-57.

imitación, sino reelaboración desde la nueva situación en que vivían y según sus exigencias espirituales[113].

Efectivamente los hombres de la época, también los más cristianos del Renacimiento, reconocen con toda franqueza el derecho a dedicarse, como cristianos y de modo cristiano, a toda clase de actividades, ejercitadas por hombres sin buscar nada más. En cuanto pertenecen a nuestra naturaleza, ellos cultivarán toda clases de artes y ciencias sin que deban justificar el hacerlo en base al provecho y utilidad que pueda producir en la religión. Teniendo en cuenta esta premisa, señalará Bouyer, se entiende que la resurrección de la antigüedad asuma una importancia tal que sería imposible de explicar sin tener en cuenta este aspecto[114].

Los diferentes aspectos del cristianismo humanista que hemos destacado brevemente en estas páginas los volveremos a encontrar en diferentes momentos a lo largo de esta tesis. En primer lugar, ya en este mismo capítulo, cuando nos hablemos de la "carta de fundación" del *Centre de Pastorale Liturgique*, escrita por nuestro autor en 1943. Allí Bouyer se refiere a la necesidad de iniciarse en el mundo espiritual que introduce en la liturgia. Para adentrarse en este mundo, la antropología, la visión del hombre y del mundo que ya se entrevé en este cristianismo humanista, se convierte en un elemento fundamental. También para recorrer el capítulo segundo nos resultará útil recordar lo visto en estas páginas.

---

[113] "Non si farà più della filosofia solo per fare della teologia, della letteratura solo per fare dell'esegesi, dell'arte per glorificare Dio. (...) Si farà della filosofia per ciò che essa può far conoscere, si scriverà per il piacere di scrivere, si dipingerà e si scolpirà, e semplicemente si vivrà perché si ama la propria arte e si gioisce di vivere. Ciò non significa che non ci fosse mai stato niente di simile per i pensatori e gli artisti del Medioevo. Occorre però riconoscere che essi non lo confessavano volentieri, ma anzi se ne scusavano. Per giustificare la loro attività essi sottolineavano quasi esclusivamente le finalità propriamente e direttamente sacre. Si potrebbe dire che essi volevano fare ciò che facevano, proprio in quanto cristiani, come se quelle loro attività sgorgassero immediatamente del cristianesimo. Al contrario, gli uomini anche più cristiani del Rinascimento riconoscono con tutta franchezza il diritto di dedicarsi, da cristiani e in maniera cristiana, ad ogni sorta di attività, esercitata da uomini, senza cercare di più. E proprio, in quanto appartengono alla nostra natura, essi ormai le coltiveranno e non solo e nemmeno soprattutto per l'utile che può trarne la religione. Per questo appunto la resurrezione dell'antichità assume per essi un'importanza che non sapremmo spiegare senza questa premessa. Essi vi trovano l'esempio del più grande sforzo possibile all'uomo per dominare, lui stesso, il proprio mondo e la propria natura" (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, p. 18-19).

[114] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 19.

2.2.2. Erasmo de Rotterdam: un modo de hacer teología

Nuestro Autor señalará que, los orígenes de un primer movimiento litúrgico, entendido como renacimiento de la liturgia, que permita que lo perdido y olvidado vuelva a brotar en la vida actual, se encuentra ya en el siglo XVI. En el humanismo cristiano del primer cuarto de ese siglo ve manifestarse el deseo de un acceso más amplio y más profundo a la Biblia y a los Padres, y el deseo de un tipo más puro y más auténtico de piedad, fundado sobre un mejor conocimiento y comprensión de la liturgia, acompañando una práctica más perfecta de ésta. En el método teológico desarrollado por este cristianismo humanista, encuentra Bouyer el correcto modo de hacer teología.

Cuando tomamos alguna de las declaraciones de Bouyer acerca de la teología, vemos que se refiere a ella como un pensamiento humano que desarrolla su instrumento filosófico para aplicarlo, no a los elementos del pensamiento humano común, sino a los elementos del pensamiento humano renovado por la Revelación y por la vida en la fe[115].

Esta misma afirmación que acabamos de enunciar, la presenta Bouyer cuando comenta una obra preparada por Moro: la *Vida de Pico della Mirandola*. El Oratoriano proyecta con claridad y de modo concentrado muchos rasgos de la que será su propia visión antropológica en este comentario. Así Bouyer, apunta cómo Moro queda sorprendido por la figura de aquel cristiano que, fascinado por un conocimiento universal, en el que todas las cosas –como también todos los intelectos del mundo– encontrarían el secreto de su reconciliación en una visión armoniosa de toda la realidad creada. En esta visión, el hombre –siempre que permanezca o regrese fiel a la visión divina en la que ha sido creado– aparece como la sede predestinada y el agente consciente de esta reconciliación. Es necesario también para esto que en Cristo –Palabra y Sabiduría de Dios hecho hombre– el mismo hombre sea reconciliado con su Creador, en el reconocimiento adorante del amor infinito que le ha creado y salvado y que es la vida misma de Aquél que le ha hecho[116]. Pensamos que la *grata sorpresa* de Moro ante esa visión armónica es también de nuestro Autor.

a) Visión de la teología en Erasmo

Convendrá destacar, ante todo, aquellos aspectos de la teología de la época que especialmente provocaron su crítica, o la hacían particularmente

---

[115] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 223.

[116] Cf. L. BOUYER, *Tommaso Moro. Umanista e martire*, 34.

vulnerable y que en muchos aspectos reflejan la situación de la teología con la que se encontrará nuestro autor varios siglos después. De ahí el interés de este apartado de nuestro trabajo.

La teología de los siglos XV y XVI estaba prácticamente vinculada al método escolástico y, a menudo, aunque no siempre ni con suficiente profundidad, al pensamiento de Santo Tomás. Sin duda, tal situación era fuente de valiosas cualidades: respeto de la tradición, fidelidad a la terminología, cuidado de la pureza doctrinal, etc. Pero, al mismo tiempo, el método escolástico facilitaba ciertas deficiencias –incorrecciones de estilo, insuficiencias escriturísticas y patrísticas– que, por la situación del ambiente, ponía a los teólogos en una posición de inferioridad.

Erasmo iba a arremeter contra esta escolástica decadente de los siglos XIV y XV, acusándola de haber descuidado su dependencia de la Sagrada Escritura. Para autores como Lecler, su "ardor anti–escolástico lo situó frente al dogma con simplificaciones excesivas y le impidió ver que los Reformadores amenazaban con sus doctrinas algunos puntos esenciales de la enseñanza católica"[117]. Se debe reconocer por otra parte que, si bien los teólogos católicos del siglo XVI no fueron unos meros fanáticos de la "dialéctica", ciertamente estaban presentes innegables abusos, vacíos y lagunas en su enseñanza teológica. Sobre esta realidad articula la crítica Erasmo: las sutilezas, las puerilidades de la escolástica decadente que conoce, sirven al Humanista de maravilloso motivo para concluir la perversión de la concepción misma de la ciencia sagrada. En suma, la decadencia de una época fue tomada como razón suficiente para proclamar –tal vez sin demasiadas investigaciones por su parte– la inadmisibilidad en bloque de la teología tradicional, para oponerse a ella y en lo posible "sustituirla" por una teología nueva. Resulta fácil ver, en estas breves pinceladas, un anticipo casi idéntico del estado en que se encuentra la teología en los años de Bouyer. La soluciones que planteará el de Rotterdam serán también muy semejantes a las que adoptará, siglos después, nuestro Autor.

Ante la situación que acabamos de comentar brevemente, Erasmo se propuso reformar la teología, a cuyo fin dedicó su *Ratio seu Methodus compendio proveniendi ad Veram Theologiam*[118]. Y esta fue su mayor ambición de reforma: la renovación de la ciencia teológica, *ut vera theologia instauretur*[119]. Ya en una obra anterior, el *Enchiridon Militis Christiani*, escrito con un motivo

---

[117] J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme* 1, Aubier 1955, 144. La traducción es nuestra.

[118] Cf. ERASMO, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 4, cols. 75-183.

[119] *Opus Epistolarum* 1, nº 139, 43.

ocasional y que constituye una de las obras que más gloria y fama le habría de conseguir, aparece claramente el ideal de Erasmo: una restauración del cristianismo por medio de la teología[120].

Bouyer pone en boca de Erasmo la pregunta, ¿y dónde adquirir este conocimiento, esta restauración?. Y contesta invitándonos a retornar a las fuentes cristianas, es decir, en primer lugar a la Sagrada Escritura que los métodos humanistas liberarán de todos los componentes sofocantes y deformantes[121]. Por tanto el objeto principal de sus estudios era "la restauración de la teología" concebida como un más cierto conocimiento fundado en las técnicas humanistas de la Sagrada Escritura.

En palabras de nuestro Autor, Erasmo será el principal creador de lo que se puede llamar la teología positiva. Entiende en primer lugar que, junto a la dialéctica que se presentaba ya agotada a la hora de levantar un edificio de deducciones siempre más frágiles sobre una base cada vez más estrecha, él ha recuperado el valor y la incomparable riqueza de aquello que los teólogos llaman el dato revelado. De este modo su humanismo ha reabierto de nuevo las fuentes del cristianismo. Pero esto adquiere su verdadera peso y relieve solamente a la luz de un hecho importantísimo: él parece haber sido uno de los primeros en poseer y aplicar a este sector, un verdadero sentido de la historia. Erasmo ha sabido encontrar –recordará Bouyer– estas riquezas doctrinales no como nociones fósiles sino como realidad viva[122]. En capítulos sucesivos, cuando nos adentremos en la teología y el modo de hacerla propio de nuestro Autor, especialmente al hablar del concepto de tradición en el capítulo sexto pero en general a lo largo de toda la tesis, reencontraremos muchas de las intuiciones de Erasmo que aquí simplemente esbozamos[123].

---

[120] *Enchiridion Militis Christiani*, escrito en 1499, publicado formando parte de las *Lucubratiuncula* en 1503 (reeditadas en 1509) y publicado finalmente como obra autónoma, en julio de 1515 bajo el título: *Enchiridion militis christiani ab Erasmo compositum saluberrimis praeceptis refertum contra omnia vitiorum irritamente efficacissimis et ratio quaedam veri christianismi*, recogido en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5.

[121] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*,116.

[122] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 141.

[123] "Je m'efforce de travailler selon les méthodes de la théologie positive, telle que l'entendaient Petau et Thomassin. Si aujourd'hui on entend généralement par théologie positive une simple histoire de la théologie, ce n'était pas le cas de ces grands théologiens du XVII siècle. Ceux-ci appelaient théologie positive une présentation synthétique de tout le mystère chrétien qui n'aurait pas été le produit d'une simple construction rationnelle, plus ou moins *a priori* et propre au théologien qui l'a élaborée, mais qui aurait été dégagée de toute l'expérience de l'Église au cours des siècles. La communication de l'Amour de Dieu à toute la création, à quoi peut se ramener la Révélation, pose en effet successivement à l'Église, et de façon organique en quelque sorte, des problèmes qu'elle doit s'efforcer de résoudre par un effort concordant de

b) La "Ratio Verae Theologiae"

Erasmo es claramente uno de los padres (probablemente uno de los más ilustres señalará Bouyer) del espíritu moderno. Especialmente en esta obra, *Ratio Verae Theologiae*, expresa ya de modo definitivo los elementos mejores y más modernos de nuestra crítica histórica. Podemos decir que la *Ratio* no es una tesis ambiciosa de teología en sí misma. Como otras obras de Erasmo es un simple manual para estudiantes. Podríamos titularlo hoy: Introducción a los estudios teológicos.

Las primeras páginas inculcan, con fuerza, la idea que la teología no es únicamente una ciencia sacra por su objeto sino también por las disposiciones subjetivas que exige y por la naturaleza misma de su ejercicio. De ahí que quien no empieza por cultivar en sí disposiciones religiosas y no se acerca con un deseo de mejora personal no podrá hacer reales progresos[124]. Por tanto Erasmo no niega, antes insiste en que es necesaria una preparación espiritual para la labor teológica[125].

Erasmo tenía un concepto peculiar de la ciencia teológica: la identificaba, prácticamente, con el estudio de la Sagrada Escritura para averiguar el sentido de su texto –un texto antiguo– de acuerdo con los nuevos procedimientos y técnicas que aportan los descubrimientos humanistas del mundo clásico. De aquí la importancia –justificada– que concede al conocimiento del latín, del griego, del hebreo y, en general de las lenguas antiguas; la necesidad que señala de revisar y reconstruir los textos originales, etc[126].

---

toute la pensée chrétienne en la situation concrète de son développement" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 193).

[124] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 147.

[125] Cf. ERASMO, *Ratio verae Theologiae en Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 113.

[126] Toda la *Ratio* se vuelca en la necesidad de conocer los idiomas latín, griego y hebreo (cols. 77 y ss.), la formación en la cultura clásica (cols. 79 y ss.), dificultades y consejos para entender las alegorías y parábolas (cols. 117 y ss.), la necesidad de no dejarse engañar por las hipérboles, expresiones vagas, otras a tomar en sentido irónico (entre las que se encuentran los mismo dichos de Jesús: cols. 121 y ss.) en fin, de tener muy en cuenta la historia del cristianismo y la evolución de los dogmas. Así fija Erasmo sus etapas principales: un "primer período que fue el de la ley judía, después el profetismo que termina con Juan el Bautista; una tercera etapa es la de la Iglesia primitiva, notable por la extrema simplicidad de sus formas teológicas, pero también por la pureza e intensidad de vida incomparables; la cuarta que comienza con la conversión de Constantino, es un período triunfal y desde todos los puntos de vista de enriquecimiento, pero también sin duda de alteración; hasta llegar al quinto período anunciado por San Pablo, en el que el espíritu cristiano degenera y la caridad se enfría" en el cual se encuentran (Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma,* 118).

Rompiendo la divergencia de juicios sobre Erasmo –y los contrastes que su vida ofrece– este punto es reconocido, a partir de los datos de la historia y de sus propios escritos, de modo concorde. Lo comparten autores de las diversa posturas: Erasmo otorga a la crítica bíblica, al estudio filológico de los textos, una importancia decisiva para la vuelta a ese ideal de vida puro y sencillo, plenamente cristiano. Cristo –había dicho el humanista– no exige de nosotros más que una vida pura y sencilla"[127]. "Desearía –repite Erasmo en muchas partes– que este Cristo puro y sencillo estuviese profundamente grabado en la mente de los hombres. Esto sería más fácilmente asequible si, ayudados por nuestros conocimientos de los idiomas originales, comenzaremos a filosofar a partir de las fuentes mismas"[128]. Son estas ideas, básicas también, para Bouyer y para todos los protagonistas de estos *encuentros decisivos.*

Junto a este dominio de las lenguas pasa, en segundo lugar, a la necesidad, para hacer una buena teología, de aquello que nosotros llamaríamos una cultura general, e insiste sucesivamente en la necesidad de conocer las realidades naturales[129], la retórica, los poetas[130]. Esto es realmente singular, recordará Bouyer, pues se encuentran exactamente al mismo tiempo: la noción de la teología, como simple aclaración de la Sagrada Escritura, y la noción de la cultura, como simple iniciación de la teología. Así las encontramos también en los autores precedentes del siglo XIII, las reencontraremos en Newman y especialmente en nuestro autor[131]. Podemos señalar aquí, como ejemplo de este interés por las artes humanas en Bouyer, su trabajo, *Le rite et l'homme*, que se remonta a 1962 y constituye una de las primeras obras que han intentado estudiar la liturgia cristiana en una estrecha relación con las ciencias humanas y en particular con la historia de las religiones y la psicología profunda.

Finalmente, como tercer punto, resume las reglas de la hermenéutica y expresa sus opiniones sobre el uso que debe hacerse de los doctores a la hora de interpretar la Escritura distinguiendo sus interpretaciones de los dogmas de la Iglesia[132]. De aquí pasará al aspecto más importante de su libro, sea por

---

[127] ERASMO, "Carta a John Carondolet (5 enero 1523)" en *Opus epistolarum* 5, 180-181).

[128] J. HUIZINGA, *Erasmo*, 127.

[129] Cf. ERASMO, *Ratio verae Theologiae en Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 79.

[130] Cf. ERASMO, *Ratio verae Theologiae en Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 81

[131] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, p. 149.

[132] Cf. ERASMO, *Ratio verae Theologiae en Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 90.

el espacio que le dedica sea por el ardor visible que pone al escribirlo. El objeto esencial de su teología es Cristo: la teología mientras encuentra su fundamento en la explicación de la Escritura, descubre su esencia en el conocimiento de Cristo y de su obra. Cristo es el centro de todo la enseñanza bíblica y todos los libros sagrados, de un modo u otro, hablan de Él. La misma vida de Cristo y sus enseñanzas da sentido a las enseñanzas de los antiguos[133].

Llegados a este punto conviene considerar que algunas consideraciones de Erasmo en este campo[134], en sí tremendamente positivas, pueden en su desarrollo llevar al "suicidio" del cristianismo mezclado con un tipo cualquiera de religión o moral natural. La *virtus* humanística experimenta en ocasiones, mucho de espiritualismo platónico y, se busca a sí misma más como expresión de la *dignitas hominis*, que como reflejo en la persona de la lógica de la Encarnación. La teología de Erasmo no parece brotar de un pensamiento sacramental sino más bien al contrario de una devaluación de la realidad corpórea. Cuanto un hombre más religioso es, menos necesidad tiene de la exterioridad ritual (de ahí sus críticas duras a las ceremonias y ritos monásticos)[135].

---

[133] "Reperies fortassis in Platonis aut Senecae libris quae non abhorreant a decretis Christi: reperies in vita Socratis, quae utcumque cum vita Christi consentiant: at circulum hunc, et omnium rerum inter se congruentium harmoniam in solo Christo reperies" (ERASMO, *Ratio verae Theologiae* en *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 91 B).

[134] "Cristo nos enseña a morir a las pasiones, a hacer triunfar las cosas espirituales sobre las materiales. Esto lo había ya entendido Sócrates, hombre cuya vida ha sido más filosófica que su propia doctrina. Para ser cristianos, es suficiente ser buenos, puros y simples. Estas virtudes son el equivalente de Cristo: quien las posee, posee a Cristo" (Cf. ERASMO, *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami* 5, col. 27-28).

[135] Resulta este un punto especialmente vulnerable en el pensamiento teológico de Erasmo de ahí que Bouyer lo explique del siguiente modo: "Il colloquio prosegue sul tema prettamente erasmiano della religione interiore che non sostituisce l'esteriore ma si costituisce quale suo fine necessario (...) Erasmo cita el texto de Corintios "*Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed ego sub nullius redigar potestatem*" y comenta: "Benché io mi astenga talvolta dalla carne immolata, proibita dalla legge di Mosé, per cooperare alla salvezza del mio prossimo e alla diffusione del Vangelo, tuttavia conservo uno spirito liberto, che sa come gli sia permesso di usare qualsiasi nutrimento secondo quanto chiede la necessità del suo corpo. Ma c'erano dei falsi apostoli i quali tentavano di far credere che certi alimenti erano impuri in se stessi e che non ce ne si doveva astenere solo occasionalmente ma rifiutarli sempre come se fossero cattivi per natura, così come ci asteniamo da un omicidio o da un adulterio. Questo testo chiarissimo –dirá Bouyer- ci permette di cogliere l'esatto valore che ha per Erasmo, quell'idea di libertà cristiana che aveva esposto nel suo *Enchiridion*, e che Lutero farà sua in un famoso trattato che s'intitola appunto *De libertate christiana*, ma che Erasmo, nonostante tutto, non si rassegnerà mai ad abbandonare. Il fatto è che la libertà cristiana, così come egli la intende, è l'esatta contropartita della religione interiore, che non esclude le pratiche ma le utilizza al suo solo scopo. Infatti questa libertà –e qui lo si vede bene- è il rifiuto ad annettere qualsiasi valore assoluto al compimento delle pratiche di devozione. Si accetteranno sia per il proprio progresso morale e religioso sia per non scandalizzare gli altri, anche se personalmente

En realidad el mismo Erasmo se dará cuenta, pasados los años, de este peligro. Como recoge Bouyer citando al de Rotterdam: "durante un tiempo he enseñado en mis libros la libertad espiritual [se refiere al *Enchiridion milites christiani*]. Lo he hecho con total sinceridad, porque no me esperaba la llegada de esta nueva generación. Deseaba que se disminuyese la importancia de las ceremonias para conseguir así la verdadera piedad[136]. Pero ahora se rechazan tan brutalmente que, en lugar de la libertad del espíritu, se ha instaurado una libertad carnal sin algún freno"[137]. En cierto modo estos comentarios de Erasmo recuerdan los que nuestro Autor presenta en los años del post–concilio cuando se refiere a sus trabajos sobre liturgia.

---

non se ne cavi alcun profitto. Ma in nessun caso, si accetterà di mettere la santità nel compimento del gesto religioso. È evidente dove si nasconda la difficoltà e l'equivoco. Finché si tratta di pratiche di devozione privata non c'è nulla da dire; ma quando si giunge alle leggi della Chiesa già sorge il problema: negheremo alla Chiesa il diritto di prendere, in questa materia delle decisioni che si impongono alla coscienza, indipendentemente da ogni pericolo di scandalo? Ma il problema si porrà soprattutto a proposito dei sacramenti. Rifiuteremo loro ogni valore oggettivo, indipendente dalle disposizioni di coloro che vi partecipano? La difficoltà di un sano apprezzamento della posizione di Erasmo dipende dal fatto che gli stessi argomenti possono servire per attaccarlo o difenderlo. Bisogna, innanzitutto, tener conto di questo: egli si presenta come moralista, e più esattamente come analizzatore della vita interiore e delle sue leggi proprie. Se egli perciò non tratta espressamente gli aspetti del problema relativi alla teologia sacramentale o al diritto canonico, niente autorizza a sostenere che li rifiuti. Ma si comprende subito ciò che, dai suoi scritti, potevano trarre i riformatori anticattolici: non c'era che da fare un principio di ciò che, in lui era solo un parziale punto di vista. E del sacramento, in queste condizioni, non sarebbe rimasta che l'esperienza religiosa di cui può essere occasione, e della legge ecclesiastica una legge completamente esterna alla coscienza e quindi oppressiva di quest'ultima" (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma,* 177-179).

[136] Consideramos útiles para entender esta idea algunos fragmentos de sus *Coloquios,* tal y como los recoge Bouyer: "Se mi è possibile mi metto molto vicino all'altare per potere udire ciò che recita il sacerdote, soprattutto l'Epistola e il Vangelo. Cerco di coglierne qualcosa che penetri il mio spirito e lo medito un po' –Ma tu allora non reciti delle preghiere durante questo tempo? –Prego ma piuttosto con il pensiero che con il suono delle labbra, e mi impadronisco di ciò che dice il sacerdote come dell'occasione della mia preghiera. –Spiegati meglio poiché non colgo bene ciò che vuoi dire. –Mi spiego. Suppongo che si reciti l'Epistola là dove è detto: 'buttate via il vecchio lievito per essere una nuova pasta, poiché siete voi stessi degli azimi'. A queste parole ecco come mi trattengo col Cristo: 'Che io possa veramente essere un azzimo puro da ogni fermento di malizia... Lo stesso per il Vangelo. (...) Se accade che il sacerdote sia muto –e sembra che ci siano molti muti di questo genere, nel nostro paese- oppure se non mi è possibile avvicinarmi abbastanza all'altare, porto un libro che contiene l'Epistola e il Vangelo del giorno... " (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 169).

[137] Como introducción a estas palabras de Erasmo dice Bouyer: "Pur senza che sembri porre in dubbio nessuno dei suoi principi personali, egli si rimprovera sempre più di aver forse mancato la prudenza nell'applicarli; teme di aver dato in tal modo degli appigli involontari a una riforma fuorviata per la quale la sua antipatia di giorno in giorno va crescendo" (L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma,* 126).

Hemos de concluir nuestro estudio de Erasmo y lo hacemos con palabras de Bouyer. Con Erasmo, dirá el Oratoriano, encontramos las "cosas" de la teología en su sitio; ¡pero –exclama– cómo se estrecha el campo!. La metafísica ha sido prácticamente eliminada. Un positivismo religioso, peligrosamente limitado a la ética y a la psicología, aunque busca permanecer fiel a las grandes intuiciones tradiciones –tal vez capaces de renovación– reduce prácticamente el cristianismo a cuanto en él aflora en el ámbito de lo humano. Una pura devoción al Cristo evangélico –herencia preciosa del Medioevo iluminada de una lúcida crítica– y un profundo y nuevo sentido de la historia junto con una tenaz fijeza y fidelidad a la Iglesia tradicional mantienen dentro de los confines de la ortodoxia esta religión que para algunos ya se presenta como separable. Sin embargo, privada de sólidas bases teológicas, porque está a su vez carente de instrumentos filosóficos, la devoción a Cristo Dios y Salvador, parece más bien fluctuar que arraigarse en el pensamiento[138].

Si queremos apreciar la vitalidad de los elementos del cristianismo del Renacimiento –concluye Bouyer–, del catolicismo erasmiano, no nos podemos detener únicamente en la figura de Erasmo. Erasmo será lo que los ingleses llaman un *bookworm*. En él son más evidentes los límites que las riquezas de pensamiento. Será unido a un amigo, que no se puede separar de él, como convenga acercarse a la obra erasmiana. Este amigo es un santo, y más aún, un mártir, un mártir de la unidad católica: Santo Tomás Moro[139].

c) Erasmo y Tomás Moro: verdaderos cristianos humanistas

Con Erasmo –concluíamos con Bouyer– hemos tocado la madurez del tipo de cristiano humanista. En él hemos saludado la armoniosa puesta a punto de muchos elementos; pero también hemos podido ver los pesimismos, los abandonos, el entristecerse y el llenarse de mezquinos ideales, cosas todas propias de la edad madura después de la adolescencia más prometedora. Sin embargo detrás del perfil de Erasmo, vemos emerger, purísima y verdaderamente grande, la figura de un hombre que, en su madurez, supo realizar y superar las aparentes quimeras de su juventud. Se trata de un santo: el santo del humanismo, el amigo más íntimo, probablemente el único amigo de Erasmo: Tomás Moro[140]. Trataremos, de modo sumario, de adentrarnos en la provechosa y fructífera relación personal y de amistad que se dio entre ellos.

---

[138] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 200.

[139] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 202.

[140] Cf. L. BOUYER, *Erasmo tra umanesimo e riforma*, 58.

La amistad entre Erasmo y Moro fue también, en una parte decisiva, una alianza en esta lucha de los espíritus, una lucha en la que los humanistas defendían la revivificación de la Antigüedad y, sobre todo, del griego, no sólo como un objetivo cultural en general, sino también como algo específicamente cristiano. La renovación de la Iglesia y de la fe, en su opinión, se efectuaría a través de la edición de textos, de fuentes purificadas de la Escritura y de los Padres. Los adversarios temían una disolución y destrucción latente de la piedad del pueblo, de los dogmas y de la autoridad de la Iglesia, si se introducía una crítica textual que perdiera la medida y activara un criticismo general, un escepticismo y una desconfianza frente a la fe y la Iglesia[141].

Podemos decir que están hablando dos idiomas diferentes. Los humanistas exigen el respecto adecuado a la Sagrada Escritura, lo que también incluye –según ellos.– la búsqueda del texto óptimo, del más exacto y más fiel a las fuentes, pero sin querer devaluar lo que en el cristianismo no está fijado por escrito, en especial la tradición y los sacramentos. Muchos de los escolásticos tardíos no vieron o no entendieron esta intención buena y correcta de renovar la fe por medio del conocimiento de la Escritura. Lo consideraban inútil, lo contraponían a la pastoral práctica, sobre todo a la vida sacramental. Pero, por supuesto, no negaban la importancia de la Biblia dentro de la Iglesia. Ni los humanistas "progresistas" querían desplazar los sacramentos ni los escolásticos "conservadores" la Sagrada Escritura. Pero eso era exactamente lo que se reprochaban mutuamente. Una vez más estas polémicas resultan, en muchos de los casos, anticipo paralelo de las que tendrá que soportar nuestro Autor a lo largo de toda su vida.

Podemos dar por concluido este primer encuentro decisivo de nuestro autor con los cristianos humanistas y, más en concreto, con todo un modo de hacer teología propio de un tiempo de crisis semejante al que vivirá nuestro Autor. El estudio de este característico modo de hacer teología, propio de estos cristianos humanistas, y las pinceladas sumarias e impresionistas que sobre este mismo tema dedicaremos a Felipe Neri y Newman pensamos que serán suficientes para acercarnos, mejor pertrechados, al Bouyer teólogo.

---

[141] "È certamente vero che More, nemico di qualsiasi frattura nei confronti della tradizione viva, nutrito d'altra parte di questa tradizione così organicamente continuativa della *Common Law* inglese, non pretende mai di fare piazza pulita di nulla, il che lo pone in radicale contrasto con i riformatori protestanti. Ma non è meno vero che il suo modo di usare la Bibbia è quello dei Padri, così come l'aveva recepito il meglio dell'umanesimo cristiano: ragion per cui, direttamente ispirato al riguardo dai primi umanisti fiorentini, egli sarà, oltre che il miglior discepolo di Erasmo, anche il suo ispiratore o, in ogni caso, colui che per eccellenza lo incoraggerà a progredire incessantemente su questa via, sulla quale, forse, non si sarebbe mai definitivamente impegnato, se non avesse conosciuto abbastanza precocemente il giovane More" (L. BOUYER, *Tommaso Moro. Umanista e martire*, 33).

2.3. La influencia decisiva de una biografía especular: J.H. Newman

2.3.1. Introducción

Como punto de enganche que manifiesta la unidad existente entre el epígrafe anterior, dedicado a Erasmo, y el que ahora nos disponemos a iniciar pueden servirnos las siguientes palabras: "Erasmo, realmente es a la vez una criatura de la Roma antigua y de la Roma cristiana. Y perdóneseme mi pesadez, que no acabe de insistir: Erasmo es el fruto exquisito de la doble obra de una naturaleza refinada y de una gracia pura. Es el humanismo cristiano. Yo añadiría, por excelencia, si no estuviera San Francisco de Sales. Sin contar a Newman"[142].

En la vida y pensamiento teológico de Louis Bouyer, Newman constituye un punto clave. Los estudios iniciados por Bouyer en París, se completaron en la Universidad de Estrasburgo. Allí acabó el bachillerato en Teología, con una tesis, no publicada, sobre Newman y la línea platonizante en la tradición teológica y filosófica inglesa. El encuentro con las obras de Newman, gracias a la biografía de Henry Bremond[143], dejó un sello imborrable en nuestro autor.

Será el mismo Bouyer quien nos exponga qué aprendió de Newman: "La visión que tiene Newman del vínculo existente entre las exigencias ascéticas de la búsqueda de la verdad y sus exigencias culturales, me ha enseñado que es imposible buscar la verdad cristiana sin buscar una verdad plenamente encarnada en toda la experiencia humana. Efectivamente destaca en Newman su insistencia en alcanzar la deseada conjunción entre un cristianismo verdaderamente fundado en las fuentes más auténticas de la Tradición, y por otra parte todo un esfuerzo cultural, que busque asimilar aquello que de mejor existe en la evolución cultural y espiritual que la humanidad ha sabido producir, ya sea antes o después del predominio del influjo cristiano del período medieval. La reconciliación de la cultura con la oración, con la vida interior, de la cual el movimiento de Oxford[144] representa

---

[142] F. HERMANS, *Historia doctrinal del humanismo cristiano*, Valencia 1962, 240.

[143] H. BREMOND, *Newman: Essai de biographie psychologique*, Paris 1906.

[144] "Il y a de plus dans l'anglicanisme une tradition d'humanisme, de culture liée à la piété, que les grands hommes du mouvement d'Oxford représentent éminemment mais qui caractérisait déjà ceux qu'on appelle les Caroline Divines, c'est-à-dire les théologiens du temps de Charles I et de Charles II, au XVII siècle. Eux qui visaient à la réconciliation des principes protestants et de la tradition catholique, voulaient aussi faire la synthèse entre la culture de leur

la más perfecta expresión en la época moderna[145]: esto es aquello que más me ha quedado y que más ha influido en mí de Newman"[146].

Vemos ya, y lo desarrollaremos a lo largo de este epígrafe, que en Newman, como en el caso de Erasmo –complementado por Tomás Moro–, están presentes: el amor a la Sagrada Escritura y los Padres y un cristianismo claramente humanista. A estos dos *amores* se añade un vitalismo, una intensa actividad ministerial que los enmarca y da sentido. Por eso nuestro Autor señala expresamente: "aquello que me golpeó leyendo por primera vez las obras de Newman, y todavía dura después de muchos años, como objeto de mi interés personal, es el modo en que logra desarrollar al mismo tiempo su personalidad y su doctrina en unión inmediata y espontánea entre la fidelidad a Dios y la integridad intelectual, sin que estas dos realidades entren en conflicto. Para Newman –y nosotros podemos añadir que sucede lo mismo en nuestro autor–, Dios no es nunca una idea, una noción, sino una realidad concreta que se pone frente al hombre conociendo su condición humana que está por hacer. Es la realidad suprema que, en cuanto tal, exige al hombre no sólo una actitud de respeto absoluto, sino el empeño total y la entrega de su existencia. Desde el momento que Newman define como su primera conversión, cuando todavía era adolescente, su reconocimiento de Dios no aparece ni incompatible ni en contraste con la honestidad intelectual; se funda más bien sobre la intuición fundamental por la que la voz de la razón auténtica y la voz de la conciencia no son contradictorias, sino son sólo dos aspectos de la única voz del único Dios digno de este nombre"[147].

En realidad la estructura, los rasgos que presentaremos de la vida de Newman podrían superponerse casi exactamente sobre aquélla de Bouyer. Los puntos fundamentales de la biografía de Bouyer, que hemos esbozado en la primera parte, pensamos que pueden quedar completados con los datos que ofreceremos de la vida de Newman. Es lo que trataremos de mostrar en las páginas siguientes para llegar a una conclusión: la biografía del Oratoriano

---

temps, largement et profondément humaniste, avec la spiritualité. Ce sont là les deux grands charismes de l'anglicanisme" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 161).

[145] "L'Angleterre connaît également un renouveau avec ce qu'on a appelé le Mouvement d'Oxford et le Mouvement tractarien: passion pour l'Église ancienne, les Pères, les textes liturgiques, redécouverte de la place central de l'eucharistie dans la vie de l'Église. Le catholicisme anglais aussi, mais de façon plus limitée, retrouve la dimension communautaire de la liturgie avec le Cardinal Wieseman" (A. HAQUIN, "Le mouvement liturgique dans l'Église Catholique (19-20 s.)", en *Les mouvements liturgiques. Córrelations entre pratiques et recherches*, BEL Subsidia 129, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 2004, 21).

[146] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 15.

[147] L. BOUYER, "L'importanza permanente di Newman" en S.L. JAKI, *Newman oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 169.

inglés, tal y como la presenta Bouyer, constituye objetivamente como un anticipo de la suya propia; pues subjetivamente el Oratoriano francés se proyectará y se verá reflejado en la vida de J.H. Newman. Podríamos hablar de una clara relación especular entre ambas experiencias vitales.

Por motivos de espacio únicamente nos referiremos a tres *encuentros*, tres *conversiones coincidentes* en ambos personajes: la llamada de Dios y su primera conversión; su posterior conversión a la Iglesia tras descubrir a los Padres y finalmente una especificación en su llamada vocacional: el Oratorio. En las abundantes citas textuales de nuestro Autor, hemos dejado que éste se explaye y exprese ampliamente sus impresiones y "coincidencias", no siempre veladas, con la biografía de Newman. Pensamos que no siempre es fácil distinguir, si lo que Bouyer escribe, se refiere al inglés o también a él mismo. Si el punto anterior, los cristianos humanistas, trataba de facilitar el acceso al Bouyer teólogo, pensamos que el análisis del camino vocacional de Newman favorecerá la comprensión de Bouyer *homme d'Église.*

a) La primera conversión: 1816

John Henry Newman nació en Londres en 1801, se matriculó en Oxford en 1816 donde unos años más tarde llegaría a ser conocido como profesor y preceptor en Oriel College y rector de Santa María, la capilla universitaria. Durante esos años formará parte y posteriormente será reconocido como el líder del movimiento de Oxford, acercándose progresivamente a la Iglesia católica, a la que se adhirió en 1845. Ordenado sacerdote, fundó la congregación de los oratorianos de San Felipe Neri de Inglaterra. Designado cardenal en 1879, murió en 1890. Esta podría ser a grandes rasgos una biografía sumaria del más famoso de los conversos al catolicismo en la Inglaterra victoriana[148].

Un primer aspecto sobre el que resulta interesante reflexionar es su *primera* conversión, a la edad de 15 años. John Henry, después de cumplir siete años, había sido enviado por su padre a la escuela de Ealing y permaneció allí hasta 1816. Durante el último año de su estancia en aquella escuela, Newman conoció al reverendo Walter Mayers, de Pembroke College, Oxford. Mayers era un clérigo anglicano de 25 años, perteneciente al grupo evangelista de la Iglesia de Inglaterra. Proselitista y religiosamente estricto como todos los buenos evangélicos, Mayers obtuvo pronto un gran ascendiente espiritual y humano sobre John Henry. El joven clérigo es un *hombre excelente* –el adjetivo

---

[148] Un comentario especialmente rico e interesante sobre las diferentes biografías y obras que se refieren a los años de Newman anglicano en P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, Berna 2006, 25-37.

forma parte de la descripción que Newman hace de él–, cuya enseñanza y ejemplo van a influir decisivamente en la vida del aventajado discípulo[149].

Ávido lector, Newman se familiariza entonces con los autores clásicos de la piedad calvinista[150] y aprende a desear y cultivar la seriedad religiosa, es decir, el afán práctico de perseguir un Cristianismo verdadero sin fáciles concesiones al mundo. John Henry incorpora a su vida un Evangelismo[151] sencillo que nunca se diluirá ni debilitará dentro de él y que constituye la primera etapa importante en el desarrollo de sus ideas religiosas. Las fases sucesivas de su camino espiritual se construirán armónicamente sobre las convicciones y la devoción adquiridas en este tiempo, sin atenuarlas y mucho menos destruirlas[152]. Esto mismo sucederá, como hemos visto ya, en la biografía de nuestro Autor.

---

[149] Cf. J. H. NEWMAN, *Autobiographical Writings*, ed. H. Tristram, New York 1957, 29.

[150] Cf. P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 163; L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 43.

[151] "Que faut-il entendre, en effet, par ce terme d'*evangelical*? On ne peut le comprendre sans avoir une vue générale, au moins sommaire, de l'état de l'Église anglicane au début du XIXe siècle. Depuis le XVIIe, elle restait partagée entre les deux tendances *High Church* et *Low Church*, la première plus attachée à ses éléments traditionnels, c'est-à-dire catholiques pour une part, royalistes pour une autre peut-être non moins importante, et la seconde entraînée vers le pur et simple protestantisme des presbytériens et des puritains, sans aller toutefois jusqu'à rompre avec le cadre de l'établissement. Au temps du déisme, l'une et l'autre tendances n'étaient pas loin de se confondre dans une religion presque réduite a une vague philanthropie, mais restée fidèle à une structure conservatrice don l'Église d'Angleterre constituait le plus naturel soutien. Dans cette commune langueur, la prédication de Wesley et de Whitefield était venue provoquer un premier réveil, faute duquel toute foi précise, toute religion vécue se fussent peut-être évanouies de l'Angleterre, à commencer par son Église officielle. Ce qui caractérise le Wesleyanisme originel, c'est probablement, plus que tout autre chose, le sentiment que le christianisme implique une vie nouvelle. D'où l'importance que prendra pour les "*methodistes*", comme on les appela, l'idée de conversion. Mais conversion, vie nouvelle pourraient s'entendre d'un simple changement moral. (...) Par le primer aspect, le méthodisme est un retour au christianisme évangélique, à contre-courant non seulement du rationalisme, mais de l'humanisme et de l'humanitarisme ambiants. Par le second, il reste étroitement apparenté à l'invasion sentimentale qui est un phénomène si général et si distinctif du XVIIIe siècle finissant. (...) la religion de Wesley s'apparente à celle de saint Bernard et de saint François plus qu'à celle des calvinistes d'Ecosse ou des puritains d'Angleterre. Car c'es d'une rencontre directe de l'âme avec Jésus, avec le Christ des évangiles qu'elle attend la conversion. (...) après John Wesley et malgré lui, en arriverait à sortir de l'Église anglicane. Il ne la quittera pas, pourtant, sans l'avoir en partie transformée. La tendance evangelical y reste le témoin de l'ébranlement créé par Wesley. Elle y subsiste comme un méthodisme inégalement modéré, accommodé aux éléments plus traditionnels, moins sentimentaux de l'anglicanisme" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 23-24).

[152] "La conversion de 1816 constitue certainement un tournant fort important dans la vie de Newman, le plus important peut-être, car elle marqua son entrée dans la vie intérieure profonde qui désormais ne cessera plus de s'intensifier: sans elles, la conversion de 1845 ne se

Este proceso personal de cambio interior que comienza en 1816 se materializa y culmina en una conversión, la *primera* conversión de Newman, que se describe lacónica y pudorosamente en el capítulo primero de la *Apologia pro Vita Sua* (1864)[153] con las siguientes palabras: "Cuando tenía quince años tuvo lugar en mí un gran cambio de mente. Quedé bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi inteligencia impresiones de dogma, que, gracias a Dios, nunca se han borrado ni oscurecido".

Newman cree estar seguro de que la profunda metamorfosis que se ha operado dentro de él superará la barrera del tiempo y producirá efectos ciertos en el más allá. Se siente elegido para la vida eterna. Pero no se trató de una conversión fulminante al estilo evangelista convencional[154]. No fue la súbita iluminación de un instante en el que una inefable experiencia interior le mudara drásticamente en otro hombre. El proceso laborioso de esta singular *metanoia* espiritual comenzó en los primeros día de agosto y terminó en el mes de diciembre, pocos días antes de Navidad[155]. En cualquier caso, Newman dirá en 1885 que "es difícil percibir o imaginar la identidad del joven adolescente ante y después de agosto de 1816"[156].

---

fût probablement jamais produite" (L. COGNET, *Newman ou la recherche de la vérité*, Paris 1967, 20. Esta es la interpretación que hace suya P. Vaiss, después de un largo artículo dedicado a analizar a primera conversión de Newman tal y como la recogen sus biógrafos (Cf. P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 37-62).

153 Cf. J. H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua* (1864), ed. Martin J. Svaglic, Oxford 1964.

154 "Dès qu'on compris ainsi la conversion de Newman [...] la première évidence qui s'impose est qu'elle ne fut pas du tout une conversion du type evangelical [...] quoi qu'il dût à l'enseignement evangelical, le fait es qu'il n'avait jamais été un véritable Evangelical" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité,* 34-35) En su libro Vaiss analizando diferentes biógrafos no se muestra de acuerdo con esta afirmación tradicional de Bouyer y otros autores (Cf. P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 45-61).

155 "De l'adolescent, l'intelligence se déployait dans son indépendance royalement présomptueuse, malgré le désir de vertu qui le tendait. Inquiété peut-être par l'incertitude du sort, il sera troublé bien plus profondément par le témoignage silencieux de la vertu proprement chrétienne de son maître et par le témoignage spontanément accordé avec cet autre des souvenirs, alors enfouis, de sa lointaine enfance. Ces souvenirs, un choc suffit pur les faire revivre et pour que les interprète l'intelligence dessillée. L'être jeune, fier de son indépendance, découvre alors qu'il pressentait en le rejetant. Un autre est en lui, plus puissant et plus sage que lui-même s'affirme avec le plus d'arrogance. A cet autre, il ne peut être question que l'esprit si fier se refuse. Il ne l'a reconnu avec tant d'évidence que parce que déjà il lui a cédé" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, p. 34).

156 Cf. J. H NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*), ed. CH. S. DESSAIN 31, London-Oxford, 1961-1984, 30. Carta a Anne Mozley. "Pour le dire d'un mot, ce qui frappe, en effet, avant toute autre chose, dans cette conversion qui l'arraché à son indépendance, c'est l'autonomie dont elle n'en fait pas moins montre. (...) Cette conscience de soi, plus étonnante encore, à la réflexion, chez l'enfant où nos l'avons constatée déjà que chez l'adolescent où elle ne fait que se réfléchir et se définir, (...) Né l'appelons ni irréligieuse ni

Hay que insistir en el hecho de que esta benéfica alteración interna no fue repentina ni improvisada[157]. Se comenzó a gestar en su conciencia desde el momento en que John Henry pudo advertir que el estilo de vida que llevaba exhibía una peligrosa indiferencia hacia las cosas santas y carecía de una base doctrinal suficiente para fundamentar su existencia cristiana[158]. Crítico y escrutador de sí mismo, encuentra débil el cumplimiento de sus deberes hacia Dios, y se inquieta ante la pobre resonancia que consiguen originar en su ánimo cuestiones tan importantes como la vida eterna, la Revelación evangélica de la Voluntad y Misericordia divinas en Jesucristo, los dones únicos de la fe y la gracia, la regeneración interior del hombre cristiano, y el gran ideal de la devoción y de la santidad.

La conversión que ha experimentado comporta además para Newman la conciencia nítida de una llamada divina cierta[159] –bastante diferente de la

---

immorale. Elle est en decè ou en dehors de ces domaines. Encore un coup, elle appartient au champ du naturel, au sens le plus strict. Elle est peut-être ce qui fait la génialité de Newman, si le génie est une densité ou une incandescence exceptionnelle accordée à ce qui est sans plus une donnée congénitale de l'esprit humain. Ce qui distingue Newman, c'est la découverte que cette autonomie, cette suffisance radicale de son individualité, devant un autre, devant Dieu rencontré tel qu'il est, n'a plus d'autre sens qu'un complet non-sens" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 36.38).

[157] "Chez les *Evangelicals*, la conversion ne présente pas nécessairement le caractère de soudaineté ni de violence sensible qu'elle avait prise dans les réunions ferventes du revivalisme wesleyen, désormais sectaire. Sans cesser du 'être enveloppée d'émotion, elle se réduit souvent à une évolution lente, à la conviction peu à peu implantée d'avoir été: sauvé par Jésus-Christ" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 25).

[158] "L'état d'esprit dans lequel se trouvait le jeune homme de quinze ans au début de l'été 1816 nous montre que cette mise en avant apparente du *Myself and my Creator* et cette mise à l'écart implicite des autres n'est ni le fait ni, à plus forte raison, le centre de son expérience religieuse. Elle est, tout au contraire, le produit peu à peu dégagé de ce que son expérience personnelle avait eu jusque-là de purement naturel et finalement d'a-religieux. Qu'il y ait chez Newman une conscience de soi d'une spontanéité, d'une force autonome et d'une consistance inattaquable, c'est un fait qu'on ne peut guère nier. Mais confondre ou brouiller cette expérience de base avec son expérience proprement religieuse, c'est se condamner *a priori* à ne jamais rien comprendre à celle-ci" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 38).

[159] "... le Dieu qui s'est révélé à lui dans la solitude, c'est le Dieu d'un dogme pour la première fois clairement défini, parce que c'est le Dieu de la Parole divine. Cette Parole, jusque-là, il l'avait bien connue. Mais il ne lui était pas possible d'en saisir tout le sens avant de se saisir lui-même devant elle. (...) Car c'est comme une personne que Dieu se révèle à la personne. C'est dans actes où lui-même se livre, en même temps qu'ils vont déterminer une reprise de notre propre existence. C'est dans un dialogue que nous éclaire sur celle-ci en nous révélant de qui elle dépend. Découvrir Dieu comme le Créateur de l'âme, c'est donc, pour Newman, reconnaître que nous vise cette révélation dans son Fils que est au cœur de la Bible. C'est accepter, non comme des idées abstraites, mais comme des faits vitaux les grands dogmes de l'incarnation et de la rédemption, dominés eux-mêmes par la révélation de la Trinité" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 40-41).

artificial seguridad metodista de encontrarse predestinado a la vida eterna– y la firme resolución de comportarse en el futuro como un verdadero cristiano: como un cristiano *serio*. Desde ahora procurará que la motivación religiosa no sólo le influya sino que le gobierne interior y exteriormente, se convierta en centro de su vida y se constituya en criterio último de su conducta[160].

John Henry presiente asimismo que el servicio de Dios y el interés por las cosas divinas son la libertad perfecta y la felicidad verdadera, sin melancolías, aburrimientos ni rutinas. Ha comenzado para él uno de los períodos de su vida que calificará de *estrictos*. Es un tiempo de penitencia y especial severidad para consigo mismo, que se prolongará hasta finales de 1817. La conversión de 1816 tiene el efecto de enriquecer extraordinariamente su mundo interior y reforzar los hábitos de concentración sobre sí mismo. "Ejerció influencia –escribe Newman en la *Apología*– en aislarme de los objetos que me rodeaban, confirmarme en mi desconfianza de la realidad de los fenómenos materiales y hacerme descansar en el pensamiento de dos y solamente dos seres absolutos y luminosamente evidentes por sí mismos: *yo y mi Creador*"[161]. En medio de esta crisis creadora –la primera importante de su largo curso terreno–, Newman se pregunta si Dios no le pedirá llevar una vida célibe[162].

---

[160] "Newman nous avoue encore que ce qui le séduisit chez Scott et dans cette histoire de son adhésion à una foi chrétienne progressivement intégrale, c'était ce qu'il appelle *his bold unworldliness and vigorous independance of mind*. La projection est frappante des plus spontanées, dans ce livre et l'image qu'il lui présentait. Scott est devenu son héros, une aventure spirituelle l'a fasciné, parce qu'il y a retrouvé l'indépendance virile de la pensée si fortement revendiquée en lui-même, jointe à la forme de rectitude morale qui resterait à jamais la sienne. Qu'est-ce, en effet, que ce qu'il appelle *bold unworldliness*? C'est exactement l'indépendance dont son esprit juvénile paraît avoir été si avide, transportée sur le plan éthique. C'est la conviction, à la fois innée et mûrement réfléchie, que la seule manière efficace d'affirmer la radicale autonomie de l'esprit à l'égard de ce monde, de sa matière opaque et fallacieuse c'est la fidélité intransigeante á l'exigence morale" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 41-42).

[161] "*Myself and my Creator*, ce mot, ce thème, à quels développements n'ont-ils pas donné lieu sous la plume de Bremond, et ensuite chez ceux qui n'ont su résister à la magie de ces enchanteur! (...) Ne craignons pas d'insister. Tout le "mystère de Newman" à la faveur duquel Bremond a fait de lui cette figure romantique d'un charme si prenant mais si faux, est suspendu à l'interprétation de cette parole. Ce qu'il a appelé chez Newman *le Poète*, *l'Isole volontaire* et que d'autres traduiront brutalement par l'inadapté au réel et l'égotiste (voire l'égoïste) inguérissable vient de là. S'y trouve-t-il, ou bien est-ce Bremond qui l'y met? " (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 37). La respuesta que da el mismo Bouyer la hemos recogido en notas 158 y 159.

[162] Newman en el otoño de 1832, perfila la decisión de celibato, que se había insinuado en su espíritu durante la adolescencia y se convertiría en certeza absoluta hacia noviembre de 1829. "*Je suis obligé de mentionne, bien que je le fasse avec beaucoup de difficulté (réluctance), un autre sentiment profond qui s'empara de moi à cette époque, l'automne 1816, -il ne peut y avoir aucune erreur su ce fait-; c'est-à-dire que ce serait la volonté de Dieu que je reste célibataire. Ce pressentiment, qui*

Es imposible no ver un claro paralelismo entre esta "primera vocación" de Newman y el relato que Bouyer hace del primer "golpe" fuerte de su vida cuando escribe: "...interrumpí mis estudios a consecuencia de un gran agotamiento. Viví entonces en medio de una simpática familia de protestantes profundamente religiosos, amigos de mis padres, en el centro de Francia, en Sancerre, una antigua ciudad protestante. Me encontré, movido por estos mismos amigos que me habían acogido durante este periodo –que fue para mí como un tiempo de retiro, si se puede llamar así–, a cambiar aquella vocación en suma toda científica o filosófica por una vocación directamente ministerial por no llamarla todavía sacerdotal"[163].

b) Su *segunda* conversión y el descubrimiento de los Padres de la Iglesia

El año 1827 se cierra para Newman con dos dramáticos sucesos. El 26 de noviembre, cuando desempeñaba su cometido de examinador para aquel curso académico, sufre un colapso físico, debido tal vez al agotamiento por el

---

devait tenir bon presque continuellement depuis lors –avec une interruption d'un mois de temps en temps jusqu'en 1829 et, après cette date, sans aucune interruption-, était plus ou moins rattaché dans mon esprit à l'idée que ma vocation dans la vie demanderait un sacrifice comme celui que le célibat implique: par exemple, l'œuvre missionnaire parmi les païens pour laquelle j'éprouvai une grande attirance pendant quelques années. Mon sentiment de séparation du monde visible don j'ai parlé plus haut en fut aussi fortifié" (*Apologia pro vita sua*, 7) Hasta aquí la cita de *Apologia pro vita sua* tal y como la recoge Bouyer que comenta: "Nous ne devons pas être dupes de ce laconisme. Le lien de cette idée avec sa conversion est évident et l'importance qu'elle eut pour son évolution spirituelle ultérieure n'a pas à être soulignée. (...) L'*Apologia* n'est et ne veut être que l'histoire de ses opinions religieuses. Mais que lui-même ait été parfaitement au clair sur la portée de la décision alors plus qu'ébauchée, le manuscrit de l'*Apologia* en est la meilleure preuve. Il contient sur ce chapitre tout un paragraphe explicatif que Newman retrancha pour l'édition. Le voici dans son intégrité. Après la première des phrases que nous venons de citer, on lit dans le texte initial: "... *Cette idée, don je veux parler une fois pour toutes pour ne plus y revenir, n'était pas fondée sur la croyance catholique à la supériorité de la vie dans le célibat par rapport au mariage. Je ne partageai cette dernière que bien des années plus tard, quand elle me fut enseignée par Hurrel Froude. L'idée me venait de mon sentiment de séparation du monde visible et elle était liée avec le sentiment que ma mission dans la vie demanderait de moi un sacrifice comme celui que cela implique. Quand je vins à Oriel, cela s'associa dans mon esprit avec une activité missionnaire ou une tâche à Oxford...* " Y comenta Bouyer: "On le voit, il y a indubitablement un double aspect à la perspective du célibat contemplée si tôt par Newman. D'un côte, la conversion elle-même se prolonge tout naturellement, tant le don de soi à Dieu y a été profond, dans le première idée d'une vocation missionnaire. C'est celle ci qui lui paraît devoir entraîner de fait le célibat, mise à part toute notion proprement religieuse de celui-ci. Mais il y a aussi l'autre aspect, que lui-même mentionne en premier lieu. Et c'est que le célibat était dans le ligne de cette séparation radicale à l'endroit du monde qu'il semble avoir ressentie si spontanément et si tôt. En retour, la conviction que sa vie devait être solitaire a évidemment comme il le dit aussi, réagi sur cette impression native pour l'accentuer et l'établir définitivement en lui" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 43-45).

[163] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 12.

esfuerzo que ha acumulado en los meses anteriores. No es fácil encontrar una clara explicación a la crisis. Puede suponerse en cualquier caso que la enfermedad incluía aspectos anímicos. Newman la consideró siempre como un momento clave en su evolución espiritual. Poco después, mientras pasaba las fiestas de Navidad a Brighton con la familia, se produce inesperadamente la muerte de su amada hermana Mary. Fue su *segunda* conversión, que es narrada concisamente en la *Apología* con estas palabras: "La verdad es que yo iba prefiriendo la excelencia intelectual a la moral. Me inclinaba en la dirección del liberalismo del día. Fui despertado violentamente de mi sueño por dos grandes golpes: la enfermedad y la desolación interior"[164]. El duro golpe que sufre a finales de 1827 le conduce hacia dos "amistades" que marcarán profundamente su vida: la amistad con Keble y la lectura de los Padres de la Iglesia[165].

Un mes antes –el 18 de octubre– había comunicado a su madre con gran alegría la llegada de las ediciones de los Padres de la Iglesia que había adquirido poco tiempo atrás. "*My Fathers are arrived all safe –huge fellows they are, but very cheap...*"[166]. Ya antes, en una carta que Newman escribe a su hermana Jemina[167] le hace partícipe de su proyecto de leer sistemáticamente

---

[164] J. H. NEWMAN, *Apologia pro Vita Sua*, 14. Es interesante para entender mejor esta afirmación de Newman, recordar con Bouyer: "Quand Newman, recevra la barrette rouge, il résumera toute l'œuvre de sa vie en disant: *J'ai toujours lutté contre le libéralisme*. Ce qu'il met sous ce mot, c'est la prétention de l'homme à se passer de Dieu, à agir para lui-même et par lui seul, soit pour comprendre l'univers, soit pour ordonner sa vie. La raison à laquelle les sermons universitaires opposeront la foi de façon si tranchée, c'est cette raison consciente d'elle-même jusqu'à l'orgueil et qui se refuse par principe à aucune dépendance. C'est la même raison, en plein éveil chez le petit John Henry, qui le persuadait d'échapper au Seigneur, non pas pour vivre selon les appétits sensuels, mais bien pour se retrancher dans l'indépendance d'une vertu qui ne l'inclinerait devant rien ni personne" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 30-31).

[165] "Le choc de la mort de Mary, par ses répercussions, semble avoir ouvert Newman à une amitié de plus et à des influences qui le marquèrent en des profondeurs qu'aucune autre amitié, aucune influence n'avaient encore atteintes. Nous voulons parler de l'amitié de Keble et de la lecture des Pères" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 145).

[166] Cf. J.H NEWMAN, The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890) 1, 169.

[167] Bouyer comenta esta carta diciendo:"Il y a une lettre très intéressante d'une sœur de Newman, celle qui est morte prématurément et qui était d'une intelligence brillante et même plus que brillante, pénétrante, Mary. Au momento où son frère s'intéresse si prodigieusement aux Pères, elle lui demande: *Mais enfin, qu'est-ce qui fait l'intérêt des Pères?* Dans la réponse qu'il lui envoie, Newman dit que les Pères nous font saisir directement ce qui constituée les grands objets, les grands thèmes, les grandes réalités dont parle l'Écriture et qu'ils nous en transmettent justement avant tout à travers l'expérience liturgique qu'ils ont façonnée. Ce sont eux qui ont donné sa forme fondamentale à la liturgie et qui en même temps expliquent concrètement dans toutes leurs oeuvres comment à partir de la Parole de Dieu s'est développée cette didascalie de l'Église dans sa façon de vivre les réalités que cette même parole lui communiquait" (Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 47).

los Padres de la Iglesia y de las obras de teología y de historia "para remontarse a las fuentes de las corrupciones de la Iglesia, particularmente de aquella de Roma"[168].

Newman comienza en el verano de 1828 la lectura sistemática –tan llena de consecuencias para su vida– de estas obras patrísticas[169]. Unas páginas retrospectivas de 1850 –muy típicas del autor–, incluidas en la Conferencia XII de *Difficulties of the Anglicans* (*Ecclesiastical history no prejudice to the Apostolicity of the Church*)[170], explican a grandes rasgos el lugar cronológico e intelectual de los Padres en las lecturas de Newman:

"Cuando era todavía un muchacho, mis pensamientos fueron dirigidos hacia la Iglesia primitiva y especialmente hacia los Padres más antiguos, debido a la lectura de la Historia Eclesiástica del calvinista Joseph Milner, y nunca he perdido ni sufrido interrupción en la huella, profunda y gratísima, que los perfiles de San Ambrosio y San Agustín dejaron en mi mente. Desde aquel instante, el mundo de los Padres ha sido siempre para mi imaginación un paraíso de gozo, a cuya contemplación he dirigido mi pensamiento de tiempo en tiempo, cuando me he visto libre de los compromisos propios de cada momento de mi vida"[171].

La lectura realizada en 1828 le resultaría, sin embargo, decepcionante[172]. "Algunos años después (1831) volví de nuevo al examen de

---

[168] Cf. J.H NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 1, 285.

[169] En el verano de 1828 inicia su proyecto sistemático de lecturas y por medio de su diario podemos hacernos una ideas de los Padres apostólicos que leyó y en qué orden. De este modo leemos: la epístola de Bernabé, Hermas, Clemente Romano y después San Ignacio del 1 al 9 de julio. Justino Mártir entre el 18 y 20 de agosto y del 26 de agosto al 19 de septiembre él relee los textos y toma notas. Parece que lee Atenágoras del 17 al 29 de septiembre (Cf. J.H NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 2, 76-100 cit.).

[170] J. H. NEWMAN, *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching*, 2 vol., London 1850.

[171] Bouyer explica: "Nous avons vu quels événements l'avaient peu à peu préparé à entreprendre l'étude des Pères. Ce beau projet, suscité para sa lointaine lecture de Milner, avait été revigoré par les conseils de Lloyd. Le travail sur l'antiquité chrétienne demandé par l'*Essai sur les miracles* et l'examen de la vie d'Apollonius de Tyane fut l'occasion du contact. Newman profite alors du second séjour de Pusey sur le continent pour lui faire acheter et envoyer les meilleurs éditions" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 147).

[172] "Sur l'esprit dans lequel Newman entreprit cette lecture, et sur l'importance qu'elle devait avoir pour son passage définit d'une religiosité protestante à la piété catholique, il convient de citer encore une note retranchée par Anne Mozley du *Mémoire autobiographique. On notera un trait de plus dans l'esprit de Mr. Newman qui semblait annoncer dès le début que le caractère éthique de la religion evangelical ne pourrait s'imprimer en lui de manière durable. C'est à savoir sa grande attirance vers ce qu'on peut appeler la littérature de la religion, soit les écrits des classiques, soit les oeuvres des Pères. Quant aux auteurs grecs et latins, poètes ou philosophes, Eschyle, Pindare, Virgile*

los Padres cuando pude ocuparme en la historia del arrianismo. Los leí con la *Defensio* del obispo Bull como guía...; pero no soy consciente de haber hecho entonces ningún otro uso doctrinal de ellos. Después me apliqué a su estudio con vistas a investigar las controversias relativas a la Persona del Señor. Dediqué dos veranos, separados por varios años (1835 y 1839)". Esta lectura de las obras patrísticas se manifestaría cargada de consecuencias, que supondrán para Newman una nueva visión del cristianismo.

A principios de noviembre de 1833 se publica el libro de Newman *Los Arrrianos del siglo IV*. Esta obra es el primer producto sistemático de sus lecturas y estudios patrísticos[173]. Se sostiene en sus páginas una tesis original. Según Newman, los orígenes de la herejía arriana, que negaba la igualdad de Jesús con el Padre, habían de buscarse no en Alejandría, como decía la opinión común de patrólogos e historiadores, sino en Antioquía; y en una filosofía de corte aristotélico más que platónico[174]. Del estudio sobre los arrianos diría su

---

et Horace, ou encore Aristote et Cicéron, il en avait fait grand cas de tout temps, à l'exemple des saints Pères aux-mêmes, voyant en eux dans un certain sens des moralistes et des prophètes inspirés de vérités plus grandes qu'ils ne s'en rendaient compte, si bien que, suivant les vers fameux: Ces reliques d'une race pécheresse sont dévolues à tes amis: Ce qui semblait l'hymne d'une idole, maintenant, parle de toi. Accordé par l'oreille de la foi à quelque céleste mélodie (KEBLE, Christian Year) quant aux Pères, il prit toujours bien plus de plaisir encore à les lire, et, même a une date antérieure à son ordination, à se trouver mis en contact avec eux. Y comenta Bouyer: Cette page révèle le sens que prendra pour Newman la lecture des Pères. Dans leur étude, il verra le cœur d'un authentique humanisme chrétien; en retour, elle transportera dans une lumière et à un plan chrétiens la culture simplement humaine" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 149).

[173] Nosotros no conocemos si contó con un programa de lectura de las fuentes primarias. Sabemos en cambio cuáles son los períodos que dedicó a la preparación del libro. En noviembre de 1831, él trabajó tres semanas (*The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*) 2, 377) después retoma sus lecturas desde el 19 de diciembre a la primera semana de enero. Pasadas unas semanas comienza la redacción de su manuscrito y el 11 de febrero de 1832 ya tiene 162 páginas (*The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*) 3, 13). Del 11 de febrero a finales de abril continua la redacción. En mayo su trabajo se interrumpe un mes y en junio se dedica a leer el manuscrito. El 5 de julio envía el primer tercio del trabajo a Rose (*The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*) 3, 65), el segundo tercio está acabado y enviado el 16 de julio y el tercero el 31 de julio (*The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*) 3, 67.74) .

[174] "Le mérite de Newman es d'avoir profondément renouvelé le débat sur les origines de la crise arienne et sur sa nature. Depuis cent cinquante ans ses Ariens du IV siècle restent le point de départ de toutes les études consacrées au sujet. Le dernier ouvrage en date, par exemple, *Arius, Heresy and Tradition* de Mgr. Rowan Williams qui est de 1987, commence par une présentation des thèses de Newman suivie d'un historique de la question faisant constamment référence à celles-ci. Rien ne saurait égales les descriptions vivantes et détaillées que Newman nous donne du monde de l'époque, du milieu intellectuel et spirituel qui vit naître l'hérésie et la réaction orthodoxe à Antioche et à Alexandrie. Les qualités scientifiques et surtout pédagogiques de son livre sont tout à fait exceptionnelles. Pourtant, aujourd'hui, personne ne peut plus suivre les interprétations de Newman. Thomas BOKENKOTTER explique cela très bien: "Si la théorie de Newman n'est plus défendable aujourd'hui nous ne devrions pas en être surpris, c'est le lot commun de toutes les interprétations de l'histoire qu'un

autor años más tarde: "Es el primer libro que escribí y fue obra de un año. Es más bien inexacto en sus ideas e incorrecto en el lenguaje"[175]. Este comentario es una reacción ante diversos elogios recibidos y no ha de tomarse al pie de la letra. En realidad Newman siempre se mostró satisfecho de su trabajo, nunca modificó sus tesis centrales y publicó una tercera edición en 1871. Este primer libro, es un libro autodidacta que todavía manifiesta los primeros compases de un escritor novel. Está lleno de textos antiguos, digeridos, criticados, meditados. Al mismo tiempo recoge una visión de la historia iluminada donde se refleja su fe en la Iglesia viva[176].

El verano de 1835 –como lo sería también el de 1839– es muy fecundo para Newman en el estudio de los Padres de la Iglesia[177]. "Por fin los estaba leyendo por mí mismo –escribe en 1850–, pues ningún escritor anglicano había tratado especialmente y con detalle los temas que me ocupaban. En mi primer contacto con los Padres los había leído como protestante; después los leí en gran medida como anglicano, aunque es de notar que lo obtenido de ambas

---

jour elle soient dépassés par le progrès, de nos connaissances du passé. Newman reconnut lui-même, bien plus tard, qu'il *avait défendu Alexandrie avec la partialité d'un néophyte* (J. H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, 158) Mais si ses explications ne peuvent plus cadrer avec les découvertes ultérieures de la recherche historique, il reste qu'elles apportèrent au débat une contribution de valeur à l'époque où il les proposa (TH. S. BOKENKOTTER, *Cardinal Newman as an Historian*, Louvain 1959, 125) " (P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 154-155) .

[175] J.H NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 30, 105. Carta a W. S. Lilly, de 27.VI.1882. Señala Vaiss: "Il est donc pratiquement acquis que les lectures patristiques de Newman à l'époque se limitèrent, au mieux, à quelques textes directement liés à son sujet. Bokenkotter pense qu'il dut lire quatre traités d'Athanase: les *Discours contre les Ariens*, le *De Synodis*, le *De Decretis Nicaenis* et l'*Histoire des Ariens* (TH. S. BOKENKOTTER, *Cardinal Nevman as a Historian*, Louvain 1959, 75) dont le premier seulement est assez substantiel. Jean Stern nous dit au sujet des recherches ultérieures de Newman sur l'hérésie monophysite: Tandis que pour l'étude de la crise trinitaire, il s'était basé sur la *Defensio* de Bull, il a, cette fois-ci, directement recours aux textes de l'Antiquité" (J. STERN, *Bible et Tradition chez Newman*, Paris, Aubier 1967, 148) (...) Ainsi, à la veille du mouvement d'Oxford, Newman ne connaissait vraiment que les Pères apostoliques et qu'il n'avait lu, au mieux, que quelques traités d'Athanase. Pour l'essentiel, sa culture patristique reposait sur les écrits de théologiens anglicans comme Bull, Waterland ou Horsley, sur ses lectures des anciens historiens de l'Église et sur ses réminiscences de Milner" (P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 166).

[176] "Ses *Ariens du IV siècle* paraissent juste dans les commencements du mouvement. Ce livre autodidacte, qui sent encore l'écrivain un peu novice, n'est pas seulement bourré de faits et de textes anciens, digérés, critiqués, médités. Une vision de l'histoire l'illumine où transparaît sa foi en l'Église vivante. C'est cette réalité de l'Église catholique de toujours, d'abord ressaisie chez un Athanase, un Basile, un Grégoire, que Newman va essayer maintenant de définir pour la refuser à l'anglicanisme contemporain" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 209).

[177] Para el periodo que trascurre desde 1831 hasta 1835 se puede ver P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique,* 167-169.

lecturas, por encima de la teoría o sistema con que había comenzado, apuntaba en una dirección católica. En el primero de los dos veranos mencionados –1835– mi lectura se limitó casi enteramente a temas doctrinales, con exclusión de la historia, y creo que me dejó más o menos donde estaba en la cuestión de la Iglesia católica"[178]. Muy diferentes serían por el contrario, los resultados del estudio de los Padres en la vacación veraniega de 1839.

Efectivamente el verano de 1839 será para Newman –como lo fue la *long–vacation* de 1835– un período de dedicación al estudio patrístico[179]. La investigación que lleva a cabo en torno a la controversia monofisita había comenzado en abril y le tenía reservada una sorpresa. Advirtió que los monofisitas –igual que los anglicanos– se apoyaban en la Antigüedad para sostener su error sobre la única naturaleza de Cristo[180]. Sus enseñanzas heréticas eran resistidas y desautorizadas por la Iglesia, que bajo la dirección del Papa León I, acuñaba en Calcedonia una nueva fórmula (en dos naturalezas) para excluir el nuevo error. La atención de Newman no sólo se centró con admiración en el decisivo papel desempeñado por la Sede Romana. También creyó ver un ejemplo práctico de desarrollo dogmático: la fórmula calcedonense era el enriquecimiento, desde dentro, de un Credo que continuaba siendo el mismo.

Será en 1841, en los meses de julio a octubre cuando sus convicciones sufran duros golpes con unas graves consecuencias. Entre otros acontecimientos, le vuelve a visitar la terrible idea que había turbado su mente

---

[178] J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* 1, carta 12, 373.

[179] "... il est tout naturel qu'il n'ait vu de salut, pour l'Église anglicane, que dans un retour à cette *Via Media*, entre catholicisme romain et protestantisme que les théologiens carolines s'étaient efforcées de tracer. Hooker, Laud, Andrewes, nourris des Pères comme il l'était lui-même, pouvaient lui paraître n'avoir voulu que la vraie réforme de l'Église: non une rupture avec la continuité vivante de sa tradition, mais un retour à la pureté de ses sources" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 208).

[180] "Mais il venait, quand il le lut, de poursuivre d'abondantes lectures parmi les Pères du V siècle, en relation avec l'étude de l'hérésie monophysite. Or, brusquement, il avait eu l'impression d'une coïncidence étonnante dans les grandes lignes, entre le débat tel qu'il s'était présenté au V siècle et le conflit qu affrontait Rome et l'anglicanisme. Comme il le dit dans l'*Apologia*, pour établir la Via Media, *ma forteresse était l'antiquité; mais voici que, au milieu de V siècle, je trouvais à ce qu'il me semblait, la chrétienté du XVI et du XIX siècle reflétée. Je voyais mon visage dans ce miroir et j'étais un monophysite*. Il précise plus loin: *Il était difficile de soutenir que les eutychiens et les monophysites étaient des hérétiques, à moins que les protestantes et les anglicans le fussent aussi; difficile de trouver des arguments contre les Pères de Trente qui ne fussent pas contraires aussi aux Pères de Chalcédoine; difficile de condamner les papes du XVI siècle sans condamner les papes du V*" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 250).

en 1839. La ocasión actual es el estudio del arrianismo[181]. Ve claramente que, en la historia de esta herejía, los arrianos puros equivalían a los protestantes, los semi–arrianos eran tipo de los anglicanos y Roma se encontraba firme en el lugar que había ocupado siempre[182]. Se le imponía una conclusión demoledora: la Verdad no estaba en la Vía Media, sino más bien en lo que parecía "grupo extremo".

A partir de 1842 se hace difícil seguir con un mínimo de precisión el curso interior de Newman hacia la conversión formal que tendría lugar en octubre de 1845. La sutileza de los procesos íntimos que se producen durante este lapso de tiempo escapa a una descripción lineal de orden cronológico. Los datos y reflexiones contenidos en la apología sólo documentan los hechos hasta cierto punto.

Por lo que a los Padres se refiere, en relación directa con su conversión, encontramos dos apuntes esenciales. El primero se localiza en el gran ensayo crítico titulado *Private Judgement* (1841). El artículo contiene unas páginas admirables acerca del papel decisivo del buen maestro en la búsqueda individual de la verdad religiosa. No son ya los Padres de la Iglesia, y menos aún la Escritura, las vías para que el hombre encuentre la totalidad de la fe. La Escritura le ayudará sólo a saber dónde está el maestro que debe enseñarle la entera verdad de Jesucristo[183]. La Iglesia antigua ha dejado de ser para Newman criterio de verdad objetivo y absoluto[184].

---

[181] "Plus impartialement Newman étudiera l'antiquité, plus il l'étudiera même avec le désir encore vif, la conviction encore solide, malgré tout, d'y trouver autre chose, et plus ces vérités s'imposeront à lui avec une force irrépressible. Elles signifiaient l'impossibilité d'arriver jamais à retrouver la foi en ce que Newman lui-même avait enseigné, à la suite des Hammond, des Jewell, des Stillingfleet, des Barrow, -en ce qu'il s'était employé à systématiser dans l'intérêt de ses propres disciples. Au nom de l'autorité même que ces Pères de l'anglicanisme lui avaient appris à révérer: l'antiquité chrétienne, l'opposition découverte entre eux et elle l'obligeait à les abandonner sans retour" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 254).

[182] "Toutes les études, toutes les réflexions qu'il va poursuivre ne feront que le convaincre du bien fondé de sa remarque soudaine. La *Via Media* prétendait être une résurrection de l'Église des Pères, de l'Église ancienne. Mais l'Église de l'antiquité, les Pères l'auraient condamnée aussi sévèrement que Rome le fait aujourd'hui. Quoi qu'il en soit du bien ou du mal fondé des prétentions de l'Église de Rome actuelle, non seulement les Pères n'ont pas de principes qui puissent réellement soutenir cette *Via Media*, mais ils en ont qui la condamnent" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 253).

[183] Cf. J. H. NEWMAN, *Essays Critical and Historical* 2, 350.

[184] "En effet, quand il se convaincra que l'Église de Rome est davantage dans la continuité de l'Église primitive, ce ne sont ni les écrits des Pères, ni une réflexion historique ou théologique qui le détermineront, mais plutôt une ressemblance de principes, de mentalité, de discours et d'orientation intellectuelle et spirituelle" (P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique,* 187).

El segundo apunte, más importante si cabe señala: "Si se pregunta al autor por qué se hizo católico –escribe autobiográficamente cinco años después de aquel 9 de octubre de 1845– sólo puede dar la respuesta que la experiencia y la mente le presentan como la única verdadera, es decir, que vino a la Iglesia católica sencillamente porque creía que ella y sólo ella era la Iglesia de los Padres; porque creía que había una Iglesia sobre la tierra, y solamente una, hasta el fin del tiempo; y porque a menos que esta Iglesia fuera la de Roma y solamente ella, no había ninguna"[185]. Vemos también aquí, una semejanza profunda con la situación vital en la que Bouyer se encontraba en 1939, antes de su paso a la Iglesia católica.

Podemos concluir con Vaiss, diciendo que la influencia de los Padres de la Iglesia en Newman –y nosotros añadimos que también en Bouyer– la encontramos en cada una de las etapas importantes del desarrollo de su pensamiento. Pero esta influencia no se limita solamente a las enseñanzas patrísticas en ninguno de los dos oratorianos[186]. El ejemplo de los hombres de Dios, el recuerdo de sus combates y luchas, sus motivaciones y su modo de pensar y actuar constituye en esencia aquello que más influirá en Newman. Una palabra que resume bien lo que queremos decir sería "ethos". Así, cuando nos preguntamos sobre el modo particular en el que Newman entiende a los Padres en la época del movimiento de Oxford, especialmente recordando que algunos contemporáneos le critican su falta de rigor o ceguera al estudiarlos, hemos de decir que Newman se interesa más del "ethos" en el que se mueven los Padres que de los detalles sobre los que escribe. Newman reencuentra en la historia antigua los acontecimientos de su tiempo presente y dará más importancia al "ethos" que a las ideas o doctrinas. De este modo intentará dramatizar su combate contra las fuerzas que amenazan su Iglesia haciendo de los Padres su escudo y de la Iglesia primitiva su modelo[187].

c) Una conversión especial: Newman y el Oratorio

Desde la llegada a Roma el 28 de octubre de 1846, nada ocupa ni preocupa tanto a Newman como determinar lo que llama su vocación, es decir, el modo y cauce concretos que él y sus compañeros conversos deben elegir para servir a Dios y a la Iglesia como sacerdotes. Newman siente la responsabilidad no sólo de encontrar su propio lugar en la Iglesia sino de encontrarlo también para los hombres de caracteres, temperamentos e

---

[185] Cf. J. H. NEWMAN, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* 12, 367.

[186] Cf. L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (Unam Sanctam 11), Éd. du Cerf, Paris 1943; L. BOUYER, "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", *La Maison-Dieu* 40 (1954) 97-99.

[187] Cf. P. VAISS, *Newman et le mouvement d'Oxford. Un réexamen critique*, 186.188.

inclinaciones diferentes que se han agrupado en torno a él. Esta búsqueda que, iniciada en Inglaterra, se intensifica con la llegada a Roma y culminará en enero de 1847, presenta rasgos especiales de continuidad y novedad. Newman no se considera a sí mismo como una de esas personas que tienen ante sus ojos y desde el principio un camino claramente señalado. Se ve como alguien que debe descubrir todavía la tarea específica que Dios ha preparado para él. Vive por lo tanto una aventura espiritual que le reservará necesariamente algunas sorpresas.

Después de visitar en diciembre la *Chiesa Nuova* y detenerse, acompañado por Thenier, en las habitaciones donde vivió y murió S. Felipe Neri, Newman se halla cada vez más próximo a una decisión. Percibe con claridad que sus inclinaciones le llevan hacia el Oratorio. Le convencen el estilo de vida, la clase de labor que los oratorianos desempeñan, y sobre todo el espíritu de amor y suave ascetismo de San Felipe[188]. Se fija también en otros detalles que le interesan y atraen. "Tienen una buena biblioteca –escribe a Dalgairns–, conserva cada uno su propiedad. Digo todo esto no sólo para que estés al corriente, sino porque tú y St. John debéis ejercer una influencia en lo que yo decida"[189]. Newman cree haber descubierto que la vocación oratoriana le permite un máximo de continuidad con los hábitos y actividades que ha cultivado en Oxford[190] y que se adecua en gran medida a los rasgos de su

---

[188] "C'est un esprit plus qu'aucune règle qui les unit. Bossuet a dit tout cela, et tout le positif qu'enveloppe cette apparence négative, en des termes qu'on ne saurait dépasser. Ils n'ont dit'il, *d'autre esprit que l'esprit même de l'Église, ni d'autres règles que ses canons, ni d'autres supérieurs que ses évêques, ni d'autres liens que sa charité, ni d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce. Là, une sainte liberté fait un saint engagement; on obéit sans dépendre; on gouverne sans commander; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect s'entretient sans le secours de la crainte. La charité, qui bannit la crainte, opère un si grand miracle; et sans autre joug qu'elle-même, elle sait non seulement captiver, mais encore anéantir la volonté propre. Là pour former de vrais prêtres, on les mène à la source de la vérité: ils ont toujours en main les saints livres, pour en rechercher sans relâche la lettre par l'étude, l'esprit par l'oraison, la profondeur par la retraite, l'efficace par la pratique, la fin par la charité, à laquelle tout se termine*" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 339).

[189] J. H. NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 11, 305-306.

[190] "Ce qui avait attiré Newman de ce côte, presque dès son arrivée a Rome, c'était la proximité de cet idéal et de l'idéal d'un collège oxonien, tel qu'il l'avait toujours conçu. Or, tout comme son devoir, sur le plan de l'intelligence, lui paraissait être d'épanouir dans le catholicisme les vérités trouvées dans l'anglicanisme et qui l'avaient conduit à dépasser celui-ci, il jugeait que son oeuvre de fait présenter une continuité semblable. (...) Il avait dépassé le milieu d'une vie humaine de durée normale. Ce besoin de vérité, d'authenticité qui est peut-être ce qu'il y a de plus exemplaire chez lui s'opposait donc aux transformations non nécessaires. Développer dans l'Église tout ce qu'il y avait déjà eu dans sa vie hors de l'Église qui était fait pour y appartenir, telle lui apparaissait de mieux en mieux sa vocation" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 340).

personalidad. Dentro del Oratorio será capaz de usar al máximo en servicio de la Iglesia todas sus cualidades e influencia con rapidez y eficacia[191].

Newman se había visto atraído crecientemente por la figura espiritual de Felipe Neri. La documentada información que se había procurado y el trabajo creativo pero no gratuito de su gran imaginación le habían proporcionado una imagen precisa de la personalidad religiosa y humana del santo. Tan concreta y real era esta imagen para él que creía poder compararla con gente viva que conocía como, por ejemplo, su antiguo amigo el anglicano John Keble. "Este gran santo –escribe a su hermana Jemina en enero de 1847– me recuerda en tantos aspectos a Keble que puedo imaginarme lo que Keble había sido si Dios hubiera dispuesto que naciera en otro lugar y en otra época. Neri tenía la misma aversión extrema a aparentar virtudes, el carácter juguetón, el tierno amor a los demás y la amable severidad que son típicos de Keble"[192].

Lo más importante del trabajo de Newman en estas semanas, respecto al modo en que ha de reflejarse según su sentir el espíritu oratoriano en Inglaterra, es la cristalización en su mente del tipo de sacerdote del Oratorio inglés. Ha logrado diseñar una caracterización positiva, humana y sobrenatural, de la vocación que abraza. De momento es como un ideal construido en su pensamiento, aunque se apoya en todas sus experiencias anteriores. Este ideal de hombre oratoriano se separa decididamente de lo monástico y de lo que representa a los ojos de Newman el religioso jesuita de su tiempo. Newman usará de hecho la figura de lo que, según él, es un miembro típico de la Compañía de Jesús para describir, por contraste, lo que es o al menos debería ser un oratoriano inglés.

Todo parece indicar que si Newman ha elegido el Oratorio[193] es porque cree haber encontrado un modo de vivir su Cristianismo y su vida sacerdotal que no es el propio de los monjes. Una cosa es que Newman, temperamento solitario, se interesara por el monacato como expresión radical y venerable en una existencia conforme al Evangelio y como ideal que atraía su atención en lo

---

[191] Cf. J.H NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 11, 306-307. Carta a John Dalgairns, de 31.XII.1846.

[192] Cf. J. H. NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890)* 11, 25.

[193] "Le nom du saint romain qui vient à nouveau sous notre plume nous incite à signaler un détail curieux. Il semble que le goût, l'intérêt, puis l'amour pour le fondateur de l'Oratoire se soient développés, chez ces disciples d'arrière-saison, sûrement mais lentement. *D'abord, c'est l'institut qui leur convient*. Puis, une fois qu'ils y sont entrés, ils s'aperçoivent que la rencontre est bien plus providentielle qu'ils ne l'avaient cru tout d'abord. S'il peut être question, nous l'avons dit, d'un second printemps pour Newman catholique, ce printemps sera tout philippin" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 342).

que llama "períodos severos de su vida", y otra muy distinta es que lo contemplara como una vocación estable y conveniente para él[194]. Newman era muy hogareño y a pesar de su no mundanidad necesitaba un contacto con el mundo que la vida monástica no podía proporcionarle.

El Oratorio de San Felipe convenció a Newman porque le ofrecía una base legítima y razonable sobre la que edificar la visión de existencia sacerdotal que consciente o inconscientemente busca desde un tiempo atrás. Una diferencia que separa al Oratorio del monacato, antiguo o reciente –escribirá en 1848– es que "el monacato era como un ceremonial y como una función que dura la vida entera. En el hábito y la cogulla, en la tonsura, en los pies descalzos se manifestaba la natura de todo un estilo sacerdotal o ministerial. En el silencio, el bello ajuste de las horas, el canto, los ayunos, las disciplinas y en la regularidad de las observancias nos encontramos con el curso majestuoso de un gran rito. Y todo lo dicho, es aplicable no sólo a los monjes primitivos y modernos y a los frailes, sino también en estos tiempos a muchos que han abandonado el nombre y en gran medida el hábito monacal, como los jesuitas. Es imposible –continúa Newman– no percibir el carácter de disciplina regular y religiosa grabado en el exterior del jesuita por la influencia de los largos ejercicios espirituales y los usos casi militares de su tradición. Su aspecto impone. Su palabra está llena de mesura. Miradlo tal como se suele representar en un cuadro. Lo reconocéis en su figura seria y erecta, en sus ojos elevados o recogidos, en la expresión absorta de su rostro, y en su alto bonete. Contrastadlo con la pintura de uno de los primeros oratorianos,

---

[194] Recogemos el comentario de Bouyer a dos momentos de la vida de Newman en los que este "retiro" del mundo se hace presente y necesario para él. El primero se refiere a su "primera conversión" en 1816 cuando se plantea su llamada celibataria: "On le voit un double aspect à la perspective du célibat contemplée si tôt par Newman ... Mais il y a aussi l'autre aspect, que lui-même mentionne en premier lieu. Et c'est que le célibat était dans la ligne de cette séparation radical à l'endroit du monde qu'il semble avoir ressentie si spontanément et si tôt. En retour, la conviction que sa vie devait être solitaire a évidemment, comme il le dit aussi, réagi sur cette impression native pour l'accentuer et l'établir définitivement en lui" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 44-45) El segundo se refiere al período inmediatamente anterior a su conversión a la Iglesia católica: "Sans avoir jamais en eu vue aucune institution monastique à proprement parler, il avait d'ailleurs de longue date souhaité qu'il y eût, dans l'Église anglicane, des asiles de silence, de prière et de travail méditatif, tels que les cloîtres l'ont toujours été dans l'Église catholique. Il pensait expressément à une retraite comme celle de ses chers Cappadociens, Basile et Grégoire de Nazianze, dans le vallon de l'Iris. Pour cela, Littlemore, dès qu'il l'avait connu, lui avait semblé le lieu rêvé. En vue de cette possibilité encore très vague, il y avait acheté un peu de terrain, fait planter quelques arbres. Maintenant, il voulait décidément se retirer de la scène universitaire. Il s'y sentait déconsidéré par ce coup imprévu, mais, plus qu'il n'en souffrait, il en était comme soulagé. Dans la solitude, dans la tête-à-tête avec Dieu, il allait pouvoir repenser calmement tous ses problèmes et tenter d'y trouver une solution. Sans du tout vouloir établir à Littlemore rien qui ressemblât à une communauté permanente, il ne s'y retirait pas tout seul" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 272-273).

contemporáneo de San Felipe, en la colección Borghese de Roma... Ocupa un sillón, se sienta en una postura cómoda y extiende una mano sobre la mesa. Los ojos vivos le brillan en el alegre semblante. Aquí tenéis el tipo exterior de un oratoriano comparado con un religioso"[195].

Es evidente que, aparte de lo que pueda decirse sobre la continuidad sustancial que este apunte ensayístico establece con tanta desenvoltura y arbitrariedad entre monjes, frailes y religiosos de la Compañía, Newman tiene en su mente, cuando habla de un oratoriano, el retrato intelectual y humano de un *fellow* oxoniense y de un *gentleman* inglés.

El porte y las maneras exteriores son para Newman la expresión visible de una mentalidad y de una actitud de conjunto ante la vida y el mundo. No se trata de determinar ahora la medida en que estas singulares valoraciones y comparaciones hacen justicia al espíritu y modo de actuación propios de los miembros de la Compañía de Jesús en el siglo XIX y en el escenario que el escritor conoce. Importa sólo tomar nota de cómo quiere Newman que sea un oratoriano y de los rasgos que le atribuye en su mente.

Es indudable que el Oratorio atrajo a Newman porque se lo representaba como lo más semejante, dentro de la Iglesia católica, a la vida de un Collège de Oxford, con sus *fellows* de vida célibe, su cultivo del intelecto, y, en su propio caso, con una intensa y abnegada actividad pastoral[196]. Pensaba también que en el Oratorio no se buscaba crear hombres idénticos y que el espíritu de San Felipe admitía personas con mente y talante muy diversos[197]. Había que ser al mismo tiempo mucho más que simples universitarios, dejar a la gracia perfeccionar la naturaleza y, sin abandonar lo que habían sido, llegar a ser la figura cristiana nueva que todavía no eran y a la que Dios les llamaba. "No os desprendáis de las cualidades que Dios os ha entregado, sino perfeccionarlas para su servicio"[198].

---

[195] Cf. P. MURRAY, *Newman the Oratorian: His unpuplished Oratory Papers*, ed. P. MURRAY, Dublin 1969, 207. Estas observaciones reservadas se contienen en un texto escrito el 9.II.1948 y dirigido a los oratorianos de Birmingham. Eran para uso exclusivamente *doméstico* y Newman no contemplaba su publicación futura.

[196] "L'Oratoire qu'il a d'abord adopté, pourrait-on dire, plutôt par élimination des autres possibilités que par un attrait positif très précis, lui est devenu tout à fait cher. Vivant sa règle, il se retrouve lui-même, comme catholique et comme prêtre, dans l'idéal philippin, au fur et à mesure que celui-ci s'incorpore davantage à sa propre existence" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 429).

[197] J. H. NEWMAN, *The letters and Diaries of John H. Newman (1845-1890*) 12, 69. Carta a J. R. Bloxam, de 23.IV.1847.

[198] Cf. P. MURRAY, *Newman the Oratorian*, 221.

Con palabras similares se expresa Bouyer cuando manifiesta que el Oratorio le resultará uno de los mejores esfuerzos hechos en los tiempos modernos para tratar de dar un sentido positivo, porque es tremendamente cristiana, a la reivindicación de la libertad individual personal"[199]. Vemos aquí, la libertad individual personal que no se contrapone a la vida de comunidad, que complementa esas ansias de reforma y que está presente, influyendo y actuando, en todos los protagonistas de este trabajo. La reflexión de Bouyer, comenta Guibert, es verdaderamente actual puesto que responde a la búsqueda de sentido, propia de nuestra época. El lugar inalienable de la libertad humana en su teología es un perfecto ejemplo. El Oratoriano francés logra la hazaña de exaltar tanto la permanencia del diseño de Dios como la libertad del hombre. Mostrará que este diseño divino no es una "bondadosa tiranía divina" ejercida sobre el hombre, sino un verdadero espacio de libertad que se desarrolla bajo el principio del Cordero inmolado[200].

Pero sobre todo Newman, al igual que Bouyer, concibe un hondo y sincero afecto hacia San Felipe Neri, en cuya religiosidad encontraba satisfacción y estímulo sus inclinaciones intelectuales y sus hábitos de devoción[201]. Había descubierto progresivamente en el fundador del Oratorio un estilo espiritual y humano que le parecía conectar admirablemente el Nuevo Testamento y la civilización moderna[202]. Creía advertir en el santo

---

[199] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 30.

[200] Cf. V. GUIBERT, "Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer", *Communio* (F) 31 (2006/4), 26.

[201] "Che cosa, in Padre Filippo affascinò John Henry Newman, e lo spinse a scegliere l'Oratorio come forma e metodo della sua vita sacerdotale nella Chiesa Cattolica? Padre Newman lo espresse particolarmente in alcuni splendidi testi: le "*Lettere*" sulla vocazione oratoriana; i sermoni predicati nella chiesa di Birmingham sulla "*missione di san Filippo Neri*"; alcune preghiere –e tra queste le preziose "*litanie*"- composte per chiedere all'intercessione del Santo le grazie di cui egli fu particolarmente arricchito. Ma c'è un aspetto, pensiamo, che sopra ogni altro attrasse Newman e che esprime in armoniosa sintesi tutto il modo interiore di Padre Filippo: è quello che cantiamo nel primo verso della notissima poesia-preghiera che in italiano rendiamo: *Guidami, luce gentile*. La *gentilezza* di Padre Filippo non è soltanto una dote del suo carattere, ma racchiude la singolare libertà di spirito, tanto cara a Newman, l'amore per una vita di autentica comunità ma normata da leggi di discrezione, il rispetto delle doti di ognuno, la sapiente semplicità che fece della gioia di Filippo una gioia pensosa, secondo la bella formula di Goethe" (E. A. CERRATO, *S. Filippo Neri la sua opera e la sua eredità*, Pavia 2002, 261).

[202] "Peu à peu, en même temps, la figure du saint qui créa l'Oratoire presque sans le vouloir et sans le savoir grandit, en lui-même, dirions nous plus que devant ses yeux. Philippe est maintenant pour lui, à côté de ces hommes de la Bible: Abraham, David, Jérémie, qui a toujours lui furent des amis familiers, à côté de ses préférés parmi les Pères, Athanase, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, comme un autre lui-même. Il lui révèle des possibilités jusque-là restées latentes au fond de son âme et il remodèle ses traits de toujours dans une lumière riante et apaisée, en complet contraste avec les ombres environnantes" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 430).

italiano un modelo de santidad que era actual y escriturístico al mismo tiempo, y un tipo de acción apostólica que quería salvar a los hombres no *del* mundo sino *en* el mundo[203]. Era precisamente lo que él mismo buscaba vivir y enseñar.

Le convencía especialmente de San Felipe Neri el modo en que había concebido y practicado su actividad pastoral en los tiempos difíciles que le correspondieron. "Vivió cuando un nuevo mundo de pensamientos y belleza se abría a la mente humana con el descubrimiento de los tesoros de la literatura y el arte clásicos... Vio a los hombres importantes y a los sabios, a los estudiantes y artistas, la pintura, la poesía, la escultura, la música y la arquitectura, atraído todo por un encanto falso y girando en torno a un abismo... Lo vio y se dio cuenta que el mal debía ser combatido no con polémicas ni con mera ciencia, no con protestas y advertencias, no por cristianos retirados del mundo o únicamente por la acción de predicadores, sino mediante la gran fascinación contraria que ejercen la pureza y la verdad... Prefirió así entrar en la corriente y dirigir el río que no podía detener: el río de la ciencia, la literatura y el arte, para modelar, dulcificar y santificar lo que Dios había hecho bueno y el hombre había deteriorado"[204]. Resulta fácil después de leer estas palabras, unirnos a todas las aspiraciones de ese cristianismo humanista intuido por Erasmo y vivido hasta sus últimas consecuencias por Tomás Moro. Aspiraciones que encontramos, como no podía ser de otro modo, presentes en nuestro Autor.

Ponemos punto final a esta parte y a la vez abrimos la tercera y última de este apartado dedicado a algunos encuentros decisivos para la vida de nuestro Autor. Recordábamos páginas atrás cómo el núcleo de la situación vocacional de Newman es, en 1846 en Roma, como lo fue durante los años del movimiento de Oxford, y podemos añadir ahora –también al final de su vida– la conciencia de ser sacerdote, conciencia que proporciona unidad a las dos etapas de su vida separadas por la conversión de octubre de 1845. Sin olvidar que, viviendo de oratoriano, es como se encuentra a sí mismo católico y sacerdote. El ideal filipino se encarnará poco a poco cada vez más en su propia existencia[205]. Esto mismo podemos decirlo de nuestro Autor.

---

[203] "St. Philip's mission was to save men, not from, but in, the world" (P. MURRAY, *Newman the Oratorian*, 239).

[204] Cf. J.H. NEWMAN, *The Idea of a University*, London 1976, 199-200.

[205] "Vivant sa règle, il se retrouve lui-même, comme catholique et comme prêtre, dans l'idéal philippin, au fur et à messure que celui-ci s'incorpore davantage à sa propre existence" (L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 429).

2.3.2. San Felipe Neri y el Oratorio: *aprender* a ser sacerdote

Estudiar a San Felipe Neri, personalidad de su tiempo, penetrante por su contacto directo y fácil con las gentes que le rodeaban, con todo lo mejor que encontramos en el espíritu del Renacimiento, marcado por su amor al cristianismo de los orígenes y por una vida interior nutrida por los padres del desierto[206], es algo que excede las posibilidades de este trabajo. Por ello hemos de limitarnos al estudio de algunos rasgos característicos de este Sócrates romano y su influencia directísima en la vida de nuestro Autor.

a) San Felipe Neri: un *Sócrates romano*

Presentamos en este apartado algunos de los aspectos que caracterizan la figura de Felipe Neri, sacerdote y director de almas. Y que han influido no sólo en la producción teológica de nuestro autor, especialmente en sus obras de ascética, sino muy especialmente en su propia vida personal. Definido por todos, también por nuestro autor[207], como el "Sócrates cristiano"[208], en el encuentro con los hombres se presenta como el verdadero maestro del diálogo[209], dando vida de este modo, a una nueva escuela de sabiduría cristiana. Hablar de la ascética de Felipe supone tener presentes cuatro elementos fundamentales: la singular caridad y ternura hacia el prójimo, la prioridad de la mortificación interior sobre aquella corporal, la alegría de espíritu como medio y como efecto, finalmente la búsqueda y práctica de la simplicidad evangélica[210].

---

[206] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 30.

[207] L. BOUYER, *Saint Philippe Néri* (Pages catholiques), Albin Michel, Éd. SOS, Paris 1946, 1979[2]. Esta segunda edición de 1979 se titula: *Un Socrate romain: saint Philippe Néri,* Éd. S.O.S. Charité, Paris 1979. Trad. italiana: *La musica di Dio. San Filippo Neri*, Jaca Book, Milano 1980.

[208] M. C. MAGNANO, "La direzione carismatica di Padre Filippo Sacerdote" en *Il maestro del cuore. La direzione spirituale in san Filippo Neri,* 48.

[209] Cf. M. C. MAGNANO, "La direzione carismatica di Padre Filippo Sacerdote" en *Il maestro del cuore. La direzione spirituale in san Filippo Neri,* 59-63.

[210] Il serait bien vain de le nier: la tentation de l'Oratoire sera toujours là. Elle tiendra toute à la confusion qui menace entre une morale de l'honneur humain et une mystique de la divine charité. Mais si les philippins, comme tous les épigones ont fait de leur patron, maintes fois ont caricaturé Philippe, c'est seulement faute d'avoir retourné le tableau. L'entreprise, sans doute, était périlleuse, non seulement d'attaquer des forces démoniaques, comme celles qui serpentent sous les fleurs de la Renaissance, par la seule charité, mais encore d'exposer à leurs prestiges troublants une simplicité en apparence aussi désarmée que celle de Philippe. Pourtant, ce fut lui, ou plutôt la grâce en lui, qu l'emporta. Sa scandaleuse méthode en ferait l'apôtre victorieux de la Rome paganisée. Car ce qui se voyait de lui était à la fois l'apparente contre-partie et la réelle effloraison d'une autre zone de son existence, alors complètement ignorée mais qu'il nous fais dès maintenant découvrir. Nous touchons ici le secret de Philippe; c'est son

a) Caridad. La caridad tierna de la que fue ejemplo toda su vida permitió a Felipe, no sólo acercarse a todo tipo de personas, sino que haciendo practicar esta virtud básica de la vida cristiana, dio un golpe tremendamente eficaz a una sociedad marcada en muchas ocasiones por un egoísmo triunfante. La ley fundamental de la comunidad oratoriana puesta por Felipe es la caridad como recuerda el *Itinerario espiritual*[211].

b) Mortificación interior. Por medio de la práctica de la mortificación interior, de la que sigue siendo uno de los grandes maestros de la historia de la Iglesia, encontró el modo –a menudo por medio de modos extravagantes– de combatir el peligro de la vanagloria, fuente de tantos males en aquella sociedad barroca y siempre[212]. Será Felipe un maestro especialmente simpático por el buen humor con que se comporta. Llenará de alegría y de serenidad las pruebas que exige de los suyos pues es plenamente consciente de que "donde no hay una gran mortificación no puede haber una gran santidad"[213].

El ejercicio de la mortificación no asumirá en Felipe la forma de especial dureza que, en ocasiones, caracteriza la vida de otros santos. Él ama la mortificación interior más que la física –si bien no desprecia ésta última por cuanto "las mortificaciones exteriores ayudan en gran medida a adquirir la mortificación interior"– pero el terreno privilegiado será siempre la mortificación del corazón y la mente: "Mucho más ayuda mortificar una pasión personal que muchas abstinencias, ayunos y disciplinas"[214]; "si tenéis que hacer excesos hacedlos en ser manso y paciente, humilde y caritativo, que

---

paradoxe le plus déconcertant, et c'est aussi sa seule explication possible" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 26) .

[211] Son especialmente reveladoras unas palabras de J. H. NEWMAN: "Felipe tuvo poco afecto o vocación por el púlpito... prefería conversar más que predicar... nada de riguroso se daba en su modo de tratar a las personas. Conquistaba a los hombres para Dios tan diestramente y con un arte tan convincente que cuantos lo veían exclamaban Padre Felipe atrae las almas como el imán al hierro. Él se adaptaba al temperamento de cada uno... Los amó uno a uno, tan tiernamente y con tanto ardor, que todavía el final de su vida estaba ansioso de sufrir por sus pecados y por ellos se infligía severas disciplinas, reconociéndolos como propios" (J. H. NEWMAN, *La missione di san Filippo Neri*, Edizioni Oratoriane, Bologna 1994, 60-61).

[212] "Encore, n'est-ce pas l'héroïque surdité d'une ascèse farouche, qui l'emportera sur la voix des sirènes. A ses disciples, in n'apportera pas le seul triomphe de l'Esprit sur le chair terrassée, mais la victoire plus secrète et plus haute qui rend à l'amour véritable la chair même du cœur assaini. Cette réussite est assurément la plus haute de Philippe: n'est-elle pas la plus tangible présage que l'esprit puisse offrir aujourd'hui à l'âme crucifiée dans le Christ de la résurrection qui l'attend avec lui? Et c'est ici qu'il faut le redire: à ce miracle suprême, il n'est point de clef, point de méthode pour y parvenir, point de pratique pour le capter, sinon le profondeur de cette absorption dans l'Esprit divin, obtenue par la tranquille persévérance d'une foi immédiatement engagée" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 69).

[213] Cf. *Itinerario espiritual*, 104.

[214] Cf. S. FELIPE NERI, *Gli scritti e le massime*, 173.

estas son cosas buenas por sí mismas. Refiriéndose a la mente señalaba: "Toda la importancia de la vida cristiana consiste en el mortificar la razón (la presunción del intelecto)"[215].Como apunta Bouyer, el conocimiento de la fragilidad humana, de los jóvenes y de los adultos y aún de los ancianos, impulsó a Felipe, hasta el extremo umbral de su vida, a un ejercicio de incesante conversión[216].

c) Alegría. La alegría serena y tranquilizadora constituyó uno de los elementos fundamentales de su carácter vivaz y supo dirigirla de modo fecundo en el sentido de potenciar las energías positivas de la psicología humana y obtener un eficaz antídoto a tanta tentaciones insidiosas. Sólo en un clima de profunda vida interior se puede pensar en la alegría de Felipe, maestro y profeta de la alegría –como le llamó Juan Pablo II[217]–.

Resulta especialmente importante la dote temperamental de la serenidad y el buen carácter. Felipe decía: "es más fácil guiar por el camino del espíritu a las personas alegres que a las melancólicas" y repetía "escrúpulos y melancolía fuera de mi casa"[218]. Pero esta alegría no basta de por sí, debe alimentarse constantemente de la vida sobrenatural y encaminarse por la ardua ascética de la humildad. Esta última revela también el sentido pleno de muchas bromas y actitudes jocosas de Felipe. Decía el santo: "Aficionados de la vida común, huid de toda singularidad, atender a la pureza del corazón, porque el Espíritu Santo habita en las mentes cándidas y simples. Él es el maestro de la oración, haciéndonos estar siempre en continua paz y alegría que es el anticipo del Paraíso"[219].

---

[215] Cf. S. FELIPE NERI, *Gli scritti e le massime*, 143; 152.

[216] "Remarquons bien que Philippe n'enseigne aucune doctrine particulière, n'impose aucune pratique spéciale. Il ne commande rien; c'est tout au plus s'il suggère. Mais sans qu'il ait besoin de demander, sinon par une plaisanterie dont le sent tout d'abord échappe, on ne peut vivre quelque temps avec lui sans devenir autre qu'on était. De soi-même on s'imposera les changements qu'il ne proposait même pas" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 28).

[217] JUAN PABLO II, Carta pontificia por el IV centenario de la muerte de S. Felipe Neri (1595-1995), 7.X.1994.

[218] Cf. S. FELIPE NERI, *Gli scritti e le massime*, 155. "L'espressione *scrupoli e malinconia, fuori da casa mia* costituisce un punto di riferimento insostituibile in vari aspetti della spiritualità filippina e tra questi quello della gioia che fa parte dell'eredità tipica di san Filippo e resta una delle note più originali dell'Oratorio. La gioia è considerata contagiosa ed è segno di pace con Dio, con se stesso e con gli altri. La gioia è fonde di bene e favorisce la fede, la speranza e la carità. San Filippo afferma che è più facile guidare nel cammino dello spirito le persone allegre che le malinconiche" (M. C. MAGNANO, "La direzione carismatica di Padre Filippo sacerdote" en G. FINOTTI (ed), *Il maestro del cuore. La direzione spirituale in san Filippo Neri*, 46).

[219] *Itinerario Spirituale,* 115.

d) Simplicidad. Como le gustaba considerar a Bouyer, la simplicidad es, probablemente, el elemento que brota más espontáneamente de la personalidad del santo[220]. La sintió dote necesaria frente a todas las complejidades artificiosas de las que tenían necesidad de curarse las múltiples miserias humanas. Con una palabra, un gesto, una actitud natural y, a veces un tanto ruda, consiguió desenmascarar los planteamientos ficticios y dar el verdadero valor a las cosas proyectando en las mentes aquella luz oportuna para comportarse de modo sencillo y simple.

La "hilaridad cristiana" junto con la simplicidad del Evangelio, el espíritu de los "pequeños" a los que pertenece el reino de los cielos, serán elementos característicos en la "escuela de santidad" de Felipe[221]. La simplicidad pura del Evangelio, fundamento de toda su espiritualidad restituye de modo límpido el aspecto humano. Es por ello que, a diferencia de otros exponentes de la vida devota de los que acogió muy útiles enseñanzas, el florentino Felipe Neri es sensible también a la belleza que se manifiesta en la naturaleza, en el arte. Por ello prefiere los espacios abiertos, las colinas, las viñas de Roma, las villas donde conducía a sus discípulos, los pequeños grupos o en comitiva en visita a las *Siete Iglesias*, ama la música y el canto que recrea los ánimos y eleva a Dios los corazones.

Poseerá un nuevo don, una maestría excepcional para conducir al pueblo a las alturas de la perfección, sin imponer ningún cambio visible en la vida cotidiana y en la moda de las damas y nobles romanos. La espiritualidad

---

[220] "Si l'on nous demande le don suprême de Philippe, nous ne pouvons que dire: la *simplicité*, cette simplicité qui unifie toute l'âme, jusqu'en ses profondeurs inconscientes, sous le regard de Dieu. Mais si l'on nous en demande la voie, nous n'aurons pas d'autre réponse: la simplicité encore, cette simplicité qui consiste à marcher pas à pas avec Dieu, la main dans la main, entièrement fidèles a la grâce de l'instant pressent, ouvrant par-là les vannes toutes grandes à celle de l'instant qui suivra, jusqu'à ce que, dépassées les cataractes éternelles, nous atteignions l'océan sans bord de la paix. Mais ceci enferme et la religion totale qui sait, quand il le faut, écarter tout le créé pour aller seul au Seul, et la générosité totale, qui ne sait pas moins bien, quand il le faut également, selon le mot d'un autre saint: *quitter Dieu pour Dieu*. Néanmoins, si nous nous arrêtions ici, nous tromperions le lecteur. Il reste un mystère à expliquer dans la simplicité, à la fois toute humaine et divine, de Philippe" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 69).

[221] "Encore n'est-ce là qu'une face de ce sourire, et à trop la considérer elle pourrait paraître amère. L'antidote du sérieux mortel où l'orgueil nous fige, c'est finalement la simplicité heureuse des enfants de Dieu. Revenus dans les bras du Père, rajeunis par l'infusion incessante d'une vie toujours nouvelle, pourquoi donc voudrait-on qu'ils se guindent? Seuls, en ce monde, ils ont le secret de la joie véritable. Et la joie, à des gens qui n'en peuvent pénétrer les motifs, paraîtra toujours folle. Quand elle est d'une qualité aussi pure que chez Philippe, elle peut tranquillement s'en moquer et dire, encore et toujours avec la Sagesse: *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum, et deliciae meae esse cum filiis hominum*" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 72).

pura y simple del Evangelio brota, con tal modo natural de sus labios que quien lo escucha siente una atracción irresistible. Con su "escuela de santidad e hilaridad cristiana", Felipe ha presentado la vida espiritual, considerada algo difícil y para pocos privilegiados, de modo familiar y doméstica, agradable y fácil. Conseguirá erradicar la convicción de que la vida y los ejercicios espirituales no pueden ser ejercitados y vividos sino por religiosos claustrales y de algunos pocos seculares que adoptaban una vida retirada.

Podemos resumir el estilo adoptado por Felipe con unas palabra de Faber: "el santo prefiriendo la familiar elocuencia de las devociones en lengua vulgar, el canto, la interioridad religiosa del carácter más eminente, casi monástico, sin embargo no descuidó la actualidad dando a sus hijos espirituales un hábito y unos modos que fuesen adecuados al palacio, a la vida ajetreada de la metrópoli, a la disputa docta, a la reunión de reposo, al estudio severo, así como al ambiente de la sociedad moderna, brillante y mundana. Su espíritu le hacía preferir, la simplicidad del siglo más simple para combatir, con aquel mismo espíritu y aquellos modos, la era más complicada que la Iglesia y el mundo habían nunca visto. Perfección, santidad para todas las clases, en todos los estados de la vida, bajo cualquier posible variedad de circunstancias; éste es el gran mensaje que él supo comunicar a los hombres"[222].

b) Louis Bouyer, el oratoriano

La decisión de ingresar en el Oratorio había sido fruto de algunas características que Bouyer encontraba en esta sociedad clerical: una institución en perfecta consonancia con aquello que de mejor había en el protestantismo; una institución que buscaba reformar la Iglesia y que subrayaba de modo positivo la libertad personal. Además, conviene subrayar otra característica específica del Oratorio francés, ligada a la personalidad de su fundador, el Card. Pedro de Bérulle: un gran interés por la teología bíblica y patrística y por la mística[223]. Podemos brevemente fijarnos en estas características:

---

[222] F. FABER, *The spirit and genius of St. Philip*, London 1850.

[223] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 31. Por su parte PICARD señala hablando del card. de Bérulle: "Le Cardinal français, Pierre de Bérulle, né en 1575 et mort en 1629, sous le règne de Roi Louis XIII, à été considéré, à juste titre, comme le fondateur de l 'Ecole française de spiritualité. (...) je voudrais dire, en ce qui concerne personnellement Bérulle, en tant que fondateur de l'Ecole française de spiritualité, que sa spiritualité a été essentiellement une exploitation originale et géniale de l'enseignement si beau et si toujours pleinement valable du concile de Chalcédoine, ce chef d'œuvre de l'Esprit Saint et de l'Église une, indivise, et pluriforme. Ensuite, nous en sommes convaincus maintenant, du moins je l'espère: la liturgie

a) *Reformar la Iglesia.* Este punto es algo común, con los matices que suponen el tiempo y lugar en el que viven, en los tres autores, Erasmo, Moro y Newman que hemos intentado conocer algo más profundamente a lo largo de este estudio. También en el caso de Felipe Neri, que habría aceptado el calificativo de "reformador" aparece quizá como el más grande –sostiene Brémont– puesto que ninguno parece haber trabajado con mayor éxito a la hora de cambiar el rostro de la Ciudad Eterna[224]. Felipe vive en el momento histórico y cultural que marca el inicio de la Edad Moderna y en él toma cuerpo el testimonio cristiano de los nuevos tiempos como señaló Faber: como las órdenes de caballería, la poesía, el canto romance y la fe de la Edad Media fueron recogidas y personificadas por san Francisco, así sucedió con san Felipe y el espíritu de los tiempos modernos[225].

A esto aspecto se refiere Bouyer cuando caracteriza al Oratorio como una sociedad de sacerdotes que busca reformar la Iglesia. Efectivamente el Oratorio –sigue diciendo– nacido, casi espontáneamente, en el interior de la Iglesia católica, busca la reforma como único modo eficaz de hacer frente a aquella otra reforma protestante que degeneró en la herejía y el cisma. Y quiere llevar a cabo la reforma, no una simple contra–reforma. En su esfuerzo por abarcar el retorno a las fuentes bíblicas de la Iglesia primitiva, aspira a encontrar lo esencial de la *fe personal en la gracia de Dios* de los reformadores, pero en un sentido plenamente católico[226].

b) *Subrayaba de modo positivo la libertad personal*. El Oratorio aparece como uno de los mejores esfuerzos hechos en los tiempos modernos para intentar de dar un sentido positivo porque es plenamente cristiana, a la reivindicación de libertad individual personal concebida no como opuesta a la verdadera comunidad sino simplemente a ciertos tipos de comunidades que

---

byzantine et la spiritualité bérullienne sont deux choses apparemment très différentes. La liturgie byzantine est par excellence « *l'itinerarium mentis et Ecclesiae in Deum* ». La spiritualité bérullienne est le fruit d'une contemplation théologique, tout à la fois lyrique et eucharistique, un appel permanent à une adoration d'amour et à un amour d'action de grâce. Elle est l'œuvre d'un spirituel français et catholique du 17 siècle; une oeuvre élaborée à partir de la liturgie romaine, mais profondément influencée par la Bible, spécialement par St. Paul et St. Jean, et par les Pères de l'Église tant d'Orient que d'Occident. Et cependant à qui connaît bien l'une et l'autre, on ne peut s'empêcher de penser que la liturgie byzantine et la spiritualité bérullienne se rejoignent par les sommets. Il y a entre l'une et l'autre comme une certaine connaturalité d'ordre mystique et théologal" (P. PICARD, "La liturgie byzantine et l'école française de spiritualité", en *Liturgie Spiritualité cultures*, BEL Subsidia 19, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 231. 251-252).

[224] Cf. H. BREMONT, *Divertissements devant l'arche*, Paris 1930, 88.

[225] F. FABER, *The spirit and genius of St. Philip*, London 1850.

[226] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 29-30.

surgen del Renacimiento y que no son verdaderamente tipo de comunidad en la Iglesia[227].

Para ver confirmadas estas palabras de Bouyer hemos de tener en cuenta el punto anterior. La fe en la gracia implicaba en Felipe que la confesión constituyese su punto de partida y ésta es completada a su vez con la dirección espiritual. En esta última la preemiencia la posee la mortificación interior como método totalmente nuevo en el contexto del tiempo. De la mortificación tal y como es entendida por Felipe hemos hablado anteriormente y es a su luz como podemos comprender la libertad filipina.

En el fondo podemos decir, como hemos apuntado hace poco, que la mortificación interior lleva a la humildad[228], al olvido de sí, al reírse de sí mismo[229], al buen humor en definitiva, que es a su vez la traducción espontánea de la libertad soberana, inseparable del estado de gracia. De ahí que como señala Bouyer, en la reforma de la Iglesia, están implicadas fe personal en la gracia de Dios y libertad personal, puesto que ambas van intrínsecamente unidas.

Felipe Neri lleva dentro de sí, profundamente enraizado, el ansia de libertad. Lo había recibido en Florencia desde la infancia, y querrá ser recordado como "*florentinus natione*", por lo que conociendo a Dante Aligheri y el sentido de la libertad que animaba a los ciudadanos de Florencia podemos entenderlo mejor. Cultivó estas ansias de libertad en las diversas elecciones

---

[227] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 30.

[228] "Le bon Bacci, dans sa vie de Philippe, intitule candidement le chapitre où il recueille tous ces détails et bien d'autres: *Dell'esercizio di mortificazione che Filippo usava*... Bien sûr! Philippe, on le voit assez à travers les exemples qui précèdent, savait avec dextérité tirer parti de tous les éléments de son caractère, comme de toutes les circonstances de sa vie, pour s'élever à Dieu en s'abaissant aux yeux des hommes. *Siete umili, siete bassi*, c'était son refrain. Il n'empêche qu'il y a quantité de saints, tout aussi mortifiés, qui eussent difficilement compris qu'on recherchât l'humilité par ces voies. Pourquoi Philippe? La plupart de ses biographes s'efforcent d'excuser, d'expliquer, finalement de biaiser. Il nous semble qu'il faut y aller plus rondement. S'il a multiplié à ce point les facéties de ce calibre, c'est tout d'abord parce que son naturel l'y portait, et que ne voyant pas de péché dans le fond de cette tendance, il n'a pas cru davantage devoir s'y opposer. Mas il y a plus, certainement. La façon tout à fait systématique dont il a cultivé la bouffonnerie a un sens profond. Là-dessus, les hagiographes n'ont pas tort. C'est leur explication seule qui est trop étroite. Philippe n'a pas multiplié les excentricités, simplement afin d'avoir la pieuse satisfaction de passer pour un cerveau fêlé. Son humour débridé est la traduction spontanée de cette liberté souveraine qui, chez lui, semple inséparable de l'état de grâce" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 71-72).

[229] "La presa in giro dell'io è la caratteristica principale delle mortificazioni suggerite da Filippo: *Medicina forte, adatta ad anime forti*, forse non facile de comprender oggi" (M. C. MAGNANO, "La direzione carismatica di Padre Filippo Sacerdote" en *Il maestro del cuore. La direzione spirituale in san Filippo Neri*, 55).

que tomó a lo largo de su vida. Un hombre libre, Felipe Neri, atractivamente libre.

Pero aquella libertad, vivida por él como ascética forma de madurez humana y espiritual, no pasa automáticamente a aquellos que se limitan a admirarla. Es acertado el título que un moderno biógrafo da a su vida de S. Felipe: "La conquista de la libertad"[230]. La cuestión se encuentra aquí. La libertad no se adquiere, se conquista, no se recibe ni siquiera como don. Se nos dispone a la libertad, en un camino de liberación que es aquel bíblico del Éxodo. Para Felipe, que asume seriamente las huellas de Cristo, la alegría encuentra su sustancia en el discurso de las Bienaventuranzas, y la libertad se logra por medio de aquella "pobreza" de espíritu y "pureza de corazón" a las que Cristo liga la posesión del Reino de los cielos y la visión de Dios[231].

El origen de esta verdadera reforma lo encontramos, hecho carne en San Felipe Neri. Esta personalidad del Renacimiento, como señala Bouyer, penetrante por su contacto tan directo, tan fácil con las gentes de su tiempo y con lo mejor que encontramos en el espíritu del Renacimiento, está marcada por su amor al cristianismo de los orígenes y por su vida interior nutrida en los Padres del desierto y alimentada verdaderamente por sus largas vigilias nocturnas en las catacumbas[232]. Aquí encuentra Felipe la vía primitiva de una Roma cristiana desaparecida pero intacta. Su sorprendente libertad en el mundo frívolo donde tantos otros, y tantos santos mismos, no osan aventurarse encuentra sus raíces oscuras en el mundo sagrado de las catacumbas[233].

---

[230] J. F. BELLIDO, *La conquista de la libertad. Vida de San Felipe Neri*, Bilbao 1998.

[231] Como señala Bouyer: "Cet apostolat peu banal, qui tient tout à l'influence personnelle, qui commence comme une simple amitié et qui finit de même, mais dans l'entre-deux toute la vie d'une âme s'est communiquée à une autre, c'est déjà le caractère qui restera le plus constant des méthodes oratoriennes, pour autant qu'il y en aura jamais" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 25)

[232] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien,* 30. Es interesante destacar las coincidencias con lo señalado por Bouyer que recoge el interesante artículo de Fiocchi: "Spingeva al giovane Filippo Neri a questa assidua frequentazione della catacombe, come più volte è stato sottolineato la voglia di solitudine, il desiderio di una preghiera appartata, la devozione verso i martiri, la volontà di trarre alimento spirituale da quelle antiche testimonianze e di recuperare in esse i valori più genuini del cristianesimo" (V. FIOCCHI, "San Filippo Neri e le catacombe di S. Sebastiano e le origine dell'archeologia cristiana" en *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, 107).

[233] "Il en remontera, l'oreille bourdonnante d'une rumeur infinie qui couvrira pour lui tous les vains bruits de la terre. Retrempé dans la communion des martyrs, abreuvé à ces sources virginales d'une chrétienté entièrement morte au monde pour vivre toute à Dieu, il pourra vivre en ce monde comme déjà près de Dieu, user de ce monde, selon le mot de l'apôtre, comme n'en usant point, trop pleinement présent au siècle à venir pour pouvoir être repris par

Reencuentra la comunidad de los mártires, bebe en las fuentes virginales de un mundo que muere al mundo para vivir por entero para Dios, podrá vivir en este mundo ya como si estuviese junto a Dios, usar de este mundo según las palabras del Apóstol. La paradoja de esta vía lo es por partida doble: combina audazmente la ascesis primitiva con la libre existencia de un humanista agradable. Combina un mundo contemporáneo en una vida de inspiración cristiana primitiva y podríamos decir, deliberadamente monástica, sin tomar todavía la institución monástica bajo su forma completamente elaborada. Se trata, en suma, de un ensayo de renovación en la Iglesia local, del sacerdocio en su fuente primitiva y permanente: la liturgia verdaderamente vivida en comunidad, la Misa iluminada por la meditación común de la Palabra de Dios. Este es el amable santo asombrosamente humano en quien concurre una vida de padre del desierto, este hombre de una naturalidad tan perfecta cuanto bañada en lo sobrenatural[234].

2.4. Una conclusión abierta a partir de estos encuentros

Iniciábamos este epígrafe de la mano de Bouyer y los cristianos humanistas, maestros de la verdadera teología que se define, para el oratoriano francés, como un pensamiento humano renovado por la Revelación y por la vida en la fe. En otro momento nuestro autor se refiere a la posibilidad de producir una síntesis teológica a partir de tres elementos: primeramente la Tradición viva de la Iglesia comprendida a través de toda su

---

celui qui s'écoule (...) Si Philipe a su mettre dans sa vie si volontairement commune, si délibérément mêlée, si familièrement assimilée à celle des autres hommes, une telle charge de grâce qu'elle a fondu à son seul contact, dans une irrésistible charité, les âmes les plus dérobées à Dieu, c'est à cet arrière-fond qu'il le doit. Il ne sait être si libre parmi ses frères englués à ce monde que parce qu'il sait ainsi s'en évader. Plus tarde, sans doute, il ne cherchera plus les deux indispensables compagnes du contemplatif, la solitude et le silence, dans cette retraite tumulaire. Mais alors il les retrouvera sur les cimes. Le minuscule observatoire de la Vallicella aura remplacé l'immense cité souterraine. On serait tenté de voir dans cette substitution l'image d'une ascension intime. Après les années pénitentes, saturées de nuit, son âme morte et rené dans le Christ jaillirait dans le jour... Ici encore nous sommes néanmoins réduits aux suppositions" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 29-30).

[234] "Mais ce dont nous ne pouvons douter, c'est qu'une mystique ait couronné cette ascèse. Si ce saint étonnant d'humanité a mené concurremment une vie de père du désert, cet homme d'un naturel si parfait baigne dans le surnaturel. Comme l'aimable saint dont la bonhomie ravissait un Goethe cache un solitaire farouche, proche parent des Antoine et des Pacôme, le florentin si pleinement de son siècle est pourtant un charismatique qui rejoint directement les Actes des apôtres. On sait quelle atmosphère extraordinaire a enveloppé de son embrasement divin les origines humaines de l'Église. La Pentecôte, avec ses langues de feu avec l'Esprit qui descend comme la tempête et la foudre et qui allume dans des cœurs timides un feu surhumain, pour Philippe, c'est une expérience personnelle" (L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 30).

historia y en referencia a su fuente: la Palabra de Dios. Un segundo elemento lo constituye, si es bien entendida, la vida de la Iglesia contemporánea y sus problemas y, como tercer y último elemento, la cultura contemporánea que abarca de modo necesariamente inseparable, de una parte sus problemas, y de otra la expresión, con relación a ellos, de la verdad cristiana[235]. Este modo de hacer teología lo verá Bouyer, hecho realidad, en estos prohombres del humanismo cristiano.

Teología que se caracteriza pues, por tres elementos, que deben estar presentes en una teología positiva, en una síntesis teológica. Por una parte todo aquello que podríamos calificar de *humano* –pensamiento, cultura, ciencias humanas, amor al mundo– que no se contrapone a lo cristiano ni en Bouyer ni en ninguno de los autores que son protagonistas de estos encuentros decisivos[236]. Todos ellos, como primeramente hicieron los cristianos humanistas, como Erasmo y Moro, y posteriormente harán a su modo Felipe Neri y Newman, confrontarán la cultura de su tiempo con la fe para integrarla en una visión cristiana del mundo[237].

Como señalaba recientemente Duchesne, el interés de la teología de Bouyer se encuentra –entre otros aspectos– en el "humanismo escatológico". Este enfoque desemboca en una antropología que no se quiere de ningún modo presentar como inédita ni original; sino que se inscribe en una larga tradición. Esta se remonta a los Padres de la Iglesia (especialmente Atanasio y Máximo el confesor), pasando por los grandes cistercienses del siglo XII (en

---

[235] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 45.

[236] "C'est dans cette perspective que j'ai écrit un autre livre, *Humain ou chrétien* où je montre que le choix entre ces deux termes est absolument illusoire. En fait la seule manière de réaliser pleinement l'humain, le seul humanisme pleinement conséquent comme je le disais tout à l'heure, c'est celui qui tend vers la plénitude de vie qui sera atteinte dans la résurrection et qui peut être anticipé d'une certaine manière dès à présent par une vie chrétienne authentique. (...) Je montre, si vous voulez, dans *Humain ou chrétien* que c'est uniquement en acceptant ce christianisme intégral, dirais-je, ce christianisme christique, ce christianisme du Christ crucifié, ce mystère de la croix rédemptrice, que l'homme peut atteindre son plein développement individuel et collectif" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 169).

[237] "Pratiquement tous s'efforcent de montrer qu'il y a dans l'humanisme païen une recherche qui ne pouvait aboutir par elle-même, mais qui est satisfaite bien au-delà de ce qu'elle pouvait imaginer par la Révélation chrétienne. Celle-ci est venue apprendre aux hommes que la création était bien à amener à son terme mais quel cela ne pouvait se faire, étant donné le péché et l'oubli de Dieu, que dans une rencontre avec Lui, grâce à un retournement, à une conversion de tout l'être. Telle était certainement la pensée de celui qu'on a appelé le prince des humanistes, Erasme, de ses amis comme Thomas More, le chancelier d'Angleterre, de leurs disciples, puis à la génération suivante, des grandes humanistes allemands, des humanistes espagnols comme l'archevêque de Tolède Carranza, et enfin des cardinaux de Paul III qui seront les grands artisans de la réforme catholique dans ce qu'elle aura de plus positif. C'est dans ce sens là que tous ces hommes ont travaillé" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 178).

primer lugar San Bernardo de Claraval) continúa en el Renacimiento con Erasmo, Tomás Moro, Felipe Neri... y toma con John Henry Newman una actualidad que perdura[238]. Con el convertido inglés que ingresará en el Oratorio, seguirá diciendo Duchesne, no solamente le unen aspectos comunes de tipo biográfico. La evolución de la cultura del siglo XX le hizo compartir la preocupación, expresada en *The Idea of a University* (1852), de no excluir la teología ni la espiritualidad de la enseñanza al más alto nivel, de la que la ambición humanista arriesga ser abolida bajo el predominio de las ciencias *positivas*, que reniegan de todo lo que podríamos llamar *sobrenatural*. Y todo ello sin ignorar, ni negar las aportaciones de los conocimientos científicos. Bouyer, y añadimos nosotros ninguno de estos autores, se resigna ni a replegar la teología en un *ghetto*, ni a la *secularización* de la cultura[239].

Los protagonistas de estos *encuentros decisivos* procuraron obrar, de modo verdadero, en el sentido de un humanismo positivo completamente abierto a toda experiencia humana. En pocas palabras, aquello que les acerca y que les ha unido para siempre –Bouyer se refiere a Erasmo y Moro pero pienso que se puede aplicar a todos los personajes estudiados– pese a las diferencias, no es únicamente su curiosidad; sino sobre todo su simpatía, su amor genuino por aquello que se encuentra dentro del hombre, y dentro del Evangelio, en el que el hombre, reencontrando a Dios, se encuentra, aún más, plenamente humano[240].

Resumen gráfico, de lo que estamos diciendo, lo encontramos en Tomás Moro. Podemos afirmar que él, permanece en primer lugar como un modelo, no de cualquier humanismo, más o menos cristianizado, sino de un cristianismo que ha querido ser, y lo fue verdaderamente, total y plenamente humano. Para Moro esto significa en primer lugar que la aceptación de la cruz, que debe ser llevada siguiendo a Cristo, no se le presenta como un deber del monje o del religioso únicamente, sino de cualquier bautizado, en cuanto responde a la necesidad de todo hombre de ser liberado del mal desde su origen. Por tanto su visión de la vida, de toda su entera existencia, tiende esencialmente a demostrar –en su desarrollo y en su conclusión– que la Cruz de Cristo no significa una reducción de lo humano, sino que es la única posibilidad concreta, pagando el precio necesario, de aspirar a la vida verdadera (es decir la vida de hijo de Dios en Jesucristo) y a su plenitud. En él son un todo, desde esta perspectiva, el jurista de profesión, el hombre de

---

[238] Cf. J. DUCHESNE, "Éditorial. Lecture à plusieurs voix d'une oeuvre toujours actuelle", *Communio* (F) 31 (2006/4), 9.

[239] Cf. J. DUCHESNE, "Éditorial. Lecture à plusieurs voix d'une oeuvre toujours actuelle", *Communio* (F) 31 (2006/4), 10.

[240] Cf. L. BOUYER, *Tommaso Moro. Umanista e martire*, 37.

estado, el padre de familia, el amigo, el pensador, el místico, el mártir, además del hombre de todos los días, hombre de corazón más que otra cosa, con su perspicacia, su sensibilidad, su generosidad, su *humour,* que pone cada cosa en su lugar, poniendo dulcemente pero firmemente, aparte cualquier falso aspecto[241].

Esta es, apunta nuestro Autor, una tarea que, empezada por los humanistas más creadores y profundos del Renacimiento, es tarea de los hombres de hoy[242]. Podemos calificar, a todos los autores analizados, como aquellos que son sensibles a la dimensión escatológica del humanismo, y por ello, a la necesidad de una ascesis que nos prepare a la aceptación en la fe de la Cruz[243].

Junto al humanismo cristiano, encontramos en todos ellos, y constituye otro elemento esencial de toda verdadera teología positiva, una búsqueda, un redescubrimiento de las fuentes cristianas, en particular la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia que fueron los creadores de la cultura cristiana. En Erasmo, Moro y Newman aparece de modo inmediato; pero también sucede lo mismo, y con un carácter más vital, en la biografía de san Felipe Neri. En este último, por un lado, su amor por el cristianismo de los orígenes se traducirá en una vida interior que se alimenta de la lectura de los Padres del desierto, así como por una piedad que se desarrolla por el contacto con los primeros cristianos a los que venerará en sus largas vigilias en las catacumbas romanas.

Por otro su amor a la Sagrada Escritura y la importancia de la predicación, esencial en su labor apostólica y pastoral, ha quedado, pensamos, suficientemente manifestada a lo largo del estudio que hemos dedicado a los cristianos humanistas. Pasión que se encuentra presente también en Newman, San Felipe Neri y, como veremos con detalle, en nuestro Autor. Una predicación que se caracteriza, dirá Bouyer, por la "palabra de Dios *cotidiana* y *familiar*". Una predicación que no tiene nada de convencional. La enseñanza de Felipe Neri, como tratará también de hacer como buen hijo nuestro Autor,

---

241 L. BOUYER, *Tommaso Moro. Umanista e martire*, 100-101.

242 "Malheureusement, la Renaissance a été détournée de son but par un humanisme paganisant, comme la Réforme dont ils avaient été aussi les initiateurs a été gâchée para le schisme et l'hérésie. Il y avait chez ces grands renaissants à la fois l'idée d'une réforme tout à fait positive et d'un renouveau humaniste pleinement chrétien, qui auraient dû conduire à une restauration et à un renouvellement de l'Église et, à partir de là, à une illumination de tout l'effort humain par la vision chrétienne du monde. Cette tâche entreprise par les humanistes les plus créateurs et les plus profonds de la Renaissance reste la nôtre aujourd'hui" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 178).

243 Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 179.

es verdaderamente palabra, comunicación directa de alma a alma. *Cor ad cor loquitur*, tal será la divisa cardenalicia de Newman, el más original de sus hijos posteriores –apuntará de nuevo Bouyer–. Es por ello que, en la Palabra de Dios, *familiar* y *cotidiano* no se separan[244].

Para Louis Bouyer el teólogo debe vivir la experiencia de la verdad de la Iglesia. Se nutrirá de la experiencia de los santos que, como él mismo, se han alimentado por la vida litúrgica, en cuyo sentido han profundizado recurriendo constantemente a las fuentes de la Escritura y de sus grandes intérpretes los Padres y doctores de la Iglesia. Y todo este esfuerzo de asimilación y de interpretación auténtica deberá ser alcanzado bajo la guía del magisterio[245]. He aquí el proceso que seguirá el Oratoriano y en el que encuentra como compañeros de viaje a los cuatro autores sobre los que hemos reflexionado.

Finalmente lo que podríamos llamar el carácter vital del pensamiento teológico de los protagonistas de estos encuentros decisivos resulta patente a lo largo de las páginas que les dedica Bouyer y en las que se narran, aunque sea brevemente, las distintas vicisitudes, inquietudes y empresas apostólicas y pastorales de cada uno de ellos. No podía ser de otro modo pues para el Oratoriano francés la teología está destinada a vigorizar la predicación que se nos dirige a todos. Predicación que debe ser misionaria o de profundización espiritual en el interior de la Iglesia, los dos aspectos son inseparables. Es por esto, dirá Bouyer, que el teólogo se pierde en un mundo de ideas muertas cuando, la actividad que él despliega en su lugar de trabajo –donde él piensa, reflexiona y escribe acerca de la labor pastoral– la separa de su actividad apostólica y de testimonio en la sociedad cristiana y no cristiana que trata de abrir al cristianismo[246]. Una teología, dirá con rotundidad, que no está

---

[244] Cf. L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 57.

[245] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 214.

[246] "Passons, pour l'instant, et revenons à l'expérience de ces années parisiennes. Celle-ci me convaincra que si la réflexion et la composition d'ouvrages soit directement théologique soit d'une littérature où se dépeint la recherche des vérités essentielles dans tout son contexte vital devait constituer un des axes de mon existence, il était dans ma vocation de poursuivre cette ligne à l'intérieur d'un ministère d'Église. Faute de cela, me semblera-t-il toujours davantage, la théologie, tout réflexion religieuse, par le contact avec ce qui lui donne son sens. Elle ne peut plus alors que s'évaporer en abstractions sans fruit, ou dégénérer en divertissement presque tout verbal. Inversement, dirais-je, le ministère, la vie religieuse tout simplement, risquent une non moindre irréalité s'ils se poursuivent en dehors de cet humanisme total qui est inséparable d'une sérieuse en un Dieu créateur, de surplus incarné en sa propre création" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 6: "Pendent opera interrupta").

sostenida por un esfuerzo de testimonio y apostolado, por este esfuerzo ministerial, no puede ser una teología de valor[247].

Concluimos a modo de síntesis señalando que el estudio del binomio inseparable Erasmo–Moro, auténticos cristianos humanistas y constructores privilegiados de una verdadera teología positiva, nos ha permitido introducirnos en Bouyer teólogo y por ende en sus aspiraciones y modos teológicos. Por su parte recorrer el itinerario biográfico de Newman, con sus sucesivas vocaciones y conversiones: a Dios, a la Iglesia por medio de los Padres y al sacerdocio en el Oratorio, nos ha facilitado vislumbrar un proceso paralelo, especular, al que ha recorrido nuestro Autor. Finalmente la figura de San Felipe Neri y el Oratorio por él fundado nos dan la que consideramos la clave interpretativa final de la vida de Bouyer: él es ante todo un sacerdote[248].

Podríamos decir que esa conversión a una vocación directamente ministerial que está presente en todos los autores analizados, se traduce también en todos ellos, de uno u otro modo, en una vocación sacerdotal que se caracteriza por una "ascesis análoga en sus motivaciones últimas, muy diferente a veces en sus aplicaciones concretas, pero que debe permitir de llevar al mundo el mismo Misterio"[249].

---

[247] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 233.

[248] "Depuis que j'avais quitté Juilly, bien à regret, je l'ai suffisamment fait comprendre, malgré l'intérêt très vif de mon enseignement universitaire, tant à Paris qu'en Amérique, je souffrais de ne plus avoir qu'un ministère sacerdotal très réduit. D'autres prêtres à vocation théologique se réjouissent au contraire de pouvoir consacrer tout leur temps à l'étude et l'enseignement. Je n'ai jamais partagé cette conception des choses. Et je crois pouvoir dire que les fantaisies plus ou moins délirantes mises en circulation depuis le Concile comme produits d'une théologie nouvelle, et qui n'ont fait que mètres partout le chaos et entraver tout renouveau, sont des produits typiques de ces théologiens en chambre qui laissent le ministère à ce qu'ils considèrent comme une plèbe cléricale qui ne leur va pas à la cheville. Au contraire, me semble-t-il, et c'est évidemment ce que saint thomas lui-même pensait là dessus, tout comme les Pères de l'Église, la vérité révélée ne nous étant révélée que pour nous conduire au salut et y conduire les autres, dès qu'on en fait simple matière à cogitations et discussions, on ne sait plus ce que l'on dit, parce qu'on a commencé par ne plus savoir de quoi l'on parle" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 10: "De Strasbourg en Normandie, en Bretagne et a travers le monde").

[249] Efectivamente nuestro Autor señala: "Dix ans plus tôt, nous avions écrit sur *Le sens de la vie monastique*, et, dans l'entredeux, nous avions publié un essai d'*Initiation chrétienne*. S'il nous fallait essayer de définir la relation que nous voyons entre ces trois ouvrages, nous dirions qu'ils développent tous le trois l'influence du même unique Mystère sur le vie humaine. Seul y diffère le point d'application. Notre *initiation chrétienne* pressente le Mystère du Christ à tout homme, au laïc aussi bien qu'au religieux ou au prêtre. *Le sens de la vie monastique* tenté de définir quelle ascèse permet au Mystère de devenir le tout d'une vie chrétienne individuelle, consentant pour cela (et pouvant consentir) d'emblée à toutes les libérations possibles à l'égard du monde. *Le sens de la vie sacerdotale* voudrait montrer quelle ascèse analogue dans ses motivations ultimes, très différente parfois dans ses applications concrètes, doit permettre de

Únicamente querríamos destacar ahora dos aspectos de esta vocación sacerdotal en Bouyer. El primero podría parecer anecdótico, pero no lo es, por cuanto lo expresa con claridad nuestro Autor: "la vocación sacerdotal, el amor a la Iglesia no tiene nada que ver con el clericalismo". De modo gráfico, y a veces contundente, lo recoge en diferentes momentos de sus obras. En realidad este aspecto, su repulsión por el clericalismo, por lo complicado está íntimamente relacionado con una realidad más profunda, un don fundamental en Felipe Neri y en el mismo Bouyer: la sencillez. Como afirmará Bouyer con fuerza, el antídoto contra el orgullo que nos paraliza –y de él forma parte el clericalismo– es la simplicidad gozosa de los hijos de Dios[250]. Resulta lógico que Bouyer presente el Oratorio como un "ensayo de renovación de la vida sacerdotal, concebida esencialmente como vida común de clérigos en asociación con laicos, en el lado opuesto de modo absoluto a todo clericalismo cerrado sobre sí mismo"[251].

La segunda idea enlaza con la anterior y refleja un aspecto si cabe más profundo, Bouyer es y se siente fundamentalmente un sacerdote[252]. Pienso que las siguientes palabras, que nuestro Autor refiere a Newman, probablemente están escritas pensando también en sí mismo: "La condición sacerdotal es el marco estable dentro del cual tiene lugar una evolución armónica en la que Newman descarta unas alternativas o modos de existencia cristiana y se decide por otros. La opción por el ministerio pastoral es fruto de una llamada interior, y lleva consigo, para él una terminante renuncia al mundo –es decir al matrimonio, a una profesión o carrera profana, y a cualquier clase de encumbramiento eclesiástico–, así como una concepción de la vida como misión apostólica"[253]. Bouyer ha sido verdaderamente, se oirá con fuerza en la homilía de su funeral, un hombre de Dios, un sabio, un teólogo, un hombre de reflexión, un hombre de búsqueda, un sacerdote[254].

---

porter au monde le même Mystère" (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, Éd. Desclée et Cie, Tournai 1960, 6)

[250] Cf. L. BOUYER, *Un Socrate romain: saint Philippe Neri*, 72.

[251] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 30.

[252] "J'essayais bien, dans ces années qui suivirent mon ministère à Juilly, de compléter mes fonctions professorales et mes propres études par des prédications dans une série de grandes paroisses parisiennes, ou des retraites, dans des séminaires ou des maisons religieuses. Mais cela restait de l'extraordinaire et ne me paraissait pas avoir la valeur d'une responsabilité pastorale, et spécialement de formation, avec un groupe bien défini, non pas touché en passant mais suivi jour après jour. J'allai donc au devant de la proposition que m'était faite, non seulement avec chaleur, mais avec la conviction que, pour moi-même, elle était providentielle" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 10: "De Strasbourg en Normandie, en Bretagne et a travers le monde").

[253] L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 44-45.

[254] J.M. LUSTIGER, "In memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30 (2005), 177.

Nos parece que, como epílogo de todo lo dicho, pueden servir unas sugerentes y emotivas frases de las *Mémoires* de Bouyer, todavía no publicadas, pero que fueron utilizadas por el Cardenal Jean–Marie Lustiger al inicio de su homilía en el funeral de Louis Bouyer celebrado en la iglesia de Saint–Eustache el martes 26 de octubre de 2004.

"Yo creo que he nacido para enseñar, y para enseñar que la religión cristiana es la única inspiración posible para un humanista que no quiera ser un embaucador. Mis libros, me parece que no son más que el fruto de un trabajo realizado durante largo años, que se presenta simplemente, como la obra de un profesor honesto y competente. Y a toda esta producción ha contribuido el ministerio sacerdotal que he ejercido, por limitados que sean los frutos. Este ministerio ha sido la motivación más eficaz tanto para mi desarrollo espiritual como intelectual"[255].

3. LOUIS BOUYER Y EL MOVIMIENTO LITÚRGICO

3.1. Consideraciones generales: Estudios sobre el movimiento litúrgico

"El movimiento litúrgico ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre el tiempo presente, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, para acercar más a los hombres a los misterios de la fe y a las riquezas de la gracia, que tienen su fuente en la participación activa de los fieles en la vida litúrgica"[256].

Las palabras de Pío XII permiten entender la importancia del fenómeno que estudiaremos brevemente y justifica que hayan sido tantos los estudios realizados hasta el momento sobre el movimiento litúrgico. Una reseña de los resultados producidos por los diferentes estudios que se refieren al movimiento litúrgico conlleva formular un juicio que reconoce como provisional el estadio hasta ahora alcanzado. Esta afirmación de Brovelli[257] no

---

[255] Cf. J.M. LUSTIGER, "In memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30 (2005), 177.

[256] PÍO XII, Alocución 22 de septiembre 1956 a los congresistas de Liturgia (Asís-Roma), *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956), 712. El original recogido por *Acta Apostolicae Sedis* es en francés. Existe una traducción en italiano en el libro *La ristaurazione liturgica nell'opera di Pio XII. Atti del Primo Congreso internazionale di Pastorale liturgica Assisi-Roma, 18-22 settembre 1956*, Ed. Centro di Azione Liturgica, Genova, 1957, 3-4. La traducción en español que seguimos, se encuentra en *Pío XII y la Liturgia Pastoral. Estudios del I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral (ASÍS – Roma),* Junta Nacional del Apostolado Litúrgico, Toledo 1957, 316.

[257] Cf. F. BROVELLI, *La riforma conciliare nel cammino storico del movimento liturgico e nella vita della Chiesa, Assisi 1956-1986: Il movimento conciliare tra riforma conciliare e attese del popolo di Dio*, Asís 1987, 48.

pretende de ningún modo desconocer la seriedad de numerosos estudios, ni mucho menos negar el interés de los datos que presentan; simplemente quiere llamar la atención sobre el hecho de que, sea por la temática monográfica o por el nivel propiamente interpretativo, el terreno resulta todavía en gran parte inexplorado.

En concreto prevalece mayoritariamente una narración de los hechos, sobre los motivos e instancias culturales o pastorales que lo generaron. Por otra parte los intentos de interpretación sintética se nos muestran diferentes entre sí por sus planteamientos, metodología, elaboraciones de los criterios de lectura. Finalmente las considerables variantes en el proponer las posibles periodizaciones de la historia del movimiento o en el individuar las agrupaciones —temáticas o ambientales— más significativas, constituyen el signo revelador más vistoso. Como recuerda Brovelli[258] se impone elaborar un cuadro–síntesis que permita trazar un balance de las adquisiciones alcanzadas hasta el momento y, al mismo tiempo, constate la presencia de no pocos sectores que son conocidos sólo parcialmente. De este modo se motivaría la exigencia de prestar atención a nuevos campos de investigación y así tener un juicio más completo y adecuado.

Al mismo tiempo, no es de importancia marginal el esfuerzo por retomar el estudio de los principales historiadores de la liturgia para reconstruir más detalladamente las características de su investigación. Muchos de ellos, además de pioneros del reciente movimiento litúrgico —la búsqueda en y de sus fuentes, y la edición de las mismas, en particular, han hecho posible algunos de los desarrollos más significativos en el campo teológico pastoral—, creemos que deben ser considerados como estudiosos que han ido poco a poco elaborando un método de investigación histórica en el campo litúrgico[259]. No es posible realizar una investigación de ese calibre en nuestro trabajo; sin embargo consideramos que puede ser de interés referirnos a algunos autores recientes que han prestado un significativo servicio en el modo de entender y de desarrollar el trabajo histórico–litúrgico[260]. Esto nos

---

[258] Cf. F. BROVELLI, "Storia del movimento liturgico nel nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento", *Ephemerides Liturgicae* 15 (1985) 217.

[259] Nombres como Battifol, Cabrol, Wilmart, Duchesne, Baumstark, Righetti, etc —sólo por dar algunos ejemplos posibles— merecerían ser estudiados de nuevo bajo este cariz propiamente metodológico. La reflexión sobre el estatuto epistemológico de la investigación histórica en campo litúrgico no puede eximirse de ser confrontada con los senderos recorridos, de hecho, por quienes -según el sentir unánime- han sido maestros.

[260] Puede ser de utilidad hacer referencia a los estudiosos más conocidos sobre el conjunto del camino del movimiento litúrgico entre otros: O. ROUSSEAU, *Storia del movimiento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XI fino ad oggi*, Ed. Paoline, Roma 1961; (en el mismo volumen presenta notas de considerable interés el Apéndice I, S. MARSILI, *Storia del movimento*

permitirá, al mismo tiempo, enmarcar y entender en un contexto más amplio algunas de las posiciones de Louis Bouyer con relación al movimiento litúrgico.

Hoy en día es clásico, y justamente famoso, el estudio de O. Rousseau: *Histoire du mouvement liturgique*[261]. La reconstrucción hecha por el conocido benedictino belga aparece guiada de algunas convicciones que han tenido una gran incidencia en el posterior desarrollo de la investigación. Nos parece que, siguiendo a Brovelli[262], podemos resumirlas en el esquema siguiente:

— El movimiento litúrgico se ve como la más eficaz respuesta a los males del siglo, sintéticamente resumidos en el "laicismo invasor"[263];

— el camino histórico del movimiento litúrgico es reconstruido como un evento sustancialmente lineal, en un continuo "*crescendo*", leído generalmente en términos de progresiva toma de conciencia de la importancia espiritual de la liturgia y de su dimensión propiamente escatológica;

— la reconstrucción del camino se entiende sustancialmente como la confirmación de la actividad desarrollada por los grandes maestros (de Guéranger en adelante) y de la irradiación que han ejercido los más relevantes centros de estudio y de promoción de la cuestión litúrgica;

---

liturgico italiano dalle origini all'Enciclica "Mediator Dei", 265-369); R. FALSINI, "Il movimento liturgico in Italia" en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma 1963, 53-61; A. FAVALE, "Abbozzo storico del movimento liturgico", en *La Costituzione della Sacra Liturgia*, Turín 1967, 3-52; R. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Lovaina-París 1973; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, BEL Subsidia 30, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1997², 19-29; E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, BEL Subsidia 13, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1984², 487-591; B. NEUNHEUSER, *Movimento liturgico*, en D. SARTORE-A.M. TRIACCA (ed.), *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 904-918. (Presenta una bibliografía más reciente y algunas adaptaciones a otros trabajos del mismo autor, en concreto "Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici" en *Anámnesis* 1, Turín 1974, 9-30). También resulta muy interesante consultar: F. BROVELLI, "Rassegna bibliografica: spunti di metodo e di interpretazione", en *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, BEL Subsidia 47, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1989.

[261] O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Éd. du Cerf, Paris 1944. Trad. italiana: *Storia del movimiento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XI fino ad oggi*, Ed. Paoline, Roma 1961.

[262] F. BROVELLI, "Storia del movimento liturgico del nostro secolo: dati, attese e linee di approfondimento", *Ephemerides Liturgicae* 15 (1985), 226.

[263] El movimento litúrgico "rivela come suo primo carattere quello di essere una reazione contro l'invadente laicismo ed è forse —nel suo complesso— il più efficace contravveleno che si possa opporre alla corrosione rivoluzionaria in quel suo aspetto che è l'offensiva antireligiosa" (O. ROUSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del secolo XIX fino ad oggi*, Ed. Paoline, Roma 1961, 12).

— la documentación se presenta de manera que queden subrayadas las conquistas realizadas, quedando un poco oscurecidas las raíces culturales y religiosas que han provocado poco a poco el desarrollo de las mismas.

Por el gran valor que presenta, debido a las reflexiones que expresa, el trabajo de Rousseau resulta, desde el punto de vista metodológico, muy interesante. El hecho de que de su obra dependan en gran parte las intervenciones de los historiadores posteriores implica también la necesidad de estar especialmente atentos a los datos que señala como relevantes. Por todo esto resuelta de interés, de cara al punto de vista de Bouyer, la presentación y valoración extremadamente positiva que Rousseau hace de dom Guéranger así como su elección de no tomar en consideración el "liturgismo" de los jansenistas y del Iluminismo[264]. No se puede olvidar que Rousseau, resultará deudor de un vínculo especialmente estrecho con el contexto monástico o, al menos, únicamente se refiere a la actividad de los grandes centros o de los personajes que se revelarán influyentes.

Otro autor que conviene tener presente es B. Neunheuser. El estudioso de Maria–Laach presenta aspectos novedosos y originales. En su relectura histórica se guía por una óptica que le lleva a poner explícitamente el acento en el trasfondo cultural y religioso. Este trasfondo constituye el telón de fondo

---

[264] O. ROSSEAU, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del secolo XIX fino ad oggi*, 12-13. L. BOUYER dirá: "En la primera mitad del siglo XVII se produjo en Francia una maravillosa renovación de la piedad y la doctrina cristiana, renovación que muy pronto iba a ensombrecerse por las deplorables controversias del jansenismo y del quietismo, y finalmente a detenerse casi completamente por la disgregación general de la creencia y de la práctica en el siglo XVIII. En la misma época hubo en Francia comienzos muy prometedores de un movimiento litúrgico católico. Debemos estudiar este movimiento con la mayor simpatía. En ciertos aspectos fracasó, aunque no siempre por su propia culpa. Es de lamentar que dom Olivier Rosseau no haya notado cuán favorable al movimiento litúrgico del siglo XVII resulta en comparación con el del siglo XIX. En su interesante obra *Histoire du movement liturgique*, acepta casi sin crítica algunas de las afirmaciones más discutibles de dom Guéranger (...) pero otros autores como dom Henri Leclercq en su artículo "Liturgies neo-gallicanes" del *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, y más recientemente Henri Bremond en dos tomos (9 y 10) de su *Histoire littéraire du sentiment religieux* nos permiten rectificar nuestra opinión sobre el progreso comparado del movimiento litúrgico durante esos dos siglos" (L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 60-61). Es interesante recordar con palabras de A. HAQUIN lo que opinaba dom Guéranger sobre las liturgias neo-galicanas: "Or l'âme de l'Église societé de la louange divine est, selon lui, la liturgie. La liturgie est de nature essentiellement sociale; cetté vérité oubliée depuis longtemps va jouer un rôle essentiel dans la pensée et l'action du fondateur de Solesmes. Son ecclésiologie est universaliste et ultramontaine: selon lui, l'autorité du Pape donne valeur à la liturgie catholique. *Ipso facto*, les liturgies diocésaines néo-gallicanes sont déclassés et Guéranger combattra pour leur abandon. A sa mort en 1875, le dernier diocèse français aura repris la "pure" liturgie romaine". (A. HAQUIN, "Le mouvement liturgique dans l'Église Catholique (19-20 s.)" en *Les mouvements liturgiques. Córrelations entre pratiques et recherches*, BEL Subsidia 129, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 2004, 22).

de las iniciativas del movimiento litúrgico y motiva la delimitación de cada una de sus etapas. Siguiendo este camino Neunheuser ve posible superar algunas tesis abundantemente difundidas entre los historiadores, pero no igualmente justificadas por la investigación crítica. Señala por ejemplo el excesivo tono celebrativo en la reconstrucción de la obra de los "pioneros" del movimiento litúrgico o el juicio globalmente negativo y sumario sobre la historia de la idea litúrgica del Iluminismo.

A estas breves consideraciones se añade el hecho de que este autor nos invita a reencontrar la presencia de las raíces más sólidas del renovado interés por la liturgia en ámbitos de mayor amplitud. Ámbitos como el de la reflexión teológica relativa a la temática propiamente eclesiológica; o aquél de un mayor desarrollo de reflexión desde la vertiente filosófico–cultural, que mostraría la importancia para la comprensión de este interés por la liturgia en el tema de la ritualidad. Estos dos aspectos los encontraremos, como veremos, en nuestro Autor.

Otro personaje que presenta muchos aspectos comunes con Bouyer será el célebre estudioso benedictino B. Botte. Su obra, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*[265], tiene unas características especiales respecto a otros estudios, en particular por su carácter biográfico y testimonial. Por lo que se refiere al aspecto interpretativo Botte insistirá en la importancia decisiva del retorno al capítulo bíblico y a las fuentes (judías en particular) de la tradición originaria. Este punto constituirá una "revolución" para el estudio litúrgico mismo. En segundo lugar insistirá en la fidelidad que el Movimiento litúrgico debía mantener respecto a la originaria caracterización eclesial que lo ha marcado desde sus inicios con Beauduin, gracias a la cual, ha podido manifestarse también sensible al fenómeno ecuménico. En ambos puntos insistirá Bouyer desde los inicios de su producción teológica.

Finalmente destacamos, en la sección dedicada a la época reciente, la obra de E. Cattaneo. Presenta esta obra el mérito de ofrecer una considerable riqueza de referencias bibliográficas, de las que es posible recoger datos capaces de presentar una rica y articulada reconstrucción de la historia del movimiento litúrgico de nuestro siglo. Este autor señala diversas indicaciones que tienen un objetivo valor metodológico; en particular señala la exigencia de hacer referencia a una vasta gama de fuentes, a menudo heterogéneas por sus géneros literarios y autoridad. Estudia las aportaciones específicas de los grandes liturgistas, el influjo ejercido por las revistas y los centros de estudio especializados, examina con atención los textos de oración y predicación

---

[265] B. BOTTE, *Le mouvement liturgique. Témoignages et souvenirs*, Éd. Desclée et Cie, Paris 1973.

divulgados entre los fieles y el clero, la actividad pastoral —particularmente significativa de obispos o sacerdotes—, las indicaciones que surgen de los ámbitos de la espiritualidad y de la catequesis, las expresiones de la devoción popular, etc. La consideración simultánea de todos estos aspectos parece inducir, si no a la necesidad, sí al menos a la oportunidad de reconsiderar en conjunto la historia del movimiento litúrgico de nuestro siglo.

Después de este breve recorrido reseñando algunos de los grandes estudiosos del movimiento litúrgico podemos valorar mejor las intuiciones que sobre este tema desarrollará Louis Bouyer[266]. Para nuestro Autor, el movimiento litúrgico se configura como "la respuesta que suscita naturalmente en la Iglesia la conciencia de que mucha gente ha perdido el conocimiento y la comprensión de la liturgia como debieran encontrarse entre los cristianos, tanto clérigos como laicos, y que en consecuencia, ha perdido igualmente el buen uso de la liturgia"[267].

En esta definición encontramos las dos grandes ideas con las que nace, según Flores, el movimiento litúrgico: el problema espiritual y el retorno a las fuentes[268]. A su vez con esta definición del movimiento litúrgico, podemos comprender el problema inherente a su naturaleza misma. Puesto que el movimiento se produjo necesariamente durante un periodo en que la inteligencia y la práctica de la liturgia estaban en un bajo nivel —de otro modo no habría sido necesario—, era inevitable volver la mirada hacia un período en que las cosas hubieran sido diferentes. Este bajo nivel litúrgico, fruto de una desviación de la naturaleza de la liturgia, para Bouyer es un producto típico del período Barroco que si bien se caracterizará por una lealtad instintiva hacia la Iglesia, sin embargo no será verdaderamente cristiano.

Desprovisto de toda inspiración profunda y positiva de su propio fondo, privado de la atmósfera bíblica el cristianismo en la época barroca será una especie de conservadurismo sin alma[269]. En este período prima la concepción exterior de la Liturgia que de hecho es entendida como el complejo

---

[266] Sobre el movimiento litúrgico en general: L. BOUYER, *Liturgical piety*, Indiana 1954. Trad. francesa *La vie de la liturgie, Une critique constructive du Mouvement liturgique*, Éd. du Cerf, Paris 1956. Otro escrito más breve anterior L. BOUYER, *Réflexions sur le mouvement liturgique,* Deu vivant 19, Paris 1950. Finalmente también L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 34-46. La obra *Réflexions sur le mouvement liturgique* es fuertemente criticada en una breve recensión que apareció en *La Maison-Dieu*: "A travers les Revues: *Réflexions sur le mouvemnt liturgique*", *La Maison-Dieu* 27 (1951, 166-168.

[267] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 50.

[268] Cf. J.J. FLORES, "La partecipazione liturgica punto di partenza del movimento liturgico", en *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 231.

[269] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 15.

de ceremonias que dan empaque a la corte del gran Rey[270]. Pese a todo, no cabe olvidar señalará Bouyer, que ese tradicionalismo rígido y falto de inteligencia, fue el medio providencial que permitió a la Iglesia salvar sus tesoros litúrgicos a través de una larga época, en la que casi nadie era capaz de comprender su verdadero valor[271].

Ante esa falta de buen uso de la liturgia en el siglo XIX, los pioneros del presente movimiento comenzaron por exaltar la liturgia de la Edad Media. Y por eso en parte extraviaron sus esfuerzos. Más recientemente se ha enfatizado el período patrístico, y los resultados han sido más satisfactorios. Pero aquí encontramos una fuente de peligro: el de un esfuerzo artificial por resucitar un período del pasado en todos sus detalles, ya sea que este período esté bien o mal escogido, o que su práctica de la liturgia sea bien o mal entendida. Mérito de Bouyer será mostrarle al movimiento litúrgico que si quiere remontarse a la "edad de oro" donde encontrar la solución a los problemas actuales, debe hacerlo remontándose más allá de la Edad Media o la época patrística. Debe descubrir de nuevo el diseño de Dios: aquél que consiste en la encarnación progresiva en un pueblo histórico del mensaje de la buena nueva. Mensaje que ha llegado a su plenitud en la Palabra de Dios encarnada, Cristo mismo[272].

3.2. Louis Bouyer y la obra de Dom Gueranguer

Bouyer criticará muy duramente a los que denominará pioneros "románticos" del movimiento litúrgico pues este romanticismo reaccionó solamente contra las características más superficiales del período barroco, exaltando como perfección definitiva y como estilo ideal de la liturgia, la propia de la Edad Media. De ahí que, en primer lugar, la reacción romántica, propia de Guéranger, constituye un paso intermedio entre el barroco y el ideal patrístico de la liturgia, criticable si se ve en la época medieval la única clave para entrar en el significado verdadero de la liturgia y el punto de llegada de la misma. Fruto visible de este modo de pensar que critica nuestro Autor es la "manía" por introducir lo gótico en todo: ornamentos, cantos, edificios, etc[273].

---

[270] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 15-16.

[271] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 17.

[272] Cf. F.V., "Où en est-on? ", *Questions liturgiques et Paroissiales* 38 (1957) 187-188.

[273] "Certainement les romantiques ne s'intéressaient pas uniquement au pittoresque, bien qu'ils aient mis lourdement l'accent sur cet aspect de la vie médiévale. Mais l'époque médiévale passait à leurs yeux pour avoir été caractérisée en général par cette sensibilité aux sentiments chrétiens et aux mobiles chrétiens qui faisait si évidemment défaut dans le baroque. Puisqu'elle possédait cette sensibilité, la période médiévale fut considérée comme fournissant la clef pour entrer dans la vraie signification du la liturgie elle-même. D'où la manie de mettre du

En segundo lugar, y como consecuencia directa del anterior, esta restauración litúrgica quedará reducida simplemente a una regeneración exterior.

Esta ausencia total de crítica les conduce a errores más graves que los que se encuentran en el período barroco. Aquellos que eran simples postulados se convierten ahora en una pseudo–filosofía y así la fidelidad del catolicismo barroco hacia una tradición, que ya no se comprendía vitalmente, se convierte ahora en una pretendida filosofía del cristianismo. Se ve en la tradición (y en ella sola) su principio fundamental. De este modo encontramos la tradición desgajada de todo conocimiento crítico y en oposición con él. Evidentemente esta es la manera más segura y más rápida de transformar la tradición en algo inerte y muerto[274].

La adopción de teorías como las de Bonald y de Maistre consigue confundir toda real fidelidad a la Iglesia y a sus modos de oración, con el arcaísmo y el arqueologismo que, en muchos de los casos, desembocará en pura fantasía. El resultado de este *romanticismo litúrgico* es, para Bouyer, el tipo de cultura establecido en los monasterios restaurados por dom Guéranger. La mayor debilidad de toda la obra del de Solesmes consiste en que no podía ser el culto real de una comunidad de su tiempo. Podía ser solamente el culto de aquella comunidad monástica traída a la existencia por Guéranger con el fin de ejecutar la liturgia tal y como la concebía[275]. Nuestro Autor no duda en afirmar que todas sus reformas harán de este culto monástico una de las realizaciones más impresionantes que uno puede encontrar en la época moderna. Sin embargo, su problema es que trató de suscitar una comunidad artificial para hacerla tomar parte en una liturgia arqueológica[276].

Puede iluminar este cuadro considerar que dom Guéranger nació en Sable (Francia), el 4 de abril de 1805. Hemos de situarnos por tanto, poco después de la Revolución francesa y sus persecuciones contra la Iglesia, que

---

gotique partout: édifices gotiques, vêtements gotiques, chants gotiques, poésie gotique, et ainsi de suite" (L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 23).

[274] El concepto de "Tradición" y su relación con la Palabra de Dios y la autoridad de la Iglesia son fundamentales en Bouyer. Nos ocupamos de su estudio en el capítulo 6.

[275] Cf. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 25.

[276] "Personne naturellement ne niera que ce type de culte était beaucoup plus satisfaisant que celui de la période baroque. La restauration du chant grégorien, l'observation scrupuleuse des rubriques et, par dessus tout, la manière sobre et digne d'une célébration débarrassée de toutes ces additions théâtrales para lesquelles la pratique baroque avait défiguré et ruiné les lignes de la liturgie, -toutes ces réformes ont fait de ce culte monastique une des réalisations les plus impressionnantes qu'on puisse trouver à l'époque moderne. Mais nous ne pouvons pas nier non plus que ce culte fût une restauration d'antiquaires, et une restauration d'une authenticité très douteuse sur beaucoup de points essentiels" (L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 25).

han dejado la liturgia abandonada. Los estudios eclesiásticos no habían sido retomados y el sentido litúrgico permanecía tintado por el jansenismo y el galicanismo[277]. A su vez, podemos caracterizar los años que vivirá Guéranger en su juventud, como una época en la que se espera la realización de las esperanzas cristianas, conservadas y mantenidas a pesar de las persecuciones y fracasos que se suceden durante algo más de veinticinco años de contradicciones. En el curso de esos años de la primera mitad del siglo XIX se irá formando la imagen–programa de una Iglesia independiente del poder, tutela para la Nación y su guía intelectual y moral. Es un terreno perfectamente preparado para acoger el ideal romántico de una Iglesia medieval adornada de todo prestigio[278].

Esta última idea la recoge Hamelyne al hablar del movimiento litúrgico que presenta la obra de Guéranger. Verá este movimiento caracterizado por una perspectiva muchas veces ideal e incluso idealista e idealizante, vivido como una gran aspiración a la emancipación por parte de la vida religiosa en relación a toda forma de tutela cultural o política. Se comprende así el aspecto capital que reviste para el de Solesmes y sus discípulos la "regeneración total" de las formas y la búsqueda de una "poética" cristiana que englobe y articule todos los planes y medios de expresión reconstituyendo un espacio habitable[279].

Un segundo motivo por el que Bouyer se mostrará crítico con esta restauración es que mantendrá, como corazón mismo de la vida litúrgica, la noción sentimental de la divina presencia de Cristo que había caracterizado ya el período barroco. En efecto, es durante el renacimiento romántico cuando esta noción pasa, de ser admitida implícitamente, a encontrar su expresión explícita y así obtener el asentimiento general. Manifestación clara de esta realidad la ve nuestro Autor en el libro de Guéranger, *Les Institutions Liturgiques*, donde siempre como centro y foco de la liturgia cristiana se encuentra, no la acción sacrificial, sino sobre todo la presencia física de nuestro Señor en la santa Eucaristía[280]. Consecuencias posteriores de esta perspectiva son: el trato desproporcionadamente amplio que recibe la

---

[277] Cf. R. LE GALL, "À l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la réforme liturgique", *La Maison-Dieu* 219 (1999/3) 144.

[278] Cf. A. DES MAZIS, "La vocation monastique de dom Guéranger. Milieu et influences", *Revue Bénédictine* 83, (1973), 127.

[279] Cf. J.-Y. HAMELINE, "Viollet-Le-Duc", *La Maison-Dieu* 142, 77.

[280] "Dans son livre, *Les Institutions liturgiques*, Dom Guéranger considère toujours comme allant de soi que le foyer de la liturgie chrétienne n'est pas l'action sacrificielle, mais plutôt la présence physique de notre Seigneur dans la sainte Eucharistie" (L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 26) .

solemnidad del Corpus Christi en *L'Anée Liturgique* y la impresión que se experimenta al ver juzgados los ritos orientales únicamente desde esta perspectiva que comentamos[281].

Un pequeño apunte, de los años de juventud de Guéranger, puede mostrar lo que estamos diciendo. Guéranger recibió el subdiaconado en 1826 y fue nombrado secretario particular del obispo de Le Mans, mons. De la Myre–Mory. Desde el momento de su ordenación comienza la recitación cotidiana del breviario de la diócesis de Le Mans del que estaba orgulloso y encontraba a su gusto, si bien ciertas antífonas que se conservaban en la liturgia romana y que se habían mantenido en este Breviario como aquella de la fiesta de la Circuncisión del Señor, del Corpus Christi, de la Natividad de la Virgen, etc. le causaban un interés particular[282].

Finalmente Bouyer señala una tercer error en el romanticismo religioso de este período: la increíble debilidad de sus conocimientos[283]. Ciertamente no se puede olvidar que la raíz de este fenómeno se encuentra, y así lo admite nuestro Autor, en la Revolución francesa[284]. Dom Guéranger, por el ultramontanismo que le caracteriza recibido en gran parte de Lamennais[285], quiere exaltar la liturgia romana como la única pura y perfectamente católica

---

281 Cf. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 26.

282 "Je commençai donc a réciter le bréviaire. J'en étais heureux et fier; j'y trouvais tout superbe, et j'étais loin de me douter que le jour viendrait où je ferais ce livre de côte, comme radicalement impuissant à remplir son but. Je dois dire cependant que certaines antiennes conservées de la liturgie romaine, celles par exemple de la Circoncision, du Saint Sacrement, de la Nativité de la Sainte Vierge, etc., me causaient une impression particulière; j'y sentais une autre saveur qui ne me déplaisait pas et même m'intéressait. J'avais remarqué aussi le passage de la Lettre pastorale de M. de Froullay placée de tête du bréviaire, où il expose les motifs qui l'on déterminé a retenir ces diverses pièces; ces motifs me faisaient une certaine impression; mais j'étais loin de penser que je devais un jour les développer dans un ouvrage destiné à faire du bruit" (P. GUÉRANGER, *Mémoires autobiographiques (1805-1833),* 53-54).

283 "Une troisième imperfection dans le romantisme religieux de cette période que l'on peut voir à l'œuvre dans le domaine de la liturgie sous l'influence de Solesmes, est l'incroyable faiblesse de ses connaissances... L'œuvre la plus significative de cette science d'emprunt est les *Institutions Liturgiques* de Dom Guéranger, tandis que dans *l'Année Liturgique* ses conséquences logiques sont poussées à des extrémités incroyables" (L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 27).

284 "L'atmosphère romantique et antirévolutionnaire de l'époque favorisait un pareil mouvement. L'abbé Guéranger avait adhéré un temps au traditionalisme de Lamennais, mais après cette erreur de jeunesse il avait lâché la maître, puis s'était adonné à la restauration du monachisme bénédictin victime de la Révolution et de ses suites" (A. HAQUIN, *Dom Lambert Beaduduin et le renouveau liturgique*, Éd. DUCULOT, Gembloux 1970, 1).

285 Cf. C. JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875). A Liturgical Theologian, An Introduction to his Writings and Work* (Studia Anselmiana 89), Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma 1984. Trad. francesa: *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son oeuvre liturgique* (Croire et Savoir 8), Éd. TÉQUI, Paris 1988, 85.

de entre todas las liturgias cristianas. Olvida así que el Misal de Pío V, no representa siempre y en todos los aspectos la liturgia romana pura[286] y, por otra parte, es incapaz de distinguir en la práctica, entre las liturgias neo–galicanas de los siglos XVII o XVIII y los viejos usos locales galicanos[287]. Por todo ello será especialmente crítico con lo que llamará un equivocado concepto de la fidelidad real hacia la Iglesia que se confunde con el arcaísmo y el arqueologismo. Y señalará, que la gran debilidad del renacimiento católico del siglo XIX, fue la falta congénita de bases científicas y de toda sana crítica.

Bouyer considera por contraste que: "en la primera mitad del siglo XVII se produjo en Francia una maravillosa renovación de la piedad y la doctrina cristiana, renovación que muy pronto iba a ensombrecerse por las deplorables controversias del jansenismo y del quietismo, y finalmente a detenerse casi completamente por la disgregación general de la creencia y de la práctica en el siglo XVIII. En esa misma época hubo en Francia comienzos

---

[286] R. LE GALL parece contradecir esta afirmación de Bouyer cuando escribe: "L'Abbé de Solesmes sait bien que sa référence n'est pas la liturgie de Rome dans l'Antiquité contemporaine des Pères, mais celle du VIII siècle, venue de Rome, et inculturée –un peu de force, il faut le reconnaître- au génie propre des Européens du Nord et de l'Ouest. Face à la diversité des liturgies gallicanes, prolixes et dramatiques, un désir d'unité s'était fait jour, servi par le prestige du siège romain. Ce fut l'œuvre à la fois des papes et du pouvoir politique. Pépin le Bref imposa cette liturgie à son royaume en 754, ce que confirmera et étendra Charlemagne à la fin du VIII siècle. Il s'agit d'un véritable métissage entre les textes, les chants et les rites de Rome d'une part et ceux des liturgies gallicanes d'autre part, spécialement celles qui son établies au centre du nouvel Empire: fusion donc ou hybridation, qui aboutit à une liturgie romano-franque, à la fois résultat et source d'une culture spécifique et durable. La *note romaine* rectifia et inspira si bien les chantres de notre côté des Alpes qu'on l'appela par la suite *note française*. La *Règle* de saint Benoît n'est pas étrangère à cette unité, elle qui s'imposa de façon progressive, favorisée par Charlemagne, qui était secondé par Alcuin, précisément dans les VIII et IX siècles, *Règle* qui forme les moines au contact constant des Psaumes, de l'Écriture et des Pères. L'unité de foi et de culture de l'Europe naissante est liée à cet approfondissement prolongé des Pères, du VI au X siècle, dans les écoles cathédrales ou dans les communautés canoniales et dans les monastères. C'est aussi l'époque où cette imprégnation des Pères se concrétise par les chaînes ou compilations de leurs textes, fruit de l'*auditio divina* du chœur et de la *lectio divina* plus personnelle, et préparation des *sommes* de théologie" (R. LE GALL, "A l'unisson des Pères. L'influence durable de Dom Guéranger sur la reforme liturgique", *La Maison-Dieu* 219 (1999), 175-176).

[287] Cf. L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, 27. Presenta una opinión distinta Cabrol: "Il se place dès l'abord sur le terrain polémique et oppose aux liturgies françaises du XVIII siècle et du XIX siècle la liturgie romaine. Il avait beau contre ces dernières. Ces liturgies, qu'il ne faut pas confondre et que Dom Guéranger ne confondait pas avec l'antique et vénérable liturgie gallicane, son de composition récente, oeuvre de personnages sans autorité et parfois discrédites comme Santeuil, Goffin, le Brun dels Marettes, Foinard, Mésenguy, Robinet, etc., elles avaient pullulé de telle façon que dans certains diocèses en comptait jusqu'à six ou sept missels et bréviaires différents entre lesquels les malheureux prêtres avaient a faire leur choix" (F. CABROL, "Guéranger" en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 6/2, Paris 1924, 1875-1876).

muy prometedores de un movimiento litúrgico católico. Debemos, sigue diciendo nuestro Autor, estudiar este movimiento con la mayor simpatía. En ciertos aspectos fracasó, aunque no siempre por su propia culpa"[288]. El mismo Bouyer se referirá a "un movimiento litúrgico vigoroso y sano presente en la Francia de comienzos del siglo XVII con nombres como el jesuita Maldonado y Petau, sacerdotes como du Val y Gamache así como Bérulle. Durante ese mismo período en Italia, Louis Bouyer recuerda los nombres de los cardenales Bona y Tommasi y algo más tarde –de nuevo en Francia– los benedictinos dom Mabillon y dom Martène y el oratoriano Le Brun entre muchos otros"[289].

Como resumen podemos decir que Bouyer hará suyas las críticas de Bremond y otros autores[290]. El oratoriano verá en Guéranger un puro

---

[288] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 60-61. Por su parte JOUNEL en la misma línea apunta: "Malgré leurs maladresses et leurs a priori, les Missels français du XVIII siècle constituent des témoins de l'histoire liturgique de l'Occident, en même temps qu'ils offrent une mine de textes bibliques et euchologiques qui ne peuvent que stimuler la réflexion" (P. JOUNEL, "Les missels diocésains français du 18e siècle", *La Maison-Dieu* 141 (1980) 96).

[289] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 61. Es interesante el comentario de Maurice-Denis muy en la línea con el pensamiento de fondo de nuestro Autor cuando señala que "el principio de todas las reformas habría sido elaborado en el siglo XVII en un entorno erudito, de gran cultura cristiana, donde la polémica antiprotestante habría llevado a Bossuet, a Letourneux y más tarde al oratoriano Le Brun a reconocer aquello que constituía la fuerza del adversario y reconocerle todo aquello que podía serle reconocido sin daño, incluso a costa de ciertas tradiciones" (N. MAURICE-DENIS – R. BOULET, *Eucharistie*, Paris 1953, 158-159. En la misma línea, Cf. E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, (BEL Subsidia 13), CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1984², 348-351.) .

[290] Leclerq criticará especialmente la obra *Institutions liturgiques* por cuanto la califica de obra de combate en la que falta la crítica, el método está ausente y la erudición es superficial (Cf. H. LECLERQ, "Liturgies néo-gallicanes", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 9/2, 1724) La crítica de Bremond resulta más matizada. En los tomos IX y X de *l'Histoire littéraire du sentiment religieux en France* recoge diversas de estos ataques. En el primero de los dos tomos citados le reprocha, a propósito de las traducciones literales para uso de los fieles del Ordinario de la Misa y principalmente del Canon –desaprobadas por Alejandro VII en 1661- que Guéranger sea un apologista de la medida pontificia en nombre del "secreto de los misterios". Bremond ve aquí una clara manifestación de romanticismo mal razonado y se queja de que el abad de Solesmes va más allá de lo que el propio breve pontificio señalaba. En el tomo X, acusará a Guéranger haber despreciado el alma profunda de las innovaciones litúrgicas de los siglos XVII y XVIII (H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* X, 34.) Finalmente Bishop se mostrará especialmente crítico con la debilidad de los estudios y afirmaciones de Guéranger, especialmente teniendo en cuenta los documentos históricos y las ediciones de textos antiguos, publicados en la segunda mitad del siglo XIX ("For instance, those of Dom Guéranger, who has not merely left behind him a heap of ruins but also [speaking from the ground of liturgical science] carefully led those who were pleased to follow him out into an arid desert where the oases are only mirages" (E. BISHOP, *Liturgia historica*, Oxford 1918, 120) La respuesta de CABROL a este juicio severo es la siguiente: "Il nous semble qu'Edmond Bishop oublie ici que ces ruines sont faite surtout des débris de ces liturgies récentes qui n'avaient aucun titre à notre respect; dom Guéranger a toujours protesté lui-même, et l'on en

romántico que reacciona contra las características más superficiales del barroco, es decir, el neoclasicismo como estilo artístico, el uso y abuso de la mitología, etc[291]. Su exaltación desconsiderada de la tradición, unido a la increíble debilidad de su erudición le habría conducido a un arcaísmo y *arqueologismo* de pura fantasía que ocultan una incomprensión de la esencia de la liturgia. Según las *Institutions Liturgiques*, producto particularmente destacado de esta pseudo–erudición, el foco central de la liturgia sería, no la acción sacrificial de Cristo, sino la presencia física y estática del Señor en la Eucaristía. Su admiración irracional por la Edad Media le habría conducido al abad de Solesmes a situar en el corazón de la liturgia la noción sentimental de la divina presencia, abandonando el verdadero pensamiento patrístico de una sana noción de la liturgia. En definitiva tres son los puntos que criticará con fuerza Bouyer:

- su *romanticismo* litúrgico que desemboca en un *arqueologismo* litúrgico.

- la *presencia real* de Cristo en la Eucaristía como centro y foco de la liturgia cristiana.

- la debilidad de su erudición y el desprecio del renacimiento litúrgico francés del siglo de las Luces.

Pese a todo –sigue diciendo nuestro Autor–, estos graves errores no deben impedirnos ver que en el movimiento litúrgico contemporáneo no hay ninguna realización que no proceda, de algún modo de dom Guéranger. Lo menos que puede decirse en su elogio es que devolvió la vida a la liturgia como realidad de la que se debe vivir, y a la que se debe amar por sí misma[292].

---

trouve de nombreuses preuves dans ses livres, contre les excès d'une réaction qui, en rejetant ces fausses liturgies, sacrifiait en même temps les traditions gallicanes les plus respectables du passé. Il oublie que Dom Guéranger fut un pionnier qui a ouvert la voie; il dut se former lui-même à une époque où les méthodes de critique historique étaient profondément ignorées dans le clergé français; si ceux qui sont venus après lui ont fait mieux, si, grâce à leurs études, ses travaux à lui se trouvent démodés, arriérés, il eût été le premier à s'en réjouir. N'oublions pas qu'il n'est aucun de ses livres où l'on ne constate un sens liturgique très averti et certaines parties, par exemple l'étude des liturgies au XVIII siècle, dun allure si combative, gardent encore leur valeur" (F. CABROL, "Guéranger" en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 6/2, Paris 1924, 1878-1879).

[291] "Yet after the second world war the popular image of Guéranger, the romantic Ultramontane reactionary obstructing progress et every turn, reappeared. This is the picture in Louis Bouyer's history of liturgical piety since the Enlightenment which portrays the abbot of Solesmes as one who hindered the spread of emerging changes in the celebrationm of the mass by diverting the reformed liturgical life into monastic channels. There it became the plaything of aristocrats and aesthetes rather than an inspiration for ordinary lay folk" (R. W. FRANKLIN, "Guéranger: A View on the Centenary of His Death", *Worship* 49 (1975) 322-323.).

[292] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 69. Este mismo juicio lo encontramos también en A. HAQUIN que señala: "On le voit, le place tenue au XIX siècle par Dom Guéranger et son

A su vez recordará Bouyer, con estas duras críticas hacia lo que constituye el primer comienzo del redescubrimiento de la liturgia buscamos ir más allá de lo que estos precursores han descubierto[293]. Sólo gracias a esta crítica, los herederos de lo que tiene un valor duradero en la herencia de Solesmes, llegarán a descubrir la verdadera naturaleza de la liturgia.

Entre estos herederos nuestro Autor presentará a Beauduin –al que nos referiremos con detalle– y a la escuela de Maria Laach, nacida como un brote del renacimiento solesmense con el fin de rectificarlo por dentro. Solamente en ella, especialmente en los trabajos del abad Herwegen y dom Casel, encontramos una clara percepción de las deficiencias del movimiento romántico. Sin olvidar que no podríamos comprender la importancia de la aportación alemana si olvidamos que la obra de la escuela un poco aristocrática y científica de Maria Laach fue completada por la obra más popular de la escuela de Klosterneubourg, bajo la dirección de Pius Parsch. Este esfuerzo propiamente pastoral iba a ser reproducido por muchos sacerdotes de parroquia y por muchos religiosos de Alemania y Austria, pastores como Pinsk en Berlín, y jesuitas como Jungmann en Insbruck[294].

Se entiende así la neta separación sobre este punto, entre el pensamiento de Bouyer, y el que Rosseau defiende en su *Histoire du mouvement liturgique*. Este último desde las primeras páginas presenta el inicio del movimiento litúrgico con Guéranger mientras que para el Oratoriano el siglo XVII, especialmente francés, es una época floreciente y rica que se plantea el problema de la liturgia, no simplemente como un nostálgico retorno a una época ya pasada, sino como empeño por alcanzar una renovada comprensión de su sentido[295].

---

abbaye dans le renouveau de l'Église et de la liturgie authentique est considérable. Bien sûr la campagne en faveur de la pure liturgie romaine est diversement appréciée par les auteurs, et le concile Vatican II valorise aujourd'hui la diversité en liturgie et l'importance de chaque Église locale. Mais il reste que l'œuvre de Dom Guéranger a préparé l'avenir: le concile Vatican I principalement, marqué para un recentrement autour de Rome et du Souverain Pontife, mais aussi, de manière indirecte, le concile Vatican II. En effet, si la Saint-Siège n'avait pas retrouvé une pleine autorité en matière de liturgie, la réforme et le redéploiement liturgique que s'opère aujourd'hui n'auraient pas été possibles. Or, Dom Guéranger a lutté avec acharnement pour assurer à Rome la pleine autorité sur la vie liturgique" (A. HAQUIN, "Dom P. Guéranger et la restauration de la liturgie" en D. SARTORE – A. TRIACCA, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie* 1, Éd. Brepols, Paris 1992, 488).

[293] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 77.

[294] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 78.

[295] Cf. F. BROVELLI, "Rassegna bibliografica: spunti di metodo e di interpretazione" en F. BROVELLI (cura) *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, BEL Subsidia 47, CLV-Edizione Liturgique, Roma 1989, 35.

Todas estas afirmaciones de Bouyer recogidas en *Liturgical Piety* suscitaron una áspera polémica[296]. Prueba de ello son las palabras de Neunheuser para el que son dos los hechos históricos que merecen el calificativo de "acontecimiento" puesto que representan un momento crucial en la historia del movimiento litúrgico; si no desde el punto de vista de los hechos, al menos desde aquél de las ideas. El primero de los dos, la aparición del artículo de Dom Maurice Festugière publicado en 1913 en *Revue de Philosophie* sobre el tema "La liturgie catholique. Esquisse d'une synthèse". El segundo de estos "acontecimientos" lo constituye la aparición en 1955 del libro de Louis Bouyer, *Liturgical Piety*, destacable por muchos aspectos, pero en el que se encuentra una crítica durísima y violenta a toda la obra de Dom Guéranger que no comparte[297].

Neunheuser, pese a su desacuerdo con Bouyer, a propósito de sus juicios negativos sobre Guéranger y Solesmes, no duda en señalar que le agrada designar *Liturgical Piety* como un "acontecimiento" puesto que en esta obra se subraya fuertemente el desarrollo progresivo representado por Solesmes – Beuron – Louvain – Maredsous (Beauduin, Festugière, Marmion) – Maria Laach (Herwegen y Casel) y finalmente P. Parsch, J. Pinsk y J.A. Jungmann, es decir los focos y maestros de una visión integral de la liturgia y de la vida litúrgica que será definitivamente propuesta por el Vaticano II en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* en 1963[298]. El debate crítico, suscitado por la obra de nuestro Autor, obligará a caracterizar y valorar mejor las aportaciones de los diversos centros y personajes. Siguiendo este camino,

---

[296] Contrarios a las afirmaciones de L. Bouyer encontramos en un primer momento a: D. WINZEN, "Guéranger and the liturgical movement – Comments on Bouyer's Liturgical piety", *The American Benedictine Review* 6 (1955), 419-426; así como B. NEUNHEUSER, "Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique: leur caractère traditionnel et leur nouveté", en *Liturgie Spiritualité Cultures*, BEL Subsidia 29, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 221-230. Por su parte los comentarios a *la Vie de la Liturgie* que encontramos en *La Maison Dieu* y *Questions Liturgiques et Paroissiales* son favorables a las tesis de nuestro Autor: P. DONCOEUR, "Bibliographie*: La Vie de la Liturgie,* du R.P. Bouyer", *La Maison-Dieu* 50 (1957) 166-172; F.V., "Où en est-on?", *Questions liturgiques et Paroissiales* 38 (1957), 185-190.

[297] Cf. B. NEUNHEUSER, "Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique: leur caractère traditionnel et leur nouveauté", en *Liturgie Spiritualité Cultures*, BEL Subsidia 29, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 221-222.

[298] Cf. B. NEUNHEUSER, "Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique: leur caractère traditionnel et leur nouveauté" en *Liturgie Spiritualité Cultures*, BEL Subsidia 29, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 223.

según Neunheuser, será más atendible una instrucción histórica de conjunto del entero camino realizado[299].

3.3. Bouyer, Beauduin y el Centre de Pastorale Liturgique

3.3.1. Un encuentro con el movimiento litúrgico: Lambert Beauduin

Como anunciábamos unas páginas atrás las primeras experiencias litúrgicas conducirán a nuestro autor a la redacción de su primer libro específicamente católico, *Le Mystère pascal*[300]. Esta obra en su inicio nació como unos simples apuntes de meditación personal que Bouyer envió al padre Duployé, quien en aquellos momentos junto al padre Roguet ponían las primeras piedras del Centro de Pastoral Litúrgica[301].

La lectura de diferentes artículos sobre cuestiones litúrgicas escritos por Bouyer animó al P. Duployé a encontrarse con él, pues le hacían susceptible de estar interesado en formar parte del movimiento litúrgico que pensaba poner en marcha. Este encuentro con Duployé se vio favorecido por objetivos comunes que ambos perseguían y que dependían intelectual y espiritualmente de las enseñanzas de Dom Lambert Beaduin[302], benedictino,

---

[299] Cf. F. BROVELLI, "Rassegna bibliografica: spunti di metodo e di interpretazione" en F. BROVELLI (cura) *Ritorno alla liturgia. Saggi di studio sul movimento liturgico*, BEL Subsidia 47, CLV-Edizione Liturgique, Roma 1989, 44.

[300] "L'evenement qui scella vraiment notre union fut la parution du *Mystère pascal* du P. Bouyer. Le livre dedié a deux moines de Chevetogne, était luimême un beau fruit de la contemplation monastique de son autour. Beaucoup plus qu'une *Ratio verae theologiae*, qu'un discours programmatique, le *Mystère pascal* déclarait l'existence du monde que nous entendions restituer et qui était mort". (P. DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de pastorale liturgique (1943-1949*), Éd. Mulhouse, Paris 1968, 38).

[301] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 27: Tout cela m'a conduit, parallèlement à la rédaction du livre sur les principes protestants et leur rapport à la tradition catholique, à faire un livre que je pensais d'abord écrire simplement comme une méditation personelle tant il me paraissait que dans l'atmosphère du catholicisme de cette époque il serait impossible de le publier. Je veux parler de cette méditation sur les trois derniers jours de la semaine sainte qui a formé la substance de mon primer livre spécifiquement catholique, *Le Mystère pascal*. La rédaction de ce livre coïncidait avec les débuts du Centre de pastorale liturgique que deux Dominicains, le père Roguet et le père Duployé, venaient de fonder dans cet immédiat après-guerre. Le P. Duployé auquel j'avais communiqué mon manuscrit sans penser du tout à une publication s'en empara immédiatement pour en faire un des tours premier volumes de la collection qu'il lançait".

[302] La bibliografía sobre Beauduin es abundante pero esencial tras su aparición: R. LOONBEEK – J. MORTIAU, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens I-II*, Éd. de Chevetogne, Louvain la Neuve, 2001. También A. HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le Renoveau liturgique*, Éd. J. Duculot, Gemblaux 1970; S.A. QUITSLUND, *Beauduin. A*

gran exponente del movimiento litúrgico que Bouyer conoció ya siendo protestante.

La relación de nuestro autor con Beauduin[303] comienza muy pronto pues le encontró por primera vez antes de la Segunda Guerra Mundial, cuando todavía era protestante[304]. En la primavera de 1938, dom Beauduin irá a la iglesia luterana de la Trinidad en Paris[305] para encontrar al joven pastor protestante, Louis Bouyer. El encuentro que parece haber sido provocado por Olivier Rousseau y por Lev Gillet tendrá consecuencias considerables tanto para Bouyer como para Beauduin[306]. De golpe una corriente de confianza pasa entre los dos hombres. En el segundo encuentro dom Lambert invitará de improviso al joven pastor a exponer, ante algunos sacerdotes afines a las ideas del benedictino, la verdadera naturaleza del sacerdocio *católico*[307]. Sus relaciones con él se estrecharán una vez que fue recibido en la Iglesia Católica y contribuyeron prodigiosamente a confortar y desarrollar su interés por tres amores intensamente ligados entre sí como son: el retorno a toda la gran tradición teológica, bíblica y patrística; una espiritualidad esencialmente litúrgica; y la renovación de una teología de la Iglesia abierta a un ecumenismo católico, un ecumenismo que no fuese simplemente de compromiso o de simples discusiones teológicas abstractas; sino un

---

prophet vindicated, New York-Toronto, 1973; JJ. VON ALLMEN – R. AUBERT – N. EGENDORF, *Veilleur avant l'aurore. Colloque L. Beauduin*, Éd. J. Duculot, Gemblaux, 1978.

[303] Escribirá un pequeño libro sobre Beauduin titulado: *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église*, París 1964. A este libro se referirá diciendo: "C'est en effet plus un livre sur sa personnalité si rayonnante que sur son oeuvre et de ma part un témoignage pour tout ce que je lui dois..." (L. BOUYER, *Le métier de théologien,* 28).

[304] "Dom Lambert est entré dans mon existence, comme dans beaucoup d'autres, d'une façon qui devait bientôt m'apparaître providentielle mais qui, au premier abord, tenait plutôt de la farce. L'initiative mieux intentionnée que préparée d'un de ses disciples l'avait conduit un beau jour dans mon bureau. J'étais alors pasteur protestant, comme disent les catholiques, on plus exactement vicaire d'une paroisse luthérienne de Paris. Dom Olivier avait dû mettre notre cher patriarche au courant de cette intéressante singularité, mais je crois que son expérience des ministres a-catholiques, ainsi qu'on disait aussi en ce temps-là, était encore restreinte à des béatitudes orientales ou des dignitaires anglicans. Ces sublimes figures lui avaient donné sans doute une trop haute idée des plus humbles hiérarques du schisme ou de l'hérésie pour qu'il la pût accorder à ma chétive apparence. Toujours est-il que, bien qu'il eût apparemment perçu ma qualité de frère séparé, il me qualifia, je ne sais pourquoi, tout au long de l'entretien du titre de "Monsieur le Docteur", jusqu'à créer chez le seul témoin de cette rencontre une hilarité finalement incoercible". (L. BOUYER, *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église*, París 1964, 7-8)

[305] 172, Boulevard de la Gare.

[306] Cf. R. LOONBEEK – J. MORTIAU, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens I-II*, Éd. de Chevetogne, Louvain la Neuve, 2001, 1163.

[307] Cf. L. BOUYER, *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église*, 8.

ecumenismo que se fundase sobre el redescubrimiento común de los cimientos mismos de la riqueza de la tradición católica[308].

En Dom Beauduin, dirá nuestro Autor, se combinaron providencialmente el celo por las almas de sus contemporáneos, el deseo de una piedad verdadera y profunda, y el interés por una mejor inteligencia del dogma cristiano[309]. Todas estas cualidades le permitieron comprender ante todo que la liturgia misma, bien entendida, es la catequesis fundamental de la doctrina cristiana y que su presentación es el medio más apto para estimular y alimentar la vida espiritual más alta y pura. Comprendió también que la liturgia, así considerada, debe ser la fuente de la vitalidad espiritual y debe constituir el marco de la vida cristiana, no solamente para las élites, sino para todo el pueblo cristiano[310]. Como dice en su librito *La piedad de la Iglesia*, publicado en 1914, siempre había pensado que los sacerdotes podían realizar verdaderas maravillas para devolver el vigor a la vida cristiana de su parroquia, tratando solamente que su pueblo encontrase en la iglesia parroquial la casa de Dios y la puerta del cielo en la misa parroquial[311].

Su característica más notable es lo que podríamos llamar su *realismo*, tomando la palabra en su mejor sentido y refiriéndolo a dos aspectos complementarios de la obra de restauración litúrgica. En primer lugar, Dom Beauduin y sus discípulos siempre tuvieron en cuenta al pueblo al que se dirigían. No escatimaron ningún esfuerzo para tratar de despertar el interés de su público por todos los medios[312]. Por otra parte el movimiento litúrgico

---

[308] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 27-28.

[309] "Ceci demande, cependant, que je commence par revenir sur mes relations avec Dom Lamber Beauduin. Bien entendu, dès que je l'avais connu, j'avais été séduit par sa bonhomie, sa malice, et par dessus tout son intelligence supérieure, sa bonté, sa cordialité. Je continue à penser qu'il fut une des plus grandes personnalités religieuses de notre siècle, par l'ampleur et la justesse générale de ses vues, qu'il s'agît de théologie, de monachisme, de liturgie, ou de ce qu'on a fini par appeler oecuménisme, mais qui n'a plus grande chose de commun avec ce qu'il fut un des premiers catholiques à mettre sous ce mot" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 9: "Retour a Juilly et départ d'un Mouvement Liturgique")

[310] "È bene ricordare che, a differenza di dom Guéranger, dom Beauduin proveniva dagli studi teologici ai quali fece seguire quelli storici sulla tradizione della Chiesa: per questo senza dubbio fu maggiormente incisivo, più penetrante nel mondo ecclesiastico, e poté ottenere così frutti tali da costituire una nuova tappa del movimento liturgico, e sopratutto un nucleo irradiante, divenuto poi sorgente di luce insopprimibile e insostituibile" (E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, BEL Subsidia 13, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1984², 493).

[311] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 71-72

[312] "S'il y a une différence entre Guéranger et Beauduin, elle est dans cette manière de réalisation immédiate des trésors spirituels de la liturgie pour tous les fidèles, et cela non seulement en théorie mais en pratique, c'est-à-dire dans la manière immédiatement praticable

belga mostró ese carácter de verdadero realismo en otra forma: trabajando siempre con la liturgia efectivamente practicada por la Iglesia de hoy. Dom Beauduin renunció deliberadamente a todo esfuerzo por confundir la renovación litúrgica con la reforma litúrgica, ya sea volviendo a ritos y usos más antiguos, o emprendiendo experiencias nuevas y sin precedente. Con una sabiduría admirable se atuvo siempre a un principio que podríamos expresar diciendo: la liturgia pertenece a la Iglesia, tomémosla pues, tal como la Iglesia contemporánea la ha guardado para nosotros y tal como ella nos la ofrece; tratemos de conocerla, de comprenderla, de realizarla como es, tan perfectamente como podamos; que este trabajo nos baste por ahora. Cuando hayamos hecho todo lo posible por realizarlo, vendrá el momento de ver si puede ir adelante y cómo llevarlo a cabo.

Tal es el rasgo más importante de Beauduin y probablemente de todo el movimiento litúrgico belga: no se perdió en el arqueologismo y no cayó en la tentación de perderse en innovaciones dudosas. Consistió en un redescubrimiento puro y vigoroso de la tradición viva tal como es: no una cosa del pasado, sino la realidad actual de la Iglesia que debe ser vivida por el pueblo de hoy. Una realidad que derrama continuamente riquezas desconocidas que hace absurdo todo deseo de buscar algo diferente, mientras esta realidad, tal como es, no haya sido plenamente explorada y utilizada de una vez por todas. Tenemos en la liturgia de la Iglesia tesoros que no utilizamos porque no sabemos de su existencia. Tratemos de conocerlos. He aquí el realista, sencillo, sano y modesto programa de Dom Beauduin.

Este realismo del movimiento litúrgico belga estaba regulado e inspirado por una profunda devoción a la Iglesia: la Iglesia de aquel momento, jerárquica y colectiva, reconocida y amada como el Cuerpo vivo de Cristo. En estrecha unión con este redescubrimiento de la Iglesia en y por el redescubrimiento de la liturgia, debemos comprender la importancia que tiene en Dom Lambert Beauduin la comprensión del sacerdocio y de su papel único en la Iglesia y en la renovación litúrgica. Finalmente, destacar que el movimiento belga, no fue obra de partido o de especialistas. Desde el principio todo el mundo comprendió que debía ser una renovación general de la enseñanza y de la vida cristiana individual y colectiva; una renovación de la Iglesia misma por la renovación de su vida parroquial. Todo el movimiento revistió así esa misma calidad católica que tanto llama la atención en su principal inspirador.

---

par le peuple tout entier. C'est là le vrai commencement du "mouvement" liturgique dans son sens plénier" (B. NEUNHEUSER, "Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique: leur caractère traditionnel et leur nouveauté", en *Liturgie Spiritualité Cultures*, BEL Subsidia 29, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1983, 225).

En estos párrafos en los que siguiendo a Bouyer[313], hemos trazado esquemáticamente alguno de los rasgos de dom Lambert Beauduin y del movimiento litúrgico belga, nos parece verle como uno de los frutos de tan gran maestro. No resulta extraño que Duployé le señale como uno de sus más íntimos y filiales amigos a quien tanto debe en su vida y formación litúrgica[314]. En realidad nuestro autor, señalará expresamente que Lambert Beauduin es junto con Sergei Boulgakoff quien más ha influido en él, desde los inicios, en su vida sacerdotal, y su trabajo teológico[315]. Y señalará expresamente en qué se manifestará cuando escribe:

"Yo le debo a Dom Lambert Beauduin, que ha ejercido una gran influencia sobre mí, el haberme confirmado en algo que yo sentía instintivamente por la meditación de la Escritura y de la liturgia tradicional, en particular por la liturgia romana. A saber, que para la teología, no menos importante que una comprensión sapiencial, sofiológica, se encuentra la consideración de nuestra asociación, por medio de la gracia, a la vida misma de Dios y de Dios trinidad, entendiendo bien que esta vida trinitaria no es una yuxtaposición de personas, en relación de unas con otras, sino una corriente de vida que tiene su fuente y son fin en Dios Padre. Para Dom Beauduin –sigue diciendo Bouyer–, esta visión del Padre como el Dios revelado por Cristo y que nos adopta en Él por el Espíritu Santo es absolutamente esencial"[316].

3.3.2. El Centre de Pastorale Liturgique

Por lo que se refiere al movimiento litúrgico francés[317], después de la Segunda Guerra Mundial, Francia pasó a convertirse en teatro de los nuevos

---

313 Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 70-77.

314 "Louis Bouyer, l'un de ses plus intimes et de ses filiaux amis, reconnut, en une dédicace célèbre, toue ce que sa propre pensée lui devait en ce domaine" (P. DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de pastorale liturgique (1943-1949*), Éd. Mulhouse, Paris 1968, 35).

315 "Comme je vous l'ai déjà dit, j'ai été fortement influencé au départ même de ma vie sacerdotale et de ma recherche théologique par deux personnalités différentes, le père Serge Boulgakoff et Dom Lambert Beauduin. Tous deux m'ont orienté de façon complémentaire vers cette oeuvre par rapport à laquelle tout ce que j'ai écrit auparavant ne me semble constituer qu'approches et préparations" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 188).

316 L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 189. "Dom Lambert Beauduin, était nourri, lui de la lecture des grands théologiens positifs, comme on les appelle, du XVII siècle, Petau et Thomasin qui ont rassemblé sur ce point très particulièrement toutes les richesses de la tradition patristique auxquelles la synthèse scolastique, même chez saint Thomas d'Aquin, était loin d'avoir rendu pleinement justice" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 189-190)

317 Un análisis especialmente detallado de la actividad del movimiento litúrgico francés durante los años 1940-45 lo encontramos en R. PIERRET, "Le mouvement liturgique en France

desarrollos de la renovación litúrgica. Ya desde antes había ejercido su influencia la abadía de Solesmes y, a pesar de sus carencias, la obra de Dom Guéranger *El Año Litúrgico*. También la gran escuela de literatura católica que incluye a Peguy y Claudel formó muchos espíritus para una nueva perfección de la doctrina y de la práctica católicas. Sin embargo, nada de esto había ganado al clero ni afectado en grandes proporciones a la masa de los católicos. En los años que siguieron a la guerra comenzó a insinuarse un movimiento inspirado por algunos dominicos franceses y algunos sacerdotes seculares. Por otra parte, el hecho de comenzar su obra en medios ya preparados por la Acción Católica, especialmente por los diversos movimientos de la juventud católica, los estableció sólidamente en la vida contemporánea. A su vez el movimiento francés logró sus primeros adictos entre hombres que empezaban a comprender la necesidad de un verdadero esfuerzo misionero en los grandes centros industriales descristianizados.

El redescubrimiento de la liturgia, entre los fieles franceses —en palabras de Bouyer[318]— es la normal reacción contra formas bastardas, poco o nada litúrgicas. Es un movimiento marcado por una voluntad vital, de simplicidad sana y sustancial de la religión. Un cierto asco ante toda especie de sentimentalismo piadoso fue el resultado de la renovación producida por los movimientos juveniles como el *scoutismo* o las diferentes formas de la Acción católica juvenil francesa[319].

De todos estos factores resultará que el movimiento francés, como el belga, tuvo desde el principio una orientación directamente pastoral. Pero es

---

de 1940 a 1945 et le Centre de Pastorale Liturgique fondé a Paris", *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946), 151-169. También, entre otros, P. DUPLOYÉ, *Les origines du centre de pastorale liturgique (1943-1949),* Éd. Mulhose, Paris 1968; CL. BRESSOLETTE, "Les 40 ans de l'Institut Supérieur de Liturgie: 1956-1996", *La Liturgie, lieu théologique*, Éd. Beauchesne, Paris 1999, 8-42.

[318] L. BOUYER, "Ou en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 37.

[319] El autor probablemente habría quedado impresionado por determinadas celebraciones litúrgicas de 1945 y otras similares que tuvieron lugar en Francia: "D'autres expériences ont été tentées à l'occasion de rassemblements populaires, où le sens et l'esprit liturgiques paraissent avoir triomphé d'une routine invétérée: tel, en cette année 1945, le pèlerinage de 3.100 étudiants à N.D. de Chartres, pour la Pentecôte, tous chantant la Messe IX et les Vêpres solennelles; et moins de trois mois avant la grande manifestation religieuse des Scouts, pour la fête de Saint Georges leur patron, aux jardins de Chaillot: messe impeccablement dialoguée par plus de 25.000 jeunes gens et jeunes filles, au cors de laquelle on fit à haute vois et en français la lecture de l'oraison, de l'épître et de l'évangile, *Credo* chanté par tous; 17.000 communions distribuées simultanément par 100 prêtres au moment liturgique, la durée totale de la cérémonie durant une heure exactement, sermon et communion compris. De telles célébrations où se joignent harmonieusement la ferveur de la dévotion, la beauté de l'ordre et la grandeur, ne peuvent que convaincre de la légitimité de la cause liturgique". (R. PIERRET, "Le mouvement liturgique en France de 1940 a 1945 et le Centre de Pastorale Liturgique fondé a Paris", *Ephemerides Liturgicae* 60 (1945), 161-162).

importante notar que el movimiento francés no identificaba tan explícitamente lo pastoral y lo parroquial como lo había hecho el movimiento belga. Junto a esta tendencia se manifestó otra, la que quiere dar preferencia a la obra misionera entre los paganos modernos, antes que al esfuerzo por ayudar a los fieles cristianos en la Iglesia a descubrir sus propios tesoros[320]. Estas ideas las expondrá Bouyer al acabar el primer encuentro del *Centre de Pastorale Liturgique* en 1944. Ideas recogidas en su artículo "Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie" publicado en el volumen conjunto *Etudes de pastorale liturgique*, primer número de la colección "Lex Orandi"[321].

Estos diversos factores podían llevar, y a veces llevaron, a algún descuido del aspecto tradicional de la liturgia y a un interés, tal vez no perfectamente equilibrado, por una reforma de la liturgia. La creación y el éxito excesivo de lo que se ha llamado *para–liturgias* prueba lo que acabamos de decir. Compuestas primero como medio de educación, para preparar el camino a la comprensión de la liturgia propiamente dicha, estas *para–liturgias* han venido a menudo a convertirse en fines en sí mismas.

Aquí podemos ver precisamente la gran importancia del vínculo, redescubierto a principios del siglo XX, entre la renovación bíblica y la liturgia, y también la gran importancia del renacimiento patrístico que asegura el vínculo vivo entre Biblia y liturgia. Efectivamente el contrapeso a determinados esfuerzos misioneros ambiguos, que tienden más a introducir el espíritu de los paganos modernos en la Iglesia que a cristianizar efectivamente el mundo, será ciertamente el nuevo descubrimiento de la Palabra de Dios que se encuentra en la Biblia, pero que no puede comprenderse verdaderamente

---

[320] "Le contact avec le réel imposerait bien vite cette conclusion: la liturgie n'est pas faite pour gagner les masses (...) La liturgie n'est pas un moyen direct d'apostolat populaire et ne peut pas le devenir parce que l'apostolat, par nature, s'adresse à ceux qui son hors de l'Église, et que la liturgie, para nature aussi, s'adresse à ceux qui sont dans l'Église. Je me hâte de répéter que la liturgie peut et doit avoir des répercussions sur l'apostolat (et l'apostolat sur la liturgie), mais elle n'est pas plus un moyen direct d'apostolat que le dogme, l'ascèse ou la mystique. La liturgie est chose du Sanctuaire, au sens le plus précis du terme. Elle n'est pas faite du tout pour le non-chrétien à convertir. Elle n'est même pas faite d'abord (et, dans ses parties principales, elle n'est pas faite du tout non plus) pour le catéchumène. Elle est faite pour le fidèle" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie", en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* (Lex Orandi 1), Éd. du Cerf, Paris 1944, 380-381).

[321] L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* (Lex Orandi 1), Éd. du Cerf, Paris 1944, 379-389.

más que en la comunión católica con los Padres y en medio de la asamblea litúrgica de la Iglesia de hoy y de todos los tiempos[322].

Finalizamos estas notas relativas al movimiento litúrgico francés con una mención al *Centre de Pastorale Liturgique*. Si bien, como ya señalábamos, las circunstancias de la Guerra Mundial y la ocupación alemana no habían favorecido la difusión de la "publicidad" litúrgica en Francia podemos decir que poco a poco se había ido desarrollando un interés creciente que manifestaba el evidente interés de los católicos franceses —clérigos y fieles— en una renovación litúrgica. Como recuerda Neunheuser en Francia hasta la Segunda Guerra Mundial el interés se concentraba sobre todo en el trabajo científico por ejemplo el *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie* de Cabrol y Leclercq o las publicaciones de Duchesne, Batiffol o Leroquais. Pero durante la guerra se produce un cambio decisivo, de gran importancia, podríamos decir que de alcance mundial: la fundación del *Centre de Pastorale Liturgique* con publicaciones como *La Maison–Dieu* o la colección "Lex Orandi"[323].

Ya en 1943 empiezan a retomarse iniciativas que estaban presentes antes de la Guerra: publicaciones, semanarios, semanas y sesiones parroquiales o diocesanas y congresos locales. En 1942 Beauduin convocará en Clamart, junto a París, en la villa Manrèze (casa de retiros de los jesuitas) con la ayuda de Mgr. Chevrot, a un grupo de sacerdotes para hablar sobre los diferentes problemas concernientes al espíritu, la vida y la pastoral litúrgica.

Aquel germen al que nos referíamos antes producirá, en 1943, un hecho nuevo que ejercerá una influencia profunda y duradera sobre el movimiento litúrgico francés, dándole una orientación definitiva y una fisonomía característica: la fundación en París de un "Centro de Pastoral

---

[322] "La liturgie c'est, et cela a toujours été, un donné, un donné traditionnel. (...) c'est un de ces trésors vivants que l'Église porte en elle et avec elle pour le monde et d'abord pour elle, trésors qui sont, avec la liturgie, l'Écriture, le dogme, la morale, la spiritualité. Ou mieux encore, je le répète, c'est un source, c'est la source par excellence où dogme, morale, spiritualité se retrouvent d'ailleurs avec l'Écriture, unis et vivifiés. C'est quelque chose que nous pouvons souhaiter d'enrichir, comme chaque génération chrétienne vivante enrichit la spiritualité chrétienne, la morale chrétienne, le dogme lui-même; mais c'est quelque chose qu'il faut d'abord recevoir, recevoir de l'Église comme le plus grand don qu'elle peut et veut nous faire. C'est donc quelque chose qu'il faut d'abord découvrir, puis connaître, puis comprendre, puis goûter, quelque chose qu'il faut méditer et qu'il faut vivre. Dire cela, c'est dire la tâche primordiale de tout mouvement liturgique pastoral, sans quoi son nom ne sera qu'un attrape-nigaud" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* (Lex Orandi 1), Éd. du Cerf, Paris 1944, 383-384).

[323] Cf. B. NEUNHEUSER, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, BEL Subsidia 11, CLV-Edizioni Liturgique, Roma 1984, 137.

litúrgica" bajo la dirección de Duployé y Roguet. Efectivamente, el 20 de mayo de 1943 bajo la iniciativa de algunos frailes dominicos y en una reunión que agrupaba algunos monjes benedictinos y sacerdotes seculares surgía esta institución fundamental para entender el movimiento litúrgico francés[324]. En 1946, con apenas tres años de existencia, mostraba una intensa vitalidad por el elevado número, calidad y variedad de actividades: sesiones de estudios, predicación, conferencias, misiones, congresos litúrgicos organizados por ellos mismos o con su colaboración. Todas estas actividades garantizaban una toma de contacto entre los especialistas de las disciplinas litúrgicas y los sacerdotes encargados del ministerio parroquial o de la educación de la juventud.

Las publicaciones dirigidas por el *Centre de Pastorale Liturgique* (C.P.L.) también han contribuido, sea por medio de obras de carácter científico o por medio de aquellas destinadas al gran público, a difundir el espíritu litúrgico por las tierras de Francia. Las exigencias científicas del movimiento encuentran su satisfacción en la colección *Lex orandi* que recoge parte importante de la historia de las formas y de las instituciones y principios litúrgicos, se refiere a su evolución y sugiere los modos de adaptación más adecuados. El primer volumen de la colección fue *Etudes de pastorale liturgique* que recogía las Jornadas de estudio que tuvieron lugar en enero de 1944 en Vanves. A este volumen le siguieron *Le Mémorial du Seigneur* de Dom Casel O.S.B., *l'Histoire du mouvement liturgique* de Dom O. Rousseau O.S.B. y *Le Mystère pascal* de Louis Bouyer.

La Clarté–Dieu, otra colección del C.P.L., la componían monografías destinadas al gran público buscando promover la comprensión de las formas y de las instituciones litúrgicas, dar una interpretación exacta de las ideas, los gestos y los textos que expresan la genialidad de la oración de la Iglesia. Otras colecciones dedicadas a sectores de lectores determinados serán: *Fêtes et saisons* (con ilustraciones populares), *L'Art sacré* (destinadas a los artistas, clérigos o fieles para guiarles en los inicios del renacimiento actual del arte religioso), *En prière avec l'Église* que pasó después a llamarse *Bible et Missel*.

---

[324] "Cette fondation fut provoquée par la prise de conscience du besoin urgent de coordonner les efforts qui, à l'heure actuelle, se multiplient en France pour redonner à la vie liturgique de nos paroisses sa vérité, sa beauté, sa cohésion". Así se expresaba el folleto que daba a conocer la existencia del *Centre de Pastorale Liturgique* (C.P.L.) fijándose como programa: "Rappeleer les varies règles de l'action liturgique, contrôler les initiatives qui risquent par leur précipitation imprudente de compromettre la véritable progrès liturgique; enfin et surtout, d'une manière positive, révéler à des chrétiens fervents mais ignorants, les richesses de l'univers religieux qui fut pendant des siècles celui de nos pères" (R. PIERRET, O.S.B., "Le mouvement liturgique en France de 1940 a 1945 et le Centre de Pastorale Liturgique fondé a Paris", en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 163).

Finalmente un Centro fundado para coordinar todos los esfuerzos de renacimiento litúrgico en Francia necesitaba de una revista: será *La Maison–Dieu*. Se trataba de una publicación trimestral inaugurada en enero de 1945. Su principal atención la ocupaban los problemas prácticos puestos por la acción litúrgica.

Estos eran los principales medios de expresión puestos por obra por el C.P.L. que en pocos años desde su nacimiento se convirtió en el órgano más calificado, más completo y mejor organizado del movimiento de renovación litúrgica en Francia[325].

En octubre de 1943, tres meses antes de las primeras Jornadas de estudio de Vanves, Duployé conoció personalmente a Louis Bouyer. Después de la conversación nuestro joven oratoriano le envió una extensa carta[326] donde especificaba cuáles son –según su modo de ver[327]– los principales fundamentos litúrgicos. El documento, definido por el propio Duployé como la "carta de fundación del Centro de Pastoral Liturgica"[328], está dividido en dos partes, y en la primera, señala tres elementos claves para comprender correctamente la liturgia.

En primer lugar, la necesidad de compaginar la *continuidad* con la Tradición litúrgica y la capacidad de *adaptación* y asimilación de nuevos

---

[325] R. PIERRET, O.S.B., "Le mouvement liturgique en France de 1940 a 1945 et le Centre de Pastorale Liturgique fondé a Paris", en *Ephemerides Liturgicae* 60 (1946) 166.

[326] La carta está recogida en L. BOUYER, *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Éd. France-Empire, Paris 1979 234-246 (comentarios del autor a la propia carta en Id. 51-58. 64-70) y en P. DUPLOYÉ, *Les origines du centre de pastorale liturgique (1943-1949),* Éd. Mulhouse, Paris 1968. La citaremos siguiendo *Le métier de théologien*.

[327] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 234: "Vous remerciant encore pour la si réconfortante soirée que vous m'avez donné de passer en votre compagnie et celle du R.P. Roguet, avant-hier soir, je voudrais quelque peu m'efforcer de suppléer par écrit à ce que l'abrutissement où le rhume me jetait ne m'a pas permis de vous dire oralement. Veuillez donc trouver ici quelques notes jetées sur le papier. Elles n'engagent que moi, mais je pense qu'elles exprimeront assez fidèlement les sentiments de beaucoup d'autres ecclésiastiques de notre génération. Naturellement, ceci étant tout a fait entre nous, je compte m'exprimer avec une grande liberté. Veuillez donc considérer ce qui suit comme strictement confidentiel. Mais peut-être y trouverez-vous quelque encouragement dans votre effort, et c'est pourquoi je vous adresse ces "cogitations", si peu au point qu'elles soient sans doute. Ne vous croyez d'ailleurs nullement tenu d'y faire une quelconque réponse. Au seuil d'une collaboration qui, de ma part, sera bien modeste, je voudrais seulement vous présenter un honnête bilan des idées ou simplement des inclinations que je puis apporter".

[328] "Très mois avant la session j'avois fait la connaissance d'un jeune oratorien qui devait avoir sur l'orientation des premières années du Centre une influence décisive. Après une conversation, le R.P. Bouyer m'avait envoyé une longue lettre que je considère comme la charte de notre fondation" (P. DUPLOYÉ, *Les origines du centre de pastorale liturgique (1943-1949),* Éd. Mulhouse, Paris 1968, 288.

elementos. Sin dicho planteamiento, el riesgo que se corre con la pretensión de "modernizar" la liturgia es acabar elaborando una *pseudo–liturgia*, porque no se corresponde con su sentido auténtico en el pasado[329]. Como explicaremos después con más detalle siguiendo a nuestro Autor, los intentos reformistas desvinculados de la verdadera tradición, provocan que la liturgia pierda su sentido vinculante: respecto a Dios y respecto a los demás en base a su *Palabra*, plasmada en la Escritura. Precisamente por este motivo Bouyer indicó que *la inteligencia de la Biblia* es el segundo elemento necesario para comprender y reformar la liturgia sin desvirtuarla[330]. Como señala Bouyer, dirigiéndose al movimiento litúrgico como a un sujeto abstracto[331], el retorno a la Biblia

---

[329] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 235: "Je ne rappellerai que d'un mot ce qui est bien entendu. Il y a une conception archéologique de la liturgie qui se passionne pour l'historique du canon, etc., et n'estime les livres liturgiques actuels que dans la mesure où ils sont des recueils de survivances, ne se souciant que peu ou point d'en tirer tout ce qu'ils peuvent, aujourd'hui, nous donner de substance spirituelle vivante. Ce n'est évidemment pas le nôtre. Encore bien moins celle qui vise à produire des sensations d'art, et qui, oubliant que si la liturgie, à certains égards, est un art, c'est le plus populaire, voudrait, semble-t-il, reconstituer pour des raffinés, les bibelots archaïques les plus précieusement décadents... Si la liturgie nos intéresse, c'est parce qu'elle est, non pas comme le disent encore les manuels, "le culte extérieur de l'Église", mais bien l'expression spontanée de son âme collective et une, et le meilleur moyen de rendre cette âme aux chrétiens atomisés d'aujourd'hui, pour ne rien dire des masses sans christianisme".

[330] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 235: "La liturgie en effet, très particulièrement la liturgie romaine, est, ne serait-ce que dans sa contexture matérielle, toute biblique. Or non seulement le laïcisme moderne a rendu étrangers à l'esprit de nos contemporains les cadres fondamentaux de la pensée biblique, mais, ce qui est beaucoup plus grave encore, les cadres de la théologie moderne et jusqu'à ceux de nos catéchismes n'en sont guère moins éloignés. Cela est si vrai qu'il se manifeste déjà, dans les mouvements liturgiques qui n'ont pas été accompagnés d'un effort biblique, une tendance à dire: "Il est impossible de populariser ne serait-ce que les épîtres de la messe, il faut arriver à leur substituer des paraphrases, des transpositions, etc." [...] je m'empresse d'ajouter que si une initiation biblique est nécessaire à toute initiation liturgique authentique, inversement, la liturgie, de nouveau goûté et vécue, nous rendra seule un sens de l'Écriture, une *mens Christi*, appliquée a l'Écriture, qui ne nous manquent que trop".

[331] "Un mouvement biblique qui ne se développerait pas au sein même de la tradition vivante de l'Église, qui ne s'accorderait pas avec un effort pour reprendre conscience de cette tradition, pourrait présenter au moins autant de dangers que d'avantages. Mais comment, au contraire, le retour à la Bible s'entourerait-il d'une meilleure garantie que lorsqu'il se développe à l'intérieur d'un retour à la liturgie que, selon l'expression si forte de Pio XI, demeure "*le principal organe du magistère ordinaire de l'Égli*se"? Inversement, si l'on veut prémunir le mouvement liturgique contre le danger de superficialité, si l'on veut qu'il soit foncièrement doctrinal, et d'une doctrine non pas plaquée du dehors, mais développée du dedans, que proposer de mieux qu'un effort d'approfondissement de cette Parole divine qui remplit la liturgie et dont les formes de pensée restant celles-là mêmes que la liturgie maintient vivantes parmi nous?" (Cf. L. BOUYER, "Où est le mouvement liturgique? ", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 38).

constituye la mejor garantía para que la liturgia vuelva a ser –y cita unas palabras de Pío XI que contituyen un "*leit motiv*" en los escritos de nuestro autor– el *principal órgano del magisterio ordinario de la Iglesia*[332]. La defensa de este argumento es uno de los múltiples problemas a los que tuvo que hacer frente, incluso en el seno del Centro de Pastoral Litúrgica, ya que intuía que de lo contrario se llegaría a errores diversos, como efectivamente ocurrió[333].

Al mismo tiempo, la conjunción Biblia y liturgia se favorece en mayor medida con el redescubrimiento de los Padres de la Iglesia que son algo más que simples testigos de una fase de la historia pasada. Son verdaderos testimonios permanentes de las grandes realidades de las que habla la Biblia y como la liturgia está llena de estas realidades, los Padres serán para nosotros los introductores privilegiados en la tradición viva, es decir en la vida de estas realidades que continúa en la Iglesia[334].

---

[332] "La liturgia es una cosa muy grande. Es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia (...) La liturgia no es la didascalía de uno u otro individuo, sino la didascalía de la Iglesia!" (A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam expectantia (1903-1953)* I, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Roma 1953, 70-71. Palabras recogidas en la relación de la audiencia concedida por Pío XI al Padre B. Capelle, O.S.B., abad de Mont-César (12 diciembre 1935) La traducción es nuestra).

[333] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 53: "Ce point m'a toujours paru extrêmement important et c'est un de ceux où je me suis heurté très vite, à l'intérieur même du Centre de Pastorale Liturgique, à une opposition non pas universelle mais très forte. Je me rappelle très bien une discussion violente où le R.P. Doncoeur et l'abbé Michonneau s'opposèrent à moi, qui venais de rappeler l'importance de l'intelligence de la Bible pour comprendre la liturgie qui en est toute pétrie. On déclara que ce n'était là qu'un reflet de ma première formation protestante et qu'il n'y avait pas lieu d'y prêter attention. Le père Michonneau expliqua qu'il était déjà très difficile d'initier les fidèles à la liturgie, qu'il faudrait le changer pour q'elle puisse s'adapter à eux, et que s'il fallait encore s'occuper de la Bible on n'y arriverait jamais. Cette mentalité reflétait évidemment les tendances d'une grande partie des prêtres, de ceux même que s'intéressaient au mouvement liturgique, et c'est cette tendance-là qui finalement allait prévaloir dans l'évolution ultérieure du Centre de Pastorale Liturgique alors qu'elle n'était pas du tout celle des fondateurs. Finalement cette tendance l'emportera lorsque cet organisme deviendra le Centre *National* de Pastoral Liturgique".

[334] "Un trait de plus dans la situation présente paraît de nature à favoriser au maximum la conjonction heureuse entre Bible et liturgie: c'est la redécouverte des Pères de l'Église qui distingue également le moment où nous sommes. Une familiarité retrouvée avec leur conception vécue du christianisme est ce qu'on peut souhaiter de plus propice à une compréhension de la Parole divine selon les lignes où la liturgie non seulement l'interprète, mais, peut-on dire, la met en oeuvre. Ceci n'est pas vrai simplement d'un point de vue historique, encore qu'il soit vient évident que la liturgie, dans ses éléments principaux, étant un produit de l'âge patristique, la meilleure manière de la comprendre, et de comprendre en particulier la façon dont elle use de la Bible, reste de s'initier à la manière dont les Pères la comprenaient eux-mêmes. Ce point de vue, toutefois, est insuffisant, car dans l'Église, les Pères sont bien plus que de simples témoins d'une phase de son passé. Ils sont les témoins

Como tercer punto base, nuestro autor plantea que la introducción a la liturgia no pasa simplemente por la comprensión de los textos litúrgicos sino que implica, más profundamente, la iniciación a un mundo espiritual que tiene que ser el nuestro. Es decir, para Bouyer, la reforma litúrgica requiere entender el sentido profundo del ritual (cristiano o no), lo cual es inseparable de la consideración de la religiosidad propia del hombre: en otras palabras, asumir que liturgia y antropología se complementan, y se iluminan mutuamente. Este es el argumento que plantea en *Le rite et l'homme*[335], y que desarrollará en otras obras posteriores. En este libro esboza una idea central de su reflexión: según su planteamiento, no es fortuito que el hombre, por su situación original en el mundo, tenga espíritu y cuerpo, y constituya, según una noción tradicional en el ámbito de la patrística, un *microcosmos*. Al mismo tiempo, la propia estructura de este *microcosmos* se ha convertido, por la Revelación, en el órgano de comunicación directa de Dios, en un individuo concreto, pero para todos conjuntamente. En la introducción de esa obra, Bouyer subraya que sólo la riqueza de la reflexión cristiana puede iluminar los estudios antropológicos, poniendo de manifiesto el sentido más profundo y auténtico del carácter religioso del ser humano, que se encuentra como enraizado en su naturaleza[336]. El estudio y desarrollo de este aspecto humano ocupará buena parte del primer capítulo de nuestro trabajo.

Hemos de poner punto final a esta introducción histórico biográfica. Es un idea pacíficamente compartida por los estudiosos que el movimiento litúrgico, animado por la renovación bíblica y por el diálogo ecuménico, se convirtió en un dinamismo decisivo para la vida de la Iglesia hasta el Concilio Vaticano II. Con palabras de Guardini podemos afirmar que "el movimiento litúrgico significa en esos años una recuperación de los fundamentos del cristianismo, instaurando la conexión entre liturgia, cristología e Iglesia, intentando superar por un lado la neoescolástica y por otro el modernismo"[337]. Movimiento litúrgico que se presenta también como una renovación espiritual en la que la liturgia tiene un papel fundamental, de referencia continua. Se pasará así de la liturgia a la vida espiritual[338]. De este paso del Espíritu Santo

---

permanents des grandes réalités dont parle la Bible [...]" (Cf. L. BOUYER, "Où est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 38-39).

[335] L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Éd. du Cerf, Paris 1962.

[336] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 56.237.

[337] Cf. R. GUARDINI, *Apuntes para una autobiografía*, Madrid 1992, 111-127.

[338] "Il movimento liturgico cominciò a presentarsi, pertanto, come un rinnovamento spirituale nel quale la liturgia aveva un ruolo fondamentale, di riferimento continuo. Questo orientamento spirituale si rivela nello sforzo continuo di presentare sempre sotto nuovi aspetti i diversi temi liturgici, facendoli oggetto di considerazioni in modo che avessero a orientare verso una visione cristologica e cristocentrica. Si passa così della liturgia alla vita spirituale" (J.J.

por la Iglesia, como recordábamos con Pío XII, se beneficia a la vez que lo materializa y encauza con aguda visión Louis Bouyer. Si lo calificábamos páginas atrás como encrucijada de las diferentes tradiciones eclesiales ahora lo hacemos con palabras de Lustiger en la homilía de su misa de funeral como un pionero de la renovación eclesial y *homme d'Eglise* enraizado en la Tradición de la Iglesia[339].

FLORES, "La partecipazione liturgica punto di partenza del movimento liturgico", en *Actuosa participatio. Conoscere, comprendere e vivere la liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 232).

[339] J. M. LUSTIGER, "In Memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30/1 (2005) 69-72.

CAPÍTULO II

EL MISTERIO ANHELADO Y ESPERADO

1. CARÁCTER HUMANO DEL MISTERIO ANHELADO

1.1. Introducción

En la primera parte de este capítulo nos proponemos, siguiendo a Bouyer y con la ayuda de las ciencia modernas, especialmente la fenomenología de las religiones y la psicología profunda, examinar aquello que podemos denominar el cimentarse de la religión cristiana en la humanidad común. Es el llamado *carácter humano* de su teología litúrgica al que nos referíamos en la introducción de este trabajo: "Nuestro estudio no será pues una investigación hecha sobre los libros, sino que tendrá un carácter humano, será una búsqueda vivida por el alma católica que ha encontrado en la Iglesia, donde Dios mismo se manifiesta, su definitiva expresión"[1].

Este aspecto humano del Misterio constituye un punto de partida especialmente importante para entender una teología de la liturgia en Bouyer: sólo en el contexto de una humanidad total y cósmica podemos entender el culto y todo aquello que el hombre debe hacer[2]. Es lógico que ya en la carta que hemos denominado con Duployé[3], la *carta magna* de la fundación del Centro de Pastoral Litúrgica francés, nuestro autor se refiera a la necesidad de

---

[1] L. BOUYER, *Le Mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, (Lex orandi 6) Ed. du Cerf, Paris 1945. Trad. italiana: *Il Mistero pasquale*, Firenze 1955, 25. Las citas corresponden a la traducción italiana. Las traducciones que se encuentren en el cuerpo de la tesis serán nuestras.

[2] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 55-56: "Troisième pont abordé par votre lettre: (se refiere a la carta de 8 de octubre de 1943 a P. Duployé) l'initiation au monde spirituel auquel nous introduit la liturgie. Ici nous entrons dans la domaine de l'anthropologie, d'une anthropologie bien particulière dont vous avez donné une esquisse dans votre livre *Le rite et l'homme*. (respuesta) "Ce livre et un premier assai dont j'ai repris les idées dans la première partie de mon livre sur Dieu intitulé *Le Père invisible* et je compte développer tout cela plus abondamment et encore plus à fond dans le livre que je prépare sur le cosmos. Il n'est pas possible de comprendre la liturgie si on n'effectue pas trois études qui permettent de la saisir en profondeur".

[3] P. DUPLOYÉ, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique: 1943-1949*, Éd. Mulhouse, Paris 1968.

iniciarse en el mundo espiritual que nos introduce en la liturgia. Introducción que no es posible si no nos adentramos en los dominios de la antropología[4].

En su obra *Le Mystère Pascal*[5], ya desde sus primeras páginas, se referirá también a las analogías sorprendentes que existen entre el misterio cristiano y los misterios paganos. Estas analogías, que habrá que tomar en consideración tal y como son, nos mostrarán paralelismos profundamente sugestivos. A su vez nos permitirán concluir que, en todo tiempo, en todo país, los ritos religiosos esenciales han consistido siempre en ritos de purificación y en banquetes sacrificiales que crearán una misteriosa relación entre la divinidad y sus fieles. Estos gestos primitivos se nos presentarán con su mimetismo simpático que desafía la razón.

Por su parte también el cristianismo, la religión del Verbo encarnado, se desarrolla según la trama de un simbolismo religioso que se remonta a los orígenes de la humanidad. ¿No era –se preguntará Bouyer[6]– consecuencia normal de la Encarnación que Dios hecho hombre rodease la comunicación de sí mismo de aquellos gestos sacros con los que la humanidad iba buscando superarse y revestirse de lo alto? Todas las religiones humanas habían imitado ciertas acciones divinas, con la esperanza de obtener, entre el obrar de Dios y el obrar del hombre, entre el ser divino y el ser creado, algún íntimo intercambio o alguna misteriosa fusión. Por eso Dios, para comunicarse con nosotros y entrar en íntima relación por medio del inefable instrumento del Misterio cristiano, se abaja hasta el punto de servirse de signos sensibles, de usar la primitiva mímica de los gestos rituales. En resumen podemos decir con nuestro Autor, "Dios nos toma como somos, como nos ha hecho"[7].

Años después en su libro *Le rite et l'homme. Sacralité naturalle et liturgie*[8] desarrollará toda una antropología humana, que aparecía simplemente esbozada en *le Mystère Pascal*, sin la cual es imposible entender la liturgia en su profundidad. Nosotros creemos, dirá en las primeras frases de *Le rite et l'homme*, que el cristianismo es la religión sobrenatural, que conlleva

---

[4] Cf. L. BOUYER, "Lettre au P. Duployé" en *Le métier de théologien*, 237: "En j'en arrive à un troisième point, qui est non plus l'initiation à la simple intelligence des textes liturgiques mais, plus profondément, l'accession habituelle à tout le monde spirituel où ils baignent et qui doit redevenir le nôtre".

[5] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 18-25 y 510-518.

[6] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 98.

[7] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 96.

[8] L. BOUYER, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie,* (Lex orandi 32) Éd. du Cerf, Paris 1962. Trad. italiana: *Il rito e l'uomo*, Ed. Morcelliana, Brescia 1964. Las citas corresponden a la traducción italiana. Las traducciones que se encuentren en el cuerpo de la tesis serán nuestras.

una directa intervención de Dios en las vicisitudes de este mundo, de la vida de la humanidad. Dios ha impreso su personal impronta en todo el cristianismo, pero al mismo tiempo, ha empezado vistiéndose de nuestra humanidad para que existiese el cristianismo.

Pero como Bouyer mismo apunta, *vestirse* no traduce toda la realidad de la Encarnación. Dios no sólo ha tomado sobre sí la humanidad como un disfraz: Él se ha hecho hombre. En él son inseparables, unidos para siempre, sin confusión, y en la unidad de una sola persona –la del Hijo de Dios– la humanidad y la divinidad. En su trascendencia, la naturaleza divina en relación con la humana no es extraña a esta última. La naturaleza humana que originariamente había sido plasmada a imagen y semejanza de Dios, fue deformada por el pecado. De ahí que la Encarnación tenga el preciso objetivo de restablecerla[9]. Como señala Terrin el principio teológico de la Encarnación será el que nuestro Autor invoque como fundamento y guía para toda esta parte[10]. Nos ocuparemos de esta ley de la Encarnación al final del capítulo.

En *Le rite et l'homme* así como en *Le Père invisible*[11], Bouyer –para conocer cómo es ese hombre en el que el Hijo de Dios se encarna– se adentrará primero en la historia comparada de las religiones para concluir que la religión es un elemento permanente, irreducible y que, habitualmente, domina toda la experiencia humana. Al mismo tiempo los últimos estudios de la historia de las religiones le mostrarán que la religión no es simplemente un comportamiento de la naturaleza humana, por elevado que sea, sino una reacción total de la naturaleza humana que despierta a la vida del universo, al mismo tiempo que a la suya.

En segundo lugar se introducirá, y nosotros con él, en el estudio de la antropología humana. Los avances de la moderna psicología profunda, de los que se servirá, le mostrarán cómo desde siempre, el alma humana ha advertido confusamente que el sentido de la vida podía encontrarse sólo en un misterioso encuentro con la muerte y el amor. Considerando la vida primariamente como comunicación de sí mismo y como realización de sí mismo por medio de esta comunicación; y la muerte como pérdida inevitable de la propia vida. De todo ello deducirá que es natural que la expresión más profunda del instinto de amor y del instinto de muerte, en su radical y misteriosa conjunción aporte una forma permanente a la religión.

---

[9] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 9.

[10] Cf. A. TERRIN, "Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale" en *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, Ed. Messagero, Padova 1986, 136-137.

[11] L. BOUYER, *Le Père Invisible, Approches du mystère de la divinité,* Éd. du Cerf, Paris 1976. Trad. italiana: *Il Padre Invisibile,* Ed. Paoline, Roma 1979.

Después de referirnos a las aportaciones que las ciencias humanas –historia de las religiones y psicología profunda– nos hacen para conocer cómo es esa humanidad asumida en la Encarnación, dirigiremos nuestra atención al *rito*. Este tercer aspecto se nos presenta como fundamental puesto que, según Bouyer, la actividad primordial, por la que la religión no sólo toma forma sino que se presenta a la existencia, es precisamente la actividad ritual[12]. Todos los rasgos que pertenecen a la estructura del hombre se convertirán, en la Revelación, en órganos de una comunicación directa de Dios, de persona a persona: de Él con el hombre individual y, a su vez, de Él con este hombre en la colectividad que formará en la Iglesia. Por ello parece lógico que nos refiramos a la palabra y su prolongación en la acción ritual.

Finalmente, como cuarto epígrafe de esta parte, analizaremos cómo esta religión ritual expresada por medio de los mitos alcanza la categoría de "misterio". El nacimiento, los rasgos y la posible relación de estas religiones "mistéricas" con el único verdadero Misterio, lo estudiaremos siguiendo fundamentalmente una de las últimas obras de nuestro Autor: *Mysterion. Du mystère a la mystique*[13].

Toda esta primera parte puede resultar, en ocasiones un tanto compleja, si bien Bouyer intercala acertadamente ejemplos y repercusiones de todo lo que está diciendo en la liturgia del *hodie et nunc*. Dejamos ahora que sea el mismo Autor quien nos "justifique" el porqué de su personal interés en esta parte de carácter antropológico: "el descubrimiento de la obra de dom Odo Casel, el gran liturgista, teólogo y espiritualista de la abadía de Maria Laach, me había encantado inmediatamente. Puedo comparar tal descubrimiento únicamente a aquello que Newman decía sobre los grandes pensadores cristianos de Alejandría, Clemente y Orígenes, refiriéndose a su propia iniciación en el estudio de la filosofía. No sólo me entusiasmé, sino que fui literalmente desconcertado por la idea caseliana de un "misterio del culto". Éste tomaba forma espontáneamente a partir de la evolución del paganismo greco–latino en sus primeros contactos con la revelación evangélica y preparaba, de golpe, un envoltorio ritual e ideal que permitía a la humanidad hacer plenamente suyo el don de Dios más sobrenatural"[14].

---

[12] Cf. L. BOUYER, *Il Padre Invisibile*, 12.

[13] L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère a la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986. Trad. italiana: *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998. Especialmente las páginas 32-93. Las citas corresponden a la traducción italiana. Las traducciones que se encuentren en el cuerpo de la tesis serán nuestras.

[14] L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 11. El propio Bouyer en nota al pie señala que sobre la controversia sucitada por las ideas de dom Casel conviene remitirse a T. FILTHAUT, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse*, Paris 1954. Al mismo tiempo

1.2. Liturgia cristiana y ciencias humanas

El trabajo de Bouyer, *Le rite et l'homme*, se remonta a 1962 y constituye –dirá Terrin[15]– una de las primeras obras que han intentado estudiar la liturgia cristiana en una estrecha relación con las ciencias humanas y en particular con la historia de las religiones y la psicología profunda[16]. Después de cuarenta años de su publicación, la actualidad de esta obra sigue siendo patente y podemos descubrirla, según Ledoux, en dos aspectos[17]: la inquietud teológica y pastoral que provoca toda su reflexión sobre el rito y el hombre y el objetivo mismo de su obra: "examinar lo que podríamos llamar el enraizarse de la religión cristiana en la humanidad común con la ayuda de la historia de las religiones y la psicología profunda"[18].

1.2.1. La historia de las religiones[19]

La primitiva tendencia de la historia comparada de las religiones, en el siglo XIX, buscaba reabsorber el cristianismo en la religiosidad común de la humanidad[20]. Esa misma tendencia "cientificista", en la psicología y en la

---

indicará, como el estudio más válido sobre las relaciones entre el misterio cristiano y los misterios paganos el libro de H. RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris 1954.

[15] No estamos de acuerdo con este autor cuando se muestra crítico con la real consecución del objetivo por parte de Bouyer: "Un altro livello di minore importanza potrebbe consistere nel fatto che l'autore tiene scarsamente in conto le scienze umane, al di là dei pochi spunti di psicologia del profondo. Ma anche qui naturalmente il problema non riguarda la 'quantità' delle scienze umane che Bouyer sa riversare nel mondo de la liturgia, ma la 'qualità' o meglio la prospettiva metodologica cui l'autore si affida per la connessione tra liturgia e scienze umane. Ora, mentre per noi emerge una quasi necessità trascendentale di tener debito conto delle scienze umane per la formulazione dell'orizzonte entro cui prende significato il celebrare, in Bouyer il discorso appare espresso in tono minore e soprattutto appare pilotato da un'espressione di scarsa forza illocutiva del tipo: È importante che si tenga conto delle scienze umane" (Cf. A. TERRIN, "Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale" en *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, Ed. Messagero, Padova 1986, 138).

[16] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 53.

[17] Cf. F.-X. LEDOUX, "Le Père Bouyer et l'anthoprologie de la liturgie", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 145-147.

[18] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 10

[19] Cf. para esta parte: L. BOUYER, "I recenti sviluppi della storia delle religioni" en *Il rito e l'uomo,* 25-52; L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 49-56. Puede resultar útil J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità* (Opera omnia, 2), Jaca Book, Milán 2007, 257-321.

[20] L. Bouyer citará como ejemplos de estos orígenes reduccionistas del siglo XIX: Max Müller, E. B. Tylor, la escuela sociológica francesa representada por Durkheim, Lévy-Brûhl y Comte.

historia, quería reducir a un concepto completamente humano, cuanto de religioso hay en la vida y en el alma del hombre. Partían del presupuesto de que la religión es un fenómeno evanescente, inconsistente, reducible a cualquier otro. Ambas tendencias reduccionistas tendrán en común una misma incapacidad de iluminar aquello que constituye la esencia de la religión. Ni una ni otra reducción ha podido alcanzar conclusiones definitivas[21].

Para Bouyer, la aparición de la fenomenología, en la segunda mitad del siglo XIX, permitirá un avance en el estudio de la ciencia de las religiones. A ella se unirá, reforzándola, la filosofía de la emergencia que representa un esfuerzo del pensamiento filosófico moderno por seguir el desarrollo que la misma ciencia experimenta a finales del siglo XIX. La ciencia, que hasta mediados de ese siglo se encuadraba en un contexto enteramente materialista, se irá disolviendo y emparentando poco a poco con el espíritu. El progreso de las ciencias de la materia, de la física y de la química, irá rompiendo el *a priori* por el que, la realidad (los hechos), no podían ser sino de naturaleza material.

La fecundidad de estas visiones filosóficas debía ser verificada en el siglo XX con los progresos inesperados de la psicología. Estos avances han acabado definitivamente con los intentos de explicar el espíritu humano en términos que nieguen o tiendan a olvidar su realidad autónoma. El espíritu humano ya no se presenta como separado del mundo físico, al contrario, se presenta como un espíritu que abraza ese mundo físico, que no niega la realidad material sino que más bien la asume en una realidad mayor. De esta forma, no llegaremos a descubrir el *quid* divino por medio de la abstracción, ya que lo encontramos arraigado en toda la experiencia humana, en el hombre entero: cuerpo y alma inseparables[22].

---

[21] "Tutto ciò è particolarmente rilevabile nell'inutile sforzo della scuola sociologica francese di ridurre la religione a un mero fenomeno sociale. Di fatto ciò che essa è riuscita a mettere in luce più cruda, contrariamente al disegno dei suoi autori, è proprio l'opposto: ossia che la religione non è un semplice fatto marginale dello sviluppo incoativo della società, ma che la società non può esistere senza religione, anzi essa stessa è appena uno tra i risultati più eloquenti della religione" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 49).

[22] L. BOUYER, *Le métier de théologie,* 56: "Il faut voir d'abord comment elle correspond à la situation native de l'homme dans le monde, à une anthropologie comme vous le disiez, mais une anthropologie qui suppose que l'homme n'est pas une âme tombée par hasard dans un corps mais que cette âme est faite pour vivre dans un corps et d'un corps. Ce corps est, d'abord, comme disaient les anciens, un microcosme, c'est-à-dire un abrégé du cosmos au contact duquel il vit et, bien plus, dans lequel il puise à la fois sa vitalité et ses sources de connaissance. Par conséquent c'est dans tout ce contexte d'une humanité totale et cosmique que le culte comme tout ce que l'homme doit faire qui le prend totalement, doit se situer".

Para el hombre, señala Bouyer, la religión es un hecho vital, más aún es el más vital que existe. Es cierto que la religión incluye inmediatamente un elemento o aspecto intelectual, consciente pero es un error entenderlo como primero, aislado de su origen. No hay una religión sin creencias, pero ninguna creencia ha producido nunca una religión[23].

En este nuevo contexto cultural podemos comprender los avances en el estudio de la historia de las religiones y entender, al mismo tiempo, cómo estos se unen a los resultados más sólidos de los descubrimientos pasados, sin hacerlos prisioneros de las limitaciones de las que voluntariamente habían partido[24]. Nuestro Autor destacará las aportaciones de estudiosos como Rudolf Otto[25], Gerard van der Leeuw[26], Mircea Eliade[27] y Joaquim Wach[28]. A

---

[23] Cf. L. BOUYER, *Il Padre eterno*, 10-11.

[24] Para aproximarnos a la relación entre la fenomenología de las religiones y la historia comparada de las mismas pueden resultar útiles unas palabras de Ries referidas a tres de los autores que Bouyer tiene encuenta. "Da parte del ricercatore [della storia delle religioni], questa disciplina esige prima di tutto lo studio di molte religioni al fine di rendere possibile, per mezzo del confronto la comprensione di certe modalità e concezioni, di diversi comportamenti e istituzioni. Tuttavia al di là della storia, bisogna tentare di scoprire e di descrivere le strutture dei fenomeni religiosi al fine di articolare i risultati delle diverse ricerche in una prospettiva generale (...) Lo storico delle religioni ha a che fare con dei fatti storico-religiosi. Deve stabilire questi fatti; deve cercare di comprenderli; deve anche renderli intelligibili agli altri. Allo storico delle religioni Eliade assegna una triplice missione: storica, fenomenologica, ermeneutica. (...) Se il fenomeno religioso non può essere compreso fuori del suo contesto culturale e socio-economico, bisogna tuttavia sapere che le esperienze religiose non sono riducibili a forme di comportamento non religiose. Irriducibili a causa del suo carattere sacro, ogni fenomeno religioso dev'essere colto nella sua modalità specifica, e non verrà compreso nella sua totalità che superandone gli aspetti storici e socio-culturali. (...) Ai suoi occhi [di M. Eliade] Rudolf Otto ha avuto il grande merito di descrivere e di analizzare le diverse modalità dell'esperienza numinosa. Grazie alla sua formazione storica e teologica, ha potuto lavorare di prima mano sui documenti religiosi. Così, Otto ha riuscito a cogliere il contenuto e i caratteri specifici dell'esperienza religiosa. Malgrado tutto, le sue analisi dell'universo religioso restano timide. Un nuovo progresso ha potuto essere realizzato grazie a van der Leeuw che, nella sua fenomenologia, assegna come compito alla scienza delle religioni lo studio delle strutture interne dei fenomeni religiosi. Eliade li rimprovera tuttavia d'aver ridotto la totalità dei fenomeni religiosi a tre strutture fondamentali: dinamismo, animismo e deismo. A suo giudizio, Otto e van der Leeuw hanno avuto il torto di lasciarsi imprigionare dall'alternativa fenomenologia religiosa – storia delle religioni, quando bisogna raggiungere una prospettiva più ampia raggruppando questa doppia ricerca" (J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità* (Opera omnia, 2), 297.299).

[25] R. OTTO, *Das Heilige, Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Klotz, Gotha 1917. Trad. italiana: *Il Sacro*, Ed. Zanichelli, Bologna 1926; Ed. Feltrinelli, Milano ²1995.

[26] G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de godsdienst geschiedenis*, Bohn, Haarlem 1924; *Inleiding tot de phaenomenologie van de godsdienst*, Bohn, Haarlem ²1948. Trad. alemana: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Reinhardt, München 1925; *Phänomenologie der Religion,* J.C.B. Mohr, Tübingen 1935, ²1965. Trad. francesa corregida: *La religion dans son essence*

partir de ellos, afirmará que no se puede comprender el fenómeno religioso hasta que no se acepte como dato primordial, con lo que ello supone, que la religión pertenece a la vida misma del hombre. La religión será la vida humana plenamente vivida en aquello que podríamos llamar un óptimo cualitativo.

Al mismo tiempo, las ciencias humanas nos muestran, dirá Bouyer, que la religión implica desde el principio un pensamiento (tal vez la forma originaria de todos los pensamientos posibles), no una idea, sino una actividad[29]. No una actividad como otra cualquiera sino aquélla que asegura a

---

et ses manifestations, *Phénoménologie de la religion*, Ed. Payot, Paris 1948, [2]1970. Trad. italiana: *Fenomenologia della religione*, Ed. Boringhieri, Torino 1975. En esta obra así como en su artículo "La structure de la mentalité primitive", *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1928) este autor llega a la conclusión de que la comprensión religiosa de los datos de la experiencia humana no es una forma embrionaria de la conciencia que debe ser sucedida necesariamente a la primera, por una comprensión racional. En cualquier conciencia, primitiva o no, las dos se unen, o al menos no se superponen una a la otra.

[27] M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Ed. Payot, Paris 1948. Trad. italiana: *Trattato di storia delle religioni*, Ed. Boringhieri, Torino [2]1999. Para este autor según Bouyer "il religioso stesso è ciò che dà unità alla nostra vita, rivelandoci l'unità dell'intero universo, ma come un'unità che quest'ultimo, così come ciascuno di noi, non trova in se stesso né in nulla che gli appartenga, ma in qualcosa di misterioso che, pur essendo estraneo, è più intimo ad ogni cosa, ad ogni essere, in quanto l'essere non lo sia a se stesso" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 11).

[28] J. WACH, *Comparative Study of Religions*, Columbia University, 1958. En las conclusiones a esta obra este maestro de la historia de las religiones de la primera mitad del siglo XX presenta, teniendo en cuenta todas las aportaciones alcanzadas hasta el momento, cuatro criterios de la experiencia religiosa en su especificidad: 1) es una respuesta del hombre a la realidad última de todas las cosas, que entiende como un ser soberano, trascendente pero con quien es posible entrar en relación; 2) acercarse a este ser exige de parte del hombre una respuesta total, en la que se compromete todo el propio yo: espíritu, cuerpo, sentimientos, etc.; 3) la intensidad y la plenitud de esta experiencia que resulta, no sólo abarca por entero al hombre, sino que se le presenta como de una importancia sin igual; 4) esta experiencia no puede dejar al hombre tal y como lo encontró. Es una experiencia radicalmente creativa que tiende a trasformarlo completamente.

[29] "Semplicemente, per l'uomo, la religione è un fatto vitale, anzi il più vitale che ci sia (…) Se la religione implica fin dal principio un pensiero (e forse anche la forma originaria di tutti i pensieri possibili), essa non è prima di tutto un'idea, ma una attività. Anche se poi non è un'attività fra le altre, ma l'attività che assicura a tutte le altre in un gioco coerente e costruttivo; l'attività, quindi, più profondamente soddisfacente per l'uomo qualunque ne sia il costo. Si tratta, in effetti, dell'unica attività nella quale ed attraverso la quale egli può sperimentare che la sua vita *ha un senso* e che questo senso è il più ricco che egli possa immaginare e concepire, di una ricchezza, invero, che supera ogni concetto e va al di là di ogni immaginazione" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 10-11) Afirmación que está en continuidad con lo que el mismo Bouyer señalaba tantos años atrás: "La religione cristiana, infatti, non è semplicemente una dottrina. Essa è un fatto, un'azione, e non un'azione del passato, ma bensì un'azione del presente nella quale il passato si ritrova e il futuro si avvicina. È in ciò essa racchiude un mistero, un mistero di fede, perché ci attesta che diviene nostra, oggi, l'azione che un Altro

todas las otras en un juego coherente y constructivo. Se trata de la actividad por la que puede experimentar que su vida tiene sentido y que éste es el más rico que puede imaginar y concebir[30].

Podemos entender así porque, para el oratoriano, no existe una génesis de la idea de Dios, entendida como algo que el hombre habría concebido con un juego de análisis conceptuales de la realidad y de reconstrucciones puramente deductivas. En su unidad trascendente, Dios está presente en el mundo detrás de esa experiencia primera, experiencia de la vida espiritual y social, en la medida en que esta experiencia percibe, aunque de modo confuso, el mundo desde su origen no como un caos, sino como una unidad orgánica. Esta experiencia primera, experiencia religiosa confiere un significado a la vida del hombre en el universo. El hombre, no podría existir conscientemente sin ser movido espontáneamente de lo que podríamos llamar una cierta idea de Dios[31].

"Si a esta investigación, dirá nuestro Autor, hay que fijarle una conclusión, podemos decir que la historia comparada de las religiones, después de quedar exhausta intentando hacer entrar la religión en otras experiencias humanas, después de haber intentado en vano hacernos ver en la religión una ilusión infantil que el espíritu humano abandonaría por sí mismo (...) ha tenido que reconocer que la religión es un elemento permanente, irreducible y que domina toda la experiencia humana. Es inútil querer buscarle algún origen accidental en los estadios infantiles del hombre. La religión es la respuesta espontánea que la situación existencial del hombre obtiene de sí mismo siempre y cuando ésta es aceptada sin falsificar la realidad"[32].

---

compì un tempo e di cui noi non vedremo i frutti in noi stessi che più tardi" (L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 10). En esto coincide con Leeuw, "Per van der Leeuw l'essenza della religione consiste in definitiva in un contatto dinamico con il sacro. Essa non è ne pensiero stretto né sentimento, né Weltanschauung; è un'azione il cui impulso primario è venuto dal contatto con il sacro" (J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità* (Opera omnia, 2), 294).

[30] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 11.

[31] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 16.

[32] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 45.

1.2.2. La psicología profunda[33]

La regeneración de un humanismo esencialmente religioso, que recuerda cómo el hombre se pierde cuando quiere realizarse apartándose de Dios, lo hemos visto presentado en el apartado anterior por la fenomenología religiosa y la historia comparada de las religiones[34]. Otras ciencias humanas, especialmente la psicología profunda –así llamada en Alemania– o psicología dinámica en los países anglosajones, confirmarán de modo singular estas aportaciones[35] de las que Sigmund Freud es el gran iniciador.

---

[33] L. Bouyer conoce y recoge en sus obras las diferencias entre el psicoanálisis de Freud y la psicología profunda que la sigue e incluye la psicología analítica de Jung. No obstante en los epígrafes y títulos que abren estos temas utiliza esta denominación "psicología profunda" por eso lo hacemos también nosotros. Se recoge a modo de introducción dos definiciones sobre cada uno de estos conceptos: "Psicologia del profondo: Detta pure psicologia analitica o dinamica. S. Freud ha introdotto in psicologia la nozione del profondo studiando per primo le manifestazioni dell'inconscio in maniera metodica: spesso si vede in lui l'inventore d'una psicologia "abissale". Pero l'espressione "psicologia del profondo" fu impiegata dopo di lui per sottolineare due caratteri dello psichismo inconscio: la sua inaccessibilità e la sua forza. A. Adler e C.G. Jung si distaccarono della psicoanalisi freudiana nella misura in cui la psicologia individuale del primo e la psicologia analitica (o complessa) del secondo si rifiutano di assegnare alla sessualità un ruolo preponderante nell'eziologia della neurosi. Jung definisce l'ispirazione generale della psicologia del profondo sottolineando che la vera passione resta nascosta e sfugge a chi la sperimenta: la libido è un'energia vitale, non necessariamente sessuale, orientata sia verso il mondo esterno che verso il mondo interno ed essa aggiunge all'inconscio individuale la nozione di un inconscio colletivo strutturato dagli archetipi" (R. DORON – F. PAROT – C. DEL MIGLIO, "Psicologia del profondo" en *Nuovo Dizionario di Psicologia*, Ed. Borla, Roma 2001, 582-583). Por otra parte la psicología profunda entronca con dos diferentes lecturas: el psicoanálisis y la psicologia analítica. "La psicologia del profondo. – In questo ambito abbiamo due differenti letture che si rifanno rispettivamente alla teoria della psicoanalisi e della psicologia analitica" (U. GALIMBERTI, "Psicologia del profondo" en *Dizionario di psicologia*, Libreria UTET, Turín 2006², 732). Puede resultar interesante consultar J-B FAGES, *Histoire de la psychoanalyse après Freud*, Ed. Odile Jacob, Paris 1996, 21-77.

[34] "Ne risulta una notevole convergenza delle scoperte degli storici delle religioni, quali un Mircea Eliade, e di quelli piscologi, quali un Carl-Gustav Jung. Lo stesso Mircea Eliade ha sottolineato questo accostamento, sia pur precisandone i limiti, nel suo *Mytes, rêves et mystères* (cf. la prefazione di questo volume)" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 53). La misma idea se lee por ejemplo en U. GALIMBERTI, "Psicologia della religione" en *Dizionario di psicologia*, Libreria UTET, Turín 2006², 732.

[35] "Je l'ai citée [la psychologie des profondeurs] avec l'histoire comparée des religions. La psychologie des profondeurs nous apporte des lumières sur le réalisme de la Parole de Dieu qui nous saisit dans nos vrais problèmes. En nous faisant découvrir tout ce qu'il y a de sus-jacent à la conscience claire et qui la déborde infiniment, tant dans l'humanité individuelle que collective, la psychologie des profondeurs nous montre l'enracinement du mythe chez l'homme. C'est une constante de la constitution de l'homme qui lui permet d'exprimer sa situation dans le monde. Bien entendu, tout cela ne doit pas se substituer à la Révélation, ni s'inscrire au même plan que celle-ci, mais nous fournit le contexte de l'expérience humaine où elle s'accomplit, contexte qu'elle utilise nécessairement, épousant ses constantes et ses variations historiques. Puisque la parole de Dieu s'adresse à l'homme tout entier, individuel et collectif, à l'homme

Louis Bouyer analiza y se aprovecha de estos estudios –especialmente siguiendo a Freud y Jung[36]– en diferentes obras[37]. Aquí únicamente nos referiremos brevemente a los aspectos más importantes del primero de ellos según nuestro Autor. En primer lugar dará la razón a Freud, por lo que se refiere a sus dos descubrimientos fundamentales, aun suponiendo que se haya equivocado en su manera de expresarlos y explicarlos. Efectivamente por una parte, en la psicología humana subyace una constante preocupación por la

---

historique, il est normal que la Parole de Dieu utilise les moyens que l'homme avait forgés pour se connaître et se comprendre, en particulier dans sa relation avec les réalités religieuses. Si le théologien ignore ces moyens, il s'interdit par là même une élucidation de la Parole de Dieu pleinement réaliste et qui essai de parvenir jusqu'en son dernier fond. J'ai personnellement beaucoup reçu d'Henri F. Ellenberger, à qui une vaste culture et une longue pratique psychiatrique ont permis de renouveler l'histoire et l'interprétation des psychologies dynamiques, dans un livre d'une prodigieuse érudition et d'une critique pénétrante: *A la découverte de l'Inconscient*, Villeurbanne 1974" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 221-222) .

[36] Jung, pese a su interés por la espiritualidad, especialmente la católica, aparece perennemente tentado de naturalizar lo sobrenatural y de reducir todos los simbolismos religiosos a simples proyecciones del contenido inmanente del alma humana. Es un caso particularmente significativo de la tendencia a reducir la religión a psicología. De todas formas, si se tiene en cuenta esta advertencia, las investigaciones de Jung aportan elementos inestimables a la inteligencia del hecho religioso en general. Uno de estos aspectos particularmente interesante de los estudios de Jung lo constituye el *inconsciente colectivo*. Con este concepto, se refiere a los contenidos que son comunes a todos los hombres. Este inconsciente colectivo estaría poblado de arquetipos misteriosos que se manifestarían igualmente en todos los hombres. Los arquetipos de Jung evocan a su vez, aunque no pueden identificarse con las ierofanías descritas por Eliade, los esquemas mítico-rituales puestos de relieve por este último y encuentran su tambor de resonancia en los modelos que, según Jung, constituyen nuestros sueños. Sueños en los que se despiertan a una nueva vida los arquetipos ancestrales. Muerte y resurrección, aspiraciones a una nueva vida, nostalgia de paraísos perdidos, perspectivas de uniones y esponsales humano-divinos en los que el hombre se completaría aunque se perdiese como tal... todo esto constituye el drama y el misterio de nuestras noches según Jung. Dentro de la prudencia con la que deben ser usados estos análisis de Jung, no es posible dejar de constatar la verdadera resurrección del alma humana que este autor ha dejado cuanto menos esbozada. Las orientaciones profundas de su investigación tienen un elevado interés. Por una parte, porque se presentan verificadas suficientemente por resultados terapéuticos que las verifican y, por otra, por el apoyo y la luz que aportan a las conquistas más seguras de la historia de las religiones. Junto a la *resurrección* del alma humana, Jung ha subrayado cómo es esencial a este alma, que él querría hacer redescubrir al hombre moderno, su estar ligada al cuerpo uniéndose así estrechamente al mundo material. (A modo de introducción hemos consultado: U. GALIMBERTI, "Psicologia junghiana", "Psicologia analitica" en *Dizionario di psicologia*, Libreria UTET, Turín 2006², 715-719; J. GOLDBRUNNER, *Personale seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge*, Verlag Herder, Freiburg 1954. Trad. italiana: *Psicologia del profondo e cura personale dell'anima*, Edizioni Paoline, Roma 1958; E. G. HUMBERT, *C. G. Jung*, Éd. Universitaires, Paris 1983. Trad. italiana: *Carl Gustav Jung. Introduzione ai fondamenti della psicologia del profondo di orientamento filosofico*, Città Nuova Editrice, Roma 1987; P. F. PIERI, *Introduzione a Jung*, Editori Laterza, Roma 2003. Todos ellos recogen una abundante bibliografía sobre el tema).

[37] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 53-71; L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 30-48.

vida y la muerte. Al mismo tiempo el instinto sexual, con su extraña facultad de transmutarse en instinto de muerte, si bien no es la fuente de la constante preocupación del hombre por la vida y la muerte, es ciertamente, la forma más elemental e instintiva que reviste a la pulsión fundamental de nuestro ser.

Aunque se puede y se debe discutir, en el psicoanálisis, y en sustancia rechazarlo, la reducción exclusiva que Freud hace del estudio de la psicología a la sexualidad, pensamos, no obstante con él, que en el hombre el instinto sexual no es un instinto como los otros. Es un impulso fundamental que prepara una síntesis de base a toda la vida psicológica[38]. Este descubrimiento de Freud, de orientación estrictamente científica y material, a pesar de todas las confusiones a las que ha podido dar ocasión, constituye, en palabras de Bouyer, la justificación inesperada y decisiva de una afirmación cristiana esencial[39]. En realidad según Freud, no es posible sostener que la sexualidad pueda reducirse a la búsqueda de un placer físico aislado, sin destruir todo el equilibrio humano. Por el contrario, ésta debe ser reconocida como ligada —ya desde sus manifestaciones aparentemente físicas— a las manifestaciones más íntimas de la personalidad y a todo su desarrollo.

En el individuo o en la pareja humana, la relación inter–individual es el primer reflejo de una relación más amplia. Efectivamente el deseo ambiguo del otro –que es apetito y a la vez oblación instintiva dirá Bouyer– se encuentra en relación estructural con el cosmos. De modo que es innegable que existe una relación fundamental entre la sexualidad y aquella relación más amplia por la que el hombre entero se encuentra frente al cosmos. A su vez, esta relación es reflejo de la relación del cosmos –incluido el hombre– con Dios.

En otras palabras, para el oratoriano, el hombre se ajusta a la imagen del Esposo frente al universo, sobre el que aplica su conciencia, pero sin cuya materia tal conciencia permanecería vacía. De modo inverso, Dios representa al Esposo trascendente frente a toda la realidad cósmica, especialmente humana[40]. Podemos entender así con más claridad que, en los mitos, lo humano y más en concreto, la sexualidad humana, se presenta como la imagen privilegiada e insustituible para expresar la relación del creador con la criatura.

---

[38] "... l'intuizione –mal precisata e ancor più imperfettamente sviluppata- che nonostante tutto forse rimane la più grande scoperta di Freud. Ossia che l'istinto sessuale non è semplicemente uno fra i tanti istinti dell'animo umano. Come l'istinto religioso, quale lo individua e lo definisce l'attuale scienza delle religioni, esso è incontestabilmente centrale" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 40).

[39] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 59.

[40] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 42.

A este descubrimiento hemos de añadir otra aportación de Freud. Se trata del extraño ligamen que parece existir entre el despliegue del instinto sexual y el instinto de muerte. De ahí que la aspiración de la vida aparece misteriosamente unida a la muerte, además de a su propia fecundidad, en todas las representaciones religiosas que el hombre se hace de su propio destino.

De todo lo anterior deducirá que es natural que la expresión más profunda del instinto de amor y del instinto de muerte, en su radical y misteriosa conjunción, aporte una forma permanente a la religión[41]. Esta forma aparecerá como el rasgo más destacado de las religiones de misterios del mundo grecorromano, religiones que pertenecen a una naturaleza humana desarrollada plenamente según sus propias líneas. Precisamente en la crudeza de sus símbolos sexuales y en el salvajismo de sus asesinatos rituales, expresarán de manera notable la intuición oscura de que la vida humana encontraría la realización absoluta de su aspiración a la plenitud de vida en una plenitud de comunión, y su impulso a buscar esta plenitud de vida por un camino de muerte.

Será útil a este respecto, recordar como hace Bouyer[42], que la historia religiosa del Antiguo Testamento no ha suprimido el simbolismo sexual inherente a todas las religiones primitivas, sino que lo ha depurado y transformado[43]. La revelación más elevada de los profetas se encuentra tal vez en la imagen del matrimonio humano empleada por Oseas para describir el amor misericordioso de Dios por su pueblo[44]. De la misma manera la revelación más importante del proceder de Dios con respecto al hombre, en la literatura veterotestamentaria, está en el capítulo 53 de Isaías, en la figura del Siervo del Señor que sufre, es torturado y condenado a muerte, pero que, en

---

[41] "Per quanto incerto sia il loro obiettivo ed insoddisfacente la loro espressione –e ancor più il loro tentativo di razionalizzazione-, le intuizioni di Freud, se non ci si sofferma alla loro logica superficiale, raggiungono dunque attraverso l'esperienza psicologica più contemporanea, il valore perennemente significante e l'attualità persistente del mito" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 44).

[42] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 118.

[43] "C'est ainsi que Dieu apparaît comme complètement transcendant à toutes nos formes de vie, à celles de la vie cosmique: pas de déité féminine, pas de sexualité en Dieu, mais une Paternité virginale, qui n'a pas besoin de parèdre" (L. BOUYER, *Cosmos*, 70) .

[44] "L'imagerie sexuelle, plus exactement le rapport Epoux à Epouse, mais découvrant alors une ampleur et une pureté jusque-là inconnues, interviendra bien dans la tradition biblique. Mais il n'y fera son apparition qu'à un second stade de la révélation, et jamais pour illustrer ni la vie divine telle qu'elle est en elle-même, ni la relation originelle du créateur en tant que tel à sa création, mais seulement la relation de grâce, tout eschatologique, qui doit librement la conjoindre à lui à la fin des temps" (L. BOUYER, *Cosmos*, 70. Cf. L. BOUYER, *Mystère et Ministères de la Femme*, Paris 1976, 39).

su muerte cura la herida del pecado del hombre y da nueva vida al mundo. Ambos, amor[45] y muerte[46], los encontramos llevados a su más alta expresión en el Nuevo Testamento[47].

Al analizar los aspectos que aportan la fenomenología religiosa y la psicología profunda se empieza a percibir una conexión indiscutible entre lo que la gracia de Dios nos dio de manera sobrenatural en Cristo, y lo que el espíritu y el corazón del hombre habían proyectado oscuramente, a tientas en las tinieblas, en su soñar despiertos, representado instintivamente en los ritos más antiguos de las religiones de misterios, e ilustrados por los mitos que más tarde intentaron explicarlos. Esta conexión –dirá Bouyer– es solamente una de las manifestaciones más visibles y superficiales de la relación profunda que Dios ha establecido entre la gracia divina en Cristo y la naturaleza humana en nosotros. Estos cultos, afirmaremos en el último punto de esta parte, serán como una representación vaga e incierta de aquello que Dios preparaba para dar al hombre en respuesta a sus deseos más profundos, superando infinitamente sus esperanza más atrevidas[48].

1.3. El diálogo Dios–hombre: la experiencia religiosa[49]

En esta tercera parte trataremos de mostrar cómo la idea de Dios, a la que nos referíamos en los anteriores puntos, brota del rito. Esto implica que hemos de escrutar la génesis del mismo y la relación que existe entre el rito y el mito. En la Introducción afirmábamos que "la actividad primordial por la que la religión no sólo toma forma, sino que se presenta a la existencia, es precisamente la acción ritual"[50]. Sin embargo en ocasiones al pensar en acciones de este orden podemos concebirlas como algo artificial, hierático. Probablemente sin darnos cuenta de que estamos confundiendo aquello que el rito es, con aquello en lo que se convierte cuando una religión degenera o cuando el sentimiento religioso ha sido cancelado.

---

[45] La imagen del matrimonio humano empleada por Oseas será esbozo del *Agape* del Nuevo Testamento. El mismo san Pablo hizo suya esta revelación cuando dice del matrimonio humano: "Es un gran misterio: quiero decir con relación a Cristo y a la Iglesia" (Ef. 5, 32).

[46] La imagen del siervo sufriente es empleada, antes que otra alguna, por nuestro Señor mismo, y por sus Apóstoles, para revelar el misterio de su pasión redentora. Desarrollaremos este punto con más detalle en el capítulo 5, especialmente en el apartado 1.2. "El Misterio: Cristo en nosotros, esperanza de la gloria".

[47] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 119.

[48] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 22.

[49] Vid. para esta parte: L. BOUYER, "Parola e rito", en *Il rito e l'uomo*, 71-81; "I differenti usi religiosi della parola", en Id. 121-155.

[50] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 12.

La acción ritual es una acción sobrenatural, no en el sentido de algo no natural, o que sería menos natural que otras acciones; sino precisamente en su sentido contrario, es decir, es más absolutamente natural que cualquier otra. Podríamos calificarla, como hace Bouyer, como la simple actividad natural que conserva intactas todas sus virtualidades primitivas. Entendiendo "primitivo" no en un sentido histórico; sino como aquello con lo que todo se relaciona, aquello a partir del cual todo se organiza y recibe su posible inteligibilidad[51].

Las afirmaciones del párrafo anterior las entendemos mejor después de conocer, si bien brevemente, las aportaciones de las ciencias humanas que nos han llevado a afirmar que la religión es un elemento permanente, irreducible y que domina toda la experiencia humana. La religiosa, no es una experiencia cualquiera más o menos fuera de la vida –dirá el oratoriano–, sino que es la experiencia de una vida que se sitúa, conscientemente en armonía con el conjunto de la realidad cósmica en la que debe insertarse y, al mismo tiempo, está de acuerdo con ella[52].

1.3.1. La experiencia religiosa: palabras sagradas y acciones santas

a) La palabra

Es lógico que nos preguntemos: ¿cómo es efectivamente la relación religiosa tal y como la hemos visto definida y constatada por la fenomenología de la religión, corroborada por la psicología profunda?

La respuesta proviene del análisis de las formas de expresión que presenta la religión. En este estudio, que efectuamos siguiendo a Bouyer[53], constatamos, en primer lugar, la dualidad de las formas rituales: encontramos siempre asociadas palabras sagradas y acciones santas. Palabra y rito se distinguen y, en cierta manera, se oponen. Se presentan como dos factores siempre asociados pero siempre en tensión, una cierta relación natural explica su asociación[54]. Esta realidad se manifiesta, de forma patente, cuando uno de

---

[51] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 70.

[52] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisible*, 10.

[53] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 74. Bouyer señalará como uno de los autores fundamentales para entender estos aspectos al filósofo hebreo M. BUBER en su obra *Ich und Du*, Leipzig, 1922. Trad. francesa *Je et Tu*, Paris, 1938. Al mismo tiempo también señala nuestro Autor que sobre las implicaciones religiosas de este estudio de Buber destaca la obra de Hans Urs von BALTHASAR, *Einsame Zweisprache, Martin Buber und das Christentum*, Köln und Olten, 1958.

[54] "I conflitti tra i profeti e i sacerdoti che troviamo nella Bibbia non rappresentano nessuna opposizione tra la parola e la religione rituale, ma traducono un'interpretazione del rito che si dà come normativa per tutta la religione d'Israele (...) Per chi sa leggere la sintesi ebraica,

los dos predomina sobre el otro puesto que implica una desintegración de la religión e incluso de la humanidad religiosa[55].

Si la religión es tanto más religiosa cuanto más humana es, podemos atribuir, en la dualidad inherente a lo ritual, una cierta primacía a la palabra. Una acción pura en la que la palabra no entra como un factor determinante es una acción inhumana y, por tanto, irreligiosa. No podemos olvidar, al mismo tiempo que, en realidad, pertenece a la esencia originaria, a la naturaleza de la palabra, ser acción. En su origen, la palabra es un camino hacia la acción. Tiende a la acción y es, en cierto modo para el hombre, la acción primordial. Con esta acción el hombre se afirma en cuanto tal. Quien habla, hace intervenir su existencia. La palabra primitiva es activa, es realmente la primera acción del hombre que, desde el primer momento de su existencia y aun sin saber hacerlo, tiende a expresarse a sí mismo como un *yo*.

Al mismo tiempo, el lenguaje no supone únicamente un ser que habla que tiene como interlocutor el mundo en el que se desenvuelve. Necesariamente supone otro. Debe existir alguien para hablar aunque no implique que se le hable. La palabra no es simplemente personal sino inter–personal[56]. El diálogo es inherente a la intencionalidad de cualquier palabra. Si la palabra es una acción incoativa, implica que uno sale fuera de sí para ir al encuentro de otro. Palabra que puede contener un don, una entrega de sí

---

la parola di Osea ripresa da Gesù non significa che il rituale sia privo d'importanza, bensì che, al contrario, esso ha un senso: se questo senso non è rispettato, il rituale e la religione sono come svuotate del loro contenuto. Il rituale significa l'alleanza di grazia, dalla quale deve sgorgare una pietà, satura essa stessa della misericordia divina verso l'uomo. Altrimenti, non è la religione che schiaccia la parola sotto i piedi del supposto ritualismo, ma è il contenuto della religione che si volatilizza par mancanza della fede che essa richiede dall'uomo" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 44-45).

[55] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 71: "Effettivamente vi sono delle forme religiose in cui il rito si è come assorbito, assimilato la parola, e delle altre in cui al contrario la parola sembra aver volatilizzato il rito. Nella religione romana dell'antichità scorgiamo dei culti, come quello dei sacerdoti salici, in cui le parole sacre avevano perso tutta l'intelligibilità per gli stessi sacerdoti. Queste non erano più in qualche modo, che riti verbali. All'inverso, nelle forme estreme del protestantesimo, ogni rituale, ogni sacramento si è evaporato in una semplice parola visibile. Sia nell'uno che nell'altro caso ci si può chiedere che cosa sussista della religione, sclerotizzata nel primo in una superstizione priva di significato, esaurita nel secondo in una specie di intellettualismo religioso".

[56] "Qu'est un langage? sinon un système de communication entre des consciences où, encore une fois, se traduit le double fait qu'elles se reconnaissent comme telles et qu'elles se communiquent leurs contenus de pensées et de vouloirs. C'est bien pourquoi la connaissance mythique sera la connaissance de base pour tous les autres systèmes de connaissance du monde correspondant à ses multiples aspects que notre activité multiforme est elle-même susceptible d'épouser, du seul fait qu'elle reconnaît l'activité qui fonde le monde, et, dans celui-ci, notre propre vie, comme une activité personnelle" (L. BOUYER, *Cosmos*, 47)

mismo a otro, o al contrario, puede implicar una conquista del otro. Siempre, en cualquier caso, la palabra se quiere a sí misma no como un soliloquio sino formando parte de un diálogo. Avanzando en el razonamiento podemos decir que el *tú* considerado en la palabra originaria es el *tú* de la relación religiosa, el *tú* divino. Es interesante recordar la continuidad de estas afirmaciones, con aquellas otras que Bouyer constataba al analizar la psicología profunda, y que consideran la vida primariamente como comunicación de sí mismo y como realización de sí mismo por medio de esta comunicación.

Esta relación religiosa es la relación fundamental del hombre con el mundo, entendido como totalidad misteriosamente unida, como unicidad, como sagrado: el *totalmente otro*. No parece aventurado sostener, siguiendo en este razonamiento a Bouyer, que el primer grito del hombre que habla es un grito hacia Dios[57]. No será el lenguaje el que hace a los dioses, como pensaba Max Müller, sino la reacción primera y más profunda —originada por las *ierofanías*— quien crea el lenguaje[58]. Esto explica el mito según el cual el lenguaje es el primer don hecho por los dioses a los hombres y, por medio del cual, en cierto modo, los dioses han creado al hombre como un ser esencialmente religioso. Podemos así explicar, siguiendo un gráfico ejemplo de nuestro Autor, que los padres sean para su hijo pequeño, en primer lugar, como dioses, como los primeros seres con los que habla. Ellos son una primera manifestación de aquella tendencia que le es propia desde el primer origen de su palabra, en la que se incluye el primer origen de la conciencia misma: la tendencia a dirigirse a un Otro[59].

b) Acción ritual

A su vez, como la palabra tiende a la acción, se prolongará en la acción. El rito no será, por tanto como ya recordábamos al inicio, uno de los múltiples tipos de acción. Será la acción humana típica, en cuanto ligada a la palabra como expresión, como realización del hombre en el mundo. Y en cuanto expresión y realización del hombre en el mundo, será de por sí profundamente religiosa. En otras palabras, el rito es la acción del hombre en la que se concibe como ser religioso[60].

---

[57] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 75.

[58] M. MULLER, *Lectures on the Science of Language*, Oxford 1864[2].

[59] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 59-65.

[60] "I riti non sono delle azioni, in sé più o meno indifferenti, nelle quali si sia introdotto con una specie di colpo di forza un significato che esse non comportavano, non implicavano né in alcuna maniera preparavano. I riti sono delle azioni significative di per se stesse.. L'azione rituale è un'azione, che non solo non è un prodotto tardivo di una religione intellettualizzata, ricadente nel gesto per riprendere contatto con i semplici, ma è il prodotto più spontaneo e

Se trata, en efecto, de la única actividad en la que y a través de la cual, el hombre experimenta que su vida tiene un sentido y que este sentido es mucho más rico que el que podría imaginar o concebir[61]. Esto es así –apuntará Bouyer– porque el rito no es una actividad más en la vida del hombre, es aquella por la que el hombre toma conciencia de coincidir con las líneas de fuerza del universo, la actividad ritual le permite incluir su vida en los ejes de la vida cósmica[62].

La palabra, considerábamos hace un momento con el oratoriano, es expresión, realización del hombre, y el hombre la entiende originariamente como un don de Dios, como una comunicación de Dios a él y de él a Dios. Parece lógico que, con Bouyer[63], afirmemos que la forma primaria de la palabra sacra sea la oración. Tomada efectivamente en su forma radical: grito de llamada a la ayuda del Otro, del Totalmente Otro que es el Santo, la oración parece la forma elemental en la cual nace la palabra sagrada. En el momento mismo en que se desarrolla, la oración expresa cuanto el hombre tiene en el espíritu cuando se acerca a los ritos.

De igual forma, el rito es precisamente la acción por medio de la que el hombre siente que actúa en el obrar divino[64]. Aquello que el hombre cumple con el rito es una acción divina, es una acción que Dios obra por medio del hombre, en el hombre, así como el hombre la obra en Dios, por medio del

---

originale della religione. Da esso deriveranno a poco a poco le intellezioni ulteriori" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 86).

[61] "Les rites chrétiens, donc, ne sont pas matériellement autre chose que les rites fondamentaux dont l'homme s'est servi pour essayer de vivre l'expérience de ses rapports avec Dieu. Les rites, en effet, sont les actions humaines les plus significatives, les plus chargées de réalité, celles où l'homme voit dans son expérience physique, matérielle, l'embryon et plus que cela l'enveloppe vivante, comme le corps, de cette présence en lui d'une vie qui le dépasse" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 89).

[62] L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 20: "In ogni mito, e sin dalle origini esiste sì un elemento che si può qualificare eziologico, e in modo ancor più preciso cosmogonico. Ma ciò è semplicemente connesso al fatto che il rituale non è una fra le tante attività dell'uomo, bensì quella per cui e in cui ha coscienza di coincidere, per così dire, con quelle che si possono chiamare le linee di forza dell'universo, di inserire la sua vita nell'asse della vita cosmica. Di qui deriva che, non appena il senso del rituale viene trascritto nel mito, subito ne risulta illuminato, con l'enigma della vita umana, il mistero delle cose".

[63] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 127.

[64] "Mais l'activité humaine qui coïncide avec l'activité divine, encore une fois, c'est l'activité rituelle. Car l'activité rituelle n'est nullement une activité factice, en dehors de la vie, (...) L'activité rituelle, au contraire, est une activité où l'homme se sent, se sait, se veut agi par l'activité même qui le fait être au monde, dans le monde, en faisant être le monde. S'y trouvant non seulement mis en place dans la réalité totale, mais accordé à celle-ci, l'homme s'y voit donc en mesure d'acquérir la vision la plus large comme la plus profonde de ce réel, en tant qu'il émane du sur-réel: Dieu" (L. BOUYER, *Cosmos,* 46).

propio Dios[65]. Por eso los ritos son considerados, siempre y en todo lugar, como obra de los dioses. Los hombres que los celebran, no lo harían sino tuviesen conciencia de que son los dioses y no los hombres quienes los han instituido.

Consecuencia lógica de todo lo dicho es, como apunta nuestro autor, que los rituales no son composiciones ficticias, obra de teólogos que piensan en abstracto. El rito, que está vivo, no es una composición elaborada en frío para traducir en una mímica expresiva ciertas concepciones religiosas que se ha empezado a puntualizar en la tranquilidad el estudio. Es, por el contrario, una reacción inmediata, primordial, de la humanidad religiosa que se da cuenta de su relación efectiva con la divinidad, antes de explicarse a sí misma esta relación[66].

c) Magia y superstición

Podemos prever que si la palabra se ofuscara, el rito se desintegraría. Esta ofuscación de la palabra se presenta de diferentes maneras. En ocasiones, la palabra aparece objetivada en las cosas, convertida en una simple cifra de nuestras técnicas abandonando todo su carácter religioso. A un discurso ateo sobre el mundo corresponde una actividad profana o, más en concreto, profanada. De esta forma, el mundo ya no aparece como una *ierofanía* sino como un objeto de nuestro poseer completamente material.

La palabra también puede ser hipersubjetivada por una instintiva afirmación de sí misma. La palabra aparece entonces ligada a la acción mágica

---

[65] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 76. Esta misma idea la recoge Bouyer en otra obra aplicándola conjuntamente a rito y mito: "… E.O. James avrebbe stabilito d'accordo con Mircea Eliade e l'insieme della storia comparata delle religioni nell'epoca contemporanea, che il rito, per il primitivo, non è un'azione come le altre in mezzo a tutte le attività umane e cosmiche. Al contrario, è essenziale al rito essere un'azione nella quale l'uomo si sente coincidere con un'attività che si può dire assiale nell'universo: un'azione nella quale egli prova il sentimento di essere al centro di tutto, al nodo centrale di tutti i fenomeni cosmici come anche della sua propria esistenza. È per questo, e solo per questo, che il mito, sebbene fondamentalmente religioso, e più precisamente rituale, non è meno etiologico. In altri termini, è etiologico perché la religione concreta, il rituale del quale il mito traduce il contenuto, ci porta nel cuore del mondo e ci dà, dunque il senso della nostra esistenza in rapporto a quella di tutte le cose. (…) possiamo comprendere in quale senso il mito sia primitivo, sebbene –ripetiamolo- sia secondo in rapporto al rituale. Non è perché possa essere confinato nel tempo dei primi passi della storia umana, ma perché, alla base della coscienza individuale e collettiva dell'umanità, è un'apparizione intuitiva del senso di quello che essa fa compiendo l'azione sacra, l'azione che la mette al suo posto, che orienta la sua vita intera facendola coincidere con lo stesso agire divino che sostiene il mondo intero e, quindi, le conferisce il suo senso, il suo significato e il suo scopo allo stesso tempo" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 73-74).

[66] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 86.

en virtud de la cual el hombre pretende colocarse por encima de la realidad ocupando el lugar de los dioses, forzando a estos a no ejercer una acción que no sea estrictamente la suya[67]. Parece que la magia nace en el momento en el que el hombre toma conciencia de sí mismo como operador del rito: buscará afirmarse a sí mismo contra los dioses captando el sacro en su propio provecho[68].

Junto a la magia, pero separada de su substrato demoníaco e inferior tanto a ésta como a la verdadera religión —por su carácter de mera degradación— está la práctica supersticiosa. En ella la palabra se nos presenta como opaca, es decir, despojada de cualquier significado. El rito se separa de Dios y del hombre. Más bien, el rito ocupa el lugar de Dios, un dios que el hombre ni siquiera piensa encerrar en su sistema ritual como hace el mago. En este caso, el rito sin vida, fosilizado, encierra al ritualista en primer lugar.

Bouyer recordará como es incomprensible el protestantismo si se olvida que en su origen también se encuentra una reacción contra una religión degenerada si no en magia, al menos en superstición[69]. En la Edad Media cuando pocos, incluidos los sacerdotes, conocían el latín, se tendía a hacer de la liturgia algo que se desarrollaba en una esfera incomprensible, algo a lo que la masa de las personas asiste, pero sin tomar parte. La liturgia se presenta como algo que sale de las manos del sacerdote pero que es un prodigio que escapa de sus manos. Esta falta de comprensión va unida a que las palabras, las verdaderas palabras que dan sentido a lo que se realiza, desaparecen o no ejercen una función esencial. La acción se deshumaniza y, se quiera o no, deja de ser religiosa[70].

---

[67] Bouyer recoge, como estudios que fijan el estado en que se encontraban las investigaciones sobre el tema de la Magia en los años 60, las obras de J.A. RONY, *Las magie* ("Que sais-je?", 413), París 1950 y B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, Nueva York 1956.

[68] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 20. En otro lugar apunta el Autor: "Originariamente, nell'azione rituale l'uomo si sentiva operante soltanto all'interno dell'azione divina. Solamente in uno stadio riflesso la sua attenzione si è legata alla iniziativa propria. Constatando gli effetti di questa e la propria capacità di determinarli a suo piacimento, perviene conseguentemente a interpretare il rituale come un mezzo perché egli possa aver la prevalenza sulle azioni degli dei" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 94).

[69] Cf. L. BOUYER, *Parole, Eglise et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*, Éd. Desclée de Brouwer, Paris 1960. También Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 78-79.

[70] "Qui è già intervenuta la disgiunzione radicale tra la parola e il rito. Ne segue che o l'efficacia del rito, legata a una parola senza intrinseco rapporto con esso, tenderà ormai verso un'efficacia di tipo magico, come se la parola fosse una formula cabalistica che in una maniera del tutto incomprensibile riempie di *mana* un oggetto qualsiasi e in sé indifferente: oppure essa per reazione si dissolverà in un semplice duplicato della parola, in un segno che nulla vi aggiunge, all'infuori di un superfluo prodotto della fantasia. La prima degradazione sarà

La reacción protestante a estos errores será, en ocasiones, dar un giro de ciento ochenta grados. A la idea justa de que no se da religión verdadera cuando ésta se oscurece por la ininteligibilidad, se pasa a la idea mucho más discutible –dirá Bouyer– de que la religión será válida en la medida en que será inmediatamente, integralmente inteligible. De aquí al empleo exclusivo de la lengua vulgar hay un paso brevísimo. Después, en esta misma lengua, se buscará reducir todo a un sentido obvio, sin misterio. Finalmente se querrá reducir todo, en el culto, a la comunicación de ese mismo sentido obvio de las cosas.

La ilustración de estos comportamientos verbo–rituales nos permite darnos cuenta de las posibilidades de degeneración que puede sufrir una religión. También nos enseña, dirá Bouyer[71], por qué el cristianismo se presenta hoy, en ocasiones, con una capacidad reducida de llegar al hombre de hoy. Si al hombre actual le llegan con dificultad las formas de la religión contemporánea, esto sucede porque éstas han sido anticipadamente contaminadas con sus propias insuficiencias. Se deduce que una fácil y simplista adaptación no sólo no alcanza a una humanidad que se ha alejado de la fe, sino que amplía el abismo entre ambos[72]. Una acción ritual que no es trasparente al espíritu, una palabra que no llega a referirse a la realidad, es ciertamente cercana al hombre moderno en su modernidad exclusiva, pero en vez de hacerle accesible la religión, endurecen todavía más la encallecida conciencia que le hace insensible a lo sagrado.

El remedio se encuentra en un redescubrir el significado y la naturaleza originaria tanto de la palabra como del rito. De una palabra y un

---

sviluppata in quella degradazione del sacramentalismo che è un fatto tanto tipico della pietà medievale in declino. La seconda sarà spinta sino alle sue estreme conseguenze dalla reazione protestante" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 85).

[71] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 80.

[72] Dos citas de nuestro Autor, una de sus primeros escritos y otra, pasados 30 años, nos ilustran esta idea: "Le contact avec le réel imposerait bien vite cette conclusion: la liturgie n'est pas faite pour gagner les masses; si donc était pour cela qu'on voulait faire de la liturgie, on serait vite amené à y renoncer purement et simplement (même si on en parlait encore par routine). La liturgie n'est pas un moyen direct d'apostolat populaire et ne peut pas le devenir parce que l'apostolat, par nature, s'adresse a ceux qui sont hors de l'Église, et que la liturgie, par nature aussi, s'adresse à ceux qui sont dans l'Église" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie", en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi" 1), Éd. du Cerf, Paris 1944, 380). "On a voulu se faciliter les choses sous prétexte de les faciliter aux fidèles. On a ainsi cherché à se dispenser des efforts nécessaires pour les amener à s'ouvrir à la parole de Dieu authentique dans la Tradition authentique. On leur a donné de plus en plus une pseudo-liturgie qui ne fait qu'exprimer les idées qu'ils ont tout naturellement de sorte que la liturgie devient une sorte d'expression de ceux qui y participent tels qu'ils sont et non pas tels que Dieu veut qu'ils deviennent" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 57).

rito que ya no se ignoren mutuamente. Efectivamente, en lo ritual, la acción debe ser espiritualizada por la palabra. Si su significado no es iluminado por la palabra divina auténtica, lo ritual degenera en magia o simple superstición. Pero tampoco la acción debe ser reducida a simple figura endosada a objetos o palabras abstractas. En definitiva, antes de nada, debe ser recuperado el significado del símbolo ritual para que así, la palabra sea de nuevo la palabra del misterio divino y no, una simple fórmula incapaz de alcanzar la realidad que significa. "El vínculo necesario de la palabra con los hechos, y por tanto con los ritos sacramentales bien comprendidos, en el cristianismo, comporta una relación recíproca. No hay evento cristiano que pueda ser recibido en la fe independientemente de la palabra divina que le da su significado. Es necesario ir más allá y no tener miedo a decir que se disolvería la misma sustancia del hecho cristiano en el momento en que se pretendiese abstraerla de la palabra cristiana"[73].

1.4. Las religiones de los "misterios" y la originalidad del Misterio cristiano

1.4.1. Rito y mito

Cuando intentamos comprender el exacto significado del Cristianismo en el cuadro de la historia comparada de las religiones y de la psicología religiosa en general, nos damos cuenta de la necesidad, igualmente importante, de colocarlo en relación con los últimos desarrollos del antiguo judaísmo, y en el contexto de las religiones del antiguo paganismo que han recibido el nombre de religiones mistéricas.

El origen de estas últimas lo encontramos en aquel proceso de degradación del rito, al que nos referíamos antes, y que conducirá a la magia[74]. Efectivamente, como veíamos en el punto anterior, en la acción ritual el hombre se sentía únicamente como un actor en el interior de una acción divina. Más tarde, y como fruto de la reflexión, tomará conciencia de su capacidad de iniciativa y buscará interpretar lo ritual como un medio para prevalecer sobre las acciones de los dioses. Una respuesta a esta "perversión" del rito será el mito: verdadera explicación figurada de los ritos, en cuanto acciones divinas; pero acciones divinas representadas en correspondencia a acciones humanas[75].

---

[73] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 259.

[74] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 76-78; L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 20-22.

[75] "Sembra quindi che il mito sorga per riaffermare che i riti sono cosa degli dèi e non dell'uomo, quando l'uomo, scoprendo se stesso, viene a credersi loro attore principale, se non addirittura il loro autore. L'istinto religioso allora si riprenderebbe contro la deformazione

En realidad, señala Bouyer, la aparición del mito y de la magia constituyen dos respuestas posibles a la conciencia religiosa de la humanidad que busca entenderse a sí misma. En la magia el hombre, desarrollando el rito, tiende a atribuirse la eficacia del mismo y comportándose así tiende a reabsorber en la conciencia de sí mismo, la conciencia que él tiene de la divinidad. El mito por su parte es una reafirmación, en términos humanizados, de la autonomía y de la trascendencia del dios, auténtico autor del rito, con independencia del oficiante que lo cumple. De todos modos el mito también conlleva el riesgo de producir una humanización de los dioses que la Palabra divina del judaísmo y del cristianismo calificarán de idolatría[76]. Ambos peligros, magia e idolatría, se oponen y superponen continuamente en lo que podemos calificar como religión o religiones primitivas.

Así pues, la magia implica en sí misma una contradicción. Presupone siempre ciertas potencias que superan al hombre, pero sin embargo a éste –en cuanto ejecutor del rito– le parece que estas potencias pueden ser dominadas por él, cuando él quiera, desde el momento en que él conoce los gestos a realizar, las palabras que debe pronunciar... Por su parte el mito, conscientemente o no, y ciertamente de modo más bien instintivo que reflexivo, aparece como el contrario exacto de la magia. El mito se incluye en el proceso de humanización de la realidad. Más precisamente podemos decir que encuentra su origen en que el rito, si bien por una parte es una acción sagrada, divina, por otra es realizada por el hombre, es una acción humana, más aún, en cierto sentido es la más humana. La toma de conciencia que se produce en el mito, reafirma que sólo el dios, en definitiva, es el único autor del rito, aquél que lo ha instituido y que lo celebra.

Nos situamos así ante un punto capital para Bouyer: la realidad secreta y última del rito es la evocación de una actividad de tipo humano, de la que el dios invisible es el autor sobrehumano. Esta es la primera proyección de una idea que se encuentra en gestación en el rito mismo en cuanto acción humana que coincide con el obrar divino: el hombre no es únicamente un *microcosmos*, él es una imagen divina. De este modo le es lícito al hombre representar a Dios proyectando sobre él su propia imagen agigantada.

A partir de esta idea podemos entrever de qué modo el mito depende del rito. Podemos reconocer en el mito una forma primera de aquello que

---

magica, per esprimere l'azione degli dèi in termini di azioni umane, proprio quando i riti minacciano di mutarsi in pure azioni dell'uomo" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 94-95).

[76] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 112. Desde este punto de vista, es decir, el proceso de humanización de los dioses que produce el mito, se abre la vía hacia la mitología. Se inicia así un deterioro de la propia idea que se tiene de los dioses que, sin embargo, constituye una barrera contra el peligro más vicioso de la magia, que concede al hombre los poderes divinos.

posteriormente se ha llamado humanismo, es decir un primer intento por comprender la realidad de términos humanos. Este ensayo corresponde a los primeros pasos de la conciencia reflexiva que el hombre alcanza de sí mismo[77].

Esta reinterpretación de los ritos en el mito, es un retorno a la aprensión primitiva y de esta interpretación surge un nuevo desarrollo ritual. Asistimos así a un restablecimiento espontáneo del sentido religioso del rito en el momento en el que, el hombre mismo, entra el campo de su propia conciencia. El mito, efectivamente, restablece el dominio de lo divino sobre la realidad. Al puro simbolismo elemental se superpone un *dromenon*: toda una figuración dramática. El mito que surge del rito[78], vuelve al rito: lo reinterpreta

---

[77] "Se il mito dipende dal rito, se è secondo in rapporto ad esso, si può intravedere in che modo ne deriva? Sembra che si possa riconoscere nel mito una prima forma di ciò che poi è stato chiamato umanesimo, ossia un primo tentativo per comprendere la realtà in termini umani. Questo tentativo corrisponde ai primi passi di una coscienza riflessa che l'uomo viene a prendere di se stesso. Egli si scopre, un po' come Narciso, specchiandosi nel reale. A dire il vero la cosa è più complessa di quanto non appaia, né sembra che si possa spiegare l'originale del mito senza introdurre uno dei problemi che hanno diviso assai profondamente gli specialisti moderni in scienza delle religioni: quello dei rapporti tra la religione e la magia. Né questo problema può essere sollevato senza richiamare quello dei rapporti tra la magia e la tecnica" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 20).

[78] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 73-74: "Più precisamente ancora, come Hocart doveva dimostrare in un saggio giustamente elogiato che pubblicò nel volume collettivo editato da S. Hooke nel 1935, *The Labyrinth*, il mito non è fondamentalmente etiologico ma rituale. (Vedi egualmente G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, 407ss.) Non mira a spiegare il mondo, ma a esprimere il contenuto del rituale in un secondo stadio, checché ne pensi la maggior parti dei non specialisti: il rituale è primo, e i miti, tutti i miti, sono religiosi nel senso che sono uniformemente usciti dal rito come espressione riflessa del suo supposto contenuto […] Il mito è profondamente simbolico, ma non nel senso più moderno secondo il quale rimpiazzerebbe la realtà assente con un'immagine, bensì nel senso del tutto opposto di richiamarci alla mente con l'immagine, la sua presenza che sarebbe invisibile. Dunque il suo simbolismo, in rapporto al rito con quale è legato, è sacramentale nel senso che svela il contenuto del rito. Secondo una visuale più profonda, il mito può essere detto simbolico, come il rituale stesso e in stretta dipendenza da questo, nel senso che congiunge fra loro gli elementi della realtà. Il rito li congiunge di fatto, il mito li congiunge mentalmente nella coscienza che ci formiamo del rito e del modo con cui ci associa all'essere divino, principio d'unità cosmica e, in particolare, della nostra unità col cosmo". La misma idea en L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 19: "Spetta infatti ad Hocart ("The Life-giving Myth" in *The Labyrinth*, Oxford 1935, 261ss) il merito di aver stabilito che il mito non è essenzialmente prescientifico, cosmologico, eziologico (nel senso della ricerca delle cause: *aitiai*, in greco), ma piuttosto liturgico: rituale e non soltanto religioso. Di primo acchito esso non si presenta come una prima spiegazione più o meno incerta del mondo, ma come una spiegazione o, per meglio dire, come un'espressione poetica del rituale". El prof. E. MAZZA señala, en algunos aspectos de forma similar a nuestro autor en otros de modo distinto: "E abbastanza usuale affermare, in generale, che mito e rito sono strettamente correlati. Tuttavia dobbiamo dire che si tratta di un dato non universale, anche se è particolarmente vero per alcuni "miti di fondazione". In ogni caso, questo particolare legame emerge con grande evidenza soprattutto nelle religioni dei misteri. Il rito celebra il contenuto

para reanimarlo religiosamente creando un nuevo rito. Nuevo porque constituye como una ampliación parlante del primero. De ahí que en los rituales arcaicos se introducen los simbolismos queridos infundiéndoles una interpretación fabulosa.

El mito, si puede contribuir a desarrollar el rito, sin embargo no se encuentra nunca en los orígenes de estas religiones. Sucede más bien al contrario. En ocasiones, podrá enriquecer el rito, siempre y cuando, no ceda a una racionalización excesiva pues en ese caso su muerte producirá la del rito mismo.

Finalmente un elemento común a todos los mitos es su carácter cíclico. En los inicios, la historia de las religiones creyó encontrar en todas partes analogías con el esquema cristiano del nacimiento, de la vida, de la pasión y de la muerte coronada por la resurrección del Salvador. Veremos enseguida que no es así. Lo que se encuentra por todas partes no es l'*ephapax*, el "una vez por todas" de una resurrección con la que el ser mortal pasa a la inmortalidad, sino el perpetuo retorno de una muerte, seguido de un renacimiento, de un renacer que no es otra cosa que el recomenzar de una vida mortal. En este sentido, para todos los mitos, la vida presente, la vida desde su origen no es otra cosa que un declino que conduce inexorablemente a la muerte[79].

1.4.2. Las "religiones de los misterios"

El mito naciendo del ritual, en las condiciones que acabamos de apuntar, actuará sobre él mismo. Resultará un procedimiento complicado que al menos hemos de procurar delinear de la mano de Bouyer. Por este proceso descubrimos que la idea de Dios se irá conceptualizando. Una vez que el mito habrá superado la tentación mágica, se enfrentará a la tentación idolátrica. La racionalización del mito triunfará sobre esta última tentación si bien con el riesgo de vanificar lo divino en la abstracción pura[80].

---

del mito che, quindi, continua ad essere attuale e ad esercitare il suo influsso proprio attraverso la partecipazione rituale" (E. MAZZA, "La portata teologica del termine *Mistero*", *Rivista liturgica*, 74 (1987) 322.

[79] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 75.

[80] "Il divino appare anzitutto e immediatamente come una sovranità benefica il cui pegno fondamentale è la sussistenza assicurata alla nostra vita nel mondo. Tuttavia, nella misura in cui l'uomo sviluppa la propria coscienza con la sua attività specifica, l'immanenza di quest'essere nel quale ci muoviamo ed esistiamo si impone sempre di più. Ma allora viene a galla la tentazione magica: accaparrare per noi, a nostro beneficio esclusivo, le energie divine. Di questa umanizzazione del divino il mito è una specie di controveleno spontaneamente secreto. Sulla base stessa dell'immagine divina che avevamo riconosciuta in noi stessi, esso riafferma nel modo più esplicito il senso divino del rituale, quel senso secondo il quale la nostra vita, in quanto nostra, si rivela possibile e in un mondo tanto prossimo quanto estraneo. Ma

Todo este proceso lo vemos reflejado progresivamente en las peripecias del mito y del rito a través de la evolución de un fenómeno religioso central en los orígenes de la cultura helénica: los *misterios de Eleusis*. Los estudios llevados a cabo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX parecen confirmar que no se puede hablar de los misterios del helenismo arcaico sin haber examinado en primer lugar los misterios eleusinos con atención[81]. Estos son los "Misterios" por excelencia, y probablemente se podría hablar de los únicos ya que los otros se nos presentan como derivados de estos. En su forma primitiva, estos misterios eran simplemente un ritual imitativo de la muerte de la vegetación, seguido por su renacimiento. Ritual que usaba símbolos sexuales cuyo fin era, a través de una especie de magia imitativa, ayudar y estimular las energías de la vida vegetal[82].

La segunda fase del desarrollo de estos ritos fue en cada caso, resultado de una invasión extranjera. Los ritos originales empezaron a parecer misteriosos a los invasores porque no eran patrimonio común de su pueblo, sino más bien el culto pasado de moda practicado por los antiguos pobladores de los países conquistados. El hecho de que estos conservaran sus ritos como una de las raras posesiones que habían podido guardar por sí mismos, hacía naturalmente a los recién llegados tanto más deseosos de ser iniciados en ellos.

Fue pues, bajo la presión de un arqueologismo conservador y de una curiosidad mal informada, como los ritos empezaron a adquirir una significación nueva. En realidad ya nadie sabía precisamente cuál había sido el antiguo significado de estos ritos o cuál debía ser su alcance. Es, por así decir, el nacimiento de los "misterios". Desde el momento en que los antiguos dioses

---

neppure esso lo fa senza una umanizzazione degli dèi, che sostituisce al pericolo della magia quello dell'idolatria" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 26).

[81] Cf. L. BOUYER, "I misteri pagani: Eleusi" en *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 32-52.

[82] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 95-96: "In un rituale agrario tanto tipico quanto quello di Eleusi, vediamo in tal modo sovrapporsi al simbolo rituale, senza dubbio il più primitivo, della spiga mietuta nel silenzio, la *ierogamia*: la consumazione dell'unione tra il sacerdote e la sua sposa nell'ipogeo, che si ritiene sia come la sorgente terrestre dei poteri della vegetazione che si vuole eccitare. Il mito sprovvedrebbe a questo stadio per proclamare che l'unione rituale non è semplicemente l'unione di una coppia umana, ma quella di Plutone e Core-Persefone, cioè la sorgente divina di quella fecondità della terra, in virtù della quale il seme di frumento che vi muore vincerà la morte a dispetto della propria morte. Quindi la reinterpretazione dei riti nel mito è un ritorno in condizioni evolute, all'interpretazione, o piuttosto all'apprensione primitiva. Ma da tale reinterpretazione scaturirà un nuovo sviluppo rituale. Al puro simbolismo elementare si sovrapporrà un *dromenon*: tutta una figurazione particolareggiata, drammatizzata delle avventure di Core. (…) Così il mito scaturito dal rito, ritorna al rito. Reinterpretando, per rianimarlo religiosamente, il rito arcaico, esso crea un nuovo rito, semplice appendice del primo, che tende a ridargli significato".

retrocedían a un pasado legendario e idealizado, los hombres no intentaron ya obligarlos mediante prácticas mágicas a prestar su ayuda en un plan puramente material. Les pedían más bien una bendición más vaga pero de una naturaleza más elevada, porque eran precisamente dioses de la tierra y de las moradas subterráneas (en relación con el lugar donde los muertos debían reposar). Tal vez ellos podían dar a estos muertos, no tanto la inmortalidad (que era considerada como una propiedad natural del alma humana) cuanto una inmortalidad feliz, de la que gozarían en compañía de aquellos dioses que imponían su ley en el reino subterráneo.

En una etapa más tardía en el desarrollo de los misterios, la iniciación fue abierta no solamente a los ciudadanos recién llegados al país, sino a gentes de todas las naciones que acudían en gran número al santuario primitivo. De esta manera, el santuario contribuía al engrandecimiento triunfal de la ciudad en torno suyo, porque su mito había dado a los orígenes de la ciudad una dignidad legendaria y sobrehumana. A medida que la civilización progresaba, fueron propuestos a los bárbaros deslumbrados que venían a reunirse al lugar santo, toda clase de interpretaciones más profundas y más amplias del mito y del rito original. Así aconteció con los misterios de Eleusis.

Hemos de llamar la atención sobre un punto de singular importancia. A lo largo de todo este proceso, la forma primitiva del rito fue obstinadamente mantenida mientras su interpretación sufrió amplificaciones y transformaciones de todas clases. Si bien las interpretaciones de los ritos fueron desarrolladas por los neófitos y, más o menos discretamente alentadas por un clero astuto, el "misterio" en cuanto tal, no era el mito, la historia divina que había proporcionado la explicación más antigua del rito y la primera transformación de su fin original en una finalidad más elevada. El "misterio" no consistía tampoco en las digresiones teológico–filosóficas que en fecha más tardía levantaron al mito hasta un mundo de pensamientos más elevados y puros. De principio a fin el "misterio", en cuanto tal, sigue siendo el rito mismo y nada más.

Toda esta dramaturgia que busca reanimar los ritos antiguos acaparará toda la atención y prepara a una intelectualización de la religión que la destruirá. Primero entrará en acción la imaginación poética y posteriormente la intelectualización que sustituirá los misterios religiosos rituales por un misterio puramente literario. Todo el proceso se encamina hacia una religión filosófica que, con la idea de explicar los misterios, los vuelve inútiles. Ya no se hablará de misterios, encontraremos una serie de imágenes, lenguaje mistérico

y ornamental que conseguirá negar el valor de los ritos[83]. Puede facilitar la comprensión de todo este proceso desintegrador del rito si lo trasladamos, como hace Bouyer, a la liturgia cristiana durante el Medioevo y después a la Reforma protestante[84].

Los apartados precedentes han dado luz a la riqueza y complejidad que presenta la elaboración, por confusa que sea, de los temas ya presentados de modo esquemático por la herencia eleusina. La interpretación que sugiere Bouyer resalta que lo más importante, no es la exacta sucesión temporal, sino la dialéctica inmanente del hecho religioso (y en concreto de la conciencia religiosa) que el análisis de los misterios de Eleusis permite entrever.

Fundamentalmente, aunque sea de modo problemático, muestra la relación intuida desde los orígenes, entre la vida y la muerte, más precisamente, entre la muerte y el florecer de la vida. Significado oscuro, pero también fundamental, de la unión entre los sexos en relación a la situación del hombre en el mundo y ante la divinidad que él percibe detrás de sus

---

[83] "La poesia epica o tragica non vi sfugge che ripiegando a poco a poco dall'incomprensibile onnipotenza degli dèi verso la rivendicazione e l'affrancamento prometeici degli eroi. La filosofia dal canto suo, volatilizza gli idoli ma sublima il divino in un corpo gracile di astrazioni. La scienza razionale, di cui tale filosofia è gravida, favorirà la transizione dalla magia alle tecniche. Donde una prima secolarizzazione, che sembra ineluttabilmente associata a ciò che noi chiamiamo la civiltà" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 26).

[84] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 98: "Il medesimo processo sottilmente disintegratore vediamo in atto nella liturgia cristiana, durante il Medioevo, e poi nella riforma protestante. L'uso di una lingua morta, e soprattutto l'applicazione al cristianesimo di categorie di pensiero che sempre più si allontanano da quelle del cristianesimo primitivo, creeranno attorno al suo sacramentalismo un pericoloso *vacuum* spirituale. Alla pura e semplice superstizione verranno ad aggiungersi fatalmente le tentazioni magiche. La reazione religiosa spontanea si aprirà la via per mezzo delle spiegazioni evangeliche nell'intenzione, ma più o meno frutto di fantasia nella forma, delle *Expositionis Missae*. Cioè gli antichi riti, diventati impenetrabili, saranno spiegati come se si trattasse di una semplice rappresentazione figurata delle scene della Passione. L'antica credenza cristiana secondo la quale il mistero della morte e della risurrezione di Cristo è presente nella Messa, si traduce ora con la nozione artificiosa secondo la quella il passaggio dell'epistola al vangelo corrisponde al passaggio da Erode a Pilato, la lavanda delle mani al gesto di quest'ultimo, e così di seguito. Tale spiegazione fantastica, sovrapposta ai riti, non potrà a lungo sentirsi soddisfatta dei loro simboli primitivi, i quali, troppo evidentemente, non vi corrispondono. Si arriverà pertanto a colorare gli antichi riti con un nuovo rituale, che, a dire il vero, non è altro che una pia drammaturgia il cui spirito è ad essi profondamente straneo. […] L'ultimo o il penultimo stadio sarà raggiunto allorché i protestanti perverranno ad interpretare gli stessi riti sacramentali secondo quei riti tardivi, quegli pseudo-riti che pretendevano spiegarli, ma che invece, prima di prenderne il posto, li soffocano. In altre parole, in tutto il rituale della Chiesa non si vedrà più se non una raffigurazione fantasiosa, ma senza altro contenuto all'infuori delle pie immaginazioni, sentimentali reminiscenze che essa può suscitare. A questo stadio non si può più propriamente parlare di riti sacramentali. La parvenza d'un rituale che ancora si conserva non è più che una sopravvivenza la quale presto tenderà a cadere da se stessa".

fenómenos como el fondo y fuente de su existencia. Sobre todo: a través de los ritos se acerca la vida y la muerte de los hombres a las vicisitudes similares del entero cosmos, a las cuales los mismo dioses no serían extraños, aquello que ellos padecen, se presenta determinante para el destino del hombre.

En este ambiente, caracterizado por las religiones mistéricas, conviene enmarcar la revelación del Misterio cristiano. Las "religiones de misterios" son consideradas, por determinados autores, como portadoras de una analogía con la religión cristiana en tanto que envuelven un *dromenon*, es decir, una actualización ritual de la muerte y del retorno a la vida de un Dios, —llevándose a cabo esta actualización de la manera adecuada para permitir a los "mystes" o iniciados que participan en la vida de este Dios, identificarse con él de cierta manera. Veamos que hay de cierto en todo ello.

1.4.3. Contenido de los "misterios" y originalidad del Misterio cristiano

Si tenemos en cuenta este panorama, como señala Bouyer[85] es innegable que, incluso si enunciamos el problema en términos tan simples como nos sea posible, y si tratamos de no exagerar las analogías para convertirlas en similitud estrecha, nos es imposible quedar impasibles ante la semejanza de este *dromenon* con el misterio cristiano. Pero podemos preguntarnos ¿en qué "consistían" las doctrinas de estos misterios? La respuesta personal de nuestro Autor la encontramos en diferentes de sus obras[86] y podemos resumirlas en varios puntos que recogemos a continuación.

– Estos misterios buscarán dar a aquellos ritos un contenido nuevo. En primer lugar, dar respuesta a la preocupación personal que movía a los iniciados en estos misterios. Estos no deseaban únicamente ser incorporados a una sociedad aureolada por la divinidad, sin preocupaciones particulares, sino que buscaban una vida que pudiesen poseer y que, a la vez, fuese capaz de transformarles.

– En segundo lugar, no sería un dios insensible el que les concediese esa vida nueva, sino un dios que se interesaba por los sufrimientos de cada uno. Se interesaría por el dolor porque él mismo habría sufrido. Attis y Mitra eran dioses, pero dioses sufrientes, dioses que morían, pero que habrían triunfado un día sobre esa muerte que les hacía similares a sus adoradores.

---

[85] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 95-99.

[86] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 18-25. 510-518; *Il rito e l'uomo*, 48-52. 155-189; "Le salut dans les religions à mystères", *Revue des Sciences Religieuse,* 27 (1953) 1-16; *Piedad litúrgica*, 95-99; *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 32-37.46-52.91-93.

No obstante conviene resaltar que si estos dioses de los misterios paganos sufrían no lo hacían por su libre voluntad sino a su pesar. Si triunfaban, no se debía a sus sufrimientos sino con independencia de estos. Y no podemos olvidar que su triunfo era bastante precario, similar al triunfo de la primavera que el otoño se encarga de aniquilar.

– A su vez, la iniciación no hacía del iniciado una criatura nueva sino por poco tiempo y no disfrutaba de una verdadera resurrección. Se podía hablar de una reviviscencia temporal que le permitía subir algunos escalones para recomenzar enseguida el fatal descenso. En concreto, la nueva vida no era diversa de la antigua: el iniciado era puesto bajo una influencia poderosa que lo defendía de las influencias del mal pero sin ser capaz de cambiarlo íntimamente. No podemos hablar de ninguna ética en aquel misticismo puesto que no existía nada de verdaderamente ontológico en él. Aquellos que se ofrecían a santificar al hombre eran dioses demasiado humanos y sin poder para divinizarlo.

– Pero la diferencia más grande de todas y que las envuelve, es que el Misterio cristiano es la realización en la historia de un plan creador y redentor de Dios. En Cristo de una vez por todas y definitivamente, todo resulta cambiado en el hombre mismo y en todo el "cosmos". La historia se encuentra así conducida a su fin. No hay absolutamente nada semejante en los misterios paganos. Estos no implican ningún acontecimiento creador, ningún acontecimiento realizado de una vez por todas, ningún cambio definitivo que perfeccione la creación[87].

Los misterios antiguos tienen como fin único asociar al hombre con la ley cíclica del mundo visible, con la sucesión invariable de la muerte y del nacimiento de la nueva muerte y del nuevo nacimiento. Al principio se suponía que los misterios paganos llevaban a cabo esa asociación de tal manera que el hombre mismo pudiera poseer un cierto poder sobre este proceso natural a fin de intensificarlo y sacar algún provecho de él. Más tarde, en una fase más religiosa de los misterios, el hombre trata más bien de sacar de los procesos naturales alguna vitalidad para sí mismo. Pero nada de orden sobrenatural en sentido cristiano, nada de esto ha sido jamás bosquejado o

---

[87] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 50: "Comunque, se qualche cosa di comune esiste in tutte le religioni misteriose non cristiane, questo è l'essere esse fiorite da culti agrari, il cui svolgersi rituale e mitico si inserisce nel circolo chiuso delle potenze della natura, in un perpetuo alternarsi tra le morti invernali e le rinascite primaverile. Contrariamente a questi culti cosmici, mai svincolati dal quadro ciclico d'un eterno ritorno, il culto cristiano si indirizza a un Dio Salvatore trascendente nei confronti del mondo, ma che scende nella storia umana una volta per sempre, trasformando irreversibilmente tutto il corso del cosmo". Esta idea aparece desarrollada por extenso en L. BOUYER, "Le salut dans les religions à mystères", *Revue des Sciences Religieuse,* 27 (1953) 1-16.

revelado de alguna manera por los misterios paganos, ni siquiera de manera oscura o lejana. No pensaron ni vieron ni oyeron nada acerca de la intervención salvadora y omnipotente de Dios en la historia humana, que es justamente todo el Misterio cristiano.

– El misterio cristiano, como veremos con detalle en el capítulo siguiente, se nos presenta claramente en contraste con los otros misterios ya desde su primera expresión en San Pablo. Aquellos misterios no tenían nada de misterioso al margen de sus ritos. El significado que se podía dar a estos ritos no sólo no se presenta como algo misterioso, sino que cada uno podía discutir y argumentar como quisiese. El significado es algo externo a ellos. Es cierto que, en ocasiones, la terminología mistérica se aplicará al significado mismo de los ritos, pero en estos casos hemos salido del cuadro de aquellas religiones primitivas para entrar en el ámbito del ocultismo gnóstico que toma prestados de los ritos tanto su lenguaje como sus imágenes.

Por el contrario, el misterio cristiano no es un rito secreto, ni se presenta como una idea revelada a algunas personas singulares. El misterio cristiano es un plan divino inaccesible a toda criatura hasta que Dios mismo lo revela al mundo y sus potencias por medio de un hecho. Un hecho histórico por el que la historia humana llega a su vértice. Un hecho singular por el que Dios entra en la historia y la lleva a su cumplimiento.

Las características originales del misterio cristiano no lo unen de ningún modo a las iniciaciones rituales en las que sus beneficiarios deben mantener celosamente el secreto. Tampoco puede ser unido a ningún género de esoterismo filosófico–religioso. En la primera carta a los Corintios, el Apóstol, se refiere a la predicación evangélica como anuncio para llevar al mundo entero aquello que Dios tenía oculto. Ni los sabios, ni los poderosos, ni los mismos ángeles habían podido tener acceso a este misterio. Es la eterna voluntad divina que se nos descubre. Dios, en calidad de soberano, juzga los tiempos maduros para la entrada en el mundo de su Hijo, que entrega a cada hombre su Palabra definitiva y total, cumpliéndola en sí mismo[88].

El misterio cristiano no se define refiriéndolo a un ritual, ni siquiera el del Templo o de la sinagoga. Es el misterio cristiano el que infunde un significado completamente nuevo a estos mismos ritos transformándolos completamente. Este misterio se une a ciertos preparativos providenciales o incluso positivamente inspirados: aquellos de la apocalíptica judía, es decir, todo aquello que en el judaísmo se nos presenta como preparación a un intervención totalmente sobrenatural. A su vez, este *apocalipsis* estaba precedida por la sabiduría, la sabiduría que encontramos en Israel

[88] Cf. 1 Cor 1,17-2,16

transformada por su apertura al Espíritu divino, elevada por el soplo de la Palabra de Dios. Todo este aspecto veterotestamentario y preparativo lo desarrollaremos en el capítulo siguiente.

1.4.4. A modo de conclusión

Llegados a este punto, y teniendo en cuenta las semejanzas innegables entre el Misterio cristiano y las "religiones de misterios" así como las diferencias esenciales que acabamos de apuntar en el punto anterior, podemos preguntarnos si realmente estos misterios de las religiones antiguas han preparado de alguna manera la llegada del Misterio cristiano. Las posibles respuestas para Bouyer, y que presentamos muy brevemente, son tres:

1. Por una parte encontramos los planteamientos ambivalentes, o tal vez sería mejor decir ambiguos, que ofrecen los autores que encontramos desde Reitzenstein —y todos los historiadores o exégetas que dependen de él— hasta Bultmann y los postbultmanianos. Para estos autores, la fuente del tema del misterio en San Pablo la encontramos en estos misterios paganos[89].

2. Por otra, Dom Casel y la escuela de Maria–Laach, que no ponen en discusión los datos de hecho admitidos por estas críticas reduccionistas que presentan los autores antes citados, pero interpretan y valorizan los misterios paganos de manera totalmente distinta. Para Dom Casel el valor de estas referencias de los misterios paganos está en que demuestran cuán maravillosamente humano es el Misterio cristiano y, también, cuán maravillosamente divino. Pensadores como Lietzman, Bousset, Reitzenstein y su discípulo francés Loisy, emplearon su conocimiento de los misterios

---

[89] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 48-49. 155-156. Según Bouyer, autores como Bousset y Reitzenstein han descrito estos misterios en términos que no les eran propios, pues les atribuyeron, injustificadamente, nociones puramente cristianas. No era pues sorprendente que en los misterios paganos, así descritos, se pudiera descubrir el contenido del cristianismo como si hubiera estado, de alguna manera, prefabricado en ellos. Será a partir de la mitad del siglo XX cuando encontremos resultados más duraderos, si bien muchos autores siguen todavía vagando en un magma de confusión arbitraria. Bouyer recoge en *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 11 que el mejor estudio sobre las relaciones entre el misterio cristiano y los misterios paganos sigue siendo el ensayo de H. RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, tr. francesa (no muy satisfactoria), París 1954. También señala en esa misma citación cómo sobre la metodología destaca el estudio de B. METZGER, "Considerations on the Study of Mystery Religions and Early Christianity", *Harvard Theological Review*, enero 1955. Ambos trabajos introducen el argumento pero han sido superados por investigaciones recientes. Podemos resumir sus conclusiones afirmando la tesis de la unidad de las religiones mistéricas. Confirmarán que existe un origen común a estas religiones en los cultos agrícolas de la antigua civilización mediterránea. Al mismo tiempo demuestran, por una parte, el carácter ficticio del misterio común en el que se había querido ver el principio de esta unidad, y por otra, el completo equívoco del uso del término "misterio" referido a las religiones paganas.

paganos para disminuir y aun para anular la importancia del cristianismo primitivo. Dom Casel no se batió en retirada ante estos argumentos y no los refutó simplemente mediante una crítica negativa. Su grande y valiente hazaña fue más bien aceptar todo el material producido por la escuela comparativa, para proponer una nueva interpretación mucho más profunda y rica que la de sus adversarios.

Brevemente podemos afirmar que Bouyer concibe los planteamientos de Casel en esta espinosa cuestión[90] del modo siguiente: Los "misterios"[91] del sirio Adonis, de la Attis asiática y de los egipcios Isis y Osiris y del persa Mithra, para no citar sino los más importantes, estaban construidos todos sobre el mismo molde. Cada uno de ellos era un *drômenon*, es decir, una especie de drama religioso, una representación litúrgica de la muerte y de la resurrección de un dios. Al captar el acto salvador de la divinidad, en el cumplimiento actual de esta representación, los iniciados o "mystes" debían ser salvados. Debía considerárseles como naciendo nuevamente a una vida nueva y divina, la vida del dios triunfante de la muerte.

Estos misterios serían una especie de preparación providencial de la naturaleza humana para lo que Dios iba a hacer por ella en Cristo. Los misterios paganos no influyeron en los comienzos del cristianismo, sino más bien, procuraron al cristianismo un cuadro que iba a llenarse por la gracia divina. El patrón que habría de permitir a la gracia manifestarse a la naturaleza humana, mostrándole de qué manera la gracia trae consigo,

---

[90] Desde 1918 la obra de Casel había ejercido gran influencia en el campo de los estudios sobre la liturgia y el apostolado litúrgico. Sin embargo, poco a poco se encontró en el ojo del huracán de calurosos debates que objetaron principalmente la analogía con los misterios paganos que Casel utilizó como punto de partida de su reflexión, la interpretación del término *mysterion* y algunos aspectos relacionados con la presencia de la obra redentora de Cristo en las acciones litúrgicas, que el autor sostenía; entre otros, resultó particularmente discutido el "modo" de esa presencia. Los debates alrededor de la Mysterientheologie se sostuvieron en diversos frentes y períodos, que podrían datarse entre 1926 y 1941.Entre 1941 y 1948, hay un cese de los polémicas, y en 1947 ve la luz la obra de T. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Schenell, Warendorf 1947 (Trad. francesa: *La théologie des Mystères. Expose de la controverse*, Éd. Desclée, Paris 1954), el estudio hasta hoy más completo y autorizado sobre las diversas controversias hasta 1947. Para el período posterior: B. NEUNHEUSER, "The Mystery Presence: dom Odo Casel and the Latest Research", *The Downside Review* 76 (1958) 266-273; V. WARNACH, *Il Mistero di Cristo una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Ed. Paoline, Roma 1982; M. J. KRAHE, "Das Mysterium Christ" en *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, Pietas Liturgica, Studia 2-3, EOS, Erzabtei St. Ottilien 1986, 12-37; A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

[91] Empleando esta palabra como nombre común para las religiones orientales que fueron introducidas en el Imperio romano hacia la misma época que el cristianismo.

precisamente, lo que esa naturaleza humana desea más, y lo que más había tratado de obtener por sí misma.

3. Finalmente para nuestro Autor, el florecer de estos cultos mistéricos, en el momento en el que el viejo paganismo intelectualista cae por tierra, significa el renacer de aquellas aspiraciones del hombre perdido que Dios mismo suscita, para que le responda directamente. Estos cultos son como una representación vaga e incierta de aquello que Dios está preparando para dar al hombre en respuesta a sus deseos más profundos, superando infinitamente sus esperanzas más altas. En estos misterios, a menudo pueriles, los hombres buscaban, sin saberlo todavía, otro misterio de la misma forma que en sus falsos dioses adoraban, sin conocerlo, al verdadero Dios.

Propiamente en este punto, en esta situación resalta Bouyer[92] la innegable preparación al cristianismo actuada por los misterios. Esta preparación no consiste en un esbozo de la solución cristiana tal y como nos puede parecer únicamente por fuerza de una ilusión óptica. Si simplemente fuese así, el misterio cristiano habría proyectado a elementos ya existentes la solución cristiana: sobre un esquema antecedente, el cristianismo únicamente habría reunido en una todas las ideas y las habría superado. Por el contrario, la preparación de los misterios paganos consiste en una conciencia que se reaviva ante un problema por resolver. Conciencia que no se satisface con las antiguas soluciones, ni tampoco puede ser eludida por una inteligencia que se evade de la realidad.

A partir de las ciencias modernas, que hemos considerado con Bouyer en el segundo apartado de este capítulo, nos hemos dado cuenta que el mito, a través de la experiencia ritual, está radicado en la experiencia que tenemos de nosotros mismos, de la sociedad que formamos, del mundo en el que ella y nosotros hemos de vivir. La psicología, la sociología e incluso la cosmología revelan que el hombre no vive y no piensa sino partiendo de postulados religiosos. La experiencia ritual, expresada en el mito, está en los inicios de la exploración y el conocimiento de nosotros mismos, de la sociedad y del cosmos que es la vida humana desde que sobresale de la animalidad[93].

---

[92] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 173.

[93] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 66. "Teniamoci alla definizione, o piuttosto alla vaga concezione peggiorativa, del mito, inteso come una rappresentazione semplicemente infantile e superata dall'universo. Infatti, come dimostra Jaspers, questa è una nozione del mito che i recenti progressi della storia comparata delle religioni e la psicologia della profondità hanno completamente sbaragliato. Ne risulta che una visione del mondo nello stesso tempo moderna e religiosa non può concepirsi come un semplice superamento del mito, ma come un'integrazione dialettica necessaria d'una concezione scientifica, divenuta essa stesa singolarmente più sottile di quella che Bultmann ci propone in nome di un vecchio razionalismo, e della concezione mitica il cui valore permanente non può più esser messo in

Sin que se pueda olvidar, como recuerda nuestro autor que, ciertamente los mitos, todos los mitos, están caracterizados por una contradicción insoluble: el hombre no puede afirmar la vida sin que en ella misma se afirme la muerte. Él descubre su estado de criatura únicamente confundiéndolo con su propia caída. Los dioses que adora son también divinidades caídas y la salvación que pueden ofrecerle desembocan en el aniquilamiento.

De igual modo en todos los mitos el proceso creador y el proceso de la caída del mundo creado están como comprimidos el uno sobre el otro. Recíprocamente, toda esperanza de salvación se confundirá necesariamente con la espera de una especie de de–creación: ser reabsorbidos por una la indistinción de una existencia superior y anterior.

La divinidad misma no se diferencia del cosmos, su vida no se distingue de la cosmogénesis. Por ello resulta evidente la identificación del mundo, tal y como se presenta, como un mundo caído, con la multiplicidad que se interpreta como politeísmo. La creación no sería otra cosa que una caída de Dios, y su dispersión en todo aquello es inferior a Él. La salvación será simplemente la reasunción de Dios en su unidad y unicidad primordial y trascendente.

Así pues todos los mitos son cosmogónicos y tienden a hacer de la cosmogonía una teogonía, mientras confunden, la historia de la caída con la creación. Un Dios que cae y se fracciona en una materia extraña: esta es la cosmogénesis como los mitos la entreven. En ellos la salvación no será tanto la del hombre o del mundo cuanto aquella de Dios mismo, que se reencuentra en su integridad original gracias a la simple abolición del mundo[94].

La crítica del mito se presenta como inevitable. Pero la humanidad, dirá el oratoriano, no puede contentarse con estas críticas negativas que equivalen a negar el mito mismo. Una vez más, esas críticas no pueden conseguir que el problema religioso y los testimonios que lo divino ofrece de sí por medio de toda nuestra experiencia no resurjan vigorosas al final de la crítica que tendía a eliminarlas. El hombre no puede contentarse con el mito pero tampoco puede olvidarlo.

El mito se encuentra a la base de la cultura puesto que traduce la intuición primordial, no tanto primitiva cuanto esencial, del ser mismo del

---

dubbio. Aggiungiamo che l'accettazione e la riconciliazione dialettica di tali schemi di pensiero, a prima vista contradditori, è nella stessa linea della scienza moderna" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 272).

[94] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 96.

hombre[95]. El mito podemos decir que es primitivo no porque esté confinado en el tiempo de los primeros pasos de la historia humana, sino porque se encuentra en la base de la conciencia individual y colectiva de la humanidad. Es una aparición intuitiva del sentido de aquello que la humanidad hace cumpliendo la acción sacra, la acción que la coloca en su lugar, que orienta su vida entera haciéndola coincidir con el mismo obrar divino, que sostiene el mundo entero y, por tanto, la acción que le otorga su sentido, su significado y finalidad al mismo tiempo[96].

Cuando se comprende todo esto, se entiende también por qué todo intento de "superar el mito" o simplemente de "evadirse de él" se revele ridículo: sería como pretender evadirse de lo real, de superar el propio ser[97]. En resumen el mito, cuando nace del rito, como hemos explicado, representa para el hombre una fundamental toma de conciencia de sí mismo. Alcanza por primera vez a situarse en el mundo propio, situando este mismo mundo en relación a las potencias sacrales, a la realidad divina de la que dependen todas las cosas[98]. Como tal, el mito es y permanece como la base de toda civilización

---

[95] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 29. "Tra forme tanto diverse assunte dalla religione nel mondo, secondo lo sviluppo delle diverse civiltà, occorre tuttavia osservare un'impressionante omogeneità di schemi rituali, di *ierofanie* che accompagnano e suscitano questi ultimi e una stretta parentela tra gli stessi miti che ne derivano (...) Tra questi punti di emergenza del sacro –con variazioni infinite, certo, ma sempre a partire dai medesimi schemi rituali- il mito tesse e ritesse sempre la stessa tela. È la storia archetipica del dio che discende in un misterioso anti-mondo e crea così il mondo come un proprio smembramento. È anche la lotta dell'elemento divino con il caos, per vincerlo e trarne nuovamente ogni anno un mondo nuovo e tuttavia evanescente. Oppure al contrario è l'unione della divinità con quello stesso caos, considerato allora non come il nemico da sconfiggere ma come la madre fecondabile, per una nascita sempre nuova anche se effimera. E dappertutto un Faraone... sempre lo stesso chiunque sia a portarne il nome che si sacrifica periodicamente per rinascere in un altro e rigenerare il suo impero, un Figlio del cielo che entra ogni anno, da solo, nel Tempio celeste della Città proibita per innestarvi nuovamente l'anno che sta per finire, ... almeno qualche *Rex sacrificiorum* ristabilisce o conserva, nella sua persona sacra di primo attore del rituale, l'attualità permanente, *hic et nunc*, di quello che il mito proclama: ossia che un agire divino sottende, ispira e restaura continuamente tutta la vita umana e cosmica" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 156).

[96] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 74.

[97] "L'homme ne peut pas ne pas vivre dans un monde de symboles car telle est sa situation d'être spirituel immergé dans le cosmos. Si on lui refuse les mythes vraiment fondamentaux et explicitement religieux qui, une fois refondus seront comme des pierres d'attente pour l'arrivée au christianisme, alors il produira des mythes démoniaques, ceux de sa propre divinisation obtenue par sa propre force et l´éviction de Dieu. C'est ce que nous vérifions dans le communisme et dans le nazisme où sous des prétentions souvent réalistes et même scientifiques il y a une résurgence de thèmes mythiques, mais de thèmes mythiques non seulement déviés et faussés para la chute mais réellement possédés, au sens où l'on parle de possession démoniaque" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 99-100).

[98] "Le mythe est vraiment l'effort premier de l'homme pour se donner une vision organique du rapport de l'homme au monde et du monde tout entier à la réalité suprême. Il y a

en su fase creadora. Esto no quiere decir que el mito no deba ser criticado por el hombre que progresa en su experiencia racional. Esto se producirá, como veremos en el capítulo siguiente, con la evolución de la sabiduría y de modo totalmente radical con la crítica a la que, partiendo del mismo mito, lo someterá la Palabra divina[99].

En realidad, el mensaje cristiano, como cualquier mensaje religioso, se expresa de modo natural y necesariamente por medio de nociones de origen mítico. Entendido este concepto según su sentido verdadero, que hemos precisado a partir de la historia de las religiones, es decir sin relación con la fábula, irreal por definición. La fe judía y después la cristiana rompe y transforma la visión mítica del universo rompiéndola desde dentro. Es decir, a la visión de un universo cíclico, en el que las mismas potencias reproducen sin fin el mismo orden invariable de fenómenos, la sustituye por una intervención verdaderamente trascendente que, en virtud de un evento salvador único, modifica definitivamente la realidad.

En otras palabras, aquello que Bultmann, en el mensaje cristiano tal y como es formulado por la Biblia, denomina como mito[100] y por tanto como forma de pensamiento radicalmente superada e inadmisible para el hombre contemporáneo, paradójicamente es lo que en el cristianismo se aleja del universo mítico y lo hará explotar. Recíprocamente, la verdad intemporal con que aquel mismo autor pretende sustituir el evento salvador, resulta ser exactamente análogo a aquellas racionalizaciones de la visión mítica de las cosas, tal y como se encuentra en las interpretaciones filosóficas griegas de los misterios naturalistas.

Como conclusión que anticipa lo que veremos en el capítulo siguiente, es el Evangelio –dirá Bouyer– respetado en su tenor original, quien supera verdaderamente el mito, integrando al mismo tiempo cuantos valores permanentes poseía. De este análisis se deduce también que, si el espíritu del hombre moderno fuese radicalmente impermeable a todo aquello que se expresa bajo una forma emparentada con los mitos originales, habría que concluir que es incapaz de cualquier fe religiosa, cristiana o no.

---

donc dans le mythe, même si dans ses formes historiques concrètes celui-ci n'est pas satisfaisant, un élément permanent et fondamental de l'intelligence humaine qu'elle ne peut détruire sans se suicider. C'est ce que reconnaît, je le répète, l'histoire des religions comparées aussi bien que la psychologie des profondeurs" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 95).

[99] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 101.

[100] Se refiere a la idea de una intervención de Dios en el curso de los acontecimientos de este mundo, la encarnación, el acto redentor y sus consecuencias con la efusión del Espíritu divino en el hombre.

De hecho, si hay algo en lo que la historia comparada de las religiones y la psicología profunda están de acuerdo en resaltar es que se puede superar el mito, integrándolo y replanteándolo como ha hecho el cristianismo, pero no eliminándolo totalmente. La eliminación equivaldría a quitar al hombre su posibilidad originaria de interpretar religiosamente la vida y el mundo. También fuera de la religión positiva, los sueños del hombre moderno, su poesía y todo un conjunto de comportamientos tienden a restituir un universo mítico que la civilización técnica hacía peligrar[101].

Si las cosas son de este modo, y con nuestro autor pensamos que es así, las adaptaciones de la liturgia no deberían esforzarse por racionalizarla, eliminando el misterio y todas aquellas expresiones que no dependan del razonamiento. Nos ocuparemos más adelante de extraer las consecuencias que de aquí se derivan.

1.5. La Encarnación de Dios

El estudio de la religión cristiana, que hemos seguido con Bouyer a la luz de la historia comparada de las religiones y de la psicología profunda, no debe producir simplemente el rechazo de las objeciones que los modernos presentan y oponen a la religión, concretamente al Cristianismo, sino más bien una nueva comprensión de la fe y de la práctica cristiana. Debe renacer con nuevo frescor la visión de la humanidad y de la divinidad del cristianismo: es decir de todos los modos con que Dios, en la religión sobrenatural, encuentra, toca y aprehende el hombre en lo más vivo de su humanidad, y así regenerarlo[102].

La situación real del hombre en el mundo, apunta nuestro Autor, es que éste no puede simplemente permanecer en el plano del mito natural que expresa su desgarro entre Dios y el pecado. El hombre necesariamente se encamina hacia arriba o hacia abajo, es decir, o se entrega a la Palabra de Dios que, más allá de los mitos le conduce al reencuentro con Dios y restablece con Él una relación que no debería haberse interrumpido, o bien cede, creyendo rechazar los mitos, y se entrega a unos nuevos mitos demoníacos. Así pues el hombre, o acoge la gracia de Dios o rechaza a Cristo, Palabra divina que es la única que puede conducir, más allá del mito, pero en línea con lo que en ese mismo mito había de sano[103].

---

[101] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 273-274.

[102] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 13.

[103] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 100.

Como señalábamos en la Introducción, Bouyer se propone en *Le rite et l'homme* "examinar lo que podríamos llamar el enraizarse de la religión cristiana en la humanidad común con la ayuda de la historia de las religiones y la psicología profunda"[104]. Para este trabajo, nuestro Autor invoca un principio teológico que le sirve de sostén y de guía: el principio será la Encarnación de Dios que permite creer en "la plena humanidad del cristianismo que es obra de Dios, pero de Dios hecho hombre"[105]. A partir de este principio –señala Terrin– Bouyer se permite ver todo lo que el cristiano tiene en común con las otras religiones y acerca los ritos y las creencias cristianas a los ritos y creencias paganas[106].

Efectivamente lo que Bouyer busca en *Le rite et l'homme*, así como en otras obras que desarrollarán las ideas allí recogidas, es recordar que no es posible comprender la liturgia si no se estudian tres realidades que permiten comprenderla en su profundidad: la religiosidad natural, la Antigua Alianza y la Encarnación redentora[107]. Su estudio constituye, como estamos viendo, el argumento de este capítulo y lo será también del siguiente.

---

[104] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 10

[105] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 13.

[106] No podemos estar de acuerdo con lo que este autor señala especialmente al referirse a la debilidad del método utilizado por Bouyer. (Cf. A. TERRIN, "Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale" en *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti*, Ed. Messaggero, Padova 1986, 138: "Dal mio particolare punto de vista il libro de Bouyer, è molto interessante soprattutto perché inconsapevolmente l'autore riesce a filtrare quello che poi non riesce a giustificare metodologicamente, e cioè che l'esperienza religiosa è simile all'esperienza cristiana e costituisce una specie di 'antecedente' di cui è necessario tener conto in quanto ritualità e liturgia si dispiegano in un unico grande contesto religioso. Il principio teologico dell'Incarnazione infatti, in questo quadro appare fondamentale, ma troppo generico ed estrinseco alla storia delle religioni, nella misura in cui tale principio nella sua formulazione tende ad esaltare di più l'umanità come punto di partenza e di comprensione della liturgia che non la ritualità propria delle religioni").

[107] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 56-57. Citamos textualmente, por su interés en relación al tema que nos ocupa, una de las preguntas que en esta obra se recogen. *Troisième pont abordé par votre lettre:* (se refiere a la carta de 8 de octubre de 1943 a P. Duployé) *l'initiation au monde spirituel auquel nous introduit la liturgie. Ici nous entrons dans la domaine de l'anthropologie, d'une anthropologie bien particulière dont vous avez donné une esquisse dans votre livre* Le rite et l'homme. (respuesta) "Ce livre est un premier assai dont j'ai repris les idées dans la première partie de mon livre sur Dieu intitulé *Le Père invisible* et je compte développer tout cela plus abondamment et encore plus à fond dans le livre que je prépare sur le cosmos. Il n'est pas possible de comprendre la liturgie si on n'effectue pas trois études qui permettent de la saisir en profondeur. Il faut voir d'abord comment elle correspond à la situation native de l'homme dans le monde, à une anthropologie comme vous le disiez, mais une anthropologie qui suppose que l'homme n'est pas une âme tombée par hasard dans un corps mais que cette âme est faite pour vivre dans un corps et d'un corps. Ce corps est, d'abord, comme disaient les anciens, un microcosme, c'est-à-dire un abrégé du cosmos au contact duquel il vit et, bien plus, dans lequel il puise à la fois sa vitalité et ses sources de connaissance. Par conséquent c'est dans tout ce

Como presenta Bouyer de modo gráfico, creer que la teología se pueda construir con un pie en la revelación y el otro en un puro razonamiento de tipo estrictamente filosófico, presentando la revelación como extraña a la experiencia y a la reflexión humana, y la filosofía como radicalmente autónoma respecto a cualquier autoridad trascendente, hace de la teología un híbrido que no puede tener vida. Al mismo tiempo y por lo que se refiere a la filosofía cristiana, si se entienden las cosas de este modo, no es ni siquiera imaginable, no pudiendo ser filosofía si es cristiana ni cristiana si es filosófica[108].

La sabiduría humana no ha sido llamada a encontrarse con la revelación una vez ésta estaba ya completada, ni la revelación se ha completado sin que tuviese lugar este encuentro con la sabiduría humana. En realidad este encuentro se realiza en la Biblia y la sabiduría bíblica, como veremos, es su fruto inmediato. Un fruto que, a su vez, se convirtió en nueva semilla de revelación en lo que denominaremos *apocalipsis*, es decir la revelación por excelencia.

De ahí que la Biblia no ha tenido miedo a retomar todos los temas de los mitos: se habla de las luchas entre potencias contrapuestas y de su reconciliación en las bodas que unen la tierra con el cielo y, por tanto, el renacer reencontrado en la muerte a uno mismo. Se recogen también expresiones de la humanidad religiosa, que presentan los propios ritos de

---

contexte d'une humanité totale et cosmique que le culte comme tout ce que l'homme doit faire qui le prend totalement, doit se situer. Toutes ces choses qui appartiennent à la structure de l'homme sont devenues, ensuite, dans la Révélation l'organe d'une communication directe de Dieu, de personne à personne, de Lui à l'homme individuel et à cet homme collectif qu'il veut former dans l'Eglise qui est destinée à être à la fois comme l'épouse de sa Parole, sa fille et notre mère. Tout ceci a entraîné une transposition, une rectification et une ouverture du sacré que l'on peut dire simplement naturel et qui était obscurci par la chute. C'est ce qui s'est passé dans l'Ancienne Alliance avec l'apparition, à la place des cultes païens où se mêlaient l'erreur et la vérité, d'un culte qui nous acheminait vers le Dieu créateur reconnu à travers sa création mais distinct d'elle, supérieur à elle et trouvant en elle l'expression fondamentale de sa grâce, quoique obscurcie par notre péché, par le durcissement qu'il a provoqué de notre nature et du monde qui l'entoure. Tout ceci ne faisait encore que préparer une seconde transposition par l'élargissement des perspectives et une transfiguration encore plus profonde de toute l'expérience de l'homme et en particulier de son expérience sacrale. Avec le christianisme, en effet, et l'Incarnation rédemptrice, tout ce qui n'était encore que signes obscurcis du Créateur devient non seulement signes du Créateur enfin reconnu dans son authenticité, mais surtout toutes ces choses deviennent les signes du Rédempteur venant à notre rencontre pour se saisir de nous et pour consommer, en dépit du péché et à travers le péché et la mort, notre union à Dieu, notre restauration, et par là même la restauration du cosmos et son accomplissement dans la transfiguration ultime de la Résurrection".

[108] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 68.

purificación o de comunión que reencontramos en la liturgia del tabernáculo o del Templo.

Si la Palabra divina ha podido englobar y asimilar la sabiduría humana es porque tienen en común, si no la fuente, sí al menos su punto de partida. Ni la Palabra divina, al menos en su expresión, ni la sabiduría en todo aquello que la conforma, han partido de la nada: la una y la otra, emergen poco a poco del mito, esencialmente primitivo y de la memoria, acumulada poco a poco desde la experiencia humana individual y colectiva[109].

En otras palabras, será posible una comunicación entre la inteligencia divina y la nuestra porque están emparentadas, y a su vez, porque ambas pueden usar un lenguaje común y apoyarse, la una en la otra, bajo una experiencia común[110]. Este lenguaje y esta experiencia están constituidas por el mito y por la memoria de la humanidad de las que hemos ya hablado.

Por otra parte en la religión de Israel, por medio de la interpretación que de todo ello dará la enseñanza profética, las tres confusiones que están presentes en todos los mitos son clara y definitivamente disipadas por la Palabra bíblica: confusión del dios y de su vida con el mundo y su génesis; confusión de la cosmogonía con la caída, que se convierte así en caída de la divinidad misma en el cosmos; finalmente confusión de la salvación con una separación simétrica o con una reunificación de lo divino que anularía la creación para destruir la caída[111].

---

[109] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 69.

[110] "Disons que le sacré est un élément du langage humain, inhérent à la nature humaine et qui subsiste en elle, je le rappelais à l'instant, comme une nostalgie ineffaçable de la présence de Dieu, de cette présence active de Dieu sans laquelle in n'y aurait pas de création, et à bien plus forte raison de vie épanouie dans la grâce, puisque celle-ci est participation à la vie même de Dieu. Ce qui distingue le sacré juif et chrétien de celui des religions païennes, ce n'est pas l'utilisation d'un langage divin qui ne serait pas humain à la place du langage humain lié à notre nature même et à ses capacités d'évoquer ce Dieu d'où elle procède" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 87).

[111] "Tous ces caractères du mythe seront démentis et corrigés par la Parole divine, affirmant la transcendance de Dieu qui ne peut plus être confondu avec le monde. Non seulement il y a une différence mais bien une opposition radicale entre l'acte créateur, dont procède le monde, et la chute, qui résulte de la révolte contre Dieu de ses créatures les plus élevées, celles qui sont douées d'intelligence et de liberté. sur le base même de la redécouverte de Dieu comme créateur va s'ouvrir pour l'homme la possibilité d'une réconciliation avec Dieu qui se fera sauveur et rédempteur. Le mythe ainsi éclatera et sera refondu d'une manière absolument radicale en passant au creuset d'une véritable mort. Les éléments symboliques sur lesquels il s'était construit seront alors repris, comme les mots et les lettres d'une phrase fausse qui sont repris et recomposés dans une phrase vraie, véritablement révélatrice du réel" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 89-90).

Ahora bien, recuerda Bouyer, ni Dios ni su vida se confunden con algo del mundo o de su existencia. Recíprocamente, la existencia distinta de los seres del mundo no tiene nada que ver con el mal, entendido como condescendencia de lo divino hacia una realidad, no sólo inferior sino negativa. Toda existencia es un puro brote de la bondad y potencia divinas. Al contrario, la caída no es una corrupción del superior como consecuencia de la unión con el inferior, del espíritu con la materia. La caída proviene de cuanto hay de más elevado en la creación, del espíritu creado que pretende elevarse al nivel de lo increado[112].

Como consecuencia, la salvación no aparecerá más como un desinterés divino de la realidad que no es Él y que le resulta extraña. Aparece como la condescendencia suprema de Dios, del Dios santo infinitamente alto, por encima de todas sus criaturas, pero que se abaja hasta las más humildades de esas mismas criaturas, hasta la condición degradada a la que les ha reducido su caída. Tal condescendencia, tal compasión y amor sin par, las elevará hasta Él, de modo totalmente diverso e infinitamente mejor de cuanto ellas mismas hubieran podido soñar con su presunción, haciéndolas partícipes de este amor hasta el punto único, inaudito, impensable e inconcebible con que han sido amadas por su Creador. Todo esto proyecta una luz insospechada sobre nuestra existencia y nuestro destino. Pero en definitiva manifiesta sobre todo la revelación última de Dios sobre sí mismo[113]. En realidad la Palabra para alcanzarnos así como somos, ha tenido que empezar aferrando y renovando la experiencia primordial del hombre en el mundo[114].

De acuerdo con este planteamiento de Bouyer, si no se entiende la relación y diferencia que existe entre *fe* y *religión*, no se puede asumir correctamente la que existe entre el cristianismo y otras confesiones (consideradas específicamente como religiones); y tampoco el valor positivo

---

[112] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 181.

[113] "Tout cela [l'idée de la *démythologisation*], vous le voyez maintenant n'est pas fait dans un sens négatif, par le simple abandon des ébauches imparfaites et même déviées des mythes et des rites anciens, mais au contraire dans le sens d'un redressement et d'une correction de ces ébauches qui sont portées à leur plein accomplissement. Le Christ est vraiment celui que réalise, et bien au-delà de toutes nos espérances, ce que l'humanité attendait confusément, sans pouvoir se le formuler à elle-même. Il est réellement celui qui fait cela et non pas celui qui nous apporterait le salut et la révélation d'un Dieu qui serait simplement tout autre, sans aucun rapport avec nous, sans aucune analogie avec notre être, puisqu'au contraire Il est le créateur et qu'Il nous a faits à son image pour que nous soyons capables de participer à sa vie. Il y a donc dans la Parole divine un au-delà du mythe, dans lequel les structures même du mythe son brisées, certes, mais aussi recomposées, comme les lettres et les mots par lesquels l'homme, dans le langage qui lui est accessible, peut comprendre ce que Dieu a à lui dire" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 90).

[114] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 67.

que puedan tener. Lo que está en juego, si no se plantea correctamente dicha distinción, es que se pueda negar una relación del hombre con un Dios trascendente, y que se oponga de modo ficticio naturaleza y gracia. Para explicarlo razona del siguiente modo: Si el cristianismo tiene un carácter único es precisamente porque se trata de la religión de la Palabra y de la gracia de Dios, que se revela y se comunica al hombre, el cual por sus propias fuerzas no puede acceder a Dios y compartir su Vida. Por este motivo, el cristianismo se distingue de otras religiones, pero eso no puede suponer una contraposición entre cristianismo y religiosidad natural, porque en ese caso se colocaría a Dios tan lejos que sería inaccesible para la naturaleza humana, cayendo así el ideal cristiano en un contrasentido[115].

Bien entendido, el cristianismo requiere la gracia de Dios (su acción generosa e inmerecible) así como la naturaleza que Él crea. Su acción supone por parte nuestra un ser consciente, libre y racional, capaz de recibir la gracia. Considerado así, una Palabra de Dios que el hombre debe acoger, pero que no pudiera comprender y no fuera expresable con palabras humanas, resultaría algo sin sentido[116]. Por eso, el cristianismo debe ser compatible con la religiosidad propia de la naturaleza humana, aunque la acción de la gracia rectifica y eleva su situación de decaimiento por el pecado[117].

Se requiere entre Dios y el hombre, entre la Palabra eterna en la que Él se dice como Padre, entre su Hijo eterno y el hombre, un parentesco original, sustancial. Como hombres, todos nosotros –apuntará Bouyer– no somos sino la imagen del Hijo, reflejada a través de la nada. La imagen dispersa de aquella imagen única del Padre, imagen una y perfecta que es el Hijo. Nosotros no somos sino un espejo roto, en el que se refleja aquella única y perfecta imagen que es Cristo[118].

---

[115] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 83.

[116] "La Parole de Dieu elle-même s'est toujours exprimée en mots humains, car si Dieu veut parler à l'homme il n'y a pas moyen de le faire autrement qu'en employant des mots humains (...) Si Dieu nous avait parlé dans une langue divine, nous ne pourrions rien y comprendre. La Parole de Dieu est parole justement parce que Dieu emploie des mots humains et, avant même les mots au-delà d'eux, dirais-je, les grands symboles fondamentaux de notre relation au monde et, dans cette relation au monde, de la relation dans laquelle le monde est engagé avec Celui qui est sa source" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 92).

[117] "Le christianisme opère la vraie rencontre con Dieu avec l'homme, comme le judaïsme avant lui. bien loin d'exclure la religion naturelle, il la rectifie et il ouvre à l'infini la nostalgie et la prémonition impuissante mais tout de même précieuse de la Révélation et du don de Dieu. Une Parole de Dieu qui n'aurait pu se saisir de la parole humaine fût-ce en la réformant, en la faisant passer au crible d'une purification crucifiante qui la transfigure, serait une Parole absolument incompréhensible et vide de sens pour l'homme" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 84).

[118] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 485.

El Hijo se encarna en aquella humanidad que Él ha hecho suya, que él había preparado. La realidad humana no queda disuelta con su contacto incandescente, la realidad humana queda recapitulada toda entera[119]. Cristo es la Palabra venida de lo alto que supera y disipa todos los mitos revelando lo que aquellos no podían mostrar de Dios y de su obra sin traicionarlo en sus obras demoníacas. Rectificando la memoria ancestral, Cristo confía finalmente a la humanidad aquella palabra que no conseguía recuperar: el Nombre divino perdido en el olvido del pecado. Como analizaremos en el capítulo siguiente, confundiendo las sabidurías humanas, descubrirá la Sabiduría divina que es más humana que todas las cosas humanas por cuanto es la Sabiduría en el Misterio.

Al mismo tiempo, el Hombre escatológico lleva y empieza a revelar en sí mismo, aquello que todo hombre, toda la humanidad debe llegar a ser. La perfección de cada hombre, el cumplimiento de la historia –de la suya personal y la de toda la humanidad– a la que cada uno debe concurrir con su parte, no se encontrará sino cuando este hombre se reencontrará él mismo en Cristo. Este es el cometido, como veremos, de la liturgia que hace presente el misterio: Cristo en nosotros, esperanza de la gloria.

1.5.1. Lo sacro

Como hemos visto y nuestro Autor recuerda en *Le rite et l'homme* la encarnación no nos conducirá a una desaparición de la sacralidad natural[120], sino a su metamorfosis. Ésta, a pesar de todas sus insuficiencias y deformaciones, permanecía en el hombre como un adelanto de la encarnación misma. Eliminarla equivaldría a hacer imposible la encarnación, obstruyendo en el hombre cualquier vía de acceso a Dios mismo. A su vez, la encarnación

---

[119] "C'est tout à fait vrai, mais il faut souligner que cet et n'est pas de simple addition de choses restant extérieures, ni un et de mélange où l'individualité de deux réalités s'effacerait: il marque la relation vivante, la relation personnelle entre l'homme et Dieu où la créature ne vit que dans, par et pour sa relation à l'autre qui le dépasse, et c'est ainsi qu'elle s'accomplit elle-même" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 86).

[120] "La psicología delle profondità può darci un grande aiuto per dissipare questa chimera di un'umanità che non sarebbe se stessa se non nella misura in cui essa si svuoterebbe del sacro, in cui apparterebbe tutta quanta a sé, senza acconsentire che una parte di se stessa o dell'universo appartenga a Dio, direttamente e solamente a lui. Essa in realtà ci mostra che la nozione e la realtà del sacro, della segregazione per appartenere a Dio e a lui solo, non può essere eliminata o superata dall'umanità. L'uomo moderno, il quale ritiene di esservi arrivato, no è pertanto che un uomo diminuito, mutilato. Lo mostrano l'analisi dei suoi sogni, dato che ne abbia, e l'aspirazione della sua più alta poesia: senza il sacro, egli non può vivere. Rinchiuso in se stesso, sbarazzato d'una presenza di Dio localizzata nel tempo, egli soffoca" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 20).

no tendría sentido para nosotros si ella tuviese lugar en una carne que no fuese la nuestra[121]. La nueva sacralidad que resultaría, no podría ser accesible si ella no se abriese camino hacia nosotros a través de los canales reservados a ella desde siempre.

Louis Bouyer ha sostenido siempre que la realidad de lo sagrado no puede ser comprendida, en su diversidad y complejidad, sino a través de un estudio fenomenológico sobre la base de la historia comparada de las religiones, tomando como autores de referencia en este punto algunos ya citados páginas atrás como son: R. Otto, G. Van der Leeuw y Mircea Eliade[122].

La intuición de Rudolf Otto, de la que se servirá Bouyer en diferentes momentos, se refiere al concepto de *sacro*. Para Otto este *algo sagrado* estará rodeado, en primer lugar, por un halo de temor. Temor que se materializa espontáneamente frente a los hombres primitivos en reflejos de pánico simplemente físico. Sin embargo, este temor frente a lo sagrado siempre aparece unido a una fuerza de atracción que deriva del encanto que produce. Nos encontramos, al mismo tiempo, ante el *mysterium tremendum* y ante el *mysterium fascinans*. Esta atracción va aparejada a una esperanza en el éxito material: cosechas abundantes, caza generosa, etc. Junto al temor y fascinación que rodean a lo sagrado, también lo sentimos como algo diverso de los objetos inmediatos. Lo sagrado es lo "totalmente otro". No podemos olvidar que el *tremendum* que, por una paradoja sin razón aparente será igualmente *fascinans*, es el *mysterium*. Cuando el hombre racionaliza esta reflexión, el "totalmente otro" aparece como soberano, como omnipotente. Es en esta fase cuando hacen su aparición las fórmulas monoteísticas. De la unicidad de lo sagrado procederán las motivaciones racionales del monoteísmo. A su vez, esta unicidad no implica una confusión en las experiencias religiosas ni podrá reducirlas todas a otra experiencia humana.

Un primer punto que conviene señalar es que lo sacro no es lo mismo que lo religioso. Lo religioso es, hablando con propiedad, aquella realidad misteriosa que consiente la unidad de toda nuestra existencia, nuestra relación con el mundo y del mundo consigo mismo. Esta realidad no se encuentra en el

---

121 "Attraverso tutta la patristica, questa solidarietà con Cristo di tutta l'umanità rigenerata, o piuttosto questa sua inclusione in Cristo, è la chiave di tutti i ragionamenti cristologici (...) Non si tratta semplicemente d'un'umanità simile alla nostra, si tratta della nostra, quella che è in tutti noi (...) non si comprenderebbe nulla del pensiero dei Padri né di quello degli autori del Nuovo Testamento, se si supponesse che Cristo non fosse uomo, se non coi limiti inerenti a tutte le nostre umanità individuali (...) Egli non poteva incarnarsi, se non nella carne preparata a riceverlo da tutta un'esperienza nella quale l'aveva guidata egli stesso adombrandola già col suo Spirito" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 477.481).

122 Cf. J.-F. THOMAS, "Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger", *Communio* (F) 31 (2006/4) 47.

mundo, sino más allá de él, en Aquél que es su fuente, pero una fuente trascendente, puramente libre y generosa: Dios. Lo sacro es la manifestación, el signo de la presencia y de la actividad de Dios sin la cual nada existiría[123]. Así pues lo sacro precede a lo religioso por cuanto revela la existencia de Dios[124].

Continuando el razonamiento de nuestro autor, podemos decir con él que lo sacro es, y no es otra cosa, que aquello sobre lo que, por definición, el hombre no tiene poder alguno. Le trasciende, no solo cuantitativa sino cualitativamente. Únicamente aquello que es por esencia, de propiedad divina lleva su marca, su sello indiscutible y maravilloso. De ahí que la idea según la cual el hombre pueda, bajo una forma u otra producirlo, no surgirá sino en un individuo que ha perdido la noción primera de lo sacro[125]. Cuando nos referimos a "hacer" lo sacro, no significa conferir sacralidad a aquello que no la poseía, sino reconocerla (o recuperarla) allí donde había sido perdida de vista, pero siempre había estado[126].

---

[123] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 86: "Le sacré n'est pas la même chose que le religieux, le religieux est à proprement parler cette réalité mystérieuse qui fait l'unité de toute notre existence et de notre relation au monde et du monde lui-même; elle ne se trouve pas en lui mais au-delà de lui, dans Celui qui est sa source mais une source transcendante, purement libre et généreuse: Dieu. Le sacré, comme vous le rappeliez, c'est la manifestation, le signe au moins rémanent de la présence et de l'activité de Dieu sans lequel rien d'autre n'existerait. Refuser le sacré, c'est refuser à Dieu toute possibilité de se manifester dans le monde qu'Il a créé. Vouloir donc un christianisme où toute sacralité serait dépassée ou abolie, c'est vouloir un christianisme où Dieu ne serait plus nommé ni nommable ni exprimable, fût-ce par simple allusion. Qu'on le veuille ou non, le rejet du sacré aboutit donc à ce qu'on a appelé la "mort de Dieu", mais qu'il faudrait appeler tout simplement l'oubli de Dieu. Le sacré chrétien, comme le sacré hébreu avant lui, est certes une transfiguration du sacré païen. Mais c'est parce que celui-ci, encore une fois, n'est qu'une rémanence, le signe nostalgique d'une présence perdue, et qui maintenant se retrouve d'une façon encore indirecte dans le judaïsme, pus, dans une union non encore consommée mais en train d'être par le mystère du Christ, dans le christianisme. La croix de l'Amour divin vient dans le monde du péché pour le consommer et pour l'amener à la vie de la Résurrection, qui sera la vie de Dieu en l'homme, la vie de l'homme divinisé pour autant que dans le Fils unique il est adopté par le Père dans la puissance de l'Esprit".

[124] Cf. J.-F. THOMAS, "Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger", *Communio* (F) 31 (2006/4) 48.

[125] "Infatti nella nozione di consacrazione è già racchiusa un'idea tardiva, secondaria, di un sacro in declino o percepito in modo inesatto, se per consacrazione si intende, come generalmente accade, l'introduzione forzata da parte dell'uomo della qualità del sacro in un mondo o in una parte del mondo che non la comportava. Il sacro, quando rimane vivo nella coscienza che se ne ha, è la cosa meno artificiale, meno fabbricabile. Esso, ancora una volta, è l'azione primordiale, essenziale" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 14).

[126] "... alla Parola di Dio in Israele avviene esattamente quello che avviene a tutte le realtà autenticamente sacre. La loro sacralità non si rivela in conseguenza di qualche sviluppo artificiale o di qualche elaborazione fittizia fuori della vita, ma è legata a quello che esse conservano o ricuperano della creazione primitiva: intendiamo parlare dell'esperienza

No se trata por tanto de imaginar la realidad, como naturalmente profana, y sólo después de haber sido consagrada sería sacra. En realidad, lo profano aparece por la desacralización de lo sacro primitivo: lo profano no es sino lo sacro profanado. En los orígenes de la experiencia humana, recuerda una vez más Bouyer, toda la realidad que se le presenta se incluye en el campo de lo sacro[127]. En esos primeros momentos el hombre todavía entiende el mundo bajo el aspecto de una totalidad que él afirma, en su complejidad, como cualitativamente única. Más tarde el hombre alcanza una conciencia reflexiva de sí, de su autonomía relativa, porque habrá circunscrito en la realidad, un campo limitado, su mundo propio, con exclusión de Dios. En ese momento lo profano aparece. A medida que el hombre se concentra en su campo limitado se desinteresará del resto y las consecuencias serán reveladoras: lo profano prácticamente coincide con lo real, lo sacro tiene un ámbito local y los ritos se convierten en *fábricas* de lo sacro, que conservan lo sacro[128].

Con el fin de superar este proceso que hemos esbozado brevemente nuestro Autor se refiere a una "Ley de la Encarnación" correctamente entendida. Esta ley, no consiste en tomar la humanidad en bloque, la humanidad profanada, para consagrarla sin otro cambio al margen de una iluminación de la profundidad de su naturaleza, por medio de la gracia. Al contrario, la "ley de la Encarnación" consiste en producir una nueva sacralidad, una consagración renovada, por medio de la segregación de una humanidad que, por ser toda entera propiedad de Dios, no se pertenezca a sí misma[129]. Así es la humanidad del Dios hecho hombre y por eso puede

---

spontanea, totale, dell'uomo nel mondo, esperienza non intaccata né sofisticata dall'astrazione" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 47-48).

[127] "Et c'est que toutes les religions dites primitives restent d'accord sur ce point essentiel que la divinité est à l'origine de tout, et que tout, pour autant, a en soi quelque chose de sacré, le sacré n'étant rien d'autre que la manifestation en ce monde du divin. Si le sacré, cependant, au moins à première vue, dans ces religions, paraît avoir reflué sur certains points privilégiés et avoir comme déserte le reste, qualifié de profane, c'est en fonction des développements d'une civilisation où l'homme s'affirme peu à peu dans une autonomie croissante. La fin de ce processus régressif apparaît dans une civilisation comme la nôtre, où l'homme a tendance à se figurer qu'il est le seul maître du monde, voire qu'il est seul comme esprit, dans le monde" (L. BOUYER, "Faut-il en finir avec le sacré?" en Card. A. RENARD – L. BOUYER – Y. CONGAR – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 36-37).

[128] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 104.

[129] "En fait, le fonds de sa nature par lequel l'homme subsiste est toujours relié à Dieu créateur car l'action créatrice n'est pas seulement une chose du passé mais bien une réalité actuelle. Cela suppose donc que l'homme garde en lui une certaine capacité de Dieu, une capacité qui ne devient positive que par l'action de la grâce ouvrant l'homme à nouveau à ce qu'il avait d'abord refusé et qui lui est absolument nécessaire. Il y a donc dans tout homme cette capacité, parce que la grâce, n'est pas un non-sens et pour qu'elle se saisisse vraiment de

salvarnos. De este modo, y sólo así, como veremos en los últimos capítulos de este trabajo, se prepara una consagración final de la humanidad entera en el cuerpo de Cristo, aquel "Cristo en nosotros esperanza de la gloria" de San Pablo, verdadero "*leit motiv*" para nuestro autor[130]. Rechazar lo sacro, como dirá con fuerza Bouyer, querer eliminarlo del cristianismo, es querer eliminar a Dios, no sólo del mundo, sino del cristianismo[131].

La psicología profunda, puede sernos de gran ayuda para disipar la quimera según la cual una humanidad no sería sí misma si no se vacía de lo sacro. Esta ciencia nos muestra que la noción y la realidad de lo sacro, de la segregación para pertenecer a Dios y a Él solo, no puede ser eliminada o superada por la humanidad. El hombre moderno, que cree haber llegado a superar lo sacro, es un hombre disminuido, mutilado. Así nos lo muestran sus sueños, las aspiraciones de su poesía: sin lo sacro, él no puede vivir[132]. En realidad, el deseo de un cristianismo donde toda sacralidad sería superada o abolida, es querer un cristianismo donde Dios no sería ni nombrable, ni expresable[133]. Rechazar lo sacro, como dirá con fuerza Bouyer, querer

---

l'homme, le pénètre et ne soit pas dans l'homme un objet enfermé dans une chose morte mais comme dit très bien saint Thomas d'Aquin, un parfum qui imprègne le vase même dans lequel on le verse" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 85)

130 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 20.

131 "Et si Dieu s'était refusé soit à employer de tales signes, soit à employer ceux-ci plus précisément, il se serait tout simplement refusé à se faire jamais reconnaître des hommes. Rejeter le sacré, vouloir l'évacuer du christianisme, c'est vouloir évacuer Dieu, non seulement du monde, mais du christianisme aussi bien. Car, le Dieu qui rentre en scène, si l'on peut dire, avec Jésus, ce n'est pas un autre Dieu que le Dieu créateur, dont le monde ne peut cesser, de son côte, de porter les signes, sans cesser d'être" (L. BOUYER, "Faut-il en finir avec le sacré?" en Card. A. RENARD – L. BOUYER – Y. CONGAR – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 40).

132 "Mais c'est ici qu'interviennent les psychologues qu n'ont pas de peine à mettre en lumière le caractère pathologique, parce que illusoire, de cet affranchissement. L'homme affranchi du sacré apparaît pour autant comme un homme névrosé, qui vit dans un monde de l'imaginaire, désaccordé avec le monde réel qu'il ne cesse et ne peut cesser de porter en lui. Ses rêves, aussi bien que son lyrisme, l'attestent en dépit de lui-même: le sacré, le divin qu'il manifeste, l'homme n'a pu les fuir. Mais, en les rejetant hors de sa vie consciente, il en a fait simplement des ennemis: il ne peut cependant pas plus s'en passer ne peut se réconcilier avec eux" (L. BOUYER, "Faut-il en finir avec le sacré?" en Card. A. RENARD – L. BOUYER – Y. CONGAR – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 37).

133 Cf. L. BOUYER, "Note sur le *sacré* faite para la Commission Théologique International en 1970" en *Le métier de théologien*, 243. "On veut avoir un christianisme tellement purifié de ses éléments simplement humains que l'élément divin, n'ayant plus sur quoi s'exprimer est alors complètement évacué. tel es le résultat de cette fausse opposition entre transcendance et immanence, entre la grandeur de Dieu et la réalité de la création. Lorsqu'on fait de cette opposition un postulat, on ne peut plus que se débattre entre un théisme a-cosmique, et par conséquent irréel, et un naturalisme radical qui rejette Dieu" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 84).

eliminarlo del cristianismo, es querer eliminar a Dios, no sólo del mundo, sino del cristianismo[134].

De hecho, el judaísmo y el cristianismo pretenden abolir la distinción, *a fortiori* la tensión, entre lo sacro y lo profano. Pero no para reducir todo a lo secular, sino para devolverlo a lo sacro. Sin embargo, no un sacro que aniquilaría al hombre, sino un sacro al que se pueda aplicar la fórmula de san Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*... sin perder de vista que la única verdadera vida para el hombre es conocer a Dios[135]. Efectivamente, como señala Bouyer, el cristianismo se presenta en la línea abierta por el judaísmo, como una religión de un carácter totalmente especial, porque es histórica. Al contrario de la historia de un mundo que no es sino la historia de la desacralización progresiva, el cristianismo conlleva la vuelta de Dios en la historia.

Lo sacro propiamente cristiano, lejos de constituir un mundo a parte del mundo, una vida aparte de la vida, en realidad no es sino establecer una comunicación, accesible a la sola fe, entre la vida de Cristo en lo que ella tiene de único y nuestra vida toda entera transfigurada por la suya, a su propia imagen, en un mundo prometido tras el juicio de la Cruz y la metamorfosis final de la Parusía[136]. Todo el cristianismo no es sino una enorme empresa, obra de Dios, de reconciliación del hombre con Dios mismo. Lo sacro, dirá gráficamente nuestro autor, cambiará de signo. En adelante, ya no será un resto de dependencia, reconocida por el hombre, respecto a las potencias divinas. A partir de ahora, lo sacro será el signo de Dios. Pero no será un vestigio cualquiera de su potencia creadora, atestiguado en el mundo pero

---

[134] "Et si Dieu s'était refusé soit à employer de tales signes, soit à employer ceux-ci plus précisément, il se serait tout simplement refusé à se faire jamais reconnaître des hommes. Rejeter le sacré, vouloir l'évacuer du christianisme, c'est vouloir évacuer Dieu, non seulement du monde, mais du christianisme aussi bien. Car, le Dieu qui rentre en scène, si l'on peut dire, avec Jésus, ce n'est pas un autre Dieu que le Dieu créateur, dont le monde ne peut cesser, de son côte, de porter les signes, sans cesser d'être" (L. BOUYER, "Faut-il en finir avec le sacré?" en Card. A. RENARD – L. BOUYER – Y. CONGAR – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 40).

[135] Cf. L. BOUYER, "Note sur le *sacré* faite para la Commission Théologique International en 1970" en *Le métier de théologien*, 244.

[136] "Le sacré chrétien, comme le sacré hébreu avant lui, est certes uns transfiguration du sacré païen. Mais c'est parce que celui-ci, encore une fois, n'est qu'une rémanence, le signe nostalgique d'un présence perdue, et qui maintenant se retrouve d'une façon encore indirecte dans le judaïsme, puis, dans une union non encore consommé mais en train de l'être par le mystère du Christ, dans le christianisme. La crois de l'Amour divin vient dans le monde du péché pour le consommer et pour l'amener à la vie de la Résurrection, qui sera la vie de Dieu en l'homme, la vie de l'homme divinisé pour autant que dans le Fils unique il est adopté par le Père dans le puissance de l'Esprit" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 87. También Cf. L. BOUYER, "Note sur le *sacré* faite para la Commission Théologique International en 1970" en *Le métier de théologien*, 245).

separado de él. Lo sacro cristiano será el signo de un regreso en el mundo, del Dios rechazado, que llama a los hombres a la reconciliación. Será un signo esencialmente histórico, ligado a la persona y a la obra de Jesús, penetrando progresivamente en el mundo, por la revelación paulatina de su amor[137].

Un último punto, que podemos resaltar siguiendo a Bouyer, lo recoge de los historiadores y fenomenólogos de la religión, en especial de Gerard van der Leeuw. Se trata de los dos grandes tipos de ritos que surgen según su relación con lo sacro y que podríamos considerar como análogos a los sacramentos y sacramentales del catolicismo. Los primeros se presentan como aquellos ritos en los que la acción propiamente divina, se encuentra misteriosamente ofrecida a la participación de los fieles. Podríamos decir que la acción sacra invade la vida de los hombres: cumplida inicialmente esta acción por los dioses, a través de la celebración, desciende *hic et nunc* en nuestro tiempo. En el segundo tipo, al contrario, las acciones ordinarias de la vida humana son como introducidas en la esfera de lo sacro. Se trataría de "bendiciones" por medio de las que la vida del hombre es santificada, saturada por la energía divina.

La distinción encuentra su fundamento en correspondencia a dos diferentes, y a la vez complementarias, reacciones del hombre frente a lo sacro. La primera resalta el *mysterium tremendum* de Otto: el contacto de lo divino, en cuanto Soberano y Totalmente otro, que nos arranca de nosotros mismos y nos hace acceder a un plano sobrenatural en el sentido más alto. La segunda corresponde al reflejo del *mysterium* en cuanto *fascinans*: entender lo divino como potencia benéfica por excelencia, de Dios como Salvador del hombre. Si bien no podemos olvidar que distinción no significa separación: el mismo *mysterium tremendum* es también el *fascinans.*

Como conclusión podemos decir que, los signos del sacro, aquellos signos espontáneos que resultan de la experiencia no sólo primitiva, sino fundamental del hombre como dependiente de Dios, de un Dios distinto y trascendente, se van a llenar de un nuevo sentido[138]. No serán ya los signos de un Dios escondido, absolutamente extraño. Asumidos por Dios que se revela, por Dios que se hace hombre, ellos se convertirán en signos de su revelación, de su cercanía[139]. Con el Cristianismo y la Encarnación redentora, todos lo que

---

137 Cf. L. BOUYER, "Faut-il en finir avec le sacré?" en Card. A. RENARD – L. BOUYER – Y. CONGAR – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 38-39.

138 "Les rites chrétiens, donc, ne sont pas matériellement autre chose que les rites fondamentaux dont l'homme s'est servi pour essayer de vivre l'expérience de ses rapports avec Dieu" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 89).

139 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 22. Con otras palabras: "Per ché, ci si domanderà forse, perché Iddio, per comunicare con noi ed entrare in intima relazione con le nostre anime

eran signos oscuros del Creador se convierten no sólo en signos de ese mismo Creador, al fin reconocido, sino sobre todo llegan a ser los signos del Misterio Redentor[140].

1.5.2. Algunas consecuencias

Un aspecto, que podríamos llamar práctico, de este principio de la encarnación aplicado a la liturgia lo presenta nuestro autor cuando transfiere las dos grandes herejías referidas a la encarnación –monofisismo y nestorianismo– a la liturgia. Si bien aquellas herejías se remontan diez siglos atrás no por ello las tendencias del espíritu que representan han desaparecido en nuestros días. Como señala Bouyer el esfuerzo de renovación en la vida litúrgica lleva su marca[141].

A los monofisitas, que ponen el acento de tal modo en la divinidad que llegan a absorber y negar la humanidad del Salvador, nuestro Autor los ve representados en ciertos católicos conservadores, "integristas" para los que en las instituciones eclesiásticas y, especialmente en la liturgia, todo es igualmente sacro, y por tanto inmutable. Esta tendencia, ordinariamente ligada a lo que llamamos mentalidad rubricista, lleva a ver en el culto cristiano algo que se nos ha dado en bloque desde lo alto. La liturgia católica sería completamente divina y elude la humanidad. Un típico ejemplo de reacción de este tipo sería el que, en ciertos ambientes, suscita la cuestión de la lengua litúrgica y más en general, el problema de la comprensión, de parte de los fieles, de los ritos y sagradas fórmulas. El latín se convierte en una cuestión de principio puesto que parece que el uso de una lengua muerta exprese y al mismo tiempo proteja, aquel carácter sacro, trascendente[142].

---

mediante quell'ineffabile strumento che costituisce il mistero cristiano, s'è abbassato fino al punto di servirsi, di segni sensibili, di usare quella mimica primitiva di gesti rituali? La risposta è molto semplice: Iddio ci prende come siamo, come ci ha fatti. È la nostra condizione di spiriti incarnati che ci obbliga a vivere immersi nel modo sensibile e a non poter comunicare gli uni gli altri se non per questo mezzo. Più precisamente, fra Dio e noi, il mondo è lo strumento intermedio naturale e fondamentale" (L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 96).

[140] "Ce qui distingue le sacré juif et chrétien de celui des religions païennes, ce n'est pas l'utilisation d'un langage divin que ne serait pas humain à la place du langage humain lié à notre nature même et à ses capacités d'évoquer ce Dieu d'où elle procède. Mais c'est de dire à travers un langage qui est celui du sacré naturel des choses qui n'avaient encore jamais été dites. Ainsi nous est restituée la vraie vision de Dieu et de sa relation originelle avec nous, et, sur cette base même, s'ouvrent les perspectives d'une réconciliation ou d'une adoption qui n'est pas simplement juridique mais bien réelle, qui nous fait entrer en partage de la vie divine" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 87).

[141] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 14-24.

[142] La cuestión de la lengua litúrgica es abordada por nuestro Autor desde sus primeros escritos. Sirva como ejemplo: "En premier lieu la question de la langue liturgique se

Al mismo tiempo, este apego rígido al latín va unido a la voluntad de conservar en el desarrollo de los ritos un algo de hierático, de misterioso que no sea accesible a los fieles. Se opondrán ferozmente a todo aquello que podría poner en evidencia aquello que de común existe entre las acciones sacras y las acciones puramente humanas. Todo aquello que hace viva la liturgia, todo aquello que mira a hacer partícipe al pueblo, será considerado como una profanación. Parece que la liturgia sólo permanecerá sacra si se la sustrae a la humanidad común, inmunizándola de cualquier contacto con aquélla.

Frente a esta tendencia monofisita y en reacción contra ella encontramos la tendencia nestoriana: es decir tal tendencia a insistir en la humanidad –en la humanidad común– del cristianismo que su especificidad, junto con su divinidad, corren el riesgo de desaparecer. La tendencia nestoriana queriendo afirmar la humanidad del cristianismo, pero queriendo no confundirlo con las otras religiones, pretende mostrar que el cristianismo es una religión totalmente nueva. Nueva porque rechazaría toda sacralidad natural, precristiana. En este modo de entender las cosas la encarnación consagra la humanidad en sí misma, tal y como es, en su –si se puede llamar así– "profanidad". Lo sacro ya no es algo segregado, como sucede en las religiones antiguas, sino que en la religión de Cristo, lo sacro es lo profano mismo; pero visto a la luz divina de la encarnación.

De esta forma dirá Bouyer, el cristianismo no pudiendo o no debiendo aceptar para su uso litúrgico nada de la sacralidad ritual de las religiones no cristianas, no conocería otros ritos fuera de las acciones de la vida ordinaria simplemente consagradas por la presencia de Cristo. Así en el lugar de las liturgias más o menos formalista de las religiones no cristianas, Cristo habría puesto un banquete fraterno como los otros, simplemente iluminado, consagrado por su presencia en medio de los suyos[143]. Más tarde la tendencia natural del espíritu humano habría contribuido a revestir con todo un aparato ritual, sacral, las acciones tan simples y humanas de la liturgia eucarística. El

---

posera tôt ou tard. On peut très bien admettre qu'on perdrait plus pour le canon et les parties fixes de la messe à abandonner le latin qu'on ne gagnerait à adopter la langue vulgaire. Mais il n'y pas d'espoir qu'on puisse vraiment intéresser les gens à la messe solennelle ou aux cérémonies du rituel sans qu'ils en viennent à demander bientôt le français pour les lectures aux prières d'un caractère catéchistique" (L. BOUYER, carta a P. Duployé [8.X.1943], *Le métier de théologien*, 240. También Id., 66-69).

[143] Cf. L. BOUYER, *Architecture et liturgie*, Éd. du CERF, Paris 1967. Trad. española: *Arquitectura y liturgia,* Grafite Ediciones, Bilbao 2000, 104: "El altar es una mesa, pero no es una mesa cualquiera, del mismo modo que la Eucaristía es una comida, pero no una comida cualquiera. Es una mesa de fiesta y la mesa de una comida sagrada, de una comida sacrificial". Nuestro Autor se alza también muchas veces contra las afirmaciones antiritualistas por ejemplo L. BOUYER, "Le première eucharistie dans la dernière cene", *La Maison-Dieu* 18 (1949) 34-47.

ideal evangélico del culto cristiano consistirá en quitar todos aquellos revestimientos artificiales que velan la verdadera naturaleza de la Eucaristía.

De este modo los hombres, movidos por esta tendencia nestoriana, serán inducidos a reconocer que la originalidad del cristianismo consiste en consagrar, en virtud de la encarnación, su vida de todos los días, y no hacerlos vivir en un mundo considerado sacro, pero que es artificial y lejano de la vida. Para esta tendencia, todo debe permanecer humano, de una humanidad común, no solo no transformada, sino despojada de todo aquello que podría afirmar la trascendencia, la personalidad propia de Dios hecho hombre[144].

Ambos se equivocan dirá Bouyer: "Los liturgistas ultraconservadores, del tipo que hemos llamado "integrista", quieren justamente mantener la trascendencia divina y la autoridad soberana de la única personalidad del Salvador. Pero queriendo por esto que la liturgia sea inhumana se engañan. Nuestros liturgistas reformadores e innovadores quieren, por reacción, salvar la humanidad de la liturgia y de toda la religión cristiana, en nombre del Evangelio: y tienen razón en este diseño. Sin embargo a su vez se equivocan también ellos, al igual que los primeros, en la medida en que consideran que salvar la humanidad significa dejarla tal cual, cancelar incluso cualquier distinción entre lo sacro y lo profano"[145].

---

[144] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologie*, 57: "On a voulu se faciliter les choses sous prétexte de les faciliter aux fidèles. On a ainsi cherché à se dispenser des efforts nécessaires pour les amener à s'ouvrir à la parole de Dieu authentique dans la Tradition authentique. On leur a donné de plus en plus une pseudo-liturgie qui ne fait qu'exprimer les idées qu'ils ont tout naturellement de sorte que la liturgie devient une sorte d'expression de ceux qui y participent tels qu'ils sont et non pas tels que Dieu veut qu'ils deviennent. Mais en réalité, c'est précisément le mystère de notre propre transformation à opérer dans le Fils par la participation à la liturgie que Dieu nous y présente. On en arrive quand on l'oublie à une pseudo-liturgie qui n'est que la simple consécration de l'humanité telle qu'elle est, non critiquée donc et surtout pas en voie de transformation. C'est une espèce de culte de l'homme qui s'est inconsciemment substituée au culte de Dieu et même lorsqu'il emploie encore certains termes de la Parole de Dieu, il les emploie dans un sens tout à fait frelaté pour leur faire exprimer simplement des idéaux tout humains et où il n'y pas vraiment d'intervention surnaturelle de Dieu. Jésus-Christ alors n'apparaît lui-même que comme l'idéal de l'homme, et encore cet idéal tel que nous le concevons et tel que nous pouvons le réaliser naturellement. En somme, il y a perte de vue et du péché originel et de la nécessité de la Rédemption et de la grâce de Dieu. Ce n'est plus Dieu qui se fait homme pour transformer l'homme, mais Dieu semble se faire homme pour être véritablement Dieu, comme si l'humanité telle qu'elle est était juste ce que nous avons à prendre et à accepter comme norme dernière. C'est l'aboutissement de ce qu'on a appelé l'ouverture au monde et qu'on a si mal compris".

[145] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 19. "... l'opposition entre intégrisme et progressisme, deux positions qui s'engendrent l'une l'autre parce qu'elles ont en commun leur conception du surnaturel qui reste plaqué sur la nature humaine et ne peut absolument pas le pénétrer et la féconder. Les uns refusent de reconnaître tout ce qu'il y a d'humain, de changeant, de muable dans le christianisme, et les autres, au contraire, ne voient que cela. Les unes et les autres ont en

A lo largo de este segundo capítulo hemos podido constatar siguiendo a nuestro autor que "la humanidad del cristianismo deberá ser una humanidad cuyo sentido de la sacralidad, que es y permanece suyo por el hecho de la Creación, sea recuperado, salvado, transfigurado en la encarnación redentora"[146]. De ahí que estudiar la sacralidad natural, por medio de las aportaciones de las ciencias humanas, en concreto la historia de las religiones y la psicología profunda nos ha demostrado cuán maravillosamente humano es el Misterio cristiano, y también cuán maravillosamente divino[147].

Empezamos a vislumbrar que el cristianismo opera el verdadero reencuentro de Dios con el hombre, como el judaísmo ya hiciera anteriormente. Bien lejos de excluir la religión natural, el cristianismo rectifica y abre al infinito aquella premonición incapaz, pero totalmente preciosa a la Revelación y al don de Dios que constituye aquella primera religión. Una Palabra de Dios que no se hubiese podido hacer cargo de la palabra humana, reformándola y haciéndola pasar por la criba purificadora de la Cruz que la transfigurase, sería una Palabra absolutamente incomprensible y vacía de sentido para el hombre[148].

La Palabra de Dios para alcanzarnos y tomarnos tal y como somos, ha tenido que empezar por aferrar y renovar la experiencia primordial del hombre en el mundo y, con esta experiencia se incluye, toda la memoria que el hombre ha podido ir acumulando[149]. Todo este proceso constituye el encuentro de la Palabra con la sabiduría que trataremos en el capítulo sucesivo.

Podemos concluir con unas palabras de Bouyer que si bien las refiere a su libro *Le Père invisible*, en gran medida se pueden aplicar a lo que hemos podido ver en este capítulo: "Comienza por una puesta en situación, si se puede hablar así, del problema de Dios. Yo hablo, en primer lugar, de la búsqueda de Dios, en la humanidad anterior a la Revelación bíblica, cuyas

---

commun de ne pouvoir accepter à la fois l'humanité et la divinité du christianisme, alors que rien n'est plus essentiel au christianisme que d'être cette réconciliation, pour employer l'expression de saint Paul, de l'homme avec Dieu que Dieu Lui-même opère. Et Il ne peut l'opérer que parce qu'Il est d'abord le créateur de la nature, et qu'Il le reste même lorsqu'elle est déchue. Par conséquent, lorsqu'Il vient à elle par l'Incarnation, bien loin de la consumer, il l'épanouit, mais Il l'épanouit dans une relation avec Lui et non pas du tout dans une fausse autonomie" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 85).

[146] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 23.

[147] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 101.

[148] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologie*, 84.

[149] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 67.

etapas constituyen toques de atención absolutamente necesarios para que Dios encuentre en la humanidad, el *medium*, el instrumento de comunicación, a través del cual se revelará y se dará a conocer. Es el estudio de las diferentes vías por las cuales, la humanidad alcanza un cierto conocimiento de Dios, a partir de la experiencia directa de sí misma, y de su situación en el mundo: la vía racional, la vía ética, la vía también llamada trascendental de una introspección que acaba en metafísica. Después de esta visión sincrónica de los datos fundamentales de la situación del hombre, que son también los datos fundamentales de nuestro conocimiento de Dios, yo paso a una visión diacrónica del desarrollo, a lo largo de la historia, del esfuerzo del hombre por comprender, a través de la grandes religiones, esta presencia, este sentido de Dios que no puede jamás resultarle completamente desconocido pero que la caída ha oscurecido considerablemente y ha impedido realizarse. En medio de todos estos mitos, o mejor, de todas estas formas diferentes, pero en el fondo convergentes, del mito, con su impresionante debilidad, con su verdad, imperfecta aunque nunca totalmente ausente, yo muestro la irrupción de la Palabra divina en el Antiguo Testamento que se encamina ya hacia una Revelación del Padre en el Hijo, del padre en aquella Palabra por la cual se expresa Él mismo en otro sí mismo"[150].

[150] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 202.

CAPÍTULO III

EL MISTERIO PREPARADO EN EL PUEBLO DE ISRAEL

1. INTRODUCCIÓN

Como señala Bouyer en *Le rite et l'homme*, para entender el Cristianismo en el marco que nos facilita la historia comparada de las religiones y de la psicología religiosa en general, nos damos cuenta de la necesidad, igualmente importante, de colocarlo en el contexto de las religiones del antiguo paganismo que han recibido el nombre de religiones mistéricas y en relación con los últimos desarrollos del antiguo judaísmo[1].

En el capítulo anterior hemos procurado mostrar la riqueza y la complejidad que presenta la elaboración de los misterios de las religiones antiguas. Es fundamental, aunque se presente de forma problemática, la relación que se intuye, desde los orígenes, ya en el propio hombre y reflejada después en la experiencia religiosa ritual, entre la vida y la muerte. En concreto entre la muerte y el nacimiento de la vida. Significado oscuro también, pero ciertamente fundamental, de la unión de los sexos en relación a la situación del hombre en el mundo y ante la divinidad. El hombre entiende este significado como trasfondo y fuente de su propia existencia. A través de los ritos, el tema de la vida y la muerte del hombre se relacionan con las vicisitudes del entero cosmos, vicisitudes a las que los dioses no son extraños. Dioses cuyos padecimientos se presentan determinantes para el mismo destino del hombre.

Entre las formas tan diversas que asume la religión en el mundo, según el desarrollo de las distintas civilizaciones, hemos observado una impresionante homogeneidad de esquemas rituales, de *ierofanías* que acompañan y suscitan estos esquemas, así como una estrecha parentela entre los mismos mitos que derivan de aquellos. En todas partes se constata la centralidad del sacrificio –entendido como veremos en este mismo capítulo– como un banquete sacro en el que los dioses son comensales de los hombres, acogen y son acogidos, son alimento de los hombres, son su vida, destinatarios de las ofrendas y ofrenda de sí mismos y por ello dan el significado último a la existencia humana.

---

[1] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 55.

El mito teje una y otra vez, señala Bouyer, la misma tela. Un dios que desciende en un misterioso anti–mundo y crea el mundo como un desmembramiento de sí mismo. La lucha del elemento divino con el caos, para vencerlo y año tras año extraer de él un nuevo mundo cíclico y evanescente. O bien la divinidad que se une al caos para dar a luz un mundo igualmente efímero. Y por todas partes un Faraón, un Inca, un Hijo del cielo que entra cada año, solo, en el Templo celeste para dar vida nuevamente al año que está por acabar. Este *Rex sacrificiorum*, restablece o conserva, en su persona sacra de primer actor del ritual, la actualidad permanente *hic et nunc*, de aquello que el mito proclama: que un obrar divino contiene, inspira y restaura continuamente toda la vida humana y cósmica[2].

Así pues, para nuestro autor, el análisis de estos resultados, que aporta la psicología, la sociología y la cosmología moderna, confirma la ambigüedad del mito en el que todas estas ciencias encuentran su origen y a la que ya nos hemos referido. Al mismo tiempo, esos mismos estudios dan testimonio de todo el contenido perenne que se encuentra en el mito. En él se reconoce algo más que un simple preámbulo al desarrollo, sea del pensamiento racional, sea de la revelación bíblica. Las formas concretas, históricas, de que el mito se reviste serán criticadas por el primero y transfiguradas por la segunda. Pero será sobre la base de este fundamental pensamiento mitopoiético, y sólo sobre este base, defenderá nuestro autor, que el pensamiento racional y la revelación se podrán edificar[3]. Por todo ello, para Bouyer, estas investigaciones a las que hemos dedicado el capítulo anterior, constituyen una propedéutica insustituible que permiten redescubrir la crítica y posterior fusión del mito en lo que llamará la Palabra divina[4].

Sin dejar de lado que estos misterios, como hemos visto en la posición de Bouyer, no serán una preparación al cristianismo por el hecho de generar esperanzas en el hombre, aunque éstas sean poco consistentes, sino por la incapacidad que tienen para mantener esas mismas promesas. Todos los problemas, todos los temas —que finalmente se ordenarán por medio de una solución inesperada dada por el misterio cristiano— han sido afrontados aunque sea sumariamente por los misterios paganos. La revelación del verdadero y único misterio nos mostrará cómo aquellas pseudo–soluciones presentadas por los misterios paganos constituyen, no unos esbozos, sino unas caricaturas de la verdadera solución que el hombre necesita.

---

[2] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 153–156.

[3] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 53.

[4] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisible*, 28.

Paulatinamente y en todas partes, surgirá el profetismo (y el profetismo bíblico más claramente que cualquier otro) que protestará frente a las ambigüedades del mito que ya hemos estudiado brevemente: la tentación mágica de captar lo divino a través del rito y la tentación idolátrica de calcar lo divino sobre lo humano, la confusión entre los dioses y el mundo, la cosmogénesis, la teogonía inaceptable, la turbia identificación entre la salvación y la muerte que la persigue... No se puede olvidar que la conciencia mítica está perturbada de modo congénito por lo que tradicionalmente llamamos la *caída*: el incurvarse del hombre sobre sí mismo que se opone a la real comunicación entre Dios y el hombre. Incurvarse que le deja sin defensas frente a las "potencias" cósmicas, también ellas misma caídas por su propia voluntad de autonomía[5].

La reacción no será exaltar el retorno al mito, a una supuesta visión pre–racional, totalmente instintiva. Tampoco consistirá esta reacción en transformarlo en algo evanescente, como intentan hacer las primeras filosofías, sino que lo rectifica. El judaísmo y el cristianismo, señala Bouyer, lo rectificará definitivamente haciendo explotar la estructura del mito para así recomponerla de un modo verdaderamente nuevo, abierto. En esta nueva estructura se reencontrarán todos los elementos de su simbolismo eterno. Pero la nueva e imprevisible figura que se impone a los mitos transforma para siempre su significado, porque se ha introducido un contenido radicalmente nuevo en el rito[6]. Ni rito antiguo, ni interpretación más o menos renovada de un rito antiguo. Como veremos, el misterio cristiano, su nuevo contenido, es la revelación de un plan divino. Nuestra historia se cumple al venir como recapitulada desde el pecado y consumada en la vida propia de Dios[7].

De ahí que el intento de explicar el misterio cristiano apoyándose exclusiva o principalmente en los misterios paganos de los primeros siglos, fuera más o menos desafortunado porque, aun a pesar de los buenos deseos de sus mismos promotores, tendía a oscurecer la originalidad creadora y perenne validez que se aprecian en aquella dimensión tan importante del cristianismo[8]. El misterio pagano era ante todo un rito, y fue al rito mismo al que le fue siempre aplicada propiamente la palabra "misterio" y la idea que expresa. En el curso de los tiempos se le dieron al rito toda clase de

---

[5] Cf. L. BOUYER, *Cosmos,* 48.

[6] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisible*, 156.

[7] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 184.

[8] Cf. L. BOUYER, *The Liturgy Revived,* Ed. University of Notre–Dame, Indiana 1967. Trad. española: *Liturgia renovada: Comentario espiritual–doctrinal a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, tr. M. CANET, Ed. Verbo Divino, Estella 1967, 19.

interpretaciones pero el misterio fue siempre el rito mismo y nada más. Nada podía ser más extraño al misterio cristiano desde cualquier punto de vista.

Como analizaremos en este capítulo, el cristianismo en general y san Pablo concretamente, entenderán el misterio de Cristo a partir del Antiguo Testamento y de su prolongación en el judaísmo inter–testamentario. El Misterio de que habla San Pablo por tanto, no es un rito conocido anteriormente por todos y que después se hubiera hecho secreto como sucede en los misterios paganos. El Misterio es un plan de Dios para la salvación del mundo, el cual había estado oculto en las profundidades de la divina sabiduría, inaccesible al hombre, hasta que fue proclamado al mundo entero en el Evangelio. En sí mismo este plan no tiene nada que ver con ninguna especie de ritos[9]. El plan de Dios se refiere a la historia real de la humanidad y no directamente a alguna religión ritual, y, de ninguna manera, al dominio de las energías naturales que trataban de estimular las religiones primitivas.

Recuerda el Concilio Vaticano II[10] que el Misterio cristiano no es producto de un determinado medio cultural, sino la plenitud de una manifestación de Dios en su palabra. Esta epifanía divina es, no sólo palabra, sino también acción, revelación y acontecimiento salvífico. El Misterio queda así, dirá Bouyer, enmarcado en la perspectiva que le corresponde; la única desde la cual se le puede entender plena y adecuadamente. Es la perspectiva de la Palabra de Dios que va alcanzando su plenitud desde el Antiguo Testamento a través del Nuevo[11].

Sólo el Misterio cristiano –cuyo contenido es atestiguado por la Palabra del Dios creador, que no ha caído sino que se abaja a nuestro nivel para realzarnos, mejor, para elevarnos a su nivel– nos arranca así del ciclo cósmico, de aquel continuo renacer que no conseguía sino llevarnos progresivamente hacia la muerte, y nos abre, de una vez por todas, a la verdadera inmortalidad: la del único Eterno[12].

---

[9] "Né rito antico, né interpretazione più o meno rinnovata di un rito antico, il mistero cristiano è quindi la rivelazione di un piano divino. La nostra storia vi si compie col venirvi come ricapitolata al di la di qua del peccato e consumata nella vita propria di Dio. Tuttavia, il mistero cristiano a sua volta troverà un'espressione nei riti. Esso riprenderà, rifonderà una seconda volta il materiale arcaico dei riti naturali che già il giudaismo aveva purificati, trasfigurati. Lo farà compiendo e consumando la loro storicizzazione: assorbendo il loro primo significato, cosmico, in un significato non soltanto dedotto dalla storia santa, ma che è il significato ultimo di questa" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 184).

[10] CONCILIO VATICANO II, Constitutio *Sacrosanctum Concilium* n. 5, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (15 Februarii 1964), 99. Trad. española: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Ed. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1965, 150–151.

[11] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 20.

[12] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, 93.

Para comprender esta Palabra en su conjunto, en su continuidad, en su unidad, es necesario introducirnos de algún modo en la experiencia de Israel, en su experiencia religiosa y ritual, pues es el lugar en el que se transmite y en el que aflora, en la conciencia viva, el sentido de la historia sacra[13]. Sentido que, a su vez, es decisivo para iluminar el sentido de la historia humana y para canalizarla hacia su epílogo –que podríamos llamar– sobrenatural: aquello que el autor de todas las cosas tenía a la vista cuando las creó y hacia lo cual su presencia continua, y continuamente activa en su comunicación, nos hace tender[14]: Cristo en nosotros esperanza de la gloria.

De este modo se explica que, el sentido último del misterio, no pueda ser descubierto en su contexto originario sin remontarnos a la fuente bíblica primera: la Palabra divina, tal y como ella se ha hecho escuchar desde el inicio. En la primera parte de este capítulo, distinguiremos con Bouyer, tres fases sucesivas en la Palabra de la Antigua Alianza: en primer lugar la palabra en su pureza, en su originalidad primitiva que, desde el principio, se opone a toda realeza que no sea la de Dios que habla y, a toda sabiduría que no sea la suya; en segundo lugar analizaremos la sabiduría bíblica y finalmente el paso de la sabiduría al apocalipsis[15].

En un segundo momento constataremos la relación original y constante de la Palabra con la experiencia común a todo el pueblo, y que refleja la particular relación que existe entre el desarrollo de la Palabra y el de la historia del Pueblo. En esta parte del capítulo cobra particular importancia analizar el proceso de formación del pueblo de Israel por medio del *Qahal Yahvé*, la asamblea convocada por Dios para transmitir su Palabra. En el seno de este diálogo que se establece entre Dios y su Pueblo veremos reflejados muchos de los aspectos a los que hacíamos referencia en el capítulo anterior:

---

[13] "Giustamente la si chiamerà la storia santa, poiché essa è la storia del sacro in atto di riprendere posesso dall'interno di quella storia umana, che sino ad allora, sotto tanti aspetti, era stata solo la storia della progressiva profanazione dell'universo da parte dell'uomo" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 140).

[14] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 51.

[15] "Comment connaître le plan de Dieu sur le monde? De quelle manière l'homme peut–il faire sien le dessein créateur? Les mythes développent bien une certaine sagesse, une compréhension du monde. Mais pour Louis Bouyer, c'est dans la manifestation progressive de la Parole dans l'Ancien Testament que l'homme découvre peu à peu la trace du grand dessein de Dieu, cette Sagesse qui le précède et l'appelle à la vie. Au terme de son cheminement avec le peuple d'Israël, la Sagesse biblique se déploiera finalement en Apocalypse. Confondant la sagesse des hommes, le Christ crucifié révèle le plan final de Dieu sur l'histoire humaine. L'amour du Christ livré pour nos péchés dévoile l'agape éternelle du Père: "l'appel universel au salut dans le Christ" (L. BOUYER, *Le Fils éternel*, 285) est révélation ultime de la Sagesse divine" (V. GUIBERT, "Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer", *Communio* (F) 31/4 (2006) 16).

los criterios de la experiencia religiosa, la relación palabra–rito, etc. A su vez nos mostrará anticipadamente los elementos que la Iglesia, nuevo *Qahal Yahvé*, recogerá en su perenne liturgia.

Finalmente, comprobar que el mismo desarrollo de la Palabra implica nuestra respuesta a la Palabra misma nos conducirá a estudiar la respuesta del Pueblo al *Qahal Yahvé*. Respuesta caracterizada en un primer momento por la acción sacrificial, que se irá *espiritualizando* hasta dar como fruto la oración de acción de gracias y una liturgia de las comidas con un marcado carácter escatológico. Este tercer aspecto también nos permitirá enlazar con las acciones rituales sacrificiales propias de las religiones antiguas –a las que nos referiremos en esta parte– y con la respuesta litúrgica propia del Pueblo de la Nueva Alianza que ocupará buena parte del último capítulo.

Pienso que en esta primera parte del capítulo tercero, tendremos ocasión de comprobar, de la mano de Bouyer, cómo el Antiguo Testamento era, sobre todo, una especie de pedagogía divina que tenía por misión preparar al hombre —mediante imágenes adecuadas a su debilidad— a una revelación de espíritu y potencia que sin aquéllas habría resultado impenetrable[16]. Esto explicará que nos encontremos ante un estudio "sustancialmente bíblico" que se traducirá en que las fuentes de las que se sirve nuestro Autor —y que nosotros recogeremos en esta parte— sean fundamentalmente de carácter bíblico[17].

2. LA PALABRA DE DIOS EN EL SENO DEL PUEBLO DE ISRAEL

2.1. Introducción

La Palabra de Dios en Israel comparte las características de cualquier realidad auténticamente sacra de las que hemos hablado en el capítulo anterior. Su sacralidad no se revela como algo artificial o elaborado de modo ficticio fuera de la vida, sino que está ligada a aquello que las realidades sacras conservan de su creación "primitiva". La Palabra de Dios debe ser entendida partiendo de la experiencia de una palabra humana llena de vida[18]. No la

---

[16] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 33.

[17] Las citas de la Sagrada Escritura corresponden, en ocasiones, a las que presenta su obra *Liturgical Piety*, University of Notre-Dame, Indiana 1955 en su traducción española, *Piedad litúrgica*, Ediciones Benedictinas, Cuernavaca 1957. Cuando hemos traducido personalmente las citas hemos utilizado la *Sagrada Biblia* 1-5, Ed. EUNSA, Barañaín-Pamplona, 1997-2004.

[18] "Para el judío piadoso la palabra divina significaba una realidad intensamente viva. No era en primer lugar ideas que había que manejar, sino un hecho, un acontecimiento, una

entendemos por tanto, como repetirá nuestro autor, como una palabra abstracta, simplemente informativa, puesto que no es una palabra anónima que no se dirige a nadie en particular, ni se encuentra únicamente dirigida al intelecto, sin dirigirse a la entera persona[19].

Por el contrario, es una palabra que esencialmente es diálogo, y diálogo vital, entre el Yo divino que se comunica enteramente y un yo humano. Se trata de una palabra, que como toda palabra viviente, traduce una intervención personal. Palabra que es acción, y más precisamente, intervención de alguien que habla, en la vida misma de aquél a quien se dirige. En definitiva es presencia, manifestación actual e inmediata de Alguien[20]. Más aún, esta presencia no es únicamente activa, sino creadora en el sentido más alto, creadora y recreadora de aquel a quien se habla[21].

Así pues, la palabra de Dios no se limita a intervenir en el curso de las cosas preexistentes para modificarlas, sino que todas las cosas sólo tienen existencia, radicalmente, por una palabra de Dios que las hizo ser. Y no son buenas, sino en cuanto permanecen tal y como la palabra divina las proyectó en el ser. "Hasta que no se comprenda esto, dirá de modo claro el autor, o mientras se niegue uno a aceptarlo, no tendrá sentido alguno la Biblia. O bien, si se le halla algún sentido, no es el suyo, no es el que el pueblo de Dios reconoció en la palabra de Dios"[22].

Estas características esenciales a la palabra bíblica, nos ayudan a acogerla como Palabra divina partiendo de la palabra verdaderamente

---

intervención personal en su existencia. Para ellos no existía la tentación de identificar religión de la palabra con religión intelectualista. El mero enunciado de tal equivalencia les habría parecido absurdo y hasta falto de significado. En primer lugar, en efecto, cuando se servían del término "palabra de Dios", estaban muy próximos al sentido primitivo de la palabra humana. Pero además eran dóciles a lo que tal palabra divina dice por sí misma, a la manera como todavía se nos presenta a nosotros en la Biblia" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 46).

[19] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 48.

[20] "La experiencia primera de la palabra humana es la de otro que entra en nuestra vida. Y la experiencia, todavía fresca y ya completa, de la palabra divina al final de la antigua alianza, era la de una intervención análoga, pero infinitamente más impresionante y más vital: la intervención de Dios todopoderoso en la vida de los hombres". (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 46).

[21] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 71–76. "Para Israel, la palabra divina, como toda palabra digna de este nombre, no sólo es acción, intervención personal, presencia que se afirma y se impone, sino que, siendo como es la palabra del Todopoderoso, produce por su propia virtud lo que anuncia. Dios es verdadero, no sólo en el sentido de que no miente nunca, sino en el sentido de que lo que él dice es la fuente de la realidad. Basta que él lo diga para que se haga" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 47).

[22] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 47.

humana, y son reflejo del conocimiento que busca producir en el hombre que escucha. Este conocimiento no se puede separar del encuentro con Dios que es quien toma la iniciativa y únicamente subsiste en esta relación viviente. Así pues, podemos conocer a Dios si nos abandonamos dócil y totalmente a Él. Y como consecuencia, estaremos abiertos a la Palabra, desde la fe, si nos adherimos, si le obedecemos abandonándonos totalmente a Él, para que realice en nosotros y por medio de nosotros, aquello que ha decidido llevar a cabo.

Este designio divino no es arbitrario: aquello que el Dios–Palabra nos comunica y quiere realizar en nosotros, es que nosotros seamos como Él es. Estamos ante la obediencia del hijo: la conformación, la asimilación, la adopción real y no sólo jurídica en que desemboca el conocimiento de la fe, el conocimiento que es aceptación y fruto de la Palabra, implica unión. Se entiende que el conocimiento bíblico de Dios se exprese de modo adecuado en la imagen de las bodas entre el Señor y su pueblo.

Podemos decir con Bouyer que la Palabra que nos salva, no nos salvará sino restaurando y perfeccionando nuestro ser creado que ha sido ofuscado por el pecado, obstaculizado y desviado en su desarrollo. Un segundo aspecto, no menos importante, lo constituye el mismo progreso de la Palabra que implica nuestra respuesta a esa misma Palabra. Respuesta que para ser totalmente adecuada debe serlo de nuestro entero ser. Podemos afirmar que la creación última de la Palabra es el cumplimiento del mismo ser del hombre, de todo su ser creado que se supera, superándose y cumpliéndose, en su adhesión al increado que los suscita[23].

Así como la Palabra de la salvación debe ser reconocida, no sólo como creadora, sino como creadora de todas las cosas desde el origen, del mismo modo, al final de su revelación, deberá haber hecho suyo todo el hombre. De modo particular, señala nuestro autor, hemos de esperar ver cómo la Palabra asimila la experiencia entera del hombre, es decir su experiencia profana e incluso caída, así como su experiencia de salvación y la reflexión que el mismo hombre hace sobre una y otra[24]. Del mismo modo que la Palabra salvadora

---

[23] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 65.

[24] "Ma se la Parola si fa poco a poco ascoltare, o riascoltare, nella sua chiarezza originaria e piena, ciò accade perché essa non si limita più a prolungare come un basso continuo, al di là di tutte le variazioni incoerenti e contraddittorie dell'uomo caduto, l'oscuro ricordo, la traccia seminascosta, ancorché incancellabile, della creazione in quanto vi è in essa di immutabile. *Ciò accade perché, mescolandosi, immergendosi in quella storia inconsistente in cui l'uomo e il mondo si sono avventurati allontanandosi da Dio, la Parola creatrice si sta facendo salvatrice, riorientando quella storia, ricapitolandola, come dice Ireneo, verso la sua sorgente divina.* Nello stesso tempo lo Spirito di Dio, operando sempre in ambiti più individuali, più personali di ciascuno di coloro che egli tocca, dal momento che è colui che risveglia e conforta ogni libertà, lui che è la

incluye la Palabra creadora, así la Palabra que se dirige a la fe, que la crea y, creándola, renueva todo el hombre, debía asimilar, en su principio y en sus desarrollos, en el primer boceto y su evolución, la sabiduría humana. En esta asimilación de la sabiduría por parte de la Palabra encontramos el culmen de la revelación de esta misma Palabra[25]. Trataremos de analizar este proceso a continuación.

2.2. La Palabra divina se encuentra con el Mito

Señalábamos en la introducción a este capítulo que el sentido último del Misterio únicamente podrá ser descubierto si partimos de su contexto originario: la Palabra divina. Es imposible, dirá de modo rotundo Bouyer, comprender nada de Cristo, si no se empieza por seguir los itinerarios de la Palabra de Dios en el Antiguo Testamento[26]. En el camino de revelación progresiva, a través del cual esta palabra se ha hecho escuchar, podemos distinguir tres fases sucesivas en la Palabra de la Antigua Alianza. En primer lugar la palabra en su pureza, en su originalidad primitiva que, desde el principio, se opone a toda realeza que no sea la de Dios que habla y, a toda sabiduría que no sea la suya; en segundo lugar la sabiduría bíblica y finalmente el paso de la sabiduría al apocalipsis. A la primera fase nos referiremos brevemente por cuanto ya nos hemos ocupado de ella, al menos en parte, en el capítulo anterior.

La Palabra, antes de redefinirse en relación a las sabidurías humanas y antes incluso de revelarse como trascendente a toda sabiduría de este mundo, se definirá en relación a los mitos[27]. La Palabra, como veremos refiriéndonos a

---

liberta stessa di Dio, lo Spirito modella un po' alla volta ciascuno dei suoi testimoni non solo orientandoli verso gli altri, ma quasi a partire da quella comunione che egli insieme con la Parola concorre a tessere tra di loro oltre che con Dio. *Infatti di questa storia del peccato trasformata in storia della salvezza lo Spirito diventa l'anima, come la Parola ne diviene il significato: significato e scopo nello stesso tempo*" (L. BOUYER, Il Consolatore, 393.394).

[25] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 66–67.

[26] "È impossibile comprendere qualcosa del Cristo, Parola di Dio fatta carne, se non si comincia dal seguire gli itinerari della Parola di Dio nell'Antico Testamento. Così non si può sperare di comprendere la Chiesa se non partendo dalla formazione di un Popolo di Dio in Israele" (Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 201).

[27] "In realtà l'ispirazione biblica, dal suo primo sgorgare fino al suo ultimo slancio, non prende affatto in prestito i modi artificiali di esprimersi, per non dirli fittizi, della filosofia o della scienza, ma fa un uso vivo e immediato di quel linguaggio che è proprio della poesia. (…) Tuttavia, se l'ispirazione biblica, di primo acchito, si riallaccia al mito, per essa non si tratterà di scartarlo puramente e semplicemente. Difatti il mito, così come la moderna storia delle religioni comparate, corroborata da ciò che vi è di più valido nelle differenti forme della non meno moderna psicologia del profondo, è arrivata a riconoscere a poco a poco, non è altro che la

la segunda fase, englobará y asimilará la sabiduría, al tiempo que una nueva sabiduría se inspirará en la Palabra, porque ambas tienen en común, no la fuente pero sí el mismo punto de partida: el mito, esencialmente primitivo[28]. Por tanto, a través del mito el espíritu del hombre se une continuamente a aquella Palabra divina que es creadora de su ser[29]. Y sobre la roca del mito, más o menos erosionada la razón tratará de abrirse camino hacia la sabiduría.

Pese a todo, el mito será criticado por el hombre que progresa en su experiencia racional. La evolución de las sabidurías humanas, aunque no han podido edificarse sino a partir del mito, realiza una primera crítica. Y de modo radical, será la Palabra divina la que lo sujetará, partiendo de él. Ella, no vacía el mito sino que corrige, aclara y disipa la triple confusión que lo caracteriza[30].

Efectivamente, la Palabra nos revelerá que el mito, confunde el devenir del mundo con el de la misma divinidad y por ello acaba confundiendo creación y caída no dejando otra esperanza al hombre que la "decreación". En realidad, esta triple confusión –a la que nuestro autor se refiere en diversos momentos de sus obras– depende de nuestra misma caída. Las primeras páginas de la Biblia, con el relato de la creación, articulado directamente a partir de los mitos babilonios y cananeos de los que toma su iconografía, se propone como primer objetivo, rectificar este triple error. Ya nos hemos

---

espressione diretta di una intuizione immediata da parte dell'uomo della realtà totale" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 53. Las traducciones que se encuentran en el cuerpo de la tesis serán nuestras).

[28] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 69.

[29] "Abbiamo già potuto osservare come i miti cercassero di descrivere o di suggerire il divino non già in modo astratto bensì attraverso quell'istinto della sua realtà, quella nostalgia della sua presenza che spinge lo spirito dell'uomo ad entrare per quanto gli è possibile nell'esperienza rituale, cioè nell'esperienza delle grandi e fondamentali costanti della nostra esistenza nel mondo. In esse l'uomo scopre dei barlumi di quella parola che Dio non cessa di dirgli conservando la sua opera creatrice ad onta della caduta nella quale è interamente precipitata. Nello stesso tempo, restando non meno attiva alla sorgente dei pensieri e degli affetti dell'uomo, non cessa di ravvivare la nostalgia della sua presenza" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 393).

[30] "Nel mito, agli occhi della persona ispirata secondo la Bibbia sembra che il senso confuso, sano in radice, della dipendenza dell'uomo e del suo universo in rapporto a quello che possiamo chiamare il mondo divino sia viziato da una triplice confusione: tra la stessa vita divina e le vicissitudini cosmiche, e dunque tra la creazione e la caduta, la quale porta con sé l'ultima illusione che non si potrà avere salvezza, vittoria sul male, in altro modo se non rinnovando la creazione. Per essere più precisi, se la cosmogonia degenera in teogonia, allora viene a rivelarsi come una caduta del divino proprio nella molteplicità della materia. Di qui la reazione inevitabile d'immaginare che la fonte del male sia in questa molteplicità, ed specialmente in questa materialità, ciò che rende fatale la convinzione che il male non potrà essere abolito senza che il mondo stesso non sia riassorbito nello spirituale come l'unità originaria del divino" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 60).

referido a las correcciones, hechas por la Palabra bíblica, a las confusiones míticas. En realidad, conservando el mismo lenguaje, puesto que el hombre se ha modelado según el imaginario poético del mito, la Palabra divina superará totalmente el mito[31].

Resulta lógico que la Palabra divina conservara del mito, el lenguaje, que asume un valor insustituible. Se preguntaba Bouyer, "¿y qué otro lenguaje habría podido usar la Palabra divina en su diálogo con el hombre sino aquella palabra humana por medio de la que el hombre naturalmente se expresa?". El lenguaje no podrá ser eliminado sin que lo divino, para el hombre, se pierda en la pura inefabilidad[32].

Junto a lo anterior, es decir el lenguaje como elemento propiamente humano conservado del mito, la Palabra inicia la crítica, la liberación del mito[33]. Y el punto de partida es que ésta es esencialmente una palabra activa, no simplemente informativa. Su finalidad señalará gráficamente Bouyer, no es únicamente instruir a un hombre entendido como inteligencia pura, sino salvar a ese hombre pecador que dirigió su voluntad libre hacia las potencias caídas. Éstas lo han sometido sustituyendo al reconocimiento adorante de la voluntad divina, un mero placer egoísta. Sobre este pecado original de la humanidad las ciudades humanas se construyen y se organizan adorando a un hombre inspirado más o menos divinizado. El hombre deberá ser reconquistado, en primer lugar, de esos "reyes terrenos".

---

[31] "I simboli più ricchi dell'esperienza immediata e costante dell'umanità si troveranno nella Parola inseriti solo all'interno di strutture inedite, per tradurre un disegno inaudito fino ad allora e per far così apparire ai nostri occhi una figura totalmente nuova. È assai indicativo della *kenosi* a sua volta accettata dalla Parola per farsi intendere che quei radiosi simboli, da essa assunti e riempiti con una sua originaria luminosità, dovranno a tale scopo accompagnarsi con motivi fino ad allora lasciati ai margini del mito, anzi completamente trascurati, a causa del loro significato apparentemente negativo" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 396).

[32] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 103.

[33] "In quanto tale, il mito potrà e dovrà essere corretto, ossia dovrà subire una metamorfosi da cima a fondo, ed ora vedremo perché e come. Ma non dovrà essere semplicemente messo da parte. Difatti, non solo rappresenta un primo apprendimento compiuto dallo spirito dell'uomo nei confronti del cosmo dove è chiamato a vivere, questo che non potrebbe essere rifiutato senza soffocare insieme il suo stesso svegliarsi alla coscienza, ma il mito ha forgiato il linguaggio con cui tutte le parole che attingono alle cose divine dovranno esprimersi per raggiungere l'uomo, anche se si tratta della stessa parola divina, perché il linguaggio mitico è originariamente quello dell'uomo (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 54).

2.2.1. La Palabra divina con los hombres: la *Schékinah*

Así encontramos la primera expresión de la Palabra divina al hombre: aquella que llama a Abrahan[34]:

"*Vete de tu país, de tu patria y de la casa de tu padre al país que yo te indicaré. Haré de ti un gran pueblo y te bendeciré, haré grande tu nombre y llegarás a ser una bendición*" (Gn. 12)

En esta palabra que interviene en la historia, que es la Palabra inicial, básica, y en la respuesta de Abraham, tenemos ya perfectamente claro aunque todavía implícito, el credo base de toda la Biblia[35]. Abraham no está llamado a ser un rey, un Faraón –el dios hecho visible– o un siervo de los dioses, como los reyes de Canaán o Babilonia que se consideran canales de su acción entre los hombres, sino que Dios, misterioso, escondido, revelado en su Palabra, es el único Rey. Y un poco más tarde, con Moisés, se revelará que este Dios no es simplemente el rey de Israel sino que, lo sepan o no, Dios es el rey de todos los pueblos de la tierra[36]. Y detrás de esta verdad se esconde una tercera: los dioses con los que se identifican los reyes vecinos no eran otra cosa que las potencias naturales que parecen dominar la vida del hombre y del entero cosmos. Pero Israel comprenderá pronto que, así como Dios había hablado a Abraham y no dejaría de hacerlo a través de Moisés y los profetas, era el rey de Israel y de todos los pueblos. Finalmente lo era también de las potencias naturales que hasta ese momento eran concebidas como los dioses por excelencia.

Resulta así claro que el tema del Reino y de la realeza inalienable de Dios que exige el restablecimiento de su reino sea el motivo conductor de toda la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. La comprensión de esta realidad supone, a su vez, una progresiva revelación de la naturaleza totalmente sobrenatural de tal realeza, mientras se descubre, paulatinamente también, lo que podríamos definir la personalidad divina a la que el pueblo elegido será

---

[34] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 201–214.

[35] "La Parola biblica non ha mai per oggetto di svelarci semplicemente una verità eterna. Essa è sempre primariamente rivelazione di un disegno divino, senza dubbio eterno in Dio, ma che, in rapporto al mondo in cui noi viviamo, tende a introdurre in esso, a creare in esso ciò che precisamente non c'era. E la Parola di Dio non è tanto la semplice comunicazione di questo progetto quanto la potenza destinata a realizzarlo, e occorre aggiungere subito, la sola capace di farlo. Dio chiama ciò che non era e lo fa essere, come ogni vocazione biblica" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 206).

[36] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 29.

llamado. Descubrimiento que no se producirá sino con el desarrollo de una relación interpersonal entre Israel y su Rey[37].

Todo el sentido de la historia de Israel se puede decir que radica en el descubrimiento del Dios personal. Pero no se descubre a una persona más que teniendo un mismo relaciones personales con ella. Esta relación supone la aparición de otro argumento que Bouyer trata en diferentes momentos: la *Schékinah*, la presencia de Dios en la nube luminosa que atraviesa todo el Antiguo Testamento y que en la vida de Abraham se manifiesta en diversos momentos[38]. "El Dios que no podían contener los cielos" aparece y se aproxima de modo inaudito a los hombres. Esta presencia no es posible encerrarla, ni tenerla a disposición, sino que libremente desciende sobre el tabernáculo móvil del "encuentro" y puede retirarse en cualquier momento llevándose consigo al desierto a aquellos que quieren ser fieles.

Con Moisés[39] reaparece este tema, esta presencia particular de Dios que habla, llama y finalmente convoca e introduce en el desierto. Así la presencia de Dios no es únicamente protectora, sino que se manifiesta como fuerza motora y atrayente. Y a partir de este segundo significado se desarrolla la *Merkabah*. Así como la *Schékinah* implicaba que Dios habitaba bajo la tienda (*schâkan* significa habitar bajo la tienda), este segundo concepto, la *Merkabah*, conlleva el carro de fuego sobre el que Dios, Dios de la Pascua, del "paso", atraviesa el universo sin que nada pueda detenerlo, inmovilizarlo. Ambas imágenes *Schékinah* y *Merkabah* traducen, aunque sea débilmente, la identidad fundamentalmente misteriosa de Dios que se revela a Israel, pero que se revela como Dios escondido: *Deus revelatus tamquam absconditus*[40].

En esta *Schékinah*, en esta presencia misteriosa de Dios bajo la Tienda de la reunión, brilla la luz que brota propiamente de la gloria divina. Gloria que transfigura todas las realidades terrestres sobre las que se posa y que trasfigurará, en primer lugar a los que, en la Palabra, la presencia se comunica: ejemplo será el rostro iluminado de Moisés tal y como aparece en el relato del

---

[37] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 93–103.

[38] Cf. L. BOUYER, "La Schékinah: Dieu avec nous", *Bible et Vie Chrétienne* 20 (1957–1958) 7–22.

[39] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 215–225.

[40] "Tuttavia egli [Spinoza] ha così come sublimato, ma anche reso quasi evanescente nell'astratto, ciò che l'unione della *Schekinah* con la *Merkabah* significa invece in modo assai concreto nella prospettiva giudaica tradizionale. Vale a dire che la signoria di Dio sul mondo non si può concepire propriamente se non come una presenza che non cessa di attraversarlo, attirarlo, aspirarlo quasi al di là di se stesso, senza mai potersi fermare e neppure restringere, quantunque ogni vita, ogni esistenza creata non abbia altro senso se non quello di riconoscerla ed abbandonarsi ad essa" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 43).

Éxodo. Este tema de la gloria divina, que enlaza directamente con el de la transfiguración de lo creado –que empieza por el hombre creado a imagen de Dios y cuya imagen desfigurada por el pecado debe ser restaurada en la alianza de gracia– representa el vínculo que une la revelación del Nombre y el de la Torah de los que hablaremos a continuación.

2.2.2. La Palabra divina se revela: el Nombre divino y la Torah

Desde esta perspectiva fundamental se entiende que la Palabra recibida con fe, por medio de la cual el pueblo se va desarraigando de sí mismo, desemboca y se consuma en la revelación doble y unitaria a la vez, que tiene lugar en el Horeb–Sinaí[41]. A Moisés solo, se le revelará el Nombre divino. Al pueblo entero, atraído *al* y *en el* encuentro con Dios, se le revelará la Torah, es decir el designio divino para el pueblo. "Pero el Horeb no es tan sólo el lugar donde fueron entregadas las Tablas de la Ley. Es el lugar donde Yahvé se reveló, entre las matas ardientes. Y sólo esto explica lo otro"[42]. En realidad como señala nuestro autor, la dos revelaciones no son sino una sola pues la finalidad de la intervención divina es restaurar la imagen de Dios en el hombre: aquella imagen filial desfigurada y, sobre todo como petrificada por el pecado[43].

Este Nombre divino que había resonado en medio de la zarza ardiente, misterioso de modo supremo –no sabemos ni siquiera pronunciarlo– la tradición hebrea lo había interpretado de dos modos más complementarias que excluyentes: "Yo soy aquel que soy" (es decir, aquello que no se puede pronunciar) o bien, "el Viviente que hace vivir". Un primer punto que conviene recordar es que la trascendencia del Dios bíblico no impide sostener que es el mismo Dios quien crea al hombre a su imagen. Dios que –como afirma Ezequiel– tenía semblanza humana. Trascendencia que no significa que Dios no pueda ser "visto" sino que su visión es fulgurante, del mismo modo que la diferencia entre su vida y la nuestra no significa que Él esté menos vivo

---

[41] "Questa dualità è quella delle due esperienze di Mosé sul monte santo: in primo luogo, come preludio all'esodo, la rivelazione del Nome divino, poi, come conseguenza e come sigillo di quest'esodo liberatore, quella della Torah" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 55).

[42] L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile. Le sens de 1'Ecriture: du Dieu qui parla au Dieu fait homme* (Lectio divina), Éd. du Cerf, Paris 1952; (Livre de Vie 29-30) Éd. Du Cerf, Paris 1958². Trad. española: *La Biblia y el Evangelio*, Ed. Rialp, Madrid 1977, 45.

[43] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 107–108. "Nel gesto di Mosé la Parola è insieme e inscindibilmente rivelazione del Nome di Dio e della Legge, la Torah, per mezzo della quale, si può dire, il disegno di Dio deve imprimersi nella vita del popolo" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 217).

que nosotros exiliado en la abstracción de un mundo ininteligible[44]. En realidad Dios no es invisible sino que es imposible de ver, aunque sea la misma luz y nosotros veamos gracias a su luz[45].

Al mismo tiempo la revelación de la Ley, que sigue a la del Nombre, no se propone sino restituir la imagen perdida[46]. El Nombre de Dios revela su santidad, en el sentido primordial de grandeza trascendente, inaccesible; su Ley, a su vez, es ley de santidad. Ella expresa el diseño eficaz de santificar y consagrar un pueblo que será el suyo. Y será suyo, no sólo en el sentido que le pertenecerá y le deberá prestar obediencia, sino también y especialmente, en el sentido que esta obediencia imprimirá en todo su ser una semejanza misteriosa, pero real, con el Dios irrepresentable[47].

En este contexto hemos de situar al Dios inaccesible, al Dios del cielo que convoca al pueblo en Horeb–Sinaí, donde ya antes se había revelado a Moisés. Allí después de haber revelado su Nombre al pueblo, precisará su diseño para este pueblo revelando la Torah. En este ambiente, y sólo en él, la Torah, la Ley, dada en la misma montaña de Dios, adquiere su significado. La revelación de la Torah está por tanto unida a la revelación del Nombre con todo lo que esto lleva consigo: no sólo condescendencia de Dios sino comunicación, don de sí, de su intimidad sobrenatural, de su vida, de su luz inaccesible. Entendidas así las cosas, la revelación e imposición de la Torah es un yugo suave, ligero que implica vivir siempre en la presencia de Dios, en la alegría incomparable de aquellos que lo alaban incesantemente[48].

El nexo entre las dos revelaciones no se encuentra en una idea cualquiera, sino en una realidad histórica, que constituye el objeto último de la historia de éxodo y se ve como el principio de toda la historia del pueblo de Dios, que llamaremos historia de la salvación. Esta realidad histórica, recordará Bouyer, es el hecho de una presencia especial, gratuita y graciosa de

---

[44] "La trascendencia del Dios bíblico, lejos de emplazarlo en una atmósfera de indiferencia y de inactividad, hará de Él el omnipotente y el omni–amante. Se revelará en acto el creador y el Padre. Todos recibirán de Él gracia sobre gracia, hasta llegar al don de Sí mismo en la persona de su Hijo muy amado" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 64).

[45] Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 167.

[46] "La Torah, prima di essere una legge che fissa dall'esterno quale forma debba assumere la vita dell'uomo, è un oracolo di salvezza e il dono di tale salvezza. La rivelazione della Torah è strettamente connessa con la rivelazione del Nome divino, con tutto ciò che questa rivelazione comporta, non soltanto di condiscendenza, ma di comunicazione, di dono di sé, della sua intimità soprannaturale, della sua vita, della sua luce inaccessibile, da parte di Dio" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 219).

[47] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 55–57.

[48] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 51.

Dios con su pueblo, aunque se haya revelado como el Dios "que los cielos y los cielos de los cielos no pueden contener" (1Re 8, 27).

En otras palabras, el vínculo entre Nombre divino y Torah se basa sobre el misterio de la glorificación de Dios en la transfiguración del hombre, es decir sobre el misterio de la *Schékinah*, la presencia especial de Dios no sólo entre los suyos sino en ellos. Este misterio es, en definitiva, lo que constituye la realidad de la Palabra y de su comunicación, incomprensible pero no por ello menos efectiva[49]. Dios se revela en la historia de los suyos pero no en el sentido de una evolución de su revelación, lo cual sería una simple prolongación de las antiguas teogonías míticas. Al contrario, la experiencia del éxodo, continuamente renovada y profundizada, es la experiencia del haber sido tomados por el "Viviente que hace vivir", pero de una vida que implica el morir a sí mismos.

Poco a poco vamos vislumbrando que el "conocimiento de Dios", efecto de la Palabra recibida con fe, implica un primer significado de obediencia a su diseño sobre nosotros[50]. No una obediencia servil, sino una obediencia filial. Obediencia que requiere que la Palabra, echando raíces en nuestro corazón, es decir en el fondo del ser humano, produzca una unión de Dios con su criatura. Unión tal que es capaz de general una unión de nuestra voluntad a la suya, una unión de todo nuestro ser[51]. El desarrollo lógico de esta idea conducirá, sin lugar a dudas, al último tema de los profetas: las Bodas escatológicas entre Dios y su pueblo. Sin olvidar que los dos temas: la verdadera adopción filial –suprema creación de Dios en el hombre– y el de las Bodas están intrínsecamente unidos.

Llegados a este punto, podemos decir que de la mano de Bouyer, hemos señalado la sustancia del Reino de Dios, esperado cada vez con más diligencia, hacia el que la Biblia tendía desde su primera página y que irá adquiriendo su forma definitiva conforme los profetas guiarán a Israel hacia su realización última. La Pascua, celebrada incesantemente y sin dejar de

---

[49] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 58.

[50] "La rivelazione della Torah, così compresa, sarà il principio della conoscenza di Dio, nel senso che sarà svolto dai profeti. (…) Conosciuto implica, non soltanto una conoscenza semplicemente, freddamente oggettiva, ma un interesse speciale, un amore incomparabile, che tende all'unione. E reciprocamente conoscere Dio sarà certamente, innanzitutto, dargli una fede tradotta in obbedienza, ma anche conformarsi a lui e finalmente unirsi, essere uniti con lui" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 219).

[51] "Si tratta di un'identità crescente, di una scoperta che non cessa di rinnovarsi a mano a mano che si approfondisce nel suo costante significato, come quella di Qualcuno la cui particolare identità si è imposta sin dal primo incontro, ma non finisce e non finirà mai di sviluppare tutte le sue implicazioni, o piuttosto di svelare tutto il suo mistero, ma solo aiutando a entrarvi sempre più profondamente" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 170).

reavivar la esperanza del pueblo en camino, tendrá fija su mirada en este Reino.

De hecho, como veremos más adelante en este mismo capítulo, todo el ritual de Israel está como concentrado y condensado en el memorial pascual. El pueblo no cesará de reconocerse, como recuperado, por ese "paso" de Dios mismo sobre la tierra que aplasta los enemigos. Dios que hace suyos a los creyentes que se le entregan en este sacrifico por excelencia que absorberá todo el complejo ritual de los holocaustos, sacrificios de comunión o de expiación y de las demás ofrendas propias de los pueblos vecinos.

2.3. El Misterio y la *Sabiduría* del Antiguo Testamento[52]

Para alcanzar y entender mejor estas perspectivas de la historia de la salvación, que corresponden a la forma primordial de la Palabra divina, todavía se sucederán dos etapas: la Palabra en su encuentro con la sabiduría humana y el paso de la sabiduría al apocalipsis. A estas dos fases corresponden: la implantación de la sabiduría en Israel y posteriormente su esplendor final en el apocalipsis. Esta segunda fase preparará de modo inmediato a la revelación final: la Nueva y Eterna alianza, la instauración definitiva del Reino de Dios como Reino celeste y no de la tierra.

En primer lugar, siguiendo fundamentalmente el análisis que nuestro Autor hace en su obra *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, analizaremos el concepto de *Sabiduría* y la evolución de su significado en la Sagrada Escritura. El conocimiento de esta expresión nos permitirá, no sólo ver cómo Dios prepara a su Pueblo intelectualmente para recibir su revelación, verdadera sabiduría, sino que será fundamental para entender después el concepto de *Misterio* tal y como lo presenta San Pablo.

Como veremos, en el Nuevo Testamento el uso del término *mysterion*, a parte de un texto evangélico común a los tres sinópticos (pero con una diferencia significativa en el uso que hace de él Marcos) y tres textos del Apocalipsis, está limitado a las cartas paulinas, en las cuales, como compensación, aparece repetidamente. Será en San Pablo donde habrá que examinar este término si queremos descubrir, en su origen, el sentido específico que haya asumido en la más antigua tradición cristiana. Como señala Bouyer[53], esta constituye la parte más delicada de nuestro investigación: de dónde ha partido el Apóstol para dar a este término el

---

[52] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 53–103; *Il rito e l'uomo*, 171–188 y *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 91–116.

[53] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 15.

sentido, cada vez más puntual en el curso del desarrollo de sus cartas y que él transmitirá a la tradición sucesiva.

El texto fundamental de san Pablo referente al Misterio se encuentra en el principio del segundo capítulo de la primera epístola a los Corintios. San Pablo dice:

"*Ahora bien, enseñamos sabiduría entre los perfectos, pero una sabiduría no de este mundo ni de los gobernantes de este mundo que son pasajeros; sino que enseñamos la sabiduría de Dios, misteriosa*[54]*, escondida, que Dios predestinó, antes de los siglos, para nuestra gloria. Sabiduría que ninguno de los gobernantes de este mundo ha conocido, porque, de haberla conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria; sino que, según está escrito: ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre, las cosas que preparó Dios para los que le aman". A nosotros, en cambio, Dios nos lo reveló por medio del Espíritu, porque el Espíritu todo lo escudriña, incluso las profundidades de Dios. Pues, ¿qué hombre sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, las cosas de Dios nadie las ha conocido sino el Espíritu de Dios. Pero nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido*"[55].

El texto apenas citado recoge claramente las relaciones propias entre el *mysterion* de san Pablo y la sabiduría; y entre ésta y la revelación, *sophia kai apocalypsis*, que son las dos claves —como veremos a continuación— de una tradición totalmente judía[56].

En la Sagrada Escritura, el misterio, no es exactamente cualquier verdad que debemos aceptar sin ser capaces de explicarla completamente o de entenderla. Tampoco es, como sucede en algunos cultos del paganismo de última época, un rito sagrado reservado celosamente a un clan esotérico y que debe mantenerse fuera del alcance y conocimiento de los no iniciados. Es el gran secreto del designio de Dios para la salvación del mundo. Tal secreto no puede ser descubierto ni siquiera por la más alta sabiduría humana. De tal manera sobrepasa su capacidad que no puede comprenderlo ni aun después de serle revelado: los sabios de este mundo se quedan sencillamente aturdidos

---

[54] En griego, *en mysterio.*

[55] 1 Cor. 2, 7–12.

[56] Bouyer señala por su interés el artículo de D. DEDEN, "Le Mystère paulinien", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 13 (1936) 405–442. Constituye un breve estudio sobre los orígenes del Misterio paulino. Sostendrá que si bien la *apocalypsis*, a primera vista, puede parecer que se encuentra en las antípodas de la literatura sapiencial; sin embargo ha tenido su origen en esa misma literatura sapiencial como fruto de una mutación inesperada. A estas misma ideas se refiere E. MAZZA, "Portata teologica del termine *Mistero*", *Rivista Liturgica* 74 (1987) 325–327.

cuando se les revela. Les parece como una necedad. Lo cual no resulta tan extraño si se tiene en cuante que ni los hombres —por sabios que sean— ni tan siquiera los mismo ángeles podrían conocerlo, de no ser por una revelación especial de Dios y por la comunicación que hace a la vez de su mismo Espíritu[57].

Esta es la razón por la cual, ya desde el primer momento en que se habla de él en los capítulos iniciales de la primera carta de san Pablo a los cristianos de Corinto, este misterio está en estrecha relación con la sabiduría y su manifestación: la revelación de su palabra. Trataremos, siguiendo a nuestro Autor, de plasmar con claridad esta relación.

2.3.1. El encuentro de la Palabra divina y la sabiduría humana en Israel

Paralelamente a la elaboración profética de lo que hay de más sobrenatural en Israel, se producía otro desarrollo, al que dedicaremos las páginas siguientes. En comparación con el desarrollo más religioso, éste parece más laico. La noción dominante en él, al contrario de la *Schékinah*, parece en principio tan naturalista que se hace difícil comprender la importancia que ha llegado a tener dentro de la Palabra de Dios. Nos referimos a la sabiduría.

Desde el principio hemos de subrayar, que pese al contraste inicial, encontramos una sorprendente concordancia final. A pesar de sus orígenes totalmente terrenos, la sabiduría de Israel, a su término, alcanzará las más altas revelaciones de la palabra profética. ¿Qué es pues la sabiduría judía? Nuestro autor nos introduce en la respuesta señalando que, nada hay más instructivo ni más apasionante, que ver cómo se va construyendo y transformando progresivamente esta noción en Israel[58].

Como hemos visto siguiendo a nuestro autor en diversas de sus obras, la Palabra divina en Israel surge del interior del mito, pero para transformarlo totalmente. Sin embargo, la nueva figura que resulta de esta transformación del mito no adquirirá su forma definitiva hasta que la Palabra también se apodere, refundiendo de modo total y drástico, la sabiduría humana[59]. Por

---

[57] Bouyer razona del siguiente modo: "Si el cristianismo tiene un carácter único es precisamente porque se trata de la religión de la Palabra y de la gracia de Dios, que se revela y se comunica al hombre, el cual por sus propias fuerzas no puede acceder a Dios y compartir su Vida. Planteado así, el cristianismo se distingue de otras religiones, pero eso no puede suponer una contraposición entre cristianismo y religiosidad natural, porque en ese caso se colocaría a Dios tan lejos que sería inaccesible para la naturaleza humana, cayendo así el ideal cristiano en un contrasentido" (Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 83).

[58] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 178.

[59] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, cap. 2 y 3.

todas partes y siguiendo vías diversas, la sabiduría humana –que también partía del mito– tendía ya a prolongarlo, ya a profundizar en él, e incluso a suplantarlo, pero sin poder de ningún modo sustituirlo[60].

La sabiduría, fenómeno típico de toda la civilización mediterránea en el periodo de su gran desarrollo, es como una nebulosa de la que surgen tanto la filosofía griega como los últimos desarrollos de la Palabra divinamente inspirada en Israel. Esta sabiduría es el producto más característico de cualquier civilización: un arte de vivir fundado en la experiencia, y sobre toda una tradición de experiencias, elegidas y criticadas conforme a una reflexión racional. Pertenecerá a los jefes, los cuales han dado una primera forma organizada a la ciudad humana[61]. A su vez, esta sabiduría vendrá fijada por los "familiares y domésticos" del rey —los antepasados de nuestros funcionarios— quienes extenderán y asegurarán la autoridad real en las primeras grandes monarquías estables que suceden a la autoridad tribal, simple extensión de la familia.

Por ello, en todo el Oriente, dirá Bouyer, la sabiduría forma un cuerpo con la realeza. Si no nace de ella, al menos tiene su origen en aquello que constituye su fundamento: las organizaciones tribales, todavía nómadas o seminómadas. Será la monarquía, con la *persona del rey* quien suscitará sistemáticamente la sabiduría que, en sus inicios, se entenderá como un simple elenco de recetas para la conducta de los hombres y la administración de sus negocios. Progresivamente se elaborará como arte de vivir y de guiar la vida colectiva, fruto de una experiencia reflexiva[62].

Asiria y Egipto[63] serán los principales centros en que esta sabiduría es puesta por escrito. Este momento se produce al final de todo un proceso, que

---

[60] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 100–101.

[61] "La sapienza, in origine, è una riflessione razionale sull'esperienza provocata dal mito ma dalla quale l'uomo si sforza di trarre un progetto di umanizzazione di tutta la realtà cosmica in cui si vede immerso" (L BOUYER, *Il Padre invisibile,* 187).

[62] "Se comprende que la sabiduría, desde sus orígenes, al mismo tiempo que un arte de gobernar en nombre del rey, tienda a convertirse simplemente en un arte de tener éxito en la vida. Otra tendencia, igualmente natural en su desarrollo, la orientará, sin embargo hacia una miras menos estrechas. Gobernando a los hombres, se aprende a conocerlos.(…) De este modo, la sabiduría se irá edificando constantemente en tensión entre una tendencia que le impele a no ser más que un arte muy poco espiritual, o al menos moral, de tener éxito, y otra tendencia que le impele hacia el conocimiento desinteresado del hombre y del mundo" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 181).

[63] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 74. La sabiduría en estos reinos, en palabras de Bouyer, se caracterizará por dos rasgos interesantes. El primero, que destaca sobre todo en Egipto, es la tendencia de la sabiduría al monoteísmo o, más exactamente hacia un sentido de la divinidad que subraya la unidad y la soberanía que la mitología había

tiene su origen, en aquellos antiguos jefes de tribu que pusieron las bases de la civilización mediterránea y que consolidaron su autoridad pasando del estado nómada a la residencia permanente. Así pues, la sabiduría se introduce en Israel, después de la instalación del pueblo en Canaán, y como inevitable consecuencia de una realeza humana[64].

Parece lógico pensar que el juicio que emiten los profetas de Israel sobre esa sabiduría, al igual que hicieran sobre la monarquía, que ésta favorece y sostiene, sea negativo[65]. En el pueblo del cual Yahvé es el rey en virtud de su palabra, buscar la sabiduría parece implicar un querer sustraerse a esta palabra, del mismo modo que querer un rey equivale a renegar de Dios[66]. De hecho, este retorno a la tierra del pueblo elegido significará un empantanarse en la idolatría inseparable de la agricultura cananea, tal vez aún peor que el contagio con la idolatría egipcia.

Samuel, inspirado por Dios, consagrará al rey; pero haciéndolo el ungido de Yahvé. No deberá reinar sino en el nombre de Dios y según las indicaciones de su Palabra: la sabiduría[67]. Con la monarquía, la sabiduría obtendrá su naturalización en Israel. De todos modos, transplantada en Israel, se empapará poco a poco de la religión de la Palabra y obtendrá su carta de identidad con la reserva esencial de que "*el principio de la sabiduría es el temor de Dios*"[68]. Este temor de Dios no se entiende como miedo al castigo. El temor propiamente bíblico es el germen del desarrollo del amor, un amor de por sí

---

empezado a perder. En segundo lugar la misma sabiduría, tanto en Egipto como en Asiria, parece dudar de su misma eficacia y de sus fundamentos cuando se muestra incapaz de responder al problema de la injusticia, del mal, etc.

[64] "Non è un caso che questa rivelazione sia stata fatta ad un re e ad un saggio. Siccome tutti i miti, i grandi miti, almeno quelli che hanno una portata cosmica, hanno preso forma nel momento in cui nascevano le civiltà e le città, è chiaro che essi si sono strutturati intorno alla figura del re. Poiché il re agli inizi è, come in Egitto, il dio diventato visibile, oppure, come in Mesopotamia ed anche nel Canaan, l'unico canale attraverso il quale la persona e l'attività della divinità possano raggiungerci non poteva essere che lui la figura privilegiata, o la maschera della divinità" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 396).

[65] Cf. para esta parte, L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 93–105.

[66] Cf. 1 Sam 8.

[67] "Dieu lui–même amènera le prophète à céder à ce qu'ils demandent. Mais c'est à la fois pour un jugement de Dieu: l'expérience leur montrera ce que signifie tomber des mains de Dieu dans celles d'un roi rien qu'humain, ce qui les préparera à un complet retournement de l'idée royale. Le roi, en effet, ne sera admis en Israël, comme Mowinckel l'a bien mis en lumière, qu'à la condition de renoncer en principe à prétendre représenter la divinité auprès du peuple, pour représenter au contraire la peuple croyant auprès du seul vrai Dieu" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1994, 26) También Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 266.

[68] Pr. 1, 7.

ligado al conocimiento de Dios y de sus caminos. Amor y conocimiento tienden así a formar una sola cosa y, desde el inicio, manifiestan dos aspectos de una sola realidad: la "vida" que San Juan identificará con la "luz"[69].

Ciertamente no queremos decir, como señala Bouyer[70], que la sabiduría fuese originalmente irreligiosa, al contrario. Sin embargo no cabe olvidar que la religión de la que esta sabiduría nacía, era una religión equívoca, una religión de la que los primeros reyes habían sido contemporáneamente doctores y sacerdotes, de la cual tendían a convertirse en dioses. Era una religión proclive a la magia, por la que el hombre se enorgullece pensando dominar el mundo en su provecho, encadenando, por medio de los ritos, las potencias divinas. A esta realeza se opone en Israel la visión del Rey–Mesías, que es el ungido del Señor[71]. A la sabiduría de la tierra, que a menudo es escéptica, se le contrapone una sabiduría que tiene por alma las divinas enseñanzas.

La sabiduría de Israel, progresivamente, irá quedando compenetrada de la Palabra divina[72] hasta poder identificarlas como hace el Eclesiástico:

"*Todas estas cosas* —dice, después de haber descrito la sabiduría— *son el libro de la alianza del Dios altísimo, la ley que Moisés ha establecido como su heredad a la asamblea de Jacob*"[73].

Y poco antes había hecho decir a la misma sabiduría:

---

[69] Cf. L. BOUYER, "Il mistero e il vangelo sul Cristo negli scritti giovannei", en *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 134–154.

[70] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 177; L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 182–183.

[71] "En Israël, toute la sagesse dépendant de la parole divine, elle va reposer sur une humble prière et une piété dont la contrition est une donnée essentielle. David, par opposition à Saül, restera comme le roi selon le cœur de Dieu, non qu'il serait sans péché, mais parce qu'il reconnaît son péché devant le jugement divin et s'en humilie. Salomon, au début de son règne, sera le modèle du roi dans la ligne davidique, parce qu'il demande dans la prière la sagesse donnée d'en haut plutôt que tout autre don. Inversement, au comble de sa gloire, il sera condamné, parce qu'il aura cédé à l'orgueil et la convoitise, au lieu de rester dans cette initiale et totale dépendance envers Dieu" (L. BOUYER, *Cosmos*, 103).

[72] "Ce qui vaut en Israël pour la royauté vaudra pareillement pour la sagesse royale. Avec la royauté, elle y sera nécessairement introduite. N'est–elle pas devenue l'art même de rendre la royauté efficace? Mais, avec la royauté et comme elle, la sagesse s'en trouvera transformée. (…) Un pressentiment indéniable de la vérité affirmée par la parole biblique, fût–il encore seulement négatif, préparait la sagesse des sages à s'ouvrir à cette parole, apparue dès l'origine comme parole de salut, de délivrance. En fait, le progrès de la Sagesse en Israël sera d'abord un progrès dans la précision de ce pessimisme de fait, se développant concurremment avec l'espérance invincible dont le germe avait été inspiré à Abraham dans l'exigence même de détachement, de rupture, de fuite, para laquelle la parole avait commencé à s'imposer à lui" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu,* 28).

[73] Eccl. 24, 23.

"*La sabiduría se alaba a sí misma, y se gloría en medio de los suyos. En la asamblea del Altísimo abre su boca y se gloría en la presencia de sus huestes. Yo salí de la boca del Altísimo*"[74].

Bien pronto los sabios del judaísmo llegaron a pensar que la verdadera sabiduría debía ser un *don de Dios*. Así Salomón, el sabio por excelencia, inició su reinado pidiendo a Dios la sabiduría[75] como aquel don que más le era necesario. Desde este momento el ideal de la sabiduría fue desarrollado según la orientación general de la piedad profética y se impuso la idea de que sólo Dios era el sabio propiamente dicho.

Podríamos decir, como conclusión a esta segunda fase, que a través de la experiencia histórica de Israel, guiada e iluminada por la Palabra, no tardará en hacerse evidente que Dios, como es el único rey verdadero, es también el único sabio digno de este nombre. Así la sabiduría, identificada con el contenido esencial de la Palabra, con la Torah, acabará por significar el designio divino, según el cual debe tomar forma la historia del hombre parar realizar un pueblo, una humanidad según el corazón de Dios. Al mismo tiempo, como hemos visto, la Torah revelada aparecía inseparable de una presencia especial de Dios con los suyos, la *Schékinah*, que hacía que habitase con ellos bajo la tienda; por ello la sabiduría acabará identificándose con la *Schékinah*. Pero para entonces ésta ya no habitará simplemente en un santuario en medio de los suyos, sino que su santuario serán los corazones de los que le son fieles[76]. Desarrollaremos este punto cuando hablemos de la metamorfosis de los sacrificios que tienen lugar en el Pueblo elegido.

2.3.2. El paso de la *sophia* al *apocalypsis*

El exilio y la destrucción de la realeza israelita debían arrebatar a la sabiduría su primitivo objeto terrestre[77]. Todo el contenido de experiencia y de meditación de la sabiduría primitiva, junto a los motivos religiosos adquiridos en tiempos más recientes, se ordenaron entonces ya no al gobierno humano de los asuntos terrenos, sino al gobierno, profundamente misterioso, que Dios ejerce sobre todos los reinos.

---

[74] Eccl. 24, 1–3.

[75] Cf. 1 Re 3, 7–12.

[76] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 52.

[77] "La sapienza sarà sempre minacciata di ridursi alla sola arte di riuscire. Ma quando resisterà a questo pericolo, giungerà fino a proporre una scienza pratica dell'esistenza umana in via di organizzazione. Essa rimarrà per molto tempo di un realismo terreno, il cui tono contrasta con quello dei profeti, quando noi leggiamo le sue sentenze in qualche pagina dei loro oracoli" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 233).

Acabamos de ver en el punto anterior que el sabio israelita ideal, personificado en la figura de Salomón, había llegado a la conclusión siguiente: la sabiduría auténtica es un don de Dios que se debe esperar como una gracia que proviene de lo alto y se puede pedir en la oración[78]. También se había producido una convergencia entre los deuteronomistas que intentan aplicar sistemáticamente a la vida del pueblo la enseñanza de los profetas y la meditación de los sabios que buscan en la Palabra de Dios la luz necesaria para iluminar su proyecto de una vida mejor.

Una claro ejemplo de lo que estamos diciendo serán las fórmulas, como las del Eclesiástico, que describen la sabiduría y concluyen identificándola con la Palabra de Dios. Y al mismo tiempo se produce una interiorización y una humanización de la palabra divina en la sabiduría que preparan su universalización.

Sin embargo, en el período del exilio se da un paso adelante. La sabiduría, en este momento —como vemos en el capítulo VIII de los *Proverbios*— será el *plan divino*, el designio totalmente sobrenatural en virtud del cual Dios había creado el mundo y del que persigue su culminación. A su vez, este capítulo de los *Proverbios*, introduce el tema de la Sabiduría no solo de forma personificada, sino que la afirma como eterna[79]. Podemos constatar —aunque pueda parecernos paradójico este final del proceso— que la sabiduría desemboca en la apocalipsis, en la revelación[80].

Efectivamente, el hombre llega a desesperar de la posibilidad de obtener la verdadera sabiduría por sus propias fuerzas, aunque sus esfuerzos estuvieran sostenidos por Dios. Un claro ejemplo podemos verlo en el Libro de Job donde toda la sabiduría racional y experimental del hombre se pone en oposición con la inescrutable sabiduría de Dios. Ciertamente, Job pondrá en duda la posibilidad misma de una sabiduría humana[81]. No dudará de la verdad de fe que ponen frente a él sus amigos, es decir, que todo mal sufrido por los hombres sea consecuencia del pecado en el que la humanidad se ha

---

[78] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno,* 85.

[79] Este tema ofrece todo su posterior desarrollo a través del capítulo 22 de la *Sabiduría* en el que se consuma la fusión de la Sabiduría con la Palabra y la *Schékinah* desembocando en la Sabiduría de Salomón que se confunde con la visión del Reino de Dios.

[80] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 240–259.

[81] "Es imposible encontrar en este libro, totalmente diferente dentro de la misma Biblia, ninguna teoría explicativa, puesto que tiene por finalidad precisamente anularlas todas. La última palabra de la sabiduría está formulada reconociendo el misterio, el doble misterio del mundo y de Dios, misterio desgarrador mientras miramos al mundo, misterio apaciguador, que ilumina los corazones, en cuanto Dios mismo, en persona, se revela y viene a nosotros" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 187).

abandonado. Ciertamente el pecado de las criaturas está en el origen del mal que desfigura el mundo. Pero no aceptará que se sufra únicamente por el pecado cometido personalmente.

El mal se presenta entonces como un misterio, el misterio por excelencia. Los últimos capítulos del libro de Job presentan una sola consecuencia verdadera: la inevitable imposibilidad de cualquier sabiduría, de cualquier desarrollo humano, por muy coherente que sea. Incluso una sabiduría que se remite a la palabra de Dios es incapaz de dar una solución. Si existe una sabiduría eficaz, un arte de ordenar, de corregir la vida del hombre, este arte pertenece únicamente a Dios. Ningún hombre, ni siquiera el que se apoya en lo que Dios ha revelado sobre su creación y caída, podrá ser capaz de aferrar esta sabiduría. El hombre no puede esperar más que una revelación libre de la sabiduría por un acto condescendiente de Dios. En este punto pasamos de la *sophia* a la *apocalypsis*, de la sabiduría a la revelación[82].

En este momento podemos decir que la sabiduría seguirá el destino de la Monarquía: ésta en Israel se desmorona en cuanto es puesta en manos de los hombres, y la sabiduría, que siempre la acompaña, vuelve al cielo. De esta constatación podemos deducir con Bouyer, que la sabiduría será sustituida por el apocalipsis: es decir, una pura "revelación" divina, como única solución al enigma del hombre y del mundo. La palabra de Dios, desde el momento en que se refiere al fin del mundo presente y a sus orígenes, no puede proponerse como simple palabra de enseñanza. Es una palabra de acción, necesaria, ahora más que nunca, para que pueda desembocar en la única solución posible. En este momento va a afirmarse el carácter misterioso de la sabiduría divina[83].

En el mismo momento en que la reflexión religiosa de los sabios alcanzaba este reconocimiento del misterio como clave para alcanzar la verdadera sabiduría, este misterio era anunciado por un profeta, con el cual parece como si la Antigua Alianza vaya a desembocar en la Nueva. Nos referimos a la profecía con los Cantos del Siervo de Yahvé[84] que anticiparán a

---

[82] "È in tutta la visione concreta e storica del mondo e del mondo umano acquisita dalla sapienza dell'antico Medio Oriente, e più specificamente e nell'incontro di tale sapienza con il problema del male e della sofferenza innocente, che la Parola divina prenderà possesso di questa sapienza per esaudirne la ricerca. Ma, anche qui, non senza imporre a quest'ultima un'autentica morte, ancor più esigente della ritrattazione del mito" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 187).

[83] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 53.

[84] "Cuando el fin de la cautividad se acerca, surge una nueva figura en la conciencia de Israel. Parece que con ella el resto se concentra y se reduce a un único Siervo fiel a Yahvé. En esta misteriosa figura del Ebèd Yahvé, desechado por todos e incluso por el mismo pueblo, pero cuyo sufrimiento inocente contiene las promesas de un radiante futuro para Israel, se condensa todo lo que el Antiguo Testamento permitía presentir sobre la obra de Jesús. De hecho, los

la palabra apocalíptica. Aquello que hasta aquel momento era un problema irresuelto, el mal, se convierte entonces en un misterio para el que sólo Dios tiene la clave: una clave esencialmente práctica, pero que elude todas las especulaciones, también aquellas sabidurías humanas iluminadas desde lo alto.

El problema de Job era el del sufrimiento del inocente. La respuesta de los Cantos del Siervo de Yahvé conlleva afirmar que el sufrimiento inexplicable del inocente por excelencia, es el principio de la solución[85]. Solución del todo divina: la revelación de Dios mismo en aquello que Él hace, y en aquello que espera de nosotros en consecuencia, parece que nos transporta ya del Antiguo al Nuevo Testamento[86]. Los Cantos del Siervo de Yahvé han tenido una repercusión ilimitada en la literatura apocalíptica. Esta literatura nacía, en cierta forma, de la renuncia de la sabiduría a seguir su propio camino colmado ahora de dudas. Pero será en el Nuevo Testamento donde el Misterio, que la literatura apocalíptica anuncia, brillará con la revelación de una luz indescriptible.

Cuando analicemos los textos en que San Pablo nos hable del Misterio veremos que existe una conexión clara con la línea de interpretación sobre la persona y obra de Jesús que sugieren los cantos del siervo y la Sabiduría de Dios, opuesta a las sabidurías humanas. Por el momento podemos decir que de la sabiduría que parecía partir de la tierra, hecha de la razón del hombre aplicada a las experiencias de aquí a bajo, pero que se elevó hasta el cielo, se pasa al apocalipsis: a la revelación de los designios últimos, impenetrables de Dios, en la que él mismo se revelará a los suyos para revelarse pronto al mundo entero de una manera final.

El paso de la *sophia* al *apocalypsis* (la sabiduría entendida como revelación de Dios), lo encontramos recogido en el libro de *Daniel*. Éste es presentado en el libro como un sabio judío, el sabio ideal: un joven piadoso, fiel a Yahvé, cautivo en la corte del omnipotente rey de Babilonia. Daniel podrá resolver los enigmas que le presenta la orgullosa sabiduría de este rey, dejando siempre claro que lo hace solo en virtud de la inspiración de l Altísimo. Sólo Él tiene en su mano los *kairoi*, es decir, las claves de los acontecimientos decisivos de la historia. Como Rey que es de los siglos, no sólo los conoce anticipadamente sino que los determina. Dios revela el

---

primeros discursos apostólicos que el libro de los Hechos nos ha transmitido denominará a Jesús justamente el santo Siervo de Dios. Incluso conviene observar que, dándole este título consideran no tan sólo sus sufrimientos, sino la formación definitiva, a través de estos mismos sufrimientos, del Pueblo de Dios" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 73).

[85] Cf. Is 52,13 – 53,12. Cf. Para su interpretación: L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 121–130.

[86] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 104–105.

misterio a quien Él quiere revelarlo (esta es exactamente la definición de *Apocalypsis*), no por medio de una sabiduría que sus elegidos tendrían como propia, sino en virtud de su gracia.

"Que el nombre de Dios sea bendito de siglos en siglos, y a Él le sean dadas la sabiduría y la fuerza. Es Él quien ha ordenado períodos y tiempo[87] *quien hace caer los reinados y quien los establece, quien da al sabio la sabiduría, y la ciencia a aquellos que tienen la inteligencia, El es quien revela profundidades y secretos, conoce lo que hay en las tinieblas y la luz reside en Él (...) El misterio que el rey quiere saber no hay sabios ni magos, adivinos ni astrólogos que se lo puedan revelar. Pero hay un Dios en el cielo que revela los secretos; Él ha querido manifestar al rey Nabucodonosor lo que ha de suceder en el futuro (...) Oh Rey, los pensamientos que agitaban tu mente en el lecho se referían al futuro, y aquel que revela los secretos*[88] *te ha dado a conocer lo que sucederá. En cuanto a mí, este misterio me ha sido revelado no porque yo posea una sabiduría superior a la de todos los hombres, sino con el solo objeto de indicar la interpretación al rey y de que tú comprendieras los pensamientos de tu corazón"*[89].

Tenemos aquí, para Bouyer, la declaración de nacimiento de la apocalíptica. En este texto observamos el paso de la sabiduría elaborada por los hombres al apocalipsis, donde sólo Dios revela sus misterios, es decir, los secretos últimos relativos a su plan sobre las vicisitudes humanas y cósmicas. Dios es el único que puede sustituir los reinos humanos por su Reino. Y Dios lo hará por sus caminos, que desconciertan cualquier sabiduría humana (sea, como recoge Daniel expresamente, la sabiduría de los judíos, o aquélla de las naciones paganas[90]). Estos secretos de Dios son objeto de una pura revelación que desciende de lo alto, y lo mismo sucede con los acontecimientos que preparan a ella.

Este texto capital define el contenido de una "revelación": el cambio de los tiempos, el paso a un período diverso de aquél que estaban viviendo. Esta apocalipsis revela una intervención inminente e inimaginable, impensable para la visión humana: acción de Dios que determinará el paso a otra era, la de su Reino, que pondrá fin a nuestra historia de pecado y muerte. Es la llamada, *ta eschata*, la plenitud de los tiempos[91].

Como veremos, este pasaje del libro de Daniel es del todo semejante a san Pablo[92]. Semejanza que no es solamente cuestión de vocabulario, pues

---

[87] En el griego de los LXX: *kairous* y *aionas*

[88] El griego de los LXX dice: *anacalypton* y Teodocion *apocalypton mysteria*.

[89] Dan 2, 20–23.27–29.

[90] Cf. Dan 2, 30.

[91] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 105–108.

[92] 1 Cor 2, 7–12.

todo el cuadro de pensamiento de los dos pasajes es el mismo. En los dos casos el problema es el de la conducción de la historia. Y todo el contexto presupone una oposición entre la manera en que los hombres (o las criaturas en general) pretenden conducir y hacer la historia, y la manera desconcertante y omnipotente con la que Dios actúa, reduciendo a nada sus planes y llevando a cumplimiento su propio plan inmutable.

El Misterio se presenta como la clave de esta vía secreta de Dios, dispuesta por su propia "sabiduría", y es sólo a través de su "revelación" al hombre como puede conocerse algo de esa vía secreta. Porque, como dice san Pablo en otro pasaje, la sabiduría de Dios parece una locura a los sabios de este mundo, pero "la locura de Dios es más sabia que los hombres" (1 Cor, 1, 25)[93].

3. EL *QAHAL YAHVÉ* QUE PREPARA LA REVELACIÓN DEL MISTERIO[94]

3.1. Introducción

En las páginas anteriores hemos recorrido, de la mano de nuestro Autor, el desarrollo que sufre el concepto de *sabiduría* en el Pueblo de Dios. Proceso que se caracteriza por el paso de la sabiduría entendida como experiencia, temor y don de Dios, hasta su concepción final como *apocalypsis*, revelación divina.

Es interesante resaltar la importancia de este paso de la simple *sophia* humana al *apocalypsis* que se produce en el seno del Pueblo elegido. Esta evolución conlleva superar una sabiduría simplemente humana, como aquella de las religiones de los misterios, y crea el ambiente propicio para que Dios mismo revele el único Misterio. El hombre se siente incapaz de resolver sus vicisitudes, sus problemas y entiende que sólo Dios, por medio de la revelación, es capaz de darle la solución: solución anhelada pero inimaginable para él por su grandeza.

A lo largo de este epígrafe, presentaremos otro elemento que nos permitirá entender el origen y desarrollo del "lugar" donde se revelará y hará presente el Misterio. Siguiendo a Bouyer, intentaremos describir cómo el Pueblo de Dios es preparado para recibir la revelación del misterio: verdadera

---

[93] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 18–22.

[94] Cf. para esta parte: L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison–Dieu* 40 (1954) 87–107; *Piedad litúrgica*, 33–49 y *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*.

apocalipsis de la sabiduría divina, corazón de una teología acabada de la Palabra de Dios, tal y como lo entenderá san Pablo[95].

Este Misterio, objeto de la tradición cristiana, está inscrito en el corazón de la historia: es la historia misma de la humanidad renacida de las manos de Dios. Su transmisión, conservación y perpetua realización no puede ser abstracta: no es una idea sino que constituye un hecho, único e insustituible. Podemos decir que el Misterio, objeto de la tradición y que se actualiza perpetuamente en la celebración litúrgica, es en definitiva la reunión por la que Dios mismo convoca a todos aquellos hijos suyos que el pecado había dispersado. Reunión que se cumple en su Hijo único muerto y resucitado[96].

Recordábamos unas páginas atrás que "es imposible comprender nada de Cristo, Palabra de Dios hecha carne, si no se empieza a seguir el itinerario de la Palabra en el Antiguo Testamento". Y añadimos ahora con nuestro autor, "Del mismo modo no se puede esperar comprender la Iglesia si no se parte de la formación de un Pueblo de Dios en Israel"[97]. El objetivo de las páginas siguientes será adentrarnos brevemente en este proceso.

3.2. La formación del Pueblo de Dios

3.2.1. Los orígenes: Abraham y Moisés

La intervención de Dios en la historia de la humanidad desde la caída, la Palabra de Dios que se hace escuchar y comprender de una manera cada vez más perfecta por los hombres —toda esta acción divina en definitiva— parece haberse dirigido desde el origen hacia un objeto único y claramente definido: la formación de un pueblo que fuera el Pueblo de Dios. Dios creará este pueblo, por decirlo así, sacándolo fuera de la historia, en el curso de la cual intervenía El mismo[98].

---

[95] "L'histoire sainte n'est que l'histoire des grâces reçues par l'humanité jusqu'au Christo, –des grâces reçues pour la mettre à même de recevoir la plénitude et la source de la grâce. (…) Toute cette efflorescence de grâces, au contraire, n'est que le témoignage de la présence continue de la Parole divine derrière l'histoire humaine. C'est cette Parole qui y a déposé le sillon lumineux de l'Ancien Testament, avant que sa présence fasse sauter les derniers écrans et que la Lumière elle–même, avec la Vie, fasse irruption dans la Parole faite chair. Toute la sainteté de l'Ancien Testament, ainsi donc, n'est qu'une sainteté d'attente et de préparation. Elle est l'ébauche, la progressive édification de cette foi par laquelle la Parole divine voulait être accueillie dans l'homme, pour le sauver et le recréer au lieu de le juger et de le détruire" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 182).

[96] Cf. L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison–Dieu* 40 (1954) 94.

[97] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 201.

[98] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 33. Consecuencia de lo que estamos diciendo lo podemos ver en las siguientes palabras de nuestro Autor: "Ancora una volta, questo non vuol

Efectivamente la creación del pueblo de Israel es, en realidad, el producto original de la Palabra divina que busca y crea para sí misma un interlocutor: la humanidad. El Dios vivo, no podía revelarse a una masa amorfa. Él sólo podía entregar su rostro, su nombre, como dicen los semitas, a la unidad viva de un pueblo amalgamado por una historia común, por unas relaciones de Señor a servidor, de Padre a hijo. De ahí la relación entre el reconocimiento del nombre de Yahvé y la aceptación de la ley, entre la unidad personal del rostro divino, que poco a poco va desvelándose, y la unidad del Pueblo de Dios, que va tomando figura poco a poco en una historia toda ella construida por Dios.

En realidad, y aunque lo hagamos de modo muy breve siguiendo a Bouyer, no podemos dejar de apuntar que los orígenes del pueblo y los orígenes de la Alianza entre Dios y los hombres se confunden, porque el pueblo hebreo no existe fuera de la alianza[99]. Al mismo tiempo, en la historia de Abraham, padre del pueblo hebreo, descubrimos cuán íntimo es el vínculo entre la alianza y la promesa gratuita de Dios y, a la vez, cómo esta promesa constituye el fundamento y el todo de la Palabra.

Ante el pueblo, como hemos dicho antes, Abraham fue el primero que oyó la Palabra divina y que creyó en su promesa[100]. Él es el padre del pueblo. Existe antes de él, o mejor, el pueblo y su fe preexisten en cierto modo en Abraham. A través de la vida de Abraham nos damos cuenta de que la Palabra de Dios, y sólo ella, ha promovido la descendencia de Abraham[101].

En la vocación de Abraham encontramos diversos aspectos que apunta Bouyer y que darán luz para entender posteriores desarrollos[102]. En primer lugar es llamado a abandonar su casa, su patria, no para romper con la vida ciudadana, sino que Dios utilizará esta fase de nomadismo para una purificación[103]. La vida en el desierto, para Abraham como después para su

---

dire che la rivelazione si riduca a una storia, ma che la Parola di Dio è così strettamente legata alla storia nella quale si afferma e si annunzia, che storia e rivelazione sono inseparabili" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 54).

[99] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 43.

[100] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 101. "Questa reazione [se refiere a Gen 12], la prima reazione in cui si afferma lo Spirito che animerà ed ispirerà tutta la storia della salvezza, tutta la formulazione della rivelazione biblica, questa reazione sarà oggettivamente espressa nella Parola iniziale. Vi si trova quasi il prototipo ed il germe di tutta la Parola biblica. Si vede quindi che essa non è prima di tutto insegnamento su Dio o su noi, bensì esigenza e promessa in cui si rivelano insieme questo Dio ed il suo disegno che ci riguarda" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 410).

[101] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 201.

[102] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 201–209.

[103] "Avec Abraham, le premier pas décisif est fait. Au père des croyants, Dieu, pour la première fois, formule expressément la nécessité du détachement, du départ: Va–t'en, quitte ton

pueblo con Moisés, romperá las ataduras con el mal y permitirá preparar la reconstrucción de la que Dios será el único autor[104].

Un segundo elemento, que conviene considerar en la vocación de Abraham, es que él aparece como consagrado por la llamada de Dios, en el sentido de puesto a parte, separado; pero no solo o aislado. Y esto hemos de comprenderlo en un doble sentido: en relación al pueblo, del que él será el padre, y en relación a todos los pueblos. Abraham abandona su propia familia, pero no la familia de la que ha sido llamado a ser padre. Como padre lleva las responsabilidades de todos, engloba a sus hijos. El grupo no existe ante Dios sino en él y por él. El pueblo, independientemente del título que lleve el individuo que la providencia le ponga al frente –rey, sacerdote, profeta– existirá como tal en torno a ese "padre" entendido en un sentido que incluye y supera la paternidad física. De ahí que el pueblo, errante o asentado en una ciudad, será siempre una familia: los hijos de Abraham. En segundo lugar, la misteriosa elección que se expresa en la llamada dirigida a Abraham le distingue, a él y a los suyos, de los otros pueblos, pero no les vuelve indiferentes a ellos.

Como tercer elemento que señala Bouyer, al que ya nos hemos referido en otros lugares, encontramos que, la Palabra de Dios, vocación con la que el diseño y la elección de Dios se manifiesta, no es nunca una simple "revelación". La Palabra bíblica no tiene nunca como objetivo desvelarnos simplemente una verdad eterna. Ella siempre es, en primer lugar, revelación de un diseño divino, diseño eterno en Dios y que, en relación al mundo en el que nosotros vivimos, intenta introducirnos en él. Como consecuencia, la Palabra de Dios no es una simple comunicación de ese proyecto, sino la potencia destinada a realizarlo, y la única capaz de hacerlo realidad. La vocación de Abraham, como cualquier vocación bíblica, no le desvela aquello que era sin saberlo, sino que le permite, le obliga, le fuerza a serlo. También esta será una característica de la revelación bíblica, del diseño de salvación del que será portador el pueblo al que se le revela.

Último punto, que aquí solo apuntamos, es la alianza que Dios establece con Abraham. En los pueblos semitas era conocido el concepto de una alianza especial con la divinidad. La novedad se encuentra en que, en este caso, es Dios quien toma la iniciativa y aparece realmente soberano. No estamos ante una alianza entre iguales, Dios no necesitará de los sacrificios, ni

---

pays, quitte ta famille et la maison de ton père… Cependant, pour la première fois aussi, Dieu lui découvre la promesse: Je ferai de toi un grand peuple et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. Abraham croit, et sa foi l'engage dans l'obéissance. C'est ainsi qu'Abraham est le premier croyant, et le père de tous les autres" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 170).

[104] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 101.

se someterá a los deseos de los hombres. La alianza de Dios que habla a Abraham es pura gracia. Como compensación ella exige, como respuesta, una fe obediente y, como demuestra el episodio del sacrifico de Isaac, una fe absoluta, una obediencia sin reservas, que hace entrar –al que responde– en una amistad divina que nadie había concebido antes.

Así pues, la figura de Abraham personifica la conjunción de estos tres términos: Palabra, Alianza, Promesa. Y al mismo tiempo, nos recuerda perpetuamente la más profunda definición de lo que es el Pueblo de Dios: éste no es promesa de la alianza; es el pueblo creado por esta Palabra[105]. Sin olvidar que la idea de la realeza que se encuentra en los antiguos mitos está presente y a la base de toda la religión de Israel como religión de la Palabra. El Dios que ha hablado, debe ser reconocido como rey, el único verdadero rey. No reina únicamente sobre el pueblo hebreo sino que, siguiendo las huellas de Abraham y teniendo fe en su Palabra, son los únicos por el momento, reconocen que Él es el único rey de todos y de todo el universo[106].

Moisés, al lado de Abraham, ocupa un puesto absolutamente aparte en la visión profética de la historia de Israel[107]. En primer lugar, porque estas exigencias de la Palabra divina para con el pueblo se precisan, con él, definitivamente en la Ley. Al mismo tiempo, la promesa se realizaba por primera vez con la puesta en libertad del pueblo hebreo. El Éxodo de Egipto, reproduce la llamada a Abraham, llamada a la separación, a la entrada en una peregrinación de fe. Si bien el Éxodo más que una separación libremente aceptada, es una liberación que será material y espiritual.

Si analizamos la relación de la Palabra con Abraham vemos que ésta se presenta esencialmente como una promesa que, en sí y por sí misma, tiende a su realización. En Moisés, la Palabra es junta e inseparablemente revelación del Nombre de Dios y de la Ley, la Torah, por medio de la cual el diseño de Dios se debe imprimir en la vida del pueblo[108].

---

[105] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 43.

[106] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 102.

[107] "Con Mosé, tratto dal popolo figlio di Abramo, che diventerà il secondo e il più eccellente messaggero della sua Parola, la storia del Padre dei credenti si riproduce e si traspone in quella di tutto il popolo" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 106).

[108] "Ce qui la convoque, ce qui la constitue, c'est la Parole de Dieu lui–même se faisant entendre sur le montagne. Et ce pourquoi elle est convoquée, c'est d'abord pour entendre cette Parole elle–même, transmise, sous la forme élémentaire du Décalogue, par le héraut de Dieu par excellence, Moïse. Mais la Parole de Dieu ne parle pas à l'homme pour lui faire un cours qu'il aurait qu'à enregistres passivement. La Parole de Dieu suscité une réponse de l'homme: réponse d'abord dans la prière d'adoration, de supplication confiante et de louange. Cependant, comme la Parole de Dieu est elle–même action créatrice, la réponse de l'homme qu'elle suscite

Podemos recordar con Bouyer que la Palabra de Dios a su Pueblo es, en cierto sentido, única; desde el inicio hasta el final es revelación de su diseño: que el Nombre de Dios se imprima en el Pueblo y le dé un rostro, un corazón de hijo de Dios. Pero la comprensión del Nombre divino, así como la realización del diseño divino es necesariamente progresiva. Una y otra surgen de una experiencia de vida común entre Dios y los suyos. No son verdades que se suman una a otra, sino una única verdad que alcanza gradualmente su plenitud. Así los acontecimientos no se suceden desde el exterior, sino que se generan en una misteriosa continuidad a través de una renovación no menos misteriosa.

En el siguiente punto nos proponemos partir de la asamblea de Horeb–Sinaí pues, su constitución y su estructura, tendrá una fuerza normativa en la sucesiva historia del Pueblo. Se puede decir que es en esta asamblea donde el Pueblo alcanzará por vez primera la conciencia y la realización efectiva de aquello que estaba en el diseño de su elección. Sucesivamente, todos los posteriores desarrollos del pueblo en la historia de la salvación serán registrados y, como incorporados definitivamente en su ser y en su fe a través de sucesivas asambleas. Precisamente al final de este proceso, encontramos la Iglesia cristiana. Su primer bosquejo lo encontramos en la asamblea del Sinaí[109].

3.2.2. Una progresiva formación: El *Qahal Yahvé*

La Iglesia se manifiesta como fin último de la Encarnación y de la Redención, porque es la realización última de este Pueblo que Dios ha preparado a través de todo el curso de la historia: desde el primer hombre hasta el único "Santo y Justo". Si queremos hablar con precisión, podemos señalar que la Iglesia del Nuevo Testamento debe ser comprendida, por

---

doit être aussi action, une action où l'homme s'avérera effectivement recréé par la Parole divine" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison–Dieu* 40 (1954) 94).

[109] "Avec Moïse, on touche une première réalisation des promesses faites à Abraham: le peuple nouveau promis par Dieu se forme. Arraché d'Égypte para la Parole divine, mais comme une masse encore amorphe, il et constitué en un peuple, le Peuple de Dieu, par cette même Parole s'adressant à lui sur le Sinaï. Du même coup, c'est tout le peuple qui accepte de passer, sans comprendre encore pleinement ce qu'il fait, par l'expérience initiale de séparation, de détachement qui avait été celle du père des croyants. Israël parviendra jusqu'à la première réalisation des promesses dans la fuite hors d'Egypte, dans l'acceptation d'une condition nomade, abandonnée à la seule conduite de Dieu. Cependant, combien la foi d'Isräel est encore loin de ce qu'elle devrait être, l'expérience nécessaire de la longue pérégrination au désert en témoigne" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 171).

intermedio de los Setenta, como perfección última de lo que la Biblia hebraica había llamado desde el principio *Qahal Yaweh*: "la Asamblea de Yahvé"[110].

A lo largo de su desarrollo, que es estrictamente paralelo al desarrollo de la revelación misma, ese *Qahal* muestra una gran continuidad en sus elementos esenciales. Debemos tratar de presentarlos, porque así descubriremos la liturgia misma, nuestra propia liturgia católica, elaborándose en sus elementos permanentes.

En el mundo griego, la palabra *ekklesia* designa la asamblea del *dèmos*, del pueblo en sentido socio–político. En este sentido profano aparece, por ejemplo, en Hechos de los apóstoles 19, 32–40: aquella reunión tumultuaria del pueblo de Éfeso es una *ekklesia*. Pero no es de ahí de donde proviene primariamente el uso cristiano del vocablo que dará nombre, hasta nuestros días, al resultado de la obra salvífica de Cristo. Por el contrario, la palabra *ekklesia* conecta de manera inmediata con la teología bíblica del Pueblo de Dios, pero manifestando a la vez y de manera sorprendente la conciencia de la novedad que los cristianos tienen a la hora de entender ese pueblo.

En la versión de los LXX —de la que procede el término neotestamentario—, *ekklesia* designaba la asamblea convocada para una finalidad religiosa, de ordinario cultual: corresponde al hebreo *qahal*, que se emplea para referirse a la reunión del pueblo convocado en el desierto (Dt 4, 10; 31, 30; Jos 8, 35) o a la asamblea litúrgica posterior (1 Cron 28, 8; Ne 8, 2).

Tres momentos, tomados del Antiguo Testamento, son presentados por Bouyer como particularmente adecuados para hacernos comprender la naturaleza del *Qahal*. El primero es la asamblea descrita en el capítulo 19 del Éxodo[111]: la muchedumbre que había escapado de Egipto, una muchedumbre que carecía hasta entonces de toda forma definida, es llamada al Sinaí para oír las palabras de su Soberano, es decir, de Dios. Notemos que, quien hace la convocatoria, es la Palabra de Dios y que el objetivo de esa llamada es también la Palabra de Dios. Esto es así porque es convocada para entender la Palabra misma, transmitida, en su forma elemental de Decálogo, por el heraldo de Dios por excelencia: Moisés[112].

---

[110] "Historiquement, la première origine de l'Église, de l'*ekklesia*, c'est le *qahal*, l'assemblée du peuple de l'Ancien Testament" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison–Dieu* 40 (1954) 94).

[111] Ex 19 1–12.

[112] Ex 20 1–3.22–25: "Dios habló todas estas cosas diciendo: "Yo soy Yahvé, tu Dios, el que te sacó fuera de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás otro Dios frente a mí..." 22. "Yahvé dijo después a Moisés: "Así dirás a los hijos de Israel: Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo. No hagáis junto a mi dioses de plata ni de oro. Me levantarás un altar de tierra y en él me ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios pacíficos, tus

¿Cuáles fueron, pues, los rasgos distintivos de esa primera asamblea del pueblo? La asamblea convocada por la Palabra oyó la proclamación solemne de esa misma Palabra, presentada en un contexto de alabanza, de adoración y de súplica colectiva, después de una preparación común en el ayuno y la purificación[113]. La palabra fue aceptada por el pueblo con la misma solemnidad[114], y esta aceptación constituyó precisamente el pacto o la alianza entre Dios y su pueblo[115].

Como señalábamos en el capítulo anterior, la Palabra de Dios suscita una respuesta del hombre. Respuesta que se concreta en primer lugar en esa oración de adoración, de súplica confiada y de alabanza. Al mismo tiempo, como la Palabra de Dios es acción creadora, la respuesta del hombre que ella suscita deber ser acción, una acción donde el hombre se verá recreado por la Palabra divina. Esta acción es el sacrificio de la alianza en el que Dios ha tomado la iniciativa.

Efectivamente, esta alianza no fue tenida por ratificada hasta que un sacrificio dio fin a la reunión. En este sacrificio, cumpliendo lo que la Palabra de Dios les había pedido formalmente, los israelitas se comprometían con esta Palabra, y al mismo tiempo la Palabra fue sellada por Dios mismo. El pacto resultaba fundado así en la única autoridad de Dios, pero fundado también sobre la libre respuesta o aceptación obediente del pueblo. El pueblo mismo fue creado por todo ese proceso, afirmado en cuanto pueblo. Dejó de ser muchedumbre para convertirse en el pueblo de Dios, para y por la Palabra de Dios[116].

---

ovejas y tus bueyes. En cualquier lugar en que yo quiera hacer mi nombre memorable vendré a ti y te bendeciré.

[113] "Come si vede nel c. 24 dell'Esodo, il *Qahal*, la *Ecclesia*, è infatti convocato soprattutto per ascoltare la Parola: in questo caso le Dieci parole e il Codice di santità che le accompagna. Esso vi è preparato con delle purificazioni, come a un'estensione in qualche modo a tutti dell'incontro con Dio sulla montagna dove Mosé solo era stato chiamato" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 224).

[114] Cf. Ex 19, 8: "Y todo el pueblo, a una, respondió: "Nosotros haremos todo cuando Yahvé ha dicho".

[115] Ex. 24 1–3: Había dicho Yahvé a Moisés: "Sube a Yahvé, tú, Aarón, Nadad, Abiú y setenta ancianos de Israel. Adorarás desde lejos. Que sólo Moisés se acerque a Yahvé: los otros no se aproximarán, ni subirá el pueblo con él. Vino, pues, Moisés y comunicó al pueblo todas las palabras de Yahvé y todas sus leyes relativas a la administración de la justicia. Y todo el pueblo respondió a una voz: "Nosotros cumpliremos todo cuanto ha dicho Yahvé".

[116] Cf. Ex 24 4–8: "Escribió Moisés todas las palabras de Yahvé, y levantándose de mañana, erigió un altar al pie de la Montaña y doce cipos por las doce tribus de Israel. Luego mandó a algunos jóvenes de los hijos de Israel a ofrecer holocaustos e inmolar novillos como sacrificios pacíficos en honor de Yahvé. Moisés después tomó la mitad de la sangre y la puso en vasijas, y la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó luego el libro de la Alianza y lo leyó en

Así pues, en este Pueblo, la Palabra suscita la fe y la Presencia de Dios toma posesión de él para instaurar, con la consagración ritual, la vida nueva en su corazón, vida que deberá ser manifestada a lo largo de toda su vida. Como subraya el capítulo 19 del Éxodo, el Pueblo entero es convocado para ser en el mundo, entre los otros pueblos, un testimonio de Dios, de su Palabra. Por tanto ha sido llamado a una función sacerdotal, de consagración del universo entero: toda su vida deberá realizarla en la presencia del mismo Dios[117].

En un segundo punto crítico de la historia de Israel, cuando fue renovado el pacto del monte Sinaí, encontramos nuevamente el *Qahal Yahvé*. Este punto crítico está descrito en la famosa escena del segundo libro de los Reyes, capítulo 23, cuando el rey Josías trató de dar un nuevo comienzo a la historia del pueblo consagrándolo, una vez más, a Yahvé[118].

Aquí se vuelven a repetir los mismos elementos esenciales de la reunión del Sinaí. En primer lugar el pueblo es convocado por la Palabra de Dios que ha sido redescubierta por el sumo sacerdote en el santuario. Después, escucha una lectura solemne del Deuteronomio del mismo modo que había oído los diez mandamientos en la convocación del Sinaí. Acabada esta lectura, el pueblo acepta la Palabra expresada de nuevo, en medio de alabanzas jubilosas y oraciones. Finalmente, la renovación de la alianza. La aceptación de esta alianza por el pueblo se expresa y se concreta en una celebración solemne del sacrificio fundamental: la celebración de la Pascua, memorial del Éxodo que reanimará la virtud en el Pueblo[119].

Pero esta vez, nos subraya Bouyer, la lectura es la del Deuteronomio, una síntesis y reinterpretación de la Torah mosaica confrontada con la

---

presencia del pueblo, el cual dijo: "Cumpliremos todo lo que ha dicho Yahvé y obedeceremos". Entonces Moisés tomó la sangre y la derramó sobre el pueblo, diciendo: "Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, mediante todas estas palabras".

[117] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 225

[118] II Re 23, 1–3: "Entonces, mandó el rey reunir a todos los ancianos de Judá y de Jerusalén. Y el rey subió al Templo de Yahvé con todos los hombres de Judá y todos los moradores de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, desde el menor hasta el mayor, y leyó al auditorio todas las palabras del libro de la alianza, encontrado en el Templo de Yahvé. Luego el rey, de pie en el estrado, selló ante la presencia de Yahvé, el pacto de caminar en pos de Yahvé, y de guardar sus mandatos, sus estatutos y leyes con todo el corazón y con toda el alma, y de practicar las cláusulas de la Alianza que estaban escritas en aquel libro. Y todo el pueblo asintió al pacto".

[119] II Re 23, 21–23: "El rey ordenó entonces a todo el pueblo: "Celebrad la Pascua de Yahvé, vuestro Dios, conforme está escrito en el libro de la alianza". En verdad, nunca se había celebrado una Pascua como ésta desde el tiempo de los jueces que habían gobernado a Israel, ni en todo el tiempo de los reyes de Israel y de los reyes de Judá; sólo en el año dieciocho del rey Josías se celebró en Jerusalén una Pascua semejante en honor de Yahvé".

experiencia del pueblo después de la entrada en la tierra prometida y a la luz de las enseñanzas proféticas. El diseño divino progresivamente se intuye a partir de la enseñanza que los profetas han sacado de la experiencia del pueblo. Y se asiste a un proceso de humanización de la ley que es característico del Deuteronomio y que parece salir al encuentro del humanismo de los sabios, mientras la sabiduría humana se abre a la Palabra divina.

Por otra parte, es el rey quien proclama, con términos directamente inspirados, su voluntad de ser fiel a Dios y todo el pueblo da su consentimiento. La celebración ritual que sigue es la de la Pascua, el memorial por excelencia de la alianza mosaica, de la primera y fundamental liberación. Sin embargo el pueblo ha ido descubriendo que no sólo necesita ser liberado de los enemigos externos sino también de su tendencia a la idolatría y a la injusticia. Esperan ser redimidos por el mismo "redentor" que había rescatado a sus padres de la esclavitud de Egipto. Es la misma redención que progresa en su actuación, que se interioriza a medida que nuevas luces la van haciendo cada vez más accesible[120].

Del tercer ejemplo encontramos su descripción en Nehemías[121]. Todo debía pasar a través de la destrucción y posterior refundición completa, para que así un Pueblo nuevo, según el corazón de Dios, pudiese surgir del anterior. Esta prueba será el exilio de Babilonia en el que todo: la monarquía, la ciudad de David con su Templo y la Presencia que en él habitaba, e incluso la tierra de la promesa les será quitado[122]. Después del período que siguió al exilio del pueblo y la destrucción de la ciudad santa, por disposición de la divina providencia, los cautivos son liberados y se les ha permitido volver a sus antiguos hogares. La ciudad santa era todavía un montón de ruinas pero algo quedaba en pie en medio de aquella devastación universal: la Palabra de Dios, tal y como iba a ser finalmente condensada y formulada en la Biblia de los escribas.

---

[120] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 236–237.

[121] Ne 8, 17 y 13, 1.

[122] "Après l'installation en Palestine, l'équivoque de tout réalisation des promesses pour une foi encore aussi peu assurée éclatera. Israël ne peut s'établir, jouir des dons de Dieu, goûter les fruits de la terre promise sans tomber dans l'idolâtrie, et du même coup dans l'injustice. L'enseignement unanime des prophètes préparera donc le peuple à une expérience crucifiante: l'exil, la ruine de la cité sainte et du Temple, où Dieu semblait pourtant établi à jamais dans l'amitié avec les siens. Tant il est nécessaire que le peuple accepte de passer par l'épreuve d'une destruction de son espérance, dans tout ce qu'elle a qui s'attache encore à la terre. Par cette voie douloureuse, peut–être arriver–t–il enfin à être créé dans la sainteté et la vérité" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 172).

Será precisamente el escriba Esdras quien convocará una vez más el *Qahal* y leerá para el pueblo esa Biblia renovada[123]. La estructura y el desarrollo son los mismos del Sinaí y de la asamblea convocada por Josías. Pero aquí aparece un elemento nuevo y sorprendente. Al terminarse la lectura solemne de la Palabra, del entero Pentateuco, no hay celebración sacrificial, como las que habían concluido las dos asambleas anteriores de la alianza. En su lugar, representantes de todas las clases del pueblo harán formalmente el voto de hacer sacrificios cuando se haya cumplido la reconstrucción de la ciudad y del santuario. Al mismo tiempo, Esdras les hace ofrecer una solemne oración eucarística, con la cual se mezclan la acción de gracias por el pasado y la suplica por el porvenir, implorando a Dios la realización de su propio designio, esto es, de su propia Palabra *en, con* y *para* su pueblo[124].

---

[123] Cf. Ne 8, 1–3: "Llegado el mes séptimo, cuando ya todos los israelitas estaban establecidos en sus ciudades, el pueblo entero se congregó como un solo hombre en la plaza de la Puerta del Agua y dijo al escriba Esdras que trajese el libro de la Ley de Moisés dada por Yahvé a Israel. El día primero del séptimo mes, el sacerdote Esdras presentó la Ley ante la comunidad, integrada por hombres y mujeres y cuantos tenían uso de razón. La estuvo leyendo en la plaza desde por la mañana temprano hasta el mediodía ante los hombres, las mujeres y los que tenían uso de razón. Todo el pueblo estaba atento a la lectura del libro de la Ley".

[124] Cf. Ne 9, 1–10, 40: "El día veinticuatro de aquel mismo mes, los israelitas, vestidos de saco y cubierta de tierra la cabeza, se congregaron para un ayuno. Los de la raza de Israel se separaron de todos los extranjeros y puestos de pie confesaron sus pecados y las iniquidades de sus padres. En pie, y cada uno en su sitio, leyeron en el libro de la Ley de Yahvé, su Dios, durante un cuarto de día, en el otro cuarto hicieron la confesión de sus pecados y se prosternaron ante Yahvé, su Dios. (...) Y los levitas dijeron: "Levantaos y bendecid a Yahvé, vuestro Dios, de eternidad en eternidad. ¡Bendito sea tu Nombre sublime y excelso, superior a toda bendición y alabanza! ¡Tú sólo Yahvé eres el único. Tú hiciste los cielos, el cielo de los cielos y todo su ejército, la tierra y todo cuanto encierra, los mares y todo lo que contienen. A todo ello Tú le das la vida, y el ejército del cielo te adora. Tú eres Yahvé, el Dios que elegiste a Abraham, le sacaste de Ur de los Caldeos y le diste el nombre de Abraham. Tú encontraste su corazón fiel ante Ti y concertaste con él un pacto (...) y has cumplido tu palabra porque eres justo. Tú viste la aflicción de nuestros padres en Egipto y escuchaste su clamor junto al mar Rojo, realizaste milagros y prodigios contra el Faraón (...) Pero nuestros padres se obstinaron, endurecieron su cerviz, no obedecieron a tus órdenes. (...) Pero Tú eres un Dios pronto a perdonar, clemente y misericordioso, tardo a la ira y lleno de bondad: por eso no los abandonaste. (...) Pero luego, indóciles, se rebelaron contra Ti y echaron tu Ley a sus espaldas; mataron a tus profetas, que les conjuraban se convirtieran a Ti, y cometieron grandes blasfemias. (...) Y ahora, oh Dios nuestro, Dios grande, poderoso y terrible, que guardas la alianza y la misericordia, no tengas en poco todo este infortunio que ha caído sobre nosotros, sobre nuestros reyes, nuestros príncipes, nuestros sacerdotes, nuestros profetas, nuestros padres y todo el pueblo(...) Has sido justo en todo lo que nos ha sobrevenido, porque Tú has demostrado tu lealtad y nosotros, en cambio, nuestra impiedad. (...) En consecuencia a todo esto, nosotros aceptamos un firme compromiso, y por escrito. (...) También el resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los oblatos, en una palabra todos los que se habían separado de las gentes del país para ajustarse a la Ley de Dios, así como sus mujeres, sus hijos e hijas, todos los que tenían uso de razón se unieron a sus hermanos y a los jefes y se

Podemos hablar aquí de un ejemplo típico de "berakah", que no es, como veremos, un tipo cualquiera de "acción de gracias" en el sentido de expresión de reconocimiento por algo y, menos aún, podemos compararla con una alabanza indeterminada. Es propiamente un acto de fe gozosa en la Palabra divina, acto por el que aquellos a los que se les ha revelado la Palabra de Dios confiesan su fe en ella, se dan enteramente a sus exigencias y, finalmente, expresan su confianza suplicante en que sus promesas se cumplirán totalmente[125]. Estamos ante el primer modelo de lo que hoy llamamos Eucaristía: una acción de gracias a Dios por la creación y la historia de la salvación[126].

Podemos destacar con Bouyer, que esta gran "*ecclesia*" del Pueblo es como el prototipo de todas las sucesivas asambleas sinagogales: lectura de la Ley (y de los profetas), después una renovada consagración de Israel a la Torah con la recitación de la *Schemah* ("Escucha Israel, el Señor tu Dios es el único Señor, y tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas) entre las grandes "berakoth" de *Yôzer* y de los *Schemoneh–Esreh*[127].

Como veremos, en el conjunto de ritos sacrificiales, iluminados por su referencia al ritual fundamental de la Pascua, no encontramos sólo el acto de fe del creyente que se consagra a las exigencias de la Palabra sino que para hacer posible esta consagración se hace necesario el memorial dado por Dios de sus propios actos creadores y salvíficos, anunciados y actuados por su Palabra. Memorial que incluye, como significado fundamental, el testimonio permanente dado por Dios mismo sobre sus intervenciones pasadas y su continuidad. Es a Él a quien el memorial debe ser presentado, para que Él

---

comprometieron bajo juramento imprecatorio, a caminar en la Ley de Dios, dada por medio de Moisés, siervo de Dios, y a observar y poner en práctica todos los mandamientos de Yahvé, nuestro Señor (...)

[125] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 148.

[126] "In ebraico, effettivamente, *berakah* non sta ad indicare un rendimento di grazie qualsiasi, nel senso di una qualsiasi espressione di riconoscenza. Il termine, nella tradizione della Bibbia e della liturgia ebraica, molto prima di Cristo, aveva finito per designare una forma di preghiera molto precisa, di modello e contenuto egualmente costanti, benché suscettibile di applicazioni molto varie e che danno quindi luogo a una molteplicità de formule (...) come vedremo la si scopre [la *berakah*] nella pagina del Libro di Neemia in cui è descritta l'assemblea del popolo riunita dallo scriba Esdra subito dopo il ritorno dall'esilio. Non bisogna perciò stupirsi che la tradizione rabbinica abbia visto in questa assemblea l'origine stessa del culto sinagogale come viene ancora praticato" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 71).

[127] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 244.

"recuerde" su diseño de amor, del que los actos pasados son prenda, y lo lleve a su cumplimiento[128].

3.2.3. La aparición de un "resto fiel"

De todos modos, la restauración propiciada por Esdras no tardará, a pesar de las esperanzas que su espera había suscitado, en mostrarse muy alejada de su realización. Se reconstruirán la ciudad y el Templo, un culto iluminado por la enseñanza sinagogal será restablecido, e incluso asistiremos a la restauración de la monarquía. Pese a todo ello se verá muy pronto que la restauración del plano material no se corresponde con una renovación espiritual tal y como anunciaban las profecías de Ezequiel y del Deutero–Isaías[129].

A partir de este momento, Israel empieza a presentir que la antigua alianza, con sus sacrificios, debe pasar y que el verdadero pueblo de Dios ya no será todo Israel sino un "resto" [130]. Un resto al que se unirán de todas las naciones. También un nuevo rito empieza a elaborarse. Así podemos ver aquí los comienzos de un nuevo tipo de culto: el culto de la sinagoga. Es admitido comúnmente por los historiadores, que este tipo de culto, limitado a la lectura de la Escritura y a oraciones pero sin sacrificio, no fue producto del exilio. Pero no se puede discutir el hecho de que, en el pueblo de Dios, esa nueva especie de culto tomó toda su importancia a consecuencia de la imposibilidad de todo culto sacrificial después de la destrucción del templo.

En este ambiente hemos de retomar un apunte que hicimos cuando estudiábamos los últimos desarrollos de la sabiduría previos al exilio. En aquel momento señalábamos que la Palabra dirigida a Moisés y a los hijos de Israel, esa Palabra eficaz que los salva, y en la Torah se traduce como principio

---

[128] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 250.

[129] "Mais le retour, la résurrection de la cité sainte n'auront de sens que prophétique. Ils prépareront les esprits à l'attente d'un Israël qui ne soit plus une communauté charnelle. La délivrance de celui–ci opérée par Dieu, la rédemption, sera une refonde du cœur même de l'humanité, pour une résurrection et une transfiguration de tout l'univers" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 172).

[130] "Bientôt apparaîtront alors, au sein de l'Israël selon la chair, ces communautés de l'espérance apocalyptique: ces communautés d'ascètes et de vierges, qui, d'avance, se séparent non seulement d'un peuple endurci mais de tout le siècle pressent. Elles iront au désert sans plus attendre d'y être contraintes, au–devant du siècle qui vient, du Messie, du Fils de l'homme transcendant, du Serviteur humilié en qui le bras de Dieu doit être finalement révélé. Quand on en est là, le reste est tout préparé qui doit accueillir cet unique Serviteur, rejeté de tous pour être le sauveur de tous" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 172).

de renovación, suponía la *Schékinah*[131]. La presencia misteriosa que sale al encuentro de aquellos a quienes quiere hacer suyos, a su Pueblo[132]. "La presencia divina, la comunicación a Israel de esta gloria es el hogar que crea, y mantiene en el ser, el pueblo de Israel como Pueblo de Dios. Si esta presencia, particularizada y, por tanto localizada, dejase de existir, Israel no sería nada. Pero el cese de la presencia, en cierto modo tangible, en el Templo, va a ser la ocasión de una presencia mucho mejor, mucho más íntima, mucho más permanente: entre los fieles y no con la masa, entre el "*resto*", en el corazón de la prueba que lo purifica y lo prepara a ser el Pueblo de Dios de modo definitivo"[133].

Al final de la Antigua Alianza encontramos la demostración de lo que estamos diciendo: "Allí donde diez israelitas, respetará la *Mischnah* (es decir el número exigido para una asamblea sinagogal), están reunidos para meditar la Torah, la *Schékinah* se hará presente en medio de ellos"[134]. Está afirmación se encuentra en paralelo, es analógica a aquella de Ezequiel que promete al "*resto*" fiel en la dispersión o en el exilio, que Dios se hará invisiblemente su santuario[135]. La fuente de esta fidelidad del "*resto*" no será otra que la

---

[131] "La sabiduría, identificada con el contenido esencial de la Palabra, con la Torah (Cf. Eclo 24,23), acabará así por significar el designio divino, con el cual debe tomar formar la historia del hombre, para realizar un pueblo, una humanidad según el corazón de Dios. La Torah revelada aparecía inseparable de una presencia especial de Dios con los suyos, la Schékinah, que hacía que habitase con ellos bajo la tienda a lo largo de la peregrinación; por ello la sabiduría acabará confundiéndose con esta Schékinah (Cf. todo el capítulo 24 del Eclesiástico, donde se dice que la sabiduría mora en la columna de fuego y de nube y en el tabernáculo) Pero para entonces ésta ya no habitará simplemente en un santuario en medio de los suyos, sino que su santuario serán los corazones acordes de estos" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 52.

[132] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 59.

[133] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 148. "Come agli inizi lo Spirito della vita divina si librava sull'universo in gestazione per trarre del caos primordiale un mondo, un cosmo ordinato, così la Schékinah si libra su Israele lungo il corso della sua storia, per prepararvi il santuario vivente nel quale la Parola non solo risuonerà, ma si stabilirà come a casa sua, in modo da dirci finalmente in una forma che ci tocca, ci prende, ci penetra fino nel più profondo del nostro essere, tutto ciò che ha da dirci: tutto l'amore di Dio che esige il nostro cuore" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 408).

[134] " I rabbini, fino ai tempi evangelici, valorizzeranno al massimo il culto della Sinagoga, non esitando a ripetere ciò che Shammai doveva infine canonizzare: *Là dove dieci Israeliti osservanti sono riuniti per ascoltare la parola, la Schékinah è presente in mezzo a loro*" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 39) La misma idea se encuentra también en *Il Figlio eterno*, 59).

[135] "Ezequiele vede il ritirarsi della divina presenza (…) la vede uscire dal santuario profanato, senza che i sacerdoti idolatri, né i fedeli corrotti dall'ingiustizia, se ne rendano conto (cap. 8). Ezequiele, è vero, promette in compenso che essa si farà la compagna invisibile degli esiliati che riconoscono il loro peccato e accettano il loro esilio quale espiazione, senza cessare di

constancia en la meditación de aquello que se recoge en la Torah, definitivamente fijado en los escritos del exilio por los escribas sacerdotales. La Torah escrita llegará a ser el sacramento de la Presencia continua, a despecho de la ruina de Jerusalén y del Templo[136].

Sin embargo, todavía es más significativa la forma en que Hillel rechaza que la Presencia misteriosa de Dios, la Schékinah, esté ligada al estatuto sinagogal. Él, preparando la interiorización y la universalización de la presencia y del culto a ella ligada, que los profetas habían iniciado, dirá con toda simplicidad que la Schékinah se hace presente también donde se encuentren dos o tres israelitas juntos para meditar la Palabra[137]. Es evidente, comenta Bouyer, que Jesucristo alude a esto cuando dice: "Allí donde dos o tres se unen a rezar al Padre en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20) Esto confirma que es Él mismo, como Palabra hecha carne, el único lugar definitivo, en esta carne recibida por nosotros, el único templo indestructible de la Schékinah[138]. Pero no adelantemos los acontecimientos por el momento.

En definitiva podemos decir que, la importancia creciente del culto de la sinagoga ha acompañado a la espera escatológica, sembrada por Ezequiel y por la segunda parte de Isaías[139], desde el momento en que la alianza primitiva, con todo su ritual, comenzó a comprenderse como una simple preparación preliminar. Sin que por ello podamos entender que la lectura de las Escrituras, elemento esencial de la liturgia sinagogal, fuese una simple instrucción. Se trataba de un rito en sentido fuerte de la palabra, es decir, una acción por medio de la cual el hombre era tocado y poseído por la Palabra y la presencia divinas, inseparables una de la otra"[140].

---

meditare come loro unica consolazione la parola portata via del santuario distrutto (Cf. Ez. 11, 14–21)" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 39).

[136] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 59.

[137] Cf. L. BOUYER, *Il Consolatore*, 407.

[138] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 40.

[139] "Il serait faux de dire que ce culte de lecture méditée et de prière s'est substitué au culte sacrificiel du Temple. Il est bien plus vrai de dire plutôt qu'il en prépare la rénovation en en révélant le sens dernier" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 183). Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 109–139.

[140] "Il rito essenziale della liturgia sinagogale, la lettura delle Scritturre, era tutt'altro che una semplice istruzione. Si trattava di un rito nel senso più forte della parola: in altri termini, un'azione per mezzo della quale l'uomo, nel compierla, era afferrato, toccato, posseduto, possiamo dire, dalla parola e dalla presenza divina, inseparabili l'una dell' altra" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 94).

De todos modos, el culto verdadero y duradero, el eterno sacrificio, aún debía esperarse, junto con la alianza nueva y eterna, prometida por Jeremías y Ezequiel[141]. Entre tanto, no convenía ya celebrar las grandes obras cumplidas por Dios en el pasado para la salvación de su pueblo, como cumplimiento final de lo que su Palabra quería realizar en la historia de la humanidad. Tales obras deberían más bien ser recordadas como prenda y prefiguración de obras mucho más grandes cuyo cumplimiento futuro por esa misma Palabra salvadora y creadora debía ser objeto de la esperanza y la oración del pueblo. Es en el marco de la metamorfosis que sufre la sabiduría durante el exilio y que desemboca en el apocalipsis en el que este movimiento del culto se encuentra.

Así pues el tenor general del nuevo tipo de oración que se puede llamar ya oración eucarística (de acción de gracias) es el que se introducirá, como hemos visto, por Esdras[142]. Y tal es la razón también por la cual el culto del Templo perdió algo de su importancia, aun cuando hubiera sido finalmente restaurado[143]. Israel ya no podía fundamentar en ningún sacrificio existente su esperanza de una alianza nueva y duradera. Ciertamente, esta esperanza escatológica se expresaría en un ritual. Pero éste no sería ya el ritual de la antigua comunidad, el Israel "en la carne", que no podía aceptar esta espera. Sería más bien el ritual de aquellas pequeñas comunidades piadosas en las cuales "un resto" de Israel se preparaba para la última fase del reino y para el juicio por venir[144]. Analizar cómo se desarrolla el culto en Israel hasta

---

141 "La interiorización y la humanización de la palabra divina en la sabiduría, que preparan a su universalización, vienen en cierto modo al encuentro de las últimas visiones y de las supremas promesas proféticas. Para Ezequiel como para Jeremías, la sustancia de la nueva y eterna alianza que deben guardar los exiliados, llevando consigo, en sí mismos, la presencia de la Schékinah, la constituirá una ley grabada en los corazones y no en tablas de piedra" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 52) Más desarrollada esta idea: Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 139–176.

142 Cf. L. BOUYER, "Il culto sinagogale con le sue preghiere, secondo la teologia rabbinica, è un prolungamento di quest'ultima assemblea di Esdra, di questa *ecclesia* degli ultimi giorni in cui il Popolo di Dio termina la sua formazione preparandosi alla rivelazione escatologica".

143 "Nell'intervallo dell'esilio, e più tardi tra i dispersi della diaspora, il culto sinagogale e tutta la pietà da esso alimentata saranno considerati l'equivalente dei sacrifici divenuti impossibili. Ma, anziché ritenerli inutili, essi tenderanno alla loro restaurazione trasfigurata" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 249).

144 "Per questi sacerdoti di Qumram, in particolare, il vero *qahal*, la vera *ecclesia*, nella quale il Popolo nel suo ultimo resto fedele deve prepararsi all'incontro col suo Dio, non è più una qualsiasi assemblea sinagogale, o meno ancora una delle assemblee festive del santuario di Gerusalemme, perché sembra loro che in esse si continui soltanto un culto formalistico, infirmato da una profonda infedeltà. È nelle riunioni di questi poveri volontari che cercano nelle Scritture la consolazione d'Israele, è nei loro banchetti fraterni, in cui le preghiere

llegar al que vivirán estas pequeñas comunidades constituirá el estudio de las páginas siguientes.

4. LA RESPUESTA DEL PUEBLO: EL MEMORIAL PASCUAL Y LA "LITURGIA DE LAS COMIDAS"

Hemos podido seguir en las páginas anteriores todo el proceso de "espiritualización" que sufre la sabiduría. Efectivamente hemos recordado cómo en todo el Oriente antiguo la sabiduría era un conocimiento práctico, nutrido de experiencia meditada, cuyo remate se encuentra en el arte supremo: el arte de vivir. La sabiduría real, en particular, no era sino el arte de hacer vivir, no a un solo individuo, sino a todo un pueblo. Esta sabiduría recibida en Israel con la realeza, se impregnó allí de las enseñanzas de la Palabra. Así como el rey no es en Israel más que la epifanía del único Rey verdadero, Dios conocido en su *Torah,* la sabiduría aparecía como el don de Dios al rey que le representa. El principio de la verdadera sabiduría era, por tanto, la meditación de la Palabra divina, bajo la inspiración del Espíritu.

A través de la experiencia histórica de Israel, guiada e iluminada por la Palabra, se entiende de modo cada vez más evidente, que Dios es el único rey verdadero, y por tanto el único sabio digno de este nombre. La sabiduría identificada con el contenido esencial de la palabra, acabará así por significar el designio divino, según el cual debe tomar forma la historia del hombre para realizar un pueblo, una humanidad según el corazón de Dios[145]. La Palabra divina sufre todo un proceso de interiorización y de humanización que la prepara a su universalización. Es lo que recogen las últimas visiones y supremas promesas proféticas de Ezequiel y de Jeremías[146].

---

tradizionali si concludono con l'invocazione ardente della venuta del Messia, della ricostruzione della Città santa, che si trova ormai la sola assemblea dei santi degli ultimi giorni e il solo sacrificio che presagisce la nuova alleanza di una Pasqua eterna" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 259).

[145] "La Parola primitiva, rivelata al padre del popolo, Abramo, si basava sul dato culturale della città regale, della regalità terrena, ma faceva questo allo scopo di rompere con la prima e di sostituire alla seconda la sola regalità celeste, l'unica capace di costruire una città per l'uomo nella quale egli non sia lo schiavo del suo peccato e quindi delle potenze decadute e, in conclusione, della morte. La Parola in crescita profetica non cesserà mai di presupporre questo trampolino e di farvi periodicamente ritorno. Accadrà soprattutto quando, dopo aver assorbito ed insieme trasfigurato il mito, farà lo stesso con la sapienza che gli era connessa. Ma allora la Parola vi sovrapporrà l'imperitura memoria dell'esperienza eminentemente materna di Abramo, che a poco a poco seguendo la storia del popolo si arricchirà dei suoi rinnovamenti e delle sue continue trasposizioni" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 411).

[146] Cf. Ez 36, 26ss. y Jer 31, 31ss.

En ese momento hemos visto afirmarse el carácter misterioso de la sabiduría divina. Ella desborda el pensamiento de los más altos sabios de los hombres, del mismo modo que los pensamientos de Dios desbordan los pensamientos del hombre: sólo Dios la conoce. Es para Dios como otro él mismo, de modo que conocerla es conocer a Dios en el sentido más fuerte[147]. El hombre no puede acceder a ella sino por la revelación por excelencia. Así, de la sabiduría que parecía partir de la tierra, hecha de la razón del hombre aplicada a las experiencias de aquí abajo, pero que se elevó hasta el cielo, se pasa al apocalipsis: a la revelación de los designios últimos, impenetrables de Dios, en la que él mismo se revelará a los suyos para revelarse pronto al mundo entero de una manera final.

Conforme esta Palabra es profundizada asistimos progresivamente al cumplimiento total del plan de Dios. Su diseño se corresponde con una plenitud de la revelación de sí mismo y tiende a su interiorización y su universalización[148]. De todo este proceso brotan dos consecuencias:

En primer lugar, a medida que se revela su plan de salvación comprendemos la Palabra divina como Palabra que salva. Y esto implica que la Palabra está en el origen de nuestra creación. La Palabra nos salva porque restaura y perfecciona nuestro ser creado ofuscado por el pecado. En segundo lugar, y esto no es menos importante dirá Bouyer, el mismo progreso en la comprensión de la Palabra implica nuestra respuesta a la Palabra misma.

---

[147] "… la "conoscenza" di Dio del giudaismo, fin dall'inizio, presuppone un'unione, non un'unione dell'uomo con Dio alla quale l'uomo possa elevarsi da sé, ma un'unione che Dio ha voluto con l'uomo da tutta l'eternità, e che ogni sforzo per invadere la storia dell'uomo, ogni sforzo della sua Parola, è di produrre qualche cosa. Perciò la conoscenza di Dio pienamente sviluppata sarà la coscienza dell'unione totalmente realizzata tra Dio e l'uomo" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 263).

[148] "La speranza di un'alleanza nuova, nuova ed eterna, nella quale la legge di Dio non sarà più scritta su tavole di pietra, ma sulle tavole vive dei cuori rinnovati, è ripresa direttamente da Ezechiele a Geremia. Egli lo preciserà dicendo che fino allora Israele aveva soltanto un cuore di pietra. Il Dio che l'ha schiacciato con la prova vi sostituirà finalmente un cuore di carne, un cuore vivo della sua stessa vita, che farà del Popolo di Dio veramente il suo Popolo, non più soltanto perché egli se lo è acquistato, ma perché lo avrà rigenerato (…) Qui improvvisamente, le prospettive si allargano. L'effetto di queste nozze definitive di Dio con Israele è questo: che Israele realizzerà finalmente quel progetto di adozione, di unione, che Dio aveva avuto per lei dal principio. Per di più, la Sposa diventerà Madre, nel senso che le altre nazione… esse pure immerse nell'infedeltà ma per le quali fino allora non era brillata nessuna speranza, diventeranno le sue figlie nella fede. La contropartita di questo ampliamento universalistico della salvezza è una interiorizzazione che giunge, sempre con Ezechiele, a una personalizzazione decisiva. Non vi è più salvezza o condanna collettiva, nel senso di una salvezza in blocco. Il risultato della prova sarà quello di distinguere, nella massa, gli uomini fedeli per rimodellare il popolo definitivo, cioè il popolo promesso all'alleanza eterna, quella dal cuore nuovo" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 240–241).

Respuesta que deberá ser adecuada de modo total, es decir, debe implicar nuestro ser entero[149]. Antes de desarrollar este segundo punto en la historia de Israel nos adentraremos momentáneamente en el culto, el sacrificio en el mundo "primitivo", de los orígenes. De este modo así como hemos asistido al encuentro de la Palabra con el mito y la sabiduría humana, y a la Palabra que crea al Pueblo, podremos también asistir al proceso de metamorfosis, de transformación que realizará la Palabra en su encuentro con el rito y el sacrificio.

4.1. El sacrificio en las religiones primitivas

La historia de las religiones y los teólogos se encuentran fácilmente de acuerdo cuando consideran que los ritos más importantes son los sacrificiales[150]. Sin embargo no hay punto sobre el que sea más difícil ponerse de acuerdo que la naturaleza del sacrificio[151].

Para algunos autores la etimología de la palabra *sacrificium*: *sacrum facere* nos daría una pista para entender su naturaleza. La esencia del sacrificio, sea cual sea la forma en que él pueda manifestarse y las distintas interpretaciones que le acompañen, consistiría para –estos autores– en la consagración. Por esta consagración se entendería un acto que, sea como sea realizado o considerado, haría pasar un objeto o un ser, del campo profano al campo sacro, o bien lo trasferiría de nuestra posesión a la de Dios[152].

Sin embargo, como recordará Bouyer y hemos visto en el primer capítulo, esta interpretación de la etimología presenta las señas de un período muy evolucionado de la historia religiosa de la humanidad. En su origen, *sacrum facere*, no ha significado "convertir en sacro", sino más bien, "hacer

---

[149] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 65.

[150] "Le roi, en effet, partout, avant d'être soit le chef de guerre, soit l'organisateur de la cité dans la paix, apparaît comme l'instituteur des rites, et avant tout du rite essentiel: le sacrifice, autour duquel gravitent tous les autres" (L. BOUYER, *Cosmos*, 57, nota 14).

[151] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 101.

[152] A esta concepción correspondería por ejemplo señala Bouyer la explicación del Padre de la Taille donde "preciserà che in realtà l'oblazione del sacrificio costituisce l'essenza del sacrificio nello stato di natura integra, e che l'immolazione dolorosa interviene solo in seguito al peccato, ma allora come una condizione *sine qua non* dell'effettiva oblazione. Non si potrà negare la profondità delle prospettive in tal modo da lui aperte per un'interpretazione della croce di Gesù con l'aiuto delle formule sacrificali e nello stesso tempo per comprendere quanto fa la Chiesa allorché offre l'Eucaristia. Ciò nonostante è dubbio. (…) tuttavia si potrebbe dire, a favore di un'applicazione della tesi del Padre de la Taille alla storia delle religioni in generale, che essa corrisponde molto all'etimologia di *sacrificium*: *sacrum facere*" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 102).

aquello que es sacro", entendido en el sentido de, aquello que lo es en sí, o por sí mismo. Para los antiguos latinos el sacrificio no es otra cosa que el *acto sacro*[153]. Esto parece lógico ya que la idea de una acción que convierte algo en sagrado, no puede ser sino propia de una época muy tardía, cuando el sentido de qué cosa sea lo sacro se ha perdido. Lo sacro es aquello sobre lo que el hombre no tiene poder alguno, de ahí que pensar que el hombre pueda –de una forma u otra– producirlo, no puede surgir sino en un individuo que haya perdido de vista aquello que es propiamente lo sacro.

En estas condiciones, si propiamente hablando el sacrificio no crea lo sacro, si no podemos hacerlo consistir en la oferta a Dios de algo que hasta entonces no fuese suyo, si tampoco puede ser definido por la sola inmolación de algo, es decir, por su condena a muerte o su destrucción, entonces ¿qué podemos decir del sacrificio?

La respuesta que Bouyer señala como dominante hoy en día, para todos los fenomenólogos de la religión es muy simple. El sacrificio, aquello que nosotros llamamos con este término recibido de los romanos, no es sino un banquete sagrado. Mejor dicho, es cualquier banquete que haya conservado la sacralidad primitiva, la cual está más unida al banquete[154] que a cualquier otra acción humana. Podemos recordar con Bouyer que, porque la Eucaristía era el banquete sacro de la comunidad cristiana, la antigüedad unánimemente había visto allí el sacrificio de los cristianos. Los textos de los Padres sobre este aspecto son de gran claridad y unidad[155].

---

153 "le sacrifice (étymologiquement l'action sacrée par excellence) ne peut être que l'acte de Dieu. C'est donc un acte éminemment créateur et sauveur, le signe et la réalisation suréminents de son amour pour nous, et non point du tout quelque crime monstrueusement béni, qu'exigerait de l'homme, pour s'apaiser, une divinité apparemment encore plus méchante que nous! (…) le sacrifice est un acte sacré (*sacrum facere*) parce qu'action divine s'il en est, en tant qu'action vivifiante, communication de la vie dans sa source. Tout le reste n'est que caricature de spiritualités virant à l'hystérie, ou spéculations d'épigones ne comprenant plus qu'ils croient développer" (L. BOUYER, *Cosmos*, 59–60, nota 17).

154 En cuanto se admite la verdadera naturaleza del sacrificio, reencuentra su significado lo que llamamos oblación: es decir, la preparación del banquete por medio de la oferta de parte de los fieles y de la elección por los ministros de los alimentos que les son propios. Por lo que se refiere a la inmolación, si con este término entendemos la condena a muerte, está claro que se trata simplemente de la muerte de los animales necesarios para el banquete.

155 Cf. L. BOUYER, "La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères", en *l'Histoire de la spiritualité chrétienne vol. I,* Éd. Montaigne, Aubier 1961. Trad. italiana: "Spiritualitá dei Padri" in *Storia della spiritualità cristiana* – 2, Ed. Dehoniane, Bologna 1968, 91–94 donde habla del sacrificio lógico en San Justino. "In effetti non è l'antico Israele che ha potuto realizzare il sacrificio ideale verso il quale tendeva, così come i filosofi pagani non hanno conosciuto effettivamente la religione "logica" di cui essi presagivano oscuramente l'avvento. E' alla Chiesa, nella sua celebrazione dell'Eucaristia per la morte e la risurrezione del Signore, che

Pero hemos de añadir, como recordará nuestro autor[156] que el poner el sacrificio en su verdadera, simple y permanente naturaleza —aquella de un banquete sagrado y nada más— implica mostrar la *ierofania* más rica posible. En el banquete el hombre percibe la sacralidad de la vida, de su propia vida, y se da cuenta de su dependencia respecto de la Omnipotencia divina y de su Suma Bondad. Reconocer la sacralidad del banquete significa reconocer la total dependencia del hombre, sea en su propia subsistencia, sea en la producción de su ser, respecto del Dios creador[157].

Cuando decimos que el sacrificio es un banquete sagrado, hemos de entender la afirmación como referida a un banquete que es sustancialmente de los dioses, si bien el hombre es asociado a él[158]. Asociado, tal vez simplemente porque lo prepara, pero, en todo caso, de una u otra manera toma parte. En ocasiones puede darse el caso —probablemente en los tiempos más antiguos— que el hombre comiera todos los alimentos que constituyen la materia del sacrificio. No por esto el banquete será menos sagrado ya que el alimento que se come es reconocido como perteneciente a Dios, ligado a su propia vida y comunicada al hombre. Es este el caso de la Pascua, que algunos consideran como el único sacrificio de Israel hasta que se estableció en Canaán, o del sacrificio eucarístico de los cristianos.

En realidad señala Bouyer, el elemento esencial y fundamental del sacrificio se encuentra mucho antes de estas distinciones apenas mencionadas. Únicamente en la experiencia de la vida renovada como en su fuente por medio del banquete, en la experiencia de la comunicación, del intercambio en el que esta vida se conserva y en el fondo se entiende ella misma, ahí

---

aspettava di compiere quello che si preparava nel giudaismo e si cercava nel meglio delle filosofie religiose antiche" (Id. 92).

156 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 108–109.

157 "le sacrifice primitif, en effet, n'est jamais qu'un banquet rituel, mais un festin reconnu comme la fête par excellence parce que les hommes s'y rencontrent avec les dieux pour entrer dans leur association vitale aussi avant qu'il est possible de l'imaginer ou de le concevoir. Ceci va de pair, évidemment, avec la solidarité de chaque *hiérophanie* avec un mode particulier pour l'homme de sustenter sa vie à celle du cosmos" (L. BOUYER, *Cosmos*, 60; L. BOUYER, *Le Père invisible*, 117).

158 "Celle–ci, en effet, est le présupposé explicite de toute la littérature védique, du mazdéisme primitif comme du mithraïsme plus tardif, et aussi bien de religions précolombiennes comme celle des Incas dans les Andes, ou de Ce Acatl chez les Toltèques. Encore ne fait–elle que traduire en clair ce que pratiquement tous les mythes enveloppent: ce sont les dieux qui, non seulement ont institué les sacrifices au commencement, mais qui restent leurs seuls véritables agents, fût–ce par le moyen de prêtres qui ne sont que des hommes. Et loin que ces sacrifices, de leur part, expriment quelque volonté meurtrière à l'égard de l'humanité, ils ne font que traduire la générosité confondante par laquelle ces dieux mêmes ont fait part à l'homme d'une vie qui reste la leur en son fond" (L. BOUYER, *Cosmos*, 59–60, nota 17).

encontramos el fundamento para alcanzar la realidad profunda y primaria del sacrificio en cuanto esa misma realidad se distingue de la experiencia concreta y tangible del banquete mismo[159].

Un aspecto más complejo y más difícil de explicar son las relaciones del sacrificio con lo puro y lo impuro, que en el caso de Israel se refiere a la relación de éste con el pecado. Dos son las categorías de sacrificios que se refieren al pecado: l'*hatta'ha* y el *asam*, que se pueden unir a toda la liturgia del *yom kippur*. De todas formas es bueno recordar que estos no son los sacrificios por excelencia: hecho que podemos deducir fácilmente puesto que sólo los sacerdotes toman parte en estos sacrificios y no los fieles. Constituyen por tanto ritos purificatorios que conforman un preludio, necesario para la celebración de los sacrificios normales, cuando por determinados motivos las personas son incapaces de ofrecer en persona los sacrificios. Estos ritos relacionados con la noción de puro e impuro explican los interdictos, tan extraños para nosotros, que amenazan incesantemente la existencia del piadoso israelita. Oposición entre puro e impuro que no siempre corresponde a las nociones morales actuales[160].

La profunda idea que explica el pecado, de naturaleza seguramente ritual, que los mismos ritos deben eliminar, es la del carácter sacro de ciertas realidades admirables, particularmente de todas aquellas que se refieren a la vida. Más en concreto: nos referimos a cómo el derramamiento de sangre –por un homicidio, por actividad sexual o por dar a luz a un niño por ejemplo– convierte en impuro a una persona y le impide participar del sacrificio. Pero inmediatamente hemos de añadir que aquello que convierte en impuro no es el contacto con aquello que es impuro, sino el contacto con aquello que es, de tal modo santo que presumimos que habrá pecado el hombre cuando es tan temerario de acercarse.

La raíz ritual, sacra, de la idea del pecado es, por tanto, el sentimiento de la trascendencia radical de Dios en relación al hombre, probada en todo aquello que lleva al hombre a frecuentar lo divino. Es como la contrapartida a la santa familiaridad con la que el hombre es llamado al sacrificio y, por lo tanto, impide que tal familiaridad se convierta en profanación. Podemos ver fácilmente como detrás de todas estas ideas está la esencia del sacrificio como encuentro con Dios en el banquete sagrado. Una vez más, en su origen, es un banquete del hombre, en el que él mismo reconoce que allí se encuentra a

---

[159] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 142.

[160] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 111.

Dios. Lo encuentra porque le nutre, porque está con Él, porque Él es al mismo tiempo su comensal y su nutrimento[161].

Como conclusión podemos decir que la visión del sacrificio que podemos llamar primitiva –entendiendo, como hemos recordado en otras ocasiones, no tanto una fase cronológica sino más bien el conjunto de reacciones fundamentales de la conciencia religiosa– está constituida por el encuentro por excelencia entre Dios y el hombre. Acto inseparablemente social e individual, en el que cada hombre se siente personalmente empeñado, pero en una celebración sustancialmente comunitaria: constituye la eminente realización de la dimensión divina de la comunión humana[162].

El sacrificio es el acto humano por excelencia, aquél en el que la sociedad se construye como desde dentro, aquél por el que cada hombre se realiza con el integrarse, en el mismo momento en que él se integra al universo. Es, finalmente, el acto primero y supremo por el que el hombre toma conciencia de su viva relación con Dios. En el sacrificio el hombre se acerca para recibir, para recibir todo porque de él se alimenta su vida. Pero también se acerca para dar, para darse a sí mismo. Más exactamente allí él advierte, no teóricamente sino en un acto decisivo, que su vida no es suya sino que es y sigue siendo toda propiedad de Dios. Por este motivo en el sacrificio, la vida del hombre puede llegar a ser la vida propia de Dios[163].

---

[161] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 113.

[162] "… on peut bien dire que cette expérience foncièrement sacrale du repas est grosse de tout ce que les développements religieux les plus affinés exprimeront jamais. Le repas, d'abord, activité central de la famille humaine, par laquelle elle se ressource sans cesse au cosmos, révèle la nature la plus intime de celui–ci comme étant une communauté de vie, de vie apparemment inépuisable. Cette vie, qui traverse le monde comme pour s'épanouir en l'homme, y est saisie comme cela par excellence qui, dans le monde, ne vient, ne peut venir que de plus haut que le monde. Réciproquement, la vie divine, la propre vie des dieux, de Dieu, s'y pressent comme une vie tout axée sur la communication, sur le d'onde ce qu'on a de plus précieux, de ce que l'on est soi–même" (L. BOUYER, *Cosmos*, 62).

[163] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 115–116. "C'est, cependant, en recevant ensemble la même don que les hommes se réalisent comme un entre eux en même temps qu'avec la réalité cosmique et se régénèrent, et peut–être la régénèrent ce faisant, dans cette communauté totale qui est communion dans et avec la transcendance. Par là, eux–mêmes, se trouvent pris dans la même processus de communication, d'échange, qui se révèle à eux comme le rapport de l'homme au monde et du cosmos à la divinité" (L. BOUYER, *Cosmos*, 62).

4.2. La metamorfosis de la religión sacrificial: la liturgia del banquete o "berakoth"[164]

4.2.1. Introducción: Abraham y Moisés

La oposición radical que la exégesis protestante del siglo XIX ha creído que se podía establecer entre el profeta y el sacerdote encuentra su desmentido más claro en el hecho de que, en cualquier lugar de la Biblia, encontramos que la Palabra divina tiende de por sí a la acción ritual, y más específicamente al sacrificio y sobre todo al sacrificio pascual[165].

Ya nos hemos referido, y lo haremos más veces, al carácter activo de la Palabra. Desde el principio Dios se revela como Salvador. Conforme se avanza en el diálogo entre Él y el hombre, desde las primeras páginas del Antiguo Testamento, nos damos cuenta de que Aquél que habla, puede efectiva y radicalmente salvarnos porque Él es, antes que nada, el Creador y su Palabra es verdaderamente creadora. El rito que sigue invariablemente a la palabra y que, podemos decir, procede de ésta, es el ámbito en el que se revela la presencia, la presencia dinámica que la palabra sugiere. Así el rito se presenta como el primer borrador de respuesta humana, suscitada por la Palabra divina, creada por ella y objeto por excelencia de esta palabra creadora.

Sin que podamos perder de vista que esta presencia divina que acompaña a la Palabra divina, es por sí misma una presencia esencialmente dinámica y no tiene nada que ver con la presencia del todo estática que encontramos en cualquier ídolo en su templo. Ella, la *Schékinah*, entra inmediatamente en la actividad y en la existencia del hombre, como para apoderarse de él y conformar su vida, con el libre consentimiento de la fe, al diseño de Dios[166]. Tal diseño, como hemos repetido en diversas ocasiones, no es otra cosa que conformar la criatura a la imagen y semejanza viva con su creador.

Podemos recordar ahora que, todo el sentido de la historia de Israel se puede decir que radica en el descubrimiento del Dios personal[167]. Y se

---

[164] Cf. L. BOUYER, "I riti sacrificali e la loro ambivalenza", en *Il rito e l'uomo*, 101–121; *Piedad litúrgica,* 135–149; *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 43–103; *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 27–37.

[165] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 27.

[166] Cf. L. BOUYER, *Il Consolatore*, 407.

[167] "Una volta sgombrato il terreno da queste opposizioni fittizie [tra parola e rito], la vera originalità del profetismo biblico, e in seguito del cristianesimo, potrà essere riconosciuta dove si trova. Essa dipende non dalla forma, ma dal contenuto di quella parola che è risuonata in Israele, prima di prendervi corpo, nel senso più letterale, in colui che doveva essere chiamato la Parola fatta carne (…) La parola divina che si afferma in Israele e che con il Vangelo prenderà un risalto completamente nuovo (…) è Dio per mezzo della sua parola a mettere l'uomo in

descubre a una persona estableciendo relaciones personales con ella. ¿Qué fue –podemos preguntarnos con Bouyer– lo que separó a Israel de la masa, que lo rescató de la perdición del politeísmo? "Es el descenso de una presencia, la presencia divina, a Israel. Moisés pide al Faraón que deje partir al pueblo para ir al desierto y hallar allí a su Dios. La religión ritual es el signo de esta presencia de Yahvé en Israel. Todo lo que en las instituciones religiosas del pueblo comporta la sacralidad, no es más que el testimonio de la presencia especial de Yahvé"[168].

En realidad la Palabra de Dios revela Dios mismo a su pueblo, sin excluir las *ierofanías* naturales que están en el origen de lo sacro. Sin embargo las transformará en signos de una revelación personal del Dios trascendente. La montaña, lugar de encuentro entre la tierra y el cielo, el fuego, la nube, el viento son retomados de las religiones naturales por la religión de Israel, religión de la Palabra. Sin embargo, Dios no se confunde más con el fuego, con el cielo o la montaña pues estos elementos únicamente serán signos portadores de una revelación que los supera[169]. Y Él mismo supera absolutamente la naturaleza que lo manifiesta cuando entra e interviene en este mundo, en la historia humana de la que es actor principal.

En el capítulo 15 del Génesis encontramos el sentido a la partida y separación a la que ha sido llamado Abraham, y que será después para todo el pueblo como se recoge en el libro del Éxodo. Ambas buscan facilitar un encuentro, pero un encuentro que no puede tener lugar sino en el desierto. Es el encuentro de la alianza divina. En este capítulo 15 se introducen los temas que dominan toda la historia de Israel: las imágenes misteriosamente asociadas a la Presencia de Dios, en la nube y en el fuego de un esplendor deslumbrador. Aquello que constituye el objeto inmediato de la palabra es el sacrificio de alianza, donde como contrapartida positiva al desprendimiento radical que impone la obediencia a la fe, se encuentra la amistad sellada por el sacrificio.

Hemos mencionado ya que entre los cananeos una alianza quedaba establecida de modo solemne cuando se pasaba entre la mitad de las víctimas que ellos mismos se habían procurado. De ese modo se sellaba una amistad indeleble entre dos hombres. Sin embargo, en el caso que recoge este capítulo

---

discussione. Essa interviene, trascendente, lacerante nell'intreccio degli affari umani, come per riprenderlo in mano, e con una mano che si manifesta mano di padrone (…) La parola divina ha ripreso l'iniziativa nel dialogo con l'uomo, e tale iniziativa non si pone in discussione. E se mai parola è stata atto, atto personale nel senso più alto, è proprio questa parola di Dio il quale parla per affermarsi come il Re (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 136.139).

[168] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 143.

[169] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 189–207.

15 del Génesis, aparentemente es el hombre quien ofrece todo y Dios únicamente "pasa" por el medio del sacrificio. En realidad, señala Bouyer, no se puede expresar mejor la alianza del hombre con Dios: todo aquello que parece que el hombre ofrece, no pertenece sino a Dios solo y por tanto, sólo Dios puede consagrar la oferta que sella la alianza. Bien lejos de ser el primer y principal oferente, el hombre es únicamente el beneficiario, allí donde por anticipado todo es gracia[170].

Vemos que en el gesto ritual, consagrado por la Palabra, y sólo allí, la presencia activa de Dios que sostiene la palabra se revela, y lo hace tomando posesión del hombre[171]. Pero el sacrifico, o cualquier rito, no es la finalidad de la Palabra. No será otra cosa que el lugar de este misterioso "paso" de Dios entre nosotros, en el que siempre, según la Biblia, el verdadero Dios se manifiesta. Este "paso", lejos de inmovilizarnos, de absorbernos en el rito, nos lleva, a través de la vida de todos los días, hacia el único encuentro definitivo y posible con Dios: la entrada en su Reino[172]. Este mismo esquema de relación entre palabra y rito, este esquema inaugurado con el padre del pueblo, Abraham, se reproducirá para todo el pueblo con Moisés.

Antes de pasar a Moisés podemos detenernos brevemente en otro pasaje de la vida de Abraham que completa el anterior y que seguiremos a partir del comentario de Bouyer. Se trata del sacrificio de Isaac (Gen 22, 1–24). En este relato se recoge una petición a Abraham que es un modelo de aquello que Dios pide al hombre. En realidad le pide hacer algo que sabe que no puede hacer, porque sólo Dios mismo es quien puede hacerlo. El hombre no puede ofrecer, ni dando lo más precioso, ni dando a Dios sus dones, ni siquiera dándole el don que es la misma promesa de Dios. Es Dios solo, Él mismo, quien puede intervenir en esto.

Pero, al mismo tiempo, el hombre debe dar su asentimiento a todo aquello que sólo Dios cumplirá. Más aún este hombre de fe, que ha escuchado la Palabra, que está inhabitado por esta Palabra, lleva en sí la imagen de la presencia, de la persona de Dios. Todo esto es lo que explica la importancia incomparable y el significado misterioso que tendrá el sacrificio de Abraham

---

[170] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 30.

[171] "L'azione rituale non sarà più quindi una semplice reminiscenza dell'atto creativo, soggiacente all'intera storia, ma smentito o sconfessato dallo svolgersi di questa. Essa ora si riferirà all'intervento personale, intervento salvatore, redentore, del Dio che ha parlato per annunciare il suo piano di riprendere la propria Regalità sul mondo, e che, nello stesso tempo in cui l'annunciava, cominciava a restaurarla in virtù della sua venuta. In effetti la pura ed immediata riapparizione della parola divina in Israele è inseparabile dall'evento salvifico, dall'avvento salvatore del Dio creatore" (L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 144).

[172] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 29.

en la tradición judía. Por eso es la *abodah* por excelencia, el servicio de culto. Ya podemos hablar de liturgia, en la que por medio de las acciones realizadas por el hombre de Dios, es Dios mismo quien actúa para consagrar a su pueblo para sí[173]. Enlazamos así con el texto de la alianza entre Dios y Abraham que mencionábamos hace un momento.

Con el paso del tiempo el pueblo nacido de los hijos de Abraham, los patriarcas, cae en la esclavitud de Egipto donde su esclavitud se confunde con su capitulación ante la idolatría por excelencia del Faraón, de este rey que pretende identificarse con la misma divinidad. Moisés recibe en el monte Oreb la visión de la zarza ardiente y con ella, una palabra que lo envía al pueblo, aquel pueblo del que se había inicialmente separado, como sucediera a Abraham. También como en aquel caso resultará ser para el pueblo una bendición. El Éxodo será la realización inicial de la promesa de Dios a Abraham. Será el tipo o la semilla de las realizaciones sucesivas. El Éxodo es para todo el pueblo la reproducción de aquello que había sucedido a sus antepasados: la llamada aceptada a la separación, a la entrada en una peregrinación de fe que les conducirá, a través del desierto, hacia la tierra prometida.

Sin embargo encontramos también de las diferencias. Abraham es el padre del pueblo. Moisés, por el contrario, aparece cuando el pueblo ya existe, al menos materialmente. Su vocación lo sitúa a parte del pueblo, pero dentro del pueblo. Esta simultánea separación y distinción se concretan en una función: Moisés es un primer profeta, el profeta por excelencia y al mismo tiempo es, más que el primer sacerdote, es la fuente del sacerdocio en Israel. Su relación con Aarón es tipo, bajo este aspecto, de la relación en Israel entre profecía y sacerdocio, y más profundamente, de la relación entre la Palabra y los ritos. El profeta Moisés consagrará Aarón, el Sacerdote. Y viceversa, desde las primeras palabras que le competen, Aarón se presenta como el depositario, el transmisor, el intérprete de la revelación profética. A continuación, trataremos de adentrarnos en esta relación que se establece entre la Palabra y los ritos en Israel.

4.3. La relación Palabra–ritos en Israel

En la vida de Abraham la Palabra se presentaba esencialmente como promesa que, en sí misma y por sí misma, se encamina a su realización. En Moisés, la palabra está unida de modo inseparable a la revelación del Nombre de Dios y de la Ley, la Torah, por medio de la cual, se puede decir que el

---

[173] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 210–212.

diseño de Dios debe imprimirse en la vida del Pueblo. Ya nos hemos referido a estos aspectos anteriormente por eso únicamente nos referiremos a la relación que la Torah –entendida en su acepción final como consagración, alabanza de toda la vida– establecerá entre la Palabra y el ritual y por tanto entre la profecía y el sacerdocio.

Un primer punto lo hemos señalado ya: la Palabra de Dios revela a Dios a su pueblo sin excluir las *ierofanías* naturales que se encuentran en el origen de lo sacro. La misma transposición que sucediera con las *ierofanías*, la misma metamorfosis tendrá lugar en el uso del ritual, especialmente en el pascual. La Pascua, elemento tradicional del ritual de las estaciones celebraba en primavera el triunfo de la vida cósmica sobre la muerte del invierno[174]. Ahora la Pascua pasará a ser el memorial de la libre intervención de Dios en la historia de los suyos, que les ha hecho pasar de la esclavitud a la libertad de los hijos de Dios, de la muerte a la vida[175].

Por su parte, todo el ritual de la Pascua, canonizado por el Código de santidad del Éxodo y por las instituciones sacrificiales del Levítico, ha sido tomado en préstamo directamente de los rituales semíticos en general aunque con la prohibición de los sacrificios humanos y las imágenes de Dios. Sin embargo su significado es totalmente transformado. El ritual pascual, y posteriormente el culto del Templo, no servirá sino para expresar la perenne consagración del Pueblo al Dios que se le ha manifestado como Salvador y lo ha adoptado como hijo en la alianza con Abraham[176]. El culto comporta la consagración de la fe de Israel a la Palabra de su Dios y el ritual será –en su conjunto como ya sucediera con la Pascua– el memorial de la alianza contraída al salir de Egipto sobre la montaña del encuentro[177].

Esta adopción, esta transformación de lo sacro natural mediante la Palabra de Dios, y de modo especial mediante la obra de purificación, de liberación y re–creación del Pueblo elegido que tomará posesión de estos signos y de estos ritos, tendrá una consecuencia de capital importancia en la estructura de la Torah[178]. Esta consistirá indisolublemente en una prescripción

---

174 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 144.

175 Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 141.

176 "Le culte du Temple de Jérusalem pourra en venir à être considéré comme l'expression continuelle de cette *abodah*, de ce service de Dieu dans l'obéissance auquel Abraham a consacré tous ses descendants, les fils de sa foi comme de sa chair, en consentant à l'oblation du fils même de la promesse divine, rédimé à l'instant par la grâce divine la plus éclatante" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 182).

177 Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 35.

178 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 145.

moral, el Decálogo, y una prescripción ritual, el Código de santidad, prolongado por el Levítico. A partir de este momento, el ritual expresará el encuentro con Dios, su Presencia especial que constituye al Pueblo como suyo, el diálogo permanente instaurado con el Pueblo a través de su Palabra para hacer de él un pueblo que lleve su sello. Con el ritual, la Palabra consagra a sí toda la vida del pueblo: toda la vida humana, individual y colectiva, personal y social. Estamos, como dirá Bouyer, ante una moralización fundamental de lo sacro, una personalización del ritual[179]. Una vez más se trata del encuentro con el Dios personal y de las relaciones que, el hombre y el Pueblo en su conjunto, establecen con Él.

De esta íntima fusión de la Palabra con el rito, o mejor aún, de esta penetración de la Palabra en el rito, deriva, junto a la relación original entre el sacerdocio de Aarón y el profetismo mosaico, otra relación que se establece entre una ética religiosa y una religión ceremonial de nuevo estilo. Todo esto permanecerá incorporado para siempre en aquello que podemos considerar el acontecimiento crucial del gesto mosaico, es decir, la asamblea del pueblo, a los pies del Sinaí, donde la alianza será formalmente estipulada, esta vez no ya entre Dios y el padre del Pueblo sino entre Dios y el mundo entero.

Esto se ve perfectamente en el capítulo 24 del Éxodo, el *Qahal*, la *Ecclesia* convocada para escuchar la Palabra. Ya hemos hablado de ello, podemos apuntar ahora que en esta asamblea vemos casi visiblemente realizada la conjunción de la Palabra y del rito. El ritual sella la alianza contraída por Dios y el empeño de los suyos a aceptar las exigencias y a creer en acto en la Palabra recibida.

4.4. El memorial de la Pascua

En Israel centrándonos en el sacrificio de la Pascua encontramos un rito estacional. En sus orígenes un sacrificio de gentes seminómadas que se preparan a la trashumancia de primavera. Cuando será organizado un ritual más elaborado, una vez asentados en la tierra de Canaán, se unirá el mismo sentido a la oferta regular de los sacrificios, sea del sacrificio de comunión (*zevah schelamim*), sea de holocausto (*'olah* o *kallil*). Todos estos sacrificios, como todos los sacrificios de todos los pueblos no son otra cosa –como hemos recordado antes– que banquetes que han conservado todo el sentido religioso que el banquete tenía para el hombre primitivo: retorno de la vida a su origen, renovación de este mismo origen, comunidad de los hombres restaurada incesantemente al restablecerse su comunión original con la divina fuente de

[179] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 223.

la vida, homenaje rendido a la divinidad por todo aquello que se es y con todo lo que se posee de precioso, y, al mismo tiempo el acto por excelencia que nos pone en contacto con la vida y, de este modo nos regenera, etc[180]. "Y de tal sacrificio Dios permanece como el único oferente exclusivo, aunque sea el hombre quien lo prepare"[181].

Sin embargo en Israel la experiencia de la Palabra dará inmediatamente a la Pascua un sentido nuevo: la ligará a la intervención histórica de Dios. Actuación en la que Él se ha revelado a Israel como su Dios y le ha convertido en su pueblo. Como consecuencia, la Pascua ya no será más la simple expresión estacional de la renovación permanente de la vida siempre en camino hacia el ocaso[182]. La Pascua se convierte y permanecerá así para siempre, como el "memorial" del acto divino cumplido una vez sola, pero una vez por todas, con el cual Dios ha separado a los suyos, los ha liberado de la esclavitud de las potencias malignas que reinan sobre este mundo y que estaban simbolizadas y encarnadas por Egipto[183].

La Pascua ya no indica una renovación de la vida natural sino la entrada en una alianza en la que el pueblo se formará para una vida y mediante una vida absolutamente nueva: la vida con Dios, una vida que supone su presencia especial con aquella incomparable comunicación de sí mismo que caracteriza su Palabra[184]. A partir de este momento todos los otros

---

[180] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 141.

[181] L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 32.

[182] "Le point décisif est qu'en Israël, à la suite de l'Exode, et à partir de la ré interprétation du rituel primitif de la Pâque, l'ensemble du culte sacrificiel n'exprime plus une reconnaissance et une célébrations des énergies cosmiques divinisées. Il est devenu, au lieu de cela, un mémorial, donne par Dieu lui–même, de son intervention salvatrice dans l'histoire de ceux que croient en lui; et cette intervention est celle dont le premier effet a été de le faire reconnaître par eux comme le créateur, souverain et transcendant à toute son oeuvre, mais dont celle–ci, en retour, pour ceux qui l'ont ainsi reconnu, ne cesse d'attester sa sagesse et sa bonté. C'est par là qu'il a fait d'eux son peuple, le peuple–prêtre qui doit lui rendre témoignage à la face de toutes les nations" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 182).

[183] "Tuttavia, con quella che si è potuta chiamare la storicizzazione della Pasqua, divenuta memoriale della redenzione originaria, vale a dire della liberazione della schiavitù – quella liberazione della quale Dio fa le spese–, la Pasqua non evocherà più e neppure perpetuerà più semplicemente la creazione originaria. Ma affermerà e riaffermerà di continuo la liberazione dalla schiavitù, ed una liberazione che è più di un semplice fatto fisico: è l'affrancamento di peccatori divenuti schiavi per il loro peccato, ma che la loro liberazione deve preparare alla adozione divina" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 33).

[184] "Difatti ancora una volta ciò che si rivela nel sacrificio pasquale, e che era più che implicito nel misterioso racconto di Genesi 22, è che, in definitiva, Dio resta l'unico offerente di ogni vero sacrificio. Perché quanto si offre sono sempre soltanto doni suoi. Ma nella celebrazione della Pasqua appare già che proprio quando si tratta di questo sacrificio in cui si

sacrificios: de comunión o de holocausto, con los matices particulares que los distinguirán y que están precisados en el Levítico como de alabanza, devoción o de voto; todos ellos están marcados por el mismo sello[185]. Así como la pascua se convierte en el memorial de la intervención divina original, que subsiste como base de la alianza única entre Dios y su pueblo, así el conjunto de otros sacrificios no constituyen otra cosa que un memorial perpetuo de esta alianza incesantemente ritualizada[186].

El concepto de *memorial*[187] hemos de entenderlo, no simplemente como aquello que reclama la atención de la mente hacia alguna cosa, sino que, en primer lugar, es el testimonio que Dios nos ha dejado de sus grandes hechos pasados y de las promesas permanentes que estos encierran en sí mismos. De esta forma nosotros podemos presentarle de nuevo este testimonio para recordarle sus promesas y obtener así su cumplimiento. Así pues, la oferta incesantemente renovada de los sacrificios, en primer lugar por el sacrificio de la Pascua, confiere una actualidad permanente a los actos salvíficos y prepara su prolongación en el desarrollo de esta historia de salvación en la que Israel se siente empeñado[188].

A su vez encontramos dos elementos característicos de la tradición judía. Por una parte aquello que será la enseñanza propiamente profética en relación a los sacrificios así entendidos: que su oferta no tiene sentido si no

---

conclude l'alleanza di Dio con noi, non ci è possibile beneficiare di un tale sacrificio, di cui Dio resta l'unico protagonista principale, se non ci lasciamo coinvolgere. Non si è salvati dal Dio della Pasqua se non ci si lascia prendere e trascinare nella scia del suo passaggio" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 34).

185 Bouyer sigue en este punto a R.K. YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le Judaïsme primitif*, Paris 1955. "Il popolo non cesserà di riconoscersi, come recuperato, attraverso il passaggio di Dio stesso sulla terra che schiaccia gli empi che gli resistono, risparmiando i credenti che gli si affidano, in questo sacrificio per eccellenza degli Ebrei, dei compagni di questo esodo sempre ripreso sulle tracce di Abramo, il padre dei credenti, e che assorbirà tutto il complesso rituale degli olocausti, dei sacrifici di comunione o di espiazione e delle altre offerte, mutuate, fin dalla installazione in Canaan, dagli altri semiti" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, 109–110).

186 "Infatti, tutto il rituale di Israele è come concentrato, condensato nel memoriale pasquale" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, 110).

187 Bouyer sigue en este punto J. JEREMIAS, *Les paroles eucharistiques de Jesús*, Paris 1972.

188 "Memoriale che non è un semplice ricordo soggettivo dal passato, ma pegno dato da Dio dell'attualità permanente della sua grazia. E non solamente il passato rivive, dunque, così in noi, ma vi si prolunga. E, soprattutto, questo pegno non è stato rimesso nelle nostre mani dal Signore se non per essergli ripresentato per ottenere con certezza, nella preghiera della fede, il coronamento sperato di quella storia della nostra salvezza nella quale il suo intervento ha trasformato, trasfigurato la storia della nostra caduta" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, 110).

expresa, de nuestra parte, aquella fe en la Palabra –que según la enseñanza de Isaías que sigue los pasos de Amos y de Oseas– es obediencia, conformidad y abandono sin reservas a la santa voluntad de Dios[189].

En estrecha relación con esta enseñanza de los profetas encontramos también dos nuevos tipos de sacrificios, l'*hattat* e l'*âshâm* que podemos denominar: sacrificio por el pecado y sacrificio de reconciliación. Y junto a ellos la liturgia solemne del día de la expiación que aumentará, cada vez más, en importancia. La idea que encontramos en la expiación sacrificial enlaza con una convicción típicamente israelítica de la que no encontramos rastros en las religiones vecinas. Es el convencimiento de que la vida, esta vida que reside en la sangre, según una concepción que condividen todos los semitas, pertenece únicamente a Dios. De ahí que nosotros "descontamos" el pecado, o al menos el pecado imperfecto o no directamente voluntario, restituyendo a Dios aquello que, de hecho nunca cesó de pertenecerle. De hecho en el sacrificio por el pecado o para su reparación, al contrario de cuanto sucedía en el de comunión, sólo el sacerdote, que lo presenta al altar, comparte con Dios–honrado especialmente con la presentación de la sangre– la victima inmolada.

Estas enseñanzas de los profetas conducirán a ver el sentido de los sacrificios como un retorno voluntario del hombre, y especialmente de Israel –que Dios se ha consagrado como sacerdote del género humano– e incluso del mundo entero, a Dios[190]. Los sacrificios deben significar y actuar una entrega total del propio ser[191], empezando por el corazón –fuente no tanto de sus pensamientos y afectos sino principalmente de su voluntad– a Aquél en quien tiene su origen y su salvación[192]. Esta consagración, recordará Bouyer, deberá

---

189 Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 265.

190 "Nella Pasqua dell'esilio e del ritorno sarà adombrata la pasqua definitiva, la pasqua escatologica, quando il Servo si rivelerà, immolato, come il Figlio dell'uomo celeste che attraverso la sua via di umiliazione ci farà entrare nella pasqua della gloria. Tutte le profezie tendono ad illuminare questo senso del culto israelitico, che fa della sua celebrazione una specie di impegno, nel corso del quale l'intero popolo deve compromettersi nella storia della sua salvezza, che è la salvezza del mondo" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 416).

191 "Si les sacrifices sanglants y persisteront, il sera clair très tôt qu'on les y prend dans un sens renouvelé, qui semble déjà préparer leur disparition. Dans la période inter testamentaire, les rabbins formuleront explicitement l'idée qu'ils ne sont qu'une représentation symbolique de l'offrande de soi–même à la volonté divine révélée qu'Israël doit sans cesse renouveler. D'après eux, elle a trouvé son expression la plus intense et la plus pure dans l'*abodah*, le service par excellence: c'est–à–dire l'immolation consentie d'Isaac par Abraham, mais à laquelle Dieu lui–même devait substituer sa propre victime" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 179).

192 "… il complesso dei sacrifici che il Levitico regolamenterà, ripreso similmente dalle pratiche sacrificali dei Cananei, introduce in tutti i dettagli della vita d'Israele, trapiantato in Palestina, il significato di redenzione e di adozione assunto dalla Pasqua. Irradiandosi ormai

traducirse al mismo tiempo en una pura y transparente expresión ritual, en una sacralización de toda la existencia que será su fruto[193]

4.5. La riqueza de la *Berakah*

El sacrificio desde esta perspectiva aparece inseparablemente unido a la oración de la fe, de forma que llegará a ser llamado "el sacrificio de los labios"[194]. Llegados a este punto podemos constatar, que la oración consagratoria que acompaña al sacrificio irá ocupando en éste, un puesto cada vez mayor. Poco a poco el "sacrificio de alabanza" significará la alabanza misma, que llegará a ser no sólo una parte integrante del ritual sacrificial, sino el sacrificio por excelencia. Al mismo tiempo como Bouyer mismo señala, aquí no hablamos de superación sino de interiorización del sacrificio[195]. Una vez más, repetirá nuestro autor, la oposición radical que los exegetas protestantes del siglo XIX han creído poder establecer entre el profeta y el sacerdote, "no se tiene en pie"[196] y se encuentra desmentida por el hecho que, en toda la Biblia, la palabra divina tiende por sí misma a la acción ritual y más específicamente al sacrificio, sobre todo al sacrificio pascual[197]. Todo este proceso no transforma en vana la religión ritual, sea a los ojos de los israelitas piadosos o

---

quasi intorno alla Pasqua stessa, un tale insieme non ha de far altro che associare al processo di salvezza, teste iniziato, tutte le fasi della vita quotidiana e dei suoi sviluppi stagionali. Dopo il sacrificio per il peccato… attraverso l'enorme quantità dei sacrifici di comunione e di azione di grazie, l'atto salvifico connota, per così dire, tutte le azioni, tutta la vita degli Ebrei. E l'olocausto…. significa la continuazione in tutto Israele dell'*abodah*, del servizio liturgico in cui Isaaco per primo, il seme del popolo, ha come cessato di appartenere al suo padre terreno, e quindi, a più forte ragione, di appartenere a se stesso, per essere tutto del suo Dio: il Dio della Pasqua. Così la vita futura del popolo dell'alleanza non cesserà di affermarsi, nella fede incessantemente rinnovata nei confronti della parola di tale alleanza, come qualcosa che non appartiene più a se stessa, ma piuttosto a Colui che, nel donare tutto, si preparava a dare se stesso al popolo" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 35).

[193] "C'est suivant le même sens que l'interprétation traditionnelle en Israël, certainement justifiée, comprendra le sacrifice des lèvres, d'Osée, la circoncision du cœur, de Jérémie, non comme quelque rejet des rites mais comme une affirmation de la signification qu'ils doivent revêtir: une consécration de tout l'homme, a commencer par ce que nous appellerions sa conscience, mais qui doit se traduire, en même temps que par une pure et transparente expression rituelle, dans une sacralisation de toute l'existence qui doit en résulter" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 182).

[194] Cf. Os 14, 2.

[195] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 59.

[196] L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 181.

[197] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 27.

los de los profetas. Al contrario esta profundización le confiere una gravedad y una dignidad más altas; pero no se puede olvidar que este proceso traerá consigo una inevitable transformación[198].

Esta transformación implica que, ya no es la materialidad de ofrenda alguna la que puede satisfacer al Señor, sino la ofrenda de sí mismo. Sólo la consagración de nuestra voluntad a su voluntad, reconocida en su palabra, da sentido a nuestros sacrificios. Las conocidas palabras de Isaías que reasumiría Jesús: "*misericordia quiero y no sacrificio*" expresan sencillamente el sentido que debe adoptar el sacrificio en la religión de la palabra: una consagración del hombre y de su vida entera por el ritual mismo. Lo que hay de verdad en esta perspectiva es que la oración consagratoria que acompaña al sacrificio irá ocupando en éste un puesto cada vez mayor, según vaya expresando con más fuerza la consagración del hombre mismo.

De ahí que la religión ritual estrechará la relación entre el sacrificio y la oración, un tipo especial de oración que hemos llamado *berakah*. Esta oración judía la encontramos en el origen de la oración eucarística cristiana y puede ser considerada, dirá Bouyer, como la respuesta por excelencia a la Palabra[199].

La progresiva introducción en el centro del sacrificio, de la oración de ofrenda de uno mismo bajo la forma específica de una *berakah*, sacará sus últimas consecuencias en el culto sinagogal. En la imposibilidad de ofrecer ya sacrificios en que se hallarán los judíos de la cautividad y de la diáspora, una oración de este tipo que responde a la lectura de la palabra, acabará por reemplazar el culto sacrificial. Cuando sea reconstruido el templo, acompañará en él a los sacrificios de la mañana y de la tarde. Y en todas las sinagogas se pronunciará esta oración, con la faz vuelta hacia Jerusalén, y más exactamente hacia el Santo de los Santos, donde el sumo sacerdote una vez al año, introducía la sangre de la expiación.

Todo esto nos devuelve, a la vez que nos explica, la descripción que en el libro de Nehemías se nos hace del *qahal*, es decir, de la asamblea litúrgica

---

[198] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 147.

[199] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 147. "Tuttavia i salmi, già nella liturgia giudaica costituivano soltanto il terreno sul quale doveva germinare la preghiera biblica per eccellenza: biblica nella sua prospettiva come nelle sue origini. Essa sarà quella *berakah* che i Settanta hanno tradotto con Eucaristia" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 99) "On peut dire que c'est le développement de la prière typique de réponse à la Parole divine, à la parole prophétique, qui fournit le test révélateur de cette orientation progressive. La *berakah*, comme on l'appelle, dès les couches les plus anciennes de la Bible, est cette réponse" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 183).

del pueblo, al retorno de la cautividad, en las ruinas del templo[200]. En este tercer gran *qahal,* el del escriba Esdras, se lee toda la Torah sacerdotal de los escribas, el Pentateuco acabado en su redacción definitiva en el exilio. Entonces todavía no es posible celebrar los sacrificios: no hay templo, no hay altar, y seguramente ni siquiera víctima que pueda hallarse para ofrecerla. Pero los ancianos al comprometerse a reconstruir el santo lugar y a restaurar su servicio, pronuncian la *berakah* más explícita, en su forma más exhaustiva por su contenido, que se halla en la Biblia[201].

Así vemos que, a la Palabra aportará su respuesta la oración de las *berakoth*[202]. Éstas son la respuesta, despejada poco a poco, de la fe obediente a la palabra desplegada progresivamente en su anchura, su altura y su profundidad misteriosa. El esquema de la *berakah,* como esquema espontáneo de la oración que responde a la palabra, es anterior incluso a los salmos aunque éstos son considerados en su variedad y conjunto como constitutivos de una vasta *berakah*. Desde el Génesis[203] y el Éxodo[204] aparece el esquema de la *berakah*. Los ejemplos de ella que nos dan estos libros son ya de una nitidez tan sorprendente que probablemente reflejan la piedad tardía de los escribas sacerdotales, últimos redactores o revisores de estos escritos. Sin embargo las fórmulas aparecen, tan sencillas y tan espontáneas que hay muchas probabilidades –señala Bouyer– de que sean más bien modelos lejanos, retenidos, conservados, de la respuesta inmediata a la palabra.

Precisamente en la *berakah* pronunciada por Jetró, suegro de Moisés, encontramos un detalle interesante. El primero, al ver con sus propios ojos que

---

[200] "On a pu dire à juste titre, et c'est encore aujourd'hui une conviction capitale du peuple juif que le culte synagogal a trouvé sa fondation et son modèle dans cette célébration organisée par Esdras, où, à la lecture de la torah, lue dans l'esprit des derniers prophètes, cette grande *berakah* conservée au livre de Néhémie a répondu" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 183).

[201] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 243.

[202] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 44: " En efecto, la *berakah*, especialmente las *berakoth* litúrgicas que son los antecedentes inmediatos de la eucaristía cristiana, es siempre la oración propia del judío como miembro del pueblo elegido, que no bendice a Dios en general a la manera de un filósofo neoplatónico, por los *mirabilia Dei* que no le afectan personalmente. Se trata, por el contrario, de la bendición del Dios que se ha revelado a Israel, que se le ha comunicado de manera única, que le " conoció " y consiguientemente se le dio a " conocer "; lo cual quiere decir que creó entre él y los suyos una relación sui generis, relación que, sea cual fuere el objeto preciso de la alabanza, está por lo menos latente en ésta. (…) La berakah es una oración, cuya característica esencial consiste en ser una respuesta: la respuesta que brotó finalmente como la respuesta por excelencia a la palabra de Dios ".

[203] Gen 24, 27.

[204] Ex 18, 9–10.

Dios ha hablado efectivamente a Israel por Moisés y ha realizado sus promesas exclama: "Bendito sea el Señor que os sacó de las manos de los egipcios y de las del faraón, que liberó al pueblo de la nación egipcia. Ahora sé que el Señor es más grande que todos los dioses". Y añade el texto: "luego Jetró, suegro de Moisés, ofreció a Dios un holocausto y sacrificios. Aarón y todos los ancianos de Israel acudieron, en compañía del suegro de Moisés, a participar de la comida tomada en presencia de Dios"[205].

Esta *berakah* es, por tanto, en un extraño al pueblo de Dios, la expresión de su asociación a la fe de éste. Con ella reconoce Jetró que la palabra divina se ha hecho oír en Israel, que le ha mantenido sus promesas. Esta proclamación de Dios, reconocido en sus *mirabilia*, suscita la ofrenda del sacrificio y consiguientemente la entrada en la comunión del pueblo al que formó la palabra, en la presencia de Dios[206].

En la *berakah*, propia del tercer *qahal*, puede decirse que tenemos como el modelo de las dos grandes oraciones del oficio sinagogal: las bendiciones, que encaminan hacia la *qedusah* y la redacción del *semah*, y luego la gran oración de la *amidah* o *tefillah* (la oración por excelencia). Sobre este modelo se desarrollará el culto sinagogal de la lectura de la Palabra, seguida de las *berakoth* que afirman la fe y la devoción del pueblo hacia aquella misma Palabra[207]. La introducción de este culto sinagogal en el Templo, como recordábamos antes, será la proclamación permanente del sentido definitivo que el culto sacrificial debía recibir[208].

---

[205] Ex. 18, 9–10.

[206] "Questa scoperta crescente di Dio come Ineffabile comporta, o meglio si presenta nella forma di una personalizzazione sempre più marcata, fonte della personalizzazione pure crescente dell'adorazione e degli adoratori. Si scopre che la santità del Dio trascendente, che vuol farsi compagno dei suoi sulla terra, è la giustizia perfetta. Essa si impone in questa forma ai suoi consacrati come il test della loro appartenenza. Ma questa santità è insieme la misericordia, cioè un amore la cui gratuità, libertà e liberalità confonde. E questo amore esige un amore simile, una dedizione senza limite di tutto l'essere, un'accettazione nella fede di tutto l'incomprensibile, una consegna di sé senza discussione al sacrificio" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito,* 265).

[207] "La Torah scritta, ogni Parola scritta non resta Parola per Israele se non in quanto è riconosciuta nell'assemblea liturgica come parola perpetuamente rivolta al popolo, e quindi sempre adattata, applicata a lui nel commento dei dotti e degli scribi nel contesto necessario della liturgia sinagogale, dove questo commento trova il suo posto insieme con l'espressione permeante della Parola una volta pronunziata. La Parola inseparabilmente scritta e non scritta, non si può sottrarre a questo contesto del popolo che ascolta la Parola nella fede e riconosce la Presenza sempre attuale, sempre attiva, viva e vivificante del suo Dio al quale si abbandona nella preghiera sacrificale" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 60).

[208] Para el análisis del Oficio sinagogal: L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* 71–90; L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito*, 247–250.

Pero junto a las *berakoth* que tienen su puesto en el servicio sinagogal (por la mañana, al mediodía y por la tarde) encontramos otras en las *oraciones de las comidas*, particularmente las que acompañan a la última copa, compartida por todos los comensales. Efectivamente, será en el desarrollo último de la fe del judaísmo y en su celebración de las comidas religiosas (de la pascua o de cualquier otro día de fiesta o del sábado) cuando se observe una tendencia a convertir estas comidas religiosas, no tanto en motivo de unión de una familia natural, como de una espiritual. Así la comida de comunidad, que en la espera del festín mesiánico evocado por los profetas reúne al "resto" que tiene conciencia de formar el núcleo del futuro y eterno Israel, viene a ser el supremo y único sacrificio. Para estos sacerdotes y para su comunidad, dominada enteramente por la esperanza mesiánica, no sólo el banquete de la Pascua sino cualquier banquete se convierte en sacrifical y llega a ser sacrificio digno de sustituir al ritual de Jerusalén[209].

Para comprender cómo tal sustitución, que nos acerca a la Eucaristía cristiana, haya podido ser sugerida, es suficiente, dirá nuestro Autor, ser conscientes del contenido de las *berakoth* de la mesa. Hay que notar que las oraciones de la comida, y en particular la gran acción de gracias con que termina, fueron consideradas siempre por los judíos como particularmente venerables[210]. Aquellas que acompañaban la fracción inicial del pan que después era dividido, y más aún –en una tarde de fiesta o de sábado– la que acompaña la última copa que debía dar el giro a la mesa son esencialmente pascuales por su contenido y sacrificiales en el sentido renovado de una oferta total. Presentan la esperanza de la comunidad, de aquellos que creían en el cumplimiento supremo de la Palabra divina[211].

En realidad, esta tercera *berakoth* es una súplica en que se pide que se prosiga y se renueve actualmente la acción creadora y redentora de Dios en los días antiguos, y que halle su coronamiento último en la venida del Mesías y en el establecimiento final del reino de Dios. La forma de los días festivos es particularmente interesante:

"Dios nuestro y Dios de nuestros padres, levántese y venga el memorial de nosotros mismos y de nuestros padres, el memorial de Jerusalén, tu ciudad, el memorial del Mesías, hijo de David, tu siervo, y el memorial de tu pueblo, de toda la casa de Israel, levántese y venga, llegue, sea visto, aceptado, oído, recordado y mencionado delante de ti, para la liberación, el

---

[209] Cf. L. BOUYER, "La premiere eucharistie dans la Derniere Cene", *La Maison–Dieu,* 18 (1949) 36.

[210] Cf. L. BOUYER, "La premiere eucharistie dans la Derniere Cene", *La Maison–Dieu,* 18 (1949) 34.

[211] Cf. L. BOUYER, *Il Consolatore*, 416.

bien, la gracia, la compasión y la misericordia en este día [aquí se precisa la fiesta]. Acuérdate de nosotros, Señor, Dios nuestro, con esta ocasión para hacernos bien, visítanos por causa de él y sálvanos por él, vivificándonos con una palabra de salvación y de misericordia: sé indulgente con nosotros, concédenos gracia y muéstranos tu misericordia, porque tú eres un Dios y un rey gracioso y misericordioso"[212].

Lo notable en este texto es el empleo tan frecuente que hace del término "memorial" en hebreo *zikkaron*. El memorial, como recordábamos antes, no es aquí una simple conmemoración. Es una prenda sagrada, dada por Dios a su pueblo, que éste conserva como su tesoro espiritual por excelencia. Esta prenda implica una continuidad, una permanencia misteriosa de las grandes acciones divinas, de los *mirabilia Dei* conmemorados por las fiestas. Porque es para el Señor mismo una atestación permanente de su fidelidad consigo mismo. Es, por tanto, la base de una súplica confiada en la que se pide que la virtud inagotable de la palabra, que produjo los *mirabilia Dei* en el pasado, los renueve y los acompañe en el presente. En este sentido es como la "memoria" de las acciones divinas que el pueblo guarda fielmente, puede incitar a Adonay a tener "memoria" del pueblo. De esta forma la conmemoración subjetiva no es sino el reflejo de una conmemoración objetiva, establecida por Dios, que atestigua, en primer lugar, delante de él su propia fidelidad[213].

El memorial es la prenda dada por Dios a sus fieles precisamente para que se lo presenten de nuevo como homenaje de su fe a su fidelidad y se convierta así en base de su súplica. Finalmente, el memorial llegará a ser una forma superior del sacrificio: el sacrificio plenamente integrado en la palabra y en la acción de gracias que ésta suscita como respuesta. Nada lo prueba mejor, recuerda Bouyer, que el hecho de que esta fórmula de "memorial" se añadía igualmente a la oración *abodah*, que consagraba los sacrificios del templo en los orígenes. De ahí el carácter sacrificial atribuido a la comida en común. La comunidad, al bendecir a Dios por su comida, al reconocer en ella, con esta *berakah*, el memorial de los *mirabilia Dei* de la creación y de la redención, reconoce en ella el signo eficaz de la perpetua actualidad en ella de esos *mirabilia*, y más en concreto todavía de su cumplimiento escatológico en su favor. La fe de Israel, al "reconocer" la virtud inagotable de la Palabra que crea

---

[212] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 96.

[213] "L'obiettivo sempre più definito delle profezie consisterà nel condurre il popolo a ripresentare a Dio quel memoriale che Dio stesso gli ha donato, non soltanto come pegno per il proseguimento della storia salvifica, bensì per attenderne da lui il compimento definitivo. È per l'avvento del regno del re, come culmine de tutte le sue speranze, che Israele nel culto deve darsi al compimento della sua fede" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 416).

y que salva, se ajusta, por decirlo, así a su objeto. Aquí el pueblo mismo se consagra a la realización del designio divino mientras lo acoge en una misteriosa y real anticipación[214].

5. CONCLUSIÓN

Hemos de poner punto final a esta parte. A lo largo de estas páginas hemos analizado la oración de Israel: la acción de gracias por el pasado, por la creación que tuvo lugar en el principio, conservada después, continuada incesantemente por la obra salvífica en la que Dios en persona, invade poco a poco aquella historia del hombre y del mundo que empezó con la historia de la caída y la culpa. De aquí surge la súplica en que se prolonga la acción de gracias: que Dios renueve sus grandes gestas del pasado, o mejor aún que las retome, las continúe y conduzca hasta su final escatológico.

El centro de esta oración es el "memorial"que da su significado y su sustancia al culto de Israel. Este ritual de la alianza, sacrificio, banquete de comunión en que el Pueblo, por así decir, tiene al alcance de su mano la prenda que Dios mismo le ha dejado de sus acciones pasadas y de su permanencia siempre actual. De este modo el Pueblo puede presentar esta garantía a Dios y pedir, seguro de obtenerlo, el cumplimiento en sí mismo de la obra de Dios, en la que Él se consagra siempre de nuevo.

Esta oración es ya una oración eucarística, porque el término *Eucaristía* será sobre todo la traducción de la *berakah*. Es en esta oración donde podemos ver mejor cómo la Palabra, que desciende para encontrar al hombre, fecunda su sabiduría y lo hace desembocar en la esperanza apocalíptica. La finalidad de esta Palabra es permear todo el hombre, toda expresión consciente, coherente, en la que él poco a poco se descubre realizándose. Así conducirá a este hombre, por medio de una experiencia total y única, a superarse, a trascenderse a sí mismo mediante la fe obediente, conforme al diseño de Dios. Le llevará a la unión con Dios, de modo que se actúe aquel conocimiento perfecto en el que, quien conoce y lo conocido son una misma cosa.

Así podemos ver el resultado final de aquel largo y sinuoso camino por el que el diseño de Dios sobre el pueblo llegaba a su fin: la suprema espera de la revelación de Dios al hombre nuevo que se ha preparado en el pueblo en gestación. Y si nos preguntamos ¿de qué modo concreto se preparará tal consumación y cómo su espera tomará forma en el pueblo completando la formación? La única respuesta posible es por medio del paso del Pueblo a la

---

[214] Bouyer sigue en este punto a MAX THURIAN, *L'Eucaristie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Éd. Neuchatel, Paris 1959, 21.

Iglesia. Nos hemos referido a las tres constituciones, llamadas, *qahal Yahvé*. En la tercera encontrábamos la última consagración del pueblo, que esta vez se expresa en la gran *berakah* de Esdras. Allí se reconoce todo el gesto salvífico, por medio del cual Dios ha conducido la realización de su diseño y se implora el cumplimiento definitivo de ese diseño, para que así, el Nombre divino sea finalmente y para siempre conocido y glorificado como debe serlo[215].

El culto sinagogal con sus oraciones, según la teología rabínica, será una prolongación de esta asamblea de Esdras, de esta *ecclesia* de los últimos días en los que el Pueblo de Dios finaliza su formación preparándose a la revelación escatológica. En los grupos apocalípticos, como el de Qumram, las comidas de comunidad, con sus propias *berakoth* aparecerán, a diferencia de los antiguos sacrificios únicamente preparatorios, como una anticipación del banquete mesiánico, en el que, según la fórmula litúrgica allí citada: el *memorial* del Mesías, como del pueblo se levantará, vendrá, de modo que llegando, sea visto, aceptado, oído, recordado, mencionado ante Dios, para la liberación, el bien, la gracia, la compasión y la misericordia en el día de los días.

De este modo Jesús, celebrando el último *qahal* del antiguo Israel en su Última Cena con sus discípulos, después de sus coloquios con ellos, sustituía todos los sacrificios simplemente preparatorios por el memorial de su muerte, establecía su Iglesia, la *ecclesia theou* de los últimos tiempos, del pueblo hijo de Abraham[216]. De todo ello nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

---

[215] "La *berakah*, cette prière typiquement juive où s'origine l'eucharistie chrétienne, reflètera ces développements. Réponse de la foi à la Parole, depuis les origines, elle embrassera, dès le retour d'exil, comme le montre la prière d'Esdras en *Néhémie*, 10, la vision d'ensemble du plan divin: de la Sagesse divine, englobant dans un seul dessein la création et la rédemption de la chute. Et, dans les prières synagogales bâties sur ce schéma, soit pour faire suite à la lecture de la Torah et des prophètes, soit pour conclure le repas communautaire, elle s'achèvera sur la vision de la Jérusalem reconstruite où les dispersés seront réunis à jamais dans la louange du seul Dieu en son Règne éternel" (L. BOUYER, *Cosmos*, 128).

[216] "Jésus a commencé, en rompant le pain, par le donner comme son corps rompu, qui allait l'être en effet sur la croix, pour rassembler en lui tous les enfants de Dieu dispersés, suivant la parole inconsciemment prophétique de Caïphe. Et, en bénissant la dernière coupe, comme la coupe de l'alliance nouvelle en son sang répandu pour la rémission des péchés, il a fait de cette croix le substitut des anciens sacrifices, qui les accomplit au–delà d'eux mêmes" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 185).

CAPÍTULO IV

EL MISTERIO PASCUAL, CORAZÓN DE LA LITURGIA

1. INTRODUCCIÓN

"Dios, que "quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,4), habiendo hablado antiguamente en muchas ocasiones de diferentes maneras a nuestros padres por medio de los profetas (Hebr 1,1), cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo, para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón (cf. Is. 61,1; Lc 4,18), como "médico corporal y espiritual", Mediador entre Dios y los hombres (cf. 1Tim 2,5). En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo "se realizó plenamente nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino". Esta obra de la 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". Pues del costado de "Cristo dormido en la cruz nació el sacramento de la Iglesia entera"[1].

Estas conocidas palabras del Concilio Vaticano II dan paso a una visión salvífica de Cristo y, más en general, a una comprensión de toda la fe cristiana, que pone todo su énfasis no en algunas nociones abstractas, sino en la unidad viviente de la obra de la salvación que ha de hacerse nuestra, en la Iglesia, a través de su sacramentalidad[2]. De hecho, como señala Bouyer: "La religión cristiana no es simplemente una doctrina[3]. Ésta es un acto, una acción y no una acción del pasado, más bien es una acción del presente en la que el pasado se reencuentra y el futuro se aproxima. En esto se encierra un misterio, el misterio de la fe, porque nos confirma que se hace nuestra, hoy, la acción que Otro cumplió un tiempo. Acción de la cual nosotros no veremos los frutos en

---

[1] CONCILIO VATICANO II, Constitutio *Sacrosanctum Concilium* n. 5, *Acta Apostolicae Sedis* 56 (15 Februarii 1964), 99. Trad. española: *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Ed. Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1965, 150–151.

[2] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada,* 16.

[3] Como señala nuestro Autor "il cardinale de Bérulle […] nutrito in modo particolare di san Cirillo e di S. Agostino, seppe ricordare che il dogma non era un gioco d'astrazione estranee alla vita cristiana, ma bensì la sua sorgente" (L. BOUYER, *Il Misterio pasquale*, 521).

nosotros mismos sino más tarde. Este misterio san Pablo no cesó de exponerlo en todas sus cartas"[4].

En este cuarto capítulo siguiendo a Bouyer —como venimos haciendo a lo largo del trabajo— trataremos de recoger la enseñanza de san Pablo sobre el *Misterio* de Cristo. Misterio que en su realidad más profunda, constataremos que es el *Transitus*, el paso de la muerte a la vida, a través de la Cruz hasta la Resurrección, realizado de una vez por todas en Cristo. Este capítulo está estrechamente unido al siguiente. De hecho en el próximo constataremos –como hace nuestro Autor repetidas veces– que el Verbo asumió nuestra naturaleza, se ofreció al Padre en la Cruz, hace de su ofrenda la nuestra por medio de la Eucaristía, con el único fin de incorporarnos a sí. De este modo nos hará llegar a ser una sola cosa con Él; viviendo en Él, del amor que el Padre tiene por Él y que Él le da en la eternidad[5]. Este es el nudo de nuestra fe: la posibilidad para la Iglesia, y para cada cristiano a Ella unido, de ser asimilados por Cristo, de ser transformados en su Persona, en su sacrificio[6]. Podemos resumirlo con una frase de san Pablo que constituye un "*leit motiv*" en su producción teológica: "el misterio, es decir, Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria"[7].

Volviendo al capítulo que nos ocupa, trataremos de descubrir cómo el Misterio es la Cruz de Jesús. Cruz que consideraremos ante todo como un cumplimiento: cumplimiento de la historia sagrada del pueblo de Dios y de toda la historia de la humanidad, dislocada por la caída original, pero reconstituida y llevada, mediante la Cruz, a una conclusión inefablemente gloriosa. El Misterio presenta la Cruz en la plenitud de su maravillosa fecundidad, es decir, en tanto que incluye la Resurrección de Cristo, su Ascensión a la gloria y por Cristo, convertido ahora Él mismo en *pneuma* —Espíritu vivificante—, la irradiación de todos los dones maravillosos que él ha dado al hombre.

Este misterio lo hemos visto anhelado por el hombre en el capítulo anterior. En las religiones de los misterios los hombres buscaban, sin conocerlo todavía, otro misterio, de igual forma que, en sus falsos dioses, adoraban, sin conocerlo, al verdadero Dios. Un día las sombras y las imágenes se disolvieron, porque la realidad ya había llegado. Fue entonces cuando el cristianismo estuvo en condiciones de responder a todas las aspiraciones del alma humana enseñándole a impulsar sus propios deseos más allá de todo lo

---

[4] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 10.

[5] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 201.

[6] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

[7] Col 1, 27.

que había imaginado y pensado. Todo aquello que el hombre, ya en las manos de Dios aunque no lo conocía, había toscamente bosquejado, he aquí que Dios lo trasfigurará dándole vida[8].

En efecto, Cristo es, recuerda Bouyer, la Palabra venida desde lo alto, que supera y disipa todos los mitos revelando todo aquello que estos no podían mostrar, de Dios y de su obra, sin traicionarlo en las obras demoníacas. Él rectifica la memoria ancestral y confía a la humanidad aquella palabra que no era capaz de recuperar el Nombre divino perdido por el olvido del pecado. Finalmente, confundiendo la sabiduría esbozada entre los titubeos de los hombres, prisioneros de la carne y del mundo, Cristo les descubre aquella Sabiduría divina y humana, más humana que todas las cosas humanas, que es la Sabiduría en el misterio. Él les revela, con aquel apocalipsis que se encuentra en sí mismo, el diseño al que son entregados en la realización que está por cumplirse[9].

Hemos analizado cómo en el paganismo encontramos ritos que conmueven, ritos secretos, ligados con mitos progresivamente purificados. Sin embargo el cristianismo sobreviene como la revelación de un hecho, el hecho de Cristo, que es el gran secreto del Dios del amor, comunicado a los hombres. Si se puede hablar de una analogía entre ambos será la que gráficamente señala nuestro Autor: nos encontramos ante dos trayectorias que avanzan en sentido inverso. Por una parte aquella doctrina que no es sino un "*bel sogno*" en el que uno se queda como abobado, ligada a los ritos naturalísticos; por otra los "sacramentos de la fe" que nos hacen actual, para siempre, el hecho divino primordial proclamado por el evangelio[10].

Por otra parte también hemos visto en el capítulo anterior, una preparación "vigilante" en el sentido estricto de la palabra, que nos conforma a la revelación del Misterio de Cristo. Siguiendo la enseñanza unánime de los Padres, Bouyer recuerda cómo el Antiguo Testamento es una especie de pedagogía divina con un cometido claro: preparar al hombre, mediante imágenes adecuadas a su debilidad, a una revelación de espíritu y potencia que, sin aquéllas, permanecería incomprensible. A través de la historia vivida por un pueblo carnal, destinado a ser el protagonista de una salvación material que lo conducirá de una tierra de servidumbre al país que mana leche y miel, Dios prometía y preparaba otra salvación para otro pueblo[11]. Un día la

---

[8] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 22.

[9] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 485.

[10] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 515.

[11] "La parole de Dieu, dans les célébrations de l'ancienne Église, restait l'événement sauveur, l'intervention personnelle de Dieu dans l'histoire des hommes, se choisissant, se

raza elegida, la nación santa, el sacerdocio real que su Espíritu conseguiría suscitar de toda la humanidad carnal sería quitado al príncipe de este mundo y transportado al reino del Hijo de su amor para participar de la herencia de los santos en la luz[12]. Ese *día* es el Misterio pascual que es verdaderamente el misterio católico, aquél que responde a los deseos de todos los hombres, que pertenece a todos y donde todos se encuentran unidos[13]. Acercarnos a este Misterio es el objetivo de este capítulo.

2. EL *MISTERIO* EN SAN PABLO[14]

2.1. Introducción

En primer lugar, antes de adentrarnos en el concepto de misterio en San Pablo, pensamos que conviene recordar brevemente su relación con el concepto de *sabiduría*. Ya hemos señalado que el misterio en san Pablo, no está nunca relacionado con unos ritos, cualesquiera que sean. Por el contrario está siempre en estrecha relación con la sabiduría. El texto tal vez más decisivo es aquel donde aparece por vez primera. Nos referimos al pasaje de la primera epístola a los Corintios, donde san Pablo, opone la "sabiduría" del mundo a la de Dios[15].

Tal y como veíamos en el capítulo anterior, la sabiduría se introduce en Israel después de su asentamiento en la tierra de Canaán, como inevitable consecuencia de la aparición de la realeza humana como forma de gobierno en Israel. Este retorno a la tierra del pueblo elegido implicará un retorno a la idolatría. De todas formas ambas, monarquía y sabiduría, sometidas a la inspiración divina sufrirán una paralela transformación. La sabiduría, heredera de toda una tradición de experiencia racionalmente criticada —que constituye la sustancia de todas sabidurías del Antiguo Oriente— provocará, desde el principio y por bastante tiempo, las mismas prevenciones proféticas que la monarquía. Poco a poco y conforme prevalece la inspiración de la

---

mettant à part un peuple, puis le formant peu à peu et l'éclairant conjointement, pour l'amener à ce que saint Paul appelle l'intelligence du mystère" (L. BOUYER, "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25) Éd. du Cerf, Paris 1958, 117).

[12] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 33–34.

[13] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 18.

[14] Cf. para esta parte: L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 8–17.510–518; "Misteri pagani e sacramenti cristiani" en *Il rito e l'uomo*, especialmente 180–188; "Esposizione del mistero paolino", "Le fonti bibliche del mistero paolino: dai miti alla sapienza" e "Il vangelo paolino del secondo Adamo e il Mistero" en *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 15–32, 100–120 y 120–134; *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 79–113.

[15] 1Cor 1, 17s.

enseñanza mosaica, prolongada a través de los profetas, se irá transfigurando todo el sentido de la sabiduría.

La mejor de las sabidurías asiro–babilónicas o egipcias no había podido sino desembocar en la duda y en la incertidumbre ante la incapacidad humana de vencer el mal desde sus raíces. Por su parte la sabiduría de Israel, llena de la inspiración profética, con el *Eclesiastés* se hunde en un pesimismo, tal vez más profundo aún, sobre la vida en el mundo. En el libro de *Job* lo constataremos con mayor claridad: la sabiduría llegará a negar expresamente que el hombre, también aquél iluminado por la inspiración mosaica y profética, pueda desentrañar el misterio del mal que supone el sufrimiento del inocente[16].

Más o menos en el mismo momento las profecías de la segunda parte del libro de *Isaías* presentan la última palabra de la pura inspiración poética: los oráculos del Siervo humillado, del Inocente que reconoce en sus sufrimientos —incomprensibles pero aceptados en una visión pura de fe— la única vía hacia una salvación que no sea sólo la salvación de Israel, sino aquella del mundo entero[17]. De esta forma Job puede proclamar, como última palabra de la sabiduría humana, si bien inspirada, que la sabiduría no puede pertenecer a algún hombre sino sólo a Dios. En este momento vemos en Israel cómo la sabiduría y la misma realeza, vienen del cielo. Solo Dios es reconocido como el verdadero sabio y el único Rey. Es también entonces cuando nace, de la sabiduría humana que acepta renunciar a sí misma, el género literario del Apocalipsis. Ésta, también llamada "revelación", es intuida a partir de la sabiduría, reconocida finalmente como esencialmente misteriosa[18].

---

[16] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 187: "Es imposible encontrar en este libro, totalmente diferente dentro de la misma Biblia, ninguna teoría explicativa, puesto que tiene por finalidad precisamente anularlas todas. La última palabra de la sabiduría está formulada reconociendo el misterio, el doble misterio del mundo y de Dios, misterio desgarrador mientras miramos el mundo, misterio apaciguador, que ilumina los corazones, en cuanto Dios mismo, en persona, se revela y viene a nosotros".

[17] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 188: "Estos cantos parecen suponer una dolorosa experiencia de fidelidad, de incomprensión patética, que hace pensar en la experiencia de Jeremías. Pero la figura del justo en sufrimiento, que estos cantos muestran, aparece por vez primera como la explícita promesa de la purificación de Israel y la salvación de las naciones. El sufrimiento del inocente, del "siervo santo de Dios" como dirá el Nuevo Testamento, se descubre fecundo, de una fecundidad inimaginable, totalmente sobrenatural para los pecadores con los que está ligado con una solidaridad cuya naturaleza exacta se desconoce todavía. Este siervo es Israel y es también alguien que se distingue de Israel. Es Israel sin estar opuesto a las naciones, sino reconciliándolas con Dios, al mismo tiempo que consigo mismo"

[18] "Alors va prendre sa place la dernière expression de la parole divine dans ce que nous appelons l'Ancien Testament. Après la parole initiale qui corrige les mythes, après la Parole qui fait comme exploser, ou plutôt imploser toute sagesse humainement développée:

En el libro de *Daniel* se vislumbra ya claramente esta sustitución de la sabiduría por el Apocalipsis[19]. Allí vemos cómo se reafirma el carácter totalmente celeste, estrechamente divino, de la sola sabiduría. Ésta sabiduría divina es la única que puede hacer descender, del cielo sobre la tierra, el Reino de Dios o, más bien, elevar desde la tierra hasta el cielo a aquellos que constituyen "el pueblo de los santos del Altísimo" por medio de su fidelidad a Dios hasta en el sufrimiento y la muerte[20].

En el mismo libro, pero en su capítulo 7[21], se nos presenta el culmen del misterio, como señala Bouyer[22]: que el reino de Dios, causado por la intervención del todo sobrenatural, del "Hijo del hombre" que aparece sobre las nubes del cielo, sea al mismo tiempo el reino de los mártires, de aquellos que han conservado la fe hasta el final, a través de las más atroces vicisitudes de una historia donde todavía no reina Dios sino Satanás. Ciertamente una vez que la sabiduría ha sido empapada por la palabra profética hemos llegado al punto en que toda sabiduría humana es superada por la revelación de una sabiduría que pertenece solo a Dios.

---

l'Apocalypse, ce qui signifie la révélation par excellence, celle de la Sagesse toute divine, seule susceptible de nous conduire au règne de Dieu, du seul roi digne de ce nom, après que toutes les autres royautés, pseudo–divines ou d'une humanité elle–même égarée par leur mensonge fondamental, se seront écroulées à jamais" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu,* 30).

[19] "Bendito sea el nombre de Dios de siglo en siglo, porque suya es la sabiduría y la fuerza. El es quien ordena las épocas y los tiempos, pone reyes y quita reyes, da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos. El revela lo profundo y lo oculto (…) en tu lecho, ¡oh rey!, te vinieron pensamientos de lo que vendrá después de este tiempo y el que revela los secretos te dio a conocer lo que sucederá" (Dan 2, 20–22.29. Citamos según el texto griego, como hace Bouyer, porque todo el vocabulario apocalíptico utilizado en este lengua por el Nuevo Testamento está ya presente en esta página).

[20] Bouyer comenta el texto de Ef 4,12–13 a la luz de esta visión de Daniel y dice: "Questo può essere considerato come un ultimo sviluppo delle possibilità che lascia intravedere in Daniele l'identificazione del Figlio dell'uomo che viene sulle nubi del cielo col *regno dei santi*. Quando si è visto concretizzarsi intorno o piuttosto dentro questa visione dell'uomo celeste, che è l'Adamo, cioè l'uomo escatologico, la riconciliazione e la ricapitolazione universale, non si può fare a meno di essere attenti alla presenza soggiacente di questa visione in molti altri testi paolini" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 277).

[21] "Seguía yo mirando en la visión nocturna y vi venir en las nubes del cielo a un como Hijo de hombre, que se llegó al Anciano de muchos días y fue presentado a éste. Le fue dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá (…) Yo seguía mirando, y aquel cuerno hizo la guerra a los santos y los venció. Hasta que llegó el Anciano en días e hizo justicia a los santos del Altísimo, se cumplió el tiempo y los santos tomaron posesión del reino. (…) El reinado, el dominio y la grandeza de los reinos que hay bajo todo el cielo serán entregados al pueblo de los santos del Altísimo. Su reino será un reino eterno, al que todos los soberanos temerán y se someterán" (Dan 7, 13–14.21–22.27).

[22] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nelle Scritture*, 85.

Esta revelación de "los últimos tiempos" cierra la historia. Resuelve la crisis en la que el pecado original nos había introducido y que los hombres, también los iluminados y sostenidos por Dios, no eran capaces de superar[23]. Esta revelación última, no sólo debe producir la salvación definitiva y asociar a la misma realeza de Dios a aquellos que le han sido fieles hasta el martirio, sino que debe ser cumplida por un "Hijo del hombre". Un Hijo del hombre que si bien es del todo humano y pertenece a nuestra humanidad, se manifiesta totalmente "Celeste"[24].

Este punto, tan típico del apocalipsis de Daniel, se encuentra en el corazón de todos los apocalipsis que seguirán hasta el último: el de Juan, que concluye el Nuevo Testamento. En el periodo intermedio entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, se manifestará en dos grandes textos de la piedad judía de los últimos tiempos antes de Cristo: *las Parábolas de Enoc* y *el Cuarto de Esdras*. Estos textos señalan la intuición conclusiva de la inspiración profética a través de los últimos desarrollos de la sabiduría en Israel: por medio de esta inspiración, la sabiduría se supera a sí misma perdiéndose en la Sabiduría de Dios. Podemos constatar, siguiendo a Bouyer[25], que todo esto queda claro en el constante acercamiento de la figura misteriosa del "Hijo del hombre" celeste de Daniel[26] con el "Mesías" de los profetas, especialmente con el "Siervo" sufriente de Isaías[27].

Efectivamente en el Libro de Enoc, el misterioso personaje entrevisto por Daniel aparece siempre como el gran realizador de los planes de Dios, a la manera del Elegido de la Providencia para obrar el Juicio, vencer a los

---

[23] "C'est la révélation suprême en effet: du grand mystère du salut, dans lequel et par lequel le mystère même de la seule vraie divinité va commencer de transparaître, avant de se dévoiler dans la fin de l'histoire de la création devenue histoire du péché et de mort. Le livre de Daniel nous présente, faisant suite à cette reprise en main par Dieu de la Sagesse, l'éclosion de cette forme ultime de la parole avant l'Evangile, dans l'Apocalypse" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, 30).

[24] "La speranza messianica, in quanto è speranza del regno di Dio, escatologico, doveva oltrepassare l'immagine del Messia in un'altra figura ancora diversa da quella del Servo. Nessuna delle figure comparse sulla terra e venuta dalle terra parrà sufficiente agli autori delle apocalissi per rappresentare un regno che assume dimensioni cosmiche e persino supercosmiche. (…) il campione che rappresenterà e che sarà il suo agente finale, non potrà venire se non sulle nubi del cielo. Non sfuggirà per questo a questo mondo e alla nostra umanità, ma sarà un uomo celeste non solo per i suoi doni eccezionali e non solo per la unzione ricevuta dall'alto, ma per la sua origine. È esattamente quello che pare significare la figura del Figlio dell'uomo apocalittico" (Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 131).

[25] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nelle Scritture*, 87.

[26] Cf. Dan 7.

[27] Cf. Is 53. Para un comentario de este pasaje de la Sagrada Escritura, Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 254–255.

enemigos de Dios y hacer venir en su persona el Reino divino sobre la tierra trasfigurada. Hasta el rasgo más emocionante de la predicación de Jesús sobre sí mismo está al menos preparado y esbozado por este Libro. Allí encontramos esa fusión entre la figura sobrenatural del "Hijo del hombre" viniendo sobre las nubes del cielo, y la figura humillada del "Siervo de Yahvé", de una humanidad tan próxima a la nuestra y tan dolorosa. Este es el elemento más emocionante del uso que Jesús hace de la expresión "Hijo del hombre": casi siempre que la emplea para referirse a la visión gloriosa de Daniel, añade un recuerdo de la imagen doliente propia de los cantos del Siervo[28].

Podemos apuntar aún dos ideas que recuerda nuestro autor. En primer lugar, en algunos círculos, representados de modo particular por estos apocalipsis[29] y otros escritos espiritualmente emparentados con aquellos, se produce una *quasi* identificación entre el Mesías, el Siervo y el Hijo del hombre. De todos modos, el pensamiento de un Hijo del hombre sufriente y que muere es extraño al judaísmo e incluso a los círculos influenciados por los apocalipsis como se ve en la violenta reacción de Pedro y de los otros discípulos cuando Jesús anuncia el mensaje nuevo de la vía de la cruz.

En segundo lugar, no podemos aislar los apocalipsis intertestamentarios de toda la evolución de la piedad de Israel en ese mismo período y a la que ya nos hemos referido al final del capítulo anterior. Sólo cuando consideramos esta piedad en su conjunto se puede medir, al mismo tiempo, de una parte cómo en ella pudiese mantenerse viva la esperanza de una intervención venida de lo alto que trajese la única solución posible a los conflictos tanto exteriores como interiores en que se debatía Israel. Por otra parte esta espera se mantenía titubeante e inexpresable[30].

2.2. Apuntes de la cristología de San Pablo

Así llegamos al Evangelio de Cristo, que aparece como el único que debía y podía reunir y sintetizar todas las figuras convergentes del Antiguo Testamento en el anuncio del misterio paulino[31]. Si este Misterio tiene sus primeros orígenes en la literatura apocalíptica y su preparación a través de todo aquello que había sido puesto en marcha desde el inicio de la tradición

---

[28] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 244.

[29] Entre otras obras, Bouyer se refiere al *Apocalipsis* siríaca de Baruc, el *Cuarto* de Esdras, las *Similitudini* de Enoch. Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 131–140.

[30] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 140.

[31] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 200–214.

bíblica, es evidente que propiamente su fuente no es otra que la enseñanza de Jesús, inseparable de toda su actividad y presencia entre nosotros[32].

Parece interesante señalar que los tres sinópticos concuerdan al señalar que Jesús mismo ha explicado el sentido de las parábolas diciendo, según san Mateo y san Lucas, que éstas escondían "los misterios del Reino divino", pero según san Marcos y san Pablo, éstas escondían "el Misterio" en singular. Se puede pensar que Jesús mismo ha obrado el paso de estos misterios del Reino y de su venida, —según los apocalipsis (a los que antes nos referíamos)—al misterio único en el que todos son reconducidos para aclararse en bloque revelándose de golpe[33].

En los evangelios, queda claro que uno de los caracteres esenciales de la predicación de Jesús, repetido por tres veces, es la necesidad de su muerte para que se cumplan las promesas divinas, que alcanzan en Él su máxima perfección[34]. Este es el tema del discurso de la montaña, es decir, su enseñanza fundamental a la muchedumbre: todos somos llamados a una filiación divina tan real que estaremos en condiciones de practicar este mismo amor, este amor inaudito que Dios demuestra hasta con los pecadores más indignos.

Conviene recordar con Bouyer que, en relación a esta paternidad divina, sólo Jesús tiene el privilegio exclusivo de conocerla y de ser personalmente fruto de ella. Sin embargo esta misma filiación que le es propia, con una realidad que sobrepasa cualquier imagen, cualquier ficción jurídica –únicamente él llama a Dios "Padre mío"– no se nos manifestaría, ni podríamos ser conscientes de ella, si no se nos comunicase a nosotros, simples criaturas, caídas y pecadoras. De todos modos, esta comunicación, que implica la comunión total que el Hijo quiere establecer con nosotros tal y como somos, se cumplirá, se realizará en la aceptación cumplida por él mediante aquella muerte que es rescate por nuestro pecado[35].

Y es aquí, en la predicación de Jesús, donde se revela el enigma indescifrable para los mismos apocalipsis: lo que san Pablo designará no como

---

[32] "Possiamo affermare che l'originalità innegabile della predicazione di Paolo in rapporto alla predicazione apostolica primitiva pare legata all'integrazione molto profondamente meditata che egli ha realizzato di certi elementi fondamentali della tradizione evangelica nelle cornice di questa predicazione. Il mezzo per la sua sintesi gli fu fornito, pare, della sua uguale informazione circa la tradizione sapienziale, così come il giudaismo della diaspora l'aveva conservata viva e in costante sviluppo, e circa la tradizione apocalittica, tipicamente palestinese nei suoi sviluppi propri della stessa fonte" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 266).

[33] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica* 116.

[34] Vid. Mt 17,12.22 y 20,28; Mc 8,31 y 9,12.31; Lc 9,44; 18,31 y 24,7; Jn 3,14; 8,28 y 12,32.

[35] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nelle Scritture*, 105–106.

uno de los misterios, sino como "el Misterio" de la revelación del reino. Se trata del encuentro, de la fusión, presentida pero inimaginable, inconcebible hasta que Jesús no estará presente: el encuentro y fusión, en la figura del Mesías, de aquélla del Hijo del hombre que viene sobre las nubes del cielo y la del Siervo fiel, humillado hasta la muerte.

La filiación divina se nos comunicará por la *kenosis* del Hijo eterno en la condición de siervo humillado. Efectivamente en la carta a los Romanos, San Pablo retorna a las ideas que habían inspirado la predicación de Jesús tal y como aparece en los sinópticos, pero la diferencia está en que el punto de partida no es la simple promesa de la filiación propuesta a todos los hombres, sino que el Apóstol puede partir de la experiencia cristiana de la nueva vida en el Espíritu Santo. Este don del Espíritu implica la filiación, filiación que no puede existir sino a través de la asociación a la herencia de Cristo. Pero no podemos entrar en esta asociación a su gloria –concluirá Bouyer– sin entrar primer en la asociación a su pasión.

En realidad toda esta teología encontrará su expresión más profunda y rica en la *berakah*, la acción de gracias cuasi–litúrgica pronunciada por Jesús al volver sus apóstoles de su primera misión[36]. El objeto de esta *berakah* no es otro que el misterio paulino:

"*En aquella ocasión declaró:*

> *– Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo*"[37].

Así pues, la Cristología de San Pablo hemos de entenderla a partir de su punto de partida: la predicación de los Doce y principalmente de Pedro inmediatamente después de la Resurrección. Predicación centrada en la cruz de Jesús y vista, a partir de esta luz, según la enseñanza de los cantos del

---

[36] "Questa preghiera per la conoscenza pare così tipicamente giudaico–palestinese e così vicina ai temi soggiacenti al discorso della montagna, ma più ancora d'una originalità così possente, che è difficile immaginare che essa abbia potuto essere creata o sostanzialmente modificata dalla Chiesa. Tuttavia, riconoscerne l'autenticità equivale a riconoscere già la presenza in Matteo e Luca di elementi d'espressione che sembrano tipicamente propri di Giovanni. Ma equivale specialmente ad attribuire a Gesù stesso quello che costituirà il cuore della cristologia più sviluppata del Nuovo Testamento, quella del quarto vangelo" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 214).

[37] Mt 11, 25–27 y Lc 10, 21–22.

Siervo, como clave del plano divino de salvación de su pueblo y del mundo entero. Como su propia experiencia del resucitado confirmó el testimonio de Pedro y de los Doce, así su meditación personal no hará sino justificar y aclarar, desarrollándola, la primera catequesis con la que aquellos explicaron el kerigma que él, a su vez, transmite[38].

Toda su Cristología fundamental, resumirá Bouyer, es fruto de una larga sistematización de la filiación a la que, según el *evangelium Christi*, todos hemos sido llamados y que san Pablo ve brotar de la filiación propia de Jesús, como efecto de su muerte y resurrección. San Pablo, en sus cartas a los Romanos y a los Gálatas, afirma que podemos hacer nuestro el privilegio único de Jesús recogidos en los evangelios: llamar a Dios "Abbà, Padre". Esto supone una identificación dinámica entre nosotros y Él que san Pablo desarrollará, en lo que podemos llamar con nuestro Autor la cristología del segundo Adán y que es paralela a la que ve en Jesús, el Hijo de Dios[39].

Esta cristología del segundo Adán se presenta ya, de modo esquemático, en el capítulo 5 de la carta a los Romanos y de modo completo en el capítulo 15 de la primera a los Corintios. Sin olvidar que la encontramos impregnando otros muchos textos. No podemos detenernos a considerar este aspecto que Bouyer desarrolla por extenso[40]. Simplemente apuntamos como resumen de esta teología, las ideas que desarrolla nuestro autor al comentar el conocido texto de la *kénosis* del capítulo 2 de la carta a los Efesios, donde queda iluminada de modo perfecto, la visión de Cristo como segundo Adán, hombre celeste y, en definitiva, Adán escatológico. Adán que por su naturaleza no poseía sino una lejana semejanza con Dios, cediendo a las sugerencias del demonio, quiso robar la igualdad con Dios y con su caída arrastró a la humanidad entera y al cosmos a la muerte. Por el contrario, Jesús, de condición divina desde el principio conforme a la generosidad sin medida del agape del Padre, se vació de algún modo de su sustancia tomando en sí la naturaleza humana, llegando a ser hombre a nuestra imagen, se humilló y se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz. De ahí el resultado opuesto al que consiguió Adán: en Cristo la humanidad alcanza aquella exaltación suprema que conduce hasta la comunicación del Nombre divino que Adán había deseado sin poder alcanzar otra cosa que su degradación[41].

---

[38] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 265.

[39] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 272.

[40] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 272–278.

[41] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 278.

2.3. Exposición del Misterio paulino

El apartado anterior nos permite, por una parte, dar la razón a nuestro Autor cuando señala: "Sólo si tenemos en cuenta que la predicación paulina del Misterio radica en la predicación del mismo Cristo podremos comprender cómo toda esa misma enseñanza paulina, explícita o implícitamente se reconduce al Misterio"[42]. Y a su vez nos prepara con las luces necesarias para afrontar el tema de este capítulo: el Misterio en San Pablo. Efectivamente el texto que comentamos al final del apartado anterior nos conduce a aquello que permite a san Pablo sintetizar su cristología del Hijo de Dios y la del segundo Adán: la visión del "Misterio". Esto es de algún modo el núcleo central y la clave de todo su pensamiento sobre Cristo, de su obra y de su persona[43].

El origen del término "Mysterion" en san Pablo parece bastante clara. El propio Bouyer señala como después de las aportaciones que ofrecen el artículo "Mysterion" de G. Bornkmann[44] y el análisis minucioso de D. Deden[45], no pueden mantenerse dudas razonables al respecto[46]: el uso que san Pablo hace de la palabra misterio, en el sentido y en los contextos donde él la toma, enlazan directamente con el Judaísmo, los libros sapienciales y la literatura apocalíptica[47]. En él, el misterio no es una ceremonia sacra cuyo acceso sea prohibido al profano. Por el contrario, el misterio es un diseño divino sobre la historia del mundo, mantenido en secreto hasta su cumplimiento en Cristo[48].

El gran Misterio, por primera vez, descubre todas sus dimensiones. No se desvela un aspecto fragmentario o transitorio: llegada la hora, el Misterio es

---

[42] L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 118.

[43] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 278.

[44] G. BORNKAMM, "Mysterion", en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Ed. Paideia, Brescia 1971, vol. VII, coll. 670–671.

[45] D. DEDEN, "Le Mystère paulinien", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 13 (1936) 405–442.

[46] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 512; "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 341. Cf. También: L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 279.

[47] Estas mismas ideas las recoge E. MAZZA, "La portata teologica del termine Mistero", *Rivista Liturgica* 74 (1987) 327–330.

[48] "Le Mystère, c'est d'abord le secret du plan que Dieu, dans sa sagesse royale, inaccessible aux créatures, tient en réserve pour sauver le monde déchu et ramener à lui l'humanité égarée. Ce secret, c'est la vie du Christ, et plus particulièrement sa Croix, mais la Croix vue comme le centre et le nœud d'une seule oeuvre divine qui va de l'envoi du Fils au monde à la présentation finale, par ce même Fils, du royaume à son Père. On peut dire aussi bien que le secret de la sagesse divine, le "mystère", c'est le Christ lui–même, mais le Christ en tant que Chef du corps qu'il amène à sa gloire par la participation à sa croix" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 341).

el centro y el todo. Podemos decir que en san Pablo este concepto adquiere una importancia creciente: es el corazón palpitante del Evangelio[49].

> "*Y yo, hermanos, cuando vine a vosotros, no vine a anunciaros el misterio de Dios con elocuencia o sabiduría sublimes, pues no me he preciado de saber otra cosa entre vosotros sino a Jesucristo, y a éste, crucificado..* (...) *Enseñamos la sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, que Dios predestinó, antes de los siglos, para nuestra gloria. Sabiduría que ninguno de los gobernantes de este mundo ha conocido, porque de haberla conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria; si no que, según está escrito: Ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre las cosas que preparó Dios a los que le aman. A nosotros, en cambio, Dios nos lo reveló por medio del Espíritu, porque el Espíritu todo lo escudriña, incluso las profundidades de Dios*"[50].

Esta *sofia en mystêrio* es Cristo. Es el acontecimiento de Cristo dado al mundo, que revela y realiza los divinos designios[51]. La sabiduría anunciada por San Pablo es, propiamente hablando, aquel proyecto primero e inmutable del Creador mismo que la caída parecía haber llevado al fracaso[52]. La sabiduría griega y la sabiduría hebrea a las que ya nos hemos referido, son sabidurías meramente especulativas que pretenden explicar la realidad, incluso introducirnos felizmente en ella, pero son incapaces de cualquier cambio[53]. Sucede totalmente al contrario con la sabiduría divina. Ésta, siendo

---

[49] Cf. L. BOUYER, "Prédication et Mystère", *La Maison–Dieu* 16 (1948) 23.

[50] 1 Cor 2, 1–2.7–10. "Il mistero paolino, come ha dimostrato Deden, si colloca esattamente alla confluenza della sapienza e dell'apocalisse. Tutto il vocabolario e, dietro il vocabolario, tutta l'organizzazione del pensiero nella prima lettera ai Corinzi 2, riflettono esattamente quello che abbiamo inventariato nel secondo capitolo di Daniele, cioè nel testo–cardine nel quale si può dire che si vede operarsi il passaggio dalla sapienza all'apocalisse" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 279).

[51] Cf. 1 Cor 1, 17–25.

[52] "Per dirla con altre parole, la vera sapienza che è inaccessibile ai saggi del modo, è il piano di Dio sulla storia umana, piano che egli solo ha fissato da tutta l'eternità e che egli solo conosce. Il contenuto di questa sapienza è il mistero, cioè il segreto di Dio, un segreto che non può essere scoperto, se non da una libera rivelazione di cui Dio è l'autore e che egli comunica solo comunicando a chi vuole qualche cosa del suo Spirito" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 279).

[53] L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 21: "C'è da una parte, la sapienza speculativa dei Greci, o meglio pura speculazione, e troppo spesso semplice questione di parole. Ma, a sua volta, cade nella stessa debolezza la sapienza degli scribi israeliti, quando essi si rinchiudono in un'esegesi superficiale dei testi dell'Antico Testamento (come aveva già evidenziato Giobbe, al quale —cf. Gb 12,1— senza dubbio si riferisce l'esclamazione: "Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto?"), incapaci come sono di vedere che questi stessi testi orientano verso un futuro creatore. La loro sapienza, infatti, riduce la rivelazione preparatoria ad una semplice spiegazione, o tutt'al più ad una semplice sistemazione della realtà, invece di vedervi l'attesa di un intervento decisivo del Dio atteso, che trasfigurerà ogni cosa".

la sabiduría del Creador de todas las cosas, busca su radical transformación en vistas de un cumplimiento definitivo[54]. Consecuencia lógica será afirmar que la sabiduría divina se revela no comunicando simples ideas sino con un acontecimiento: la Cruz[55]. Por eso el Misterio, el gran secreto de la sabiduría con el que se revela la profundidad de Dios, es Cristo. No sólo lo que Él ha dicho, sino también todo lo que ha hecho, y especialmente –como repetirá una y otra vez Bouyer– su Cruz[56]. La Cruz vista desde todas las perspectivas abiertas por la resurrección, con la efusión del Espíritu y la edificación de la

---

[54] "L'ordre de la rédemption ne supprime pas celui de la création. Car la nouvelle création que la rédemption doit produire n'est pas une autre création qui serait substituée à la première. C'est la première restaurée et conduite enfin jusqu'aux accomplissements suprêmes auxquels elle avait été destinée dès l'origine. Elle ne peut plus, cependant, y parvenir sans une mort et résurrection. Là es proprement le mystère, le grand mystère de la croix, sur lequel tous les autres débouchent. Mais ce mystère ne doit nullement nous faire perdre de vue ce que l'évangile affirme: c'est précisément *ce qui était perdu* que le Sauveur est venu chercher et sauver" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, 136–137).

[55] "Car l'objet de la tradition catholique, c'est une vérité vivante, une vérité donnée une fois pour toutes, à une date précise qui n'est pas une abstraction impersonnelle, une vérité qui n'est gardée et qui n'est accessible que dans cette expérience collective et séculaire de l'Église, où l'autorité des chefs et la liberté du corps s'harmonisent pour maintenir semblable à elle–même la vérité donnée une fois par toutes, et la maintenir du même coup toujours vivante dans un monde en changement perpétuel. Cet objet de la tradition chrétienne, saint Paul lui–même l'a défini mieux que personne en disant que c'est le Mystère. Et le Mystère paulinien, les études exégétiques contemporaines l'ont mis en une admirable lumière, finalement ce n'est que Jésus, mais c'est Jésus Chef et Corps, c'est Jésus mort et ressuscité, nous faisant mourir tous ensemble sur sa croix pour nous faire tous ressusciter un en lui, –c'est Jésus réalisant ainsi tout ce vers quoi tendaient les Écritures et donnant du même coup sa clef à l'histoire énigmatique du monde. (…) Car le mystère, ce n'est pas une idée, c'est un fait, unique et irremplaçable" (L. BOUYER, "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", La *Maison–Dieu* 40 (1954) 93–94).

[56] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 85–86: "*Mors et vita duello conflixere mirando, Dux vitae mortuus regnat vivus*, la morte e la vita si sono scontrate in un combattimento senza pari in cui il Principe della vita regna, per mezzo della sua morte, eternamente vivo. Qui troviamo la spiegazione di quel fatto sconcertante, che cioè la croce, nella liturgia pasquale, non apparisce come la disfatta ma bensì come la vittoria del Cristo: *Nos autem gloriari oportet in Cruce Domini nostri Iesu Christi,* anunzia gioioso l'introito del giovedì santo, e tale frase ritornerà come un *leit–motiv* per tutta l'intera giornata e la seguente, dobbiamo gloriarci della croce del nostro Signor Gesù Cristo. (…) Tutto il culto della croce che l'antichità cristiana conobbe, specialmente per l'influenza della liturgia gerosolimitana, dopo pellegrinaggi in Terra Santa, no è che un inno di vittoria. (…) "*Vexilla Regis prodeunt, fulget crucis mysterium*…; Si avanzano gli stendardi del Re, risplende il mistero della croce". I primi cristiani separavano così poco la croce della Resurrezione che rappresentavano il Cristo in gloria perfino nel crocifisso. La Resurrezione no era per loro una riparazione della croce, ma il frutto della croce stessa; essa non la compensava, la compiva".

Iglesia su Cuerpo, en el que los hombres son reconciliados entre sí y, al mismo tiempo, con el Padre[57].

De este modo pasamos, dirá Bouyer, del anuncio del Reino, que es también el evangelio de nuestra filiación, al evangelio de la Cruz. La predicación de Jesús y su comportamiento religioso, habían unido al anuncio del Evangelio de la filiación divina, ofrecida a todos, como sustancia del reino escatológico, la manifestación en su persona de esta filiación realizada de modo perfecto. La intervención de la Cruz en esta visión del reino, como fundamento de su venida, se convertía ahora en la vía misteriosa de identificación del Salvador con los salvados. Es la verdadera comunicación, graciosa y gratuita, de su propia filiación a los innumerables elegidos y llamados a participar en ella. De ahí que la cristología de San Pablo es el resultado lógico de la Cruz ahora cumplida e iluminada retrospectivamente por la Resurrección, o mejor, es la participación efectiva en la filiación divina por el don del Espíritu, fruto de su Cruz y difusión de su vida resucitada[58].

La pasión de Cristo en la predicación apostólica adquirirá un lugar que, sin exagerar podemos considerar de absorbente, si bien nunca aparece separada de la resurrección. El Misterio que san Pablo anuncia como el último secreto de la sabiduría divina finalmente revelado, es decir, el plan de Dios sobre la historia de los hombres es, en su profundidad, el misterio de la Cruz[59].

---

[57] "On doit encore ajouter que le caractère "mystérieux" tient ici à ce que la sagesse humaine est incapable de comprendre la croix et, plus généralement, l'abaissement de Dieu dans le Christ, incapable de comprendre plus précisément que cette apparente défaite divine soit en fait la victoire de Dieu sur les puissances du mal, et, du même coup, la victoire de l'humanité rachetée. C'est cependant ce que la foi, la foi en la résurrection finale de tout le "Corps du Christ", au terme de l'histoire, découvrira à tous les yeux. L'Église, en ce sens, en tant que née dans la mort et la résurrection du Christ, commence la révélation du mystère et sa glorification eschatologique épanouira cette révélation" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 341).

[58] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 266. "Le conseguenze di tutto questo saranno tratte solo dopo la morte e la risurrezione del Cristo, in particolare da san Paolo e san Giovanni. Ma proprio tutto questo mistero che forma già l'oggetto dell'annuncio di Cristo, è il contenuto della buona novella a noi recata dalla sua parola, prima che ce la donasse con l'offrirsi spontaneamente ai colpi di quei peccatori che doveva salvare. È quanto attestano, fin dal suo ministero terreno, gli atti nei quali si concretizza nel nostro mondo la sua parola, la parola divina fatta carne, che è lui stesso" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nelle Scritture,* 107–108).

[59] "Ma questa concentrazione dell'attenzione sulla croce non è esclusiva di san Paolo. Secondo i discorsi riferiti dagli Atti, sui quali ritorneremo, è chiaro che i Dodici, dopo la Pentecoste, incentrando la loro predicazione sul tema del Servo sofferente di Isaia, avevano già fatto la stessa cosa. In fine, il posto enorme dato al racconto della passione nei vangeli sinottici come nel quarto vangelo attesta sufficientemente che la Chiesa primitiva era praticamente

A partir de esta primera aparición, el Misterio se referirá siempre en las epístolas de san Pablo a estas mismas realidades. En la epístola a los Colosenses, san Pablo habla de "*el conocimiento del misterio de Dios Padre*, (misterio) *que es Cristo, en quien están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento*"[60]. De la misma manera, en la epístola a los Efesios dice que le ha sido dada la gracia "*de poner a plena luz para todos los hombres la dispensación* (economía) *del misterio que ha estado oculto desde todos los siglos en Dios, creador de todas las cosas, para que sea manifestada ahora a los principados y a las potencias celestes la sabiduría, infinita en recursos, desplegada por Dios en sus designios eternos que Él concibió en Cristo Jesús nuestro Señor*" [61].

En estas dos epístolas, como veremos, quedará patente una gran profundización en el contenido de este Misterio. Siempre centrado en torno a la Cruz, no aparecerá ya solamente conteniendo la victoria obtenida en la Cruz por medio de su resurrección; sino también: como clave de toda la historia de la humanidad rescatada, y de la inteligencia de las Escrituras[62]

2.4. El Misterio centrado en la Cruz y Resurrección

Introducimos este punto como hace nuestro Autor[63] citando dos textos de San Pablo que ilustran de modo admirable el título de este epígrafe. El primero, de la segunda carta a los Corintios, constituye el centro del capítulo quinto de esa misma carta. En él manifestará cómo la Cruz, lejos de ser una derrota, es aquello que permite la resurrección, en primer lugar la de Cristo y después la nuestra. Es la resurrección de Cristo y su prolongación en todos los creyentes lo que constituye la demostración del Espíritu y la potencia que justifica el Evangelio, la "buena nueva" de la Cruz:

> "*Porque el amor de Cristo nos urge, persuadidos de que si uno murió por todos, en consecuencia todos murieron. Y murió por todos a fin de que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos.*

---

unanime su questo punto: Gesù si è rivelato per eccellenza nella sua passione e nella sua risurrezione, che costituiscono l'elemento centrale e fondamentale del *kerigma* apostolico" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 222).

[60] Col 2, 2–3.

[61] Ef 3, 9–11.

[62] "Accettato con la fede, il mistero di Gesù e della sua croce illuminerà le Scritture, scoprendone il centro di prospettiva verso il quale s'orientano oscuramente; così pure scopre a ogni uomo il senso della sua storia individuale e della storia della razza: l'avvenimento salvatore che solo poteva procurare il suo provvidenziale epilogo. In questo senso, lo spirituale, l'uomo illuminato della sapienza della croce, che solo lo Spirito di Dio può trasmettere e far assimilare, giudica tutto e non è giudicato da nessuno" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 280).

[63] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 22–25.

(...) Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos confirió el ministerio de la reconciliación. Porque en Cristo, Dios estaba reconciliando el mundo consigo, sin imputarle sus delitos, y puso en nosotros la palabra de reconciliación"[64].

Podemos decir, en primer lugar, que el Misterio es la acción redentora por la cual el Salvador nos hace pasar de la muerte a la vida, de la cautividad a la libertad gloriosa de los hijos de Dios[65]. Y, como señala Bouyer, esto no lo hemos de entender en un simple sentido instrumental. Al contrario supone que nuestra reconciliación tiene lugar en cuanto somos asimilados, por medio de la muerte de Cristo y su resurrección que tienen su prolongación en nosotros por medio del Bautismo y la Eucaristía, a su cuerpo muerto y resucitado. Formamos así una sola cosa con él. Los textos de la carta a los Gálatas y a los Efesios lo muestran de modo indudable[66].

Toda esta teología como señalábamos antes, la encontramos bosquejada en la segunda carta a los Corintios donde se dice "*Porque en Cristo, Dios estaba reconciliando el mundo consigo*" y la carta a los Colosenses lo precisa añadiendo: "*él nos ha reconciliado por medio de la muerte de su cuerpo mortal*"[67]. A su vez, la carta a los Romanos, también en su capítulo quinto, "verdadero vértice y corazón de la enseñanza paulina"[68], muestra la Cruz como la revelación por excelencia de este amor de Dios, amor no sólo misericordioso, sino de una generosidad infinita, que nos hace huir de la muerte y del pecado[69].

En una palabra, la Cruz muestra el amor de Dios que nos salva. Esta salvación es atestiguada por el hecho de que, por medio del Espíritu somos hechos capaces de este amor. El amor de Dios que se nos da en Cristo, ésta es la gran revelación presente ya el Jueves Santo. Nos reconcilia con el Padre, purificándonos de nuestros pecados, y nos permite llegar a ser, formando una sola cosa con el Hijo y una sola cosa con Él. Nos encontramos así asociados en la misma unidad trinitaria, hasta el don perfecto de sí: la "eucaristía"; que será como veremos, la única respuesta digna del Don de Dios[70]. Es aquí donde

---

[64] 2 Cor 5, 14–16.18–20.

[65] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison–Dieu* 69 (1962) 9.

[66] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 276. Los textos a que se refiere Bouyer son Gal 3, 28 y Ef 4, 12–13.

[67] Col 1, 22.

[68] L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 107.

[69] Cf. Rom 5, 1–10.

[70] "Osserviamo che, nel testo di Matteo e di Luca come nei grandi testi cristologici di san Paolo, la contemplazione cui siamo invitati ci introduce in una disposizione *eucaristica*, ossia

encontramos la oposición fundamental entre el cristianismo y las otras religiones del hombre. Todos los contrastes entre el Misterio de Cristo y los misterios paganos no son más que una consecuencia de esta oposición. Como recuerda Bouyer, parece que el vértice más alto que alcanzan las religiones de esta tierra lo condensa este pensamiento de Platón: es necesario amar a Dios, y nada es más amable que Él. Sin embargo el origen de la revelación divina es un pensamiento que nunca había aflorado del corazón del hombre: Dios nos ama, nos ama infinitamente pese a ser tan poco "amables", tan poco dignos de ser amados[71].

La lectura de estos pasajes, complementarios entre sí, manifiesta de modo patente que la Cruz, vista en esta perspectiva de la resurrección y de la expansión del Espíritu sobre toda carne, es reveladora por excelencia de la divina Sabiduría. Como el apóstol afirmará a través de toda su enseñanza posterior, la Cruz resuelve el enigma esencial de la condición humana contra el que chocan todas las sabidurías simplemente humanas sea la de los amigos de Job, sea la de los creyentes del Antiguo Testamento, sea aquella de los griegos[72]. Este problema, sin solución hasta la Cruz, es el problema del mal, es decir, el pecado de una criatura y el sufrimiento y la muerte que derivan de él también para los inocentes. De hecho será el Inocente por antonomasia quien, por medio de su sufrimiento sumamente inmerecido, nos rescatará de la muerte librándonos del pecado.

Cristo muriendo sobre la Cruz demuestra que la debilidad aparente de Dios es más fuerte que cualquier fuerza de este mundo. Aquello que para unos es locura y que escandaliza a otros, demuestra en realidad que la

---

in una visione di gratitudine nel senso pieno del termine, secondo la quale noi facciamo risalire al Padre tutto ciò che è disceso da Lui fino a noi, e in tal modo riferiamo a Lui anche noi stessi. È esattamente in ciò e per ciò che la filiazione di Gesù, per quanto sua caratteristica peculiare, è destinata a diventare quella di tutti noi" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 209) .

[71] Cf. L. BOUYER, *Il Misterio pasquale*, 282.

[72] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 384: "Ora qual'è quel luogo dove la presenza divina si manifesta per noi come s'era manifestata a Mosè nel roveto ardente? È la croce. La croce, simbolo della sofferenza e della morte più odiose, è divenuta per noi la teofania per eccellenza. Nell'iconografia si distingue immediatamente l'immagine d'ogni persona divina, sia il Padre che lo Spirito Santo perché è segnata del simbolo della croce. I Giudei come i Greci s'ingannarono nel senso di quel fatto: l'adorazione della Croce non è l'adorazione della sofferenza, e tanto meno della morte, l'abbiamo già detto abbastanza. I canti che il coro fa udire mentre la Chiesa viene a baciare il prezioso simbolo non permettono di esitare un istante sulla falsità di codesta interpretazione. Che cosa ci dicono infatti? Prima di tutto questo: Se la croce è la rivelazione di Dio, è perché essa è la rivelazione del suo Agape, del suo amore che dà tutto ciò che ha, si dà, fino a perdersi, e non già a coloro che lo meriterebbero, supposto che di tali ce ne potessero essere, ma anche ai più indegni".

sabiduría de Dios supera y confunde toda sabiduría humanamente limitada[73]. Lo demuestra, no con razonamientos fundados de por sí limitados, sino con un hecho desconcertante cuyas consecuencias imponen reconocer que Dios supera toda potencia de este mundo creado. Mientras dura "el siglo presente", Dios todavía no se manifiesta con todo su poder salvo a los creyentes, que aceptan con fe el anuncio de la Cruz y encuentran su justificación en el Espíritu recibido gracias a ella.

Todo esto será ilustrado plenamente por las cartas paulinas de la cautividad que retomarán y profundizarán el tema del misterio[74]. En ellas todo se ordena y explica hasta organizar, partiendo de Cristo y de su cruz, toda una visión, que podríamos llamar con Bouyer, eucarística[75]. Una visión eucarística de la historia humana y cósmica, en la que la historia de la salvación en Jesucristo aparece como el hilo de oro continuo al que toda la trama se liga[76]. De ahí que siguiendo los comentarios de nuestro Autor a estas cartas vislumbraremos el Misterio como clave de toda la historia, como clave de toda la Escritura.

---

[73] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 385: "Potevamo dunque dirlo a buon diritto: non è soltanto il segno della nostra salute quello che noi veneriamo nella croce, è propriamente il segno del nostro Dio. Rileggiamo le più stupefacenti parole, che siano mai state pronunziate dall'apostolo san Paolo: *Dio dà a vedere in ciò il suo vivo amore per noi, perché essendo noi ancora peccatori, Cristo per noi è mor*to (Rom 5, 8). Pure san Giovanni dirà con tutta semplicità: *Dio è amore* (1Gv 4, 8). Ora per lui come per san Paolo, la croce rivela tutto ciò che può esser l'amore: *Non c'è amore più grande che dare la propria vita per coloro che si amano* (Gv 15, 13) Sembra che nell'amore divino, nell'amore che è Dio, vi sia qualcosa, che soltanto il peccato ci ha permesso di comprendere. Il paradosso è ardito, ma la Chiesa l'a fatto suo cantando: *Oh felix culpa*!. Il peccato accende la collera divina; ma su quello sguardo infuocato l'amore divino si svela in una luce tutta nuova. E Dio di colpo ci spalanca una gran porta sui suoi segreti eterni. È l'incredibile mistero della *kenosi*, di Dio che si fa povero per arricchir noi, che si rende sensibile ai nostri colpi per poterceli perdonare. Sulla croce la divinità pare si devasti da se stessa".

[74] "C'est là ce que les épîtres de la captivité vont mettre dans un relief éclatant" (L. BOUYER, "Prédication et mystère", *La Maison–Dieu* 16 (1948) 24).

[75] "C'est dire qu'il est essentiel à la vraie théologie d'être eucharistique, au sens originel du mot, qui s'applique d'abord au culte synagogal, comme forme primordiale d'un culte d'*audition de* et de *réponse fidèle à* la divine parole. Ceci marque profondément la structure même des épîtres de saint Paul, où tout l'enseignement est non seulement précédé par une prière de ce type, mais, finalement, comme Markus Barth l'a si bien observé de l'Epître ultime aux Ephésiens, envahi par le développement de la prière initiale" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*,196).

[76] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 280.

2.4.1. El Misterio: clave de toda la historia

El misterio es el objeto tanto de la predicación apostólica como de las grandes eucaristías con perspectiva cósmica con las que se abren las últimas cartas en las que se debía perfeccionar la fe de sus discípulos[77]. Así sucede con el comienzo de la carta a los Colosenses que nos hace contemplar a Cristo como el primogénito de toda la creación o, con otras palabras, como aquél cuya generación eterna implica e incluye toda la realización del gran diseño de amor que debía dar su sentido a la historia universal, reconciliando a todos los hombres en Cristo crucificado y resucitado, y al mismo tiempo, dar su sentido a toda la creación entera[78].

De ahí que la epístola a los Colosenses resume toda la cuestión sirviéndose de la idea de *reconciliación*[79]. Podemos decir que el Misterio consiste finalmente en que, en Cristo mismo, por la gracia, han sido reconciliados entre sí todos los hombres, Judíos y Gentiles, de la misma manera en que unos y otros son reconciliados con Dios. Es en este momento cuando san Pablo define lo que él llama "*el misterio que estuvo escondido durante siglos y generaciones que ahora ha sido manifestado a sus santos*"[80]. Misterio que consiste en que el Padre "*reconcilia todos los seres consigo, restableciendo la paz, por medio de su sangre derramada en la Cruz, tanto en las criaturas de la tierra como en las celestiales*"[81].

Como vemos la perspectiva final no ha cambiado con respecto al pasaje de la carta los Corintios en el que san Pablo habla por primera vez del Misterio[82], si bien recoge todas sus implicaciones. El misterio es fundamentalmente el designio eterno de Dios de salvar todo en Cristo, como primero había creado todo en Él. Reconciliar todas las cosas entre sí y, al mismo tiempo, con Dios mismo, hasta el punto de hacer que Cristo,

---

[77] "Il risultato di questa meditazione appare in quella che, da una lettera all'altra, diventa progressivamente la *benedizione*, la grande preghiera di stile eucaristico con la quale iniziano tutte le lettere paoline. Essa vi occupa un posto sempre più crescente fino ad assorbire, nella lettera agli Efesini, tutto lo scritto e a farne come la somma definitiva e l'elucidazione ultima del paolinismo" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 203).

[78] "C'est là ce que l'Epître aux Colossiens déjà nous montre dans sa *berakah* initiale: associant le cosmos entier au salut de l'homme par la foi en la divine parole, révélée, accomplie en Jésus–Christ" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu,* 197).

[79] Cf. L. BOUYER, "La *berakah* des Colossiens: réconciliation" en *Sophia ou le Monde en Dieu,*197–202

[80] Col 1, 26.

[81] Col 1, 20.

[82] 1 Cor 1, 17–25. Se refiere al Misterio como sabiduría de la Cruz.

englobándonos de algún modo en su filiación eterna gracias a su Cruz, viva en todos nosotros[83].

Las consecuencias últimas las recoge Bouyer[84] de un fragmento de la carta a los Colosenses[85]. En este texto aparece evidente que hemos llegado como al vértice de todo un desarrollo en el contexto que ya presentaba la primera carta a los Corintios: el de la sabiduría divina, manifestada en Cristo, en su Cruz por encima de todo, contrariamente a todas las sabidurías humanas. Ahora se revela que este misterio es al final, Cristo mismo, revelado por excelencia en su Cruz, pero que incluye en sí mismo, desde toda la eternidad, el destino de la humanidad y del entero universo, en cuanto destinados no sólo a la creación sino a su reconciliación final[86].

Esta reconciliación obrada por Cristo y, más concretamente por su Cruz, es la reconciliación universal, y es en este universalismo donde san Pablo contempla la gran maravilla del misterio. En la Cruz, la economía preparatoria de la ley ha sido suplantada por la economía del misterio. Y el fondo del misterio es que la plenitud de Dios, habiendo sido ya dada en Cristo, su obra, que es toda ella divina, recrea al hombre por la cruz para una vida celestial, a pesar del pecado.

> "*Si fuisteis, pues resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra. Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con Él*"[87].

---

[83] "La rivelazione e la comunicazione del mistero, essendo esso una cosa sola con la rivelazione e la comunicazione dell'agape divina agli uomini, li fa entrare tutti, a cominciare dai portatori della parola, in quella vita di Cristo con noi che ha trovato la sua vetta più alta nella croce. Essa ci prepara così alla gloria che ci attende tutti in lui, come la risurrezione fu per lui stesso il frutto della sua croce. E questo fa sì che il mistero di Cristo, divenendo il nostro, si riveli finalmente come il mistero di Dio stesso, della sua vita più intima rivelata nella comunicazione che egli ce ne ha fatta per mezzo di Cristo" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 281).

[84] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal Mistero alla mistica*, 25–28.

[85] Col 1,28–2,3: "Nosotros lo anunciamos exhortando a todo hombre y enseñando a cada uno con la verdadera sabiduría, para hacer a todos perfectos en Cristo. Con este fin trabajo afanosamente con su fuerza que actúa poderosamente en mí. Así pues, quiero que sepáis qué dura lucha sostengo por vosotros, y por los de Laodicea, y por cuantos no me han visto personalmente, para que sean consolados sus corazones, unidos en la caridad, y alcancen en toda su riqueza la perfecta inteligencia y conocimiento del misterio de Dios, de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia".

[86] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica,* 27; L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, 202.

[87] Col 3, 1–4.

Se podría decir que ésta es la última palabra sobre el "misterio" de san Pablo. Y se comprende entonces la estrecha relación que liga el "misterio" con la Iglesia. La Iglesia no es otra cosa, como veremos, que la realización del misterio, porque está constituida por la reconciliación de los gentiles y los judíos entre ellos, al mismo tiempo que con Dios. La reconciliación quedará plenamente realizada cuando todos juntos, en la Iglesia, hayamos sido presentados santos, inmaculados, sin reproche antes Dios.

La epístola a los Efesios terminará por explicar todo esto. Tomará la exposición del misterio hecha en la epístola a los Colosenses, deslindando la significación central de la Iglesia. Así, la epístola a los Efesios explica el Misterio más bien desde la idea de *recapitulación*, por el hecho de reunir y de asumir toda la historia de la humanidad arruinada por Adán desde sus orígenes, pero reasumida y llevada a su perfección por Cristo. Aquí san Pablo describe lo que él llama "*el misterio de la voluntad de Dios, según el benévolo designio que se había propuesto realizar mediante él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra*"[88].

En esta carta a los Efesios, la contemplación del misterio se concentra en la constitución y revelación final de la Iglesia[89]. Si algo caracteriza esta carta, es que presenta una sistematización de todos los aspectos del pensamiento de san Pablo sobre el misterio. Si el misterio en la carta a los Colosenses, era descrito como "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*" se revela ahora finalmente como aquello que se encuentra en la existencia y en la predestinación eterna de Cristo, que lo hace, si se puede hablar así, difusivo de sí mismo a través de toda la humanidad. El misterio es exactamente aquella comunicación a todos los hombres, en la Iglesia, de la filiación propia del Hijo como único amado del Padre, en vista del cual todo ha sido creado en el cielo y en la tierra. Esto, según el plan providencial de Dios –este diseño voluntario que es el objeto fundamental de la sabiduría– se debe revelar en la plenitud de los tiempos mediante la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo que es su

---

[88] Ef. 1, 9–10. Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 28–31; *Piedad litúrgica*, 120–122. En estas citas se encuentran comentarios del Autor a este texto de Efesios.

[89] "L'Epître aux Éphésiens, après cela, tout en concentrant sa perspective sur l'Église elle–même du Fils fait homme, apporte son élucidation dernière à la voie par laquelle Dieu, en cette parole filiale, devait produire cette réconciliation qui est l'idée de base des Colossiens. Et c'est ce que le texte aux Éphésiens appelle la récapitulation: la reprise, depuis sa source première, déviée aussitôt, de l'histoire humaine, ainsi transformée d'histoire de la chute en histoire d'un salut, inséparablement humain et cosmique (Voir Co 1,20 et Ep 1,10) (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*,197).

principio[90]. Él debe retomar la historia humana y reconducirla a su epílogo, a través de su vida terrestre que acaba con la muerte y la resurrección.

Bouyer comentará esta idea de la *recapitulación* señalando cómo Cristo no asume una naturaleza humana limitada. Llegada a ser naturaleza humana del Verbo, esta naturaleza permanecerá –en su individualidad– naturaleza del hombre, de todo hombre, no sólo sin limitación y sin particularidad sino en una plenitud de humanidad inigualable. Cristo, será como un segundo Adán[91] que recapitulará en sí, en potencia, toda la humanidad, tanto la que existió antes que Él como la que vendrá hasta el fin del mundo. Pero esto no es todo: es asimilándola a su divina subsistencia como reasume la naturaleza humana. De esta forma podrá imprimir aquél reflejo de su divina "eucaristía" como es el sacrificio humano de la cruz. Así pondrá el acto salvífico al alcance de todo el género humano[92].

En ambos casos, *reconciliación* y *recapitulación*, nos hablan del Misterio como designio divino[93]; más exactamente: es la clave del designio de Dios para la humanidad[94]. Clave que el hombre no habría podido obtener por vía

---

[90] "Por recapitulación hay que entender una vuelta a su principio de la creación humana desviada, vuelta que Dios proyectaba desde toda la eternidad para efectuarla en Cristo. En otras palabras, la historia en que estamos comprometidos como un camino sin salida, con Cristo se inicia de nuevo y desemboca a plena luz. Esta vuelta a empezar de la creación humana en Cristo tiene como contrapartida la perfección de Cristo en la humanidad entera, tanto paganos como judíos, totalmente renovada" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 263).

[91] Cf. L. BOUYER, "Il vangelo paolino del secondo Adamo e il Mistero" en *Mysterion. Dal mistero alla mistica,* 120–126.

[92] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 366.

[93] "Le dernier mot, peut–on dire, en est la révélation du mystère par excellence: ce mystère de la volonté divine, où éclate en effet la bienveillance sans borne de Dieu. Ainsi avons–nous pu connaître le dessein divin: à savoir que notre réconciliation, exaltée par l'Epître aux Colossiens, serait le produit de cette récapitulation, selon celle aux Ephésiens, de toute notre histoire de péché et de mort, c'est–à–dire son recommencement, sa remise dans la vraie voie par le Christ: celui–ci comme Second Adam, ou, pour mieux dire avec saint Paul lui–même: comme l'Adam (homme) définitif, l'homme céleste, opposant à la prétention adamique, excitée par l'esprit tentateur, de s'égaler à Dieu, cet anéantissement volontaire qu'a été son humiliation jusqu'à la mort, et la mort même de la Croix. Par un tel, un si pur, si prodigieux amour pour nous, aussi bien de la part du Père qu'en Celui qui nous l'a témoigné, notre rédemption, toute grâce infinie, a été consommée, dira, pour finir, l'Épître aux Philippiens" (L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu,* 205).

[94] "…ce Mystère s'est inscrit au cœur de l'histoire, ou mieux: est l'histoire même de l'humanité ressaisie dans les mains de Dieu, sa transmission, sa conservation, sa perpétuelle réalisation ne peut être abstraite ni de l'histoire des siècles qui y acheminèrent, ni moins encore de la histoire des siècles qui se sont déroulés depuis son accomplissement" (L. BOUYER, "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", La *Maison–Dieu* 40 (1954) 94).

distinta de la revelación de Dios, porque éste es el punto exacto donde su inaccesible e inescrutable Sabiduría, confunde la sabiduría del hombre[95].

Este Misterio habita los abismos de la esencia de Dios[96]. Pero evidentemente no debemos pensar en el Misterio como si se tratara solamente de uno de los designios secretos de la Sabiduría divina. Efectivamente en la literatura apocalíptica de los judíos se habla de toda clase de misterios ocultos en Dios y conocidos únicamente porque Él los revela. También los Evangelios sinópticos hablan de los "misterios" del reino de los cielos. Pero el plural, como veíamos antes, desaparece en san Pablo porque, para él, todos los misterios particulares están resumidos y trascendidos en el Misterio único que abarca todo.

En san Pablo, el Misterio incluye el plan de Dios para el hombre y no solamente para el hombre, sino, a través de él, para todas las criaturas. Este designio divino para la humanidad, este Misterio de la sabiduría divina, está en relación directa con la "plenitud de los tiempos", como ya destacábamos en el pasaje del libro de Daniel[97]. Plenitud que, a su vez, se identifica con Cristo mismo "*plenitud de quien llena todo en todas las cosas*"[98]. Es así como san Pablo puede decir, de manera tan sorprendente, en la epístola a los Colosenses que, finalmente, el Misterio no es otra cosa que "*Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria*"[99].

En verdad, el Misterio finalmente se identifica con Cristo mismo, y Cristo es la "plenitud", *to pleroma*[100]. Esta idea del *pleroma*, de la plenitud, aplicada a Cristo en relación con su auto–revelación en el Misterio, puede comprenderse en dos sentidos. Cristo es la plenitud y, en Él mismo se revela la plenitud de lo que Dios quiso al crear el mundo. Esta plenitud es, pues, la obra de Dios en cuanto cumple de manera definitiva la perfección del designio total y único de Dios. Pero es también la plenitud de Dios mismo, y éste es ciertamente el punto más importante a considerar.

---

[95] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 117. Como señala nuestro Autor "esta revelación no es instintiva". Comentando Ef 3, 8–11 apunta el mismo autor: "Ecco l'essenziale di questa sapienza di Dio che le potenze celesti stesse, ci diceva la prima lettera ai Corinzi, non avevano potuto penetrare prima e che è loro rivelata nella venuta alla esistenza della Chiesa: il mistero fondamentale, il segreto ultimo del piano di Dio che doveva rivelare tutta l'ampiezza del suo amore nella sua estensione a tutti gli uomini attraverso la crocifissione e la glorificazione dell'unico diletto" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 284).

[96] Cf. Ef 3, 10; Col 2, 3.

[97] Cf. Dan 2, 20–23.29.

[98] Cf. Ef 1, 23.

[99] Col 1, 27.

[100] Cf. Ef 1, 10.22–23; 3,19; 4,13; Col 1,19; 2,9. Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 122.

Nos podemos preguntar: ¿Qué significa todo esto? Y con palabras de Bouyer podemos intentar responder diciendo, que "la obra de Dios con respecto al hombre y a toda criatura no le es puramente exterior. Es algo en lo que Él está personalmente interesado, si es que podemos hablar así, como cualquier obrero puede estar personalmente interesado en lo que hace. Pero esto no es todo. Dios no está solamente interesado como el obrero en su trabajo; sino que este trabajo, especialmente en su acabamiento final, no puede separarse de Él. Lo que Él hace no es solamente una revelación misteriosa de sus ideas, sino de sí mismo (y aquí está propiamente hablando el Misterio) Él se pone a sí mismo en su obra. Cristo es el Misterio, al mismo tiempo que lo revela en su plenitud, porque en Él encontramos a la vez a Dios y al hombre, no como dos seres, dos realidades separadas, sino como una sola realidad"[101].

El misterio paulino, como recuerda Bouyer, "no tiene, pues, nada de común con los misterios helénicos. No es un secreto ritual, que un puñado de iniciados se va transmitiendo a escondidas. Es el secreto absoluto del plan de Dios, escondido, hasta Cristo, a las más elevadas inteligencias creadas. Pero después de Cristo, este secreto es penetrado por el Espíritu dado a los más humildes creyentes y está destinado a relucir, finalmente, ante todos los ojos, a medida que el poder creador de la cruz irá revelándose en la edificación de la Iglesia. Repitámoslo una vez más, el misterio de san Pablo se deriva de la línea de pensamiento judío que hemos visto que pasaba desde la sabiduría a los apocalipsis, para florecer, finalmente, en la enseñanza de Cristo en los sinópticos"[102].

Resumiendo lo dicho hasta ahora podemos afirmar que, el Misterio, clave del designio de Dios para la humanidad, incluye el plan divino para el hombre y las criaturas. Plan que pasa por la reconciliación de los hombres entre sí, y con Dios, en Cristo; mediante la recapitulación en Cristo de todas las cosas. De aquí es lógico concluir que el Misterio se identifica con Cristo mismo. Sin embargo podemos dar un paso más y afirmar que el Misterio es

---

[101] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 121. También L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 241: "Si vede come lo Spirito non deve essere affatto concepito, come lo è talvolta, alla stregua d'un intermediario fra il Figlio e noi. Il Verbo è la sola Persona divina che si sia incarnata, e perciò anche il solo Mediatore. Prolungando i suoi effetti in noi per mezzo della comunione, la sua Incarnazione resta la sola ragion d'essere della nostra unione con Dio e della conseguente conoscenza di Dio. Ma è per la presenza dello Spirito, il quale ci è stato comunicato proprio grazie all'Incarnazione, che quell'unione e quella conoscenza con ciò che devono essere. Quella sola presenza completa l'una e l'altra, mediante l'amore, assimilandole all'unità e alla conoscenza divina, come sono nella Trinità stessa, unità, e conoscenza del Padre e del Figlio nello Spirito d'amore".

[102] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 264.

Dios mismo; Dios tal como es en las profundidades íntimas de su ser y como nos ha sido revelado en Cristo[103].

¿Cómo comprender esta afirmación? ¿De qué manera se ha revelado Dios tan profundamente a sí mismo en el Misterio que ahora resulta que el Misterio es Él? Siguiendo a nuestro Autor[104], podemos señalar que, para san Pablo, Dios se ha revelado tan perfectamente en Cristo y en su Cruz, que nuestro conocimiento de Dios, después de esa revelación, es del todo diferente a lo que era antes. La gran diferencia consiste en que ahora conocemos su amor, su *agape*[105]. Amor que san Pablo describe con rasgos fuertes y precisos, oponiéndolo al amor simplemente humano[106], y del que dice que ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu[107].

---

[103] "Partendo da una formula che non avrebbe affatto oltrepassato i termini di cui avrebbe potuto servirsi la Chiesa primitiva –*Dio era colui che nel Cristo riconciliava con sé il mondo nel corpo di lui sulla croce* (2 Cor 5,19. Cf. Col 1,22 y Ef 2, 16)– san Paolo, assimilandovi tutto l'insegnamento di Gesù, o reciprocamente illuminando tutto quell'insegnamento con l'esperienza della fede ormai sua, non si limita con ciò ad esplicitarci la teologia più propriamente cristiana dell'*agape* nella prima teologia trinitaria. Egli ci mostra per sempre, attraverso il modo con cui vi si adopera, che una tale teologia deriva semplicemente dalla visione e risale necessariamente alla visione di Dio in quanto Padre, visione che il Figlio ci ha comunicato comunicandoci lo Spirito. In tal modo ci mostra pure che tale teologia non assume il suo vero significato che risituata nell'Eucaristia: l'oblazione *riconoscente* di tutto il nostro essere (rom 12,1) nella persona di Gesù che lo ha fatto suo, alla persona che sempre rimane la fonte di tutto: il Padre, attraverso la presenza, in noi come in Gesù, della persona in cui tutto è donato, persino il dono di donarsi a colui che dona tutto: lo Spirito di santità, lo Spirito del Padre, lo Spirito del Figlio, lo Spirito Santo" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 204).

[104] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 122.

[105] "È ora annunziata una misericordia superiore a quella di cui parla Osea; è annunziata quell'*agape* che resterà al centro di tutto il Nuovo Testamento come sua chiave. La rivelazione della paternità divina comunicata da Gesù, così come egli la intende fin dal primo annunzio del regno e in questo stesso annunzio, è propriamente la rivelazione d'un amore non solo creatore, ma salvatore, ricreatore del peccatore al fondo stesso del suo peccato, che non si limita a liberare, ma fa di lui un figlio adottivo del Padre, o, meglio ancora, un figlio del Padre in tutta verità" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 219).

[106] Cf. 1 Cor 13. "La conclusione del capitolo 13 della prima lettera ai Corinzi parla della nostra conoscenza di dio che è simile, alla fine, alla conoscenza che Dio ha avuto da noi da tutta l'eternità. Tutto il contesto di questo capitolo fa nascere la certezza che la conoscenza eterna che Dio aveva di noi, evidentemente nel suo Figlio, è una conoscenza amante, una conoscenza d'amore. Da tutto il capitolo non risalta forse che la nostra reciproca conoscenza di Dio non può essere che il frutto del pieno sviluppo in noi della sua *agape*, di quell'amore ineguagliabile che egli ci ha testimoniato nel consegnare suo Figlio alla morte e che ha diffuso nei nostri cuori per mezzo del dono dello Spirito?" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 132).

[107] Cf. Rom 5,5.

Y la gran revelación del divino *agape* es la Cruz. En la Cruz podemos ver claramente que el amor de Dios no espera a que nosotros lo merezcamos. Es un amor puramente generoso y creador, que no tiene necesidad de encontrar en nosotros algún bien para amarnos, sino que más bien nos hace buenos, al amarnos como sólo Dios sabe amar[108]. Porque, recordando a san Pablo: "*En realidad, es difícil encontrar alguien que muera por un hombre justo. Quizá alguien se atreva a morir por una persona buena. Pero Dios demuestra su amor hacia nosotros porque, siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros*"[109].

Esta es ciertamente la gran revelación del Nuevo Testamento y, propiamente hablando, es una revelación de Dios en su naturaleza más profunda, trascendente no sólo a todas las criaturas sino a todas las ideas que éstas pudieran hacerse del creador[110]. En este *agape* divino, Dios verdaderamente ama a los pecadores, como nos lo muestra la Cruz, porque el *agape* divino no es deseo en sentido alguno, sino más bien don absoluto y puro del Dios creador[111].

Vemos así, comentará Bouyer, que las dos cristologías paulinas del Hijo de Dios y del segundo Adán llevan a constituir una sola desde una perspectiva sapiencial del diseño de amor eterno de Dios revelado en el apocalipsis por excelencia: la revelación de Cristo en su cruz, iluminada ella misma por la comunicación del Espíritu que es el fruto de la resurrección[112].

---

[108] "Il grande mistero resta il commento di questa trasformazione, di questa ri–creazione, che non è semplicemente un'adozione fittizia, ma la comunicazione effettiva della filiazione riguardo al Padre, del quale, fino a quel momento, non si era potuto pensare né immaginare che fosse Padre fino a quel punto e in quel senso" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 220).

[109] Rom. 5, 7–8.

[110] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 303: "Esta revelación, preparada desde hace tanto tiempo, halla finalmente su perfección, porque no podían hacerla simples palabras, sino alguien: alguien que viviese y muriese entre nosotros. Por eso esta revelación tan antigua es también una revelación totalmente nueva: la revelación de este alguien apareció súbitamente en nuestra historia". Al mismo tiempo nuestro autor añade: "Que Dieu soit Père, en effet, comme nous le révèle l'Evangile, ce n'est pas seulement une expression de ses rapports avec ses créatures dans ce qu'ils ont de plus généreux. C'est l'expression du fait que la générosité qu'il nous a témoignée n'est qu'un reflet et qu'une dérivation de la générosité sans borne qui est le fond de sa vie transcendante. De toute éternité, dans sa nature la plus intime, Dieu est Père. C'est dire qu'il est amour, amour non seulement créateur mais donne, qui se donne soi–même, dont le don de soi–même est sa vie" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, 146).

[111] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 359: "nel racconto liturgico della Passione, esso rimane davanti ai nostri occhi come il sacrificio che il Giusto offrì dapprincipio *solo* per gli ingiusti, riconciliandoli nella sua morte con Dio suo padre quando ancora eravamo degli empi".

[112] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 286. "Constatiamo qui un'ultima giustificazione del fatto che il mistero di Paolo (come quello dei sinottici, e ben inteso dell'Apocalisse giovannea) trova la sua fonte proprio nella letteratura apocalittica. Ma nel capitolo 5 della lettera agli

Como conclusión a este apartado podemos reunir los elementos que sobre el Misterio hemos presentado. El Misterio es la Cruz, pero la Cruz considerada como cima de la historia humana, en tanto que la sabiduría de Dios la ha previsto como solución de los problemas de esa misma historia. El Misterio es también la Cruz porque Dios reconcilia por ella en la sangre de su Hijo, en el cuerpo de Jesús, a todos los hombres, reunidos para no formar más que un solo cuerpo: la Iglesia. Así la historia de la humanidad caída, que no ha conducido más que a la muerte, es reasumida por Dios y llevada por fin a una conclusión feliz, es decir, la vida eterna en Cristo, por su muerte[113].

2.4.2. El Misterio clave de la Escritura

Cuando se nos revela este misterio, toda la Escritura, toda la historia sagrada, toda la historia humana, se convierten entonces, a la luz del amor de Dios, en algo maravilloso. Por nuestra parte necesitamos la ayuda de toda la Escritura si queremos descubrir, por la iluminación interior del Espíritu, lo que significa la Cruz para todos nosotros y para todo el mundo, al enfrentarnos con la más profunda experiencia del sufrimiento y pecado del hombre[114].

Naturalmente esta revelación, como hemos podido comprobar, había sido preparada por todo el Antiguo Testamento y en primer lugar por la presentación de Dios como creador[115]. Pero más aun por la revelación de la *hésed*, es decir, del potente y misericordioso amor de Dios a Israel a pesar de su indignidad. Este concepto surge con gran fuerza en la predicación del profeta

---

Efesini appare che l'ultimo mistero proprio della divina sapienza ad esserci rivelato nel Cristo non è che l'ultimo compimento del Mistero per eccellenza: questo mistero del Cristo in noi, speranza della gloria, che si rivela alla fine come il mistero del Cristo che si compie perfettamente in noi (cf. Ef 1, 23)" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 133).

[113] "Ainsi, finalement, pouvons–nous redire que tout le mystère, c'est–à–dire le dessein secret de la Sagesse divine que la proclamation de l'Evangile annonce et réalise, c'est le Christ, mais le Christ total, nous et lui ne formant qu'un seul corps. Plus précisément et plus exactement, le mystère qui fait l'objet de la prédication de l'apôtre, c'est le *fait du Christ*, c'est–à–dire le fait de sa croix victorieuse lui donnant le pouvoir de réconcilier en lui, entre elles comme avec Dieu, toute créature, et constituant ainsi cet unique homme parfait, cet Adam des derniers jours, dont l'apparition est le comble de la création, plénitude du Christ dans l'Église son Corps et son Épouse, mettant littéralement Dieu tout en tous" (L. BOUYER, "Prédication et mystère", *La Maison–Dieu* 16 (1948) 25).

[114] Cf. L. BOUYER, *Liturgia Renovada*, 23.

[115] "Que Dieu soit Père, en effet, comme nous le révèle l'Evangile, ce n'est pas seulement une expression de ses rapports avec ses créatures dans ce qu'ils ont de plus généreux. C'est l'expression du fait que la générosité qu'il nous a témoignée n'est qu'un reflet et qu'une dérivation de la générosité sans borne qui est le fond de sa vie transcendante" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 146).

Oseas y en la historia de su propia conducta hacia su esposa prostituída[116]. Este arranque de Dios hacia el hombre, esta iniciativa gratuita, creadora y recreadora del hombre, por razón de la generosidad única del poder divino, encuentra en la *hésed* su primer nombre. Pero hallará en el *agape* del Dios de San Juan su definición[117]. Nos encontramos ante el amor de pura entrega, que no es simplemente un rasgo de Dios entre otros muchos[118]. Desde toda la eternidad, en su naturaleza más íntima, Dios es Padre, recordará Bouyer. Es decir, es amor, pero no solamente creador sino entregado, que se da a sí mismo, cuyo don de sí mismo es su vida[119].

La Palabra que, desde hacía miles de años, se esforzaba, con tentativas y esbozos parciales, en decirnos la inefable verdad, se hizo carne en la persona de Jesucristo, guardando de este modo para nosotros toda la riqueza y unidad de vida que tiene en Dios. A partir de ese momento, sólo la Cruz de Cristo ha podido manifestar efectivamente, por la muerte de un hombre que era Dios, estas efusiones de la vida divina, y manifestar así, en un solo acto, todos los abismos de la divina sabiduría[120].

Las diferentes líneas de la revelación a Israel se orientaban hacia una misteriosa figura, destinada a aparecer en el culmen de la historia. En los más antiguos relatos yaveístas, se trataba de la figura del Mesías, del hijo de David, otro David que sería un nuevo y mejor rey, según el corazón de Yahvé. En las profecías de la segunda parte de Isaías, se trataba del siervo de Yahvé, grande

---

116 "È questo già l'insegnamento formale del profeta Osea, il primo araldo dell'amore divino: amore non soltanto misericordioso, ma che non ha paura di abbassarsi, di umiliarsi davanti alla infedele per ricondurla a sé, rigenerandola nella immensità del suo amore" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 120).

117 "Indubbiamente la *hésed* dell'Antico Testamento non è ancora l'*agape* del Nuovo, ma ne è come il seme. In altri termini, non rivela ancora il carattere illimitato dell'amore divino, ma già lo racchiude" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 137).

118 "È indubbiamente essenziale alla rivelazione ultima del Dio della Bibbia e del Vangelo di non darsi a conoscere se non in questa rivelazione dell'agape, ossia, come dice san Giovanni, non in un amore con il quale possiamo da noi stessi amare Dio, ma in un amore con il quale egli ci ha amati, ci ama, come ama le sue creature, come ama suo Figlio, come le ama tutte in lui, e come ha dato a tutte di amarsi amando questo Figlio e amando in tal modo lui stesso, il Padre, origine e fine di tutto" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 213

119 "N'est–ce pas dans la croix du Christ que Dieu se révèle Père, puisqu'il s'y révèle comme l'amour créateur en s'y révélant comme l'amour d'une générosité totale? De même, l'humanité se découvre en Marie associée à la création définitive de l'*agape*, en se découvrant Mère de la nouvelle créature dans la virginité de la foi parfaite. Ainsi, virginité de Marie et croix du Sauveur se répondent–elles, comme la Maternité divine d'une créature répond à la Paternité d'un Dieu qui se fait Père des hommes eux–mêmes, et comme la foi de Marie répond au don de la Parole" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, 146).

120 Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 123.

no por sus guerras y triunfos, sino por su inocente sufrimiento, propiciatorio por los pecadores, y cuya muerte sería inmensamente fecunda de vida. Finalmente en los apocalipsis, aparecía el "Hijo del hombre" viniendo sobre las nubes del cielo, humano, pero con una humanidad sobrenatural, revestido de todo el poder divino para establecer, por medio de un juicio, el reino de Dios: espiritual y cósmico a la vez, establecido en el corazón de los hombres y en el universo entero.

Una vez aparecido Jesús, las tres imágenes, por muy distintas que fuesen, parecen recomponerse en la suya, con una milagrosa espontaneidad. Pero lo que permite establecer la relación es que, una vez venido Jesús, una vez muerto y resucitado, se descubre en Él mucho más de lo que podía abarcar cada una de las tres figuras que le representaban[121]. Así pues, la sabiduría bíblica auténtica, a partir de todo el Antiguo Testamento[122], preparándonos a esperar y a aceptar la Nueva Alianza, se encuentra iluminada y cumplida a través de una suprema resolución[123]. Sólo la Cruz ofrece la clave de todas las Escrituras pues nos entrega a Aquél hacia quien, todavía escondido en el Antiguo Testamento pero preparado para Él, tiende toda aspiración. Solución del enigma indescifrable de las sabidurías humanas, la Cruz, el evangelio de la Cruz, es por tanto la revelación suprema: la

---

[121] "Ed è qui, nella predicazione di Gesù, che si rivela l'enigma indecifrabile per le stese apocalissi: quello che san Paolo designerà non come uno dei misteri, ma come "Il Mistero" della rivelazione del regno. E si tratta dell'incontro e della fusione, presentite ma inimmaginabili, inconcepibili fino a che Gesù non era presente: incontro e fusione, nella figura del Messia, di quella del Figlio del uomo che viene sulle nubi del cielo e del Servo fedele, umiliato fino alla morte" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 106).

[122] "Ceci nous permet peut–être de comprendre combien est permanente l'importance de l'Ancien Testament, et quelle est cette importance. (…) L'Ancien Testament donne la figure élémentaire des desseins ultimes de Dieu, faute de laquelle nous n'y comprendrons jamais rien. Et l'Ancien Testament est le témoignage fondamental que Dieu nous a donné de sa fidélité, la base première dont toute la suite a confirmé de plus en plus le caractère invincible, mais ne le confirme que pour ceux qui observent le lien et la continuité des oeuvres divines. Contre les gnostiques de toute époque, l'Église n'a cessé de le proclamer: impossible de croire au Rédempteur si l'on ne croit pas au Créateur; impossible de comprendre la prédestination de l'Église si l'on pas médité l'élection d'Abraham, de comprendre le Sacrifice de son Chef en dehors de l'offrande d'Isaac et de celle de l'Agneau…" (L. BOUYER, "Saintes vigiles", *La Maison–Dieu* 26 (1951) 19).

[123] "Le conseguenze di tutto questo saranno tratte solo dopo la morte e la risurrezione del Cristo, in particolare di san Paolo e san Giovanni. Ma proprio tutto questo mistero che forma già l'oggetto dell'annuncio di Cristo, è il contenuto della buona novella a noi recata dalla sua parola, prima che ce la donasse con l'offrirsi spontaneamente ai colpi di quei peccatori che doveva salvare. E quanto attestano, fin dal suo ministero terreno, gli atti nei quali si concretizza nel nostro mondo la sua parola, la parola divina fatta carne, che è lui stesso" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 107–108).

revelación de este amor sin igual que pertenece sólo a Dios y hacia cuya percepción tiende toda la revelación preliminar[124].

Efectivamente cuando hemos alcanzado estas revelaciones de san Pablo podemos "*conocer el amor de Cristo que supera todo conocimiento, para que os llenéis por completo de toda la plenitud de Dios*"[125]. San Juan nos da, por decirlo así, la explicación final de la enseñanza de san Pablo sobre el Misterio cuando dice que "*Dios es amor*"[126] y cuando añade: "*en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados*"[127].

Probablemente ahora podemos ver y comprender que el Misterio no puede captarse más que en una teología de la Palabra de Dios y justamente en la cima de esta teología. Porque ¿qué es una palabra sino la comunicación, la apertura personal de una persona a otras personas? ¿Y cómo podríamos encontrar una realización mejor de esta definición que el despliegue del amor de Dios hacia nosotros en Cristo? Más que nunca en este despliegue, Dios habla y se dice a sí mismo, se revela a sí mismo en una Palabra que es la forma más personal de comunicación posible, puesto que es ella misma persona[128]. Y así también la teología de san Juan expresa la idea que sostiene todo el movimiento del pensamiento paulino puesto que, así como san Pablo identifica el Misterio con Cristo, san Juan identifica a Cristo con la Palabra de Dios[129].

---

[124] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 24.

[125] Ef 3, 19.

[126] 1 Jn 4,8.

[127] 1 Jn 4,10.

[128] "Ma dire questo è cosa ben diversa del confondere Dio con l'amore, persino con quell'amore davvero singolare in cui egli si manifesta. Poiché, in fin dei conti, il carattere più importante di questo amore è di non poter essere considerato e ancor meno posseduto in se stesso. È soltanto relazione, e relazione che non ha senso e non esiste se non nel suo stesso riferimento costituito, ossia in riferimento al Padre, da cui soltanto tale relazione può procedere e nel quale soltanto può terminarsi. Perciò secondo noi il Vangelo giovanneo, come parola definitiva del Vangelo di Gesù, non può essere compreso come *l'evangelium de amore*, ancorché sia certamente *l'evangelium amoris*, quello che l'amore solo insegna, *l'amore di Dio effuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito che Egli ci ha dato*, come dice san Paolo. Può essere soltanto *l'evangelium de Patre*: il Vangelo che fa risalire tutto al Padre da cui tutto aveva avuto origine" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 213).

[129] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 134.

3. EL MISTERIO EN SAN JUAN

Llegados a este punto, podemos asomarnos por un instante a los comentarios que nuestro autor hace a los escritos de san Juan. En ellos encontraremos una última y suprema profundización del misterio recogido por san Pablo y presente en toda la revelación bíblica que se cumple en Cristo. En realidad si bien san Juan no utiliza ni una sola vez el concepto "misterio" en su Evangelio, es cierto que ofrece la definición más perfecta. La encontramos, apunta Bouyer, en la afirmación que concluye el encuentro nocturno de Jesús con Nicodemo:

> "*Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en Él no perezca sino que tenga vida eterna*" (Jn 3,16)

Expresión que encuentra, en otra frase del discurso tras la última Cena, su explicación y que continúa en la línea que hemos visto trazada en las cartas de san Pablo:

> "*Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien Tú has enviado*" (Jn 17,3)

Se podría decir que, aquello que constituye el corazón de este conocimiento de Dios en Jesucristo, aparece individuado en la primera carta de san Juan en una última frase, particularmente cargada de significado, también por las consecuencias que implica:

> "*En este hemos conocido el amor: en que Él dio su vida por nosotros. Por eso también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos*" (1Jn 3,16)

Tomando como base estos tres pasajes, inseparables entre sí como señala Bouyer, podemos leer y comprender la afirmación final de esa misma carta, que agrupa y aclara de modo incomparable, los últimos desarrollos del misterio paulino tal y como es presentado en el capítulo 3 de la carta a los Efesios:

> "*El que no ama no ha llegado a conocer a Dios, porque Dios es amor (...) Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él*" (1Jn 4,8.16)

Para entender mejor estos textos hemos de colocarnos en el interior del doble desarrollo que presenta el Evangelio y el Apocalipsis de san Juan. Trataremos de hacerlo como siempre de la mano de nuestro autor[130]. En este breve recorrido, trataremos de profundizar, en este caso a la luz de los escritos

---

[130] Cf. para este punto: L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*,134–154; *Il Figlio eterno*, 325–348; *La Biblia y el Evangelio*, 279–326.

de san Juan, en la enseñanza paulina sobre el Misterio. Enseñanza que ya hemos visto cómo procede directamente tanto en sus formas mismas, como en su contenido central, de la predicación de Jesús. Por tanto no haremos otra cosa que poner de nuevo el misterio paulino en las perspectivas que el mismo Jesucristo ha propuesto a sus discípulos[131].

En los últimos compases del Antiguo Testamento encontramos la Palabra como acción creadora por medio de la cual, Dios se revela y se comunica. Ahora, en las expresiones del Prólogo de san Juan, encontramos en primer lugar una identificación de la Palabra con Jesús y su aparición en medio de nosotros. De hecho todo aquello que la Palabra evoca en relación con el relato sacerdotal de la creación lo encontramos ahora en el Prólogo. El "inicio", el "principio" de la manifestación de la Palabra es ahora el inicio absoluto del Génesis. La Palabra es el agente divino, en una relación tan estrecha con Dios que en un cierto sentido es idéntica a Él y, al mismo tiempo, es aquello por lo cual todo ha sido llamado a existir.

Se introducen así en el Prólogo, temas ya armonizados en el Antiguo Testamento y que suponen una posterior identificación entre la Palabra y la Sabiduría. De hecho es su inmanencia en el mundo lo que da a ese mismo mundo la posibilidad de ser un "mundo" ordenado y no caótico[132]. La Palabra, una vez más, se presenta como el diseño divino que se inscribe a modo filigrana en la estructura de todas las cosas y les da un sentido. Por esto la Palabra que había creado todo en el origen, puede decirse que está presente en el mundo y viniendo, aparecerá en su casa, en medio a los suyos aunque los suyos no la reconocerán.

Después de una primera identificación, obra de Proverbios 8, entre la Palabra de Génesis 1 y la Sabiduría, reencontramos en el capítulo 24 del Eclesiástico una posterior identificación entre la Palabra–Sabiduría y la *Schékinah*, la presencia localizada en la historia, del Dios trascendente e

---

[131] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 138.

[132] "A la fe bíblica, a la fe de los apocalipsis, les es esencial que el mundo que se aproxima no sea solamente un mundo *que viene*: éste existe ya, e incluso es el único *verdadero*, en un sentido del término que es característico de san Juan y que significa la realidad absoluta de lo que la Palabra Divina afirma a la fe. Decir esto en tales términos es algo muy distinto que la creencia platónica en un mundo ideal, constantemente presente, pero constantemente extranjero al mundo de la materia en que nos encontramos. Porque el mundo celestial de san Juan ha empezado ya a invadir el mundo terreno y, recíprocamente, el mundo terreno ha comenzado a tener acceso a aquél. Se trata del mismo proceso doble de descenso de la Schékinah sobre la tierra y de ascensión de la humanidad hacia la Merkabah celeste, que constituye toda la historia que el Apocalipsis nos tiene que describir" (L. BOUYER, *La Biblia y el evangelio*, 283. La misma idea Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 327–328).

inmanente al mismo tiempo[133]. Ahora en las impresionantes palabras: "*Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros*" (Jn 1,14)[134] vemos que la "tienda", el "tabernáculo" móvil y el Templo permanente de la presencia divina en medio a nosotros es la carne, es decir la humanidad de Jesús[135].

Podemos vislumbrar la importancia de este tema, en su aplicación a Cristo por parte del evangelista, cuando constatamos que en el último capítulo reaparecerá de modo significativo. La visión de los dos ángeles que están en los extremos de la tumba vacía, inmediatamente después de la resurrección, evoca instantáneamente en los hebreos la presencia invisible de la *Schékinah* entre los querubines sobre el propiciatorio (cf. Jn 20,12) Aquel espacio vacío, más allá del Santo de los santos, el lugar en el que la *Schékinah* se manifestaba y desde el que la Palabra se había hecho escuchar a Moisés y Aarón, a los profetas y a Isaías de modo particular. En realidad, apunta Bouyer, es en su carne entregada a la muerte, pero gloriosamente resucitada como Jesús, según san Juan, es nuestro propiciatorio. En otros términos, es Aquél que, del mismo modo que el Cristo del misterio paulino, nos reconcilia con el Padre en su cuerpo. La primera carta de Juan nos presentará este aspecto en términos inequívocos (cf. 1Jn 2,2 y 4.10)[136].

El Prólogo continúa con una afirmación final caracteriza por una audacia suma: "*y hemos visto su gloria* –gloria que es irradiada propiamente hablando por la *Schékinah*–, *gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de*

---

[133] "Questa sapienza, della quale abbiamo detto che è risalita infine, dalla terra al cielo, viene già presentata nel capitolo 8 dei Proverbi come la compagna di Dio che si tiene a lui vicina fin dall'origine di tutto, e con lui presiede all'opera della creazione. La sapienza di Gesù ben Sirach accentua il realismo di questa descrizione, spingendo in pari tempo all'estremo l'assimilazione della Sapienza personificata alla parola divina, come pure alla nube luminosa della Schékinah, dove Dio dimora con noi, in noi (Siracide 24). E la sapienza detta di Salomone la presenta esplicitamente come la gloria della creazione compiuta e perfetta, che ne fa lo specchio di Dio, e con questo la ricolma del suo spirito (Sapienza 7 e 8). Il sapiente per antonomasia non può augurarsi niente di meglio e di più che sposarla come la madre dei figli di Dio (cf. Sap 7,14; 8,2–3) Così la sapienza appare finalmente come il pensiero eterno di Dio sulla sua opera, il suo disegno che la riguarda: il suo disegno di adottarla facendo di essa la Sposa perfetta della Parola stessa nella quale si rivela a noi, proiettandoci nell'essere" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 122–123).

[134] "Il greco *eskenôsen* non è solo una traduzione, ma una traslitterazione della Schékinah, della dimora sotto la tenda, come ha messo bene in luce Phytian–Admas" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 327).

[135] "L'affermazione giovannea: *la Parola si è fatta carne*, in questo versetto 14, si concretizza in ed *essa venne ad abitare in mezzo a noi*. Questo abitare (in greco: *eskenôsen*) evoca la presenza misteriosa di Dio nel tabernacolo: la *schékinah* in ebraico rabbinico, perché evidentemente non è a caso che Giovanni ha scelto precisamente abitare sotto la tenda" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 142).

[136] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 327.

verdad... De su plenitud todos hemos recibido, y gracia por gracia. Porque la Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo" (Jn 1,14.16–17) Y finalizará diciendo: "*A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, el mismo lo dio a conocer*" (Jn 1,18)[137].

Podemos precisar, después de estas palabras del Prólogo, que para san Juan como para todo el Nuevo Testamento la "gracia" es toda manifestación de la generosidad del amor divino[138]. Sin embargo la verdad, en los escritos joánicos, parece designar la realidad de Dios que se comunica. Por eso el resultado de esta revelación de Jesús como Palabra, que es también Sabiduría y, finalmente, Presencia definitiva de Dios con nosotros, incluye también descubrir aquello que es la filiación de Jesús y aquello que tiene de único, como ya apuntábamos con san Pablo: la filiación del único Hijo de Dios que es Dios mismo, que se manifiesta a nosotros haciéndose uno de nosotros.

Será característico de este cuarto evangelio desarrollar la filiación única de Jesús como el marco de la gran *berakah* citada por Mateo y Lucas a la que nos referíamos páginas atrás[139]. El conocimiento perfecto que el Hijo tiene del Padre, conocimiento que corresponde exactamente a aquél que el Padre, y sólo el Padre tiene del Hijo, será objeto de meditación por san Juan. Conocimiento recíproco que está unido inseparablemente, como en el texto de Mateo y

---

[137] "Queste ultime parole del prologo introducono uno dei temi giovannei più caratteristici, ma che contiene solo un nuovo sviluppo del tema, *mistico* per eccellenza, che abbiamo già incontrato nel commentare le ultime parole del capitolo 3 della seconda lettera ai Corinzi: il velo che nascondeva agli Ebrei lo splendore della gloria divina ad iniziare dal volto di Mosè, ma che è stato tolto con Gesù. È essenziale, infatti, alla concezione giovannea della fede e del suo sviluppo, che essa passi da una semplice *visione* dei segni della realtà divina nascosta nell'umanità del Salvatore ad una *contemplazione* trasformante che ci assimila a colui che ne è l'oggetto" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 144)

[138] "Che cosa è la *grazia* per Paolo? Si può dire che è ogni manifestazione di quella generosità mediante la quale Gesù aveva come definito la perfezione del Padre celeste. Ma è più specialmente questa manifestazione eccezionale, unica: l'apparizione di Gesù, lui stesso, la sua croce. Nel capitolo V della lettera ai Romani, la parola *charis* ricorre incessantemente. Essa gravita intorno alla croce, spiegata come la manifestazione di ciò che l'amore di Dio ha di assolutamente incomparabile (…) Questa gratuità, questa inaudita larghezza più che immeritata, insperabile dell'amore divino: ecco ciò che è la grazia paolina. Ed è la croce del Cristo che manifesta per eccellenza questo compimento, questa esaltazione suprema della *hésed* nella *agape*" (L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* ("l'Histoire de la spiritualité chrétienne", 1) Éd. Aubier, Paris 1961. Trad. italiana: *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) EDB, Bologna 1968, 112).

[139] "En aquella ocasión declaró: — Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo" (Mt 11, 25–27 y Lc 10, 21–22).

Lucas, a una transmisión al Hijo de todo lo que le pertenece al Padre. El Hijo, a su vez conforme al diseño divino, ha querido comunicarse y comunicarnos su conocimiento del Padre y la posesión de todo aquello que el Padre posee y le ha dado[140]. De este modo se aclara también nuestra participación a la filiación propia del Hijo[141].

Se puede afirmar, dirá Bouyer, que Jesús sólo se nos reveló revelándonos al Padre. De manera que, a pesar de las apariencias, sólo la plena consideración de esta revelación del Padre, puede hacernos reconocer a Jesús, sin que le perjudique, todo lo que Él es. La revelación de la paternidad divina, cumbre del Evangelio y por tanto de la Biblia entera, no se puede comprender separada de todas las lejanas preparaciones. Cuando esto no se tiene en cuanta, lo que constituye el supremo mensaje de la Palabra se metamorfosea en una trivialidad superficial. En realidad, la paternidad que nos revela la Biblia es la afirmación más sobrenatural que existe, la más difícil de aprender realmente pues hasta tal punto parece negar lo "natural". Dios no tiene necesidad de nosotros, Dios ya tiene a alguien a quien amar a su medida, quedando colmadas desde toda la eternidad sus infinitas posibilidades de entrega de sí mismo. Pero lo inaudito es que ha querido elevarnos a nosotros, criaturas de la nada, pecadores, hasta el nivel de este alguien, confundirnos con Él en el amor único y total que le dispensa. Y para lograr esto, ha hecho descender a nuestro nivel, a Él, el Hijo unigénito, a Él, el Santo[142].

Este conocimiento del Padre en el Hijo, esta misma visión a la que hemos sido llamados y que nos hará contemplar la gloria que Él ha recibido del Padre y nos la hará poseer a su vez, es para nosotros la vida. Así leemos en la Palabra misma "*la vida era la luz de los hombres*" (Jn 1,4) Esta luz "*brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron*" (Jn 1,5) Encontramos aquí el tema central

---

[140] "Caratteristica eminente del Vangelo giovanneo non è propriamente quella di ricondurci sempre alla filiazione divina di Gesù, ma di situarla sempre nel contesto di questa conoscenza, e ancor di più precisamente della comunicazione che Gesù ce ne fa, associandoci in tal modo alla sua filiazione (…) In realtà l'autenticità della filiazione divina di Gesù, secondo san Giovanni, sembra verificarsi nel fatto che egli, come il Padre, detiene la facoltà e nel contempo la volontà di comunicare tutto ciò che gli è più proprio senza riservarsi nulla" (L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 210).

[141] "La conoscenza che il figlio ha del Padre comporta dunque il possesso di tutto quello che gli appartiene, l'unità più perfetta con lui, l'immanenza reciproca del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre, la quale fa sì che la gloria, cioè la qualità divina manifestata dal Padre passi da lui al Figlio. E tutto questo non è altro che l'irraggiamento dell'amore eterno del Padre, di quell'amore con cui ha amato il monogeno prima della creazione del mondo. Però il Figlio, comunicandoci la sua conoscenza del Padre, ci fa parte di tutti i suoi beni fino all'unità con lui, fino alla sua filiazione, che comporta la partecipazione alla gloria divina; e quella gloria non solo la vedremo, ma diverrà nostra" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 334).

[142] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 307–308.

del Evangelio de san Juan, al que se refiere en diversas ocasiones Bouyer, la lucha entre la luz y las tinieblas, y la victoria en Jesús, de la luz sobre las tinieblas. En esto consiste para san Juan el juicio[143].

La contrapartida a este juicio, que está constituido por el encuentro con la luz para aquellos que se obstinan en permanecer en las tinieblas, es la glorificación que el Hijo encuentra junto a su Padre. Y esto equivale, recuerda nuestro autor, que el Hijo no será glorificado aquí abajo sino a través de la cruz. Como sucede en el centro del misterio para san Pablo, la ascensión de Cristo es una continuación de su descenso, es decir prolongación de su Cruz[144]. Este tema en san Juan es un verdadero "*leit motiv*". Y desde este punto de vista resultan típicos los tres anuncios paralelos a aquellos de los sinópticos, de la inevitable muerte de Cristo[145].

Como consecuencia, en san Juan como en san Pablo, el aspecto sacerdotal, sacrificial de la pasión no es sino la expresión de aquella oferta total del Hijo a la voluntad de amor del Padre que le hace afrontar y vencer sobre la cruz las potencias enemigas. El sacerdocio, como sucede en la carta a los Hebreos o en la Primera carta de san Pedro, es entendido como una ascensión hacia el Padre a la que atrae a todos los que creen en él. En realidad la consagración de Jesús a su muerte implica su glorificación. Y al mismo tiempo, incluye en ella a los discípulos creyentes, de modo que pasen con él a través del sufrimiento y la muerte para alcanzar con él la gloria[146].

Estando así las cosas, podemos decir con Bouyer que: unidad, presencia del uno en el otro, mutuo conocimiento y mutuo amor van juntos[147].

---

143 Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 335–338, *La Biblia y el Evangelio*, 279–292, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 144–147.

144 Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 146.

145 Se trata de Jn 3,14–15. 8,28. 12,27–32. Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 339–340, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 147.

146 L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica,* 148: "Gesù aveva specificato di aver iniziato a glorificare il Padre quaggiù nel compiervi l'opera per la quale era stato inviato: far conoscere loro il suo Nome (evidentemente il suo nome di Padre: la paternità di Dio a suo riguardo, con l'intento di estenderla a tutti gli uomini (Cf. Gv 17,6) Ma ciò ribadisce il fatto che la glorificazione di Gesù, che s'identifica con la glorificazione del Padre nella sua morte, costituisce anche un tutt'uno con la trasmissione ai discepoli della sua stessa gloria di Figlio (Cf. Gv 17,22ss)".

147 Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica,* 148. "Nel raggiungere questi sviluppi ultimi della rivelazione biblica nel Nuovo Testamento, si coglie, in realtà, come la fede nel mistero del Cristo, come dice san Paolo, in cui l'amore creatore e salvatore esclusivo di Dio si rivela direttamente a noi nella sua pienezza inconcepibile, chiama, suscita, nutre la nostra ubbidienza al suo disegno ormai riconosciuto. Da parte sua questa ubbidienza, assimilandoci a Dio stesso nel suo Figlio per la grazia delle grazie, ci istrada dal presente, nella misura in cui l'amore divino diventa realmente nostro, verso la conoscenza diretta di quell'amore che

El Evangelio de san Juan subraya que conocer a Jesucristo, reconocer en Él el amor divino, es conocer al Padre, y este conocimiento de fe, partiendo del signo por excelencia del amor divino que es la vida humana, la humanidad crucificada de Jesús, desemboca en la contemplación, en la visión directa de Dios, del Dios que es amor[148]. Podemos verlo en unas palabras de san Juan que corresponden exactamente a aquellas del Misterio paulino y que reciben una iluminación final de los temas de la oración, de aquella *berakah* de Cristo, recogida por Mateo y Lucas a la que nos hemos referido en diversos momentos:

"*Padre, quiero que donde yo estoy también estén conmigo los que Tú me has confiado para que vean mi gloria, la que me has dado porque me amaste antes de la creación del mundo*" (Jn 17,24–26)

Estas palabras recuerdan el recíproco y perfecto conocimiento entre el Padre y el Hijo, así como su efectiva comunicación de tal conocimiento por medio del Hijo, según la eterna voluntad del Padre, a todos aquellos a quienes él quiera revelarla[149]. En la plegaria sacerdotal que recoge san Juan en el capítulo 17, el tema del conocimiento recíproco se aclara a través de la comparación y la identificación con los dos temas complementarios de la presencia del uno en el otro y de la unión recíproca en un amor que se comunica: aquel amor totalmente divino el que san Juan, como san Pablo, dice y repite que se ha revelado al mundo, a fin de cuentas, sólo en la Cruz. La consecuencia de todo el Evangelio de san Juan, completado, o más bien reflexionado, a través de la primera carta del mismo san Juan, nos conduce a la enseñanza central, al eje del Apocalipsis: que el cristiano fiel es aquél que sigue al Cordero donde quiera que vaya, evidentemente a la gloria por medio de la Cruz, a la gloria que se encuentra en la Cruz[150]. Con el martirio,

---

oltrepassa ogni conoscenza: propriamente verso la conoscenza di Dio" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 140).

[148] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 141.

[149] "Verso tale realtà si orientavano già, dopo la lettura meditata delle Scritture, le *berakoth*, le benedizioni della sinagoga per la conoscenza, assimilata essa stessa alla accettazione gioiosa, nella fede, del giogo della Torah. E la realizzazione piena di questa conoscenza di Dio è annunciata dalla preghiera stessa di Gesù, in san Matteo come in san Luca, dopo la prima missione apostolica: *Ti rendo grazie, o Padre, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli… Infatti nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il figlio lo ha voluto rivelare*" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 140).

[150] "La filiazione di Gesù non si manifesta soltanto nella coscienza del tutto particolare, assolutamente propria a lui soltanto, che egli ha della paternità divina, di quello che sia, di che cosa significhi, di ciò che implichi, ma si rivela a noi proprio nella sua accettazione della sofferenza e della morte, dell'abbandono apparente che sperimenterà come Servo fedele e umiliato, non soltanto da parte degli uomini che viene a salvare, ma anche da parte da Dio che

recordará Bouyer, es decir con el testimonio de la sangre derramada por la verdad reconocida en Jesucristo, entramos en el cortejo del Cordero inmolado, en la gloria celeste de su inmolación[151].

Ya nos hemos referido al tema de la *Schékinah* que abre y cierra el cuarto evangelio de san Juan: la presencia particular de Dios entre el pueblo al que él dirige su Palabra. Presencia en la nube de la que brilla la gloria, si bien esta presencia bajo la Tienda es una presencia de Dios que pasa y arrastra tras de sí a los que le oyen. Aparece así el segundo tema: la *merkabah*, el carro de fuego sobre el que Dios surca el universo y nos atrae tras de sí. La *sequela Christi*, el paso de la tierra al cielo, a través de la cruz a la gloria, evoca por tanto un tema conocido de la mística hebraica.

Finalmente podemos decir con Bouyer que, para san Juan como para san Pablo, nuestra unión a Cristo en la pasión es la condición de nuestra unión a Él en la gloria de la resurrección. Así como el Hijo glorifica al Padre abandonándose incesantemente a su diseño de amor, con Él y en Él, nosotros glorificamos al Padre y, como Él, por esto mismo, seremos glorificados con la gloria del Hijo unigénito. La gloria de Dios no es otra cosa que este brillar del amor por el que, en el Hijo, él es Padre desde toda la eternidad y se convierte en nuestro Padre por la encarnación crucificada de su Hijo en nuestra carne[152]. De este modo tendremos en nosotros el amor del Padre que se ha manifestado en el hijo, seremos hechos hijos de Dios por el poder de la Palabra que se ha hecho carne y que es el Hijo "único". Para ambos, así como para todos los escritores apostólicos, el sacrificio del Hijo unigénito, prefigurado en la oferta imposible de Isaac –pero en el que Cristo nos compromete a todos detrás de él–, no es sino el paso hacia la vida, la vida eterna, la vida divina, a través de la muerte aceptada[153]. Nos movemos siempre en la perspectiva del Misterio: no se alcanza la vida de la resurrección, sino a través de la muerte. Sin embargo, aquello que en san Pablo aparece como reparación, compensación, en san Juan se revela como cumplimiento: el cumplimiento del amor divino en su infinita generosidad.

En san Juan y en san Pablo, resulta claro que los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía, recibidos en la fe, son los que producen y conservan nuestra unión con Cristo que nos permite recibir efectivamente en nosotros y restituirle, difundiéndolo sobre nuestros hermanos, el amor con

---

ha lasciato che si identificasse, che ha voluto si identificasse con essi nello stato nel quale i loro peccati li avevano ridotti" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 106).

[151] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 340.

[152] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 141.

[153] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 150.

que Él nos ama y que desciende sobre nosotros del Padre[154]. Como veremos más adelante, lo que sucede en la tierra en el sacramento no es sino la contrapartida en nosotros de aquella ascensión al cielo, a través de la Cruz, que es el conjunto de la obra salvadora cumplida por el Hijo en nuestra carne. Los sacramentos de la pasión–glorificación exigen la fe en la Palabra exactamente como la muerte del Hijo: el Espíritu que en ellos se recibe de Cristo, es recibido con la sola condición de que la fe penetre más allá de las apariencias simplemente carnales[155].

4. UNA CONCLUSIÓN ABIERTA

El Misterio es pues la Palabra de Dios en su plenitud única y total, porque es Cristo: Cristo produciendo con su venida el gran acontecimiento de la historia humana, Cristo, la gran intervención de Dios en esta historia; Cristo, la recapitulación, es decir, nuevo comienzo y conclusión definitiva de esta historia.

Siguiendo el razonamiento de nuestro Autor[156] vemos cómo esta Palabra de Dios es también un hecho, el más grande y creador de toda la historia. El hecho por el que la gran realidad de la vida divina, es decir, el amor divino, invade toda nuestra vida humana. En Dios decir y cumplir son uno misma cosa. De ahí la grandeza de la venida de Cristo a nosotros: debe considerarse como expresión final de lo que Dios quería decir y realización final de lo que Él quería cumplir, porque la palabra y el acto son la misma cosa: el amor que Dios es en sí mismo y que Él nos manifiesta.

Es lógico, recordará Bouyer, que la epístola a los Hebreos, apunte que Cristo es la sabiduría hasta entonces escondida en Dios, y desde ahora manifestada a los creyentes y bajo cuyo plan todas las cosas han sido creadas y están dirigidas por la Providencia de Yahvé. De este modo, volvía a la tierra,

---

[154] "Le catechesi, nel IV secolo, partono tutte dall'idea paolina che il mistero del Cristo deve avere in noi il suo ultimo compimento, e che è per mezzo dei sacramenti che esso arriva fino a noi. Se i loro autori considerano i riti cristiani dei misteri, è perché sono mistici, nel senso in cui lo è l'interpretazione delle Scritture fondate sul mistero paolino. Esse, pertanto, presentano questi riti come quelli che dissipano l'illusione, l'inganno diabolico dei misteri pagani, sostituendovi la realtà, la verità divina del Cristo. Infatti, nel riprendere lo sviluppo del mistero di Paolo che avevano continuato i Padri più antichi, soprattutto gli Alessandrini e Origene in particolare, essi chiarivano il senso del battesimo, della cresima, dell'Eucaristia, affermando come, in questa visione, si chiarisca il senso stesso che Paolo e Giovanni avevano loro attribuito" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica,*192).

[155] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 341.

[156] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 125.

para permanecer en ella de modo permanente y con una incomparable e inseparable intimidad, la *Schékinah* divina, esta presencia luminosa y vivificante, que siempre había constituido el hogar del pueblo de Dios. Como dirá san Juan: si Él es la personificación de la sabiduría del Dios creador y redentor, sabiduría escondida en Dios, Él es también esta Palabra manifestada por la cual Dios crea lo que concibió desde toda la eternidad y realiza infaliblemente su plan salvador[157].

Precisamente porque la venida de Cristo es expresión final de lo que Dios quería decir y realización final de lo que quería cumplir, toda la historia de la humanidad y del mundo, antes del advenimiento de la Cruz salvadora de Jesús, está penetrada por la Palabra de Dios que preparaba su expresión última. Toda la historia de la humanidad y del mundo está polarizada por la venida de Cristo y por su Cruz.

Si queremos comprender la significación de la Palabra de Dios al escucharla, hemos de leer la Biblia entera conscientes de la fuerza profunda que la orienta hacia el Evangelio. Al mismo tiempo no podremos ver con los ojos de la fe que el gran acto de Dios, su nueva creación, se realiza en la Cruz, si no vemos este acto centelleando al término de aquel inmenso esfuerzo por el que Dios interviene en la historia humana, no suprimiendo sino realizando la libertad del hombre, esfuerzo que es toda la dispensación del Antiguo Testamento[158]. Anticipándonos al capítulo siguiente podemos decir que, "para comprender el sentido de la liturgia debemos tratar de comprender más profundamente la afirmación de que Cristo es la Palabra de Dios, su Palabra creadora, cuyo poder jamás se mostró más plenamente que en la Cruz"[159].

Hemos de concluir este capítulo y lo hacemos con la mirada puesta, de lleno en la liturgia. Se podría decir, después de contemplar a lo largo de estas páginas la increíble maravilla del Misterio pascual, que todo se ha cumplido. En Cristo toda justicia se ha satisfecho, el demonio ha sido vencido, el hombre ha sido reconciliado con Dios, y el hijo pródigo reconducido a la casa paterna. Sin embargo es necesario que la vida de Cristo se haga una con la de los suyos. Es aquél "*Cristo en vosotros, la esperanza de la gloria*"[160] del que tanto hablaba

---

[157] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 304.

[158] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 302: "La palabra, que, desde hacía miles de años se esforzaba, con tentativos y esbozos parciales, en decirnos la inefable verdad, se hizo carne en la persona de Jesucristo, guardando de este modo para nosotros toda la riqueza y unidad de vida que tiene en Dios. Desde ahora la Cruz de Jesús nos dice mejor que ninguna otra palabra, por muy sublime que sea, lo que es el amor de Dios: Dios amó tanto al mundo que le dio a su Hijo unigénito…" (Jn 3, 16).

[159] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 125.

[160] Col 1, 27.

nuestro Autor citando a san Pablo. Durante el tiempo de gracia que continúa, en espera de su inminente venida, sobre nuestros días ordinarios, sobre nuestros años cansinos, pasa el eterno presente de aquel acto final que Él ha puesto en el vértice de la historia. Él lo hace para que nuestra propia historia se cumpla y se perfeccione. Este es el nervio de la sagrada liturgia[161].

Efectivamente hemos insistido, como un aspecto esencial, en la "unitotalidad" del misterio. Si bien este mismo misterio presenta –y esto es lo que queremos apuntar brevemente ahora– una estructura iluminante. En el diseño de Dios el "misterio" posee una unidad indestructible. Pero en el plan de su cumplimiento histórico, comprende dos fases, una engendra a la otra. La primera de ellas es el paso de Cristo de la muerte a la vida. La segunda es nuestro paso, el paso de la Iglesia, de la muerte a la vida. Estos dos pasos, estas dos "Pascuas" no son sino una, puesto que la segunda está enteramente contenida en la primera. El lazo de unión entre ambas es Cristo resucitado, el Señor hecho Espíritu vivificante, el Adán celeste que nos comunica su imagen resplandeciente después de haber recibido la imagen desfigurada del Adán terrestre. El fin de esta segunda Pascua es que nosotros nos reencontremos en la plenitud de Cristo, lleguemos a la estatura adulta de su Cuerpo[162].

De esta forma, la liturgia cristiana no es sino un continuo renovarse del misterio de Cristo que sufre, muere y resucita para arrancar al demonio su poder sobre los hombres y reconciliarnos con Cristo[163]. Sin olvidar que cuando se dice que Cristo se ha hecho hombre y ha sufrido la Cruz para salvarnos, no se debe entender como si su encarnación, su Pasión y su glorificación, por una parte, y nuestra salvación por otra, fuesen dos cosas distintas, ligadas únicamente por una relación jurídica pero no orgánica. Al contrario, la encarnación, la pasión y la glorificación son, ellas mismas, en cierto sentido, aquella misma salvación nuestra, puesto que no son otra cosa que la unión filial que se establece entre Dios y el hombre pese a la caída de este último[164].

---

[161] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 105.

[162] Cf. L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 345–346.

[163] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 88.

[164] "Per Giovanni come per Paolo, infatti, la nostra unione a Cristo nella passione è la condizione della nostra unione a lui nella gloria della risurrezione. Così avremo in noi l'amore del Padre che si è manifestato nel Figlio, e –per rispettare la terminologia alla quale Giovanni si attiene scrupolosamente– saremo fatti figli di Dio dal potere della Parola che si è fatta nostra carne e che è il Figlio unico (…) Nella conversazione coi Greci durante la quale Gesù annunzia l'imminenza della sua passione, egli lo fa, come sempre, identificandola con la glorificazione. Ma allora scopriamo un aspetto esenziale della glorificazione, che è la comunicazione agli uomini della vita dell'amore divino. Se è esenziale alla vita del Figlio comunicarsi nell'amore del quale si dà prova con la morte, non è meno essenziale alla vita ricevuta fruttificare nei figli nello stesso amore. È quello che insegnerà, un po' più avanti, la similitudine della vite. Il Figlio

No podemos estar unidos a Cristo y, en Él al Padre, sino por medio de un acto de inmolación. Si bien este acto de inmolación no tiene sentido sino cuando hace de aquella unión, no una ficción abstracta sin un alcance real, sino la realidad más completa para todo aquello que somos, aunque todavía pecadores[165].

El Misterio es la acción redentora por la que el Salvador nos hace pasar de la muerte a la vida, de la cautividad del pecado a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pero desde el punto de vista de la liturgia, esta acción no es únicamente el acontecimiento salvador cumplido una vez por todas, centro y cumbre de la historia humana, que tuvo lugar en la Cruz y Resurrección de Jesús. Esta acción única, llega a ser un acontecimiento, se convierte en el acontecimiento capital de la vida de todo cristiano en la Iglesia. Ésta es, dirá Bouyer, la sustancia de la acción sacramental, que es el corazón de la vida litúrgica de la Iglesia y que debe convertirse en la fuente viva de la vida espiritual de cada cristiano. A este respecto la celebración eucarística es el "*lieu liturgique*" por excelencia de la vida espiritual del cristiano, donde la "obra de la nuestra redención se ejerce" en todos nosotros[166]. Aproximarnos al "nervio" de la liturgia cristiana constituirá el objetivo del próximo capítulo: El Misterio pascual, vivido y celebrado en la *Ekklesia*, nuevo *Qahal Yahvé*.

---

non è completo, se non quando è arrivato a includerci in sé; ma noi non possiamo vivere della sua vita senza amare come siamo stati amati. Per Giovanni pero, come per Paolo, è chiaro che i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia, ricevuti nella fede, sono quelli che producono e conservano questo inserimento su Cristo che ci permette di ricevere effettivamente in noi e di restituirgli, diffondendolo sui fratelli, l'amore con cui egli ci ama e che discende su di noi dal Padre stesso" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 341–342).

165 Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 202.

166 Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison–Dieu* 69 (1962) 9.

CAPITULO V

EL MISTERIO PASCUAL CELEBRADO EN LA *EKKLESIA*, NUEVO *QAHAL YAHVÉ*

1. MISTERIO PASCUAL, MISTERIO DEL CULTO

1.1. Introducción

Aproximarnos al "centro" vital de nuestra fe, al "nervio" de la liturgia –como señala de modo gráfico nuestro Autor– constituye el objetivo del quinto capítulo de nuestro trabajo. Efectivamente la posibilidad, para la Iglesia y para cada cristiano a ella unido, de ser asimilados por Cristo, de ser transformados en su persona, en su sacrificio, constituye el centro de nuestra fe[1].

A lo largo de las páginas de este capítulo vislumbraremos, de la mano de nuestro Autor, en primer lugar cómo la Encarnación y la oferta de Cristo al Padre en la Cruz, superando las ilusiones humanas que las religiones mistéricas eran incapaces de satisfacer, constituyen el medio y fin de nuestra incorporación a Cristo. Incorporación que tiene lugar en la Iglesia, preparada por el Antiguo Testamento, y convocada por la Palabra de Dios. Palabra divina que impregna la liturgia cristiana y que se encuentra, viva y vivificante, en la Iglesia fundada por Cristo sobre el fundamento de los apóstoles. Nos detendremos en la convocación universal y permanente de la *ekklesia* para luego determinar el lugar propio de la asamblea litúrgica y su relación con ella.. Finalmente consideraremos cómo esta Palabra divina, creadora y salvadora, interpela y exige una respuesta que no puede ser otra que la dada por Cristo: la Eucaristía, realización fundamental de la misma Iglesia.

Cristo se ofrece por nosotros y nos permite apropiarnos de los frutos de su sacrificio. Encarnándose, él asume toda nuestra humanidad y la hace entrar en sí, por medio de la Eucaristía, con más precisión, por medio de toda la liturgia sacramental de la que la Eucaristía es el centro y la fuente; y de modo especialísimo por mérito de la liturgia pascual. Muerto *por nosotros* en la primera Pascua cristiana, él puede y debe morir *en nosotros* y nosotros

---

[1] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

debemos morir *con él* en cada nueva Pascua, gracias al sacramento eucarístico, al sacramento pascual[2].

Vemos aparecer de nuevo esas dos fases en la historia del Cristo total a las que nos referíamos al final del capítulo anterior. La primera fase la podemos comparar, como hace Bouyer, a la siembra, la segunda a la cosecha. Toda la parte esencial se cumple definitivamente, una vez para siempre, en la primera, sin embargo los frutos se encuentran en la segunda. En la primera fase, el Verbo que hizo propia la humanidad de Jesús, tomada en el estado en que se encontraba la nuestra, "trabaja" para poseerla efectivamente, para impregnarla de sí mismo y hacer de ella un instrumento perfectamente unido a su agente. De esta forma buscará reunir, por medio de este instrumento, a todos los hombres en Dios. Este "trabajo" se cumplió a costa de una dura lucha contra el demonio y comprende la Pasión de Cristo y su muerte. Después de su muerte todo está cumplido y la Resurrección es su efecto. La Resurrección es el último hecho de la historia de Cristo, en el que encuentra su cumplimiento todo lo que había sucedido antes y, al mismo tiempo, es el primer acontecimiento de nuestra historia sobrenatural[3].

Una vez que Cristo resucita, su humanidad aparece verdaderamente marcada por su sello en todo aquello que ella hace y en todo aquello que ella es. El pecado jamás había podido albergar en Cristo, sin embargo las consecuencias del mismo se habían hecho sentir en él con toda su fuerza. Ahora todo ha acabado: el diablo, la enfermedad y la muerte –consecuencias del pecado– han sido alejadas para siempre de su humanidad y la vida y la luz penetran y la hacen enteramente filial, divina.

En ese momento empieza la segunda fase, en la que el Resucitado, gracias a la virtud de su humanidad penetrada por la divinidad, asimilará a toda la humanidad. No se trata por tanto, como señala nuestro Autor, que la fe implique simplemente el asentimiento a una serie de proposiciones dogmáticas[4]; sino que hemos de hacernos cargo de que hay una historia divina

---

[2] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 353. La palabras que señalamos en cursiva están así escritas en el texto original de nuestro autor.

[3] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 425-426.

[4] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 80: "Ne consegue che l'essenza del cristianesimo non si può fare rientrare direttamente né in un sistema metafisico, né in una morale, ma soltanto in quello svolgimento temporale d'una azione sacra qual'è la liturgia, in modo particolare la liturgia pasquale. Non fosse altro che con questo mezzo, Gesù si oppone a tutti i professori di morale e agli inventori di metafisica. La sua missione non è stata semplicemente quella di farci conoscere certe verità intorno a Dio, sul mondo e su noi stessi, per quanto, intendiamoci bene, egli ce ne abbia effettivamente rivelate più di qualsiasi sapiente, di qualsiasi dottore o moralista. Egli venne a trasformare noi stessi e il mondo mediante un'azione divina che nessuna

y humana que debe ser y puede ser, de hecho, nuestra propia historia. Esta historia no es otra que la historia sagrada de nuestra salvación. Como tal, ha ocurrido ya una vez y para siempre, alcanzando su punto culminante en la vida de nuestro Señor y, particularmente, en su cruz[5]. Pero, a pesar de ello, nos atañe directamente a cada uno de nosotros. Lo cual no significa simplemente que la historia de la salvación ha de tener mayores consecuencias todavía. Más bien significa que nosotros estábamos –todo el género humano estaba– envueltos en ella. Y sobre todo que debemos sentirla ahora de forma misteriosa, pero plenamente real, como parte de nuestra propia historia[6].

Según el testimonio del Nuevo Testamento, el culto "espiritual" del cristiano, su *obsequium rationabile* = *logiké latreia*, consiste –como veremos– en ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por medio de Jesucristo (Cf. 1Pe 2, 4–10), lo que significa, para la mejor exégesis, el ofrecimiento de la propia vida como continua proclamación y alabanza al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. La ofrenda agradable al Padre es el vivir santo del cristiano mediante el cual la entera creación y la historia son transformadas por la fe de los creyentes unidos a la ofrenda del Hijo, que se convierte en nuestra, y la nuestra en suya.

Parece lógico que nuestro Autor, al referirse a lo que la Iglesia *entiende* por liturgia en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, señale diversos puntos: "el primero es que la liturgia es la encarnación del gran misterio de nuestra fe, fuente de toda la vida espiritual de los cristianos, denominado por el Concilio como el misterio pascual de Cristo, que muere y resucita para salvarnos. El segundo punto es que, por consiguiente, este misterio es, con toda propiedad, el misterio del culto cristiano, no sólo porque está en la base de la liturgia de la Iglesia, sino porque hace de todos sus miembros los adoradores, en espíritu y verdad. El tercer punto no es más que una consecuencia del segundo; el misterio litúrgico es también el misterio de la Iglesia, no sólo porque su proclamación al mundo y su continua celebración es el gran ministerio

---

intelligenza creata o creabile avrebbe potuto prevedere né tanto meno immaginare. Dopo la morte d'un Socrate gli uomini possono essere illuminati sulla realtà delle cose molto meglio di quel che non lo fossero per l'innanzi, ma dopo la morte de Gesù è la realtà stessa che viene ad esser trasfigurata da cima a fondo".

[5] "Si nous relisons les premières pages de l'épître aux Éphésiens, il devient clair, en effet, qu'aux yeux de la foi l'ensemble de l'histoire humaine est bien loin d'apparaître comme une simple succession d'événements. Elle a une unité profonde. Cette unité se découvre dans le Christ lui-même. On peut dire que son apparition attire ver elle tous les événements qui précèdent, comme elle commande tous ceux qui suivent. Toute l'histoire, dans ces perspectives, se révèle comme la projection d'une immuable pensée divine. De cette pensée éternelle, le Christ est le nœud dans le temps, comme il en est, éternellement, l'objet essentiel" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 158).

[6] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 17-18.

confiado a su cuidado, su quehacer apostólico, sino porque es también el misterio de su propia vida, de su constitución como cuerpo místico del mismo Cristo"[7].

1.2. El Misterio: "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria"

Podemos referirnos ahora brevemente a dos aspectos: por una parte esa realidad teológica de la Encarnación y sus implicaciones litúrgicas[8] –de la que ya apuntábamos algunos detalles en el segundo capítulo– y por otra presentar la realidad sacramental y, especialmente, la liturgia pascual como "lugares" en los que somos asumidos y unidos a Cristo.

El Verbo asumió nuestra naturaleza, la ofreció al Padre en la Cruz y *hodie et nunc* hace de ella su ofrenda mediante la Eucaristía, con el fin de incorporarnos a sí[9]. Quiere que seamos una sola cosa con él, viviendo en el Hijo, del amor que el Padre tiene por él, y que él le expresa en la eternidad[10].

---

[7] L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 11.

[8] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 475: "Cristo è apparso, ed è apparso come salvatore di questo mondo. Chiediamoci dunque piuttosto: In che cosa e come il fatto che il Figlio di Dio sia divenuto uomo, nato da una donna, nato sotto la legge, che la Parola di Dio si sia fatta carne in un individuo della nostra storia, Gesù di Nazareth, interessa tutti noi al punto che ne dipende la salvezza di tutti e sia resa possibile soltanto per quello che Gesù ha fatto fra noi? Fino a oggi questa è la questione cristologica inevitabile e ancora insoluta allo stesso tempo. Se non la si affronta e non si propone almeno un abbozzo di soluzione, tutte le altre questioni che la sorvolano, e a più forte ragione quelle che intendono ignorarla, sono o almeno divergono problemi insolubili. Infatti anche se tali questioni non sono altro che falsi problemi, lo diverranno molto presto dal momento in cui si pretenderà di trattarle prima d'aver affrontato quella che era la questione primordiale".

[9] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 476: "Tutta la soteriologia che è racchiusa nella cristologia, dall'inizio del Nuovo Testamento, è legata a essa, dal senso costante che la cristologia manifesta dell'unica relazione in cui siamo col Verbo fatto carne, il Figlio di Dio divenuto uomo".

[10] "C'est de la propre vie de Dieu que nous somme appelés à vivre, en sa présence. C'est son propre amour que son Esprit, l'Esprit de son fils, doit répandre dans nos cœurs, pour qu'il soit non seulement notre Dieu comme il es le Dieu de son fils, mais notre Père, comme il est son Père. C'est bien cela que représente l'image de Marie introduite dans le sanctuaire: la créature humaine, non seulement sauvée, non seulement purifiée, non seulement glorifiée, mais faite fille de Dieu dans le Fils unique. Le mystère qu'elle exprime ainsi est le mystère de la grâce: le mystère du don de Dieu, don gratuit, don d'une générosité sans borne, où Dieu nous donne non seulement tout ce qu'il a, mais tout ce qu'il est: sa vie même, pour qu'elle soit le notre. Cependant, nous ne percevons vraiment, quelque chose de ce que signifie un tel mystère qu'en contemplant l'autre mystère, qui en est la contre-partie, et que Marie exprime en se découvrant à nous comme étant elle-même le sanctuaire céleste. Cet autre mystère, c'est celui de la *condescendance* divine, de cette *kénose*, de cet insondable anéantissement de lui-même que Dieu a consenti dans son Fils pour nous faire tous fils en lui. C'est le mystère de Marie Mère de Dieu, de Dieu devenant homme, homme de notre humanité. C'est la dépendance à l'égard de sa

Conviene entender bien, como avisa Bouyer, que nuestra incorporación a Cristo no es un simple medio; sino que también constituye un fin. Es un medio en el sentido que nos permite apropiarnos de la inmolación eucarística que él realizó, una sola vez, en los días de su vida terrena y que constituye nuestra salvación. Pero el motivo por el que aquella inmolación constituye nuestra salvación lo encontramos en el hecho de que, en ella, nuestra humanidad caída encuentra aquel estado permanente de oblación filial propio de Cristo y que debe llegar a ser también el nuestro. Trataremos de explicar esto último con más detalle a lo largo de este capítulo.

1.2.1. El sacrificio en la liturgia judía y la imagen del Siervo de Yahvé

Antes de seguir adelante y para comprender mejor todo lo que estamos diciendo, resulta necesario detenernos a considerar un aspecto en el que ya nos hemos introducido en el capítulo tercero y cuarto y ahora aparece continuamente a la base de este quinto capítulo. Se trata de recordar el sentido del sacrificio, tal y como se presenta en la liturgia judía, y ver su desarrollo posterior así como el significado que asume en la persona y predicación de Cristo, su relación con el Misterio y su repercusión sobre nuestra propia vida.

La enseñanza propiamente profética relativa a los sacrificios, como hemos visto ya, supone que esta oferta no tiene sentido, si no expresa de nuestra parte, la fe en la Palabra. Fe que tal y como enseña Isaías, siguiendo las huellas de Amós y de Oseas, implica obediencia, conformarse y abandonarse sin reservas a la santa voluntad de Dios y así unirse a Dios en la *hésed*: amor confiado y justicia divina[11]. Se trata de unirse a Dios por medio de la perfecta consagración de toda nuestra vida, de todo nuestro ser a su

---

créature que le créateur a consentie, pour l'élever au-dessus des bornes du créé, pour se l'associer en toute vérité" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 194-195).

[11] "È impossibile comprendere quel che significa la Torah per Israele se non si comincia con l'approfondire quello che questa nozione di santità richiedeva in sé. Qui si afferma più che mai il carattere concreto, vivente della religione israelitica. La santità non è una nozione che possa definirsi. Essa è il frutto di un'esperienza: esperienza in cui si è manifestata una lunga storia, storia che ha fornito il suo terreno all'ispirazione degli ultimi profeti, i quali a loro volta hanno terminato di dare a questa storia la sua fisionomia. Dio è santo, in primo luogo perché è il Dio del cielo. Ossia egli è il Dio vivente per eccellenza, ma anche l'Inaccessibile: il Sovrano, il Distinto (…) Isaia l'a espresso meglio di chiunque altro: grandezza sovrana, morale e fisica insieme, elevazione incomparabile, non soltanto al di sopra dei mortali ma anche di ogni cosa e di ogni essere. Grandezza tale, tuttavia che ispira la confidenza totale e l'obbedienza assoluta. Poiché essa è insieme la grandezza della inflessibile giustizia proclamata da Amos e della misericordia infinita promessa a Osea. I due aspetti si riuniscono, infatti, nell'esperienza intimamente personale, e tuttavia comune a tutto il popolo, di un incontro" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 22-23).

santidad. Como señalábamos en el capítulo tercero, hablando del sacrificio en las religiones primitivas, en el sacrificio el hombre se acerca para recibir, para recibir todo porque de él se alimenta su vida. Pero también se acerca para dar, para darse a sí mismo. Más exactamente allí él advierte, no teóricamente sino en un acto decisivo, que su vida no es suya sino que es y sigue siendo toda propiedad de Dios. Por este motivo en el sacrificio, la vida del hombre puede llegar a ser la vida propia de Dios.

En esta línea profética se incluyen los sacrificios del tipo *hattat* y *âshâm* que si bien son antiguos, tomarán una importancia más considerable en la piedad de Israel después del exilio. Podríamos denominarlos, sacrificio por el pecado y sacrificio de reconciliación, y lógicamente bajo esta misma luz interpretativa se entiende la importancia, cada vez mayor, que adquirirá la liturgia solemne del día de la Expiación. En este ritual, como veremos después con más detalle, se inspirará la epístola a los Hebreos. No es nuestro cometido establecer la diferencia entre estos dos tipos de sacrificios. De todos modos y como apunta Bouyer[12], aquello que es verdaderamente destacable es el nuevo interés que cobran estos ritos, así como el sentimiento del pecado, individual y colectivo, del mismo Israel. Este sentimiento manifiesta la necesidad en que se encuentra perpetuamente el mismo pueblo de Dios, necesidad de ser conservado en su alianza y reconciliado con el Dios a quien no cesa de ofender.

La idea que subyace al concepto de expiación sacrificial es diversa del chivo expiatorio. En realidad nos encontramos ante una convicción totalmente semita por cuanto no la encontramos en las religiones vecinas. Se trata de la certeza según la cual la vida, que se encuentra en la sangre, pertenece únicamente a Dios. Como consecuencia, al menos así parece según nuestro autor, nosotros podemos descontar el pecado, al menos el pecado imperfecta o no directamente voluntario, restituyéndole a Dios aquello que, de hecho, nunca dejó de pertenecerle. De hecho en el sacrificio por el pecado o por su reparación, al contrario de lo que sucede en el sacrificio de comunión, sólo el sacerdote que lo presenta al altar condivide con Dios –honrado especialmente con la presentación de la sangre– la víctima inmolada.

Así pues, la enseñanza de los profetas en general, conducirá a ver el sentido de los sacrificios como un libre retorno del hombre, especialmente de Israel –que Dios se ha consagrado como sacerdote del género humano– y también del mundo entero, a su Dios. Los sacrificios deberían significar y obrar una entrega total de su ser, empezando por su corazón –fuente no sólo

---

[12] En este punto nuestro autor sigue R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris 1964.

de sus pensamientos y afectos sino principalmente su voluntad– a Aquél que lo creó en su origen y que lo conquistó con su intervención salvadora[13]. Aquí se encierra todo el sentido de la famosa frase de Oseas sobre el *hésed*, sobre el cumplimiento general de la voluntad de Dios que vale más que los sacrificios[14]. Este es también el sentido de las palabras del conocido salmo 40. El sacrificio, desde esta perspectiva, llega a ser inseparable de la oración de la fe, y pasa a ser llamado "el sacrificio de los labios"[15]. Como desenlace lógico de este proceso encontramos que toda la existencia del israelita piadoso debe ser sacrificial. Si bien esto no implica una religión sin oraciones o sin ritos, sino una religión en la que estas oraciones y ritos están penetrados por el sentimiento de la cercanía de Dios, unida a su trascendencia. El israelita será el hombre que vive, que busca vivir continuamente delante de Dios[16].

En el ámbito generado por la mayor atención prestada a los sacrificios por el pecado y su reparación, se incluye también la comprensión de los sufrimientos soportados pacientemente, como portadores de un aspecto sacrificial y más precisamente expiatorio[17]. En este contexto hemos de recordar

---

[13] Cf. Capítulo 3.4.4. "El memorial de la Pascua".

[14] "Non bisogna affatto ingannarsi sull'espressione del profeta Osea, che il Signore preferisce la misericordia ai sacrifici (Os 6,6, citado por Mt 9,13) La misericordia, o meglio l'intraducibile *hésed*, è una compassione attiva che suppone un cuore toccato dalle proprie compassioni, i *rahamin* del Signore. Così, ben presto, con Geremia e tanti salmi, si arriverà a vedere in questa *hésed*, in cui tutto si riassume, non un sentimento umano, in certo modo naturale, che una buona educazione potrebbe esser sufficiente a produrre, ma la caratteristica essenziale del cuore di Dio, che solo la sua grazia (di cui la *hésed* ancora è il primo nome) potrà comunicare al cuore dell'uomo" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 25).

[15] Cf. Os 14,2.

[16] "Une delle caratteristiche essenziali della religiosità sinagogale sarà quel che si può chiamare altrettanto bene la spiritualizzazione di tutta l'esistenza. Poiché, a questo proposito soprattutto la spiritualizzazione delle istituzioni religiose d'Israele non è in alcun modo una evaporazione del loro contenuto religioso, ma al contrario la sua diffusione in tutta l'esistenza. È quel che tende a produrre la *berakah*. Essa mira a fare di ogni azione dell'Israelita devoto una azione sacra, propriamente liturgica. A questo fine, essa gli fa assumere ed esprimere un'attitudine interiore di fede riconoscente nella Parola creatrice, sorgente di ogni bene, a proposito di tutto" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 46).

[17] "Geremia, Ezechiele faranno un passo avanti. Essi proclameranno che colui che è benedetto da Dio non è tanto il proprietario dalla solida posizione o il re vittorioso, ma piuttosto il proscritto, l'esiliato, quello che sembra il maledetto da Dio e il rifiuto degli uomini. Che cosa di più nuovo, in certo senso per Israele, e tuttavia che cosa di più fedele alla pura linea dell'ispirazione profetica di questo ritratto del Servo di Dio ideale, che presenterà la seconda parte del libro di Isaia: Ora, i nostri mali Egli ha portato e i nostri dolori Egli ha sopportato, e noi lo abbiamo considerato un battuto, colpito da Dio e umiliato (Is 53, 4-5) In altre parole, Giobbe, l'uomo del dolore, non è tanto un grande peccatore, colpito da uno speciale castigo; ma

la afirmación capital de Isaías 53: el Siervo que sufre, ofrece su vida como un *âshâm*, un sacrificio de expiación. Recuerda Bouyer, en primer lugar, que los sufrimientos aceptados con fe por los israelitas piadosos contribuyen, de modo casi sacrificial, a la expiación de sus culpas[18]. A su vez, en la medida en que ellos son más santos y su sacrificio es más inocente, sus sufrimientos adquieren un valor expiatorio también para los demás. No hay dudas acerca del hecho de que este era un modo de pensar comúnmente admitido en Israel en el primer siglo de nuestra era[19].

1.2.2. Sentido sacrificial de la muerte de Jesús

Llegados a este punto podemos preguntarnos, como hace Bouyer, si Jesús se aplicó a sí mismo la figura del Siervo sufriente y qué entendía haciéndolo. Alusiones claras a Isaías 53 las encontramos en Marcos 10,45 y en la fórmula eucarística pronunciada sobre el cáliz. En realidad, la imagen de Isaías 53 es la única que enlaza el sufrimiento de un personaje que ha de venir, la venida del reino y la acogida de los pecadores en él. Los discípulos, después de la resurrección, comprenderán finalmente el sentido de aquella insistencia de Jesús cuando se refiere a Isaías 53. A partir de ese momento, los discípulos se esforzarán, por cierto tiempo y sin lograrlo totalmente, por interpretar todo con este texto en la cruz y en la glorificación[20]. Habrá que esperar años de meditación hasta la llegada de los más grandes genios teológicos de la Iglesia antigua, san Pablo y san Juan. Cada uno a su modo, conseguirán explicar de forma sistemática la unión inaudita entre exaltación del Hijo del hombre y humillación del Siervo que había presentado el mismo Jesús[21].

Efectivamente Jesús partirá y distribuirá el pan como "*mi cuerpo*" (o más estrictamente siguiendo el hebreo o arameo de la formulación del

---

piuttosto il servitore per eccellenza, l'amico di Dio: potrebbe ben darsi che il suo apparente castigo sia un mistero, il mistero della salvezza, per il popolo di Dio, e per tutti i popoli… (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 33) También Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 146.

[18] "El sufrimiento del inocente, del Siervo santo de Dios como dirá el Nuevo Testamento, se descubre fecundo, de una fecundidad inimaginable, totalmente sobrenatural para los pecadores con los que está ligado con una solidaridad cuya naturaleza exacta se desconoce todavía" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 188).

[19] "Il solo pentimento bastava per il perdono delle semplici colpe di omissione; e, con questo pentimento, il sacrificio del giorno delle espiazioni cancellava la trasgressione d'una proibizione divina. La sofferenza personale, unendosi a questo pentimento, poteva espiare anche quello che meritava la distruzione del peccatore, e la morte fino alla profanazione del nome divino" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 146. Para sostener esta idea nuestro autor sigue a J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. I. Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971. Trad. italiana: *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1973).

[20] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 190.

[21] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 204-205.

capítulo 6 de san Juan: "*mi carne*") "*ofrecido* (o partido) *por vosotros*". Y, al acabar, Él distribuye igualmente la copa de bendición como "*el cáliz de la nueva alianza en mi sangre, que será derramada por vosotros y por todos en remisión de los pecados*". Aquí la alusión a Isaías 53, donde el Siervo ofrece su vida como un sacrificio de expiación por los pecados de todos, es indudable, y su aplicación no podría ser más clara. Jesús anuncia que se ofrece a la muerte como el Siervo, haciendo de su muerte el sacrificio de la reconciliación. Su sangre llega a ser la sangre de la nueva alianza (anunciada por Jeremías y Ezequiel), mientras su cuerpo, su carne pasa a ser el alimento de los suyos que hará de ellos hijos de Dios.

Así pues, y como expondremos más adelante en este mismo capítulo, el "memorial" de la cena se convierte en su memorial, es decir, la prenda dada por Dios mismo como último sacrificio para presentarlo incesantemente y así acelerar la parusía, como dirá explícitamente san Pablo. En estas condiciones, concluye Bouyer, el reino será inaugurado desde entonces por los discípulos, con la celebración de este memorial eucarístico como banquete mesiánico anticipado. La identificación virtual del Siervo, como del Hijo del hombre, con el pueblo entero y con el pueblo extendido más allá de las fronteras del antiguo Israel, con el "reino de los santos", se realiza, por una parte, con la oferta de sí mismo a la muerte, por ellos y por la multitud, en remisión de los pecados, y por otra, en su comunión en la fe de su cuerpo entregado y su sangre derramada[22].

Podemos decir que su muerte se convierte de este modo, en el sacrificio de la nueva y eterna alianza, y la participación en su cuerpo y en su sangre inmolados de este modo constituirá el pueblo, muerto y renovado con Él, en su novedad de pueblo de los hijos de Dios. Todo esto será comprendido progresivamente por la Iglesia apostólica después de la resurrección, pero ya se encuentra indudablemente y por voluntad explícita de Jesús, en la última cena. Nos encontramos así con el misterio de muerte y vida renovada a través del cual debía pasar el pueblo entero, siguiendo a su representante por excelencia, el Mesías, Hijo del hombre celeste y siervo humillado. Las palabras eucarísticas de Jesús no permiten dudarlo.

1.2.3. Misterio y sacrificio

De la mano de Bouyer podemos hacernos otra pregunta en relación a este punto que estamos analizando. ¿Qué quiere decir exactamente Jesús cuando se presenta Él mismo como aquel Siervo, e interpreta su pasión y su

---

[22] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 230-231.

muerte como la realización del perfecto sacrificio de reconciliación, del que la vida atribulada del Siervo de Isaías había ofrecido un primer modelo?

Nos hemos referido ya brevemente a cómo la especulación rabínica y la piedad del pueblo había producido una teología expiatoria del sufrimiento y de la muerte, y en particular, relativa a la muerte de los justos. De todos modos si esto preparaba y hacía verosímil la visión que Jesús tenía de su muerte según los evangelios, basándose en el Siervo sufriente de Isaías 53, sin embargo la aplicación a sí mismo de este texto como el Siervo que tenía que venir, es absolutamente sin precedentes. Esta figura profética se concebía únicamente como una imagen del sufrimiento y de la liberación final del pueblo de Dios, pero ni siquiera considerada de este modo se le atribuía una particular importancia. Será Jesús quien acerca este texto de Isaías a la visión supraterrestre del Hijo del hombre[23]. Así hará ver, en el sufrimiento voluntariamente aceptado, el sello sobrenatural de Aquél que introduce en el reino de Dios y en la herencia del Padre. Su muerte, no se presenta como una expiación entre otras, sino como la expiación total y perfecta, y por tanto la única, de todos los pecados de Israel y de los hombres en general[24].

Ahora bien, ¿en qué sentido la muerte de Jesús es un sacrificio? Como destaca nuestro autor, para los hebreos y para toda la antigüedad, un sacrificio es un acto esencialmente ritual. Un acto, por el contrario, esencialmente real, como la muerte de Jesús, de por sí no renovable porque ha sido cumplido en la historia una vez por todas, no podía ser sacrificial en un sentido técnico, ni para Jesús ni para los judíos sus contemporáneos. Para comprender en qué sentido la muerte de Jesús sea un sacrificio hemos de considerarla desde la perspectiva de los grandes profetas como Oseas: "no quiero el sacrificio sino el *hésed*". Y esto, como hemos explicado ya, no significa un desprecio de los

---

[23] "Fracasan todas las interpretaciones de estos textos prodigiosos que quieren mantenerse en el plano de la Antigua Alianza. Ni la idea de que Israel sufriría a causa de un testimonio dado ante las naciones, ni la de un papel salvador de sus justos en pro del mismo Israel, considerando como tales a profetas como Jeremías, no responde a todos los aspectos contenidos en estos textos. Únicamente es válida la interpretación que de ellos dará Cristo, interpretando a la vez el enigma de su propio destino. Y es esta interpretación la que los apóstoles convertirán en la clave del Evangelio de la Buena Nueva de salvación" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 189).

[24] "In realtà, con la sua sofferenza del tutto innocente, il Servo sofferente, l'unico servo perfetto, non soltanto salverà Israele, ma porterà la salvezza a tutti i popoli. Ed è proprio così che la segregazione d'Israele, dopo quella d'Abramo e ora questa separazione inaudita che sembra non soltanto segregare il Servo dal popolo, ma sottrarlo altresì all'amore stesso di questo Dio, si rivelerà, in fin dei conti, come la benedizione di tutte le nazioni, di tutti gli uomini che ne riceveranno l'annuncio con fede" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 77).

sacrificios, sino que define, en el espíritu de la antigua alianza que avanza hacia la nueva, el sentido de toda la liturgia sacrificial[25].

Esta metamorfosis de la religión sacrificial, como la llamará nuestro autor, no tiene otro objetivo que el de hacernos conocer el *hésed*, el *agape* de Dios y de hacernos partícipes de él por medio de la fe. Como hace considerar Bouyer, para san Pablo resultan idénticos en Cristo, el amor, el *agape* y el sacrificio. Así lo vemos en Efesios 5,2: "*Imitad, por tanto, a Dios, como hijos queridísimos, y caminad en el amor, lo mismo que Cristo nos amó y se entregó por nosotros como oblación y ofrenda de suave olor ante Dios*". De este texto brota una triple enseñanza: 1) en cuanto hemos llegado a ser hijos, predilectos de Dios, hemos de amar del mismo modo que El nos ama; 2) el *agape* es lo propio de Dios[26]; 3) Cristo, contemporáneamente, nos ha revelado el amor de Dios y nos ha hecho posible ejercer este mismo amor, ofreciéndose en sacrificio. Si bien esta aplicación a la Cruz, y más precisamente a la Cruz como misterio de nuestra salvación y de nuestra adopción, es única en san Pablo, en todas sus epístolas el tema recurrente es que nuestra vida debe llegar a ser sacrificio[27].

Así pues podemos ver que este acto del Calvario es sacrificial por diversos motivos. En primer lugar, porque cumple perfectamente, en el hombre por excelencia, el Hijo del hombre que es también el perfecto y único Siervo del Señor, todo aquello a lo que tendían todos los sacrificios de la antigua Ley[28]. Es decir, hace posible la perfecta oferta del hombre a la voluntad divina, al diseño revelado de santificarnos, como Dios mismo es santo, de completarnos en la plena participación filial de su *agape* paterna.

---

[25] "La moralizzazione dei peccati, per quanto accentuata possa apparire negli ultimi profeti e in tutte le preghiere del rituale delle espiazioni, a cominciare dagli innumerevoli salmi penitenziali, non laicizzerà mai questo rituale. Certo il rituale, ogni rituale, in Israele, tende sempre più a spiritualizzarsi, a interiorizzarsi. Niente di più caratteristico del sacrificio di lode: dopo essere stato una forma speciale di sacrificio accompagnato dalla lode, tende a diventare il sacrificio costituito dalla lode stessa. Ma questo non è una trasformazione della religione in semplice morale. È ben di più un approfondimento del senso religioso di tutta la vita morale, che ha il suo corollario non in una religione senza riti, ma in una religione i cui riti divengono trasparenti a un incontro dell'uomo con Dio, religione sempre più mistica" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 26).

[26] "L'amore, un amore quale la Croce ci ha manifestato, è dunque proprio di Dio: san Giovanni fa ora l'ultimo passo per dire che Dio stesso è amore" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 219).

[27] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 333.

[28] "La lettera agli Ebrei, certamente non redatta dallo stesso apostolo, ma molto probabilmente scritta ed inviata sotto la sua supervisione, benché non menzioni il Mistero, presenta la passione di Cristo come il sacrificio verso il quale tendevano tutti gli altri, a cominciare dal più augusto: quello del *giorno delle Espiazioni*, nel quale essi si annientavano nella sua unica consumazione" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 334).

Podríamos decir con Bouyer, que este carácter sacrificial de la Cruz, tal y como la ha visto Jesús, corresponde exactamente a la alegorización de la antigua alianza que pasa a la nueva y en la que todo es interiorizado, espiritualizado y universalizado. Pero la Cruz, en la visión que Jesús dejará a sus discípulos, no es sacrificial únicamente porque cumple, superándolos definitivamente, los sacrificios de la antigua Ley[29]. Es sacrificial también, y sobre todo, porque funda, constituye y llena para siempre con su realidad inagotable, el sacrificio ritual de la nueva Ley, de la alianza evangélica[30].

Efectivamente aquello que interesaba a la liturgia sacrificial del Antiguo Testamento, y especialmente a la liturgia del día de Expiación, era la idea del acceso a la presencia divina. Y lo que caracterizará la excelencia de Cristo, como señala la epístola a los Hebreos, es que Él nos ha abierto, y para siempre, un acceso a esta presencia de Dios, a su presencia inmediata no figurativa sino real. Como añade Bouyer, la liberación del pecado, del diablo y de la muerte no tienen un fin en sí mismos: es el preludio indispensable para que la humanidad acceda a la presencia divina. La nueva alianza es la ley transportada desde las prácticas externas a lo íntimo del corazón. Esto es posible porque los sacrificios rituales han sido superados y sustituidos por este sacrificio sin igual, totalmente nuevo y definitivo, que es la muerte de Cristo, en cuanto cumplimiento perfecto de la voluntad de Dios. De este modo se nos ha abierto la vía a la Presencia inmediata de Dios, y la presencia divina nos acoge con Cristo en su reposo, en su *Sabbat* eterno[31].

Cuando se ven así las cosas parece que la noción misma de sacrificio, tal y como la habían concebido los hombres fuera de la revelación, se encuentra totalmente destruida. Ya no es el hombre quien debe ofrecerlo a Dios para reconciliarse con Él, sino que es Dios quien lo ofrece al hombre, quien se ofrece por el hombre. En realidad, si recordamos ahora todo lo visto

---

[29] "Le offerte antiche dovevano essere rinnovate continuamente, perché non erano che figura, incapaci di produrre qualcosa di più di una purità rituale e un acceso a Dio che non fosse semplicemente simbolico. E tutto questo si compie perché ciò che l'antica alleanza esprimeva solo in figura, il Cristo lo apporta nella realtà: egli non penetra nel santuario terrestre fatto ad immagine del celeste, ma nel santuario celeste stesso, così come il suo sangue lava i nostri peccati non in figura, ma in maniera realissima" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 231-232).

[30] "Ancor meglio, sempre secondo la lettera agli Ebrei, questo sacrificio del Cristo, che dunque fa un tutt'uno con la manifestazione agli uomini peccatori e con la comunicazione dell'amore proprio di Dio, perché essi lo condividano e ne vivano una vita di figli, è il sacrificio del figlio unico che Dio aveva chiesto ad Abramo per metterlo alla prova, come una parabola, perché Dio solo, evidentemente, poteva compierlo e, nel compierlo, rendercene capaci" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 336).

[31] Cf. L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 235.

en los capítulos anteriores, nos encontramos ante una vuelta a los orígenes y una transfiguración de todo aquello que el sacrificio significa. Más que eliminar el significado primitivo del sacrificio lo cumple con creces.

Como hemos señalado ya, el sentido más primitivo del sacrificio es una realidad divina, la acción divina por excelencia[32]. Todos los sacrificios, en su materialidad, han sido siempre banquetes, banquetes sagrados. Efectivamente el banquete es el acto en el que el hombre retorna a la fuente de su vida, para renovarla en la acción creadora principal de Dios mismo, de quien hemos recibido la vida en el origen. Por eso, como recuerda una y otra vez nuestro autor, en todas las grandes religiones mundiales el sacrificio aparecía no solo instituido por los dioses, sino como una renovación, un conservar perpetuamente el acto fundamental por el que nos comunica la vida. Una vida que es nuestra, pero sigue siendo también divina.

La Palabra bíblica, sobre todo evangélica, nos transmite una noción de vida que, en Dios mismo, no es sino amor, amor que da y perdona, amor que se da[33]. Así lo vemos en la creación, en la salvación, en la adopción filial de la humanidad, en la misma vida trinitaria. La consecuencia última será que el don supremo que otorga a su criatura sea vivir, dándose, como Él mismo no cesa de hacer. Es cuanto Jesús afirma y realiza en la última Cena cuando hará, del banquete memorial de la creación y de la obra redentora, inaugurada en la Pascua, un memorial de su muerte, en cuanto ésta revela y comunica, en la vida del Hijo de Dios hecho hombre que muere, la vida eterna de Dios[34]. Nos reconcilia con el Padre en su cuerpo, consagrándonos por medio del Espíritu en su consagración y por medio de este trámite Él prepara la expansión del

---

[32] Cf. Capítulo 3.4.1. "El sacrificio en las religiones primitivas".

[33] "Il sacerdozio e il sacrificio di Cristo non è affatto qualcosa di semplicemente rituale e figurato: è il compimento della volontà divina nel dono di sé" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 233).

[34] "L'œuvre de la Rédemption trouve évidemment son accomplissement au Calvaire (…) La vie de Jésus, la déroulement historique de son existence terrestre, est la vie de la Parole faite chair, de cette Parole en qui le Père se révèle en révélant son amour. La révélation dont il s'agit est une révélation en acte, une révélation d'Esprit et puissance. C'est pourquoi, en tant même que révélation, elle tend tout entière à la Croix, et c'est la Croix qui l'accomplit pleinement. (…) C'est dans ces conditions que Jésus, avant d'accomplir l'acte suprême de la Croix, commence son ministère par une activité où l'enseignement de vie, que ses actes, et notamment ses miracles de guérison et de délivrance, scellent déjà comme autant de signes. Tous ces signes tendent vers le grand signe, celui que Jésus rapproche du signe de Jonas: sa mort et sa résurrection. On doit dire mieux encore que l'œuvre rédemptrice de Jésus se présente d'abord comme la révélation de la bonne novelle: de la grâce, du salut, de la filiation offerte à tous. Mais cette révélation, dès le début, tend à la réalisation. Et la réalisation consommée, c'est-à-dire la Croix, sera la perfection de la révélation évangélique, de la révélation de l'Agape" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse,* 245-246).

amor divino en nuestros corazones[35]. Anticipamos ya con nuestro autor, que el Misterio pascual manifiesta en su más alto grado la dimensión convocante en la última Cena, signo profético y anticipador de la Pascua de Jesús. Por eso en la Eucaristía, la Iglesia recibe y se une a lo que Dios ha cumplido, una sola vez para siempre, en la ofrenda de Cristo. El acontecimiento de la Pascua de Jesús, vincula y distingue a la Iglesia de cualquier otra comunidad religiosa y une a sus miembros con su Señor y entre sí, como figura anticipada del definitivo banquete nupcial entre Dios y los hombres.

Encontramos así entrelazados los dos grandes temas que constituyen este capítulo: la Iglesia y la Eucaristía. Efectivamente en Qumrân y en todo aquello que en el judaísmo contemporáneo de Jesús era como la vanguardia de la espera mesiánica, los banquetes comunitarios del resto de Israel, en preparación para la alianza eterna, tendían a sustituir a los sacrificios legales del tempo. De ahí que, en la última cena Jesús instituyese, en las *berakoth* de la comida de la comunidad mesiánica que Él había constituido con los Doce, la oblación sacrificial de su cruz. Y al mismo tiempo, dejándoles el pan y el vino consagrados, como el memorial de su muerte a representar incesantemente al Padre hasta que Él venga, para acelerar los tiempos de la parusía en la gloria, hizo de aquellas *berakoth* el sacrificio eucarístico de los suyos.

Podemos resumir con Bouyer recordando que "el Misterio, en definitiva, no es sino la eterna Eucaristía del Hijo revelado, comunicado en la experiencia mística de los creyentes, que hace remontar hacia el Padre, en el Espíritu, aquel mismo amor que no es sino la vida de los Tres, la unidad viviente de la Trinidad en el don mutuo y recíproco. Es el único sacrificio en el que todos nosotros somos, ofrecidos y oferentes, en la única ofrenda consumada por medio del Hijo eterno en el culmen de nuestra historia de pecado y de muerte, transfigurada en la historia de nuestra divina adopción"[36]. La sustancia de todo sigue siendo siempre su Cruz y la virtud

---

[35] "Così si congiungono insieme l'insistenza di san Paolo sulla croce che manifesta la generosità unica dell'agape divina, e la dottrina del discorso della montagna, secondo la quale la filiazione divina si manifesta in un totale abbandono di sé alla volontà del Padre e nell'amore dei fratelli" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 217).

[36] L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 338. La traducción es nuestra. Con otras palabras dice también nuestro autor: "La preghiera sacerdotale, sottolinea l'eternità dell'amore del Padre per il Figlio, e assegna per motivo ultimo alla sua incarnazione e alla croce la comunicazione di questo amore agli uomini (…) D'altronde l'amore del Padre, comunicato al Figlio, da un lato si estende a noi tramite il figlio, ma dall'altro risale già e per sempre verso il Padre. Nel momento in cui sta per essere arrestato, Gesù indica il senso ultimo della Passione: *Bisogna che il mondo conosca che io amo il Padre* (Gv 14,31) (…) bisogna dunque che il Cristo ci raggiunga mediante la sua incarnazione, mediante la Eucaristia che in qualche modo la prolunga fino a noi, per risvegliare in noi l'amore. Ma allora l'amore fa sbocciare in noi la

inagotable de redención que de ella brota. Con la celebración eucarística, todos los hombres que han llegado a la fe en su misión, son hechos capaces de consumar la oblación de su cuerpo, como dirá san Pablo, a la voluntad divina. Y pueden hacerlo participando de aquella oblación que el mismo Jesús hizo de su cuerpo en la vigilia de su pasión. De este modo la cruz, cumpliendo y trascendiendo al mismo tiempo todo aquello a lo que tendían los sacrificios de la alianza preparatoria, permanece para siempre como el sacrificio de la alianza eterna.

1.2.4. El Misterio pascual en nosotros: Eucaristía, sacramentos y liturgia pascual

Demos un paso más. Hemos visto cómo Cristo encarnándose ha tomado con fuerza nuestra humanidad. Al mismo tiempo, y es lo que trataremos de presentar ahora, nos hace uno con él, por medio de la Eucaristía, más precisamente por medio de toda la liturgia sacramental de la que la Eucaristía es el centro y la fuente; y de modo especialísimo por mérito de la liturgia pascual[37]. Como recuerda nuestro Autor, la contemplación cristiana, en tanto que contemplación del misterio, tiende a la realización, en el sentido más exacto de la palabra, de lo que es el misterio según san Pablo: "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*" (Col 1, 27) Pero esto no es posible sino sobre la base de la vida sacramental. La palabra divina nos propone el misterio como sustancia de nuestra fe. Pero es en el sacramento donde nos hace participar efectivamente de ella y donde la fe puede hacer nuestro el misterio anunciado. En los sacramentos es donde, una vez más el misterio, objeto de la palabra, se realiza en la Iglesia, como "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria". Cristo, muerto *por nosotros* una vez por todas y resucitado, en lo sucesivo no cesa de morir y resucitar *en nosotros*, a fin de que resucitemos con Él para siempre, al fin de los tiempos[38].

Por eso apunta nuestro autor que, "la catequesis en el siglo IV, parte de la idea paulina que el Misterio de Cristo debe tener en nosotros su último cumplimiento, y es por medio de los sacramentos que éste llega hasta nosotros"[39]. En realidad, san Pablo anticipa esta idea de modo sorprendente cuando dice: "*Porque en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo*" (2Cor

---

presenza della vita divina nei suoi più intimi rapporti. Dopo la Cena, il Cristo che abbandona se stesso alla Passione realizza la pienezza di questa comunicazione dell'amore" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 216).

[37] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 353.

[38] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 131.133.

[39] L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 192.

5,19) Lo cual no quiere decir únicamente que la reconciliación se ha llevado a cabo porque Dios estaba en Cristo cuando éste moría por nosotros, sino que nuestra reconciliación implica para nosotros el no vivir más para nosotros mismos, sino en Aquél que nos ha rescatado. Así pues se trata de vivir "en Cristo" o "en Cristo Jesús" –expresión frecuentemente usada por san Pablo (ciento cincuenta veces en el conjunto de sus cartas)– como si Él fuese para nosotros el centro vital del que hemos de vivir y de quien hemos de sacar nuestra existencia renovada[40].

De las palabras de san Pablo[41], comentadas por Bouyer, resulta lógico que sea incorporarnos a Cristo, el primer y fundamental efecto del Bautismo puesto que somos miembros de Cristo y formamos un solo cuerpo del que El es la cabeza. Diversos textos de las cartas paulinas[42], donde se multiplican los verbos en *syn* para expresar nuestra asociación dinámica a la vida de Cristo, respondiendo a la solidaridad con la que Él mismo se ha establecido con nosotros, muestran con evidencia que nuestra incorporación a Cristo es la clave del misterio. Al mismo tiempo no se trata de una simple presencia que permanecerá como algo estático en nosotros en Él o de su Espíritu en nosotros. Se trata por el contrario de un efectivo dinamismo, de una vida que se comunica ahora incesantemente, siempre renovada en un continuo desarrollo[43].

En esta línea hemos de entender también la doctrina paulina de la Eucaristía. Se puede decir que nuestra comunión, incesantemente renovada, en el cuerpo y la sangre de Cristo ofrecido por nosotros, constituye el latir de la vida de Cristo que no deja de alimentar nuestra existencia con la suya. Incorporados a Cristo, muerto y resucitado una vez por todas, en el Bautismo, cada vez que comemos este pan y bebemos este cáliz proclamamos la muerte de Cristo hasta que Él venga. Así, por medio de esta asimilación a Cristo, en su cuerpo partido pero glorificado, puesto que circula en nosotros la sangre de

---

[40] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 126-127.

[41] Cf. Rom 12; Ef 1,22.

[42] Cf. para el análisis de las cartas paulinas L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 126-130.

[43] "Già la morte di Cristo, prolungando in noi i suoi effetti mediante il battesimo, in noi pure prepara quei medesimi effetti di risurrezione che ha avuto in lui. In un certo senso, si può giungere fino a dire che noi siamo già risuscitati con il Cristo, per l'unione con il battesimo ha realizzato in noi con il Cristo morto e risuscitato. È quello che dice formalmente la lettera agli Efesini: *Dio con* (Cristo) *ci ha conresuscitati e ci ha fatti consedere nelle regioni celesti (synekathisen), per mezzo di Cristo Gesù* (Ef 2,6) Questo possesso, già attuale, dell'essere nuovo, della vita nuova del Cristo risuscitato, che risulta dal battesimo, è evidentemente oggetto di fede. Esso non è ancora visibile. In certo senso, per attuale che sia, resta futuro" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 114).

su vida inmortal, somos hechos hijos en el Hijo, tenemos el mismo Espíritu del Padre y del Hijo, amamos al Padre como nos ama en Cristo, amándonos unos a otros con el mismo amor con que Cristo nos ha amado[44].

Injertados en la muerte y resurrección de Cristo por el Bautismo, alimentados regularmente por su cuerpo y sangre –ahora gloriosos y vivificados– podemos alcanzar el conocimiento de Dios al que aspiraban los profetas. Conocimiento que es, esencialmente, una asimilación de nuestra vida a la suya, fundada sobre la unión de Dios con nosotros. De aquí nace el tema bíblico tan presente en la producción de nuestro autor: las bodas entre Dios y su pueblo que alcanzan su realización final en la unión esponsal del Verbo hecho carne con la Iglesia y, en ella, con toda alma fiel. Encontramos así el cumplimiento del Misterio por excelencia: Cristo en nosotros, esperanza de la gloria, que se revela finalmente como el misterio de Cristo que se cumple perfectamente en nosotros (cf. Ef 1,23).

Entendemos mejor ahora lo párrafos iniciales de este capítulo en los que nos referíamos a Cristo que se encarna, asume toda nuestra humanidad y la hace entrar en sí, por medio de la Eucaristía, más exactamente por medio de toda la liturgia sacramental de la que la Eucaristía es el centro y la fuente; y de modo especialísimo por mérito de la liturgia pascual[45]. De ahí que "decir simplemente que las fiestas pascuales son el centro del año eclesiástico no basta. Ellas son, de hecho, como el centro donde todo confluye, fuente de la que todo mana. Todo el culto cristiano no es sino una continua celebración de la Pascua: el sol que nunca deja de alzarse cada día sobre la tierra, que arrastra tras de sí toda una flamante estela de eucaristías que no se interrumpen ni por un instante. Cada misa celebrada es un prolongarse de la Pascua misma". Estas palabras que abren el libro *Le Mystère pascal*, enmarcan perfectamente

---

[44] Cf. L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1) 204-206.

[45] Es interesante en relación a este punto lo que señalamos a continuación: "Un buen porcentaje de tratados generales sobre los sacramentos estudian el sentido bíblico de misterio, que es el misterio de Cristo, de su persona y obra de salvación, y que incluye a los hombres, que en tanto son salvados en cuanto son introducidos en el misterio y hechos partícipes de él. Esto sucede por la fe y los sacramentos, y pedagógicamente resulta accesible explicarlo centrando el examen bíblico en el bautismo y la Eucaristía. Pero si en esta fase se dejan de lado los otros sacramentos, por la dificultad del relativo estudio escriturístico –y esto es lo mas frecuente-, ya se empieza a poner entre paréntesis el misterio, impidiendo que ilumine todo el estudio de los sacramentos. Si luego el estudio del misterio en la patrística se limita al análisis de su espectro semántico, como sucede en la mayoría de los tratados, y no se consideran adecuadamente los textos en los que se pone de manifiesto la participación por los sacramentos en el misterio pascual, se pierde una inspiración fundamental para la sacramentología" (A. MIRALLES, "Misterio y salvación en la teología actual" en J.L. GUTIÉRREZ – F. AROCENA – P. BLANCO, *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA, Pamplona 2007, 130-131).

este apartado de nuestro trabajo. Apartado que sólo introducimos puesto que la Eucaristía, que es respuesta de la Iglesia a la Palabra de Dios, se entenderá mejor una vez hayamos presentado precisamente el Misterio pascual como misterio de la Iglesia, que constituye el segundo punto de este capítulo.

El Misterio, como hemos visto, es la acción redentora por la que el Salvador nos hace pasar de la muerte a la vida, de la cautividad del pecado a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pero desde el punto de vista litúrgico, esta acción única, cumplida una vez por todas, es un acontecimiento, el acontecimiento capital de la vida de todo cristiano en la Iglesia. Es la sustancia de la acción sacramental, que es el corazón de la vida litúrgica de la Iglesia y debe ser la fuente viva de la vida espiritual de cada cristiano[46]. De aquí podemos deducir que para entender los sacramentos como "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria", no hay que considerarlos simplemente como siete canales paralelos de la gracia. Es preciso volver en esto a la concepción más tradicional, según la cual no forman, todos ellos, sino un organismo de la vida del Espíritu en la Iglesia. Santo Tomás de Aquino, dirá Bouyer, dio con el nervio de esta concepción al precisar que la misa es fuente de todo el orden sacramental, porque contiene la pasión del Salvador[47].

Así pues en los sacramentos distintos del de la Eucaristía, Cristo está allí presente por su propio poder (*virtute sua*). Gracias a ello podremos comprender cómo en estos otros sacramentos (especialmente en el Bautismo), más que hacernos Cristo presente el misterio de la Cruz, actualizado ya por la eucaristía de forma singular, "somos injertados en él" (*mysterio inseruntur*). Con otras palabras, en los otros sacramentos somos, por así decirlo, conformados[48] con Cristo y los diferentes aspectos de su misterio, de forma que podamos participar de él por la Eucaristía y no sólo presenciarlo como lo hicieron los testigos de la pasión al pie de la cruz; viéndolo, tocándolo quizá, pero sin poder tomar parte en él[49]. Podemos decir también que los otros sacramentos, así como los sacramentales preparan una extensión, en cualquier manera, de la consagración eucarística de toda la humanidad y de todo el

---

[46] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 9.

[47] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 133.

[48] "Por eso también la Eucaristía se prolonga hacia el mundo, por una parte mediante el Bautismo y la Confirmación, y por otra mediante las ordenaciones y las otras consagraciones, a fin de conformar los hombres a Cristo, ungirles con su Espíritu y uniéndolos en su Misterio, unificar en Él a sus más diversas formas de consagración personal" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 249).

[49] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 42.

cosmos, llamados juntamente a recibir las huellas de Cristo y a ser transfigurados en la plenitud de su misterio[50].

Esta incorporación a Cristo, ciertamente constituye un medio porque nos asocia al acto temporal con el que el Verbo encarnado efectuó nuestra reconciliación con el Padre. Pero al mismo tiempo, la incorporación a Cristo es el fin último del cristianismo en cuanto cumple la eterna recapitulación[51] de toda criatura en aquel Verbo divino a imagen del cual todo fue creado[52].

En definitiva, dirá nuestro Autor, podemos afirmar que medio y fin en este caso parecen confundirse porque el sacrificio de Cristo, al que es necesario unirse para vivir la misma vida eterna del Verbo, se alcanza –no como desde fuera– sino desde el interior de Cristo. La consumación de la unidad, en Cristo y con Él, que san Pablo –recogiendo todas las implicaciones del Misterio– había expresado con la imagen del cuerpo del que nosotros somos miembros y Jesús es la cabeza[53]; en san Juan alcanza la identificación, en la figura de la viña[54]. Él nos une a su sacrificio para que lleguemos a ser,

---

[50] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 10.

[51] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 478: "Si trova in lui non qualche impensabile umanità generale, che non sarebbe quella di nessun uomo, ma l'umanità comune di tutti gli uomini ricapitolata –per riprendere la formula usata da Ireneo nel commento alla lettera agli Efesini- in quella personalità "comune", se ve n'è, che è la sua, come dice Leonzio di Gerusalemme. Egli è uno di fra noi, senza dubbio, ma non lo è per opposizione con tutti noi, in una controdistinzione che lo farebbe diverso di tutti noi, bensì in un'assunzione capace di inglobarci tutti, perché non solo non esclude nulla di nessuno di noi, ma ci include in tutte le possibilità della nostra umanità, in una realizzazione di questa umanità che ne è come l'universalità concretizzata. In queste condizioni si comprende come il Figlio dell'uomo celeste che è Cristo non possa non fare una cosa sola col *regno dei santi*".

[52] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 296-301.

[53] "Questo *corpo* che noi siamo diventati per mezzo della comunione con il *corpo* del Cristo, va al di là dei limiti della immagine: è la realtà fra tutte misteriose della vita *nel Cristo Gesù* che è ugualmente la vita dello Spirito in noi. Nelle lettere più tardive, *il corpo del Cristo* apparirà come la designazione propria della Chiesa, considerata come *la pienezza di Colui che si riempie di tutte le cose in tutti*, e reciprocamente, il Cristo sarà detto *capo* (nel senso di testa) *di ogni cosa alla Chiesa, che è il suo corpo*" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 120-121).

[54] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 476-477: "Secondo san Giovanni, egli è la vite e noi siamo i tralci. Certo è necessario intendere il ceppo della vite sul quale i tralci non sono innestati come dal di fuori, ma al quale appartengono e nel quale sono inclusi. Ma già per san Paolo egli è il capo del corpo che noi formiamo con lui. O meglio egli è quell'unico (*eis*, come abbiamo detto, e non solo *én*, cioè non una sola cosa bensì un solo essere) che dobbiamo arrivare a formare con lui noi tutti, quando l'unione della Chiesa con Cristo, nella perfezione escatologica della Chiesa sarà perfezionata come tra la Sposa e lo Sposo. Il risuscitato sulla via di Damasco, come non stanca di ripetere sant'Agostino, non si fece forse conoscere del futuro Apostolo dicendogli: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?," mentre in apparenza questi aveva solo perseguitato i

como consecuencia natural, hijos de Dios[55]. Tal adopción Cristo la cumple en aquel mismo acto sacrificial, cuya esencia es colocarnos *en aquel estado*.

De ahí que, cuando decimos que Cristo se ha hecho hombre y ha sufrido la Cruz para salvarnos, no se debe entender como si su encarnación, su Pasión y su glorificación, por una parte, y nuestra salvación por otra, fuesen dos cosas distintas, ligadas únicamente por una relación jurídica pero no orgánica. Al contrario, la encarnación, la pasión y la glorificación son, ellas mismas, en cierto sentido, nuestra misma salvación, puesto que no son otra cosa que la unión filial que se establece entre Dios y el hombre pese a la caída de este último[56]. No podemos estar unidos a Cristo y, en Él al Padre, sino por medio de un acto de inmolación[57]. Si bien este acto de inmolación no tiene sentido sino cuando hace de aquella unión, no una ficción abstracta sin un alcance real, sino la realidad más completa para todo aquello que somos, aunque todavía pecadores[58].

---

cristiani? (...) Attraverso tutta la patristica, questa solidarietà con Cristo di tutta l'umanità rigenerata, o piuttosto questa sua inclusione in Cristo, è la chiave di tutti i ragionamenti cristologici". También: L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 153-154.

[55] "Infine lo Spirito, che abbiamo ricevuto dal Cristo risuscitato, o piuttosto *in lui*, attesta che questa assimilazione al Cristo risuscitato ci rende figli, così come la sua risurrezione rendendolo *Spirito vivificante*, aveva attestato il suo carattere di Figlio (…) questa eredità che noi condividiamo con lui, per mezzo dello Spirito, è evidentemente la filiazione stessa" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 121).

[56] "Si può dire che la consacrazione di Gesù alla sua morte implichi la sua glorificazione. Ed essa trascina al suo seguito i discepoli credenti, in modo che essi passino con lui attraverso la sofferenza e la morte per giungere con lui la gloria: *Per loro consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità* (Gv 17,12)" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 148).

[57] "L'acte rédempteur, en rigueur de termes, n'a est ne peut avoir qu'un seul sujet: le Dieu fait homme. D'où l'insistance de la Ire épître à Timothée sur le caractère unique du Médiateur, Jésus-Christ. Ce n'est pourtant pas à dire que l'humanité soit sauvée sans sa participation. Puisque le salut est la restauration de notre être libre d'enfants de Dieu, cela n'aurait exactement aucun sens de penser que nous soyons sauvés sans nous, sans notre coopération. Dans ce sens-là, dans la mesure même où nous sommes les objets de la rédemption, nous sommes co-rédempteurs. Et puisque personne n'est sauvé ni ne se sauve seul, mais que nous sommes tous sauvés ensemble dans le Christ, comme nous sommes tous perdus ensemble en Adam, quand nous coopérons à notre rédemption nous coopérons à notre rédemption nous coopérons à celle des autres. Pour autant que nous sommes tous co-rédempteurs, nous sommes donc tous aussi co-médiateurs" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 236).

[58] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 202. "La lettera di Pietro, in effetti, svilupperà in maniera esplicita quello che era implicito nella conclusione della lettera agli Ebrei: tutti i battezzati sono fatti un popolo di sacerdoti, nel Cristo morto e risorto. L'interpretazione della morte e della risurrezione del Cristo come nostra Pasqua si trovava già anche in san Paolo: la nostra Pasqua, Cristo, è stata immolata (1Cor 5,7) Essa ha il suo corrispondente giovanneo nella frase messa in bocca al Battista: Ecco l'Agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo

Podemos ver aquí, recordando todo lo visto sobre las religiones de los misterios, que en el Misterio pascual continuamente renovado[59] se cumple aquello que la humanidad oscuramente esperaba y buscaba inútilmente alcanzar. La presencia, implícita en los ritos, de un simple fenómeno cósmico es sustituida por un acto verdaderamente salvador. En vez de una simple comparación entre el signo y la realidad, obtenido a través del juicio totalmente subjetivo de concordancias vagas entre la vida del hombre y las fuerzas del mundo, he aquí la palabra de Dios hecho carne que une el signo a la cosa significada. Como consecuencia, en aquellos que renuevan el gesto sacro, no se da una oscura simpatía con las fuerzas terrestres que simplemente conmueven al hombre; si no la fe pura en la palabra actuante de Dios[60].

Los misterios antiguos implicaban, las más de las veces, un *dromenon*, un acto sacro de muerte y de renacimiento de un dios, hecho presente para los iniciados, pero que no introducía nada nuevo en el mundo. Todos los ritos de las religiones mistéricas hemos visto cómo tenían su origen en religiones naturalísticas, que reproducían simplemente el ritmo estacional de la naturaleza, el eterno sucederse de los inviernos y las primaveras. La realidad primitiva que encerraban era simplemente la ilusión mágica de poder contribuir a la fecundación de la tierra. Más tarde, el mito explicativo, nacido del rito y que buscaba reinterpretarlo, había procurado la esperanza de una alianza del dios con el iniciado. Sin embargo estos misterios no transmitían nada al hombre, como no fuese una cadena ininterrumpida de nacimientos y muertes, un volver a nacer que no conducía sino a la muerte[61].

Completamente distinto se nos muestra, una vez más, el misterio cristiano. Celebrándolo, nosotros tenemos plena conciencia de la irreversible novedad de una historia que finalmente ha concluido. No se hace memoria de

---

(Gv 1,29)" (L. BOUYER, *La spiritualità del Nuovo Testamento* ("Storia della spiritualità cristiana", 1), 239).

[59] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 88: "In maniera più generale, tutta la liturgia cristiana non è che un continuo rinnovarsi del mistero del Cristo che soffre, muore e risorge per strappare al demonio il potere che ha su gli uomini e per riconciliarli col Padre suo celeste. L'ultima Cena consumata del Cristo insieme ai suo apostoli ha avuto una duplice conseguenza: una azione reale, compiuta una volta per sempre e un'azione rituale che sempre si rinnova. E il mistero sta tutto qui: le due azioni non ne costituiscono in realtà che una sola".

[60] "Aggiungiamo che mentre i misteri ellenistici, come tutti i rituali del paganesimo, sembra sviluppassero la virtù naturale che, negli elementi del mondo, rivela una presenza considerata divina, la dottrina comune di tutte le catechesi mistagogiche afferma che l'efficacia dei sacramenti risulta dall'incontro tra la Parola, creatrice e salvatrice, del Figlio di Dio e la preghiera con cui la fede della Chiesa l'invoca nell'azione di grazie" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 200).

[61] Cf. Capítulo 1.4. "Las religiones de los misterios y la originalidad del misterio cristiano".

un ciclo terreno sin principio ni fin. Es un hecho divino. Un hecho divino que, puesto en el centro del desarrollo de la vida humana, se apodera de ella, la envuelve y la conduce a la felicidad eterna. Es cierto, como recuerda Bouyer, que nuestra Pascua como la de los hebreos renueva cada año la alegría de la vida que vuelve a renacer de la muerte invernal. Nuestra Cabeza ha retomado para la religión de sus seguidores los símbolos que, en otro tiempo, habían sido los de los hijos de la tierra: nosotros partimos el pan y compartimos el cáliz después de ser lavados con agua pura. El Cuerpo ha admitido todo el cortejo poético de los signos secundarios: encendemos cirios, cantamos himnos sagrados, revestimos túnicas sacerdotales y ornamentos blancos y quemamos incienso en nuestros altares. Pero no ofrecemos ninguna víctima terrena. Es el Eterno quien vuelve a ofrecerse libremente. Él se inmola por medio de las manos de los hombres, porque quiere que los hombres, dejando de lado sus inútiles sacrificios se limiten a completar en su carne los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, es decir por la Iglesia, hasta que todos se encuentren en la unidad del hombre nuevo, del Adán eterno[62] que ha alcanzado la madurez sin fin, a la medida de la perfecta estatura de su edad adulta[63].

En definitiva, este es el sentido último del Misterio de Cristo en nosotros, esperanza de la gloria: Cristo que completa en sí mismo, todo en todos, rindiendo al Padre de modo universal, el amor del que el Hijo es el objeto y el Espíritu Santo la consumación. De aquí deriva la mística nupcial (unión al Hijo de toda alma en la Iglesia) y la mística de la esencia (retorno al Padre de todo aquello que había salido de Él, en el tiempo y en la eternidad). Y esto nos conduce a ver que la unión entre amor y muerte que proclamaban y pretendían cumplir los misterios, no era sino una prefiguración de aquello que únicamente la mística evangélica podía aclarar, realizándola[64].

Volviendo, una última vez, al paralelismo y a la oposición entre el Misterio cristiano y los misterios paganos se ve, como dirá Bouyer, que el ritual de estos últimos, como todos los sacrificios antiguos, no contenía, no arrastraba tras de sí, no renovaba sino la vida cósmica que giraba sobre sí misma, renaciendo una y otra vez de la muerte para volver a ella. Por el

---

[62] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 478: "Si comprende che Gesù risuscitato, come dice san Paolo, non si rivela come un secondo Adamo da mettere in parallelo col primo, bensì come l'ultimo Adamo. È come dire che egli è l'unico nel quale tutti devono pervenire all'unità. Egli è l'Uomo escatologico nel quale tutta l'umanità uscita da Adamo attraverso una moltiplicazione, un frazionamento, una disgregazione senza fine, deve completarsi in una reintegrazione, una riconciliazione, una riunione nella pienezza".

[63] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 99-103.

[64] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 338-340.

contrario el ritual cristiano, la Eucaristía cristiana, expresa no la sacralidad residual de toda la creación, incapaz de librarse de la caída humana y cósmica, sino que presenta una fuerza que rompe la costra de un mundo enfriado, replegado sobre sí mismo: la Palabra de Dios. Palabra divina por medio de la cual Dios se revela y se proyecta a sí mismo, para comunicársenos. Venciendo la muerte de la criatura, a través de la asunción de esa misma muerte en la vida divina que es amor, el Misterio cristiano nos librará del orgullo, de nuestro egoísmo moral. Nos permite consentir con aquella muerte que había sido atraída sobre nosotros, restituyéndonos a la vida eterna que es la vida del Amor eterno.

Hemos llegado así a una conclusión que se abre al siguiente apartado. Efectivamente todo lo dicho hasta ahora nos permite comprender que el tema de la Cruz salvadora, Cruz que incluye la Resurrección y todo lo que de ella se deriva, esté íntimamente ligado al tema de la Iglesia. Este ligamen es explícito en san Pablo para quien el misterio es Cristo en la Cruz, mientras la revelación del misterio se cumple en la Iglesia[65]. Al mismo tiempo, si queremos entender la Eucaristía no sólo como el centro de la liturgia sino como el corazón de toda la tradición católica hemos de vislumbrarla como la respuesta por excelencia de la fe a la palabra divina. La Eucaristía es ante todo la plegaria mediante la cual esta Iglesia, por la boca de los sacerdotes al mismo tiempo que por sus manos, hace la Eucaristía como sacrificio y a la vez como sacramento[66]. La Iglesia por esta plegaria, hace de la Eucaristía exactamente el sacramento del sacrificio de Cristo que ha de consumarse, por este camino, en nuestra carne para su cuerpo que es la Iglesia[67]. Visto así el vocabulario se carga del significado ya presente en la Iglesia antigua[68]. La Eucaristía así considerada no es solamente teológica en el fondo, sino que constituye la "teología" de la Iglesia por excelencia: aquélla donde el Misterio cristiano, el Misterio de Cristo, es proclamado en su unidad y plenitud originales[69]. Esto es lo que trataremos de mostrar en las páginas siguientes: contemplar la Eucaristía como la respuesta de la Iglesia a la Palabra de Dios.

---

[65] Cf. Ef 3, 10 y 1Cor 1, 18 – 2, 8.

[66] Cf. L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 243.

[67] Cf. Col 1, 19.

[68] Cf. L. BOUYER, *La spiritualità dei Padri* ("Storia della spiritualità cristiana", 2) 24-41)

[69] Cf. L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 396.

2. EL MISTERIO PASCUAL, MISTERIO DE LA IGLESIA

Después de todo lo dicho hasta el momento podemos plantearnos: una vez que la Palabra de Dios ha sido proferida en su plenitud, ahora que esta Palabra ha llevado la creación de Dios a su pleno cumplimiento, ¿qué nos queda por hacer durante las últimas épocas de la historia humana, en las cuales vivimos, sino escuchar la Palabra y ser colmados por la plenitud de su poder creador? Este es justamente el sentido de la vida de la Iglesia en la dispensación del Nuevo Testamento, y también el sentido de la liturgia. La liturgia nos hace escuchar la Palabra de Dios en Cristo, y nos hace experimentar en nuestras propias vidas el poder de esta Palabra de Dios manifestada en Cristo[70].

Como señala nuestro Autor refiriéndose a la vida espiritual, ésta será cristiana en la medida en que realicemos en ella una vida de relación personal con Dios. Esto significa que nuestra vida espiritual debe construirse sobre la base de la palabra de Dios y de la fe: la palabra por la cual Dios llama al hombre a Él, la fe por la cual el hombre, acepta este llamamiento. A este principio fundamental se asocia, más bien como explicación que como añadido, el otro principio por el que nuestra vida espiritual será católica en la medida en que nuestra relación personal con Dios se desarrolle en la Iglesia y es inseparable de la Iglesia, hasta el punto de que no podemos aceptarla realmente sino tal y como nos es dada por la Iglesia[71]. Estos son los dos aspectos que trataremos en este apartado: la Palabra de Dios que convoca a su Pueblo y a cada uno de sus miembros, llamada que espera una respuesta adecuada de ambos. Sin embargo antes de tratar de profundizar en estos puntos nos parece conveniente presentar una breve panorámica de la eclesiología de nuestro autor.

2.1. Breve aproximación a la producción eclesiológica de Louis Bouyer

"Todos los problemas del cristianismo y el problema de Cristo en primer lugar, a fin de cuentas no es sino el problema de la Iglesia". "Suprimida la Iglesia, el cristianismo no es más que un sueño que cada uno revive a su manera, Cristo no es más que un mito"[72]. Estas palabras de nuestro

---

[70] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 125.

[71] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 43.

[72] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 131.

autor nos introducen perfectamente en la importancia que la producción eclesiológica tiene en su comprensión teológica[73].

Aunque la producción específicamente eclesiológica no sea muy numerosa, como veremos a continuación, el tema de la Iglesia por el contrario está presente a lo largo de toda su carrera. Es un tema que tratará desde diferentes puntos de vista, ya sea bíblico, litúrgico o ecuménico[74]. Su principal obra, dedicada a la eclesiología, es *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, una obra madura, fruto de años de estudio, de meditación, de discusión y de diálogo. Es un libro publicado en 1979, que estaba listo años antes aunque prefirió esperar a la finalización del Concilio para publicarlo[75].

De todos modos, el tema de la Iglesia ya estaba en el centro de sus investigaciones y estudios con anterioridad. Baste recordar que en *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la thélogie de saint Athanase*, redactado como tesis para su licencia en teología protestante y publicada pocos años después de ser recibido en la Iglesia católica, Bouyer estudia la visión atanasiana de las consecuencias de la Encarnación para la humanidad y el binomio Cristo–Iglesia. Destaca en esta obra de juventud, la afirmación de que los cristianos y Cristo formamos un solo y único ser. La Iglesia, como humanidad regenerada, es el Cuerpo de Cristo, con toda la fuerza y el realismo de la expresión paulina[76].

Esta perspectiva marcará en Bouyer la articulación entre la cristología y la eclesiología, ya que "no hay, pues, una cristología y una eclesiología; la una y la otra no pueden ser que artificialmente diferenciadas, desde este punto de vista; si se puede decir que la Iglesia está en Cristo, es igualmente verdad decir que Cristo está en la Iglesia"[77].

En la introducción a su obra *Le trône de la sagesse*, publicada en 1957, apunta que se trata del primero de tres libros en los que pretende desarrollar una teología de la creación y de toda la economía de la gracia[78]. En *L'Église de*

---

[73] Nos ha resultado de gran ayuda el estudio desarrollado por J. YÁÑIZ en su tesis de licenciatura *Una introducción a la eclesiología de Louis Bouyer*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2007.

[74] Cf. N. J. SÉD, "Le Père Louis Bouyer, l'homme et le théologien de la vie spirituelle", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 59-64.

[75] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 194.

[76] Cf. L. BOUYER, *L'incarnation et l'Église Corps du Christ*, 127.

[77] L. BOUYER, *L'incarnation et l'Église Corps du Christ*, 91-92.

[78] "Le présent livre, dans notre pensée, est le premier de trois ouvrages dans lesquels nous voudrions développer une théologie de la création et de toute l'économie de grâce que Dieu a disposée pour elle. Ce livre sur Marie voudrait esquisser comme une anthropologie surnaturelle: la théologie de l'homme et de sa destinée devant Dieu. Il devrait être suivi bientôt

Dieu. *Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, segundo libro de esta trilogía, el autor buscará llevar a cabo un trabajo sobre la Iglesia y el pueblo de Dios. Así pasaba de la antropología sobrenatural, concentrada en la figura de María, a la sociología sobrenatural. Todo ese trabajo se completaría con un tercer ensayo, *Cosmos*, consagrado al mundo material y espiritual, del universo físico al mundo angélico, que se proponía como una cosmología sobrenatural[79].

Muchos de los temas abordados en *L'Église de Dieu*, retoman diversos aspectos que se encontraban ya en *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et dans le catholicisme*[80]. Este segundo libro, fruto de una serie de conferencias pronunciadas en Milán, trata de mostrar como "sólo una visión de la Iglesia como lugar de proclamación de la Palabra y de la celebración eucarística, plenitud de toda celebración sacramental, permitiría recuperar en el interior de toda la tradición católica los elementos positivos del protestantismo"[81].

Una última obra a la que nos queremos referir es *Du protestantisme a l'Église*[82] donde presenta algunos aspectos de su visión de la Iglesia en relación

---

d'un second travail sur l'Église et le peuple de Dieu: autrement dit d'un essai de sociologie surnaturelle. Un troisième essai, consacré au monde, matériel et spirituel, de l'univers physique au monde angélique, viendrait enfin proposer comme une cosmologie surnaturelle: la théologie de toute la création, comme unité et totalité" (L. BOUYER, *Le trône de la sagesse*, 11).

[79] "I nostri attuali lettori che conoscono il nostro libro sulla Vergine Maria: *Le Trône de la Sagesse*, ricordano probabilmente che un latro lavoro, precisamente sulla Chiesa, l'avrebbe seguito prima di un terzo lavoro sull'Universo creato. In tal modo da molti anni i nostri pensieri si orientavano verso uno sviluppo di ciò che i Padri della Chiesa chiamavano l'economia cristiana. Essi dovevano passare dall'antropologia concentrata sulla persona di Maria come tipo e perfezione del cristiano, alla sociologia, per terminare nella cosmologia del cristianesimo. Il volume che oggi presentiamo è quello centrale della trilogia prevista. È centrale per la sua situazione nello sviluppo delle nostre riflessiono. Ma è chiaro che in questo noi siamo semplicemente uomini del nostro tempo. Perché il tema trattato è pure nelle preoccupazioni dei cristiani nostri contemporanei. Perciò non esitiamo a dire che qui siamo nel cuore della nostra esperienza cristiana e di tutti i pensieri che essa ha potuto alimentare in noi" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 7).

[80] *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme,* Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 1991². Trad. italiana: *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962.

[81] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 197.

[82] L. BOUYER, *Du protestantisme a l'Église*, Avant-propos: "Ce livre est un témoignage. Il dit simplement par quelle voie l'adhésion à l'Église catholique en est venue à s'imposer à la conscience d'un protestant. Ce n'est pas un dégoût quelconque qui l'a détourné de la religion que son enfance protestante, sa jeunesse, des années de ministère pastoral avaient nourri in lui. Cette religion, à dire vrai, il ne l'a jamais reniée. Mais le désir même qu'il avait de l'approfondir, de l'épanouir pleinement l'a conduit peu à peu à découvrir qu'il y avait une irréconciliable opposition entre le protestantisme, comme mouvement spirituel d'inspiration authentiquement évangélique, et le protestantisme, comme institution, ou conglomérat d'institutions, hostiles

a los principios espirituales protestantes como son: la autoridad primera y fundamental de las Escrituras, y la religión personal fundada en la justificación por la fe en la gracia de Dios. Estos principios siendo buenos, tradicionales, conformes al Nuevo Testamento y a toda la gran tradición medieval y de los Padres, fueron malinterpretados por su novedad en el siglo XVI desembocando en un cisma y finalmente en una herejía[83]. Propondrá una reconciliación de estos principios con la tradición de la Iglesia católica de manera que puedan retomar su orientación primitiva[84].

---

entre elles en même temps qu'hostiles a l'Église catholique. L'examen de ce conflit lui a semblé illustrer l'erreur fatale qui a fait sortir le mouvement spirituel protestant hors de l'unique Église. Le retour à celle-ci lui a donc paru s'imposer, non pour renier rien, encore une fois, de la substance positivement chrétienne des affirmations religieuses dont il vivait, mais au contraire pour leur donner enfin la possibilité de se déployer sans entrave".

[83] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 13; Cf. Id. "Controverses religieuses au XVI-XVII siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 29 (1955) 262-266. « Je dirai bientôt comment cette expérience de mes parents devait plus tard s'éclairer de l'expérience, bien plus commune qu'on ne le croit, de ce qu'est en fait la piété de la quasi-totalité des protestants qui en ont une encore, quels que puissent être leurs préjugés sur l'Église catholique... et tout autant les préjugés des catholiques en général sur ceux qu'ils appellent *nos frères séparés*, un peu comme nous appelons les animaux *nos frères inférieurs*. Est-il besoin d'ajouter qu'en opposant *catholicisme* à Eglise catholique, je n'entends donc qu'opposer à la vraie fidélité à la tradition un anti-protestantisme ignorant délibérément la Bible, soupçonneux de toute religion personnelles, réduisant la foi à l'acceptation verbale de formules toujours entendues, et voyant dans l'autorité non un moyen, mais une fin, la fin par excellence. On a vu depuis comme ce catholicisme tout extérieur, confondant l'esprit moutonnier avec la fidélité, peut du jour au lendemain tout vider par dessus bord de son bagage, ou, s'il s'effraie des conséquences, ne voit de salut que dans un suprême raidissement de ses plus vides coquilles » (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 2: "Jardins ouverts ou fermes").

[84] "N'est-ce pas là le thème de votre livre intitulé Du protestantisme à l'Église? J'ai voulu, en effet, montrer dans ce livre qu'il y avait dans le protestantisme des principes positifs qui par leur nature même, sont foncièrement, authentiquement chrétiens et donc apostoliques: la souveraineté de la grâce de Dieu dans notre salut, la souveraineté de la foi qui permet à cette grâce de prendre possession de nous, d'où s'ensuit une conception de la religion essentiellement personnelle, ce qui ne veut pas dire individualiste. Ce sont ces principes qui ont suscité le mouvement protestant à l'intérieur de l'Église d'abord, et ce sont eux qui permettent au protestantisme de demeurer une source de vie pour ses adeptes. Ces principes, me semble-t-il cependant, se trouvent comme liés, paralysés et empêchés de donner leur plein développement dès lors que ceux qui y sont attachés ne vivent pas dans le sein même de l'Église où tous les moyens de grâce, toute la plénitude de la vérité révélée sont sauvegardés par la Providence divine et par la puissance de l'Esprit. Inversement, l'existence de ces principes, leur rémanence dans le protestantisme sont un perpétuel reproche pour ceux qui sont dans l'Église et d'abord ses chefs: ils montrent aux uns et aux autres qu'ils n'ont pas fait et qu'ils sont loin de faire tout ce qu'il faudrait faire pour que ces principes vivifiants et bons en eux-mêmes soient reconnus comme ils devraient l'être et mis en oeuvre d'une façon suffisamment convaincante dans l'Église pour persuader ceux qui sont séparés de celle-ci que leur séparation n'a pas de sens" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 152).

Siguiendo unas palabras del propio autor, recogidas en la introducción a *l'Église de Dieu*, descubrimos que Bouyer no pretende construir un sistema completo de eclesiología católica. Su intención ha sido "tratar de elaborar una concepción coherente de la Iglesia en el proyecto de Dios, como Él mismo nos ha descubierto en su Palabra, recapitulando la experiencia plurisecular de la Iglesia y partiendo de las reflexiones que tal experiencia no ha cesado de provocar, a la luz de las discusiones y de las decisiones del Concilio Vaticano II y confrontándolas con la compleja situación que de allí ha resultado"[85].

2.2. La *Ekklesia* convocada por la Palabra de Dios

2.2.1. La formación del Pueblo de Dios

Si consideramos, como hace nuestro Autor, que el Misterio es la reunión de los hijos que estaban dispersos por el pecado, efectuada por el Señor mismo, reunión que se cumple en el cuerpo de su Hijo único muerto y resucitado[86], no admitiremos que la convocación del Pueblo de Dios para oír su palabra sea algo artificial, realizado como algo posterior para devolver su vigor a un documento envejecido. Puede decirse por el contrario, que el Pueblo de Dios fue creado por el éxodo, y más especialmente por la alianza que Dios hizo con los suyos en el monte Sinaí cuando los condujo fuera de Egipto. Allí es donde la masa caótica, inorgánica, de los emigrados fue por primera vez congregada en una unidad espiritual. Allí es donde adquirió conciencia de ser un pueblo, el Pueblo de Dios.

El Pueblo de Dios, desde los primeros libros del Antiguo Testamento, aparece constituido mediante la "convocación de la Palabra divina, la cual habiendo reunido el *qahal*, se ha hecho oír y establece una alianza entre Dios y el Pueblo. La palabra y la fe que suscita en aquellos que le escuchan se encuentran entonces conjuntamente selladas en la ofrenda del sacrificio que aquella una vez más prescribe"[87].

¿Cómo sucedió esto? La palabra de Dios, hablando por mediación de Moisés, convocó al pueblo en la montaña. Ésta fue la primera asamblea del pueblo, lo que en hebreo se llama, como hemos analizado con detenimiento en el capítulo segundo, *qahal,* palabra que se halla traducida en la versión griega de los Setenta por *ekklesia*, y que se encuentra, por tanto, en el origen de

---

[85] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 6.

[86] Cf. L. BOUYER, "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 94.

[87] L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Tournai 1963, 218-219.

nuestra misma noción de Iglesia. Y si nos preguntamos ¿para qué fue convocado este primer *qahal*, esta Iglesia embrionaria? Precisamente para escuchar esa palabra que la convoca y, una vez escuchada, para aceptarla formalmente en la fe, para comprometerse colectivamente a obedecerla. Como no podía ser de otra manera, la "Palabra de Dios ha sido siempre, para el protestante que fue Bouyer, un principio primordial, una palabra que se dirige a uno y que espera su respuesta"[88].

Recordamos brevemente[89] que en el primer *qahal*, el pueblo –siempre por mediación de Moisés– recibirá la ley de Dios, los diez mandamientos y acogerá esta ley como la base de toda su futura relación con Dios. Tal fue el primer acto del *qahal*, de la primera asamblea del pueblo en el Sinaí: escuchar la palabra de Dios, recibirla en la plegaria de una fe adoradora. Sin embargo, como señalábamos al hablar de la respuesta del hombre a la palabra divina, esta aceptación de la palabra divina, no podía seguir siendo puramente intelectual, ni simplemente pasiva. Implicaba por parte del pueblo, una ofrenda de sí mismo a las exigencias de la palabra escuchada, fundándose en las promesas incluidas en la revelación del nombre divino.

Esto misma estructura y dinamismo la encontramos en el segundo *qahal*. En el se realizará de nuevo la proclamación de la palabra divina. Se trata en esta ocasión del Deuteronomio y el sentido de la ley primitiva se encontrará, a la luz de la experiencia y de la enseñanza profética, como renovado porque se hará más interior[90]. El pueblo, habiéndose adherido a la alianza, al comprometerse en la fe obediente a la ley renovada, se ligará a ella además por el sacrificio. Esta vez será la celebración especialmente solemne

---

[88] R. LE GALL, "Le Père Louis Bouyer. Un Maître à penser", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 16.

[89] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 33-36. También Capítulo 3.3. "El Qahal Yahvé que prepara la revelación del misterio".

[90] "È più precisamente, ogni tappa nella storia della salvezza aveva ricondotto il Popolo a un'assemblea, a un *qahal*, a una *ecclesia* il cui tipo primitivo, anziché essere abolito o cambiato, nel corso dei secoli aveva assunto un rilievo maggiore, si era arricchito nella sua propria linea. Questa *ecclesia*, sempre convocata dalla parola di Dio, cominciava a comprendere i nuovi sviluppi, ricapitolando ancora una volta tutto ciò che li aveva preceduti. Poi essa si affidava nella fede alle esigenze e alle promesse di questa Parola. E la nuova tappa nell'alleanza era sigillata dalla celebrazione del rituale "memoriale", nel quale Dio dava ai suoi il pegno permanente della sua grazia e consacrava la loro fede. In ogni tappa la Parola intesa si arricchiva, sulla base di tutta l'esperienza intermedia che essa stessa aveva fecondata. E in ogni tappa la celebrazione finale dell'alleanza s'interiorizzava, si ampliava, in proporzione del dono di Dio, della sua rivelazione, della sua crescente comunicazione. Ma da una tappa all'altra lo schema dell'assemblea, non soltanto restava lo stesso, ma non cessava di aumentare di rilievo" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 275).

del sacrificio pascual, rememorando y actualizando de nuevo la pascua primera.

Por tercera vez, después de la experiencia suprema del Antiguo Testamento: la prueba del exilio, del abandono aparente del Dios de la alianza, será convocado el *qahal*, siguiendo siempre el mismo ritmo. Cuando el escriba Esdras trajo desde Babilonia a las ruinas de la ciudad santa la pequeña comunidad, "el resto" purificado por la prueba del exilio, lo congrega para la lectura solemne prácticamente de toda la Biblia, del Antiguo Testamento tal y como nos ha llegado a nosotros. Y sobre esta base de la revelación preparatoria que halla su cumplimiento en la prueba del "resto" fiel, el pueblo, una vez más, se comprometerá al servicio de Dios.

Pero esta vez, aunque el pueblo se compromete a proseguir los sacrificios rituales cuando la ciudad santa y el templo hayan sido reconstruidos, el *qahal*, en esta espera, no se concluye con esos sacrificios. En su lugar hace su aparición una oración de tipo nuevo, la oración de la bendición o de la acción de gracias, la *berakah,* que nosotros traduciremos por "eucaristía". El pueblo, "reconociendo" en ella todo lo que la palabra divina ha realizado por él, se consagra a Dios en respuesta a sus dones. De ahí que la mejor definición, dirá Bouyer, que se puede dar a este género de plegaria, ya desde el Antiguo Testamento, es el ser como la respuesta del pueblo de Dios a la audición de la Palabra de Dios. Se puede entrever esta plegaria como la preparación y la prefiguración de las plegarias eucarísticas cristianas[91].

Es evidente que nos hallamos ante la prehistoria de la Eucaristía cristiana, en la que ésta se esboza y descubre su sentido a través de sus preparaciones providenciales. A través de esta prehistoria comprendemos, ante todo, cómo la Eucaristía cristiana concluya la creación del pueblo definitivo de Dios. Al mismo tiempo, dirá nuestro Autor, comprendemos por qué la celebración eucarística es tan esencial a la vida de la Iglesia, como a la de cada cristiano en ella. Ahí es donde esta vida adquiere forma. Pero sobre todo vemos en ella, cómo el Pueblo de Dios va creándose sobre la base de la audición colectiva y progresiva de la Palabra de Dios. Efectivamente, proclamada la Palabra en la tradición viva del Pueblo, y más particularmente en lo que podemos llamar su vida litúrgica, vemos cómo poco a poco el pueblo se forma por el sacrificio, por la influencia de esta Palabra, y se consuma en el descubrimiento del sacrificio "eucarístico" [92].

---

[91] Cf. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 244.

[92] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 50. "Déjà, d'ailleurs, dans l'Ancien Testament, nous voyons le *qahal*, l'assemblée de peuple de

Este proceso encuentra su punto culminante cuando Jesús, celebrando el último *qahal* del antiguo Israel en su Última Cena con sus discípulos, después de sus coloquios con ellos, sustituía todos los sacrificios simplemente preparatorios de su muerte, y establecía su Iglesia, la *ekklesia theou* de los últimos tiempos. En efecto, cada vez que el *qahal* aparece en la historia del Pueblo, aparece como el medio que le permite tomar conciencia de todo aquello que se incluía en las experiencias que había vivido y, a la vez, daba ocasión para un nuevo empuje en su espera. La Iglesia cristiana es esta asamblea nueva y, en cierto modo, eterna del Pueblo de Dios que la sinagoga había preparado. La Iglesia se nos presenta como la plenitud de Israel en el diseño de Dios, que se revela cuando se revela en el mismo Mesías la plenitud de Dios[93].

2.2.2. La Iglesia, nuevo Pueblo de Dios

Después de haber retomado los conceptos a los que nos referíamos en el capítulo tercero hablando de la convocación, por la Palabra, del Pueblo de Dios podemos preguntarnos cuál es la relación entre la Iglesia cristiana y ese Pueblo que hemos visto en progresiva formación en el Antiguo Testamento.

Las últimas palabras del apartado anterior nos permiten intuir que el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, de Israel a la Iglesia, está caracterizado por el mismo tipo de continuidad–discontinuidad que aparece en cada etapa de la historia del pueblo de Israel. La Iglesia es el Pueblo de Dios prometido en Abraham, padre de los creyentes, fundado sobre Isaac y reunido por primera vez en la primera Pascua. Sin embargo, será ese mismo pueblo, pero una vez habrá pasado a través de una total renovación en el desierto, verdadera muerte y resurrección, para él. De ese modo podemos decir que la Iglesia es el cumplimiento de Israel, como el Nuevo Testamento es cumplimiento del Antiguo[94].

Dieu, comporter régulièrement, après une annonce de la Parole divine, une célébration sacrificielle qui, à fois, en scelle la réalité de la part de Dieu et consacre son acceptation de part du peuple. Déjà le *qahal* où se reconstitue le peuple après le retour de l'exil comporte, à la place du sacrifice d'alliance, une prière du type de la *berakah,* qui est le germe de ce que sera l'eucharistie. Au service synagogal de lectures bibliques, développé dans la proclamation de l'Évangile, l'Église chrétienne adjoindra la *berakah* des repas rituels, ouverts par la bénédiction du pain et conclus par celle de la dernière coupe, dont Jésus aura fait, à la dernière Cène, l'eucharistie de son corps rompu et de son sang répandu pour l'accomplissement en nous de cette *bonne nouvelle* de notre réconciliation avec le Père par sa Croix" (L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, 431).

[93] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 271.

[94] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 272.

Bouyer caracterizará el paso del pueblo de Israel a la Iglesia usando el esquema propuesto de Cullmann[95], en el que describe la historia del Pueblo de Dios como movimientos de sístole y diástole sucesivos. Con estas imágenes, explicará Bouyer siguiendo a Cullmann, se quieren reflejar dos situaciones en la historia del pueblo. En un primer momento, un movimiento de sístole que buscará separar de la humanidad a los elegidos –como hemos visto al hablar de Abraham y de Moisés y el pueblo ya formado. Las pruebas que se irán presentando, segregarán del conjunto inicial un resto fiel. Los últimos profetas entenderán que este resto puede reducirse, en última instancia a un único siervo en el que los cristianos contemplamos a Cristo. Partiendo de Jesús, de su Misterio, al movimiento de sístole le sucede uno de diástole, con una extensión ilimitada y universal, que tiene como fin reunir a todos los hijos de Dios dispersos[96].

Así resulta claro que la historia de la salvación es la convocación progresiva de la humanidad por Dios que comienza por la creación, continúa con Abraham y el Pueblo de Israel. Llegada la plenitud de los tiempos, Dios llama a los hombres por medio de la Palabra encarnada, y sella esta convocación con la Nueva Alianza en la sangre de su Hijo. La Iglesia es el verdadero *qahal* Yahvé que no espera otra llamada ulterior hasta la recapitulación de todo en Cristo. Ha sido convocada una vez para siempre en la Pascua o "paso" de Jesús al Padre y congregada por el Espíritu Santo en Pentecostés.

Podemos hablar del *qahal Yahvé*, es decir, del pueblo de Israel en cuanto congregado por la Palabra, como "tipo" de la asamblea cristiana y, de modo todavía más directo, de la Iglesia misma. Principalmente la asamblea del Sinaí será el paradigma de las asambleas posteriores. Dios, como hemos visto, toma la iniciativa, convoca y habla al Pueblo mediante su representante; el pueblo acepta la alianza, ratificada con un sacrificio. De modo análogo, tras la glorificación de Jesús, la Iglesia se congrega en asambleas, en continuidad con el *qahal* del Antiguo Testamento, aunque ciertamente lo trascienden y lo llevan a plenitud, pues Dios convoca ahora en una Nueva Alianza por medio de su Palabra encarnada.

Señalemos una primera diferencia. En la Antigua alianza se entiende el *qahal* Yahvé como el Pueblo de Dios, en cuanto congregado para el culto y la alabanza; pero terminada la asamblea santa, el pueblo seguía siendo Pueblo de Dios pero no "Iglesia de Dios". Los israelitas estaban pendientes de

---

[95] Cf. O. CULLMANN, *La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament*, Cahier biblique de Foi et Vie, Paris 1941.

[96] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 280-281.

sucesivas convocaciones[97]. Por eso apunta Bouyer que, en cada etapa de la historia de la salvación, el Pueblo había sido reconducido hacia una asamblea, a un *qahal*, a una *ecclesia*, cuyo tipo primitivo no sólo no había sido abolido, sino que en el curso de los siglos entendía y comprendía nuevas experiencias, recapitulando cada vez, todo aquello que las había precedido. A su vez, esta *ecclesia*, convocada por la Palabra, se confiaba con fe a las exigencias y a las promesas de esta misma Palabra. Cada nueva etapa en la Alianza era sellada por la celebración del ritual "memorial" en el que Dios daba a los suyos la garantía permanente de su gracia y confirmaba su fe. En cada etapa la celebración final de la alianza se interiorizaba, se ampliaba, en proporción al don de Dios, de su revelación, de su creciente comunicación.

Tras el retorno de Babilonia, una vez concluida la redacción de la Biblia, y en el tiempo del desenlace final de la tradición de la Sabiduría en el apocalipsis, la ordenación del culto sinagogal semanal buscará que se viva la Palabra en una especie de *qahal* permanente. Era, dice nuestro autor, el *qahal* penúltimo, la asamblea de la espera escatológica: de la espera en el *qahal* definitivo, en el que los dispersos serían reunidos, Jerusalén reconstruida para siempre y Dios glorificado eternamente por sus elegidos. De todos modos, este *qahal* escatológico era *incompletable* pues los antiguos ritos sacrificiales no podían darle la conclusión adecuada, una respuesta correcta a la alianza definitiva. Únicamente podrá hacerlo, como veremos en el último gran apartado de este capítulo, el banquete mesiánico, cuya esperanza, espera siempre cada vez más viva, coloreaba las comidas de las comunidades que esperaban "la consolación de Israel".

En realidad el Pueblo de Dios, en la Antigua Alianza, era consagrado como tal mediante aquellas asambleas periódicas, en las que su fe se alimentaba de la Palabra, y esta Palabra, se "encarnaba" en él poco a poco a través del sacrificio de alianza, el memorial pascual y la gran *berakah*: la acción de gracias por las grandes fiestas salvíficas de Dios y la súplica para estas fuesen renovadas y cumplidas por siempre. En este proceso el Pueblo tiende a dejarse absorber por la asamblea. La sinagoga aparecerá como una actividad, no sólo determinante sobre las otras, sino exclusiva: como si no tuviese otra

---

[97] "Si può dire che il *qahal*, ogni volta che si teneva, rappresentava un passaggio del popolo dalla potenza al atto; una presa di coscienza delle sue trasformazioni latenti per il fatto degli ultimi interventi di Dio, l'accesso a una tappa nuova, a un piano più elevato della sua realizzazione. Dopo il ritorno da Babilonia, dopo il completamento della Bibbia e nello sbocco finale della tradizione della Sapienza in Apocalisse, l'ordinamento del culto sinagogale settimanale era teso a far vivere la Parola in una specie di *qahal* permanente. Era, si può dire, il *qahal* penultimo, l'assemblea dell'attesa escatologica: dell'attesa del *qahal* definitivo" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 275).

cosa que hacer sobre la tierra que conocer a Dios, confesarlo y consagrarse a su servicio.

Sin embargo en el clima neotestamentario la situación es distinta. Ahora el nuevo pueblo que Dios ha convocado en Cristo, aun estando sus miembros repartidos por toda la ciudad o por todo el orbe, es siempre *ekklesia tou Theou*, convocación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo[98]. Asamblea que, a través de Cristo y en el Espíritu, da al Padre el honor y la alabanza. Con Cristo, por tanto, se da el paso definitivo: el Pueblo es la Iglesia. Una vez la Palabra se entrega al Pueblo en su plenitud, el Pueblo le pertenece por entero, no existe más, sino en cuanto le pertenece. Esta misma idea la recoge Rodríguez[99] cuando señala: la *ekklesia* bíblica sugería inmediatamente a los cristianos la idea de un Dios que llama, que con–voca a su Pueblo (*ek–klesia* = *con–vocatio*) y constituye a los llamados en "reunión sagrada". Así se veían ellos a sí mismos: como el Pueblo de Dios convocado de una manera nueva: por la Sangre de Cristo derramada en la Cruz. La palabra determinante va a ser *ekklesia tou Theou* (11 veces en San Pablo), la Iglesia de Dios, que es la traducción del *qahal Yahvé* del Antiguo Testamento.

Surge espontáneo apuntar, con Bouyer, una consecuencia que se sitúa en continuidad con lo dicho hasta ahora, y prepara el último punto de este capítulo: el carácter esencial de la Eucaristía para la Iglesia. No se trata simplemente de un elemento constitutivo de la misma Iglesia, sino que es la realización expresiva de toda su existencia. De hecho la Iglesia ha sido hecha, no sólo instituida sino perpetuada, ocupada exclusivamente, por la escucha de la Palabra de Dios. Ésta alcanza así su plenitud evangélica, es decir, la confesión del Nombre divino revelado en Jesús, la celebración de este Nombre en la acción de gracias, por medio del diseño de salvación realizado en la Cruz del Mesías. La Palabra de Dios alcanza, por último, la consagración de la Iglesia misma a la consumación, en ella y por ella, de este diseño, en su unión al Cristo y a su Cruz[100].

---

[98] "E già nel giudaismo, il Popolo tendeva a lasciarsi assorbire in questa assemblea, la sinagoga, come in un'attività non solo determinante per tutte le altre, ma esclusiva: come se esso non avesse altro da fare sulla terra che conoscere Dio, confessarlo, consacrarsi al suo servizio. Per questo il Popolo già tendeva a passare dal piano etnico alla comunità specificamente religiosa. Col Cristo il passaggio è fatto: il Popolo è la Chiesa. Essendosi la Parola consegnata al popolo nella sua pienezza, il Popolo le appartiene totalmente, non esiste più se non in tale appartenenza" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 276-277).

[99] P. RODRÍGUEZ, "Consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios", en *Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*, Ed. Rialp, Madrid 1994, 195-199.

[100] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 277.

De ahí que la dimensión convocante del misterio pascual se advierta ante todo en la Última Cena, como signo profético y anunciador de la Pascua de Jesús. En la Cena se cumple lo anunciado por los profetas sobre un nuevo pacto. En ella encontramos los elementos esenciales de la Alianza: el cordero, la pascua, el pueblo de Dios. Jesús, verdadero cordero pascual, es el Siervo de Yahvé que asume vicariamente la iniquidad de los hombres, redime la humanidad e instituye el sacramento de su Sacrificio y el Banquete en que se come la definitiva y verdadera comida pascual. La historia de Israel ha alcanzado ahora su plenitud. El Sinaí había sido un presagio que se hace totalmente real en el costado atravesado del Señor, del que manó la sangre y el agua que convocan radicalmente el nuevo Pueblo.

En cierto modo, el acto de convocación, el misterio pascual, y la congregación en acto, la *ekklesia,* son contemporáneos durante toda la historia. Lo recoge nuestro autor, con una frase sugerente de Juan de Santo Tomás, cuando dice "Jesús, consagrando la primera eucaristía en la Última Cena, preveía y consagraba anticipadamente, por medio del ministerio apostólico, todas las eucaristías de todos los tiempos"[101]. De ahí que la palabra "Iglesia" testifique, en efecto, la conciencia que tienen los Apóstoles, y con ellos las primitivas comunidades cristianas, de ser el nuevo y verdadero pueblo de Dios, que se encuentra ahora permanentemente "con–vocado" por su Señor y reunido de manera continua y misteriosa en asamblea santa. Es el ser permanente de la Iglesia el que recibe el nombre de *qahal–ekklesia*, no sólo las asambleas concretas o reuniones litúrgicas. El misterio de este nuevo Pueblo reside —bajo la perspectiva en que estamos situados— en que no espera nuevas convocatorias: él es siempre la *ekklesia*, la comunión escatológica ya presente en la tierra. Porque el Pueblo que Cristo ha convocado de parte del Padre es para siempre el Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo.

Se ha dicho con toda razón —señala también Rodríguez– "que el uso moderado que hace San Pablo de la expresión *laos tou Theou*, en contraste con el continuo uso de *ekklesia tou Theou*, indica que para él el concepto de *laos tou Theou* como tal no resulta lo bastante expresivo para captar lo que es la Iglesia. Por el contrario, la idea del *qahal* permanente y escatológico, con que designan los cristianos a su propia comunidad, pone de manifiesto, con rara claridad, la novedad más profunda de la Iglesia: ser el Pueblo de Dios que alcanza ya aquí

---

[101] Cf. L. BOUYER, "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Misterio de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 149-150.

en la tierra, y no solo ocasionalmente, la comunión permanente y definitiva de los hombres con Dios en Cristo"[102].

De ahí que para Bouyer, la Iglesia, aun estando en línea directa con Israel, se diferencia radicalmente de éste, ya que en cuanto Pueblo de Dios sólo mantiene su función originaria: acoger la Palabra y consagrarse a ésta. Es decir, la Iglesia no es más un Pueblo de Dios como los otros pueblos, es un Pueblo del Espíritu. El criterio para formar parte ya no es la descendencia de Abraham según la carne, sino la fe en Cristo que sellará por medio del bautismo, a los que le pertenecen[103]. De todos modos no podemos olvidar, como señala nuestro autor, que la realización del Pueblo de Dios en la Iglesia no es todavía completa, debe todavía alcanzarse plenamente con la venida del Reino de Dios, aunque en cierto sentido esté ya presente.

2.2.3. La Iglesia local, la asamblea litúrgica

Para algunos autores, como Villar, mientras la Iglesia camina hacia su consumación, el doble momento existencial y litúrgico del Pueblo sacerdotal se realiza: en la forma de asamblea cultual permanente, y en la forma de asambleas litúrgicas para la celebración del misterio pascual, es decir, como Pueblo de Dios congregado para celebrar. Por eso con palabras de este autor podríamos decir que "en rigor, el *qahal* Yahvé del Antiguo Testamento es tipo de la Iglesia, no de las asambleas litúrgicas. Más precisamente, y puesto que en ambos casos –la Iglesia y sus asambleas– hablamos legítimamente de *ecclesia*, el *qahal* Yahvé es figura *in recto* de la Iglesia, e *in obliquo* de sus

---

[102] P. RODRÍGUEZ, "Consideración cristológica y pneumatológica del Pueblo de Dios" en *Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*, Ed. Rialp, Madrid 1994, 198.

[103] "Questo ha una duplice conseguenza, per cui la Chiesa, pur essendo nella linea diretta del Popolo giudaico, d'Israele, pur essendo il suo "compimento", la sua "pienezza", si distingue radicalmente da lui, come era stato fino allora. Ed è che la Chiesa da una parte lascia cadere, staccarsi da sé, tutte quelle attività, fuori dall'attività della *ecclesia*, mediante le quali il Popolo d'Israele, pur essendo il Popolo di Dio, restava un popolo come tutti gli altri: attività economiche, politiche, culturali. Non è che la Chiesa se ne disinteressi, né che rinunci a influenzarle, ma essa, in quanto Chiesa, ha soltanto la funzione di "compiere" la sua vocazione originale, accogliere la Parola e consacrarsi ad essa. Al contrario né l'appartenenza materiale alla discendenza di Abramo, né altro che nella Torah era diverso dalla consacrazione al servizio di Dio, ha più un ruolo essenziale nella Chiesa. Ascoltare la Parola, accettarla nella fede, consacrarvisi nella celebrazione eucaristica del memoriale della Morte vivificante di Gesù, questo e non altro fa la Chiesa. Chiunque ascolta questa Parola, chiunque l'accoglie con fede, chiunque consente a darsi ad essa, col Cristo e nel Cristo, appartiene alla Chiesa" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 277).

asambleas"[104]. Trataremos de ver ahora la visión de nuestro autor en este punto.

La Iglesia cristiana, como el *qahal* judío, es una realidad concreta, una asamblea de hombres determinados[105]. Por eso también ella es convocada y reunida por la proclamación de la Palabra hecha por aquellos que Dios ha enviado para tal fin. Esta Palabra reúne sobre todo, en la respuesta colectiva. Respuesta que es oración de fe, expresión de la fe común, creada en sus corazones unidos por esta misma Palabra convocante. Así pues, la Palabra de fe, de fe en la resurrección de Cristo es la que crea la Iglesia[106]. Como estamos viendo, siguiendo a nuestro autor, esta Palabra de Dios es creadora de lo que anuncia y la respuesta que suscita, conduce a los hombres que la pronuncian, no a una simple declaración de intenciones piadosas, sino a la alianza efectiva con Dios. Esta alianza, a su vez, se expresa y se actúa efectivamente en un rito de alianza, un rito sacrificial: un banquete de comunión en el que Dios se hace comensal del hombre, se convierte en su vida. El hombre recibiendo esta comunicación, se empeña a vivir en la misma comunión vital con Dios y también con aquellos que Dios, une entre sí, en el momento en que Dios los une a sí.

Todo lo anterior hemos visto que era ya verdad, en parte, en cada *qahal* sucesivo, en el que Dios había profundizado el significado y la realidad de la alianza con Israel que ya para entonces era su Pueblo. Pero ahora la Palabra definitiva y total ha sido anunciada: la Palabra de Cristo, la Palabra de su Cruz por medio de la que se revela: el misterio del amor de Dios y el Reino de Dios es anunciado como Reino final de este amor. La respuesta del Pueblo será la *berakah* definitiva, la Eucaristía de Cristo. A través de ella, la Iglesia definitiva, contemplando en la fe todo el diseño de amor del Padre, se da a sí misma sin reservas, con su Cabeza celeste. De este modo santificará el Nombre divino, para que la voluntad de Dios: reconciliar a todos sus hijos dispersos, en el

---

[104] J.R. VILLAR, "La asamblea litúrgica" en J.L. GUTIÉRREZ – F. AROCENA – P. BLANCO, *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA, Pamplona 2007, 73.

[105] "La Chiesa di Dio, per san Paolo come per la stessa Chiesa primitiva, come ci è descritta dagli Atti degli Apostoli, è sempre sostanzialmente il *qahal Adonai*, cioè un'assemblea, una vera assemblea concreta, materiale, quella dei primi credenti di Gerusalemme il giorno di Pentecoste, o un'altra analoga nella quale essa in qualche modo si ripete" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 321. Nuestro autor sigue aquí a L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1965 y R. SCHNACKENBURG, *L'Église et le Nouveau Testament*, Paris 1964) .

[106] "L'Église n'existe que dans la foi commune au Christ et à ce qu'il nous a révélé. Elle n'existe pas que dans l'acceptation commune de l'autorité de ceux que le Christ a chargés d'être les gardiens et les juges de cette foi. Toute théologie ou toute affirmation, même si elle était le fait d'une masse de gens, qui serait de désaccord avec ces données de foi et de fait, ne pourrait rendre compte de la réalité véritable de l'Église" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 132).

cuerpo de su Hijo único, se cumpla. Así, finalmente llegará el Reino de Dios a la tierra y al cielo[107]. Se cumple aquel *Ecclesia de Eucharistia,* aunque nuestro Autor no use esta expresión, en su concepto de Iglesia como *comunión de amor*.

No podemos detenernos a explicar con calma este concepto, sin embargo no podemos olvidar, que Bouyer presenta su gran tratado eclesiológico, en el contexto de su trilogía económica, donde a partir de la obra de Dios realizada, trata de ver, como en transparencia, todo aquello que presupone de Dios mismo. La Iglesia es, para Bouyer, la realización última de la obra de Dios, en tanto que es la reunión escatológica de toda la creación consciente[108]. Con este fin, nuestro autor desarrollará toda una serie de aproximaciones orientadas a poner de manifiesto aquello a lo que tiende la Iglesia[109]. Es decir, la perfecta comunicación a todas las criaturas inteligentes, y en particular a la criatura humana, de la vida de Dios; la comunicación de la vida de Dios a las personas creadas[110]. La Iglesia se presenta entonces como una especie de apertura de la Trinidad a los hombres; como comunión en el amor divino comunicado a la criatura[111].

Esto es precisamente lo que distingue al Pueblo de Dios de la Nueva Alianza del Pueblo de la Antigua. Es el amor condescendiente del Padre, manifestación de la presencia del Reino que reúne la comunidad humana, lo

---

[107] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 318-321.

[108] "Infatti, la Chiesa è, in tutta verità, la pienezza, nella quale il Cristo termina di rivelarsi, perché è lui stesso che, in un certo senso, in lei si prolunga, si comunica e tende alla sua ultima perfezione. Noi abbiamo qui, nella natura specialmente eucaristica della Chiesa – ossia in ciò che risulta dal fatto che la Chiesa fa se stessa facendo l'Eucaristia e consacrando il pane come il corpo del Cristo morto e risorto, e consacrando se stessa, in virtù dello Spirito del Cristo, come il suo corpo che si sviluppa in molte membra- la giustificazione degli sviluppi meravigliosi che Agostino consacrerà alla sua idea del Cristo totale, capo e membra" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito,* 345).

[109] "C'est pourquoi j'ai développé suite d'approches successives qui sont toutes dominées –et cela est très thomiste d'esprit, je crois- par la cause finale, c'est-à-dire ce vers quoi tend l'Église. Celle-ci, les créatures intelligentes, et en particulier la créature humaine qui est comme au centre de la création, de la vie de Dieu, la communication, dis-je de cette vie de Dieu à la collectivité des personnes crées. Elle est ainsi cette Epouse de l'Agneu dont parle Boulgakoff, en reprenant cette expression de l'Apocalypse et en en faisant la thème fondamental de son ecclésiologie" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 195).

[110] "La vita della Chiesa, la sua vita concreta, specialmente quando si riunisce per celebrare l'eucaristia, ma anche tutte le opere, collettive individuali che ne derivano, sia nell'interno della comunità cristiana, sia nel mondo ostile, significa e attesta che tutto questo è la vita col Cristo, nel Cristo, di cui sempre parla l'apostolo, ossia ancora precisamente ciò che egli darà nella lettera ai Colossesi come la più profonda definizione del mistero: il Cristo in noi speranza della gloria" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito,* 345).

[111] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 195.

que constituye la Iglesia[112]. Este amor se hace realidad en los hombres convocados por el Hijo encarnado, por medio del don del Espíritu Santo, y se expande a los otros creando comunión[113]. A su vez, esta *koinônia*, esta comunión, que es el elemento central, debe ser entendida en su significado más amplio y también más preciso. Es mucho más que una "comunión en el espíritu". En la comunidad primitiva esta comunión se realiza en la "fracción del pan", es decir en el banquete eucarístico que sella la fe común generada por la predicación apostólica y que se traduce en una comunidad incluso de los bienes materiales. Nos encontramos así ante el realismo instintivo de esta "comunión"[114].

Su visión de la Iglesia, como *comunión en el amor*, tiene su realización en lo que llamamos Iglesia local[115]. Asumiendo la perspectiva eucarística, presente también en Afanassiev, Bouyer ve en la Iglesia local, que se reúne regularmente para celebrar la Eucaristía, la manifestación primaria y fundamental de la Iglesia. De ahí que la Iglesia no se constituya repentinamente como una organización mundial de culto, de evangelización o de caridad cristiana; sino principalmente en la reunión, necesariamente local,

---

112 "L'Église, comme l'a très bien montré le père Congar dans un remarquable petit livre qui reprend une vue de saint Thomas d'Aquin et des Pères, est en quelque sorte une ouverture de la Trinité a nos personnes humaines. La seconde personne de la Sainte Trinité s'est incarnée dans l'humanité pour la rassembler en Elle et la faire entrer dans la vite trinitaire" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 196).

113 "Questo è il significato e il contenuto della celebrazione eucaristica. E questa è come la rivelazione suprema di ciò che è l'unità della Chiesa, la comunione della Chiesa. È l'unità, la comunione dell'Agape, dell'amore che fa la vita eterna del Padre; è la comunicazione dello Spirito del Padre, che è anche lo Spirito del Figlio; perché è la comunione col proprio corpo, cioè con l'esistenza umana concreta, totale, definitivamente glorificata attraverso la Croce, del Figlio di Dio fatto uomo; la comunione col suo sangue, cioè con la sua vita ormai trasfigurata, *divinizzata*" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 344).

114 Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 322.

115 "Une autre conception fausse de l'Église doit être écartée, c'est celle selon laquelle l'Église se ferait à partir de petits groupes qui se découvriraient des traits communs qui les rapprocheraient. S'il est vrai que l'Église existe toujours localement, elle n'est réelle, elle n'est véritablement le corps du Christ que là où ceux qui croient dans le Christ s'assemblent autour d'un ministre véritablement porteur de la succession apostolique, c'est-à-dire un évêque ou le coopérateur d'un évêque comme le sont les prêtres. L'Église se constitue par la célébration de l'Eucharistie, où l'on commence par se renouveler dans la foi en la Parole de Dieu et où l'on communie ensuite au sacrifice du Sauveur devenu réellement présent. Ainsi se forme l'Église locale qui rassemble un certain nombre d'hommes déterminés, mais où sont présents, aussi invisiblement les saints de tous les temps et les fidèles de tous les lieux, et c'est dans la conscience de cette communion que ce rassemblement devient Église. Sans ce rattachement à la tradition vivante et à la communion actuelle de tous les fidèles, la communauté locale n'est rien car elle a perdu son lien au Christ par les voies que le Christ lui-même a voulues et sans lesquelles il n'y a pas d'Église" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 132).

de la comunidad de los creyentes reunidos para celebrar la Eucaristía[116]. Podemos decir con sus palabras que "la manifestación, o mejor la realización fundamental de la Iglesia universal tiene lugar en cada celebración Eucarística. En efecto, allí donde se celebra la Eucaristía, allí está la Iglesia, y no sólo aquella parte de la Iglesia católica constituida por cada Iglesia local, sino la Iglesia toda entera, indivisible en su unidad"[117]

El realismo concreto de la caridad cristiana, el "amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado" implica, para nuestro autor, que la realización de la Iglesia se actúa en las Iglesias locales. La Iglesia existe únicamente en las asambleas en las que los hombres se encuentran como "prójimos", que escuchan juntos la Palabra de Dios para unirse en una fe común, en la celebración de la "cena del Señor" y donde su amor, amor del Padre y de los hermanos, se ejercita, a la vez, a través de una alabanza unánime y una caridad efectiva. Pero esta localización indispensable de la Iglesia, inseparable de la visibilidad, que es esencial a una realización humana de la comunión del amor de Dios entre los hombres, no significa, recuerda Bouyer, que la Iglesia pueda limitarse a un grupo particular, aislado y, menos aún, a aquello que de ésta es visible[118].

Bouyer insistirá en diversos momentos que la Iglesia una y universal no se expresa, y menos aún tiene una existencia concreta, *stricto sensu*, si no es en las Iglesias locales. Al mismo tiempo, y con la misma fuerza, recordará que cada Iglesia local no es otra cosa que la expresión local de aquel Cuerpo de Cristo que está presente igualmente, el mismo en todas partes, en todas las otras[119]. En realidad no hay nada en las Iglesias locales que sea únicamente

---

[116] "Ancora una volta, e noi non lo ripeteremo mai abbastanza, la Chiesa universale si esprime, esiste soltanto nelle Chiese locali. Ed è per questo che noi abbiamo studiato la vita, essenzialmente eucaristica, della Chiesa in tali comunità, prima di tracciare la missione apostolica che presiede alla loro fondazione, poi la successione dei vescovi che deve conservare e sviluppare la Chiesa, ossia ancora questa comunità" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 454).

[117] L. BOUYER, "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Misterio de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 149.

[118] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 327.

[119] "In effetti, cos'è la Chiesa per il cristianesimo primitivo e patristico? Come Lucien Cerfaux l'ha mostrato in modo decisivo per san Paolo, come i migliori patrologi hanno riconosciuto almeno per i Padri antichi, essa è fondamentalmente l'assemblea concreta, quindi locale, dei fedeli cristiani, riuniti per ascoltare insieme la parola di Dio che culmina nel Vangelo di Gesù e per pregare e celebrare l'Eucaristia di Gesù come risposta a questa Parola, risposta in cui essa si compie per loro e dentro di loro. Ciò non voleva dire, secondo loro, che ci fossero tante chiese separate, bensì che in qualsiasi assemblea locale, fondata sull'accettazione nella fede della stessa Parola, che conduce alla celebrazione dello stesso memoriale eucaristico, lo

local. Por eso la Iglesia local puede existir únicamente cuando en su cabeza encontramos un Obispo, el cual no es obispo, sino porque ha sido introducido en el colegio universal de los Obispos, sucesor del colegio de los apóstoles, mediante la consagración episcopal[120]. Nuestro autor se sirve del siguiente símil para explicarse mejor: así como el obispo no puede ser obispo localmente, sino permaneciendo en la unidad de sus hermanos obispos, y de ese modo conservando y desarrollando la comunión de su Iglesia con las otras Iglesias, así no puede asociar el presbiterio de su Iglesia a su función, sin asociarlo a toda la obra de unidad católica. Existe pues, a través de los obispos y siempre en unión con ellos, una verdadera comunión de todos los presbiterios, así como de todas las Iglesias locales. Por eso un sacerdote de una Iglesia particular, si bien ligado a su Obispo por una especial relación, no necesita de otra ordenación para ejercitar, con el consentimiento de los respectivos obispos, sus funciones en otra diócesis, como un bautizado no tiene necesidad de ser rebautizado para ser admitido a la comunión[121].

Por eso, la Iglesia local donde se celebra la Eucaristía, donde la vida eucarística común en la caridad encuentra su realización base, es mucho más que la asamblea de todos los allí presentes. Es verdadera epifanía[122] de la Iglesia universal, una y única, que no es una abstracción sin vida, ni una organización impersonal, sino una comunión plenamente real y efectiva –aunque sea accesible solo a la fe– entre todos los que en cualquier lugar viven

---

stesso Popolo di Dio tendeva tutto intero verso la sua riunione escatologica nella Parusia del Messia" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 81).

[120] "La restauration dans les cathédrales, d'autre part, de l'antique messe chrismale, devrait joindre à cet enseignement vivant de l'universelle réconciliation, de la réunion catholique opérée par l'eucharistie, celle de l'universelle bénédiction dont l'eucharistie est la source. En effet, comme l'eucharistie contient en elle de qui est la source unique de toutes les grâces sacramentelles: la Passion du Sauveur, il est manifesté par la messe chrismale que toutes les consécrations sacerdotales qui font de nous le peuple de Dieu, avec toute la vertu qu'elles impliquent pour lutter contre la puissance du péché et de la mort, trouvent leur source dans la consécration eucharistique elle-même. On souhaiterait qu'on profitât de ce dédoublement entre la messe de la Cène, célébrée dans chaque paroisse, et la messe du Chrême, célébrée dans la seule cathédrale, pour que s'affirmât aussi à nouveau l'unité radicale que tous les eucharisties de l'Église trouvent dans l'eucharistie de l'évêque" (L. BOUYER, "Le Jeudi de la Cène", *La Maison-Dieu* 45 (1956) 50-51).

[121] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 462-464.

[122] Mondin criticará la visión de la Iglesia local como epifanía de la Iglesia universal. Por una parte, si por "epifanía" se entiende algo en sentido fuerte y duradero, la definición parece sugerir una completitud, individualidad y autonomía que las Iglesia locales no tienen. Por otra parte, si se toma en sentido restringido –que es como lo entiende Bouyer- a la celebración Eucarística, parece que se hace precario su estatuto. Para Mondin, la perspectiva histórico-eucarística bouyeriana no es suficiente, ya que no da respuesta al problema ontológico (Cf. B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie*, Edizioni Paoline, Roma 1980, 278-279).

en Cristo Jesús[123]. En Cristo, comulgamos con todos ellos. Todos ellos, invisible pero realmente, son reunidos por el sacramento en cualquier celebración eucarística. Y no supone únicamente que todos los que lo celebran con nosotros, en el mismo momento, sino también todos aquellos que este sacramento ha unido para siempre con Cristo y que, fieles al don de su amor, habitan en su amor[124]. Encontramos aquí la Iglesia presentada como la plenitud en la que Cristo acaba de revelarse, porque Él mismo, en cierto modo, en la Iglesia, se prolonga, se comunica y tiende a la perfección[125].

Esto, subraya Bouyer, tiene una consecuencia de capital importancia. La Iglesia no existe sino en unión con Cristo, recíprocamente la unión de todos, los unos con los otros, *en Cristo*, se hace realidad por medio de la Eucaristía, de ahí que cada vez que la Iglesia se reúne para celebrarla, es necesariamente una Iglesia local la que se reúne para esta finalidad, pero es también el entero Pueblo de Dios quien, invisible, pero realmente se reúne. Porque si la unión de Cristo con nosotros, la unión de todos en la Iglesia mediante la Eucaristía es real, entonces Cristo, haciéndose presente en la Iglesia local, se hace presente con todos sus miembros[126].

Así pues, cada Iglesia local, recordará Bouyer, supone todas las otras[127]. Es más, esta no se reúne, no puede subsistir en el ser "cuerpo de Cristo" sin

---

[123] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 347.

[124] "En célébrant la première eucharistie dans la dernière Cène, en effet le Christ a comme invité au banquet messianique, au banquet de la réconciliation, tous ces enfants de Dieu dispersés que sa mort volontaire devait réunir en son propre corps. A cette manifestation, à cette invitation de l'amour divin, il convenait que la foi de l'Église répondît non moins manifestement par le témoignage de la charité fraternelle exauçant le dessein rédempteur: *Ubi caritas et amor, ibi Deus est*" (L. BOUYER, "Le Jeudi de la Cène", *La Maison-Dieu* 45 (1956) 50).

[125] "Dans cette vision suprême, l'Église apparaît comme la plénitude du Christ, lui-même plénitude de la divinité incorporée, parce qu'en elle se dévoile à l'humanité et se réalise en celle-ci le mystère de la propre vie de Dieu, dans la communication de l'agape. C'est ce que saint thomas, recueillant toute la substance de l'enseignement traditionnel dans son Explication sur le symbole de foi, expliquera en montrant dans l'Église une extension à travers l'humanité, à partir du Fils de Dieu, fait homme, de la vie même de la Trinité" (L. BOUYER, *Dictionnaire théologique*, 221-222).

[126] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 346.

[127] "In seguito, individualmente o collettivamente, per quanto siano locali i vincoli dei diversi vescovi e le stesse origini dell'episcopato, i vescovi, come la Chiesa locale da essi presieduta, restano, non soltanto aperti, ma decisamente orientati verso la Chiesa universale, quella attuale e quella in perenne divenire. Ed è questo che spiega come i vescovi, per quanto appaiano agli inizi stabili localmente, tuttavia fin dagli inizi continuino a formare coscientemente un collegio, come gli apostoli prima di loro. Perché ognuna delle Chiese che è, si può dire, congenitamente legata a una sede episcopale, non si è mai pensata diversa, da un rampollo, da un germoglio della primitiva Chiesa di Gerusalemme, e soprattutto da un'espressione anticipata localmente della Chiesa di Dio definitiva, la Chiesa dei primogeniti, i

unirse, invisible pero realmente, con todas[128]. Un fruto evidente de todo esto es que quien llega a ser miembro de una Iglesia local auténtica, también llega ser por eso mismo, miembro de todas las otras. En cualquier lugar donde él se traslade, donde otros cristianos fieles se reúnen para celebrar la eucaristía, en su asamblea él se siente en su casa. Es acogido para participar en su banquete, no como un huésped sino como un hijo de la casa[129].

Pero esto no es suficiente. Cada Iglesia, reuniéndose en sí misma, es consciente de reunirse con todas las Iglesias contemporáneas y tratará de difundir la Iglesia hasta el extremo del mundo. Pero también se reúne con aquellos que, un tiempo unidos con Cristo por la fe y sus signos sagrados, ahora gozan ya de la victoria: son los santos –profetas, apóstoles, mártires, testigos de la fe conocidos o desconocidos– todos nos vienen al encuentro, dirá nuestro autor, en cada celebración eucarística[130]. Nos encontramos ya con "la *panegiria* de los cielos, la asamblea de la fiesta eterna que cada Iglesia tiene conciencia de inaugurar en cada celebración"[131]. Todo este apartado que aquí cerramos nos servirá y lo volveremos a encontrar en el último capítulo conclusivo pues constituye uno de los elementos presentes en su concepto de liturgia.

2.2.4. La Palabra de Dios viva en la Iglesia

Acabamos de ver, siguiendo a nuestro autor, que la Iglesia existe siempre localmente, sin embargo ella no es, ni real ni verdaderamente el cuerpo de Cristo, sino cuando allí, los que creen en Cristo, se reúnen en torno

---

cui nomi sono scritti nei cieli (Eb 12,23), la Chiesa una e unica che è il corpo del Cristo risorto e asceso al cielo e che riunisce in sé, per la potenza dello Spirito, tutti i dispersi figli di Dio" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 435).

128 "Ainsi se forme l'Église locale qui rassemble un certain nombre d'hommes déterminés, mais où sont présents, aussi invisiblement les saints de tous les temps et les fidèles de tous les lieux, et c'est dans la conscience de cette communion que ce rassemblement devient Église. Sans ce rattachement à la tradition vivante et à la communion actuelle de tous les fidèles, la communauté locale n'est rien car elle a perdu son lien au Christ par les voies que le Christ lui-même a voulues et sans lesquelles il n'y a pas d'Église" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 132).

129 Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 347-348.

130 "La Iglesia Católica de hoy, toda entera, unida o más bien una con la Iglesia de los siglos pasados, y anticipando la parusía misma, que coronará la última celebración eucarística, se revela y es hecha presente en la comunión recíproca de todos aquellos que, en el pasado como hoy, sobre toda la tierra o ya en el cielo, continúan la única celebración de la Misa inicial o la hacen eterna en el Culto del Cordero inmolado, pero glorioso, revelado en el Apocalipsis" (L. BOUYER, "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Misterio de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 151).

131 L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 352.

a un ministro verdaderamente portador de la sucesión apostólica, es decir un obispo o un sacerdote, cooperador de aquél[132]. Así pues, como recuerda Bouyer, la Iglesia se constituye por la celebración de la Eucaristía, donde se empieza renovándose por la fe en la Palabra de Dios y donde se comulga después en el sacrificio del Salvador hecho realmente presente. Así se forma la Iglesia local, que reúne un número de personas determinadas, pero donde están presentes invisiblemente los santos de todos los tiempos y los fieles de todos los lugares y es por la conciencia de esta comunión por la que, los que se reúnen, llegan a ser Iglesia[133].

Entramos de este modo en un tema al que Bouyer le dedica una gran atención en su producción eclesiológica: la Iglesia como Cuerpo de Cristo, como aquel cuerpo del que Cristo es su jefe y que existe, como cuerpo único que participa de la vida divina de su Cabeza: el Verbo encarnado. Esto supone una encarnación histórica y una unidad orgánica de la Iglesia que se diversifica, a partir de este mismo enraizamiento histórico único y definitivo. Así, el desarrollo de la Iglesia en el tiempo, se incorpora a aquel *ephapax*, a aquel "una vez por todas" de la Encarnación. Esto se refleja de modo neto, dirá nuestro autor, en el hecho de que la Iglesia esté fundada sobre los apóstoles y se extienda gracias a los sucesores de los apóstoles[134]. Afrontamos así un último aspecto de este apartado segundo en el que trataremos de comprender el valor de la Palabra que convoca y conforma el nuevo y definitivo Pueblo de Dios.

Nuestra vida espiritual, decíamos al principio de este apartado segundo, será católica en la medida en que nuestra relación personal con Dios, construida sobre la Palabra de Dios y la fe, se desarrolle en la Iglesia. Esto es así, recuerda nuestro autor, porque la Palabra de Dios se nos dice en la Iglesia y es inseparable de ésta, hasta el punto de que no podemos aceptarla realmente, sino tal y como nos es dada por la Iglesia[135]. Si la Palabra de Dios

---

[132] "En todo lugar donde se celebra una Eucaristía legítima, es pues el Obispo local, sucesor de los Apóstoles, quien hace actual –personalmente o a través de los sacerdotes del segundo orden, que son una extensión de su sacerdocio- la comunidad de todos entre ellos y con la única Cabeza del propio cuerpo, que no cesa de extenderse en todos sus miembros que continuamente se multiplican" (L. BOUYER, "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Misterio de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 151).

[133] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 132.

[134] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 196.

[135] "La Bible est la Parole de Dieu, non une parole morte, emprisonnée dans le passé, mais une parole vivante, qui s'adresse immédiatement à l'homme que d'aujourd'hui prenant part à la célébration liturgique, une parole qui le concerne, parce que c'est pour lui qu'elle a été

no debe ser para nosotros letra muerta, sino Espíritu vivificante, debe ser llevada a nuestro conocimiento a la luz viva del magisterio de la Iglesia[136]. Al mismo tiempo, como hemos señalado, la Iglesia dejaría de ser tal si la Palabra dejase de ser anunciada de modo auténtico. Estas afirmaciones nos pueden llevar a preguntarnos, como hace Bouyer, cómo se presenta exactamente en la Iglesia católica, el problema de la autoridad doctrinal, en particular en su relación con la autoridad de la Palabra de Dios[137].

Nuestro Autor responde a esta pregunta precisando en primer lugar el punto verdaderamente fundamental: si la Iglesia católica se atribuye a sí misma una autoridad, una autoridad directamente doctrinal, lo hace en la medida en que se considera apostólica: es decir la Iglesia misma y no otra que sea establecida por Cristo sobre el fundamento apostólico[138]. Para comprender la autoridad que la Iglesia reivindica para sí misma, Bouyer precisará dos cosas: la autoridad de los apóstoles y en qué manera la Iglesia se considera ligada a los apóstoles[139]. Trataremos muy brevemente de desarrollar estos dos aspectos.

---

et qu'elle demeure prononcée" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 30).

[136] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 43.

[137] Cf. L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 34-47. Resulta muy interesante el estudio sobre el concepto de autoridad, especialmente la autoridad doctrinal, en la Iglesia, que se presenta en este libro. La cuestión, tal cómo la plantea Bouyer, no será determinar si hay o no hay otra autoridad a la Palabra de Dios, sino conocer las condiciones en las que Dios, que inspiró las Sagradas Escrituras, las encomendó a la Iglesia de modo que cualquier cristiano pueda estar prevenido contra interpretaciones erróneas.

[138] "la Chiesa vale per Colui che regge senza sosta questo strumento e che ha voluto incorporarsi ad esso: il Cristo e, nel Cristo, Dio stesso, Dio con noi. Questo è appunto ciò che noi chiamiamo l'apostolicità della Chiesa" (L. BOUYER, *L'Initiation chrétienne* (Coll. Credo), Éd. Plon, Paris 1958. Trad. italiana: *Invito alla parola di Dio*, Ed. Morcelliana, Brescia 1960, 60).

[139] "La Chiesa cattolica, quando rivendica l'autorità per la sua tradizione e per la gerarchia, no rivendica nulla di diverso. Essa non nega in alcun modo e non intende assolutamente minimizzare il carattere definitivo, fissato una volta per sempre, dello insegnamento degli apostoli quale è giunto fino a noi nel Nuovo Testamento, che essi stessi hanno stesso per iscritto, oppure i loro immediati discepoli sotto il loro controllo. Ma, da un lato, la Chiesa afferma di essere la medesima comunità alla quale gli apostoli hanno comunicato lo Spirito del Cristo affinché il "*Kerygma*" del Cristo potesse esservi custodito non semplicemente come una nuova legge scritta, ma come la legge vivente incisa, secondo le parole di san Paolo, sulle tavole di carne del nostro cuore. E, d'altro canto, afferma che i suoi vescovi, ed il Papa in primo luogo fra loro, sono stati stabiliti dagli apostoli, non per diffondere, come avevano fatto loro, una nuova dottrina, ma per continuare a proclamare, con la medesima autorità che essi avevano ricevuto da Dio nel Cristo, il medesimo vangelo ed in particolare per correggere, rettificare tutte le deviazioni eventuali che avrebbe incontrato in una comunità la quale rimane umana, anche se vivificata dallo Spirito" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 40).

El sentido de la vida de la Iglesia –en la dispensación del Nuevo Testamento–, y por tanto el sentido de la liturgia[140], es hacernos escuchar la Palabra de Dios en Cristo. De esta forma nos hace experimentar, en nuestras propias vidas, el poder de esta Palabra de Dios manifestada en Cristo. Para vislumbrar el alcance de este principio, tal y como lo entiende Bouyer, hemos de tratar de captar, en toda su riqueza, la afirmación de que Cristo es la Palabra de Dios, su Palabra creadora, cuyo poder jamás se mostró más plenamente que en la Cruz. Sólo así entenderemos que cuando Dios nos envía su Palabra, está Él mismo presente en aquel a quien envía. Porque, eternamente, al proferirse a sí mismo en esta Palabra, Él se da a sí mismo, pues su palabra es, justamente este amor que incluye su vida divina y su don total. En consecuencia, la Palabra de Dios no solamente guarda entre nosotros su poder creador, que es el poder de Dios; si no que propiamente hablando es Dios que va convirtiéndose en la plenitud de la nueva creación. Como Cristo ha sido enviado por el Padre, Él envía a sus apóstoles, de tal manera que la Palabra, que es Él mismo, pueda alcanzar no solamente a un pequeño número de hombres, en un solo lugar, por breve tiempo, sino a todos los hombres, a través del mundo entero, hasta el fin de los tiempos[141]

a) El apostolado y el ministerio apostólico

Después de la afirmación anterior, parece lógico que Bouyer nos responda, al plantearnos cuál era la autoridad de los apóstoles, que estos, en el Nuevo Testamento, manifiestan en la forma más explícita, la conciencia de haber sido "enviados" por Cristo, en nombre del Padre mismo, para hablar en nombre de Cristo y con su autoridad. La "Palabra de Dios", en la forma definitiva que presenta el Nuevo Testamento, es el "*Kerygma*", es decir, la predicación colectiva de los apóstoles, entendida como la proclamación oficial, como otrora hicieran los heraldos, proclamación de la salvación, del evangelio que anuncia que el Señor ha entrado en su Reino, y de la ley de este mismo

---

[140] "Toute la liturgie catholique sort dé la proclamation, de l'annonce (par ces hérauts que sont les apôtres) de la Parole de Dieu" (L. BOUYER, "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", *La Maison-Dieu* 40 (1954) 97.

[141] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 125. "Nel Nuovo Testamento è effettivamente costante il parallelismo tra la *missione* del Figlio a opera del Padre e la *missione* degli apostoli a opera del Figlio. Nei due casi tale *missione* non è soltanto un *invio* (*missio* in latino significa *invio*, come *apostolos* in greco significa *inviato*, da *apostello*, io mando, che il Nuovo Testamento usa indifferentemente come tempo che ha lo stesso significato) Inoltre è lo stesso Cristo che sottolinea il parallelo, nei sinottici come nel vangelo giovanneo (…) Si può dire dunque che l'apostolato degli apostoli ha il suo modello e la sua sorgente nella missione propria del Figlio da parte del Padre e che, in un caso come nell'altro, colui che manda è presente in colui che è mandato, in modo tale che è la sua opera stessa che compie l'inviato. Questo è vero nei due casi" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 361.363).

Reino. Esta Palabra en sus inicios no es un texto escrito: es la Palabra viva de los apóstoles que produce en los que escuchan no solo un eco de aquella Palabra definitiva de Dios representada por Cristo, sino que hace presente realmente esta Palabra[142]. Cristo resucitado está realmente con aquellos que Él ha enviado, gracias al don del Espíritu que les hace de modo excepcional a sus apóstoles[143]. Su autoridad, que manifiesta la de Cristo, no es una ficción jurídica. El Espíritu de Cristo, y por tanto el mismo Cristo, les hace hablar y obrar en su nombre y como en su persona[144].

"*La enseñanza de los apóstoles*" (Hch 2, 42) es por tanto una proclamación (*Kerygma*) por la cual Jesús, Palabra encarnada, convoca al Pueblo de Dios en su forma definitiva y le ilumina por su definitiva revelación. La palabra "apóstol" nos descubre la novedad de la nueva comunidad. La Palabra de Dios ya no será oída, como dice la Epístola a los Hebreos, del modo en que "*muchas veces y de muchos modos, Dios había hablado antaño a nuestros padres por los profetas*" (Heb 1,1); sino que es Dios mismo quien habla ahora a todo su pueblo, ya que Jesús, su gran *Apostolos* (enviado; *schaliah* en hebreo[145]), es

---

[142] "La Parola di Dio che è nell'inviato di Dio suppone a tal punto la presenza personale di Dio in colui che egli manda, che questa Parola conserva l'effetto creatore e salvatore che possiede nella stessa bocca di Dio (…) In questa linea anche gli apostoli non sono mandati soltanto per predicare, ma per rimettere i peccati e, benché Dio solo, come afferma il Vangelo, può rimettere i peccati e li rimette sulla terra unicamente per mezzo del Figlio, quando gli apostoli li hanno rimessi, i peccati sono realmente rimessi" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 363).

[143] "La Chiesa era ed è tuttora convinta, che quando il Cristo disse ai suoi "apostoli": Come il Padre ha mandato me, io mando voi. Chi respinge voi respinge me, e chi respinge me respinge Colui che mi ha mandato, Egli desse a quei termini, usati sino allora come una *fictio iuris*, il valor di un realismo mistico senza precedenti. La verità della Chiesa è che il Cristo esiste realmente nei suoi "apostoli", i quali costituiscono la Chiesa nella loro stessa persona ed in persona di coloro che, a loro volta, essi hanno "inviati" per potersi perpetuare: i Vescovi. È innanzi tutto e soprattutto la verità perenne di questa "apostolicità" che il prodigio dei santi e dei loro miracoli dimostrano: il Cristo, oggi come ieri e come domani, parla attraverso la sua Chiesa, agisce in essa; ed è Dio che così sempre ci parla e ci salva, rimanendo l'Emmanuele, il Dio con noi" (L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 61).

[144] Cf. L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 35-36. "L'opera di riconciliazione dell'umanità con Dio si attua nel Cristo e soltanto nel Cristo, *nel corpo della sua carne* (Col 1,22), come insite san Paolo, perché Dio stesso, precisa l'apostolo, era nel Cristo per riconciliarci con sé sulla Croce. Questo è il significato dell'apostolato del Cristo, della missione del Figlio nella nostra carne. E il mistero di riconciliazione (2Cor 5,18) è stato dato agli apostoli, possiamo aggiungere, perché allo stesso modo in essi, che il Cristo ha scelto, che ha stabilito, che ci ha dato, è sempre lui che, in virtù del suo Spirito, continua a parlare e ad agire" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 363).

[145] "Questo "mistero" del Cristo, in quanto si trasmette a noi per mezzo dell'apostolato della Chiesa, si chiarisce un poco se lo si mette a confronto con la concezione giudaica del *schaliah*, dell'inviato che è stato come l'addentellato all'apostolato cristiano. Infatti una delle sentenze più comuni trai rabbini, e molte volte riprodotta nella *Mischnah*, dice che "lo *schaliah* di

quien realiza literalmente el dicho judío: "el *schaliah*, o apóstol de un hombre, es como él mismo".

Es importante destacar, como hace Bouyer, que a esta institución jurídica del *schaliah* (enviado), que sirve como base al apostolado del Nuevo Testamento –el apostolado de Jesús por querer del Padre y aquél de los apóstoles por querer de Jesús–, Jesús aporta dos novedades esenciales. La primera es que, en el apostolado cristiano, nosotros no nos encontramos ante una ficción jurídica: por obra del Espíritu, por el don especial que Jesús hace a los apóstoles mandándoles, la presencia simbólica del mandante en el enviado es sustituida por una realidad mística, ciertamente inaccesible a los ojos físicos, pero indudablemente real por la fe, tan real, a su modo, como lo es la presencia del Padre en el Hijo. En segundo lugar, era esencial a la misión jurídica del *schaliah* judío, limitada como estaba siempre a un objeto bien definido, el no ser transmisible. Por el contrario, es esencial al apostolado cristiano que los apóstoles sean mandados por Cristo, como Él mismo ha sido mandado por el Padre. Y como esta transmisión se refiere a un estado de la Iglesia que debe durar hasta el fin de los siglos, la transmisión de la presencia de Cristo y de su misterio deberá a su vez pasar de los apóstoles a sus eventuales sucesores[146].

El objeto constante de esta transmisión esencial al apostolado, que del Padre pasa al Hijo y del Hijo a los apóstoles es, una vez más, el misterio de *Cristo en nosotros esperanza de la gloria*, el misterio de la reconciliación, que hace que seamos uno con Aquél en el que nosotros hemos sido reconciliados y que nos reconcilia con el Padre en su mismo cuerpo.

Cristo mismo ha sido enviado. Por el hecho de haber sido así "enviado", la Iglesia que es ahora el *qahal* del verdadero pueblo de Dios, posee siempre la Palabra en su integridad viva. Palabra que a la vez es expresada y se expresa en medio de la Iglesia. De otro modo podemos también decir que la Iglesia, por ser "enviada", es ante todo el lugar donde la Palabra de Dios, que es Cristo, es finalmente proclamada. La Palabra de Dios es proclamada a sí misma, por el apostolado. Este ser enviado, este "apostolado", al asegurar la

---

un uomo è un altro se stesso". Il mandante è tanto ritenuto presente nell'inviato per cui ciò che questi stabilisce nel suo nome è considerato irrevocabile come se l'avesse stabilito lui stesso. Ed è indubbio che questa idea non è un prodotto tardivo del rabbinismo. La tradizione dei rabbini l'a soltanto ripresa dalla più antica tradizione biblica. Così è avvenuto, al tempo di Abrahmo e di Isacco, per Eliezer, "mandato", da Abramo per combinare il matrimonio di suo figlio. Appena Eliezer ha incontrato Rebecca, che la sua scelta si è fissata su di lei e che essa vi ha acconsentito, benché Isacco e lei non si erano neppure incontrati, il matrimonio è considerato definitivamente concluso" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 365).

[146] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 365-366.

presencia permanente de Dios en su pueblo, constituye la característica distintiva del pueblo de Dios bajo la Nueva Alianza. Es, en otras palabras, aquella conciencia de ser el nuevo y verdadero pueblo de Dios, que se encuentra ahora permanente "*con–vocado*" por su Señor y reunido de manera continua y misteriosa en asamblea santa. Como consecuencia, "todo ensayo de descripción de la Iglesia a partir del hombre y como una sociedad simplemente humana es, no solamente insatisfactorio, sino una sola parte de la cuestión"[147]

Como recuerda Bouyer, "el ministerio apostólico es el fundamento de toda la vida de la Iglesia. Todo cuanto ocurre en la Iglesia sucede porque Cristo ha enviado a unos hombres —los Apóstoles— en quienes está Él presente de alguna forma, igual que Dios lo estaba en Cristo, su enviado" [148]. "Así como Cristo fue enviado por el Padre, El a su vez envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo"[149]. Éste fue el punto de partida para la predicación de los evangelios y la realización de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía[150]. ¿Qué significa esto? Significa que la misma Iglesia no tiene otro

---

[147] "Tout en étant essentiellement humaine par ceux qui la composent, l'Église est plus qu'humaine par ce qui les réunit et qui fait qu'ils ont une vie qui les dépasse individuellement et collectivement, la vie de Dieu transmise par le Christ et vécue en eux par l'Esprit. Par conséquent tout essai de description de l'Église à partir de l'homme et comme une société simplement humaine est non seulement insatisfaisant mais à côté de la question" (L. BOUYER, *Le métier de théologien,* 136).

[148] L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 39. "Il est fondamental à l'Église d'être constituée par trois éléments absolument inséparables: une vraie communauté, une vraie foi entrée dans la pensée même du Christ par la communication de son Esprit et, enfin l'actualité de la présence et de la action du Christ parmi nous, avant tout par son sacrifice grâce auquel l'humanité devient victorieuse du péché et de la mort. Cette présence du Christ tant par son enseignement dispensé avec son autorité même que par son sacrifice sauveur perpétuellement célébré est rendue possible dans l'Église grâce au *ministère apostolique*. Celui-ci, établi par le Christ fait demeurer l'Église dans cette situation absolument fondamentale pour son existence même d'être plus que ce que sont ses membres, d'être véritablement le Christ qui se saisit d'eux par les moyens et les hommes qu'Il a choisis, par l'enseignement dont Il est lui-même et demeure à jamais non seulement l'instituteur à l'origine mais l'actuel auteur. Le ministère apostolique qui a traversé les siècles, que ne vient pas de nous mais de l'initiative du Christ, es *absolument essentiel à l'Église*. Toute Église qui en perd le sens, qui en perd la réalité, qui se coupe d'elle est en danger de voir s'altérer, s'étioler son sens de la vérité même. Elle perdrait, d'autre part, la possibilité d'avoir en elle ce ressourcement perpétuel à la vie, à la mort, au sacrifice du Christ, à l'action re-créatrice, transfiguratrice que le Christ seul pouvait accomplir et qu'il accomplit en nous seulement par les voies qu'Il a lui-même choisies et prolongées jusqu'à nous" (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 137-138).

[149] CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 6.

[150] "La Parola di Dio trasmessa dagli apostoli alla Chiesa non è soltanto una Parola che le è affidata, ma la Parola che le conferisce l'essere, tanto da determinare per sempre l'essenziale e della sua struttura e del suo modo di vita. Questo significa che la Parola di Dio, alla quale gli apostoli hanno dato la sua formulazione ispirata, nel senso più forte del termine, e perciò

sentido que el de hacer llegar hasta nosotros, por así decir, la presencia activa de Cristo. Lo cual es posible porque Cristo ha expresado su voluntad de estar con nosotros de una forma misteriosa, a través del ministerio de los apóstoles (y de los obispos, en cuanto que son sucesores de aquellos, y finalmente, a través de cada sacerdote en cuanto que es el colaborador del Obispo)[151]

b) Sucesión apostólica y ministerio episcopal

Hemos de detenernos un instante, como hace nuestro autor, y constatar, una realidad que encierra en sí una objeción, respecto a lo que acabamos de señalar. Puede resultar difícil, de hecho lo será para determinados cristianos, ver cómo los poderes especiales que tenían los apóstoles hayan podido transmitirse. Trataremos de explicarlo brevemente.

Los apóstoles no han sido sólo los primeros miembros de la Iglesia, los primeros fieles, los primeros sacerdotes, sino que han sido sobre todo los primeros testigos. Cristo instituyó a los primeros Doce para que fueran sus testigos, los testigos de su enseñanza, de sus obras, del misterio pascual; es decir de su persona. Esto significa que los apóstoles no pueden obrar según les parezca, ellos tienen potestad para enseñar sólo aquello que Cristo les ha enseñado. De aquí se puede deducir un doble aspecto del ministerio apostólico: la *dimensión sacramental*, por la cual quien escucha a los apóstoles,

---

definitiva, include, almeno in radice, ciò che noi chiamiamo i sacramenti, e in particolare quello dell'ordine. Perché il Vangelo, non sarà mai ripetuto abbastanza, non è una dottrina astratta, ma una dottrina di vita che è essenzialmente vita comune degli uomini, con Dio nel Cristo, per la potenza dello Spirito" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 429).

[151] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 39. Como señala en otro momento nuestro Autor: "Plus profondément, ce que les évêques ont à garder, dans l'Église, ce n'est pas un simple enseignement abstrait: c'est l'apostolat, au sens très riche mais très défini que le mot embrasse dans le Nouveau Testament –c'est-à-dire la présence du Christ lui-même dans ceux qu'il envoyés, et dans ceux qu'ils envoient à leur tour, comme le Père lui-même était dans le Christ, qu'il avait le premier envoyé ainsi. C'est en tant que l'Église a toujours cru que le Père était dans le Christ, et que le Christ est avec ceux qu'il a lui-même envoyés, et continue de demeurer pareillement avec ceux qu'à leur tour ils ont envoyés en son Nom, que l'Église catholique s'est toujours crue la même que l'Église apostolique. Ce que la doctrine de la succession apostolique des évêques maintient donc, en définitive, c'est que la présence de l'Esprit en elle, et spécialement dans son ministère, loin de la rendre indépendante, en quelque sorte, du Christ historique, est liée à cette dépendance, maintenue fidèlement à travers l'histoire. L'Esprit, en effet, loin de nous détacher jamais du Verbe incarné une fois pour toutes dans notre histoire, comme c'est par lui qu'il nous a été acquis, nous renvoi toujours à lui. Si l'on entend la succession apostolique de l'épiscopat en ce sens, l'objection se dissout. C'est en effet ce qu'elle voulait justement maintenir que la succession apostolique, de fait, est seule à pouvoir maintenir: l'unicité et la continuité avec le Christ lui-même, le Christ historique, de l'Église établie par lui-même, sur le fondement des apôtres, une fois pour toutes" (L. BOUYER, "Ministère ecclésiastique et succession apostolique", *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 245-246).

escucha al propio Cristo. De este modo, los apóstoles mediante el don del Espíritu transmiten la presencia de la Cabeza y su "misterio". Por otra parte, el *carisma apostólico* que comportará una "gracia especial para tomar decisiones concretas que impondrán, siempre en nombre de Cristo, pero a través de las luces y las capacidades de hombres personalmente limitados y falibles"[152].

Así pues, lo que llega hasta nosotros por medio de la enseñanza de los apóstoles no es una simple recepción material de la palabra de Cristo, sino que es realmente Él mismo quien sigue hablándonos. En su obra *Le Mistere Pascal*, recoge Bouyer: "la lectura del evangelio no es, en la Iglesia, un simple recuerdo de acontecimientos pasados ya irremediablemente. Al contrario constituye el sacramental de su presencia que se renueva indefinidamente para nosotros"[153]. Desde el principio, la Iglesia vivió convencida de aquellas palabras de Jesús: "*estaré con vosotros hasta el fin de los siglos*" (Mt 28,20) Aquél Jesús que los judíos habían entregado a la muerte, Dios lo había resucitado y ahora por medio de sus apóstoles realizaba las mismas cosas que había hecho durante su vida terrena[154].

De todos modos hemos de subrayar la diferencia esencial entre Cristo y los apóstoles, entre su obra y la de estos últimos. Es Cristo, y Él solo, quien cumple el *opus redemptionis*, la obra de nuestra reconciliación, en la carne que ha recibido de nosotros. Los apóstoles no podrán hacer otra cosa que aplicarnos esta redención, esta reconciliación. Podemos decir que era el Padre mismo quien en Jesús actuaba nuestra redención, y Jesús, a través de sus apóstoles, nos anunciará la reconciliación y la hará efectiva para nosotros. Los efectos de la redención son inseparables del redentor: es en Él en quien somos reconciliados. La reconciliación no será pues transmitida sin que Él, de modo misterioso pero real, nos alcance mediante la actividad de los apóstoles[155]. Al mismo tiempo, dar testimonio directo personal del misterio pascual es una función exclusiva de los apóstoles, que no han podido transmitir a sus sucesores. Por tanto, la sucesión apostólica, no comprende este ministerio, como tampoco comprende la de ser fundamento de la Iglesia.

---

[152] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 367.

[153] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 355. Una de las conquistas más interesantes de la exégesis moderna, señala nuestro autor en esta misma página 355, es el relieve que ha dado a esta noción litúrgica de los evangelios, que no fueron compuestos como simples recopilaciones de recuerdos, sino como el anuncio de realidades que la Iglesia tenía conciencia de vivir en su culto.

[154] "La presenza di Gesù negli apostoli, in coloro che egli ha mandato per parlare e agire in nome suo, in modo che la loro parola e le loro azioni siano le sue, è tanto caratteristica della Chiesa del Nuovo Testamento da esserne costitutiva" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 368).

[155] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 365.

La sucesión apostólica, que certifica la legitimidad del apostolado, indica la continuidad del ministerio a través de los siglos. Es lógico que sea así pues como señala nuestro autor: "el régimen de presencia de Cristo y de su misterio es tan esencial al evangelio de la salvación que parece inconcebible que pueda cambiar sin que la Iglesia deje de ser ella misma"[156]. Si la Iglesia primitiva, todavía cercana a Cristo, tuvo necesidad de un "ministerio" que lo representase en su función de Cabeza en relación al Cuerpo, con mayor razón en los siglos sucesivos[157]. Así como este ministerio era ejercitado por aquellos que Cristo había enviado, como el Padre le envió a Él mismo, la Iglesia apostólica posee la convicción espontánea, común y desde entonces jamás desmentida de que este ministerio es ahora ejercido por otros enviados pero en continuidad con los primeros, como estos estaban en continuidad con Jesús[158]. Los obispos serán sucesores de los apóstoles, y más exacto sería decir, como hace Bouyer, que los apóstoles sobreviven en los obispos a los que han transmitido la esencia de su función: asegurar la presencia activa de Cristo Cabeza en medio de nosotros, como la presencia del Hijo había llevado a la tierra la presencia, el Reino del Padre[159].

De ahí que, los obispos, a diferencia de los apóstoles, se encuentran con una Iglesia ya existente, aquella que los apóstoles han establecido y como ellos la han establecido[160]. Recuerda en esta línea Bouyer que "Es fundamental para

---

[156] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 369.

[157] "In tutta la storia della Chiesa, e particolarmente nel periodo sub-apostolico, non vediamo affatto introdursi l'idea che l'autorità inerente dapprima ad una parola viva e ad un gruppo di uomini responsabili che ne erano i portatori avrebbe poi finito col risiedere unicamente nella parola scritta della Bibbia, soprattutto in quella del Nuovo Testamento. Invece tutti i testi dei Padri hanno in comune col Nuovo Testamento l'idea che la verità evangelica è presente nella Chiesa grazie ad una tradizione vivente passata dal Padre al Cristo, suo Verbo, trasmessa dal Cristo agli apostoli, dagli apostoli ai vescovi, ed ora da un vescovo all'altro" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 41).

[158] "Comunque sia e per qualsiasi devoluzione, semplice o complessa, che si sia passati dall'apostolato all'episcopato, vi è una convinzione essenziale, nella chiesa del secondo secolo come in quella del primo, che il Cristo, invisibilmente ma realmente rimane presente come Capo nel corpo della sua Chiesa attraverso un ministero speciale, non solo la cui istituzione risale a lui stesso ma che è in continuità storica con la sua attività precedente la Croce e la risurrezione. Nel primo secolo questo ministero è quello degli apostoli da lui inviati come egli era stato mandato dal Padre. Nel secondo secolo tale ministero è quello dei vescovi, e tutti riconoscono che questi sono stati mandati dagli apostoli con la funzione di custodire la loro opera, nel senso che noi abbiamo precisato" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 375).

[159] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 369.

[160] "Les évêques, en tant que successeurs des apôtres ne sont donc pas d'autres apôtres. Il a toujours été entendu, au contraire, depuis saint Clément de Rome et saint Irénée, pour ne citer que deux des principaux témoins de la doctrine sur la succession apostolique, qu'ils sont

la Iglesia estar constituida por tres elementos absolutamente inseparables: una verdadera comunidad, una verdadera fe en el mismo pensamiento de Cristo por la comunicación de su Espíritu y la actualidad de la presencia y de la acción de Cristo entre nosotros [...] Esta presencia de Cristo, tanto en su enseñanza ejercida con su misma autoridad, como por su sacrificio salvador perpetuamente celebrado, es posible en la Iglesia gracias al ministerio apostólico"[161].

Podemos así resumir con Bouyer que la función episcopal, no es otra que conservar, custodiar y extender la Iglesia que han recibido, no otra. "Es justamente esta necesidad la que a ellos compete, de custodiar aquello que les ha sido transmitido por los apóstoles, que comporta, como función esencial a su ministerio en la línea apostólica, la de representar a su vez eficazmente a la persona de la Cabeza en el seno del cuerpo. De tal modo que, por todas las generaciones al igual que para la primera, será siempre Él que hablará con autoridad, que actuará, que decidirá en la Iglesia, por medio de los hombres que ha escogido, para que su misterio se comunique y su cuerpo se exienda a todos los hombres, por lo menos a aquellos que creerán en su palabra"[162]. Cuando los apóstoles dejarán este mundo, el ejercicio del episcopado que los apóstoles les habían confiado comportará, antes de cualquier otra cosa, la responsabilidad de la predicación de la Palabra y de las celebraciones sacramentales. Y únicamente como consecuencia de este ministerio fundamental de la Palabra y de los sacramentos, el ministerio pastoral implica un poder de gobierno: es decir, el poder de aplicar la Palabra a toda la vida de la comunidad, de modo que la comunidad misma extraiga las consecuencias,

---

les successeurs des apôtres en ce sens, tout opposé, qu'ils ont été établis par eux-mêmes, croyait-on, y avaient été établis par le Christ pour garder ce qu'il leur avait enseigné" (L. BOUYER, "Ministère ecclésiastique et succession apostolique", *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 245).

[161] L. BOUYER, *Le métier du théologien*, 137. "Rifiutare questa successione non è soltanto rifiutare, in conseguenza, un ministero particolare, quello dell'episcopato come esso appare pienamente costituito nel secondo secolo. È anche rifiutare ogni possibilità, per la Chiesa delle generazioni post-apostoliche, di continuare a essere la stessa Chiesa stabilita dal Cristo sul fondamento degli apostoli: cioè una Chiesa nella quale il Cristo nei suoi rappresentanti rimane attualmente il Capo, la *Testa del Corpo*, mediante un ministero in continuità storica con la sua attività sulla terra, prima e dopo la risurrezione. Se fosse così, non soltanto non si potrebbe più applicare a nessun ministero la promessa del Cristo: *Chi ascolta voi ascolta me, chi rifiuta voi rifiuta me, e colui che rifiuta me rifiuta Colui che mi ha mandato,* ma la Chiesa avrebbe perduto per sempre il rapporto storico col Cristo nella sua incarnazione redentiva, che sola permette di attribuire a lui e a lui soltanto, in un significato realistico, il titolo di *Capo della Chiesa* (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 375)

[162] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito,* 371.

en toda la vida de sus miembros, de su fe en la Palabra y de su participación en el Sacramento[163].

En definitiva, el ministerio episcopal consiste esencialmente, para nuestro autor, en perpetuar en la Iglesia la función apostólica de anunciar la Palabra con la autoridad propia de Cristo y, en consecuencia, de celebrar los sacramentos, sobre todo la Eucaristía[164]. De ahí que aunque sean diversas las funciones apostólicas de las episcopales, presentan puntos de convergencia que aseguran la continuidad. "Por un lado la función de los apóstoles, universal por principio, ha asumido gradualmente, por necesidad de los acontecimientos, funciones locales en cada uno de ellos. Por otra parte, la función local de los obispos no está por esto menos ligada, al igual que la Iglesia particular en la que es ejercitada, a la vida de la Iglesia universal (...) Los apóstoles eran misioneros que se convierten en pastores a raíz del éxito de su misión. Los obispos son pastores, y esto es inseparable de la continuidad con su misión, que es aquella de los apóstoles"[165].

Anunciándonos la redención de nuestras culpas, bautizándonos en su muerte y en su resurrección, celebrando entre nosotros el banquete

---

[163] "La natura eminentemente eucaristica della Chiesa lo dimostra, e lo dimostra lo stesso modo della istituzione degli apostoli fatta dal Cristo: è soprattutto la funzione di annunciare la Parola del vangelo, come ambasciatori del Cristo, coi quali e nei quali si rende presente il Cristo stesso. Poi è anche la funzione di presiedere l'eucaristia, in cui il mistero della vita del Cristo, dopo essere stato annunciato, si rende presente sacramentalmente, perché noi gli possiamo essere uniti essendo incorporati in Cristo. Ed è unicamente come conseguenza del ministero fondamentale della Parola e dei sacramenti che il ministero pastorale implica un potere di governo. La funzione pastorale nella Chiesa, anziché ridursi a una funzione di governo, comprende il governo unicamente in questa prospettiva" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 456).

[164] "En premier lieu, la succession apostolique n'est pas la succession dans un pouvoir abstrait, dans un blanc-seing donné par un groupe initial d'autocrates à une tribu à jamais irresponsable et intouchable de satrapes. La succession apostolique ne se comprend, telle que nous l'avons justifiée, qu'à l'intérieur et en vue d'une succession dans la fidélité, non seulement à la doctrine mais à la vie communiquée du Christ. Ce n'est pas une simple succession d'autorité, au sens de *potestas* et de *dominium*. C'es une succession dans une charge pastorale, qui suppose la transmission d'une vérité de vie, inséparable de la vie elle-même, et au seul bénéfice de laquelle doit s'exercer l'autorité de ceux qui sont les premiers responsables parce que les premiers serviteurs" (L. BOUYER, "Ministère ecclésiastique et succession apostolique", *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 251).

[165] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 432. "Cosí la funzione degli apostoli, benché per principio universale e itinerante, nella persona di ogni apostolo avrà praticamente dei legami locali. Reciprocamente il ministero presbiterale, dal quale nascerà a poco a poco il ministero specificamente episcopale, sorto dal rapporto degli apostoli con le comunità locali che essi per primi avevano fondate, avrà fin all'inizio e conserverà sempre un'apertura universale" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 434).

eucarístico, el banquete de la reconciliación obrada en su cuerpo: es Él mismo, el "misterio" de aquello que ha hecho una vez para siempre y que los apóstoles nos ofrecen. Más claramente, dirá nuestro Autor, es siempre Cristo quien, por medio de los apóstoles, en las palabras de su boca, en los signos dados por Él y repetidos en su nombre por aquellos que Él manda a tal fin, es Él mismo quien se introduce en nosotros, quien alimenta nuestra vida con la suya[166].

Esta comunicación de vida, implícita en la transmisión de la verdad evangélica, se actúa en los sacramentos. De hecho los sacramentos se nos presentan como prenda de la realidad que la Palabra de Dios nos anuncia. Nos son propuestos por esta Palabra misma como acciones que nosotros reproducimos en la fe, pero a su vez, en ellos, somos "accionados" por Dios[167]. Más exactamente aún, dirá nuestro Autor, son encuentros simbólicos, pero de un simbolismo esencialmente religioso, en los que, si nosotros los recibimos con fe, la acción salvífica cumplida una vez por todas en Cristo Jesús por nosotros, toma posesión de nuestra actividad, nos asimila a Cristo en su misterio de salvación y la actualiza en nosotros[168].

Podemos deducir que "la realidad presente de la Iglesia es sacramental y todo el orden sacramental –son palabras de Bouyer– se refiere a la reproducción en el Cuerpo de aquello que sucedió por primera vez en la Cabeza. Entonces cuando la Iglesia recogió las palabras y los actos de Aquél —que no sólo es el fundador de un tiempo, sino la Cabeza de siempre—, lo hizo con la conciencia de oír resonar todavía su palabra como en el primer

---

[166] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 365. "La réalité de la messe, dans sa source, n'est l'œuvre que du Christ seul, en tant que seul chef fui Corps mystique: c'est la réalité du mystère qui s'est accompli une fois pour toutes sur la Croix. Considérée dans la terme auquel elle tend, cette réalité du mystère doit pénétrer, saturer toute la réalité de la vie concrète des chrétiens. Mais le passage de l'une à l'autre ne peut s'opérer, selon le dessein du Christ, apôtre du Père et source de tout l'apostolat de l'Église, que par les voies du ministère apostolique, que lui-même a établi. Seul, le prêtre envoyé par le Chef représente celui-ci en permanence, comme Chef dans l'assemblée de son corps. Seul le prêtre, après avoir annoncé cette Parole qui ne fait q'un avec celui qui l'envoie, peut consacrer, comme le Sienne, celle du Christ toujours, l'eucharistie qui doit devenir celle de tous ses membres" (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, 133).

[167] "Tuttavia la trasmissione del mistero, una volta affidato a uomini scelti, gli apostoli del Cristo, presenterà necessariamente un duplice aspetto, che appare fin dagli inizi dei testi evangelici che ce l'hanno descritta. Ancora una volta, ciò che gli apostoli, col dono speciale dello Spirito che è stato dato loro per noi, ci devono trasmettere soprattutto è la presenza del Capo e del suo mistero, perché passi in noi, si operi in noi, si prolunghi in noi. In altri termini, vi è nella sua Parola e nei segni sacramentali dell'efficacia permanente di essa, pero noi e in noi, qualcosa che supera totalmente questi uomini, che ne sono soltanto degli strumenti, anzi dei trasmettitori unicamente passivi" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 367).

[168] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 386.

momento que Él las hubo pronunciado, y con la misma fuerza de curación y perdón. Cuando la Iglesia anuncia la "buena noticia" a Ella confiada, sabe que esa proclamación no es únicamente un conjunto de bellos recuerdos para siempre sepultados en el tiempo pasado. Los actos que ella vuelve a proclamar, son pasados sólo en el sentido de que han sido definitivamente cumplidos, mientras su fuerza, subsistirá en Ella hasta el final"[169]. Los Padres de la Iglesia insistirán abundantemente en este realismo de la proclamación del Evangelio de parte de la Iglesia, y del año litúrgico en cuyo curso ésta lo va desarrollando.

Podemos resumir este largo apartado siguiendo unas palabras de nuestro autor cuando señala que "la Iglesia ha sido fundada sobre los Apóstoles y se extiende gracias a sus sucesores. Aquello que los apóstoles han establecido y constituido una vez por todas, sus sucesores lo prolongan, continuando así aquella presencia de Cristo en sus Apóstoles, que envuelve ella misma la presencia de Dios, la presencia del Padre en el Hijo, que Él ha enviado. Esta apostolicidad fundamental de la Iglesia desemboca en aquello que podemos llamar la encarnación, o más bien, la realización última, y al mismo tiempo primera desde otro punto de vista, de la Iglesia en una comunidad local reunida por la celebración de la Eucaristía. En torno al Obispo, los sacerdotes, los diferentes ministros y todos los fieles se constituyen como un cuerpo, en la unión del sacrificio eterno y único de Cristo realmente presente sobre el altar, una vez han escuchado la Palabra que los encamina hacia Él. Este cuerpo de Cristo que es la Iglesia se construye en el ejercicio de la oración, en la fe y en el encuentro y unión efectivamente operada y cumplida por la celebración sacramental. La Iglesia, manifestada por tanto en la celebración eucarística, como esencialmente local, es en cierto modo englobada en una presencia invisible, pero real, en Cristo, de todos sus miembros de todos los tiempos y de todos los lugares. De tal modo que la realización local de la Iglesia supone la presencia y la comunión de la Iglesia universal"[170].

Cuando se comprende bien lo que es la Palabra de Dios, en efecto, como la Iglesia la comprende celebrando la Eucaristía y por extensión en los demás sacramentos, se cae en la cuenta de que ella no es solamente la comunicación hecha a los hombres, desde lo alto, de verdades que les trascienden. Ella es ciertamente aquello, pero va mucho más lejos.

---

[169] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 357.

[170] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 196-197.

2.3. La Eucaristía, respuesta por excelencia a la Palabra de Dios

El encuentro del hombre con Dios, o mejor, el de Dios con el hombre, que tiene lugar dentro del cristianismo, se perpetúa en la liturgia[171]. Esta relación personal con Dios construida sobre la base de la palabra de Dios y la fe, fundamentos de la vida espiritual, nos lleva a recordar todo lo recogido en el capítulo segundo sobre el diálogo entre Dios y el hombre desde su origen. Efectivamente Dios en su palabra, nos da precisamente su verdad como verdad viva, apta para hacernos vivir[172]. ¿No es, acaso, como ya hemos dicho, la característica de toda "palabra" el ser una comunicación personal? La palabra, propiamente, es la revelación de alguien a alguien, de un "yo" a un "tú". Es la intervención primera de alguien en la vida de otro. Por consiguiente, la palabra de Dios es la revelación de Dios a nosotros, su revelación personal, y por esta misma palabra Dios se propone intervenir en nuestra vida[173].

Como siempre, este encuentro empieza al hablarle Dios al hombre e intervenir en su vida a través de su palabra. La primera manifestación de la palabra de Dios se hace siempre con palabras humanas que, por proceder de la misma boca de Dios, cristalizan inmediatamente en un hecho: en una acción divina, que aun siendo divina, no pretende suprimir la acción del hombre sino apoyarla. Dios que busca que podamos hacer aquello que, de no contar con su ayuda, seríamos incapaces. Y lo hace por medio del Dios–hecho–hombre. La palabra de Dios se nos dirige con el propósito de provocar nuestra respuesta: una respuesta que abarque todo nuestro ser. Tal respuesta ha de tener el mismo carácter sacrificial que aquella palabra divina que se nos dirige. Pero al igual que el sacrificio del Verbo nos llevará a la plenitud, a la abundancia de vida. Una respuesta que, por ser propia de seres inteligentes y libres, debe empezar como la palabra divina, con palabras humanas. Palabras que, como también recordábamos en el capítulo segundo, se materializan en palabras de

---

[171] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 44-45.

[172] "Poiché la Parola di Dio, questa Parola che si realizza nell'incarnazione del Figlio di Dio, il Verbo divino fatto uomo, non è solamente un messaggio che trasmette un'informazione; è una parola che agisce. Va da sé che, se Dio vuole parlarci oppure quando si rivolge a noi, è anzitutto per farci conoscere e insegnarci qualcosa di preciso. Ciò nonostante non è mai per comunicarci delle informazioni sofisticate, più o meno astratte e lontane della nostra vita quotidiana e concreta. Ma è soprattutto per farci scoprire e per farci conoscere intimamente, chi è Lui-stesso, la sua personalità, se così possiamo dire. Ed è anche per comunicarci il progetto che ha creato per noi. Ma queste due cose sono intimamente legate: il suo progetto è quello di renderci simili a Lui, o più esattamente di associarci, di assimilarci alla sua vita divina" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 84).

[173] Cf. Capítulo 2.1.3. "El diálogo Dios-hombre: la experiencia religiosa".

oración[174], especialmente la de alabanza, porque la primera oración en respuesta a la palabra divina ha de ser siempre de alabanza[175]. Es preciso que nos detengamos brevemente a considerar el lugar de la Palabra de Dios en el nuevo Pueblo de Dios.

La Palabra de Dios no es, como hemos recordado en diferentes momentos, una serie de palabras simplemente, ni sólo unas ideas: es siempre un acto en el que alguien se revela al entregarse[176]. En definitiva este alguien es Él mismo. Este alguien (Cristo, Palabra viviente del Padre) permanece presente en la Iglesia para continuar hablándonos en ella. Está presente en ella, de hecho, y nos habla en ella actualmente por el ministerio de la jerarquía apostólica que instituyó: "*como el Padre me ha enviado, también yo os envío... Quien a vosotros escucha, a mí me escucha, y el que me escucha, escucha a aquel que me ha enviado*" (Jn 20, 21 y Lc 10, 16).

En la Iglesia, constituida sobre la base del apostolado así entendido, Cristo continúa, pues, hablando, y su palabra, permaneciendo suya en su mismo acto de proferirla, en los labios de sus ministros guarda el poder creador propio de la palabra divina. Esto es lo que se realiza en los sacramentos. En ellos es donde, una vez más, el misterio objeto de la palabra, se realiza en la Iglesia, como "*Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria*" (Col 1, 27). Cristo muerto *por nosotros* una vez por todas y resucitado, en lo sucesivo no cesa de morir y resucitar *en nosotros* a fin de que resucitemos con Él para siempre al final de los tiempos. Esta es la sustancia de la acción sacramental,

---

174 Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 127.

175 "Cependant, justement parce que cet enseignement est un enseignement (ou plutôt une Parole) de vie, il doit se prolonger premièrement dans une foi vivante, laquelle ne peut se présenter autrement que comme une réponse de toute l'âme à la parole qui lui est adressée, dans l'"eucharistie" au sens original du mot: la "reconnaissance" exultant, dans la louange, de tout ce que la Parole nous annonce et nous donne. (...) Cependant, si primordial que soit cet aspect de louange adorant dans la prière qui est la réponse suscitée, "informée" par la Parole divine, il n'est pas exclusif. Le temps de la célébration sacramentelle est proprement le temps où le mystère, déjà accompli dans le Christ, doit s'accomplir dans l'Église et dans le monde. Une prière de demande, dont l'objet ultime est le total accomplissement du mystère, en nous et par nous, doit donc prolonger naturellement la prière de louange" (L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 12-13).

176 "La Parola di Dio –come abbiamo già detto- non è, infatti, la rivelazione di verità astratte. Essa ci trasmette una verità di vita, ed è la vita stessa di Dio che vi si mostra e che ci viene offerta. Essa è di già, di per se stessa, l'atto di Dio che si comunica. È ciò è tanto più vero in quanto in Dio la Parola possiede una verità, una realtà che non può avere in nessun uomo. Tutto ciò che Dio dice, è vero… È tutto ciò che Dio dice, accade: la volontà di Dio, quando è espressa, si fa realtà. Dire e fare ciò che è deciso è per Lui tutt'uno" (L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 104).

que es el corazón de la vida litúrgica de la Iglesia y debe convertirse en la fuente viva de la vida espiritual de cada cristiano[177].

A este respecto la Eucaristía se revela, no sólo como el centro de la liturgia[178]; sino como "el corazón de toda la tradición católica"[179]. La Eucaristía aparece entonces como la respuesta por excelencia de la fe a la Palabra divina[180]. Es, efectivamente, la confesión fundamental de esta fe, como creída y celebrada en la plegaria, y como comprometiendo a una conversión de la vida entera[181]. De ahí que la Eucaristía no puede comprenderse sino como resultado y consecuencia de la audición de la Palabra de Dios. Es propiamente la respuesta, en palabras o en actos, suscitada en el hombre por una palabra divina, que es a su vez creadora y salvadora.

---

[177] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 9. "Il mistero, il contenuto della Parola di Dio, che non ci è soltanto annunciato, bensì donato nei sacramenti, è il Cristo, è la sua Croce, in tutta la sua potenza di resurrezione, di vittoria sulle forze del male, di rigenerazione dell'uomo, di trasfigurazione del mondo. Ma il mistero stesso non è annunciato completamente, né completamente raffigurato, se non nell'azione sacramentale, e più precisamente nella celebrazione eucaristica. Poiché il mistero del Cristo è essenzialmente comunicazione, dono di Dio, dono creatore, effusione del suo amore nei nostri cuori per virtù dello Spirito Santo, Ed è infine nei sacramenti –e nell'Eucaristia per eccellenza- che avviene la comunicazione, che il dono di Dio è offerto, che esso ci crea nuovamente, e ci consente non soltanto di esistere, ma di vivere come creature nuove, come figli di Dio" (L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 106-107).

[178] "L'Eucaristia, infatti, non è soltanto un sacramento in mezzo ad altri. È il centro di tutto l'universo sacramentale. Gli altri sacramenti –battesimo, confermazione, penitenza (che è una disposizione non soltanto a partecipare all'Eucaristia, ma ad amministrarla o servirla)- altro non sono che un'introduzione all'Eucaristia, oppure, come nel caso del matrimonio o dell'Estrema Unzione agli infermi, ne rappresentano una irradiazione. Ma l'Eucaristia, ed essa sola, è il cuore di tutta l'azione sacramentale, di guisa che –come dice l'apostolo- ogni qualvolta mangiamo di quel pane e beviamo di quel calice, -e finché ciò accadrà- noi annunciamo la morte del Signore" (L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 107).

[179] L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972,* Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 243.

[180] "Possiamo dire che alla radice di tutte le preghiere eucaristiche, e prima di tutto alla radice della preghiera di consacrazione nel corso della messa vi è una preghiera che è la risposta adeguata alla parola di Dio rivolta all'uomo, ed una risposta che questa parola divina insieme allo Spirito di Dio formano nei nostri cuori umani, la Parola e lo spirito essendo qui come sempre e più che mai inseparabili (…) La preghiera eucaristica è la risposta totale dell'uomo alla Parola di Dio, una risposta che è il frutto della potenza della Parola divina, quando si esprime veramente in noi con la potenza dello Spirito del quale non può mai essere separata" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 84-85).

[181] Cf. L. BOUYER, "L'eucharistie signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 396.

La palabra, al proferirse, realiza lo que dice porque Dios mismo viene en ella a nosotros, desciende en ella a nuestra historia y la llena de su presencia. Si la Palabra de Dios es creadora de aquello que anuncia, la respuesta que suscita conduce a los hombres que la pronuncian, no a una simple declaración de intenciones piadosas, sino a una alianza definitiva con Dios. Y esta alianza, a su vez, no sólo se expresa sino que se actúa efectivamente en un rito de alianza, un rito sacrificial: un banquete de comunión en el que Dios se hace comensal del hombre, si éste vive su misma vida. El hombre recibiendo esta comunicación divina se empeña en vivir, por medio de esa misma comunicación, en comunión vital con Dios y también con todos aquellos que Dios une entre sí definitivamente en el instante en el que se unen a Él. De ahí que, como recuerda Bouyer, no se puede expresar mejor la alianza del hombre con Dios: todo aquello que parece que el hombre ofrece, no pertenece sino a Dios solo y por tanto, sólo Dios puede consagrar la oferta que sella la alianza. Bien lejos de ser el primer y principal oferente, el hombre es únicamente el beneficiario, allí donde por anticipado todo es gracia[182].

Así pues, en el Antiguo Testamento vemos cómo la palabra suscita una respuesta que la reconoce en la fe y que por lo mismo acoge su venida entregándose a ella sin reserva. Esta respuesta será formulada en la *berakah* que constituye una alabanza contemplativa de los *mirabilia Dei*, "respuesta por excelencia del Pueblo de Dios a la Palabra de Dios"[183]. No nos encontramos ante una "acción de gracias" cualquiera; sino que con este término, en la tradición de la Biblia y de la liturgia hebrea –mucho antes de Cristo– se designa una forma de oración muy concreta y de contenido igualmente constante, si bien susceptible de aplicaciones muy variadas que dan lugar a

---

[182] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 318-319. "Così il Dio della Pasqua appare come colui che risparmia i credenti, sui quali il suo giudizio passa senza toccarli, mentre colpisce quelli che non credono alla sua parola. È questo il primo significato secondo il quale Dio si rivela come il Dio della Pasqua, il Dio que passa… Ma a questo primo significato se ne aggiunge subito e inseparabilmente un secondo: oltrepassando gli Israeliti per risparmiarli, Dio non li libera se non trascinandoli dietro di sé in questo passaggio. Ecco perché, sempre secondo lo stesso capitolo, hanno dovuto celebrare la Pasqua in abito di viaggio, pronti a lasciare ogni cosa per partire, come aveva fatto Abramo, in un primo momento alla volta del deserto, sebbene questo fosse –ma soltanto in una prospettiva di fede- in vista della terra promessa. (…) Ciò che si rivela nel sacrificio pasquale, e che era più che implicito nel misterioso racconto di Genesi 22, è che, in definitiva, Dio resta l'unico offerente di ogni vero sacrificio. Perché quanto si offre sono sempre soltanto doni suoi. Ma nella celebrazione della Pasqua appare già che proprio quando si tratta di questo sacrificio in cui si conclude l'alleanza di Dio con noi, non ci è possibile beneficiare di un tale sacrificio, di cui Dio resta l'unico protagonista principale, se non ci lasciamo coinvolgere. Non si è salvati dal Dio della Pasqua se non ci si lascia prendere e trascinare nella scia del suo passaggio" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 34).

[183] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 229.

una multiplicidad de fórmulas[184]. Por consiguiente, el preámbulo indispensable para todo estudio de la *berakah*, especialmente las *berakoth* litúrgicas que son los antecedentes inmediatos de la eucaristía cristiana, es un estudio de lo que había venido a significar la Palabra de Dios para los judíos que las compusieron y utilizaron. "La Eucaristía no puede comprenderse sino como resultado y consecuencia de la audición de la Palabra de Dios. Es propiamente la respuesta en palabras o en actos, suscitada en el hombre por una palabra divina, que es a su vez creadora y salvadora"[185]. Estas últimas afirmaciones de nuestro autor nos permiten realizar un brevísimo resumen de todo lo visto hasta el momento.

2.3.1. Palabra de Dios y *Berakah*

Como hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo de las páginas de nuestro trabajo, para el judío piadoso, y en mayor medida para aquellos que meditaban la palabra divina al final de todo lo que nosotros llamamos el Antiguo Testamento, la palabra divina significaba una realidad intensamente viva. No era un conjunto de ideas que había que manejar, sino un hecho, un acontecimiento, una intervención personal en su existencia. De ahí que cuando se servían del término "Palabra de Dios", estaban muy próximos al sentido primitivo de la palabra humana[186]. Y la experiencia primera de esta palabra humana es la de otro que entra en nuestra vida. Por eso, la experiencia, todavía fresca y ya completa, de la palabra divina al final de la Antigua alianza era la de una intervención análoga, pero infinitamente más impresionante y vital: la intervención de Dios todopoderoso en la vida de los hombres.

Así pues, la Palabra de Dios se define en cada página de la Biblia, se manifiesta en ella. No es un discurso, sino una acción: la acción por la que Dios interviene como dueño de nuestra existencia. Para Israel, la palabra divina, como toda palabra divina digna de este nombre, no sólo es acción, intervención personal, presencia que se afirma y se impone, sino que, siendo como es la palabra del Todopoderoso, produce por su propia virtud lo que anuncia. Como conclusión lógica a todo esto encontramos la certeza traducida por el relato sacerdotal de la creación: la Palabra de Dios no se limita a intervenir en el curso de las cosas preexistentes para modificarlas, sino que

---

[184] Cf. L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 72-78. En las páginas que señalamos de este artículo, el Autor describe las diferentes *berakah* y su estructura.

[185] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 459.

[186] Cf. Capítulo 2.1.3. "El diálogo Dios-hombre: la experiencia religiosa".

todas las cosas sólo tienen existencia, radicalmente, por una palabra de Dios que las hizo ser[187].

Con esto no se quiere decir que la palabra divina esté vacía de contenido intelectual o que pareciera así a los judíos. En realidad, la Palabra de Dios en Israel tiene como correlativo el conocimiento de Dios, que no es una cuestión de abstracciones. El conocimiento de Dios, en su sentido radical, entendido como conocimiento que tiene Dios de nosotros, es algo muy distinto de una simple omnisciencia, impasible o simplemente contemplativa. En la Biblia cuando Dios "conoce" a un ser, significa que se interesa por él, se liga a él, lo ama, lo colma de dones. El conocimiento de Dios (el que Él tiene de nosotros) irá pues unido a su elección: la elección que ha hecho de algunos, para que en ellos o por ellos, se cumpla su designio. Este conocimiento, finalmente, es amor: amor misericordioso, que condesciende en unirse, y para unirse, en abajarse, hasta el nivel de lo que está más lejos de Él. Es lo que se expresa de modo admirable en la imagen de las nupcias, aplicada al Señor y a su Pueblo[188].

Por otra parte, el conocimiento que estamos llamados a tener de Dios, siendo como es en nosotros por la Palabra, se modelará según lo que es su fuente. Es decir, sólo se conoce a Dios creyendo en Él, pero no se cree así, sin empeñarse efectivamente en la obediencia a su palabra. La fe obediente, inherente al conocimiento de Dios al que es llamado el hombre, es por consiguiente, una conformación de nosotros mismos con Él. Conformación que sólo es posible porque Dios –y este es el secreto final de su palabra– ha querido condescender en unirse con nosotros, para unirnos con Él. Siguiendo este camino comprendemos que conocer a Dios equivaldrá a amarle, a amarle como Él nos ha amado, responder a su amor, por la virtud propia a ese amor comunicado. Conocer a Dios como hemos sido conocidos por Él, es finalmente, reconocer el amor con que nos ama y nos persigue a través de todo, y reconociéndolo darle el consentimiento, entregarse, confiarse a Él.

Así se puede comprender cómo la Palabra de Dios, en la piedad judía, acabará por identificarse con la ley: la *Torah*. Sin que esto traduzca un simple legalismo. La *Torah* no es únicamente, ni en primer lugar, una serie de prescripciones formales que ordenan una determinada conducta. La *Torah* es una revelación de lo que es Dios mismo, en lo que quiere hacer de los suyos, aquellos que ha elegido, "conocido", amándoles hasta el punto de unirse a ellos. La *Torah*, su observancia fiel, debe marcar al pueblo de Dios con su sello, un sello cuya impronta reproduce la propia imagen de aquel que la imprime.

---

[187] Cf. L. BOUYER, "Du mythe cosmogonique a la Parole créatrice" en *Cosmos,* 77-88.

[188] Cf. Capítulo 3.3. "La formación del Pueblo de Dios".

La revelación de la *Torah* sobre el Sinaí, en el Éxodo, tiene su preludio en la revelación del nombre divino hecha a Moisés, sobre el mismo macizo del Horeb. Esta revelación del nombre de Dios, que significa la revelación, la comunicación de Él mismo, es la base de la Alianza entre Él y los suyos. Recíprocamente, ellos serán sus testigos por la práctica de la ley, porque así constituirán para los otros pueblos el testimonio vivo de lo que Él hace y, en lo que hace del hombre, de lo que Él es. De este modo, la *Torah*, en sus prescripciones morales, pero también hasta en el detalle de sus disposiciones ceremoniales, será como la expresión de una vida común entre Dios y su pueblo, de una presencia que es unión[189].

Esta Palabra irá siendo, paulatinamente comprendida y aceptada, por la meditación que desarrollarán los sabios. Es en todo el Oriente antiguo donde encontramos la sabiduría como un conocimiento práctico que desembocaba en el arte de vivir. Y la sabiduría real, en particular, no será sino el arte, de hacer vivir, a todo el pueblo. Esta sabiduría, recibida en Israel por la realeza, se impregnó allí de las enseñanzas de la Palabra. Por eso, así como el rey en Israel no es más que una epifanía del único Rey verdadero, Dios conocido en su *Torah*, la sabiduría aparecerá allí como el don de Dios, al rey que lo representa. El principio de la verdadera sabiduría será, por tanto, la meditación de la Palabra divina, bajo la inspiración del Espíritu.

Poco a poco, a través de la experiencia histórica de Israel, guiada e iluminada por la Palabra, no tardará en hacerse evidente que Dios, como es el único rey verdadero, es también el único sabio digno de este nombre. La sabiduría, identificada con el contenido esencial de la Palabra, con la *Torah*, acabará por significar el designio divino, según el cual, debe tomar forma la historia del hombre para realizar un Pueblo, una humanidad según el corazón de Dios. Al mismo tiempo la *Torah* revelada aparecía inseparable de una presencia especial de Dios con los suyos, la *Schékinah*, por ello la sabiduría, identificada ya con la Palabra, acabará identificándose con esta *Schékinah*. En todo este proceso, la presencia misteriosa dejará de habitar en el santuario, en medio de los suyos, pues su santuario pasará a ser el corazón de los suyos.

Asistimos así a un proceso de interiorización y humanización de la palabra divina en la sabiduría, que prepara a su universalización y que parece venir preanunciado por las últimas visiones y promesas proféticas. Es entonces cuando se afirmará el carácter misterioso de la sabiduría divina. Los pensamientos de Dios desbordan los pensamientos de los hombres. El hombre no puede acceder a la sabiduría sino por la revelación por excelencia. De este modo, de la sabiduría que parecía partir de la tierra, hecha de la razón del

---

[189] Cf. Capítulo 3.2.1 "La Palabra divina se encuentra con el Mito".

hombre aplicada a las experiencias terrenas, pero que se elevó hasta el cielo, se pasa al apocalipsis: a la revelación de los designios últimos, impenetrables de Dios. Él mismo se revelará a los suyos para revelarse pronto al mundo. Al final de la Antigua alianza se espera, una suprema revelación de la Palabra, una efusión del Espíritu sin precedentes. Es el Mesías, el ungido de lo alto que viene a salvar a su pueblo, Dios en persona vendrá para que el Pueblo lo reconozca y lo acoja[190].

La respuesta a la Palabra así entendida son las *berakoth*: expresión acabada del conocimiento de Dios, en el corazón del pueblo que Él ha conocido y elegido. Los salmos, los cánticos del Pueblo de Dios, que éste acabó por reconocer también como inspirados, como Palabra de Dios, irán progresivamente alimentando y preparando el desarrollo de la oración de Israel en la forma de estas *berakoth*[191]. En realidad los salmos constituyen como una vasta *berakah* aunque ésta, en cuanto esquema espontáneo de la oración que responde a la Palabra, sea anterior. Los salmos alimentan la sustancia de la *berakah* y así se explica que la liturgia judía, como después hará la cristiana, no haya cesado de encuadrar el rezo de las *berakoth* en la oración continuada de todo el salterio. Una y otra, aisladas del salterio, quedarían separadas de sus raíces[192].

En muchos salmos se esboza ya el esquema formal de las grandes *berakoth* litúrgicas de la sinagoga. En concreto esto sucede en los salmos redactados para acompañar a los sacrificios: comenzando en la alabanza, siguen con la súplica que terminará con la doxología. En esta ofrenda sacrificial, acompañada por los salmos, se pide a Dios que se muestre fiel, que remate lo que ha comenzado. Pero también implica una consagración del orante mismo, mostrando la confiada entrega de sí mismo a la voluntad divina. Esto se muestra de modo evidente en aquellos salmos en los que se expresa que no es la materialidad de ofrenda alguna la que puede satisfacer al Señor, sino la ofrenda de sí mismo.

---

[190] Cf. Capítulo 3.2.2. "El Misterio y la sabiduría en el Antiguo Testamento".

[191] "Di conseguenza non è eccessivo dire che la Bibbia dell'Antico Testamento si può comprendere soltanto nella linea definita di questo insieme di preghiere, che non si possono staccare dalla formulazione e della redazione della raccolta biblica. Creata, come un tutto unico, per il culto d'Israele, questa Bibbia deve dunque essere fondamentalmente interpretata attraverso le formule del culto per mezzo delle quali il popolo di Dio l'ha ricevuta. Per questo la Bibbia giudaica rimane il fondo originario della Bibbia cristiana e spiega perché, dal momento che le preghiere della Bibbia ne rimangono la preghiera fondamentale, le preghiere più propriamente cristiane, quelle dell'eucaristia, non siano altro che uno sviluppo, suscitato dal Vangelo, delle preghiere di composizione sinagogale" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 94).

[192] Cf. Capítulo 3.4.5. "La riqueza de la *Berakah*".

Hemos recordado ya en diversas ocasiones, superando la exégesis del siglo XIX, que estas fórmulas no son un repudio de los sacrificios. Expresan sencillamente el sentido que debe adoptar el sacrificio en la religión de la Palabra: una consagración del hombre y de su vida entera por el ritual mismo. Sin olvidar que, desde esta perspectiva, es cierto que la oración consagratoria que acompaña al sacrificio irá ocupando, en éste, un puesto cada vez mayor, según vaya expresando con más fuerza la consagración del hombre mismo. Resulta un ejemplo típico de todo esto la evolución del sentido dado a la expresión "*sacrificio de alabanza*" o "*acción de gracias*". En el origen designa un género particular de sacrificios, cuyo significado lo expresa el salmo de alabanza que los acompaña. Pero, poco a poco, el "*sacrificio de alabanza*" significará la alabanza misma, que ya no es únicamente parte integrante del ritual sacrificial, sino el sacrificio por excelencia. Asistimos, no a una superación, sino a una interiorización del sacrificio[193].

Esta progresiva introducción en el centro del sacrificio, de la oración de ofrenda de uno mismo, bajo la forma específica de una *berakah*, llegará a sus últimas consecuencias en el culto sinagogal. Allí ante la imposibilidad, para los judíos de la cautividad y de la diáspora, de ofrecer sacrificios, una oración de este tipo, que responde a la lectura de la Palabra, acabará por reemplazar el culto sacrificial. Cuando sea reconstruido el Templo, acompañará en él a los sacrificios de la mañana y de la tarde. Y en todas las sinagogas se pronunciará esta oración, con el rostro vuelto hacia Jerusalén, y más exactamente hacia el Santo de los santos, donde el Sumo sacerdote, una vez al año, introducía la sangre de la expiación[194].

Se entiende así la descripción que en el libro de Nehemías se nos hace del *qahal*, es decir, de la asamblea litúrgica del pueblo, al retorno de la cautividad. En el primer *qahal*, en el que se había concluido la alianza en el Sinaí, a las diez palabras de la *Torah* fundamental, había respondido el pueblo con su adhesión unánime, y luego se habían ofrecido los primeros sacrificios de la Alianza. En el *qahal* no menos solemne que había marcado la reforma de Josías, después de la lectura del Deuteronomio, la ley iluminada por los profetas, se había renovado igualmente esta adhesión, y la alianza renovada se había sellado en la pascua, el sacrificio memorial de Egipto. En el tercer gran *qahal*, el del escriba Esdras, que la sinagoga del último judaísmo considerará como su fundación o su consagración, se lee toda la *Torah* sacerdotal de los escribas, el Pentateuco acabado en su redacción definitiva en el exilio. Pero, a diferencia de los anteriores, entonces todavía no es posible celebrar los

---

[193] Cf. Capítulo 3.4.2. "La metamorfosis de la religión sacrificial: la liturgia del banquete".

[194] Cf. Capítulo 3.4.4. "El memorial de la Pascua"

sacrificios en el Templo, no hay altar, y seguramente ni siquiera víctima que pueda ofrecerse. Pero los ancianos, al comprometerse a reconstruir el santo lugar y a restaurar su servicio, pronuncian la *berakah* más explícita, en la forma más exhaustiva por su contenido que se halla en la Biblia[195].

La piedad del judaísmo extenderá a través de la vida entera del israelita piadoso las ramificaciones de estas *berakoth*. Desde su despertar, en cada una de las acciones del día, hasta que se acueste, todo lo consagrará al Señor. Y por esto mismo consagrarán el mundo, restituyéndolo en la alabanza, a esa Palabra que lo había creado. La ofrenda incesante de estas *berakoth* implican que los judíos, dispersos entre los gentiles, tendrán conciencia de ofrecer a Dios, en todo lugar, la "ofrenda pura" de la que había hablado el profeta Malaquías. Y de este modo, Israel entero creerá realizar la promesa del libro del Éxodo: hacer de él un pueblo todo él sacerdotal, un reino de sacerdotes que consagran todo el universo, a la sola voluntad divina revelada en la *Torah*[196].

Todo este proceso por una parte no implica una moralización de los sacrificios, ni tampoco que la religión de Israel se sustraiga a todo acto ritual particular. Al contrario nada resulta más significativo que observar el nuevo ritual que en ese momento surge como espontáneo y al que darán todo su sentido las comunidades, las *haburoth* de la esperanza mesiánica. Se trata del ritual de las comidas en comunidad, las tardes de sábado o de fiesta. Para estas comunidades (sacerdotes de Qumram o de Damasco, esenios o terapeutas) la comida se convierte, no sólo en un equivalente de los antiguos sacrificios, sino en el único sacrificio que subsiste en la espera de la nueva y eterna alianza. Cuando se pronunciase la *berakah* sobre la última copa, repartida entre todos, se invocaría la venida inminente del Mesías y se consagraría, en este espera, el "resto" fiel al reino esperado[197]. Así con este

---

[195] Cf. Capítulo 3.3. "El *Qahal Yahvé* que prepara la revelación del Misterio".

[196] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 145, 149-150; *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 101; *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 61.

[197] "Ne deriva che la celebrazione della Pasqua diviene anticipazione, attesa del Messia, dell'Unto di Dio promesso dai profeti: soltanto lui potrà sottrarre Israele del dominio dell'Avversario, un Israele completamente, definitivamente rinnovato da una prova suprema nella quale Dio sarà misteriosamente con lui più di sempre nella persona di questo eletto per eccellenza, di tale inviato dall'alto. È quello che la liturgia giudaica contemporanea di Gesù esprime nella supplica che accompagna l'ultima coppa di tutti i banchetti festivi della comunità, e specialmente quello della cena pasquale. Durante la formula di consacrazione, che una volta era quella dell'olocausto quotidiano, ci dicono i rabbini. L'inserzione di un inciso, introdotto più tardi anche nelle benedizioni della coppa, chiede infatti: "che il memoriale della Pasqua, del tuo popolo, di Davide, del Messia atteso, s'innalzi verso di te, sia riconosciuto, da te accettato, e che venga il tuo regno: la ricostruzione di Gerusalemme, e che tutti i tuoi figli dispersi vi siano

nuevo sacrificio hemos llegado a la cena y a la prehistoria inmediata de la Eucaristía cristiana[198].

2.3.2. La Eucaristía cristiana

Los últimos compases del breve resumen que recogíamos en el apartado anterior, han desembocado, en ocasiones, en una oposición entre el rito y la palabra, entre el sacerdote y el profeta. Bouyer se refiere, en diferentes momentos, a esta oposición ficticia, que está representada fundamentalmente por la exégesis protestante liberal. Según esta corriente resultaría imposible que Jesús hubiese decidido instituir un nuevo rito. Al mismo tiempo la espera escatológica inminente que se encuentra en el corazón de la predicación de Jesús, también parece incompatible con cualquier institución.

Sin embargo no es así. Como recuerda nuestro autor, en realidad el ambiente sacerdotal será el responsable, uno o dos siglos antes de Cristo, de trazar y sistematizar el conjunto bíblico del Antiguo Testamento. Esta idea es suficiente para mostrar cómo los profetas no han sido nunca los enemigos jurados de los sacerdotes y los sacerdotes mismos, como casta, no han querido sustituir la Palabra de Dios por un ritualismo que por definición se supone inmóvil[199]. De todos modos, la obra esencial de los sacerdotes será la de presentar, de tal modo el mensaje bíblico, que se convierta en el alma del culto de Israel. Mientras los ritos del Templo se desarrollaban de modo inmutable la obra sacerdotal impregnará el ritual de la sustancia, de la realidad creadora y salvadora de la Palabra divina y de este modo permitirá a todo israelita piadoso experimentar en el culto la experiencia de los patriarcas y profetas, no como un simple recuerdo sino como una perpetua actualización.

Hemos visto también, cómo el tema del Pueblo de Dios, al que nos hemos referido en diferentes momentos, es de tal modo esencial y central, en la Palabra bíblica, que la espera escatológica no sólo no lo excluye, sino que

---

radunati per lodarti sempre" (Seder Amram Gaon, edito da D. Hedegard, Lund 1951, 96.152)" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 49).

[198] Cf. Capítulo 3.3.c) "La aparición del *resto fiel*".

[199] "La loro opera di raccolta, di sistemazione e infine di strutturazione canonica della Bibbia prova esattamente il contrario. Hanno raggruppato tutto il corpo profetico in una cornice storica –la parola biblica proprio perché evento creatore e ri-creatore, e mai semplice informazione, non è forse profondamente storica?- e hanno inserito tale corpo nell'insieme delle tradizioni raccolte per iscritto sulle origini abramitiche e mosaiche del popolo di Dio e della Parola che l'ha reso tale. Mettendo tale corpo al suo posto tra la legislazione sacra e la sapienza d'Israele in fase di trasformazione per sfociare nella apocalisse lungi dal soffocarlo o del tradirlo, gli hanno offerto la prospettiva in cui va letto. In pari tempo hanno assicurato a questo corpo profetico tutta la sua irradiazione nella riflessione dei più sapienti, come nella fede dei più semplici" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 91).

supone una preparación de este pueblo para su última transformación. Así lo demuestra la institución de los Doce como nuevos patriarcas del pueblo renovado. En esta misma línea se sitúa una metamorfosis del ritual sobre el que se habían apoyado y condensado las esperanzas del pueblo. Efectivamente, la esperanza escatológica, en los círculos judíos en los que se encontraba más viva, había ya producido intentos de purificación del pueblo preparando un "resto" y, como consecuencia, asistíamos también a una transfiguración del ritual, en concreto del ritual de las comidas[200]. De hecho cuando hablamos de la Eucaristía instituida por Jesús, no se trata, dirá Bouyer, de crear un nuevo ritual *ex nihilo* sino de transformar el ritual tradicional infundiéndole un sentido nuevo[201].

En el Antiguo Testamento la Palabra suscita una respuesta, que la reconoce en la fe, y que por lo mismo acoge su venida entregándose a ella sin reserva. Esta respuesta será formulada en la *berakah*[202] que constituye una alabanza contemplativa de los *mirabilia Dei*, "respuesta por excelencia del Pueblo de Dios a la Palabra de Dios"[203]. Ya nos hemos referido a ellas, siguiendo a Bouyer, en el capítulo tercero por ello aquí simplemente recordamos sus rasgos esenciales por cuanto abren y preparan la Eucaristía cristiana.

---

[200] "In tal modo si è anche aperto ai credenti il futuro verso il quale ci orienta la struttura della Bibbia: ancora una volta, l'attesa della consolazione d'Israele. È in realtà ciò che la Bibbia pienamente rivela se la ricollochiamo nell'ambiente in vista del quale è stata redatta: ossia il servizio sinagogale, anch'esso sempre considerato, come Childs ha tanto bene messo in chiaro, in una stretta relazione con il servizio del Tempio: non soltanto, e vi insistiamo con lui, ricollocandolo all'epoca (o alle epoche) della sua interruzione, ma preparandone la restaurazione e prevedendone la trasfigurazione finale" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 92).

[201] "Infatti, qui non si tratta di creare un nuovo rituale *ex nihilo*, ma di trasformare il rituale tradizionale infondendogli un senso nuovo. La cena, infatti, non fu un pasto qualsiasi, ma il pasto liturgico del giudaismo contemporaneo; e ai suoi riti e alle sue formule essenziali Gesù applicò quel cambiamento che avrebbe avuto come risultato di trasformali, ma sempre secondo le linee originarie. Come ha dimostrato Jeremias, un inserimento così naturale e così profondo nel rito giudaico sarebbe divenuto impossibile dopo la separazione della Chiesa dalla sinagoga, anche in un ambiente aramaico. Tuttavia, la trasposizione di tutto quello che il rito comportava è così decisiva e si imposta in una misura così generale a tutte le tradizioni liturgiche cristiane, che è impossibile attribuirla ad altri che a Gesù" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 228).

[202] Cf. L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 72-78. En las páginas que señalamos de este artículo, el Autor describe las diferentes *berakah* y su estructura.

[203] L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 229.

En primer lugar recordamos las *berakoth* sinagogales[204] cuyo origen se encuentra en el capítulo 9 de Nehemías[205]. Allí se recoge el primer ejemplo extenso de un tal tipo de oración. En este servicio sinagogal, tal y como lo conocerá Jesús y sus discípulos, se empieza con la recitación de los salmos de alabanza, que han pasado posteriormente a la liturgia cristiana. Después se pasa al servicio de lecturas, antes de la recitación del *semah*, las *berakoth* glorifican al Creador de la luz, visible e invisible, que nos dio el conocimiento de su ley, por la que somos marcados con su sello personal[206].

Esta celebración de la sinagoga conocerá un doble desarrollo que tiene una gran importancia para las posteriores fórmulas cristianas. Por una parte las *berakoth* litúrgicas se difundían y se prolongaban a través de la entera vida cotidiana, por medio de un centenar de fórmulas breves que hacían propio el esquema de la *berakah*. Así las *berakoth* acompañarán, paso a paso, la existencia del israelita piadoso y extienden esta consagración a toda su vida en el mundo y, consiguientemente al mundo mismo. Por la palabra divina y la oración que la acoge, todas las cosas son restituidas con el hombre a la pureza y trasparencia de su origen, y el universo viene a ser, a través de la vida del hombre consagrado, un solo coro de la glorificación divina[207].

---

[204] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 72-90.

[205] "Nella liturgia antica della sinagoga, esse costituiscono la conclusione del servizio (...) Le preghiere che accompagnano e, possiamo dire, che coronano questa confessione, sono costituite da tre *berakoth* sviluppate. (...) Viene infine la terza parte delle preghiere, a sua volta composta di diciotto brevi *berakoth* e che viene considerata dagli ebrei la preghiera di supplica per eccellenza (la *Tefillah dei Schemoné Esré*) (...) Tra questa collezione sintetica delle *berakoth* della *Tefillah* ce n'è una che deve essere isolata ed è appunto quella tramite cui, dalle suppliche, si ritorna alla lode, per concentrarsi in essa. È la preghiera *Abodah,* il cui nome significa "servizio": un termine applicato di solito ai sacrifici di Israele in genere, ma innanzitutto all'oblazione di Isacco da parte di suo padre Abramo. I rabbini ne hanno sempre sostenuto la grande antichità. Di fatto si tratterebbe della preghiera di consacrazione dell'olocausto quotidiano, che la liturgia della sinagoga avrebbe ripreso da quella del tempio. Essa esprime l'offerta di sé quotidianamente rinnovata da tutto il popolo dei credenti, in vista del compimento tramite lui e per lui, dell'intero disegno di Dio, in modo che tutto, sempre, sia rivolto alla sua gloria esclusiva" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 73-75).

[206] "Nella sinagoga, dopo le letture bibliche, le grandi *berakoth* di Yôzer-Ahabah costituivano un duplice rendimento di grazie per la luce della conoscenza di Dio, prima nella sua creazione visibile e invisibile, poi nella storia della salvezza e in particolare nella comunicazione della Torah. Il ringraziamento era seguito da una serie d'intercessioni, la Tefilah, perché si compisse nel popolo e per il popolo tutto il disegno divino, inserite in una duplice benedizione per il nome divino rivelato" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 229).

[207] "Da una parte, per ogni pio israelita, le *berakoth* liturgiche si diffondevano e si prolungavano nella intera vita quotidiana con un centinaio di formule brevi che facevano proprio lo schema della *berakah*, in modo da consacrare tutte le sue azioni, dal risveglio mattutino all'avvicinarsi del sonno, una volta finita la giornata, illuminandone ognuna con un

Pero la culminación de la preparación inmediata al cristianismo, en el culto judío, se encuentra en la liturgia de aquellas comidas sacras, familiares o de comunidad, como encontramos por ejemplo en Qumram[208]. De forma paralela a la liturgia de las lecturas que se desarrollaba en la sinagoga, la comida vespertina, especialmente en la vigilia del sábado o de una fiesta ofrecía de forma abreviada el equivalente a las *berakoth*[209]. Conviene recordar aquí, porque nuestro autor lo hace con palabras fuertes[210], que en estas comidas nos encontramos ante una verdadera liturgia[211]. En la forma y en el espíritu nada más lejos en estas comidas fraternas del ambiente judío y de la sociedad de los discípulos que lo que se entiende en la actualidad.

El tratato *Berakoth* nos ha dejado una minuciosa descripción de este tipo de banquetes[212]. Después de una copa bendecida individualmente y

---

momento biblico appropriato. Si attribuisce al rabbino Simeon ben Levi un commento mirabile, nel quale dice che tutte queste benedizioni hanno per scopo ed effetto di consacrare il mondo dove il fedele vive, per farlo divenire nella sua totalità dimora della Schékinah" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 101).

[208] "Già, ricordiamolo ancora, le comunità come quelle di Qumrân erano arrivate a fare dei loro pasti, i pasti degli Ebrei tutti saturi di atmosfera pasquale, dei sacrifici: sacrifici ai loro occhi migliori di quelli del Tempio, perché nel santuario di Gerusalemme si esercitava ormai soltanto formalmente un sacerdozio giudicato secolarizzato, profanato. La loro liturgia due volte secolare offriva a Gesù la preparazione provvidenziale sia di tale rivelazione, che di questa consumazione suprema" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 108).

[209] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* 90-100.

[210] "De esta sobriedad [en los evangelistas y San Pablo relatando el conjunto de la Última Cena], casi convendría decir mutismo, los protestantes extremistas del siglo XVI, y muchos católicos de vanguardia del siglo XX, sacaron o sacan la conclusión de que no se hizo nada especial en la Última Cena, fuera de algunos puntos ya precisados por el Apóstol o los evangelistas. En particular, piensan o pensaron unos y otros que ningún carácter ritual o sacramental debió distinguir la Cena de las comidas ordinarias. De ahí la conclusión que ya conocemos y contra la cual la encíclica *Mediator Dei* se ha alzado con tanta vehemencia: la Eucaristía ideal, la más conforme con su primer modelo, sería aquella en la que todo tendría las apariencias de la más cotidiana de nuestras comidas amigables o familiares. De hecho, como ocurre tan a menudo, este pseudoprimitivismo no es más que una romántica quimera. Nada se parecería menos que nuestra comida profana a la primera Eucaristía y a la Última Cena, a la la última comida tomada por el Maestro y sus discípulos, y en la cual se insertó la primera de nuestras misas" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 371-372).

[211] "D'autre part, au moins deux cents ans avant le Christ, et peut-être bien avant, ces repas auront pris une forme liturgique. Ouverts par la fraction du pain une fois béni, et conclus par la solennelle bénédiction de la dernière coupe qui deviendra comme naturellement celle de l'attente eschatologique de la réalisation des promesses messianiques" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 184).

[212] "Cuando se relaciona este ritual con los relatos de nuestros evangelistas y con las liturgias más antiguas que nos han llegado, uno se maravilla ante la perfecta coherencia entre los relatos que nos habían llegado en forma aparentemente desordenada y ante el hecho de que

bebida por cada uno que llegaba, se pasaba a la fracción del pan, en la que participaban todos y que era bendecida por el cabeza de familia o por el rabino que presidía la asamblea. Se acababa del mismo modo solemne con una última copa. La súplica que se desprende de estas *berakoth*[213] tiene como secuela natural la congregación final de los elegidos, en el festín escatológico en el que todos los rescatados celebrarán por siempre esta gloria perpetuamente triunfante[214].

---

muchos detalles que nos eran oscuros en interpretación, quedaban explicados de golpe. Es lo que desearíamos hacer constatar a nuestros lectores, ya que no ha sido intentando por ningún autor francés, que nosotros sepamos. Haremos uso principalmente de las obras de W.E.O. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Londres 1925; J. ELBOGEN, *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlicher Entwicklung*, Francfort del Meno 1931; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1939; pero sobre todo, la gran obra del liturgista anglicano, dom G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Londres 1945, cuyos capítulos dedicados al tema de que tratamos son considerados como los más sólidos y brillantes. Si se desea consultar el tratado *Berakoth*, de donde provienen la mayoría de los textos judíos que citaremos, recomendamos una excelente traducción inglesa, publicada por la Society for promoting Christian Knowledge, en 1921" (L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 375-376).

[213] "En effet, cette dernière bénédiction apparaît comme calquée dans son développement sur celui des berakoth plus prolixes qui concluaient, sans doute depuis Esdras, le service synagogal de lecture de la Torah. Un premier paragraphe, la bénédiction pour la nourriture, bénit Dieu comme le créateur de la vie, qui non seulement l'a produit à l'origine mais ne cesse de l'entretenir et de la renouveler, par les aliments que sa création nous procure. De là on passe naturellement à une seconde bénédiction: du thème de la nourriture à celui de la terre qui l'a produite: cette terre promise qui est comme le gage perpétuel de l'action salvatrice de Dieu, de la Pâque et de l'Exode qui ont amené les siens de l'esclavage à la liberté, des ténèbres de l'Egypte à la lumière de la connaissance vivifiante du vrai Dieu, de la mort à la vie. A ce point, l'action de grâce pour le passée se prolongeant dans le présent éclate en une supplication pour l'avenir: que Dieu rassemble son peuple, dans la définitive Cité de Dieu dont il sera lui-même le constructeur, de sorte que, de tous les cœurs réconciliés, monte à jamais vers lui une louange unanime. Mais, à cet endroit, dans cette prière de la table comme dans la prière synagogale vient, aux jours de fête, s'insérer le paragraphe, déjà évoqué, sur le mémorial: Que le mémorial, y est-il dit, de la Pâque (ou de tout autre haut fait de Dieu à sa suite), de ton peuple, du Messie monte vers toi, soit reconnu, accepté par toi, de sorte que vienne enfin ton règne…" (L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 184).

[214] "Per questi sacerdoti di Qumran, in particolare, il vero *qahal*, la vera *ecclesia*, nella quale il Popolo nel suo ultimo resto fedele deve prepararsi all'incontro col suo Dio, non è più una qualsiasi assemblea sinagogale, o meno ancora una delle assemblee festive del santuario di Gerusalemme, perché sembra loro che in esse si continui soltanto un culto formalistico, infirmato da una profonda infedeltà. È nella riunioni di questi poveri volontari che "cercano nelle Scritture la consolazione d'Israele" (cf. Lc 2, 25), è nei loro banchetti fraterni, in cui le preghiere tradizionali si concludono con l'invocazione ardente della venuta del Messia, della ricostruzione della Città santa, che si trova ormai la sola assemblea dei santi degli ultimi giorni e il solo sacrificio che presagisce la nuova alleanza di una Pasqua eterna" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 259).

Así el ágape de comunidad, en la espera mesiánica, expresa definitivamente el sentido de todos los sacrificios de Israel. Él mismo tiende a convertirse en el sacrificio por excelencia, es decir, en la ofrenda de toda la vida humana, y del mundo entero con ella, a la voluntad de Dios reconocida. Todo sacrificio, como hemos podido ver siguiendo a Bouyer en su análisis de la historia comparada de las religiones, no es sino un banquete sagrado, en el que el hombre reconoce que su vida procede de Dios y se desarrolla en un intercambio incesantemente renovado con él[215]. Este era también el primer sentido de la pascua, festín que consagraba las primicias de la recolección. Pero la Pascua judía se había cargado de un sentido renovado al convertirse en el memorial de la liberación por la que Dios había sacado a los suyos de la esclavitud de la ignorancia y de la muerte para trasladarlos al país de la promesa, donde le conocerían como ellos mismos habían sido conocidos por él y vivirían en su presencia[216].

En el corazón de la tercera parte de la *berakah* sobre la copa, pronunciada la víspera de la tarde de los sábados o en los días festivos se introducía, antes de la conclusión, un párrafo sobre el "memorial", tomado de aquella oración *abodah* (que está también presente en las bendiciones de la sinagoga) que era la misma oración que, en el Templo, servía de epíclesis consagratoria de los sacrificios. En esta se pedía: "*el memorial de tus grandes gestas, de tu pueblo, del Mesías, suba hacia ti y sea reconocido y aceptado por ti*"[217].

---

[215] Cf. Capítulo 3.4.1. "El sacrificio en las religiones primitivas". "Il sacrificio, infatti, è essenzialmente un banchetto, ma un banchetto in cui nasce o si ravviva il senso che ogni cosa proviene dalla vita divina, dalla sua sovrabbondante generosità. Più precisamente nel banchetto, e soprattutto in quello pasquale che festeggia l'avvicinarsi e le primizie della mietitura, quel che fa di esso un sacrificio è il riconoscere che Dio non ha soltanto comunicato la vita all'uomo alla sua origine, ma gliela rinnova di continuo. E di un tale sacrificio Dio resta l'offerente esclusivo, anche se tocca all'uomo prepararlo. E quel che Dio offre è un zampillare della sua vita" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 32).

[216] "Tuttavia, con quella che si è potuta chiamare la storicizzazione della Pasqua, divenuta memoriale della redenzione originaria, vale a dire della liberazione dalla schiavitù –quella liberazione della quale Dio fa le spese-, la Pasqua non evocherà più e neppure perpetuerà semplicemente la creazione originaria. Ma affermerà e riaffermerà di continuo la liberazione dalla schiavitù, ed una liberazione che è più di un semplice fatto fisico: è l'affrancamento di peccatori divenuti schiavi per il loro peccato, ma che la loro liberazione deve preparare alla adozione divina. E questa stessa adozione che, attraverso tutto l'Antico Testamento tendeva verso il Nuovo" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 33).

[217] "Qui [in questo inciso] come non mai si attualizza l'esegesi data da Jeremias del termine chiave di *memoriale* (in ebbraico: *zikkaron*) nella liturgia sinagogale. È chiaro che non si tratta affatto di un semplice ricordo soggettivo del passato: è innanzitutto un richiamo da parte di Dio della liberazione iniziale, e dato come pegno destinato ad evolversi nella celebrazione e per mezzo di essa, lo sviluppo di tutto quello che essa comportava. E quel che è di più, tale pegno è messo in mano ai credenti perché sia ripresentato a Dio che lo ha donato, chiedendo a

Esto nos permite entender que el "memorial" eucarístico no debe ser entendido como una simple ayuda a nuestra memoria, sino como una prenda recibida de Dios. Tal prueba de sus *mirabilia* pasados y de su persistencia en el presente, nos ha sido dada para que se la representemos y así podamos implorar de él con confianza su cumplimiento definitivo en un futuro próximo. Tal memorial da el sentido y contenido a todo el ritual y a los sacrificios de la alianza en particular, comenzando por la Pascua. En realidad tal liturgia, como apunta Bouyer, "nos conduce al umbral de la sala alta donde Jesús, celebrando su última Pascua, instituirá el sacramento de su sacrificio, dando en él la clave de toda su obra y de su entera vida"[218]

En resumen, el Antiguo Testamento veía el cumplimiento del diseño divino revelado por la Palabra en el ritual de la alianza: El Pueblo de Dios acepta en la fe la Palabra de Dios y se consagra a Él por medio de esa misma Palabra. La liturgia de los israelitas y especialmente la liturgia sacrificial, se convertía así en un perpetuo *memorial* de las acciones que Dios había cumplido en el pasado[219]. *Memorial* que Dios mismo había entregado para que su eficacia permanente se prolongase en la historia sucesiva del Pueblo y lo dirigiese progresivamente hacia el cumplimiento último del diseño re–creador. En las sucesivas reuniones del *qahal*, de la "ecclesia" del Pueblo a lo largo de las etapas sucesivas de su historia, al volver a presentar a Dios el *memorial* de sus gestas pasadas solicitaba la realización todavía futura de sus promesas en la certeza de ser escuchada.

Por eso acaba diciendo nuestro autor, se puede decir que el israelita, en cuanto creyente abandonado a la Palabra, se revela en realidad como miembro de aquel pueblo sacerdotal destinado, por su particular bendición, a bendecir a Dios sobre la tierra. Consagrándose a sí mismo a su Dios con su acción de gracias, él consagraba a Dios todas las criaturas de las que se servía, consagraba la reunión del pueblo de Dios y consagraba toda la historia santa

---

lui di realizzare infine, nel popolo e per il popolo, tutta l'estensione delle sue promesse" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 49).

[218] L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 102.

[219] "Abbiamo altresì dimostrato, seguendo in ciò il grande esegeta tedesco J. Jeremias, che il termine *memoriale* significava qualcosa di completamente differente di un richiamo di tipo esclusivamente psicologico, al quale le tendenze razionalistiche di alcuni protestanti hanno in passato tentato di ridurre l'eucaristia. In primo luogo, il vero significato del termine *memoriale*, sia nella bibbia che nella liturgia ebraica, fa riferimento a ciò che potremmo chiamare una realtà sacramentale, -che pur essendo sacramentale non è certamente meno reale. Poiché il memoriale biblico è un pegno dato da Dio stesso, attraverso la sua Parola, che quest'ultima non solo conserverà ma addirittura svilupperà in futuro un'efficacia di cui ha già dato prova in passato. Conseguentemente, quello che noi commemoriamo durante la liturgia, e cioè i gesti salvifici compiuti una volta per tute da Dio, conserva la sua efficacia *hic et nunc*" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 88).

de este acontecimiento, toda la renovación de la historia de los hombres efectuada por Dios con su Palabra. De ahí que para los judíos piadosos, dar gracias a Dios por cualquier cosa, bendecir o consagrar a Dios esta misma cosa es todo lo mismo. Cuando Jesús desciende entre nosotros, Verbo de Dios hecho carne, la Palabra de Dios que estaba en Él, que era Él mismo, ha producido en Él la respuesta perfecta que ella esperaba: la perfecta Eucaristía. Jesús, que es por excelencia la Palabra de Dios dirigida al hombre, es también la respuesta por excelencia del hombre a Dios según su mismo corazón.

Parece lógico recordar con Bouyer que en la celebración eucarística verdaderamente de la antigüedad cristiana, la palabra *Eucaristía* se aplicaba directamente a aquello que hoy nosotros llamamos plegaria de consagración, canon de la Misa o plegaria eucarística. Y posteriormente el término ha sido usado para indicar sea el banquete sacrificial eucarístico, sea la comunión. Resulta así que, en la Misa, antes que esta conduzca a la comunión, debe existir una oración, una oración de un género bien definido. Podemos decir que en la raíz de toda plegaria eucarística, encontramos una oración que es la respuesta adecuada a la Palabra de Dios dirigida al hombre, y una respuesta que esta palabra divina junto con el Espíritu de Dios conforma en nuestros corazones humanos. La Palabra y el Espíritu siendo como siempre y más que nunca inseparables[220].

En esta línea[221], Cristo, en la Última Cena, en la última comida que compartiría con sus discípulos, con los que Él había elegido para ser el germen del pueblo nuevo, del pueblo de la alianza eterna, pronuncia y promulga el cumplimiento definitivo en sí de todas las profecías, haciendo del pan y del vino, objetos inmediatos de su "eucaristía", el memorial de su muerte salvífica[222]. La alusión que encontramos a Isaías 53, como ya hemos

---

[220] Cf. L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 83.

[221] "... la stessa istituzione dell'Eucaristia cristiana da parte di Cristo, come viene descritta da san Paolo e dai Vangeli sinottici, non può essere intesa a pieno, come è stato perfettamente stabilito da Jeremias, se non in riferimento all'insieme dei riti e dei formulari ebraici da noi descritti. Giacché là soltanto il rituale cristiano stesso e i termini interpretativi che lo accompagnano hanno la loro origine. (...) Questo ci deve convincere che le preghiere eucaristiche della cristianità, lo stesso pasto e sacrificio eucaristico, la loro interpretazione legata in modo così stretto al senso della vita e della morte di Cristo, come lui stesso ha voluto, affondano le loro radici nella tradizione ebraica. Ciò è vero al punto che tutte queste realtà, tutte queste nozioni cristiane svanirebbero semplicemente se questa tradizione cessasse di sopravvivere in certo modo all'interno della tradizione cristiana" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 78).

[222] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 112-117.

comentado, donde el Siervo ofrece su vida como un sacrificio de expiación por los pecados de todos, es indudable, y su aplicación no podría ser más clara[223].

Jesús anuncia que se ofrece a la muerte como el Siervo, haciendo de su muerte el sacrificio de la reconciliación. Su muerte se convierte en sacrificio de la nueva y eterna alianza, y la participación en su cuerpo y en su sangre inmolados, es lo que constituirá el pueblo, muerto y renovado con Él, en su novedad de Pueblo de los hijos de Dios. Haciendo esto, Jesús lleva a cumplimiento la *abodah*, el servicio de Israel, cuyo esbozo encontrábamos en la oferta que Abraham hace de Isaac. En realidad, como apunta Bouyer, "Dios se reservaba el perfeccionarla porque sólo Él podía hacerlo y la cumplió en realidad como oblación de su Hijo, de su unigénito, para adoptar en Él a la multitud de los pecadores y de los mortales, abandonando aparentemente al único Siervo fiel que se entrega a la Cruz"[224].

En otras palabras, Cristo realizando en sí todas las promesas de Dios, determinando Él mismo en aquella hora el cumplimiento final del diseño divino, preparado por las antiguas eucaristías, puede rendir al Padre –en nombre de toda la humanidad– la perfecta y definitiva acción de gracias por todos sus beneficios, por todo su amor. Y lo hace no por medio de un deseo piadoso o con una simple intención de ofrecerse, de abandonarse a los deseos divinos. Es una ofrenda cumplida eficazmente. Ahora la Palabra definitiva y total es anunciada: es la palabra de Cristo, la palabra de su Cruz por la que se revela el misterio del amor de Dios y el Reino de Dios es anunciado como el Reino final de este amor. En el sacrificio de la Cruz al que, en aquel mismo momento se entrega, Jesús consumará al mismo tiempo la comunicación de Dios al hombre y el abandono del hombre a Dios. En el sacrificio de la Cruz el amor de Dios se dona enteramente al hombre, mientras el hombre se confía plenamente a Dios. La Eucaristía de Jesús es definitiva porque es la Eucaristía de la Cruz[225].

De ahí que la respuesta del Pueblo sea la *berakah* definitiva, la eucaristía de Cristo, por la que la Iglesia definitiva, contemplando en la fe todo el diseño del amor del Padre, se da a sí misma sin reservas[226]. Se da con su

---

[223] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 227-231.

[224] L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 110.

[225] Cf. L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 111.

[226] "Sostanzialmente, la preghiera eucaristica non è altro che l'espressione di questa fede, che cresce in noi attraverso questa comunicazione intima dello Spirito di Dio con il nostro spirito: la fede che ci apre alla Parola, alle sue promesse, alle sue esigenze, che obbedisce al progetto divino, che accoglie l'Ospite divino, che si presta alla trasformazione totale del nostro essere, del quale tutti i pensieri e tutti gli affetti devono essere radicati nello Spirito. Ne consegue che la preghiera eucaristica è la risposta totale dell'uomo alla Parola di Dio, una

Cabeza celeste, para que la voluntad de Dios, la voluntad de reconciliar a todos los hijos de Dios dispersos en el cuerpo de su Hijo único, se cumpla. Esta oración eucarística, adhesión a la Palabra hecha carne en su significado total, consagra el banquete mesiánico en el que se consuma el don de Dios que nos ha hecho en Cristo. Por este don llegamos a ser todos un solo cuerpo, un solo espíritu: su cuerpo animado de su Espíritu[227]. Podemos decir con nuestro autor, que el "memorial" de la cena se convierte en su memorial, es decir la prueba dada por Dios mismo como último sacrificio que se le debe presentar parar acelerar la parusía[228]. Presentándolos de nuevo al Padre, en su futura acción de gracias por su resurrección, los suyos podrán invocar con certeza la Parusía última, ya anticipada en su comunión con su cuerpo y sangre, el primero partido, la segunda derramada, "por la remisión de los pecados"[229].

Así pues toda la sustancia de este sacrificio cristiano está en el único acto salvador de la Cruz, puesto de una vez por todas en la cumbre de la historia humana por el Hijo de Dios hecho hombre. Pero la cruz no cobró su sentido sino por la ofrenda que hizo de sí mismo Cristo en la cena[230], en la que

---

risposta che è il frutto della potenza della Parola divina, quando si esprime veramente in noi con la potenza dello Spirito dal quale non può mai essere separata" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 85).

[227] "Ne consegue quindi che la Pasqua cristiana, il cui contenuto è la celebrazione della morte e della risurrezione di Gesù, morte che assicura la sua risurrezione per i peccatori, la sua risurrezione che implica la comunicazione dello Spirito divino a tutti i credenti, secondo la profezia di Gioele che Pietro ricorderà a Pentecoste (At 2, 16ss.) (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 50).

[228] "Ormai, ci dice Paolo, questo memoriale della Pasqua è la proclamazione della morte di Gesù finché egli venga (ebraismo per la ri-presentazione al Padre di questa morte, *affinché* egli venga). In altre parole, questo ripresentare a Dio stesso proprio la morte volontaria di Gesù, come l'avvenimento salvifico, deve preparare, provocare, affrettare la sua seconda venuta nella gloria e in questa venuta, l'instaurazione definitiva del regno di Dio sulla terra come in cielo" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 50).

[229] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 387. Como recuerda Bouyer en otro lugar: "Ma tutto questo non è sufficiente. Nella preghiera eucaristica per eccellenza, il memoriale è stato posto da Dio nelle nostre mani, perché gli sia ripresentato, come il nostro sacrificio perfetto, come il pegno di quello che ha fatto per noi, soprattutto attraverso la morte e la risurrezione del Suo unico Figlio, che danno a noi la piena sicurezza del fatto che le nostre preghiere saranno esaudite. E questo è particolarmente importante per quello che riguarda il memoriale contenuto in questa preghiera, di cui possiamo dire che non rappresenta la conclusione bensì il compimento di tutta la preghiera eucaristica. Dio è stato lodato per aver creato tutto il mondo, con la morte e la risurrezione di questo Verbo divino, solo e unico, che si è incarnato" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 88).

[230] "Quello che meglio ci può illuminare circa i sentimenti coi quali egli lo fece, sulla stessa linea delle sue predicazioni tramandate da Marco e dai suoi paralleli, ma con un'innegabile pienezza, è il racconto dell'istituzione eucaristica nell'ultima cena. Si può dire

además la proclamó haciendo la *berakah* sobre el pan y el vino de la eucaristía de su cuerpo partido y de su sangre derramada "para la remisión de los pecados". A su vez la cruz no es efectivamente redentora para la humanidad, sino en cuanto los hombres se asocian a ella por la manducación eucarística de su cuerpo y de su sangre, mientras que el Espíritu que los vivifica no se hace suyo sino por cuanto ellos se adhieren por la fe a la palabra que se les propone, es decir, por cuanto hacen suya la eucaristía misma del Hijo. En efecto, en la cena y en la cruz se realizó en plenitud la Palabra de Dios que nos significaba eficazmente su amor, y por el hecho mismo la perfecta *berakah,* la perfecta eucaristía de Cristo le dio la respuesta que solicitaba, que suscitaba. Nosotros no podemos, por tanto, sino recibir esta única palabra de la salvación apropiándonos a su vez de esta única respuesta[231].

En realidad para que la Eucaristía sea verdaderamente nuestra, no es suficiente que sea reproducida en medio de nosotros por aquellos que Cristo ha enviado para hacer esto en su nombre. Es necesario que nosotros mismos estemos en armonía con ella. De ahí la necesidad del Bautismo, que nos hace conformes a Cristo, que hace de nosotros como una planta sola con Él, que nos introduce en la semejanza de su muerte y de su resurrección. Como señala nuestro autor, renacidos por el Bautismo, podemos ejercitar nuestro sacerdocio real en la Eucaristía, haciendo totalmente nuestra –no sólo con los labios sino con el corazón– la plegaria eucarística. Sobre todo nosotros podemos hacer nuestra oferta, podemos presentar el pan y el vino como símbolos de nuestra vida humana y así ofrecida, consignarla a Dios en Cristo. Es entonces cuando Cristo, por medio de sus ministros, consagra nuestra ofrenda en su eucaristía y nos la devuelve. Llegamos así a la comunión, cumplimiento y coronación del sacrificio eucarístico. Encontramos lo que habíamos ofrecido, pero no es nuestra ofrenda, es el cuerpo mismo de Cristo ofrecido en la Cruz. Recibiéndolo, asumiéndolo en nosotros, llegamos a ser Aquél que recibimos: el Cuerpo de Cristo. Cristo muerto y resucitado, vivirá en nosotros, hará de nosotros sus miembros, animados por su Espíritu, glorificaremos al Padre en la perpetua oblación de nosotros mismos en Él. Se cumple así la Eucaristía del Salvador, que llega a ser la Eucaristía de la iglesia y se consagra a Él poco a poco, todo el universo[232].

Desde esta perspectiva, nos recuerda Bouyer, la celebración eucarística es el acontecimiento incesantemente renovado por la Iglesia en la que el "misterio", que sustancialmente es Cristo y su Cruz, cumplido una vez por

---

davvero che è la cena che ha dato il senso, il senso che Gesù le voleva dare, alla croce alla quale egli si è liberamente offerto" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 227).

[231] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 462.

[232] Cf. L. BOUYER, *Invito alla parola di Dio*, 112-113.

todas, se hace plenamente realidad –por la fe que acoge los signos de Dios– en "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*" (Col 1, 27). De esta forma la Iglesia, en la Eucaristía actualiza el misterio de la Cruz, revelado en la resurrección, iluminado por nosotros y hecho nuestro en el don del Espíritu y la Parusía es anticipada, al mismo tiempo, como definitivo cumplimiento del misterio de la Cabeza en sus miembros[233].

Por medio de la Eucaristía, la Iglesia se hace y se conserva. La Misa es la asamblea en la que se proclama la Palabra del Evangelio, se confiesa la fe cristiana, se parte el pan, se distribuye el cáliz que esta misma Palabra y la oración que la acoge han consagrado[234], donde se espera la Parusía, se implora

---

[233] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 387. "Proprio qui si tocca il punto nel quale la rivelazione e la redenzione biblica, ormai raggiunto il loro termine, passano alla loro applicazione che fa un tutt'uno con l'ultima loro interpretazione: l'esegesi spirituale dell'intera Bibbia, intesa nel senso veramente tradizionale dell'espressione. Di fatto nel battesimo, nella partecipazione sacramentale di tutti i credenti al mistero della morte e della risurrezione del Cristo, vediamo compiersi pienamente la Pasqua di Cristo stesso proprio nel fatto che egli la attua nelle diverse membra del suo corpo ormai definitivo che è ora la Chiesa. E aggiungeremo inoltre che, siccome il battesimo, coronato dalla cresima, o sigillo dello Spirito, ha il significato di condurre ad una vita tutta nutrita dalla Eucaristia, vita essa stessa divenuta eucaristica, la pasqua battesimale ed eucaristica è soltanto una promessa, una caparra ed una anticipazione della Pasqua ultima, eterna, cioè della Parusia di Cristo e della instaurazione del regno di Dio su ogni creatura come su tutto l'universo, quando Dio sarà conosciuto e amato come ci ha amati, come ci ha conosciuti: per sempre tutto in tutti" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, 51).

[234] Nuestro Autor se ha referido en diferentes ocasiones a la relación que existe entre las palabras consagratorias y la epíclesis. Valgan como ejemplo las dos siguientes: "El Oriente y el Occidente se han opuesto largo tiempo acerca de la cuestión de si la Eucaristía era consagrada por la recitación de las palabras de la institución sobre el pan y el cáliz, o por la invocación, la epíclesis, que pedía descendiera sobre ellos el Espíritu Santo. Sin duda alguna hay que responder que toda la realidad de la eucaristía procede de la sola palabra divina proferida en el Hijo, que nos da su carne como alimento y su sangre como bebida. Pero esta realidad es dada a la Iglesia como la realidad prometida a su eucaristía, a la oración por la que ella se adhiere en la fe a la palabra salvadora. Y el objeto último de esta oración es sin duda alguna que el Espíritu de Cristo haga viva en nosotros la palabra de Cristo. En otros términos: el consagrante de todas las Eucaristías es siempre Cristo solo, palabra hecha carne, en cuanto que es para siempre el dispensador del Espíritu, porque se entregó a la muerte y resucitó por el poder de este mismo Espíritu. Pero en el conjunto inseparable de la eucaristía, esta Palabra evocada por la Iglesia, y su propia oración que invoca la realización de la palabra por el poder del Espíritu, se conjugan para la realización misteriosa de las promesas divinas" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 464) "C'était essentiellement une prière, la prière par excellence, mais une prière déterminée par une adhésion dans une foi joyeuse au Verbe de Dieu, à ce Verbe expressément conçu comme s'offrant lui-même à nous en un acte à la fois créateur et sauveur. A la considérer de cette façon, l'opposition entre « paroles de l'institution » et « épiclése » n'a plus de sens: la prière eucharistique est une unité indivisible; chacun de ses aspects exige l'autre" (L. BOUYER, "Liturgie juive et liturgie chrétienne", *Istina* 18 (1973) 145).

y espera la venida del Reino[235]. Esto significa que la Eucaristía, no es otra cosa que la Iglesia en acto, la Iglesia que se hace conservándose y desarrollándose continuamente. La liturgia eucarística no agota en sí la vida de la Iglesia pero es el centro, la fuente, el vértice: el vértice al que tiende toda la evangelización, el testimonio rendido a la Palabra y la fe que la recibe; la fuente de la que se alimentan la oración y la caridad fraterna que deben llenar la vida cristiana individual y colectiva y preparar el mundo preparándonos a nosotros mismos a la salvación, al juicio, al Reino de Dios.

Vemos aquí los tres focos principales de toda celebración eucarística y el marco en el que ésta tiene lugar. Como recuerda Bouyer, en el culto cristiano al leer la Palabra de Dios y al rezar como respuesta a esta Palabra, nos sentimos atraídos hacia el altar, mesa del banquete eucarístico. Sin embargo, la Santa mesa, a su vez, nos dirige hacia algo que la sobrepasa: al Oriente simbólico, imagen escatológica de la parusía y de la Jerusalén celeste, donde el Pueblo de Dios estará reunido para siempre en la "*panegyrie*", la eterna fiesta de los elegidos, en la presencia inmediata de Dios, glorificado en el Cuerpo total de Cristo resucitado[236].

A estos tres focos de la celebración: la comunicación de la Palabra, el altar alrededor del cual todos deben reunirse en respuesta a la Palabra, la parusía que debe ser su orientación última, no hay que añadir un cuarto foco que sería el clero, o el celebrante. Aunque no podemos olvidar que el culto inaugurado desde ahora y que tendrá su cumplimiento en el Reino eterno es el culto de un pueblo de sacerdotes. De principio a fin, el clero debe estar en medio de los fieles y con ellos, como un fermento en la masa, para unirles progresivamente, primero por medio de la Palabra y la oración comunes y

---

[235] "In questa prospettiva, la celebrazione eucaristica è l'avvenimento incessantemente rinnovato per la Chiesa nel quale il "mistero", che sostanzialmente è il Cristo è la sua croce, compiuto una volta per tutte, diventa in tutta realtà, per la fede che accoglie i segni di Dio, "il Cristo in noi, la speranza della gloria". Così per la Chiesa, nell'Eucaristia si attualizza il mistero della Croce, rivelato nella risurrezione, illuminato per noi e fatto nostro nel dono dello spirito, e la Parusia è anticipata, nello stesso tempo, come definitivo compimento del mistero del Capo nelle sue membra."

[236] "La Chiesa del tempo presente è dunque essenzialmente la *panegiria,* l'assemblea festosa nella quale si celebra il Regno del Cristo, come l'inaugurazione fin d'ora, pero coloro che credono, di quel Regno di Dio che la presenza dello Spirito che ci è stato dato e dell'agape che egli diffonde nei nostri cuori effettivamente anticipa. In altre parole essa è insieme e inscindibilmente quello che vi è di più "celestiale", di più "spirituale", di più escatologico, e la realtà più presente, più concreta, più visibilmente definitiva che vi possa essere per la vita umana che fin d'ora trasfigura: il "cielo sulla terra", come dice la tradizione ortodossa orientale della liturgia e della Chiesa, non essendo la prima se non l'esercizio per mezzo della seconda della sua attività per eccellenza, quella che le dà di esistere e di essere ciò che è" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 320).

luego mediante la ofrenda común y la cena sacrificial común, con vistas al último y verdadero fin, cuando Dios sea todo en todos en Cristo[237]. Todo esto lo analizaremos con detenimiento en el último capítulo conclusivo, ahora nos ocuparemos brevemente de la Palabra de Dios tal y como la encontramos, viva y operante, en la Iglesia, en la liturgia del nuevo Pueblo de Dios.

2.3.3. La Palabra de Dios en la liturgia cristiana

La palabra de Dios, en las mismas expresiones inmediatas que Dios ha escogido, se nos conserva en la Biblia, es decir, en la colección de todas las palabras divinamente inspiradas que han sido fijadas por escrito. Pero en ninguna parte, sino en la Iglesia que es el cuerpo de Cristo, sigue estando presente entre nosotros y nos habla actualmente la palabra viva de Dios en Cristo[238]. En ninguna otra parte, más que en este mismo cuerpo de Cristo, su Espíritu permanece como Espíritu siempre vivificante. Esto es lo que experimentamos de manera especialísima en la celebración litúrgica. Pues la asamblea litúrgica de la Iglesia es la asamblea del pueblo de Dios, convocada por el mismo Dios, ante todo para escuchar su palabra. Como recuerda Bouyer, la audición común y la audición activa de la Palabra divina se halla, en efecto, en el principio de la vida incesantemente renovada de un pueblo de Dios que merece este nombre[239].

Bouyer en el año 1943 escribía a Duployé: la liturgia y particularmente la liturgia romana, en su configuración, es materialmente bíblica[240]. De ahí que

---

[237] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 87-89.

[238] "Qual è dunque, dal punto di vista cattolico, l'errore protestante nei confronti della Bibbia? Consiste nell'aver voluto separare la lettura dalla vita nella Chiesa tradizionale, al punto da opporre l'autorità della Scrittura all'autorità della Chiesa,. Quale ne è stato il risultato? In pratica, nello stesso protestantesimo, si è perso il senso della realtà della Parola di Dio, che inizialmente era stata posta al di sopra di ogni cosa, ed spesso anche quando, in linea di principio, si continua a farlo. Quando oppongono l'autorità della Scrittura alla autorità della Chiesa, i protestanti vogliono sempre esaltare l'autorità della Parola di Dio, rifiutando di vederla limitata da alcun'altra autorità. Così facendo, misconoscono ciò che essi stessi, nell'autentica loro pietà verso Dio, esperimentano. Intendo dire che la Parola di Dio non può rimanere tale se la sua espressione conservata nella Scrittura è staccata dalla testimonianza viva dello Spirito che si opera nella Chiesa" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 24).

[239] Cf. L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 244.

[240] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 235: "La liturgie en effet, très particulièrement la liturgie romaine, est, ne serait-ce que dans sa contexture matérielle, toute biblique. Or non seulement le laïcisme moderne a rendu étrangers à l'esprit de nos contemporains les cadres fondamentaux de la pensée biblique, mais, ce qui est beaucoup plus grave encore, les cadres de

podamos decir con él, que toda la liturgia católica surge de la proclamación, del anuncio (por los heraldos[241] que son los Apóstoles) de la Palabra de Dios[242]. Palabra de Dios que se compone de aquello que nos transmitieron los profetas para preparar la venida del Mesías y por todo lo que los Apóstoles han recogido de labios del Maestro. La edad apostólica junto a la edad patrística —periodo en el que se constituyen las grandes liturgias católicas— quedarán como periodos formativos y normativos por todos los siglos[243].

La experiencia primera que la Iglesia ha hecho de la Palabra divina como la gran realidad de su vida, ya no puede ser jamás ni abolida ni cambiada. Sin duda puede ser traducida y adaptada, pero no puede ser objeto de una metamorfosis o de una transformación. Los Padres nos han transmitido como una realidad viva la Palabra de los profetas y de los apóstoles, la han interpretado para nosotros, la han recompuesto con una larga y profunda unidad de visión, puede por tanto, ser profundizada en sus detalles pero no modificada[244]. La comprensión de las Sagradas Escrituras que

---

la théologie moderne et jusqu'à ceux de nos catéchismes n'en sont guère moins éloignés. Cela est si vrai qu'il se manifeste déjà, dans les mouvements liturgiques qui n'ont pas été accompagnés d'un effort biblique, une tendance a dire: « Il est impossible de populariser ne serait-ce que les épîtres de la messe; il faut arriver à leur substituer des paraphrases, des transpositions, etc. » Qu'il y ait ici un sens juste de l'imperfection de nos traductions, he ne le nie pas. Ce qui serait par contre très grave, ce serait de méconnaître la nécessité, non pas de refaçonner la pensée priée de l'Église (formée jusqu'ici d'après la Parole divine) sur des cadres foncièrement étrangers à celle-ci, mais bien d'initier les esprits laïcisés aux façons propres à la Révélation d'envisager l'homme, le monde et Dieu".

[241] Es interesante el desarrollo que hace nuestro Autor en "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 15-23.

[242] "Notre liturgie, la liturgie romaine, est biblique d'un bout à l'autre. Non seulement, dans sa plus grande partie, elle est faite de textes bibliques; non seulement ce qui n'y est pas directement pris à la bible est encore, en majeure partie, commentaire biblique, mais les textes dont la composition est la plus purement ecclésiastique n'y respirent pas une autre atmosphère, n'y usent pas d'un autre vocabulaire ni d'autres formes de pensée que les textes bibliques. Par suite, si l'on veut comprendre la liturgie, il faut comprendre la Bible. Qu'on le veuille ou non, en effet, étudier la liturgie, ce sera étudier la Bible, puisque la liturgie c'est encore la Bible" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 27).

[243] "La façon, en effet, dont la Bible est utilisée par la liturgie devrait montrer, permet de montrer aux clercs qu'il est une tout autre façon d'étudier la Bible que celle qu'ils connaissent trop bien et qui ne leur a laissé que d'amers souvenirs. On peut lire la Bible pour réfuter Weulhausen, Harnack ou Loisy. Mais on peut aussi la lire pour communier avec saint Athanase, saint Augustin et saint Léon" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 29-30).

[244] "Un trait de plus dans la situation présente paraît de nature à favoriser au maximum la conjonction heureuse entre Bible et liturgie: c'est la redécouverte des Pères de l'Église qui distingue également le moment où nos sommes. Une familiarité retrouvée avec leur conception vécue du christianisme est ce qu'on peut souhaiter de plus propice à une compréhension de la Parole divine selon les lignes où la liturgie non seulement l'interprète,

resulta del año litúrgico y, más especialmente la lectura de la Biblia que los Padres de la Iglesia nos han transmitido, constituyen una oración, un himno de alabanza a la santidad divina que no puede ser olvidada ni remplazada[245].

La liturgia nos hace leer la Biblia entera orientándola hacia Cristo[246], tal como nos lo presenta la enseñanza apostólica, y pone de manifiesto, que la unidad de la revelación es aquella a la que se refería san Pablo llamándola simplemente "el misterio". El misterio, para el Apóstol, como hemos repetido en diferentes momentos, es el mismo Cristo, pero en particular, su cruz. Sin embargo, no se trata, en modo alguno de Cristo y su cruz sencillamente alzados delante de nosotros. Como dice también san Pablo, es "*Cristo en vosotros esperanza de la gloria*" (Col 1, 27). Por ello la unidad de revelación, unidad del misterio de Jesús, es también la unidad de un intercambio vivo, más exactamente de una acción divina, pero que nos afecta y nos envuelve por completo. Esta es la acción que acerca a Dios hasta nosotros y debe reconducirnos a Él.

El culto cristiano, como hizo notar muy bien la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, es el método más eficaz para enseñar lo que es el cristianismo[247]. Sin embargo, como recuerda Bouyer, este aspecto de enseñanza debe ser bien comprendido. Incluso en la sinagoga, donde podría

---

mais, peut-on dire, la met en oeuvre. Ceci n'est pas vrai simplement d'un point de vue historique, encore qu'il soit bien évident que la liturgie, dans ses éléments principaux, étant un produit de l'âge patristique, la meilleure manière de la comprendre, et de comprendre en particulier la façon dont elle use de la Bible, reste de s'initier à la manière dont les Pères le comprenaient eux-mêmes. Ce point de vue, toutefois, est insuffisant, car, dans l'Église, les Pères sont bien plus que de simples témoins de une phase de son passé. Ils sont les témoins permanents des grandes réalités dont parle la Bible, et, comme c'est de ces réalités que la liturgie est pleine, c'est à ce titre qu'ils seront toujours pour nous les introducteurs privilégiés à la tradition vivante, c'est-à-dire à la vie continuée dans l'Église de ces réalités, de la réalité du mystère chrétien qui fait l'unité du dogme en même temps qu'elle est l'âme de la prière et du culte de l'Église" (L. BOUYER, "Ou en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 38-39).

[245] Cf. L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure dans la liturgie", *La Maison-Dieu* 40 (1954), 97.

[246] "L'Ancien Testament s'éclaire par le Nouveau, tout comme le Nouveau ne découvre sa profondeur qu'une fois rapproché de l'Ancien" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 30).

[247] "C'est ici que l'assimilation méditative de tout le trésor de la tradition des textes liturgiques apparaît comme le nœud de toute spiritualité catholique, cependant que la liturgie s'y révèle à plein comme "le principal organe du magistère ordinaire de l'Église" (Pie XI). Ainsi donc, développer l'intelligence du mystère par cette méditation doit être le premier temps fort de tout mouvement liturgique que ne se perd pas dans un "divertissement" superficiel, et c'est toujours à cela qu'il faut revenir, comme à la source même" (L. BOUYER, "La liturgie, demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu*, 69 (1962) 12).

parecer un aspecto más exclusivo que en la Iglesia cristiana, la enseñanza que está en el corazón del Pueblo de Dios era visiblemente de un género muy especial. Era la enseñanza de la Palabra de Dios. El "conocimiento de Dios" que debía crear no era, por tanto, un conocimiento abstracto. Era una obediencia gozosa, una conformidad con la voluntad divina y también con el Nombre divino: con la vida personal de Dios que nos adopta como hijos suyos. En fin, era una comunión con la sagrada presencia del Dios vivo entre nosotros[248].

A su vez, la liturgia es escuela de meditación[249] puesto que no sólo nos enseña, de manera objetiva, el misterio de Cristo en el que convergen todas las Escrituras. Nos da también el único método subjetivo de asimilación de la palabra divina, que nos permitirá comprenderla de modo, no sólo intelectual, sino verdaderamente vital[250]. En las formas más antiguas de la liturgia de la palabra, que conservaron su primitivo diseño como son los Maitines del oficio de Tinieblas o bien la Vigilia pascual, es donde se capta mejor este método de meditación. Con su estructura armoniosa compuesta por el canto responsorial, la oración personal en silencio y, finalmente, la oración colecta surge de modo natural el diálogo entre nosotros y Dios que, como siempre, toma la iniciativa de dirigirse a nosotros[251].

Son muchas las manifestaciones, también prácticas, que nuestro Autor recoge en diferentes de sus obras y que muestran claramente –al menos

---

[248] "La liturgie est la grande "didascalie" de l'Église mais cela ne veut pas dire que le culte idéal doive se réduire à une perpétuelle leçon de catéchisme. Ce que la liturgie nous enseigne avant tout, c'est l'adoration. Et pour qu'elle nous l'enseigne efficacement, il faut qu'elle nous pousse à adorer" (L. BOUYER, "Prière et art sacré", *La Vie Spirituelle*, 111 (1964), 528. También Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 87).

[249] "C'est ainsi qu'il se découvre comment la spiritualité liturgique, eucharistique, dans la liturgie de l'eucharistie par excellence doit se développer en spiritualité de *la foi*. La nourriture de la foi par l'enseignement biblique tel que l'Église le donne et pour sa célébration liturgique est donc la première obligation des prêtres et doit être la première préoccupation des laïcs" (L. BOUYER, "La liturgie, demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu*, 69 (1962) 12.

[250] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 36: "A condizione di non perdersi in minuzie del tutto soggettive e di non attribuire alla Chiesa intenzioni che, evidentemente, non ha mai avuto, vale a dire purché si vada diritti all'essenziale (il che viene confermato dalla testimonianza dello stesso Nuovo Testamento, pienamente d'accordo colla tradizione dei Padri) si può benissimo ricercare, così, in genere, nell'uso della liturgia, l'interpretazione più autentica e più viva delle sante Scritture. Ma ciò esige grande familiarità con la liturgia e la sua vita profonda, e non soltanto con il testo, familiarità che sola potrà impedire d'attribuire a un'allusione secondaria un significato sproporzionato, mentre poi forse verrebbero ad esser perse di vista le linee fondamentali".

[251] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 59-65.

cuando se viven de modo adecuado[252]– que sin duda la liturgia latina, y en particular la liturgia romana, es una admirable presentación y puesta en obra de la Palabra de Dios que envuelve y desarrolla la celebración sacramental[253]. En primer lugar se impone antes que ninguna otra que el esquema del oficio litúrgico por excelencia, la misa, como la llamamos en Occidente, con sus dos partes distintas, que en los orígenes incluso estaban separadas: las lecturas y el ágape eucarístico, no es en modo alguno una conjunción fortuita de dos elementos sin relación mutua. Muy al contrario, la Eucaristía no puede comprenderse sino como resultado y consecuencia de la audición de la Palabra de Dios. Es, como veremos a continuación, la respuesta en palabras o en actos, suscitada en el hombre por una palabra divina, que es a su vez creadora y salvadora[254].

Otras manifestaciones que desarrolla Bouyer, y que simplemente apuntamos, pueden ser, a modo de ejemplo: la necesidad de cultivar la inteligencia de la Biblia como requisito para acceder de modo adecuado a la liturgia, abrir el tesoro de las lecturas bíblicas a los fieles[255], la importancia de

---

[252] Es interesante recoger las críticas que Bouyer hace al estado de la "liturgia de la Palabra" tal y como aparecía antes de la reforma litúrgica: "Con esto queda en evidencia todo lo que debe deplorarse en el estado presente de la misa de los catecúmenos. En primer lugar, todo el trasfondo ha quedado desorganizado por la desaparición casi completa de las lecturas del Antiguo Testamento. En seguida, la supresión de la *lectio continua*, de la lectura completa y continua de los libros de la Biblia (que se conserva todavía en la liturgia oriental) ha obscurecido la significación plena y unificada de todas las lecciones que hacían del Misterio una clave de toda la historia sagrada. Por otra parte los fragmentos de salmodia que todavía se conservan en la primera parte del propio de la misa están a menudo demasiado quebrantados y disgregados para dar a nuestra fe una aprehensión viviente del Misterio proclamado en las lecturas. Finalmente, las colectas han sido desplazadas demasiado a menudo y aparecen así privadas de su sentido, habiendo desaparecido la relación entre ellas y las lecturas. No surgen ya como conclusión de la oración personal, suscitada por las lecturas y arrebatada por la salmodia, y por lo tanto han perdido casi todo su alcance. Sólo de manera abreviada, en las misas de las grandes fiestas, en cierto número de domingos, y por lo menos en algunas de las misas de Cuaresma, podemos entrever, en algo de su unidad y de su riqueza original, lo que pudo haber sido la primera parte de toda la liturgia cristiana: la audición de la Palabra de Dios por el Pueblo de Dios; la proclamación del Misterio salvador de Cristo a los fieles reunidos en Cristo. Esperemos que el trabajo de los hombre de ciencia en este dominio permitirá pronto a la Iglesia restaurar en este punto la plenitud de la tradición católica" (L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 133).

[253] Cf. L. BOUYER, "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 106.

[254] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 459.

[255] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 53: "Je me rappelle récemment encore avoir donné une conférence en Amerique, à Columbia University, sur le sens de la rénovation du missel romain et en particulier sur l'extension des lectures bibliques qui est une des caractéristiques. J'ai rencontré là une opposition non pas universelle mais très forte, en particulier de clercs et de religieuses pour qui la réforme de la liturgie, ce devrait être de se

las traducciones a la lengua vulgar[256], la correcta comprensión y desarrollo de determinados elementos de la celebración como pueden ser la proclamación

---

débarrasser de tout cet élément biblique. Or la liturgie, pour moi, ce n'est que la Parole de Dieu gardée dans sa continuité jaillissante et suscitant la réponse de l'homme. Cette Parole de Dieu n'est pas simplement communication d'une vérité mais communication de vie, car c'est la Parole du Dieu créateur qui appelle de notre part une réponse qui ne soit pas simplement des mots mais engagement, donation complète. Sur ce point je me suis trouvé en conflit avec le futur cardinal Danielou, pour qui la Parole de Dieu était simplement révélation, et donc communication à la intelligence de la vérité divine. Il y avait d'une part cette révélation et d'autre part les faits historiques et ce que nous avons à faire aujourd'hui; mais il s'agissait, d'après lui, de deux choses absolument différents, quoique reliées. Je crois que lorsqu'on entre dans cette optique et que l'on considère la Parole de Dieu comme une simple communication intellectuelle, qui en elle-même et par elle-même a besoin d'un supplément extérieur pour qu'il y ait vie, on tombe inévitablement dans une conception de la liturgie qui se ramène à un pur et simple didactisme. Or nous en sommes là aujourd'hui et même dans ce qui se fait de meilleur sous le nom de la liturgie. En fait on essaie de faire de la célébration de Dieu, de culte, une espèce de cours du soir pour adultes intellectuellement peu développés, auxquels, grâce à des moyens extérieurs, on inculque les idées que l'on a, et qui son d'ailleurs un travestissement de la Parole de Dieu, puisque, justement, la Parole de Dieu ne sépare pas la vie de la pensée. Le cardinal Daniélou est venu plus tard à des vues plus justes et plus traditionnelles..."

[256] Nos hemos referido en otro lugar a este delicado asunto. Recogemos unas palabras de nuestro Autor que creemos reflejan un punto de vista equilibrado y realista: "Esta renovación (se refiere a las plegarias eucarísticas y por extensión a la vida litúrgica) será, naturalmente, facilitada en gran manera por la facultad ampliamente otorgada de celebrar estas eucaristías, al igual que el canon romano restaurado, en la lengua del pueblo. No por ello se ha dejado de poner el mayor empeño en redactar las nuevas plegarias en un latín fiel a las expresiones y al estilo de la gran tradición romana, respetando el *cursus* que permite cantarlas solemnemente, al igual que el canon romano. Cuanto mejor se conozcan y más profundamente se comprendan estos formularios, y el canon romano con ellos, tanto más fácil será, cuando se dé el caso, a los fieles bien formados, como a todas las reuniones católicas internacionales, usar todos estos textos en su lengua original. Fórmulas que generaciones sucesivas repitieron antes que nosotros o que serán comunes a todos los católicos de Occidente, son de un valor demasiado elevado para que vayamos a desaprovecharlas. No lo olvidemos: la eucaristía no une solamente a los que están materialmente alrededor del altar, sino, con ellos, también a los de todos los tiempos y de todos los lugares. Así como un conservadurismo muerto se opondría a su vitalidad, así también un frenesí de actualización y de localización estrechas sería contrario a la catolicidad en que debe introducirnos la eucaristía. Como lo ha declarado tan enérgicamente el Concilio en su Constitución sobre la liturgia y como lo recordaba el Papa hace menos de un año en una sesión plenaria del *Consilium*, no hay lugar a opción entre las ventajas de la lengua vulgar y las de una lengua tradicional, cuyo largo uso la ha cargado de valores imperecederos. Unas y otras ventajas deben completarse armoniosamente en la práctica. Pero lo más importante por encima de todo, ya se trate de lengua vulgar o del latín, para una celebración activa, consciente y fructuosa de toda la liturgia, y especialmente de la eucaristía, es comprender que las mejores reformas de los textos no servirán de nada si sólo se aplican como mero cambio de las rúbricas. Es una renovación más en profundidad lo que deben suscitar estos mismos cambios: un redescubrimiento vivo del sentido de la eucaristía, de sus oraciones constitutivas, de sus temas fundamentales, de su unidad subyacente" (*Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 470).

de la misma Palabra, la homilía[257] o las moniciones[258], la influencia en la arquitectura[259] y otros muchos que dejamos en el tintero. En definitiva, como recuerda una y otra vez nuestro Autor, "la Palabra de Dios ha sido y está todavía hoy, viva en la Iglesia. Esto quiere decir que la Iglesia dejaría de ser tal, si la Palabra dejase de ser anunciada de modo auténtico o si esta Palabra dejase de encontrar su realización misteriosa en la vía sacramental"[260].

No podemos alargarnos más, sin embargo queremos mencionar un último aspecto que desarrollaremos en el punto siguiente. Nos referimos al concepto de tradición, tal y como la entiende nuestro Autor. La tradición de la verdad cristiana, confiada al ministerio apostólico es precisamente la tradición del "misterio". La primera parte de la celebración eucarística, dominada de la lectura del Evangelio, en el que culmina la proclamación de la Palabra, mira hacia el anuncio por excelencia del "misterio" en la Iglesia. El banquete eucarístico no es sino su natural continuación: el "misterio" celebrado en la alabanza de la fe encuentra en nosotros, en la Iglesia, su cumplimiento sacramental, esto es místicamente real. Por tanto su "anuncio" es efectivo, como el anuncio de un hecho que nos afecta, que se actúa "en nosotros". Esto nos permite decir que en la celebración eucarística el misterio no sólo se anuncia sino que se comunica, o mejor dicho es anunciado como comunicado. Pero también podremos decir que la tradición de la Nueva y eterna alianza es, en concreto, la tradición de la Eucaristía puesto que siendo la verdad del Evangelio verdad de vida, es sobre todo haciendo aquello que de más esencial encontramos en su vida, como transmite tal verdad[261].

Esto tendrá diferentes consecuencias puesto que, como recuerda Bouyer, el ministerio apostólico y su sucesión, además de ser ministerio de enseñanza de la "verdad" del Evangelio, y con la finalidad de ser un

---

[257] Cf. L. BOUYER, "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 108-111; L. BOUYER, "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948), 30-33.

[258] "Autant est bienfaisante la monition discrète, précise, exacte, qui maintient et renouvelle chaque fois qu'il le faut le contact intelligent et priant de l'assemblée avec la Parole divine, laquelle est comme le moteur de toute l'action liturgique, - et autant est catastrophique la monition tournant à la logorrhée, où tôt est noyé. Cette monition-là –et nous en voyons trop d'exemples- chasse la prière de la liturgie, et finalement substitue à la liturgie une espèce de cours du soir pour arriérés *sur* le liturgie; -bienheureux encore lorsqu'il s'agit vraiment de la liturgie et qu'on ne l'oublie pas purement et simplement derrière une espèce de sermon-fleuve qui la double" (L. BOUYER, "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 112).

[259] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 95-97.

[260] L. BOUYER, "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 105.

[261] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 388.

ministerio eficaz que propague esa verdad misma, es un ministerio litúrgico. Si los apóstoles y los obispos, sus sucesores, son sustancialmente doctores, pueden enseñar la verdad que les ha sido confiada, trasmitirla verdaderamente y comunicar el contenido de vida; únicamente presidiendo la celebración eucarística. Porque es aquí, y solamente aquí, que el "misterio" anunciado es comunicado. El mismo realismo de la Palabra de la salvación es aquello que hace, del ministerio al que ha sido confiada, un ministerio sacramental. Hemos hablado ya del ministerio y la sucesión apostólica, en el próximo capítulo trataremos de contemplar el Misterio litúrgico como un misterio vivo y vivificante. Una parte del mismo los constituirá un breve estudio de las relaciones de la Liturgia con la Tradición.

CAPÍTULO VI

EL MISTERIO PASCUAL, MISTERIO VIVO Y VIVIFICANTE

1. EL MISTERIO PASCUAL: UN MISTERIO VIVO

1.1. Introducción

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la proclamación de la Palabra de Dios se incorporó primitivamente a la celebración litúrgica del *qahal*, de ahí se sigue que esta Palabra, jamás puede ser comprendida correctamente, fuera de la tradición viva y permanente de esa misma celebración. Trataremos, en primer lugar, de aproximarnos a estos conceptos fijándonos especialmente en el concepto de tradición en el Pueblo de la Antigua Alianza.

El problema entre Escritura y tradición se encuentra, ya presente, desde la primera entrada de la Palabra divina en la historia humana. Entrada que constituye el principio de la historia santa, de la historia del Pueblo de Dios, la historia de Israel que es también la historia propia de la Palabra de Dios en medio de nosotros. Señala Bouyer que, si no queremos que la noción y la realidad de la Palabra divina se desvanezcan, resulta imprescindible que la Palabra se concrete necesariamente desde los inicios en determinados formularios que se puedan transmitir como tales. En realidad la Palabra no sería tal, no tendría sentido, ni sería conocida por nosotros, fuera de estos concretos formularios. Al mismo tiempo, el sentido de estas fórmulas merma, y se pulveriza, si dejamos de comprenderlo en todo su contexto literario e histórico y, más aún, en el contexto de la vida corriente que se refleja en ellos[1].

Así pues, la Palabra de Dios ligada de modo estrechísimo a la historia de Israel, aunque sin reducirse a ella, hace que historia y revelación sean inseparables. Podemos hablar así de un desarrollo orgánico, hechos e ideas son incesantemente empeñados en un proceso de generación e iluminación recíproca. Todo esto conduce a un concepto particularmente querido por Bouyer. El concepto de *memoria* que se diferencia radicalmente del carácter cíclico, común a todos los mitos. Como repetirá en diferentes de sus obras Bouyer y hemos podido comprobar en el capítulo segundo, en los mitos y religiones antiguas no encontramos el *ephapax*, el "una vez por todas", de una

---

[1] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 53-54.

resurrección con la que el ser mortal pasa a la inmortalidad. Por el contrario todos los mitos se caracterizan por el perpetuo retorno de una muerte seguida de un renacer, pero un volver a nacer que no es otra cosa que el recomenzar una vida mortal. En este sentido, para todos los mitos, la vida presente, la vida que es la nuestra desde su origen, no es otra cosa que un declinar hacia la muerte. De aquí, la universalidad mítica de la edad áurea.

Con la irrupción de la Palabra en Israel la tendencia, que nosotros ahora llamamos "historia" (en otras palabras, una historia dominada por la idea de un "sentido" hacia el que todo tiende), prevalecerá sobre la visión esencialmente cíclica de los antiguos mitos[2]. Este pensamiento implica una tendencia invencible a construir según una idea progresiva[3]. Por eso, las nuevas adquisiciones no se presentan simplemente como amontonadas: lo nuevo se admite, únicamente, a condición de que se integre con lo viejo y, al mismo tiempo, lo viejo es conservado, sólo en función de una capacidad que se le reconoce oscuramente de integrarse con lo nuevo, y de convertirse en su apoyo y su principio.

---

[2] "In questo scambio reciproco fra noi ed il mondo in questa oscillazione che sembra dover ricominciare di continuo, ma che, in effetti, non è mai la stessa, la nostra più profonda intimità viene nutrita dell'esperienza e, nel corso di essa trasforma, poco per volta, la realtà assimilandola. Se ciò è vero, in generale, quanto più deve esserlo per l'esperienza religiosa e soprattutto per una esperienza in cui Dio stesso viene personalmente a porsi al livello dell'uomo, ad adeguarsi ad esso, per innalzarlo, per adattarlo a Lui. Da questo, le necessarie ripetizioni della storia sacra che, in verità, non sono ripetizioni, ma la progressione, come in un'ampia e continua spirale, di un moto di avvicinamento. Dio suscita delle esperienze che prepareranno l'uomo alla sua Parola. Questi, avendola, in parte, assimilata, potrà rifarle, o piuttosto farne altre, analoghe vale a dire simili e diverse, che –a loro volta- lo prepareranno ad una più ampia apertura alla stessa Parola. Così, avvicinandosi all'uomo ed avvicinandolo a sé, a grado a grado, Dio potrà finalmente farsi uomo per assimilarsi l'uomo. Il mistero del piano divino, pur continuando a superare infinitamente l'uomo, gradualmente, lo preparerà, lo foggerà di nuovo, affinché l'uomo vi entri, vi si adatti, e, finalmente, vi si abbandoni" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 89-90).

[3] "Or, c'est un trait essentiel à l'espérance chrétienne, comme à toute l'économie de notre salut, de se nourrir du passé. Le passé, l'histoire du peuple de Dieu est l'objet de sa méditation constante. Mais ce n'est point là un retour nostalgique, une fuite apeurée hors du présent. C'est que, nous l'avons dit et il faut le redire, le passé est un gage: le gage d'une promesse, et une esquisse: l'ébauche de sa réalisation. Nous sommes sûrs que Dieu fera ce qu'il a promis, d'après ce qu'il a fait. Et ce qu'il a réalisé déjà est le seul moyen que nous ayons d'entrevoir ce qu'il accomplira définitivement. Ceci nous permet peut-être de comprendre combien est permanente l'importance de l'Ancien Testament, et quelle est cette importance (...) Contre les gnostiques de toute époque, l'Église n'a cessé de le proclamer: impossible de croire au Rédempteur si l'on ne croit pas au Créateur; impossible de comprendre la prédestination de l'Église si l'on n'a pas médité l'élection d'Abraham..." (L. BOUYER, "Saintes vigiles", *La Maison-Dieu* 26 (1951) 19).

Desde este punto de vista, y citamos a Bouyer, la idea según la cual el futuro creador depende del deshacerse del pasado es algo desmentido por la experiencia de la humanidad. Por el contrario la conservación del pasado en la memoria, por otra parte siempre plástica y por tanto selectiva, es condición del progreso[4]. Lo nuevo no es progresivo, si no en la medida en que se asienta sobre el pasado, así como el pasado no permanece vivo si no permaneciendo creativo, es decir, abierto a la novedad y anticipándola en cierto sentido[5].

De este modo, las nuevas verdades, que en realidad son aspectos de una única verdad de Dios en su obra, no se pueden revelar, sino con la ayuda de nuevas experiencias en las que los hombres se encuentran empeñados, por y con Dios, que les sale a su encuentro[6]. En todo este proceso, como hemos recordado en diferentes momentos, el conocimiento nunca es una información

---

[4] "La psicologia dinamica contemporanea ci insegna che, in genere, non vi è illusione più nefasta di quella che consiste nel voler dimenticare o sopprimere qualunque cosa del passato per affrontare meglio l'avvenire. L'avvenire si costruisce soltanto con le risorse del presente, e il presente è fatto di tutto il passato, sia consapevole che inconsapevole. Ciò che del passato non viene assunto, non è per questo abolito, ma soltanto sfugge alla nostra presa e rischia di paralizzarci di fronte all'avvenire da costruire. Al contrario, l'esperienza totale, totalmente accettata, anche se suscettibile di critica, secondo la sua fedeltà o infedeltà alle origini e agli impulsi più profondi del nostro essere, è la sola base possibile per la realizzazione e lo sviluppo di una libertà veramente creatrice" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 421) L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 421, nota 38: "Vedi, nello stesso significato, le critiche fatte a L. DEWART, *L'Avenir de la Foi*, tr. Fr., Paris 1968, da E. MASCALL, in *Downside Review*, ottobre 1968".

[5] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno*, 76-77. "Le vrai progrès de l'esprit n'est pas rectiligne, il est cyclique. L'homme ne progresse pas tellement dans sa vision du monde et de lui-même en épuisant les conséquences logiques de prémisses une fois découvertes qu'en repassant incessamment par un chemin déjà parcouru, mais où son regard renouvelé lui fait découvrir des profondeurs qu'il ne soupçonnait pas. Dieu qui sait bien comment notre esprit fonctionne, puisqu'il en est l'auteur, a fort naturellement proportionné le développement de sa révélation à ce rythme sur lequel nous sommes naturellement accordés" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 43).

[6] "Infatti solo arricchendosi progressivamente la memoria della fede discerne tutto ciò che in questi primi inizi era già all'opera. In quest'anamnesi creatrice e ricreatrice si svilupperà a poco a poco il senso confuso della creazione che sussisteva sotto i travestimenti che la caduta le aveva imposto nel mito (...) Appare quindi chiaro che l'ispirazione profetica si sviluppa lungo la discendenza dei profeti, essa stessa generata dalla fede di Abramo, dei patriarchi e di Mosè, solo contestualmente ad affiorare nel corso della storia di una rivelazione del disegno di Dio su di noi, del quale i profeti sono contemporaneamente i testimoni, gli annunciatori e perciò gli evocatori; ed in questa rivelazione il nome di Dio, la sua identità si oserebbe dire, si lascia leggere sotto la vicenda ella sua opera divina. Questa rivelazione poi prende forma solo attraverso una crescente illuminazione di tutta la memoria della fede; quest'ultima a sua volta, quanto più si approfondisce mediante la sua stessa crescita, diventa sempre più capace di decifrare sotto l'enigma dei miti la verità di tutto quel disegno creatore che essi sempre implicavano, che la caduta della creazione tuttavia vela per lasciarsi svelare solo nel suo riscatto" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 413).

abstracta. La Palabra que lo suscita es mucho más que una comunicación de conocimientos y de hechos. Ella implica una comunicación efectiva de conocimiento, la formación de una conciencia renovada de Dios en nosotros, y de nosotros en Dios, en una experiencia de vida en la que se abandona a nuestra experiencia, Aquél que supera infinitamente, toda experiencia humana posible. Como apunta nuestro autor: "La Palabra nos descubre un designio divino: sacar de la humanidad caída un pueblo común según el corazón de Dios. Por el hecho mismo nos revela el nombre divino. En efecto, este designio se cifra en imprimir este nombre en todo el ser del hombre. En el Nuevo Testamento, el nombre sagrado se descubrirá finalmente como el nombre del Padre, y el Pueblo de Dios definitivo será un pueblo filial" [7].

1.2. La Tradición en Israel

Las ideas que acabamos de presentar brevemente se aclaran, materializándose en dos puntos que hemos visto ya, y que son de radical importancia para la formación de la conciencia de Israel como Pueblo de Dios. Se trata de la dualidad de la revelación hecha a Moisés sobre el Horeb-Sinaí: el Nombre divino, como preludio del Éxodo, y como consecuencia y sello de este éxodo, la revelación de la Torah. En su origen, en los escritos del Éxodo, es evidente que la Palabra dirigida a Moisés y a los hijos de Israel, Palabra eficaz que los salva de sus enemigos, supone la *Schékinah*, la presencia especial de Dios no solo entre los suyos, sino en ellos, presencia que les quiere hacer suyos, su Pueblo[8].

Habiendo creado al pueblo, Dios lo conservará con su presencia. Destinado a una larga vida errante por el desierto, este pueblo vivirá bajo la tienda. Y Moisés en el Sinaí, recibirá la orden de alzar una tienda más, destinada a la Presencia que desde ahora va a convertirse en peregrina junto con sus nuevos aliados[9]. Así Moisés levantará una mansión, la tienda para la

---

[7] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 459.

[8] "La Parola di Dio è una presenza: presenza di Dio manifestata per noi, manifestata nel nostro mondo, e che per questo solo fatto condanna questo mondo se la rifiuta, lo salva se l'accetta. Perché, in definitiva, la Parola di Dio è qualcuno: è Dio stesso rivelato in Gesù Cristo, ma nella sua rivelazione soltanto, che ci mostra fino a che punto è il Dio nascosto, il grande mistero personale che nessuna nostra facoltà poteva circoscrivere, ancor meno descrivere, e che, anche rivelato, sfugge ad ogni presa di possesso che non sia l'adorazione umile ma esultante della fede" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 28).

[9] Ex 33, 14-16. "L'unico santuario che possa accogliere la dimora di Dio tra i suoi, lungo il pellegrinaggio in cui lui solo può guidarli verso la terra della promessa e la città-tempio che lui stesso si è costruita e dove li accoglierà, l'unica sua dimora in mezzo al popolo in cammino non sarà dunque che una tenda simbolica: il tabernacolo del convegno, dell'incontro, come lo si

presencia, de acuerdo con el modelo que vio sobre la montaña[10]. Bajo este tabernáculo de la reunión, hallamos un símbolo suplementario de la Presencia, algo así como un Sacramento, respondiendo al signo milagroso de la gloria. Este símbolo, y si se quiere este Sacramento, dirá Bouyer, es el Arca[11]. Materialmente este arca del Tabernáculo y del Templo era una especie de cofre de madera, sobre cuya tapa (desde los Setenta se llama el *propiciatorio*) se encuentran dos querubines con las alas juntas. En el arca se depositarán las cosas sagradas y, ante todo las tablas de la Ley. De todos modos no era tanto el interior lo que llamaba la atención, sino sobre todo el espacio vacío que había por encima de ella. De hecho, el arca se entendía como un trono, un trono vacío donde no había nada que ver, pero es allí donde se considerará que Yavé permanece[12].

A esta presencia localizada en el Templo, en el Santo de los Santos, encima de la tapa del arca, entre los querubines, los rabinos la llamaban la *Schékinah*. Esta palabra, como hemos comentado en el capítulo tercero, significa la presencia bajo la tienda, la presencia de Dios todopoderoso en el Tabernáculo como huésped de su pueblo. La nube luminosa que había llenado primero el Tabernáculo, después el Templo de Salomón, cuando fueron construidos, era su manifestación escondida. Esta idea de localización de la presencia se encuentra en toda la Biblia: "Tú que te asientas entre los querubines", leemos en las plegarias más variadas. Desde esta presencia se creía que Dios había hablado a Moisés y Aarón, más tarde con Samuel. En un período mucho más tardío, la vocación de Isaías adoptará la forma de una visión en el Templo de esta misma presencia. Sin embargo, la *Schékinah* abandonará el santuario por sí misma, ante la infidelidad del pueblo. Entonces la ciudad será conquistada y destruida, y sus habitantes enviados al exilio. Sin embargo, aún después de la destrucción del Templo, los judíos siguieron rezando en las sinagogas vueltos hacia Jerusalén[13]. Y esto, por un apego al

---

chiamerà. Così Dio si fa compagno di strada del suo popolo, per esserne la guida" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 38).

[10] Ex 40, 34-38.

[11] Cf. L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 153-156.

[12] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 222.

[13] "E questo che il semplice orientamento delle sinagoghe manifesta ancora oggi con una straordinaria chiarezza [Si veda il nostro, *Architecture et Liturgie*, Paris 1967, p. 15ss.] Difatti si presuppone ancora che ogni sinagoga sia costruita su di un asse in direzione di Gerusalemme, o, per meglio dire, del suo Tempio, e in particolare il suo *hékal*, o *santo dei santi*. Che vi sia ancora l'arca tra i cherubini, o che essa sia comparsa, in realtà per il pio Israelita la *Schékinah* non cessa di planarvi sopra. Tale presenza non se ne distaccherà nemmeno quando il Tempio dovrà essere definitivamente distrutto. Ma, essi lo credono, la Schékinah rimane lì a piangere sulle sue rovine, come fanno ancora i fedeli al muro del pianto. Ecco perché, per

pasado, sino como manifestación de confianza en que, el lugar del Templo y sus vestigios, siguen siendo sagrados porque la *Schékinah* divina volverá allí cuando venga el Mesías. De este modo, como apunta Bouyer, vemos cómo el futuro de los creyentes se abre hacia la consolación de Israel y la Biblia nos revela plenamente el ambiente en vista del que ha sido redactada, es decir el servicio sinagogal, estrechamente relacionado con el Templo[14].

Entre tanto, sin embargo, todo esto no sólo está prefigurado, sino también preparado, por medio de la presencia invisible, aunque real, de la *Schékinah* con el resto fiel, según la promesa de Ezequiel en tiempos del primer exilio y de la dispersión[15]. ¿Dónde –se preguntará Bouyer- se encuentra esta presencia de transición? Al acabar la Antigua alianza escuchamos una respuesta clara: "Allí donde diez israelitas, repetirán la *Mischnah* (es decir el número mínimo exigido para una asamblea sinagogal), se reúnen para meditar la Torah, la *Schékinah* está en medio de ellos". Tal afirmación se encuentra en la misma línea de Ezequiel que promete al "resto" fiel, en la dispersión y en exilio, que Dios se hará invisiblemente su santuario[16].

La fuente de esta fidelidad del "resto" es la fidelidad a la meditación de todo aquello que la Torah había sido fijado, como hemos visto, por los sacerdotes. La Torah escrita se convierte en el sacramento de la Presencia continua, ante la falta del Templo. Esto le da al oficio de la sinagoga, centrado en la lectura de la Torah, un carácter ritual que llega a tener una realidad casi

---

tradizione, l'abside di una sinagoga resta vuoto, dal momento che tutti fanno riferimento a quest'unico luogo santissimo" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 92).

[14] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 92.

[15] "Ezechiele, è vero, promette in compenso che essa [la Schékinah] si farà la compagna invisibile degli esiliati che riconoscono il loro peccato e accettano il loro esilio quale espiazione, senza cessare di meditare come loro unica consolazione la parola portata via dal santuario distrutto" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 39).

[16] "Ma già al tempio dell'esilio e dell'abbandono, quando non c'è più tempio, non promette Ezechiele che Dio si farà un santuario invisibile per alcuni fedeli? La tradizione rabbinica tradurrà questa promessa dicendo con Shammai, che dove dieci soli Israeliti maschi (il minimo legale per costituire un'assemblea sinagogale) sono riuniti per meditare insieme la Torah, là la Schékinah è in mezzo a loro (...) Questa nube della presenza di Dio con i suoi, che fa sì che la sua Parola, risuonando alle loro orecchie mediante la voce dei profeti, non sia che l'attestazione del fatto che egli è sempre con loro in tutte le loro peregrinazioni, nell'esilio come nella patria futura, presenza oscura e tuttavia luminosa per chi vi può penetrare, vi è attratto, vi dimora con la sua fedeltà, è come l'alone, l'involucro dello Spirito, sempre invisibile ma irradiante l'universo a partire dai cuori che si donano a lui aprendosi alla sua venuta. (...) la Schékinah si libra su Israele lungo il corso della sua storia, per prepararvi il santuario vivente nel quale la Parola non solo risuonerà, ma si stabilirà come a casa sua, in modo da dirci finalmente in una forma che ci tolga, ci prende, ci penetra fino nel più profondo del nostro essere, tutto ciò che ha da dirci: tutto l'amore di Dio che esige il nostro amore" (L. BOUYER, *Il Consolatore*, 407).

sacramental y sacrificial. También de ahí derivan las características rituales centradas en el arca: la *Menorah* y el velo, la conexión entre el arca y la dirección de Jerusalén. Como última consecuencia de esta realidad Bouyer señala la relación que existe entre la liturgia de la Palabra de la sinagoga y la liturgia sacrificial del Templo, por medio de determinadas oraciones, relacionadas con el desarrollo y lectura de los rollos guardados en el arca de cada sinagoga. Estas fórmulas proceden de las oraciones rituales que hacen referencia a los sacrificios del Templo y que en sí mismas son consideradas por los rabinos como un equivalente actual de los sacrificios[17]. También la gran oración de la sinagoga, la *Tefil.lah* de las dieciocho bendiciones[18], encuentra su culmen en la recitación de la *Abodah* que, según los rabinos, en otro tiempo fue la oración de consagración del holocausto cotidiano en el Templo[19].

En definitiva, podemos decir que el lugar de la Presencia viviente, el lugar en el que la Palabra permanece viva y vivificante, es el culto de Israel, en el que Israel no cesa de escuchar la Palabra dirigida a él, a todos sus miembros, y no sólo a algunos, para obtener así de todos, en la oración, la respuesta de la fe[20]. "Así queda demostrada –señala Bouyer- la falsedad que supone oponer la religión de la sinagoga como religión de la Palabra a la religión del Templo como religión ritual. El origen de la religión de la Palabra se encuentra en la religión ritual del Israel, la religión del Templo, y antes de la existencia del Templo, en la religión de los demás santuarios a los que estaban ligados desde el principio las hermandades de los profetas"[21].

---

[17] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 37.

[18] "Al contrario de las *berakoth* que preceden al *semah*, siempre correspondió recitarlas al *hazzan*, puesto de pie ante el arca de las Escrituras y vuelto hacia Jerusalén" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 83).

[19] Cf. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 94-102

[20] "Questa scoperta crescente di Dio come Ineffabile comporta, o meglio si presenta nella forma di una personalizzazione sempre più marcata, fonte della personalizzazione pure crescente dell'adorazione e degli adoratori. Si scopre che la santità del Dio trascendente, che vuol farsi compagno dei suoi sulla terra, è la giustizia perfetta. Essa si impone in questa forma ai suoi consacrati come il test della loro appartenenza. Ma questa santità è insieme la misericordia, la hésed, cioè un amore la cui gratuità, libertà e liberalità ci confonde. E questo amore esige un amore simile, una dedizione senza limite di tutto l'essere, un'accettazione nella fede di tutto l'incomprensibile, una consegna di sé senza discussione al sacrificio" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 265).

[21] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 30.

Así pues, esta lectura de la Torah, no implica que el judaísmo post-exílico sea una religión del libro[22]. Sea cual fuese la importancia de la lectura de la Palabra de Dios en el culto sinagogal, ésta nunca llegará a ser una simple aula de enseñanza religiosa. La enseñanza de la Palabra en Israel siempre se ha entendido como algo que sobrepasa el sentido ordinario del término. Era un quehacer que englobaba la vida entera del Pueblo, un verdadero encuentro con Dios, una consagración[23]. Por consiguiente, el culto de la sinagoga estaba enmarcado en una celebración ritual, estrechamente ligada a la acción de gracias y al culto de una Presencia especial de Dios en medio de los suyos. De ahí que el libro, o más en concreto los rollos de la Torah, de los profetas y los otros escritos, no comunican la presencia, sino allí donde son leídos en la asamblea sinagogal.

Todas las profecías tienden a iluminar este sentido del culto israelítico, que hace de su celebración una especie de empeño, en el curso del cual el entero pueblo debe comprometerse en la historia de su salvación, que es la salvación del mundo. El contenido de estas profecías está constituido por la salvación prometida a Abraham y que empieza con Moisés. Y tiene como objetivo, cada vez más definido, conducir al pueblo a representar a Dios aquel memorial que Dios mismo le ha dado, no solo como garantía para la continuación de la historia salvífica, sino para esperar de Él su cumplimiento definitivo[24].

De este modo, el culto de Israel, a partir de la pascua mosaica hasta la espera intertestamentaria de la inminente pascua escatológica, se desarrolla

---

[22] "Perciò, come ha visto bene il teologo anglicano John Maquarrie, il senso della liturgia sinagogale e della liturgia cristiana al suo seguito, si scopre nella misura in cui essa come tale trova il suo principio nella lettura della Parola ora scritta. Non ne deriva punto una semplice religione del libro nel senso stretto che si dà abitualmente a questo termine: ne deriva la convinzione che l'esperienza di Abramo, di Mosè e di tutti i profeti, per quanto sia singolare, può essere rivissuta da tutto il popolo in tutti i suoi membri e in ciascuno di essi" (L. BOUYER, *Il Figlio eterno,* 63).

[23] "Si comprende che il rito essenziale della liturgia sinagogale, la lettura delle Scritture, era tutt'altro che una semplice istruzione. Si trattava di un rito nel senso più forte della parola: in altri termini, un'azione per mezzo della quale l'uomo, nel compierla, era afferrato, toccato, posseduto, possiamo dire, dalla parola e dalla presenze divine, inseparabili l'una dell'altra" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 94).

[24] Cf. L. BOUYER, *Il Consolatore*, 415-416. "Infatti si comprende che il sacerdozio di Aronne avrà, inseparabile della sua funzione rituale, quella di conservare e di trasmettere, ossia di interpretare, la Parola rivelata a Mosè. Infatti il rituale che gli è affidato è esso pure inseparabile da quella parola. È soltanto un memoriale perenne dei grandi fatti che la Parola ha, non soltanto annunciati ma compiuti. Di questi grandi fatti, della presenza di grazia della quale emanano, della loro perenne attività e della sua permanenza, i riti sono unicamente il segno efficace dato dal Dio che parla, prima di essere il segno della fede che accoglie la parola e si affida totalmente a essa" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 222).

desde la Palabra. Y viceversa, las palabras proféticas serán puestas por escrito, reunidas, organizadas en un todo, no sólo coherente, sino progresivo, a través y en vista de la elaboración y de la germinación de la fe, que se realiza en la oración y en el sacrificio. De aquí resulta que la inspiración de la Palabra, en cuanto anunciada, y con mayor motivo en el Libro destinado a ser leído en la asamblea cultual, no es concebida nunca como algo separado o separable de la inspiración, siempre actual y viviente, que acompaña al pueblo[25]. Esto implica que la palabra escrita es inseparable, como actual Palabra de Dios a su Pueblo, del *Targum* que la traduce y del *Midrasch* interpretativo, que la adapta a las circunstancias y personas, distintas de aquellas a las que se dirigió por primera vez[26].

En otras palabras, podemos apuntar con Bouyer, que la Torah escrita, toda Palabra escrita, no permanece Palabra para Israel, si no en cuanto es reconocida, en la asamblea litúrgica, como Palabra perpetuamente dirigida al Pueblo[27]. Y por tanto siempre adaptada, es aplicada a él a través del comentario de los doctores y de los escribas en el necesario contexto de la liturgia sinagogal[28]. Como recuerda nuestro Autor, el culto de la sinagoga estaba organizado alrededor de dos focos cuya relación entre sí revela su dinamismo espiritual: la cátedra de Moisés y el arca[29]. Por una parte en medio

---

[25] "L'opposizione o, in ogni caso, il dualismo, la tensione tra "Scrittura" e "Tradizione" nel cristianesimo moderno è divenuta per noi uno schema tanto comune che abbiamo difficoltà a renderci conto di un fatto significativo ma incontestabile e, a più forte ragione, a valutarne la portata. Si è che il giudaismo, nel momento in cui stava per essere ultimata la Bibbia e in cui esso diveniva per eccellenza "religione del Libro", si è affermato come una religione essenzialmente tradizionale. Questo significa, innanzi tutto, che il giudaismo non ha mai concepito la possibilità di interpretare la Bibbia autenticamente se non attraverso la tradizione orale dei rabbini. Ma si è anche, in un significato più profondo, che l'accettazione dai libri biblici come ispirati da Dio non ha mai attenuato il fatto che essi erano il prodotto quasi il deposito della tradizione originale. In tal modo la *Torah* scritta e la *Torah* non scritta non hanno mai rappresentato per Israele un dualismo, ma due forme necessariamente complementari di un'unica tradizione" (Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 259).

[26] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 268.

[27] Cf. L. BOUYER, *Il Figlio eterno,* 60.

[28] "Certes, le judaïsme est un premier exemple d'une religion du livre, c'est-à-dire celle de la Bible. Mais ce livre dans le judaïsme, même quand son canon y eut été de fait définitivement clos, et même jusqu'à nous jours, n'a jamais cessé d'être environné d'une persistance de la tradition orale qui, après s'être projetée dans la Bible elle-même, s'est à la fois poursuivie et modifiée pour l'accompagner. Cette tradition se présente sous de multiples formes: *targoum*, c'est-à-dire traduction paraphrasée, ou *midrasch*, commentaire qui peut être soit *halakique*, c'est-à-dire légal et casuistique, soit *haggadique*, autrement dit édifiant, voire spéculatif" (L. BOUYER, L'improvisation liturgique dans l'Église ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972), 8).

[29] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 31-39.

de la sinagoga se encontraba siempre la "cátedra de Moisés". El *qahal*, la asamblea del Pueblo de Dios sólo podía reunirse en cuanto tal, por el hecho de que siempre había en medio de ella alguien que era tenido por el auténtico depositario de la tradición viviente de la Palabra de Dios, dada a Moisés en primer lugar y capaz de comunicarla de forma siempre nueva, siendo, a pesar de todo, la misma en sustancia. En tiempos de nuestro Señor ésta era la función de los rabinos, los "Doctores de la Ley". La asamblea se agrupaba, pues, alrededor, de una cátedra ceremonial, considerada como la cátedra de Moisés, a partir de la cual podía ser recibida la Palabra presente en una tradición siempre viva.

Es allí, en la cátedra, donde este comentario encuentra su lugar, junto con la expresión permanente de la Palabra una vez pronunciada. La Palabra, inseparablemente escrita y no escrita, no se puede sustraer a este contexto del pueblo que escucha la Palabra en la fe y reconoce la Presencia siempre actual, siempre activa, viva y vivificante de su Dios, a quien se abandona en la oración sacrificial[30]. Esta Presencia es la que nos conduce al segundo y principal foco de la sinagoga, es decir, el arca de las Escrituras, que enlaza con aquella que se encontraba en el Santo de los Santos del Templo. Como hemos señalado ya, el arca del Templo se entendía como un trono, un trono vacío donde no había nada que ver, pero en ese trono se creía que Dios mismo estaba presente, como único objeto de la adoración de Israel.

En tiempos del exilio, el arca del Templo ya había desaparecido e incluso cuando el Templo sea reconstruido, ya no volverá a aparecer ni será reemplazada. El arca de las sinagogas era, y sigue siendo, como un eco del arca primitiva. Su lazo con el única arca auténtica e irrecuperable era la presencia en ella de los rollos de la Torah, del mismo modo que las Tablas del Decálogo habían sido la prenda de la presencia de Dios en el arca antigua. Ahora bien, si en todas las arcas de las sinagogas se conserva la misma y única Torah, ninguna sinagoga podía, estar centrada en sí misma. Su arca señalaba siempre en dirección a algo que la sobrepasaba, es decir el foco último del culto sinagogal: el Santo de los Santos que estaba en el Templo de Jerusalén[31].

---

[30] "Questo comporta che la conoscenza di Dio del giudaismo, fin dall'inizio, presuppone un'unione, non un'unione dell'uomo con Dio alla quale l'uomo possa elevarsi da sé, ma un unione che Dio ha voluto con l'uomo da tutta l'eternità, e che ogni sforzo per invadere la storia dell'uomo, ogni sforzo della sua Parola, è di produrre qualche cosa" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 263).

[31] "Tuttavia, tra il *bèma*, la pedana centrale dove si trova la cattedra di Mosè della quale parla Gesù in san Matteo e sulla quale il rabbino si siede per commentare le Scritture in nome della tradizione di Israele, dopo averle lette, e tale spazio di fondo orientato, si trova un'altra arca, diversa da quella di Gerusalemme: quella nella quale si conservano i rotoli della Torah. Essa appare così come un'apertura verso l'arca del santo dei santi, verso il propiziatorio tra i

El mismo rabino, como cualquier otra persona en la sinagoga, se colocaba vuelto hacia el arca que enlazaba con aquel único lugar en el que Dios había querido que su Nombre, y por lo tanto Él en persona, estuviera presente. De este modo, apunta Bouyer, si bien la cátedra podía ser el primer foco de la reunión, no era un polo autónomo. Su importancia derivaba de algo más, es decir, derivaba del arca de las Escrituras, que muestra bien que esta tradición no era simplemente una tradición humana, sino la tradición de la Palabra de Dios en el Pueblo de Dios[32].

Será en la tradición, perennemente transmitida y acogida actualmente en la oración, en la oración de la sinagoga, oración de fe que responde a la Palabra de revelación y de salvación, suscitada por esta misma Palabra, donde esta última, a su vez, reencontrará, reafirmará y abrirá en una perspectiva de eternidad, la percepción de su auténtico significado[33]. Y así reactualizará perennemente su inspiración en el corazón de los fieles. De ahí la excepcional importancia de la tradición de las *berakoth*, de la *berakah*, mediante la cual, la sinagoga, releyendo continuamente el Libro y apropiándose de todo el contenido inspirado, se orienta espontáneamente hacia la Iglesia de la nueva y eterna alianza[34].

---

cherubini, dove per tradizione si doveva spargere il sangue della Espiazione" (L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, 92).

[32] "Siempre encontramos la misma conexión entre la asamblea reunida alrededor de la cátedra de Moisés, el arca y Jerusalén. La asamblea tenía que arracimarse alrededor del rabino y de su enseñanza. Pero el arca, de donde se sacaban los rollos de la Ley y de los profetas, seguía siendo el centro de la presencia continua de Dios, allí donde el resto de los fieles se reunía para meditar la Torah. Sin embargo, más allá del arca en sí misma, las oraciones del pueblo siempre iban dirigidas al Santo de los Santos de Jerusalén, el lugar donde el Mesías debía aparecer y donde la diáspora iba a reunirse por fin en una Jerusalén reconstruida" (L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 36).

[33] "Cette tradition se présente sous de multiples formes... Mais une autre de ses formes, non moins importante, est constituée par les plus anciennes prières de la liturgie synagogale: las *berakoth,* où se trouve précisément l'origine directe de notre prière eucharistique (...) Cependant, les *berakoth* de la liturgie synagogale sont elles-mêmes un produit évolué d'une tradition bien plus ancienne. Leur schéma remonte à de très anciennes prières hébraïques, dont on trouve maints exemples comme incorporés aux livres bibliques eux-mêmes, et souvent dans leurs couches les plus anciennes" (L. BOUYER, L'improvisation liturgique dans l'Église ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972), 8).

[34] "Così si vede che la Parola di Dio è una, anzi unica, che il Popolo di Dio è lo stesso, nella continuità di una infrangibile tradizione, da Abramo all'ultimo eletto. Inoltre, perché la Parola sia pienamente compresa, occorre che si ripeta molte volte, con una precisione sempre maggiore, attraverso esperienze rinnovate che scavano a poco a poco, fino nelle sue profondità, in questo Popolo di cui essa cerca il cuore. Di qui la forma che assumerà lo sviluppo della Bibbia: non come una successione logica di insegnamenti deduttivi, ma piuttosto come la germoglianza progressiva di una sola idea incessantemente ripresa, attraverso una storia che

La meditación, el rumiar incesante por parte de todo el pueblo de Dios, de toda la Palabra que le ha sido dirigida en el curso de su pasado y que le ha conducido hasta el presente, no supone simplemente un conservadurismo paralizante, sino la condición para los últimos desarrollos, semilla de la revelación definitiva. Por eso todo israelita piadoso y todo Israel, en esta lectura de la Biblia, que es el centro de la liturgia sinagogal, antes de pasar a la liturgia cristiana, revive y hace suya toda la experiencia ancestral empezando por Abraham, Moisés y todos los profetas.

1.3. La Tradición en el nuevo Pueblo de Dios

En línea con todo lo que hemos dicho hasta ahora, la lectura de la Escritura, que se hace en el marco de la Misa no es solamente un modo entre muchos de leer la palabra divina; es el modo principal y fundamental, al que todos los demás se refieren como a su norma. Y solamente en la celebración litúrgica viva, con todo lo que esta celebración implica para la Iglesia viviente, puede recibirse esta Palabra de Dios como ella desea ser recibida[35]. No podía ser de otra manera pues, como recuerda nuestro autor, "la tradición de fe más típicamente cristiana es, en sí, sólo una modificación, fiel a su principio, de la tradición de fe del judaísmo" [36].

De ahí que, como señala Bouyer de modo gráfico, el gran principio de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* es que la liturgia debe volver a ser *comunicativa*. Se trata de que pueda expresar lo más fielmente posible aquella Palabra por la que Dios nos anuncia sus dones y nos descubre sus exigencias, y realizar lo más claramente posible, los signos sacramentales. Signos, a través de los que la Palabra hecha carne, quiere comunicarnos los dones prometidos y nos da la gracia de realizar todo el diseño divino. Estos signos, en su sustancia esencial, han sido dados a la Iglesia por su Jefe divino y no deberían ser alterados. Si bien los detalles prácticos de su realización concreta han sido entregados a la Iglesia. El modo como ella los recibe y nos los transmite

---

non si ripete per quanto si riproduca, come la stessa razza, che si estende e si arricchisce, si purifica e si concentra" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 268).

[35] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 46; "La Parole de Dieu vit dans la Liturgie", en *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi, 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 105.

[36] "Questo rapido sorvolo sulla genesi dell'Eucaristia cristiana implica attraverso la continuità delle tradizioni liturgiche ebraiche e cristiane, una continuità ancor più profonda. Si impone all'evidenza che la tradizione più tipicamente cristiana è in sé solo una modifica, fedele al suo principio, della tradizione di fede del giudaismo" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 80).

constituye uno de los ejemplos de lo que podemos llamar la "tradición viviente"[37].

Entendemos así que nuestro autor recuerde, cuán natural es conectar la Biblia a la Tradición, cuán verdaderamente armonizadas están estas dos fuentes de nuestra fe[38]. Para expresarlo exactamente, la Tradición es la vida de la verdad divina en la Iglesia, y en la liturgia esta vida se toma en su fuente y en la plenitud de su fuerza[39]. En consecuencia podemos afirmar que en la liturgia, la Tradición, se encuentra en el contexto de culto y sacrificio que conviene a su naturaleza[40]. La proclamación fundamental de la Palabra divina se ha cumplido en ese contexto. Por ello concluiremos que la Sagrada Escritura, que constituye un mundo completo de pensamiento,

---

[37] "Le grande principe de la Constitution du Concile est que *la liturgie doit redevenir parlante*, pour exprimer le plus fidèlement possible cette Parole para laquelle Dieu nous annonce ses dons et nous découvre ses exigences, et réaliser le plus clairement possible ces signes sacramentels dans les quels la Parole faite chair veut nous communiquer les dons promis et nous donner ainsi la grâce de réaliser tout le dessein divin. Ces signes, dans leur substance essentielle, ont été donnés à l'Église par son Chef divin et ne sauraient être altérés. Mais le détail pratique de leur réalisation concrète a été remis à l'Église. La façon dont elle s'en acquitte et nous les transmet constitue un des exemples les plus remarquables de ce qu'est la tradition vivante" (L. BOUYER, "Que vont devenir les rites sacrés?", *La Vie Spirituelle* 113 (1965) 537).

[38] "Più generalmente, per i Padri della Chiesa come per gli Apostoli, e come per gli ebrei prima di loro, non esiste un problema della Bibbia e della Tradizione. Esiste soltanto un'unica Tradizione continua, di cui la Bibbia è il cuore non soltanto nel senso che non la si può ben comprendere staccata della Tradizione, bensì nel senso più profondo, ereditato del giudaismo, che la Tradizione autentica non è che la trasmissione, attraverso tutta l'esistenza del popolo di Dio, di questa stessa tradizione di luce e di vita che si è depositata nella Bibbia stessa" (L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 80).

[39] "C'est ce sens de la tradition, comme d'une réalité vivante, où nous poisons toute notre vie, mais qui vit aussi et prolonge et étend sa vitalité en nous et par nous, que nous voyons renaître aujourd'hui. Face aux tâches immenses que l'époque impose à l'Église, quelle renaissance pourrait être plus précieuse que celle-là? De la liturgie, comme les Pères et de l'Écriture, elle tire sa sève. Mais, en revanche, c'est elle seule qui peut nous assurer que la liturgie, comme les Pères et l'Écriture, ne seront pas pour nous des jouets dont nous nous amuserons une heure, des curiosités qui nous fourniront des expériences rares ou des sujets d'études inédits, mais des sources, des sources où c'est l'Esprit de Dieu qui jaillit, en nous et pour le monde, en vue de l'éternité" (L. BOUYER, "Ou en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 40).

[40] "Evidentemente todo depende del sentido que se dé a los términos "culto" y "sagrado". Pero si se les toma en su sentido específicamente bíblico y cristiano, cualquier objeción desaparece. Porque el culto, cuyo centro es la Eucaristía, aparece entonces como un culto cuya fuente es la Palabra de Dios. Y la sacralidad que emana, como de su costado, debe manifestarse mediante una consagración de toda nuestra existencia en el mundo, y por consiguiente, del mundo mismo" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, 243).

maravillosamente vario, pero no menos maravillosamente engarzado en una unidad viviente, se ha desarrollado también en y por ese contexto de culto y sacrificio[41].

Así pues, la liturgia manifiesta los rasgos distintivos de la tradición católica en su forma más solemne porque es el corazón de la tradición católica, es decir, porque encarna la Revelación última de la eterna Palabra de Dios a su pueblo, incluyendo el acto de Redención y de nueva Creación realizado por esa misma palabra[42].

Esto nos lleva a considerar la relación entre Palabra de Dios, tradición y autoridad. Nuestro autor afronta este tema en diferentes obras, pero nos fijaremos en las consideraciones que recoge en su artículo "Parole de Dieu, tradition et autorité", que se encuentra en la obra colectiva *Notre foi*[43]. Allí Bouyer considera, en primer lugar, dos modos equivocados de entender esta relación Palabra, tradición, autoridad. El primero de ellos es la Reforma que querrá restaurar, en la Iglesia, la Palabra de Dios y para ello tratará de restaurar, como centro, la Escritura Santa que nos ofrece esta Palabra en su modo más puro. El problema reside en que, sin quererlo, desarraigarán la Palabra de Dios de la Iglesia y como resultado han condenado la Palabra a marchitarse y morir en un "espléndido aislamiento" *contra natura*[44]. La reacción tendría que ser, restaurar la tradición auténtica, de modo que se escuche la Palabra de Dios en la Escritura. El catolicismo lo ha hecho en parte, si bien, en ocasiones, ha intentado restaurar la tradición sin restaurar la Escritura. De ese modo, dirá gráficamente, ha colocado la tradición en el frigorífico[45].

---

[41] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 41.

[42] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 85.

[43] Card. A. RENARD, – L. BOUYER, Y. CONGAR,– J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967.

[44] "qual è dunque, dal punto di vista cattolico, l'errore protestante nei confronti della Bibbia? Consiste nell'aver voluto separare la lettura dalla vita nella Chiesa tradizionale, al punto da opporre l'autorità della Scrittura all'autorità della Chiesa. Quale ne è stato il risultato? In pratica, nello stesso protestantesimo, si è perso il senso della realtà della Parola di Dio, che inizialmente era stata posta al di sopra di ogni cosa, e spesso anche quando, in linea di principio, si continua a farlo. Quando oppongono l'autorità della Scrittura alla autorità della Chiesa, i protestanti vogliono sempre esaltare l'autorità della Parola di Dio, rifiutando di vederla limitata da alcun'altra autorità. Così facendo, misconoscono ciò che essi stessi, nell'autentica loro pietà verso Dio, esperimentano. Intendo dire che la Parola di Dio non può rimanere tale se la sua espressione conservata nella Scrittura è staccata dalla testimonianza viva dello Spirito che si opera nella Chiesa" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 24).

[45] L. BOUYER, Parole de Dieu, tradition et autorité", en Card. A. RENARD, – L. BOUYER, Y. CONGAR, – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 51-52.

Un segundo modo equivocado de entender esta relación, sigue diciendo nuestro autor, será el Modernismo. Los modernistas han querido restaurar la tradición viviente, oponiéndola a sus formas paralizadas, pero han subrayado de tal modo la oposición, que se ha desencarnado la tradición del cuerpo concreto que es la Iglesia organizada, donde aquélla vive. El resultado ha sido que la tradición se ha evaporado en un evolucionismo intelectual inconsistente. Bouyer presenta la posible reacción adecuada, que pasa por reanimar el sentido de autoridad como poder perpetuo de definir, aplicando a los problemas nuevos, una tradición siempre la misma y siempre nueva. Sin embargo, muchas veces ahora, como sucedía en el caso anterior donde se oponía tradición a Escritura, asistimos a la oposición entre autoridad y tradición viviente[46].

Con fuerza recuerda Bouyer que, en realidad, la autoridad católica no existe, sino en el interior de la Tradición, como un órgano rector del que no debería ser separado, al igual que la Tradición no existe, sino envuelta por la Escritura que es como su corazón. Aislada la Tradición de la Escritura, la Tradición se descompone. Aislada la autoridad de la Tradición, la autoridad se convierte en la corona de un reloj cuyo muelle ha saltado. A partir de ese momento se puede girar sin dificultad las agujas en torno a la esfera, pero el reloj no funciona más, porque la corona no engrana sobre el conjunto de su mecanismo[47].

Finalmente, y recordando la propuesta de San Benito como patrón de Europa por parte del Papa Pablo VI, nuestro autor lo presenta como el mejor guía que se puede adoptar para restablecer la unión y relación de la autoridad con la Tradición, y de la Tradición con la Escritura Santa. Sólo así se llegará, de modo definitivo, a una audición fructuosa de la Palabra de Dios auténtica. De ese modo esta audición, lejos de fosilizar el desarrollo de una civilización auténticamente humana, llegará a ser el motor de su puesta en marcha. Para san Benito, sigue diciendo Bouyer, la autoridad posee un rol y una naturaleza

---

[46] L. BOUYER, Parole de Dieu, tradition et autorité", en Card. A. RENARD, – L. BOUYER, Y. CONGAR, – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 52-53.

[47] "Certamente la Chiesa stessa è la prima ad affermare che il libro in questione, la Bibbia, ed il Nuovo Testamento in particolare, possiede in lei e sopra di lei l'autorità immediata unica della Parola di Dio, fissata in una espressione ispirata. Ma la Chiesa afferma semplicemente che tale autorità dei libri sacri si riduce ad una parola priva di significato se la verità che essi esprimono non rimane oggetto di un possesso vivo, e se questo possesso vivo non viene preservato dalla degenerazione, dall'alterazione, grazie alla presenza di mandatari del Cristo i quali hanno ricevuto da Lui, come gli apostoli e per mezzo di loro, il potere di parlare a nome suo e con la sua autorità, non più per piantare, ma per mantenere in vita ciò che gli apostoli soli potevano piantare" (L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 43).

esencialmente educativos. La autoridad del abad, en el monasterio benedictino, no se concibe sino en el interior de una tradición viva, que él se encarga de trasmitir, no como se pasan las monedas de mano en mano, tocándolas lo menos posible, sino como una vida transmitida de padres a hijos, de modo que lleguen a ser hombres en su momento[48]. Y la Tradición cristiana, tal y como la concibe san Benito, no se mantiene sino centrándola una y otra vez sobre la *Lectio divina*: una lectura de la Escritura Santa a la luz constante de toda la experiencia vivida por la Iglesia, atrayendo sobre ella toda experiencia humana verdaderamente enriquecedora[49].

1.4. El concepto de Tradición en Louis Bouyer

Acabamos de referirnos a la relación Palabra de Dios-Tradición-Autoridad. Como desarrolla de modo claro Bouyer, podemos resumir esta relación diciendo que la sola autoridad soberana para la Iglesia católica, en materia doctrinal, es la Palabra de Dios. Esta Palabra se conserva en la Sagrada Escritura en un modo absolutamente único, pues allí, y allí sólo, se encuentra expresada en fórmulas directa y positivamente inspiradas por Dios. En la Iglesia católica, la Tradición no es otra cosa respecto a la Sagrada Escritura, como un elemento que pudiese añadirse a ella, sino que es el conjunto de la trasmisión de la verdad, cuyo órgano central es la Escritura inspirada. A su vez, la Sagrada Escritura mantiene su significado genuino y pleno únicamente permaneciendo inmersa en aquella tradición viviente de la Iglesia en la que ha sido compuesta por los mismos escritores inspirados, de modo que ella es precisamente el depósito principal de tal tradición[50]. La Sagrada Escritura impone de tal modo la Palabra de Dios a la Iglesia, pero la Sagrada Escritura

---

[48] "La vision de la tradition, encore une fois généralement commune aujourd'hui aux traditionalistes et à leurs adversaires la considère en effet selon le modèle de la pièce de monnaie qu'on se transmet de main en main, mais qu'on évite de trop toucher, de peur d'en altérer les traits. Mais la tradition dont, comme nous le maintenons, ne se sépare pas la connaissance authentique du monde, est bien différente d'un tel modèle" (L. BOUYER, *Cosmos,* 32).

[49] L. BOUYER, Parole de Dieu, tradition et autorité", en Card. A. RENARD, – L. BOUYER, Y. CONGAR, – J. DANIÉLOU, *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 53-54.

[50] "La notion catholique n'est, au contraire, que le développement naturel de la conviction radical du Peuple de Dieu, tant dans la nouvelle que dans l'ancienne alliance, que sa vie, son expérience collective, ne peut ni être séparée de la Parole de Dieu qui la nourrit ni laisser cette Parole dans un isolement et une abstraction artificiels qui la rendraient à coup sûr à peu près ou totalement incompréhensible à un grand nombre. En d'autres termes, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, il est impossible de réduire la Parole de Dieu a un simple énoncé matériel contenu dans le texte et sans aucune relation nécessaire à sa signification vivante dans une collectivité religieuse" (L. BOUYER, "Liturgie juive et liturgie chrétienne", *Istina* 18 (1973) 133).

está íntimamente ligada a todo aquello que permite entenderla como el depósito de una Palabra que es y permanece como palabra de vida, y no puede conservarse fuera de la vida que ella misma crea y mantiene[51].

También nos hemos referido, en el capítulo anterior, a los conceptos de ministerio apostólico y sucesión apostólica que, como nos recordaba nuestro autor, son factores esenciales a la Iglesia tal y como Cristo la ha querido. Sin embargo, en esas páginas, nos habíamos aproximado a estos conceptos desde un punto de vista formal y este reduccionismo, en cierto modo, es lo que ha provocado una fuerte oposición en los ambientes protestantes. Por ello no se puede separar, el ministerio y la sucesión, de su materia o de su contenido, es decir, de su primera razón de ser: la continuidad de una enseñanza que permanece sustancialmente la misma desde Cristo hasta nosotros.

Para los apóstoles y después para sus sucesores, el aspecto esencial de su ministerio, y sobre todo su fundamento, es el de transmitir la verdad de Cristo, la verdad por Él enseñada, la verdad de que lo que ha hecho, de lo que es. Esta verdad, ya sea transmitida por los propios apóstoles, ya sea transmitida por sus sucesores, es siempre una verdad recibida y transmitida[52], un depósito fielmente custodiado y comunicado, una *paratheke*[53], desarrollado a través de la *didachè*[54] y concentrado en el *kerygma*[55], y no es otro que el

---

[51] Cf. L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 45.

[52] "Ogni verità, tutta la verità che doveva esserci rivelata con la venuta di Gesù, il Cristo, la parola vivente fatta carne, è quella ora che egli è venuto, che ha parlato, che si è manifestato nella sua vita, nella sua morte e nella sua risurrezione. Dopo di lui nessun apostolo può apportare alcun supplemento a tale rivelazione, che è e non sarà mai altro che la rivelazione diretta di Dio in Gesù Cristo. Indubbiamente a uno o all'altro degli apostoli, o anche dei compagni che essi si assoceranno nel loro compito di evangelisti e che la Chiesa, da questo punto di vista, situerà al loro stesso rango, apparterrà, per una disposizione provvidenziale, di metter a fuoco l'uno o l'altro aspetto della rivelazione totale e inscindibile che ci è fatta nel Cristo. Ma per gli apostoli tutti insieme, come per ciascuno in particolare, essa è ricevuta e ricevuta dall'esterno, come lo sarà per i loro discepoli e successori. Non è che essi non l'abbiano ricevuta, il che li distinguerebbe dagli altri, ma si è che l'hanno ricevuta per i primi e che è unicamente per loro tramite che gli altri dovranno sempre riceverla" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 381).

[53] "Sempre, nel suo primo stadio non meno rigorosamente che nei successivi, la verità, sia trasmessa dagli stessi apostoli, sia dai loro successori, è sempre una verità ricevuta e trasmessa, un *deposito* fedelmente custodito e comunicato, una *parathekè,* una tradizione, nel senso di qualcosa che è trasmesso e che, trascendente i trasmettitori fin dall'inizio, resterà tale in tutte le epoche successive. E questo si riflette, per così dire, sul ministero proprio degli apostoli e dei loro successori: non è che una *paradosis*, sempre una tradizione, ma qui nel significato della funzione di trasmettere il deposito, la *parathekè*" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 381).

[54] "Molto più complessa e diversa [dal *kerygma*] appare, fin dalle origini, la *didachè*. Dopo gli studi di Dodd (C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936),

misterio[56]. Una consecuencia de esto la encontramos en la definición que san Pablo hacía del ministerio apostólico como ministerio de los "siervos" y dispensadores de los misterios de Dios.

La explicación fundamental de lo que san Pablo entiende por Misterio, la hemos afrontado ya en el capítulo cuarto, pero ahora podemos demostrar todas sus consecuencias. Allí hemos visto cómo el misterio aparece en un contexto de "sabiduría" y de "apocalipsis", contexto que aparece exactamente definido en el Antiguo Testamento, concretamente en el capítulo 2 del libro de Daniel, retomado palabra por palabra al inicio de la primera carta a los Corintios. La "Sabiduría" de Dios es aquí el plano de Dios sobre la historia de la entera humanidad que tiende a su realización a través de la historia especial del Pueblo de Dios. El desarrollo de este diseño, no sólo supera las conjeturas de la sabiduría humana común, sino que escapa también a las elucubraciones de los sabios hebreos que se esfuerzan por descifrar la misma Palabra de Dios, confiando en sus propias luces.

Como hemos visto la Sabiduría *en mysterio*, es escándalo para los judíos y locura para los griegos. De hecho la clave de las Escrituras, así como de la historia de la entera humanidad, no se puede encontrar si no por medio de una última "revelación" del Espíritu. Esta revelación coincide con el acto supremo de Dios que consuma la historia de la salvación, únicamente preparada y bosquejada anticipadamente en la Antigua Alianza. Esta clave es el "Misterio", es decir, el secreto último del plano de Dios, descubierto en su realización efectiva y que exige todavía, para ser acogido, la comunicación final de aquel Espíritu de Dios, el único que puede sondear las profundidades divinas.

Así pues, como hemos repetido con Bouyer, el "Misterio" es Cristo, y más exactamente, la unidad de todo aquello que Él ha dicho, de todo aquello

---

si può dire che, se il *kerygma* precisa ciò che Dio ha fatto per noi, la *didachè* cerca di determinare il suo effetto in noi, e in particolare quale deve essere la nostra risposta all'iniziativa di Dio. Tutto ciò che si può chiamare spiritualità ed etica cristiana sono materia della *didachè*, ma anche la *praxis* in genere della Chiesa, a livello canonico e soprattutto liturgico: tutto il contenuto insomma della predicazione della Chiesa ai suoi membri. Quello che si chiama catechesi vi introduce, avviando dal *kerygma* al particolare della *didachè*" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 382).

[55] "Il *kerygma* è l'annuncio, la proclamazione oggettiva delle grandi gesta di Dio compiute una volta per tutte in Gesù Cristo. È l'oggetto della predicazione missionaria della Chiesa: l'annuncio del Cristo a tutti i popoli. La sua formulazione si troverà, eminentemente, nei simboli della fede: Kattenbusch e Kelly ne hanno studiato specialmente le prime redazioni e gli sviluppi ulteriori. Le grandi definizioni dogmatiche dei concili successivi avranno unicamente lo scopo di precisarne l'esatto significato, di fronte a interpretazioni deformanti" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 382) .

[56] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 379-385.

que Él ha hecho. Unidad que se descubre en su cruz iluminada por la fe en su resurrección. A partir de aquí la historia sacra adquiere su significado definitivo, mientras la historia humana en general, como la de cada hombre en particular, encuentra finalmente, su propia explicación y su propia conclusión. Es en su Misterio, en la Cruz, donde Cristo reconcilia en su cuerpo a todos los hombres entre sí y con Dios, donde desparece la separación entre judíos y paganos: todos se encuentran "uno" en el único cuerpo de Cristo. Y así el apóstol alcanza a unir todo en su fórmula: "... *el misterio, es decir, Cristo en vosotros, esperanza de la gloria*" (Col 1,27) Esta es la tradición de la que los apóstoles son los primeros transmisores, y los obispos después de ellos: la transmisión de una verdad una vez por todas revelada, comunicada. De esta verdad ellos son los testigos autorizados, los "ecónomos" que deben dispensarla a toda la humanidad. Este es, por tanto, su servicio hacia aquel Señor.

En este momento podemos entender más profundamente, con nuestro Autor, que el cristianismo, el cristianismo auténtico, vive únicamente a través de la Tradición, pero no una tradición de fórmulas muertas o prácticas mecánicas. Se trata de una tradición de vida, una vida que debe crecer orgánicamente en una encarnación continua[57]. La Tradición católica no es algo del pasado, fijo de una vez por todas según una forma redactada en todos sus detalles y que no deba cambiar ni progresar jamás. Tampoco es algo que pueda cambiarse arbitrariamente por cualquier individuo o por una autoridad que, al hacerlo, estaría tan aislada y sería tan irresponsable como un individuo. Por eso oponer tradición y renovación, autoridad y libertad supone haber perdido totalmente el sentido cristiano de estos conceptos[58].

La Tradición es más bien un modelo viviente, dado de una vez para siempre en lo esencial por Cristo y sus Apóstoles, y ese modelo debe ser vivido a través de los tiempos, no por individuos separados, sino por una comunidad viviente fundada en Cristo y sus Apóstoles, siempre en comunión y unidad con los sucesores de los Apóstoles y los vicarios de Cristo. Es lo que, en ocasiones resumirá Bouyer al recordar que un movimiento litúrgico que olvidase o rehusase admitir con franqueza, que la liturgia es tradicional en su

---

[57] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 24.

[58] "Opposer dès le principe tradition et renouveau, autorité et liberté, c'est montrer qu'on perdu totalement le sens chrétien des ces vocables (...) Une tradition qui ne serait que la transmission extérieure de formules toutes faites ou de comportements imposés par un simple conformisme n'a rien de commun avec elle. De cette tradition, l'expression inspirée de la Parole de Dieu dans les Saintes Ecritures est comme le noyau, ou, pour mieux dire, le cœur. Dès qu'on pose le problème comme celui de l'Ecriture et de la tradition, entendant par là deux objets non seulement distincts mais séparés, on le fausse" (L. BOUYER, *La décomposition du catholicisme*, 126).

esencia, que la liturgia es "cosa" de la Iglesia, de Santuario, que la liturgia transmite al hombre los dones de Dios, antes de poder ofrecerle al hombre alguna expresión de sí mismo, un tal movimiento no tendría de litúrgico, sino el nombre[59].

Entramos pues en el concepto de tradición de nuestro autor. Podríamos decir con Lecointe[60] que la "entrada" de Bouyer en la liturgia se produce con su artículo "Après les journées de Vanves. Quelques mises au point sur le sens et le role de la liturgie"[61]. Con este artículo se cerraban los *Études de pastorale liturgique*, primera obra de la colección "Lex orandi" dirigida por el Centre de pastorale liturgique (C.P.L.). Esta obra recoge 18 conferencias que tuvieron lugar en los días 26, 27 y 28 de enero de 1944 en el monasterio de los benedictinos de Vanves, y constituyeron la primera sesión de trabajo del C.P.L.[62] Ya el título de su artículo, "Quelques mises au point sur le sens et le role de la liturgie", trata de marcar las distancias en relación a las prioridades de la jornada y su posición se sitúa en dirección opuesta a la de ciertas intervenciones de ese día[63].

Bouyer señalará en su artículo que la liturgia no es la panacea para la pastoral y no es tampoco un medio directo de apostolado como el dogma, la ascesis o la mística: ella no tiene como finalidad convertir a los no-cristianos[64].

---

[59] Cf. L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 42.

[60] I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 21-58.

[61] Cf. I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 23. El artículo al que se refiere es: L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 379-389.

[62] Para un comentario de estas jornadas: A. HAQUIN, "Histoire de la liturgie et renouveau liturgique", *La Maison Dieu* 181 (1990) 99-118. (Especialmente páginas 109-118).

[63] "L. Bouyer donne, à ce regard sur les premières journées de Vanves, une couleur surprenante: au lieu de reprendre de manière synthétique ce qui a été dit et d'encourager les projets naissants, il s'inscrit d'emblée en opposition. Contrairement à l'idée partagée par la plupart des participants voulant faire de la liturgie un moyen de conquête pour attire les masses déchristianisées, L. Bouyer explique l'inadéquation de ce moyen: la liturgie est avant tout pour ceux qui sont dans l'Église" (I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", La Maison-Dieu 246 (2006/2) 27).

[64] "Ce que la liturgie n'est pas, (...) nous ne prétendons pas que la liturgie soit une panacée. (...) La liturgie est-elle un moyen direct d'apostolat populaire (je souligne direct)? Certainement pas. (...) Le contact avec le réel imposerait bien vite cette conclusion: la liturgie n'est pas faite pour gagner les masses; si donc c'était pour cela qu'on voulait faire de la liturgie, on serait vite amené à y renoncer purement et simplement (même si on en parlait encore par routine) La liturgie n'est pas un moyen direct d'apostolat populaire et ne peut pas le devenir parce que l'apostolat, par nature, s'adresse à ceux qui sont hors de l'Église, et que la liturgie, par nature aussi, s'adresse à ceux qui sont dans l'Église" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur

La liturgia está destinada a la Iglesia, y lo está porque ella es el alimento y la expresión de la vida interior de la Iglesia y por tanto de los cristianos. Desde que se es cristiano, sigue diciendo, se cesa de ser un individuo aislado para convertirse en miembro de un cuerpo donde la vida más personal no se separa de la colectiva[65]. Nuestro autor llega más lejos en sus afirmaciones: la liturgia es la expresión misma del cristianismo, porque ella realiza la vida en Cristo. Frente a los autores que la entienden como un simple medio de conquista o un medio de apostolado, Bouyer dirá que ella es fin y fuente[66]. Y no cualquier fuente, sino la fuente de la vida de la Iglesia.

Así llegamos al corazón de la cuestión. Llega para Bouyer el momento de presentar una definición de liturgia y leemos: "la liturgia es, y siempre ha sido, un *don tradicional*. Materialmente es un objeto bien definido: el conjunto de ritos y de ceremonias, de lecturas y de oraciones que son recogidas en los libros que llamamos Misal, breviario y ritual. Más profundamente, es uno de los tesoros vivientes que la Iglesia lleva en sí y consigo por el mundo y, en primer lugar para sí misma. Tesoros que son, con la liturgia, la Escritura, el dogma, la moral, la espiritualidad. Mejor aún, es una fuente, la fuente por excelencia, donde dogma, moral y espiritualidad se reencuentran por cierto con la Escritura, unidos y vivificados"[67]

---

le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 380).

[65] "La liturgie es chose du Sanctuaire, au sens le plus précis du terme. Elle n'est pas faite du tout pour le non-chrétien à convertir. Elle n'est même pas faite d'abord (et, dans ses parties principales, elle n'et pas faite du tout non plus) pour le catéchumène. Elle est faite pour le fidèle (...) Or, quel est, quel devrait être dans l'Église le rôle du la liturgie? Nous disons que la liturgie est avant tout pour les fidèles, pour ceux qui sont dans l'Église, ou plus exactement pour ceux qui sont l'Église. En quel sens? Parce que, de cette Église, elle anime et en même temps exprime la vie même. C'est l'aliment et l'expression de la vie intérieure de l'Église, et des chrétiens donc, car dès qu'on est chrétien on cesse d'être un individu isolé pour devenir membre d'un corps où la vie la plus personnelle ne se sépare pas de la plus collective" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie", 381).

[66] "C'est ici que la fécondité de la liturgie pour l'apostolat doit apparaître, mais comme une fécondité essentiellement indirecte. Car la liturgie c'est, nous l'avons dit, avant tout la source même (pas encore *une* source, mais *la* source par excellence) de la vie de l'Église" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie", 383).

[67] "La liturgie c'est, et cela a toujours été, un *donné*, un *donné traditionnel*. Matériellement c'est un objet très défini: l'ensemble de rites et de cérémonies, de lectures et de prières qui sont consignés dans livres qui s'appellent le missel, le bréviaire et le rituel. Plus profondément, c'est un de ces trésors vivants que l'Église porte en elle et avec elle pour le monde et d'abord pour elle, trésors qui sont, avec la liturgie, l'Écriture, le dogme, la morale, la spiritualité. Ou mieux encore, je le répète, c'est une source, c'est *la* source par excellence où dogme, morale, spiritualité se retrouvent d'ailleurs avec l'Écriture, unis et vivifiés" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G.

Una vez se lee esta definición, destacan en seguida, en primer lugar el lazo estrecho que une liturgia y Escritura, que en ese momento no era especialmente considerado como hemos tenido ocasión de comprobar en el primer capítulo[68]. Por otra parte introduce también dos nociones importantes: la liturgia como "don tradicional" y aquella de "tesoro viviente". Nuestro autor no define estos conceptos, pero señala que la liturgia es algo que podemos desear enriquecer, como cada generación enriquece la espiritualidad cristiana, el mismo dogma. Sin olvidar que es algo que hemos recibido de la Iglesia, como lo más grande que podríamos recibir. El itinerario que nos presenta el autor al aproximarnos a la liturgia es: descubrir, después conocer, después comprender, después gozar, pues es algo que hay que meditar y vivir[69]. "En realidad su reflexión no aporta soluciones concretas inmediatas, pero permite poner los fundamentos para una pastoral litúrgica"[70].

Las ideas que recoge el artículo anterior, se pueden completar con otro publicado en 1954, escrito por tanto en un contexto de innovaciones litúrgicas. Se trata de "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie"[71], un artículo que ocupa un lugar central en el pensamiento de Bouyer. Es un texto

---

MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 383).

[68] "Ce point m'a toujours paru extrêmement important et c'est un de ceux où je me suis heurté très vite, à l'intérieur même du Centre de Pastorale Liturgique, à une opposition non pas universelle mais très forte. Je me rappelle très bien une discussion violente où le R.P. Doncoeur et l'abbé Michonneau s'opposèrent à moi, qui venais de rappeler l'importance de l'intelligence de la Bible pour comprendre la liturgie qui en est toute pétrie. On déclara que ce n'était là qu'un reflet de ma première formation protestante et qu'il n'y avait pas lieu d'y prêter attention. Le père Michonneau expliqua qu'il était déjà très difficile d'initier les fidèles à la liturgie, qu'il faudrait le changer pour q'elle puisse s'adapter à eux, et que s'il fallait encore s'occuper de la Bible on n'y arriverait jamais. Cette mentalité reflétait évidemment les tendances d'une grande partie des prêtres, de ceux même que s'intéressaient au mouvement liturgique, et c'est cette tendance-là qui finalement allait prévaloir dans l'évolution ultérieure du Centre de Pastorale Liturgique alors qu'elle n'était pas du tout celle des fondateurs (L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 53).

[69] C'est quelque chose que nous pouvons souhaiter d'enrichir, comme chaque génération chrétienne vivante enrichit la spiritualité chrétienne, la morale chrétienne, le dogme lui-même; mais c'est quelque chose qu'il faut d'abord recevoir, recevoir de l'Église comme le plus grand don qu'elle peut et veut nous faire. C'est donc quelque chose qu'il faut d'abord découvrir, puis connaître, puis comprendre, puis goûter, quelque chose qu'il faut méditer et qu'il faut vivre. Dire cela, c'est dire la tâche primordiale de tout mouvement liturgique pastoral, sans quoi son nom ne sera qu'un attrape-nigaud" (L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 383).

[70] I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 37.

[71] L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 87-107.

particularmente denso donde sintetiza muchos artículos y obras anteriores y, a su vez, anuncia temas que desarrollará más tarde[72]. Es, como señala P.-M. Gy, "el texto más típico de Bouyer, que todavía merece ser releído"[73].

Habían pasado diez años desde el artículo que acabamos de analizar, la ciencia litúrgica había progresado y muchos de sus avances se habían visto confirmados por la encíclica de Pío XII, *Mediator Dei*. Así pues, los años 1944-1954 son ricos en innovaciones litúrgicas de todo género, más o menos logradas[74]. Un artículo de nuestro autor de 1951, "Où en est le mouvement liturgique?"[75] denunciaba algunas de estas innovaciones, al tiempo que señalaba ya, el problema más profundo con que se encontraba el movimiento litúrgico: la dificultad para retomar la tradición, plenamente tal y como es, es decir, la tradición viviente[76].

Volviendo al artículo de 1954, nuestro autor retoma el concepto la tradición como principio sólido, ante el problema de aquello que debe cambiar y aquello que debe permanecer en la liturgia. Se trata de reencontrar aquella verdadera tradición, aquella *línea viva* que el esfuerzo de la autoridad, combinado con el acceso a una vía auténtica sacada de las verdaderas fuentes que siempre se han mantenido en la Iglesia[77]. Esto sólo podrá restablecerse si

---

[72] I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 49.

[73] P.-M. GY, "Quelques articles anciens de La Maison-Dieu á relire", *La Maison-Dieu* 200 (1994/4), 10, nota 4.

[74] "Cette combinaison d'inhibitions juridiques et de fantaisies plus ou moins discrètes, mais également dénuées de principes positifs, caractérise une période où le sens de la tradition est presque complètement évanoui" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 90).

[75] L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 34-46.

[76] "Ceci nous amène enfin à ce qui est peut-être la difficulté la plus profonde du mouvement liturgique. Nous voulons dire la peine que nous avons en toutes choses à ressaisir ce qu'est la tradition quand elle est pleinement elle-même, c'est-à-dire vivante. C'est tout le problème de la vraie réforme dans l'Église, qui est toujours en même temps retour aux sources, fidélité à l'Église d'aujourd'hui et sens de ce qu'elle doit créer de neuf pour répondre aux besoins contemporains. C'est le propre de l'Église que d'assurer la continuité d'une même vie surnaturelle au cours des âges en réalisant non seulement l'équilibre permanent, mais la jonction profonde de ces trois nécessités. Mais, pour les fils de l'Église travaillant chacun dans son secteur, ce n'est pas à dire que la réussite puisse s'atteindre toujours du premier coup, sans essais ratés, sans gauchissements involontaires. Aujourd'hui même la difficulté est à son comble" (, L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 44).

[77] "Se poser le problème de ce qui doit changer et de ce qui doit demeurer dans la liturgie comme un problème qu'il faut résoudre à partir de principes solides et non en combinant vaille que vaille des opportunismes contradictoires, cela devrait être se poser enfin le problème de qu'est la vraie tradition dans l'Église, de ce qui la distingue de ses caricatures et de ses contrefaçons. Sinon, c'est perdre son temps. Il ne s'agit donc pas ici d'étiqueter un certain

estas condiciones se encuentran, de nuevo, reconocidas y consentidas. Y para reencontrar esta *línea viva* no se debe oponer autoridad e innovación. La innovación no es sinónimo de libertad salvaje y la autoridad no es puro despotismo[78]. En realidad ambas, libertad y autoridad, sacan sus fuerzas de una misma fuente común que es la tradición[79].

Es en este momento cuando Bouyer desarrolla una reflexión teológica sobre lo que entiende por tradición. Como señalaba ya en el artículo de 1944, la primera señal de la tradición es su naturaleza de "don", comprendido en el sentido paulino de "depósito". El cristianismo es un don, un don que el hombre ha recibido de Dios, que él ha recibido una vez por toda de Cristo por medio de los apóstoles[80]. De ahí, sigue diciendo nuestro autor, que este don de incomparable riqueza, debe fructificar y no se puede agotar. La autoridad debe guardar este don recibido en depósito, los miembros deben vivirlo tan

---

nombre de points fixes dans la liturgie, en disant au nom d'un pur argument d'autorité: défense d'y toucher, le reste étant abandonné implicitement à l'opportunisme, au bon goût ou au bon plaisir de chacun. Il s'agit, car la vraie tradition c'est cela, de retrouver cette ligne vivante que l'effort de l'autorité combiné avec la poussée d'une vie authentique puisée aux vraies sources a toujours maintenue dans l'Église jusqu'à une date récente, et pourra rétablir si les conditions s'en trouvent à nouveau reconnues et consenties" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 91).

[78] "Car l'erreur qui vicie tout ici, c'est de croire que dans l'Église l'autorité est, d'un côte, un pouvoir aveugle qui doit être suivi en aveugle, et que la liberté est, d'un autre côté, la faculté de faire tout ce que l'on veut sans autre règle que de s'arranger tant bien que mal avec des décisions qu'il ne peut s'agir de discuter, mais qu'on n'a pas davantage à comprendre. L'erreur, c'est de croire que l'autorité régulatrice et la liberté créatrice sont dans l'Église deux forces simplement antagonistes, entre lesquelles l'équilibre ne peut se faire que par une mutuelle annihilation" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 91).

[79] "Parler de tradition dans l'Église, c'est rappeler que l'autorité et la liberté vivantes y ont une source commune, en dehors de laquelle l'une deviendrait un simple abus de pouvoir et l'autre une simple anarchie destructrice. Et cette source commun, source de toute vie, c'est la tradition. C'est de la tradition que la liberté chrétienne tire tout le pouvoir de création perpétuelle qui la fait et la maintient vivant. Et c'est au nombre de la tradition, dont elle est la gardienne responsable, que l'autorité intervient chaque fois qu'un développement équivoque de celle-ci risque de la fausser ou de l'adultérer. Si donc et l'autorité et la liberté dans l'Église jouent sainement, loin de se contrarier, elles se prêtent un mutuelle concours (fût-ce au prix de ces tensions passagères qui sont le propre de toute vie) et, à dire vrai, on ne saurait même pas les envisager l'une sans l'autre. Mais ceci suppose que pour tous, dans l'Église, la tradition catholique soit une réalité vécue" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 91-92).

[80] "Mais qu'est ce donc que cette tradition? Parler de tradition dans l'Église signifie d'abord cette vérité élémentaire, mais que les esprits modernes, il faut l'avouer ont une étrange peine à admettre: le christianisme est un donné, un donné que l'homme a reçu de Dieu, qu'il a reçu une fois por toutes du Christ par l'intermédiaire des apôtres" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 92).

plena y actualmente como les sea posible, pero ni unos ni otros, tienen la menor facultad de añadir y con mayor motivo, tampoco pueden sustituir nada de ese credo[81]. Nada más ajeno a esta concepción de la liturgia como don de Dios, que entenderla como una pura o simple construcción artificial, como algo que se hace[82]. En realidad, un movimiento litúrgico, dirá Bouyer, que olvidase o rechazase que la liturgia es tradicional en su esencia, que la liturgia es cosa de Iglesia, no tendría de litúrgico más que el nombre[83].

Como don viviente que es, la tradición implica también un desarrollo y lo veremos a continuación. De todos modos, lo fundamental es dilucidar, si en este desarrollo, lo esencial son los cambios, las modificaciones inmediatamente visibles o bien es, como recuerda nuestro autor siguiendo a Newman, la unidad y la permanencia de aquellos que los mismos cambios contribuyen a mantener intacto. Si se afirma lo segundo, queda claro que lo que permanece y lo que cambia en la liturgia no es tal lista de detalles proclamados esenciales y tal otra lista de declarados accesorios. En realidad,

---

[81] "Ce donné est d'une inépuisable richesse, il s'agit donc de le faire fructifier, et il n'y a pas à craindre de l'épuiser (...) Les chefs doivent garder le dépôt reçu, les membres doivent en vivre aussi pleinement et actuellement qu'il est possible, mais ni les uns ni les autres n'ont la moindre faculté d'y ajouter, à plus forte raison d'y substituer quelque chose de leur cru. (..) La tradition catholique, suivant la définition de Vincent de Lérins comme on voudra, ce sera toujours *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est*!" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 92).

[82] "Retour à une liturgie vivante et vécue, pour beaucoup cela ne se distingue pas encore aussi bien qu'on la souhaiterait du grand départ dans une aventure de francs-tireurs. Cette expression que nous avons citée est assez caractéristique: *faire de la liturgia*. Pour bien des gens, en effet, qui, aujourd'hui, découvrent le Pont-Neuf, il semble encore qu'il s'agisse de le reconstruire comme si rien, ou si peu de choses ne méritait d'y subsister. Le travail liturgique ne pressent ici qu'un cas parmi d'autres d'un phénomène très général (...) La nécessité, indiscutable, d'aller au-devant des masses déchristianisées ne doit pourtant pas servir de prétexte pour justifier a priori toutes les fantaisies, tous les engouements superficiels et passagers. Surtout, et c'est là le point essentiel, l'effort urgent de traduction et d'adaptation, dans le champ de la liturgie comme dans les autres, ne doit jamais se confondre avec un effort de construction hâtive et hétéroclite, faisant fi (le plus souvent par simple ignorance) du donné traditionnel de l'Église et se jetant sans critique ni discrimination sur tout ce qui paraît au goût du jour" (L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 41-42) "Précisons bien, d'abord, pour ceux que ceci pourrait étonner, que la liturgie n'est pas, en effet, comme la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, et même des ecclésiastiques, semblent le croire, une pure et simple construction artificielle" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 49).

[83] "Un mouvement liturgique qui oublierait ou refuserait d'admettre franchement que la liturgie est traditionnelle dans son essence, que la liturgie es chose de l'Église, que la liturgie transmet à l'homme les dons de Dieu, avant de pouvoir offrir a l'homme aucune expression de lui-même (et que, en tout état de cause, c'est l'homme né de nouveau et non l'homme naturel qui s'y exprime) un tel mouvement n'aurait plus de liturgique que le nom" (L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 42).

como concluye Bouyer, el objeto de la tradición católica es una verdad viva, una verdad dada una vez por todas, en un momento preciso, en unas condiciones precisas. Una verdad que no es una abstracción impersonal, una verdad que se conserva y que es accesible a través de aquella experiencia colectiva y secular de la Iglesia, donde la autoridad de los jefes y la libertad del cuerpo se armonizan para mantener, semejante a ella misma, la verdad dada una vez por todas, y al mismo tiempo mantenerla siempre viva en un mondo que cambia continuamente. Este objeto de la tradición cristiana es el Misterio[84].

Y este Misterio es Jesús, Cabeza y Cuerpo, es Jesús muerto y resucitado que nos hace morir con Él para resucitar con él. Es decir, el Misterio es aquello que constituye la sustancia y el fondo de la liturgia católica, esencialmente la Misa, que es como el centro y la fuente de toda liturgia puesto que en la Misa, Jesús es anunciado, y Jesús revive, en nosotros y por nosotros, su muerte y su resurrección[85]. Este Misterio que es el objeto de la tradición, se actualiza perpetuamente en la celebración litúrgica, es en suma la reunión por Dios mismo de los hijos de Dios que habían sido dispersado por el pecado. Reunión que tiene lugar en el cuerpo de su Hijo único, muerto y resucitado[86].

1.5. La liturgia, misterio vivo que permanece y cambia

Una vez que hemos recordado con nuestro autor, que el Misterio, es aquello que da unidad y permanencia a la liturgia, tanto a lo que cambia como

---

[84] L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 93.

[85] L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 94.

[86] "Songeons que, pour saint Irénée, la présence ou l'absence dans l'esprit de docteur du mystère ainsi conçu est tout qui distingue celui qui prêché au nom et par l'autorité de l'Église catholique (et donc qui continue de porter au monde la Parole de Dieu) du simple charlatan hérétique, qui ne débite rien que de pauvres paroles humaines, inefficaces pour sauver, quelle que soit l'abondance des débris scripturaires ou théologiques que charrie son discours. Celui qui a le sens ecclésiastique, en effet, nous dit-il, celui qui possède en lui vivante la tradition apostolique, la parole qui n'est pas lettre morte mais esprit vivifiant, c'est celui qui ne voit pas seulement dans les Écritures et dans les dogmes les multiples fragments d'une mosaïque regardée par des myopes. Et pour celui dont le sens de la tradition, puisé à la liturgie, puisé aux écrits des Pères, est capable de cette redécouverte, et qui ne cherche rien d'autre dans l'étude, ne veut rien communiquer d'autre dans son enseignement, ce ne sont pas les Écritures seules que le Christ éclaire en même temps qu'elles irradient sa lumière en la multipliant à l'infini. Dans les Écritures, une histoire est incluse: l'histoire d'Israël, l'histoire du peuple de Dieu. Et c'est précisément cette histoire que le Christ du mystère paulinien peut seul expliquer. Mais, en l'expliquant, ce qu'il explique, à vrai dire, c'est qu'elle n'est pas simplement l'histoire d'un peuple particulier d'un peuple de chair. C'est qu'elle est le nœud de l'histoire universelle, de l'histoire humaine tout entière, et de l'histoire humaine attirée dans les conflits de l'enfer et du ciel. Ainsi le mystère du Christ, le mystère de l'Évangile paulinien, se révèle-t-il comme le mystère non seulement des Écritures, mais de l'histoire, de l'histoire de l'homme et du monde" (L. BOUYER, "Prédication et mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 28-29).

a lo que permanece, podemos ahora, sin correr el riesgo de caer en enumeraciones y distinciones imposibles de partes permanentes y partes caducas de la liturgia, tratar de señalar algunos principios precisos.

1.5.1. Los elementos primeros y las estructuras generales

Si "la liturgia es una realidad eminentemente viva"[87] es lógico que, como en toda realidad viva, encontremos aquel movimiento, aquella perpetua adaptación que distinguen un organismo vivo de un cadáver inmóvil. Sin que se pueda pasar por alto, como recuerda Bouyer, que este movimiento, esta perpetua adaptación es salvaguardada, supervisada y orientada por la autoridad de la Iglesia. Por eso al decir que el desarrollo litúrgico atestigua la vitalidad de la Iglesia, hay que tener presente lo que eso implica y lo que no implica. En positivo quiere decir que la Iglesia llega a salir adelante partiendo de las circunstancias más diversas, favorables o desfavorables. Pero no necesariamente va, de progreso en progreso, a través de estas transformaciones. De ahí, concluirá nuestro autor, que el número y la velocidad de los cambios, que una época impone a la liturgia, no implica que esa período sea recordado como una gran época creativa[88].

De todos modos, podemos preguntarnos qué es lo esencial en estos cambios. Si toda evolución conlleva unas modificaciones, inmediatamente visibles, que son como sostenidas por aquello que permanece intacto, es lógico que queramos saber ¿qué es lo que cambia y qué es lo que permanece en la liturgia? Un examen atento, siguiendo a nuestro Autor[89], revela que aquello que permanece se polariza en dos extremos: los *elementos primeros* y las *estructuras generales*.

---

[87] L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 47.

[88] "La liturgie est une réalité éminemment vivante (...) Il est bien entendu que ce mouvement, cette perpétuelle adaptation qui caractérise tout organisme sain par opposition au cadavre figé, dans le cas qui nous occupe, est sauvegardé, surveillé, orienté par l'autorité de l'Église (...) Quand on dit que le développement liturgique atteste la vitalité de l'Église, il faut être averti de ce qu'une telle affirmation implique et n'implique pas. Cela implique que l'Église arrive à se tirer en bon état des circonstances les plus diverses, favorables ou défavorables. Mais cela n'implique pas du tout qu'elle aille nécessairement de progrès en progrès, à travers toutes ces transformations, quelles qu'elles soient. Le nombre et la vélocité des changements qu'une époque imposera à la liturgie ne signifiera donc aucunement que cette époque soit destinée à rester dans le souvenir comme une grande époque créatrice" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 47.53).

[89] "Qu'est-ce qui change, qu'est –ce qui demeure dans la liturgie? Un examen attentif révèle bientôt que les permanences se trouvent polarisés en deux extrémités: les structures les plus générales et les éléments premiers" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 55)

Por *elementos primeros*, por células fundamentales —tejidos nerviosos de la liturgia— encontramos los ritos mismos, los gestos simbólicos[90]. Un simbolismo ritual que es espontáneo y constituye el fondo de la liturgia porque no se puede decir si es la religión quien lo ha creado para servirse de él, o más bien, aquél ha producido la religión por una especie de germinación[91]. Este simbolismo ritual está constituido en su origen por los gestos fundamentales de la oración, la purificación, el sacrificio y la bendición[92]. Estos ritos no pertenecen a un simbolismo consciente y querido. Como recoge gráficamente Bouyer[93], cuando nosotros nos reímos o lloramos no nos preguntamos si la risa o las lágrimas son apropiados para expresar nuestros sentimientos: no sabemos exactamente si lloramos porque estamos tristes o estamos tristes porque lloramos. De igual manera el sentimiento y el gesto no se separan en su origen.

Este fondo ritual inmutable, que persiste a través de las evoluciones litúrgicas, forma el primer material indispensable. Este ritual elemental estará constituido por el bloque de los sacramentos. En su institución, Cristo no ha inmovilizado artificialmente los ritos que tocó. Él toma y respeta íntegramente la simple materia humana. Todas las religiones de todos los tiempos presentan, entre sus ritos, las purificaciones, los banquetes rituales, las consagraciones por imposición de las manos, las unciones que fortifican y curan, etc. Nuestro Señor ha ido a buscar allí, entre lo más general y a la vez inmutable, la materia de los sacramentos[94].

Efectivamente recuerda nuestro autor cuando los Padres y los grandes escolásticos, empezando por Santo Tomás, enlazaban los sacramentos cristianos a su institución efectuada por Cristo, no imaginaban que el rito de la

---

[90] "Les cellules fondamentales, le tissu nerveux si vous voulez, ce sont les rites eux-mêmes, les gestes symboliques" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 56)

[91] Recordar todo lo que señalábamos en el capítulo 2 de esta misma tesina sobre el concepto "primitivo" aplicado a los ritos y a la experiencia religiosa. Cf. L. BOUYER, *Il Padre invisibile*, 12; *Il Figlio eterno*, 70.

[92] "Mais le symbolisme rituel dont je veux parler, c'est celui, tôt spontané, qui fait le fond de la liturgie, parce qu'on ne peut dire si c'est la religion qui l'a créé pour s'en servir ou si ce n'est pas plutôt lui qui a produit la religion par une sorte de germination. Ce sont les gestes fondamentaux de la prière, de la purification, du sacrifice, de la bénédiction" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 57)

[93] Cf. L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 58.

[94] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 20: "Queste analogie [dei misteri] col cristianesimo devono esser apprezzate con cognizione di causa: in ogni tempo e in ogni paese, i riti religiosi essenziali sono sempre consistiti in lustrazioni e in banchetti sacrificali creanti un rapporto misterioso fra la divinità e i suoi fedeli".

manducación o de la ablución, antes de la intervención de Cristo, fuesen una acción profana, vacía de contenido religioso a la cual Jesús habría conferido este significado en virtud de una decisión totalmente arbitraria[95]. Por el contrario, sobre el simbolismo natural, simbolismo religioso por sí mismo, la teología verdaderamente tradicional apoya la institución obrada por Jesucristo. Las palabras de la institución daban un nuevo significado a los ritos ya llenos de sentido. Este significado no era un significado forzado sino que prolongaba y enriquecía el significado natural. Estas palabras no eran consideradas capaces de infundir un significado totalmente fortuito a gestos totalmente impreparados para recibirlo[96].

La eficacia del rito, ligada a una palabra sin intrínseca relación con él, tenderá a considerar, como hemos visto ya en el segundo capítulo, una eficacia de tipo mágico, como si la palabra fuese una fórmula cabalística que de una manera del todo incomprensible, llena de sacralidad un objeto cualquiera. Puede también suceder que esta eficacia se disuelva en un simple duplicado de la palabra, en un signo que nada le añade. La primera degradación será desarrollada por la doctrina sacramentaria típica de la piedad medieval en su período de declino. La segunda será desarrollada hasta sus extremas consecuencias por la reacción protestante. Ambos aspectos los hemos considerado ya en el capítulo segundo.

Frente a los efectos, igualmente desastrosos, de estas dos degradaciones, el realismo sacramental auténticamente cristiano supone una recuperación preliminar del realismo ritual que es común a todas las formas no sofisticadas de la religión natural. Los rituales en estas religiones, no son nunca composiciones ficticias, obra de teólogos que sobre todo piensan en abstracto y luego buscan, bien o mal, hacerse accesibles al *vulgus pecus*, poco atraído hacia las abstracciones. Por el contrario, es evidente que sobre cualquier otro punto los ritos son primeros y que las construcciones que pueden ser desarrolladas por los teólogos aparecen en segundo lugar en relación a los ritos, puesto que, ordinariamente aquellos derivan de estos[97].

Los ritos, por tanto, no son acciones más o menos indiferentes en las que se ha introducido, por medio de un golpe externo, un significado que ellas mismas no llevaban consigo o de alguna manera preparaban o llevaban de forma latente en sí. Los ritos, como ya hemos señalado, son acciones significativas por sí mismas. No son por tanto un producto tardío de una

---

[95] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 96, nota 49.

[96] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 84.

[97] Esta idea viene ampliamente desarrollada en L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10, (1947) 70-77.

religión intelectualizada sino que son el producto más espontáneo y original de la religión[98].

Estas acciones rituales siempre han sido considerados obra de los dioses. De hecho dejan rápidamente de ser celebrados en el momento en que se presentan como instituidos por otros hombres. Los ritos existen como ritos porque se cree que, si alguien los ha instituido, han sido los dioses quiénes lo han hecho. Los dioses serían los verdaderos agentes por medio y más allá de la acción de los sacerdotes[99]. El cristianismo no es una excepción a esta norma. Este es el verdadero sentido de la institución de los sacramentos por Cristo y de la convicción inherente a la doctrina sacramental católica, según la cual estos actúan *ex opere operato* porque Cristo es el verdadero celebrante[100].

Dios se ha anonadado hasta el punto de servirse de signos sensibles, de usar aquella mímica primitiva de los gestos rituales. Dios ha actuado así porque nos toma como somos, como nos ha hecho. La liturgia puede cambiar pero guardará siempre aquellos mismos gestos de oración, de súplica, de adoración de bendición y empleará las mismas materias que en el origen para confeccionar sus sacramentos[101].

---

[98] "Di qui viene l'analogia che è stata osservata da tempo tra la struttura delle confessioni di fede, nelle quali il *kerygma* trova la sua espressioni fondamentali e quella della preghiera eucaristica. Ma sarebbe sbagliato pensare l'eucaristia modellata su un precedente simbolo di fede. Senza dubbio, in una data più o meno tardiva, le confessioni più elaborate hanno influito su "eucaristie" più o meno rimodellate. Ma non è la formulazione sistematica del *kerygma* che ha suscitato l' "eucaristia" primitiva è piuttosto al contrario. (...) Gesù non ha innanzi tutto insegnato la dottrina del sacrificio che avrebbe poi incorporato nell'istituzione dell'eucaristia. E invece nella trasfigurazione definitiva dei banchetti comunitari giudaici nell'Ultima Cena, e soprattutto nel nuovo significato da lui impresso alle loro tradizionali *berakoth* sul pane e il vino, è qui che egli ha dato decisamente alla Chiesa la rivelazione del significato di tutta la sua vita e soprattutto della sua croce. Facendo delle due azioni di grazia che inquadrano il banchetto una sola eucaristia della sua morte salvifica, centrata sul memoriale del pane e del vino consacrati come comunione col suo corpo e il suo sangue, egli ha fissato per sempre il significato dell'opera redentiva compiuta nella sua carne. La sera del Giovedì santo si può dire che Gesù ha perfezionato la rivelazione della sua persona e dell'opera sua, e perciò del suo insegnamento, proiettando sulla prima eucaristia cristiana tutto il contenuto della sua predicazione e delle sue azioni precedenti" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 388-389).

[99] Cf. L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 76; *Il Figlio eterno*, 73-74.

[100] Bouyer desarrolla este punto en diferentes de sus obras pero tal vez de forma sencilla y con más detalle en el capítulo 3 de su obra: *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*.

[101] "Come la parola divina, la Parola del Vangelo deve servirsi, per giungere a noi, di termini che ci siano familiari, di immagini attinte a questo mondo; deve prendere la nostra esperienza usuale per trasformarla in una scoperta progressiva delle cose divine, così i sacramenti cristiani, nella loro materialità sono dei segni mutuati da questa stessa esperienza. Si tratta dell'acqua in cui viene immersi e dalla quale si emerge rinnovati –si tratta dell'olio

Junto a estos *elementos primeros*, el fondo ritual, también encontramos las *estructuras litúrgicas* o *ideas de fondo* de la liturgia. Es un concepto que podemos calificar con Bouyer como idea orgánica, directiva, una idea que —no hace falta decirlo— no tiene nada que ver con un esquema conceptual. En efecto el espíritu de la liturgia no es una vaga mentalidad o una atmósfera; sino que por el contrario, desde su inmaterialidad, está lleno de mística y dogma[102].

Este *espíritu* de la liturgia será aquel temor religioso, vértigo interior ante lo Puro, lo inaccesible, que se experimenta ante el *totalmente Otro*. Y junto al temor aquella fascinación que ejerce la presencia invisible de un Amor tan inmenso y personal. La liturgia por tanto nos sugiere una sensación única e incomunicable que, al mismo tiempo, no podemos decir cómo se produce[103]. Y es lo que interesará, desde sus comienzos en 1943 a nuestro autor[104].

No obstante, como señala Bouyer, este espíritu, en todos los sentidos cristianos del término, no significa simplemente un sentimiento o una idea puramente interior. Lo es ciertamente; pero no es sólo esto. El espíritu significa siempre, para los cristianos, una realidad interior que tiende a la encarnación; mejor aún, una realidad que no puede existir sin ser

---

odoroso, che riempie di forza e profuma di gioia- si tratta del pane che si spezza per i propri amici, del calice che si divide con essi" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 105).

[102] "Les structures les plus intimes dont nous voulons parler, à vrai dire, n'appartiennent absolument plus au plan matériel dont nous ne nous sommes pas tout à fait dégagés jusqu'ici. Elles sont quelque chose d'analogue à ce que Claude Bernard appelait l'idée directrice, l'idée organique, une idée, je n'ai pas besoin de le dire, qui n'a rien de commun avec un schéma conceptuel, d'autant plus pauvre en contenu qu'il gagne en généralisation. D'elles on pourrait dire ce que Renan, dans une fort belle et très pénétrante analyse, disait d'une patrie: C'est une âme, un principe spirituel. Il y a en effet un esprit de la liturgie, qui n'est pas seulement une vague mentalité, une atmosphère, est gros de mystique, au sens le plus défini, et même de dogme, et surtout de dogme" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10, (1947) 64).

[103] "Cette crainte religieuse, ce vertige intérieur devant le Pur, l'Inaccessible, qui est aussi le Tout Autre, et en même temps cette fascination de l'invisible présence, cette attirance d'un amour tellement immense et cependant si personnel que nous ne savons plus à son propos ce que c'est encore que nous entendons par aimer, la liturgie seule sait en suggérer la sensation une te incommunicable" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'evolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10, (1947) 66) Son ideas que nuestro Autor toma de R. OTTO (R. OTTO, *Das Heilige*, Breslau 1917. Trad. italiana: *Il Sacro*, Ed. Feltrinelli, Milano 1966. Cf. en la tesis: 2.5.1. "Lo sacro".

[104] "Si la liturgie nous intéresse, c'est parce qu'elle est, non pas comme le disent encore les manuels, "le culte extérieur de l'Église", mais bien l'expression spontanée de son âme collective et une, et le meilleur moyen de rendre cette âme aux chrétiennes atomisés d'aujourd'hui, pour ne rien dire des masses sans christianisme" (L. BOUYER, "Lettre au P. Duployé (1943" en *Le métier de théologien*, 235).

encarnada[105]. "No será únicamente en las rúbricas donde el espíritu de la liturgia debe encarnarse, por cuanto sean útiles y aun necesarias para conducirnos por el buen camino. Se trata, no obstante, de un comportamiento general, de toda una atmósfera. Más en concreto podríamos hablar de un *ethos*, una forma de la mente y del corazón, que debe impregnar todos los detalles del rito para hacer una encarnación coherente de este "espíritu" que no es simplemente el espíritu del hombre, sino que es aquél que llega a ser cuando en el hombre actúa el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios"[106]. Y todo ello implica, con palabras de nuestro autor, reanimar la humanidad profunda, restaurar una cultura inseparablemente humana y bíblica[107]. Palabras que nos traen a la memoria, inmediatamente, aquella "carta de fundación" del *Centre de Pastorale Liturgique* escrita por nuestro autor en 1943[108].

Podemos ahora, siguiendo a nuestro Autor[109], recoger esquemáticamente -puesto que los hemos desarrollado anteriormente- algunos *principios clave* de este espíritu litúrgico:

1. El primero es que toda la liturgia católica surge de la proclamación, del anuncio (por los heraldos que son los Apóstoles) de la Palabra de Dios. Palabra de Dios que se compone de aquello que nos transmitieron los profetas

---

[105] "Notre spiritualité semble s'obstiner, malgré tous les efforts actuels, à confondre le spirituel avec l'abstraction, ou, à tout le moins, la désincarnation" (L. BOUYER, "Prière et art sacré", *La Vie Spirituelle* 111 (1964) 529).

[106] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 23.

[107] "La vraie solution, c'est de ranimer l'humanité profonde, étranglée chez nos contemporains par les conditions inhumaines dans lesquelles ils vivent trop souvent, à la fois en luttant lucidement contre ce que ces conditions ont d'inacceptable (au lieu de les canoniser comme un nouvel idéal) et en restituant toute son étoffe, toute son épaisseur à l'humanité, à la réalité effective des rites sacrés eux-mêmes. Mais cela ne peut se faire qu'en dépendance de notre restauration d'une culture, inséparablement humaine et biblique. C'est elle qui est, nous l'avons souligné d'abondance, la *conditio sine qua non* aussi bien de notre ressourcement dans la tradition chrétienne que du renouvellement de notre contact avec l'humanité de toujours, sous ses revêtements contemporains où il fait bien nous garder de confondre les carapaces simplement étouffantes avec les expressions neuves, vraiment positives et donc pour autant légitimes" (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, 130).

[108] "La première chose a faire, la seule ou presque que l'on ait sérieusement entreprise en France, est d'en rendre et d'en cultiver l'intelligence (...) Car ce n'est pas seulement la langue liturgique qui est devenue étrangère sus chrétiens d'aujourd'hui, ce sont les notions mêmes qui s'y expriment, si je puis dire: la "mentalité" qu'elle traduit (...) Une autre élément nécessaire de l'initiation liturgique est évidemment un certain minimum d'explication historique (...) Et j'en arrive à un troisième point, qui est non plus l'initiation à la simple intelligence des textes liturgiques mais, plus profondément, l'accession habituelle à tout le monde spirituel où ils baignent et qui doit redevenir le nôtre" (L. BOUYER, "Lettre au P. Duployé (1943" en *Le métier de théologien,* 235-237).

[109] Cf. L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 97.

para preparar la venida del Mesías y por todo lo que los Apóstoles han recogido de labios del Maestro. La edad apostólica junto a la edad patrística —periodo en el que se constituyen las grandes liturgias católicas— quedarán como periodos formativos y normativos por todos los siglos[110]. Esta experiencia primera no podrá ser jamás ni abolida ni trascendida aunque, sin lugar a dudas, deberá siempre ser traducida y adaptada sin que esto suponga una metamorfosis o transmutación[111].

2. La Palabra de Dios no permanece auténtica si no se prolonga en una acción que es la misma acción de la liturgia. Acción que, como veíamos, consiste en la reunión de los hijos de Dios dispersos por el pecado en un sólo cuerpo. Es la reconciliación de los hombres entre ellos y de cada uno con Dios. De ahí que el aspecto fundamental de la acción litúrgica que surja inmediatamente de la proclamación litúrgica de la Palabra divina sea el banquete, el banquete de comunión en su verdadero sentido, es decir: banquete que crea comunidad porque es un banquete sacrificial[112].

---

[110] "En particulier, l'intelligence des Saintes Écritures qui résulte de l'année liturgique léguée par l'antiquité, et plus spécialement de la lecture de la Bible que les Pères de l'Église nous y font perpétuellement refaire à leur école, non comme une leçon desséchée, mais comme une prière, comme un hymne à la louange de la beauté de la sainteté divine, n'a pas à être remplacée et ne saurait l'être" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 98).

[111] "... l'expérience première que l'Église a faite de la Parole divine comme de la grande réalité de sa vie ne peut jamais être ni aboli ni transcendée. Sans doute, elle aura toujours à être traduite et adaptée, mais aucune de ces traductions ni de ces adaptations ne restera légitime si elle verse dans la métamorphose ou la transmutation. La façon dont les Pères, qui nous ont transmis comme une réalité vivante la Parole des prophètes et des apôtres, l'ont interprétée pour nous, l'ont recomposée dans une large et profonde unité de vision, peut être approfondie dans ses détails, mais ne peut être remaniée dans son ensemble" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 98).

[112] ... la Parole de Dieu ne reste authentique qu'en se prolongeant dans une action, qui es l'action même de la liturgie (...) l'aspect fondamental de l'action liturgique, qui découle immédiatement de la proclamation liturgique de la Parole divine, c'est un banquet, un repas de communion. Il est bien clair qu'il faut entendre ici communion dans son vrai sens: d'acte commun qui crée la communauté. Mais ce n'est pas n'importé quelle communauté: c'est la communauté dont Dieu lui-même est le lien par son Esprit, et c'est donc la communauté que son amour universel veut réaliser, qui non seulement n'est pas la christianisation des communautés de classe ou de sang, mais qui est leur définitif dépassement. C'est pourquoi, de cet aspect premier d'un repas de communion véritablement catholique, est inséparable le second aspect de l'action liturgique: elle est un sacrifice, le sacrifice de l'alliance, à la fois le sceau de notre propre engagement, non à un quelconque idéal humain, mais à l'appel de Dieu, et surtout le sceau de son engagement à lui dans notre vie, engagement qui la sacralise (...) il la sacralise en la prenant pour Dieu, en la refaçonnant à son mode, en immolant tout ce qu'il y a en nous d'humain trop humain pour nous recréer selon son cœur" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 100).

3. Si hay algo de permanente en la acción litúrgica es que ella no puede ser, ni se puede convertir, en una glorificación del hombre, de sus ideales, de sus acciones, de sus aspiraciones u obras. La liturgia es el memorial de Jesucristo, de su Cruz que es la Sabiduría de Dios, locura a los ojos de todas las sabidurías humanas. La liturgia, por tanto, pertenece por entero a Jesucristo. Es Él, y sólo Él quien puede ser al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la acción litúrgica[113].

4. Finalmente, y como englobando a los otros principios, señalar que la acción litúrgica es eucarística, acción de gracias. La acción litúrgica es un descubrir la presencia de Dios, presencia actuante, presencia soberana, a través del cosmos y de la historia del hombre mismo. Este descubrimiento toma la forma de un gran acto de fe y de amor desinteresado por el cual nosotros nos entregamos libremente, por medio de una alabanza exultante, a la omnipotencia divina que descubrimos como un Amante total. Aquí encontramos la finalidad de toda acción litúrgica[114].

Llegado a este punto, nuestro autor señala que, en la acción litúrgica, que está de este modo desarrollada en la tradición, con estos cuatro aspectos esenciales, y dependiendo radicalmente de la Palabra de Dios proclamada, encontramos un tercer principio inmutable: el carácter jerárquico y más precisamente apostólico de toda liturgia cristiana. Este tercer aspecto está estrechamente ligado a aquello que proclama la palabra de Dios y que ella proclama eficaz, activa y actualmente es el Misterio de Cristo. Misterio que con san Pablo, define Bouyer como: "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria", es decir que el Misterio que forma el fondo de la tradición litúrgica es una unidad, precisamente misteriosa que se realiza entre Cristo y nosotros, entre aquello que nosotros hacemos hoy y aquello que Él hizo una vez por

---

[113] "Jamais l'action liturgique ne pourra devenir un culte de la cité, de l'humanité libre ou de l'humanité démocratique, une consécration pseudo-chrétienne des idoles de la caverne, du forum ou du théâtre: elle appartient toute à Jésus, c'est lui et lui seul qui peut en être à la fois le sujet et l'objet" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 100).

[114] "L'action liturgique est eucharistie, action de grâces. C'est-à-dire, comme nous l'avons déjà marqué, qu'elle est reconnaissance, au sens le plus fort du terme, reconnaissance envers Dieu (...) L'action liturgique est au contraire découverte de la présence de Dieu, de sa présence agissante, de sa présence souveraine, à travers tout le cosmos, et à travers toute l'histoire de l'homme lui-même. Et elle est cette découverte prenant la forme d'un grand acte de foi et d'amour désintéressé, par lequel nous nous livrons librement, dans la louange exultant, à la toute-puissance de la majesté divine, puisque nous l'avons découverte comme tout aimante. Là est le terme même de l'action liturgique" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 100-101).

todas sobre la Cruz. Pero este Misterio no puede ser actualizado en nuestra liturgia, sino por el apostolado[115].

Volvemos así de nuevo a las primeras páginas de este capítulo. No podía ser de otra manera, pues como señala Bouyer, si la liturgia cristiana no es una forma vacía, si el anuncio de la Palabra divina que es su alma permanece dotada de una tal eficacia, es porque Cristo ha enviado a ciertos hombres. Si la liturgia católica debe ser en un sentido la acción de todo el cuerpo, esto puede ser porque ella comporta, en primer lugar, la acción propia e irremplazable de ciertos hombres que representan la cabeza[116].

En la acción litúrgica, como desarrollaremos con nuestro autor más adelante, todos en cierto modo son sacerdotes para rezar, ofrecer, comulgar. Sin embargo esta realidad estaría privada de toda eficacia y de toda realidad sobrenatural sin el poder consagratorio que Dios en Cristo ha dado a aquellos y a aquellos solos elegidos para llevar su palabra. El sacerdote actúa, en dependencia del Obispo, la realización del Pueblo de Dios, porque representa a la única Cabeza, a Cristo mismo. Una liturgia que olvidase o diluyese este carácter jerárquico que resulta del apostolado, perdería su carácter cristiano, todo su contenido[117].

Como resumen de todo lo señalado por Bouyer, podemos decir que de la permanencia y de la inmutabilidad sustancial de la liturgia se desprenden tres grandes principios:

- Su dependencia radical respecto de la Palabra de Dios transmitida por la tradición.

- Sus cuatro grandes caracteres esenciales que derivan de aquella Palabra

---

[115] L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 101-102.

[116] "Si la liturgie chrétienne n'es pas qu'une forme vide, si l'annonce de la parole divine qui en est l'âme reste douèe d'une telle efficacité, c'est parce que le Christ a dit a certaines hommes: *comme le Père m'a envoyé, je vous envoie aussi, ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux et ce que vous délierez sur le terre sera délié dans les cieux...* si la liturgie catholique doit donc être en un sens l'action de tout le corps, elle ne peut l'être que pare ce qu'elle comporte d'abord l'action propre et irremplaçable de certains membres qui y représentent la tête" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 102).

[117] "Le prêtre opère, en la dépendance de l'Evêque, la réalisation du peuple de Dieu, non parce qu'il représenterait la collectivité comme tout faite déjà et n'ayant qu'à s'exprimer en lui, mais parce qu'il représente le Chef unique, le Christ duquel tout le corps tient son accroissement. Une liturgie qui effacerait ou diluerait ce caractère hiérarchique, résultant de l'apostolat, perdrait, avec tout son caractère chrétien, tout son contenu" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 102).

- Su fidelidad al carácter jerárquico, consecuencia del apostolado que la funda.

Y de ellos nuestro Autor saca algunas aplicaciones particulares:

- El carácter bíblico de la liturgia, y más precisamente un cierto modo de presentar la Biblia transmitida por los primeros siglos. Esto constituye una base absolutamente intangible.

- Los formularios de oración y los rituales, en los que los diferentes aspectos de la acción litúrgica ha sido reunidos de modo flexible y rico, sin ser inmutables, no pueden ser tocados, sino con precaución.

- La acción sacerdotal, tal y como la define Bouyer, debe mantener en la liturgia su preponderancia, porque salvaguarda el carácter apostólico del cristianismo, al cual se agarra toda la realidad cristiana y divina. Sin olvidar que esta acción sacerdotal que se afirma primero en el anuncio de la Palabra del Misterio, después en la oración consagratoria, no debe separarse de la acción colectiva del pueblo. Estas dos acciones deben encontrarse íntimamente unidas pues una debe fecundar a la otra y no tienen razón de ser la una sin la otra.

Concluyendo que el problema, la crisis del movimiento litúrgico, lo ve Bouyer en el divorcio que existe entre la acción sacerdotal y la acción del pueblo. Divorcio que se produce cuando se olvida que la liturgia tradicional está toda ella fundada, al mismo tiempo, sobre el anuncio de la Palabra de Dios y sobre el apostolado jerárquico[118]. Las llamadas de atención realizadas por nuestro autor, sobre este punto, serán constantes en los años inmediatamente posteriores al Concilio y después. Conforme pasan los años se ve que fueron premonitorias y, por desgracia, muchas veces certeras[119].

---

[118] "Le crise de notre mouvement liturgique actuel, c'est exactement, nous semble-t-il le divorce de plus en plus aigu entre une action sacerdotale que le *liturgisme* conservateur veut maintenir intacte en la ratinant de plus en plus dans un formulaire et des rites inchangés, mais de plus en lus loin de la masse, et une action du peuple que le *liturgisme* progressiste déploie autour de la première en tenant de moins en moins compte de celle-ci. Mais ce divorce lui-même découle de l'oubli où l'on en est venu de ce que la liturgie traditionnelle est *en même temps* toute fondée sur l'annonce de la Parole de Dieu, et toute fondée sur l'apostolat hiérarchique" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 104).

[119] "Des modification au rituel sacramental (et surtout au rituel de la messe) que nous avons envisagées, les unes sont déjà amorcées, ou plus que suggérées, par les nouvelles rubriques, ou par les décisions de principe du Concile. D'autres sont simplement, croyons-nous et sous réserve du jugement de l'autorité, dans la logique des unes et des autres. Mais il convient certainement aujourd'hui moins que jamais aux prêtres, individuellement ou en groupe, de devancer les changements non encore prescrits ou permis par l'autorité du Pape et des évêques. A d'autres époques, où le sens de la tradition était bien plus fort en profond qu'aujourd'hui, tant chez le clergé que chez les fidèles, de tels changements ont pu se faire

1.5.2. La zona que cambia. La improvisación

Junto a estos dos polos invariables: la estructura general, o si se prefiere, las ideas fundantes de la liturgia por una parte, y los elementos litúrgicos más primitivos –los ritos- por otra, encontramos toda una *zona que cambia*. Todo en esa zona, absolutamente todo, puede cambiar y, de hecho, perpetuamente cambia en la liturgia. Pensamos que el verdadero interés consiste en señalar que ese cambio se realizará de forma adecuada cuando se vive con continuidad e irreversibilidad. Continuidad que implica que, como sucede con la naturaleza, los cambios no se producen de forma brusca, a golpes de varita mágica[120]. A su vez la continuidad es, ella misma, la razón de la irreversibilidad, es decir, aquello que fue transformado ya no se volverá a reproducir si no queremos caer en formas artificiales que constituirían un claro ejemplo de arqueologismo[121].

---

heureusement, avec simplement une approbation *per conniventiam* de l'autorité. Aujourd'hui, où tant de gens se permettent (et surtout tant de prêtres, manifestant une singulière recrudescence d'impérialisme clérical au moment où l'on parle plus que jamais de donner la parole aux laïcs) de tout chambarder dans la liturgie au gré de leur fantaisie, il est impossible d'encourager, voire seulement de tolérer de telles façons de faire. A force d'invoquer l'autorité du Concile pour introduire les inventions les plus diverses, dont le Concile, le plus souvent, n'a pas soufflé un traître mot, nous sommes arrivés à créer chez les fidèles un désarroi des plus dangereux pour le présent et l'avenir de la réforme liturgique. A continuer de la sorte, même dans le but d'introduire seulement un peu plus tôt ce qui pourrait être la loi de demain, nous risquons simplement de braquer les meilleurs, de les persuader que le Concile n'est qu'une énorme et confuse braderie, et de les murer dans un conservatisme aveugle, plus encore que de les entraîner dans le chaos et l'anarchie. Disons-nous bien que ce qu'il peut y avoir de meilleur et de plus assuré dans nos prévisions ne deviendra une réalité fructueuse que si, plutôt que de l'introduire en toute hâte, de façon bâclée et désordonnée, nous le préparons par une catéchèse patiente et progressive, respectueuse de l'unité nécessaire et de l'autorité légitime, deux choses qui vont toujours de pair" (L. BOUYER, "Que vont devenir les rites sacrés?", *La Vie Spirituelle* 113 (1965) 549).

[120] "La nature ne fait pas de sauts. Il y a bien des mutations brusques, mais elles sont elles-mêmes préparées et tout ce qu'elles déterminent de plus imprévisible n'en peut pas moins, après coup, être relié très sûrement aux antécédents. Même chose pour la liturgie. En premier lieu, elle ignore les coups de baguette magique et elle a toujours résisté à ceux qui voulaient la métamorphoser du jour au lendemain (...) Encore n'est ce pas tout. Lors même qu'on a laissé au contraire le temps accumuler ses changements et que le résultante lointaine semble être un visage entièrement neuf, l'examen attentif révèle toujours ce qu'il y a d'illusion dans une telle apparence. De même que dans les traits du vieillard, l'observateur avisé sait redécouvrir ceux qui furent les traits de l'enfant, de même surtout que le physiologiste décèle dans un corps usé jusqu'aux traces de sa première histoire, il n'est pas de formes si neuves dans une liturgie qu'on n'y puisse reconnaître les plus anciennes stratifications (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 68-69).

[121] "La continuité est elle-même la raison de l'irréversibilité, quoiqu'elle puisse paraître y contredire. En effet, si rien ne se perd bien que tout se transforme, on ne verra jamais se

Un último aspecto que queremos simplemente apuntar lo constituye la relación entre la tradición y la creatividad e improvisación. Nuestro autor después de referirse a la improvisación y posterior fijación de las oraciones en la liturgia judía[122], pasa a hablar de la improvisación en la tradición litúrgica cristiana desde sus orígenes hasta el día de hoy[123]. No podemos detenernos en su exposición pero queríamos destacar algunos puntos que Bouyer recuerda.

Como punto de partida, que sólo apuntamos, queremos destacar que diversos historiadores del culto sinagogal, como los del culto cristiano, se imaginan con frecuencia que la libertad original de las formas de oración debió ser sustituida, más o menos tardíamente por una formulación fijada por escrito. Este presupuesto, afirma Bouyer, no se basa sino en una idea preconcebida. En primer lugar, porque es una característica constante de la tradición oral, especialmente del medio semítico, el hecho de transmitirse bajo la forma de un esquema muy definido, por medio de fórmulas nexo muy determinadas, a partir de las cuales se conserva cierta libertad, por lo que respecta a lo detalles concretos de las expresiones. Libertad que está orientada por ese esquema que se encuentra a la base y fijada dentro de ciertos límites que le determinan algunas expresiones clave. Incluso una vez se fijen por escrito las fórmulas, se conservará la idea de que lo fijado es el esquema y las claves. De este modo se da un fuerte golpe a una doble quimera, la de la improvisación de las oraciones y la de su esclerosis final en un literalismo rígido[124].

Por lo que se refiere al cristianismo, desde que pasa decididamente al mundo griego en los primeros siglos de nuestra era, pierde el contacto con un mundo cultural predominantemente oral que tiene su eje fijado por la Escritura (la Biblia) para desembocar en un mundo de cultura esencialmente escrita. En estas condiciones, salvo para algunos eruditos conocedores de la antigua tradición, la improvisación pierde su estructura y su espina dorsal. A partir de ese momento, los textos producidos corren el riesgo, mayor

---

reproduire telle quelle une phase dépassée, car elle ne pourrait resurgir dans cet état sans que fussent abolies par là toutes les traces des époques intermédiaires. Nous pouvons bien reconstituer comme une espèce de ballet sacré une messe de l'époque grégorienne; cela nous aidera peut-être à mieux comprendre notre liturgie actuelle, à mieux donner à ses différentes parties la valeur hiérarchique qui leur revient. Mais il serait vain de se l'erreur de l'espoir que cette reconstitution archéologique pût jamais redevenir une liturgie vivante" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 69-70).

[122] Cf. L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 7-12.

[123] Cf. L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 12-19.

[124] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 63-69.

conforme pasa el tiempo, de desarrollarse descuidando o falseando inconscientemente, no sólo el equilibrio original entre los diversos elementos coordinados por la eucaristía primitiva, sino la verdadera naturaleza de estos mismos elementos[125].

Por otra parte, recuerda nuestro autor, que la plegaria eucarística fue la primera ocasión de tomar forma la teología cristiana naciente. Pero con las herejías, particularmente las grandes herejías cristológicas y trinitarias, esta misma oración, dejada a la improvisación, se podía convertir en la voz más eficaz para inculcar y difundir el error. De ahí que sea el período especialmente rico en la producción de grandes plegarias eucarísticas que denominará clásicas, características de la Iglesia siria y otras de carácter herético. Pero lo que destaca Bouyer es que en este período asistimos a la producción de formularios eucarísticos que no son otra cosa que cursos de profesores de teología abstracta.

Los formularios que se impondrán, poco a poco, como canónicos, no lo fueron tanto por imposición de la autoridad como por un instinto común de los sacerdotes y de los fieles. De modo que la autoridad no hizo sino alentar y finalmente codificar los esfuerzos[126]. Esta constatación conduce a Bouyer a afirmar que esas plegarias eucarísticas de la antigüedad, que han sobrevivido no solamente en un manuscrito conocido por una serie de sabios, sino por el uso actual de la Iglesia, no dejan perder nada de lo esencial que ha sido transmitido y su capacidad de hacer de todo aquello como una parte viviente del que reza. La Plegaria eucarística es el testigo de la vida en profundidad encendida y animada por el encuentro con Cristo en su Cuerpo, la Iglesia, donde se encamina su misterio. Así se revela que, la oposición entre fidelidad

---

[125] "Chaque officiant, dans son eucharistie, est tenté de faire passer ses idées fixes, quand ce n'est pas ses simples lubies, cependant qu'on n'est jamais sûr de ce qu'il retiendra de ce qui es le plus essentiel à une eucharistie véritable (...) On se plaignait de la monotonie d'une liberté mal nourrie se révèle bientôt pire encore (et de loin) Quant à la personnalisation de la prière, ou bien elle révèle, de fait, une forte personnalité, laquelle écrase de ses idiosyncrasies ceux dont elle est censée exprimer la prière collective; ou bien elle a tôt fait de trahir, chez les plus modestes, les limites au-delà desquelles les efforts de renouvellement sentent l'artifice, et, chez les autres, coulent dans le verbiage" (L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 14-15).

[126] "La considération des formulaires qui se sont imposés peu à peu comme canoniques, encore une fois beaucoup moins du fait de l'autorité que par un instinct commun des prêtres et des fidèles, dont l'autorité n'a eu qu'à encourager et finalement codifier les efforts, peut nous donner des enseignements positifs de valeur tout aussi durable" (L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 16).

verdadera a la tradición cristiana y desarrollo personal, es falsa. Las dos por el contrario están íntimamente ligadas[127].

Todo esto lleva a concluir a nuestro autor que la creatividad que viaja hacia el futuro no se encuentra cerrada al pasado, sino más bien en una apertura a él, que lleva a acogerlo verdaderamente. Como apunta de modo gráfico, no es cortando las raíces como un árbol crece más vigorosamente sino por el contrario enraizándose profundamente[128]. Por eso defiende, como condición primera para que asistamos a una improvisación litúrgica adecuada, especialmente de la plegaria eucarística, que los eventuales celebrantes tengan un conocimiento, no sólo erudito, sino profundo y consciente de la gran tradición. Un conocimiento de las plegarias eucarísticas tradicionales que es fruto de una meditación que incorpora la teología y asimila la espiritualidad[129].

1.6. Conclusión

La conclusión a la primera parte de este capítulo la encontramos paradójicamente en la introducción de uno de sus libros: *Architecture et*

---

[127] "Ainsi, les grandes prières eucharistiques de l'antiquité qui ont survécu, non seulement dans quelque manuscrit connu d'une poignée de savants, mais dans l'usage actuel de l'Église, se distinguent également par leur attention à ne rien laisser perdre d'essentiel de ce qui nous a été transmis et leur capacité de faire de tout cela comme une part vivante de celui qui prie. De la sorte, elles ont une unité vitale, et, quoique très personnelles souvent jusque dans leur forme littéraire, leur personnalité n'est pas ce que Jung nomme la persona, c'est-à-dire la seule coquille de nos particularités voulues consciemment, en vue d'un rapport également cortical avec les autres. Au contraire, elle n'est que le témoignage de la vie en profondeur, allumée, animée par la rencontre avec le Christ dans son Corps, l'Église, où s'achève son mystère, et qui peut croyants tout a tour" (Cf. L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 16-17).

[128] "Il en est ici, à propos des prières liturgiques, comme à propos de bien d'autres choses: la créativité tournée ver l'avenir ne se trouve pas dans une fermeture au passé, mais bien dans une ouverture, qui aboutisse à un accueil véritable, de ses profondeurs dans les nôtres" (L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 17).

[129] "La première condition qui doive être remplie, par conséquent, aujourd'hui encore, pour qu'une improvisation des prières liturgiques, et spécialement de la prière eucharistique, soit possible, c'est que les célébrants éventuel aient une connaissance, non seulement érudite mais sympathique, de la grande tradition de la prière eucharistique. Il faut qu'ils aient fait leurs, pleinement les eucharisties traditionnelles, qu'ils les aient méditées à loisir, qu'ils s'en soient incorporé la théologie et assimilé la spiritualité" (L. BOUYER, "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 17-18).

liturgie[130]. Allí nuestro autor, siguiendo a los padres del Concilio Vaticano II, empieza afirmando que la renovación litúrgica es algo más que una cuestión de nuevas rúbricas. Los mejores cambios externos no tendrían ningún valor si no fuesen acompañados por un cambio en el espíritu con el que se celebra la liturgia. En esta obra, como en otros lugares, resume el contenido de la renovación espiritual diciendo: "tenemos que encontrar el verdadero sentido y la realidad de la Tradición"[131]. Es lo que hemos tratado de hacer en las páginas precedentes.

En *Architecture et liturgia* nuestro autor apunta cómo, en los últimos siglos, la Iglesia de la contrarreforma ha reducido la Tradición, a una manipulación puramente externa de prácticas o fórmulas a transmitir, sin prestar mucha atención a su contenido y la ha desnaturalizado. En los años que él vivirá, se asiste a la tendencia opuesta: para volver a encontrar un cristianismo plenamente vivo, se abandona si más, una tradición mal entendida. Pero de ese modo, abandonando la tradición, no se hace revivir el verdadero cristianismo sino por el contrario se le rechaza por completo. Por el contrario, como hemos visto desde los primeros artículos de Bouyer, el auténtico cristianismo sólo vive gracias a la tradición, pero no una tradición de fórmulas muertas y prácticas mecánicas. Es una tradición viva, con una vida que debe crecer de forma orgánica y mediante una encarnación continua[132].

Nos encontramos así como deudores de las formas de oración y de culto del pasado, pero no de un pasado muerto. Se trata de una herencia de vida, que debe sobre todo ser reconocida como tal en los documentos del pasado, para permanecer siempre fructuosa y activa y, si es necesario, creativa en el presente y para el futuro. En cuanto consideramos los monumentos litúrgicos del pasado bajo esta luz, podemos comprender la riqueza inmensa y el amplio margen de libertad que la tradición católica pone a nuestra disposición.

---

[130] L. BOUYER, *Architecture et liturgie,* Éd. du Cerf, Paris 1967. Trad. italiana: *Architettura e liturgia*, Ed. Qiqajon, Magnano 1994. Trad. española: *Arquitectura y liturgia*, Grafite Ediciones, Bilbao 2000.

[131] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 24.

[132] "Avouons-le, cette tendance à tout rejeter du passé, sous prétexte d'actualité, est une des plus dangereuses qui se fassent jour parmi les ecclésiastiques et les chrétiens d'aujourd'hui. Si l'on y cédait, elle irait à faire oublier que le christianisme est une révélation, que c'est aux apôtres que cette révélation a été faite et que c'est que l'Église qui nous la transmet dans sa tradition vivante. Autrement dit, la façon dont certains, sans toujours être d'une logique aussi intrépide que notre curé, prétendent aujourd'hui mettre à la page le catholicisme, revient très exactement à le supprimer" (L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 28).

De ahí que, como hemos tenido ocasión de comprobar siguiendo las afirmaciones y comentarios de Bouyer, cuanto mejor conozcamos y comprendamos desde el interior, la potencia creadora del Espíritu que se manifiesta en las formas litúrgicas heredadas por nosotros, tanto mejor descubriremos que no hemos de romper con la tradición para responder a las necesidades de nuestro tiempo[133]. Volviendo a descubrir en ellas su plenitud seremos totalmente libres y capaces de comprenderlas y hacerlas nuestras. Esto presupone que consideramos las formas litúrgicas no tal y como han podido degenerar en un determinado momento en el que ya no eran comprendidas y por tanto habían dejado de ser objeto de una participación inteligente, activa y fecunda por parte de los fieles, sino que las tomaremos tal y como eran en su primitiva lozanía[134].

Con gran sentido práctico y realista, recordaba nuestro Autor[135] cómo debe responder cada uno, en la Iglesia, al estímulo de la autoridad, especialmente en el ámbito de la liturgia. No se le pide que responda a los mandatos de la autoridad sin comprenderlos, por una adhesión rigurosamente correcta pero puramente pasiva y externa. Se le pide más bien un esfuerzo para renovar, para conocer, para comprender de una manera viva, para guardar fielmente, adaptándola a las necesidades nuevas, la fe dada en otro tiempo a los santos, no como una idea desnuda y abstracta sino como un cuerpo viviente[136].

---

[133] "Ainsi sommes-nous ramenés, avec une nouvelle urgence, à ce que nous division dans un de nos précédents entretiens: la nécessité, pour notre apostolat, que nous soyons convaincus de ne pouvoir être les prêtres d'une religion dont nous n'aurions pas commencé par être les fidèles. Trop souvent, nous nous hypnotisons sur la difficulté qu'ont les hommes auxquels le Christ, l'Église nous envoient d'accepter le christianisme que nous leur apportons. Mais c'est tout simplement parce que nous négligeons la nécessité qui nous incombe de nous être d'abord imprégnés nous-mêmes du christianisme authentique. Nous disons: les fidèles, à plus forte raison les infidèles contemporains, ne peuvent accepter l'Église et son sacramentalisme. Mais nous les premiers, l'avons-nous vraiment accepté? L'avons-nous fait nôtre dans sa teneur authentique et intégrale? (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale,* 130).

[134] "Et rappelons-nous surtout que les meilleures réformes des rites ne vaudront rien, n'opéreront rien de bon, si elles ne sont pas fondées dans la restauration de cette participation consciente, active, et fructueuse des fidèles à la liturgie existante (et non à une liturgie de notre cru) que le Concile a si fortement inculquée. Cette participation elle-même doit d'ailleurs s'épanouir en un renouveau missionnaire de l'Église dont nous avons le plus urgent besoin. Il s'agit de connaître l'Evangile et de le vivre pour répandre. Si nous négligions ce facteur premier, et tellement essentiel, tout notre renouveau liturgique se réduirait en fin de compte à une pantomime dénuée de sens, et que personne ne prendrait bientôt plus au sérieux" ("Que vont devenir les rites sacrés?", *La Vie Spirituelle* 113 (1965) 550) .

[135] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 87.

[136] "On n'est pas fidèle à l'Église de la manière qu'on peut être fidèle à une compagnie d'assurance, c'est-à-dire en lui laissant le soin de prévoir et d'agir à notre place. Encore moins

No podemos renunciar al conocimiento del pasado y a la comprensión del presente en beneficio de una aceptación muerta de la autoridad. Por el contrario, hemos de emplearlos para promover una obediencia filial a la autoridad, para iluminar y vivificar lo que se recibe de ella. Al hacerlo así, lejos de entrar en conflicto con la autoridad, le preparamos el camino. Ayudaremos, a la vez, a desarrollar la semilla que el predicador debe sembrar, y a prepararle no una roca sino un terreno fértil. Aportaremos a la autoridad una materia viviente que pueda corregir y perfeccionar mediante sus mandatos paternales y no un cadáver al que sólo podría galvanizar, moviéndolo artificialmente y desde el exterior.

Podemos concluir esta parte, y prepararnos para la siguiente, con la definición de liturgia que presenta Bouyer en este libro: "La liturgia es la vida de oración y de adoración de una única comunidad: el cuerpo de Cristo. Éste progresa a través de la historia a partir de una única fuente: la enseñanza y la acción salvífica de nuestro Señor, perennemente activos en nosotros gracias al Espíritu Santo. Es necesario que nosotros entremos en la vida de este cuerpo de Cristo, de esta comunidad de creyentes que es, por encima de cualquier otra cosa, la comunidad del Espíritu"[137].

Queda claro que la liturgia "encierra" un don divino vivo y a la vez vivificante. La liturgia se nos presenta entonces como aquello que es en realidad: "una vida común entre Dios y los hombres. Viviéndola, los hombres llegan a ser una sola cosa entre sí porque han alcanzado la unión con Dios en Cristo"[138]. Volvemos de nuevo al principio, al "*nervio*" de la liturgia: la posibilidad, para la Iglesia y para cada cristiano a ella unido, de ser asimilados por Cristo, de ser transformados en su persona, en su sacrificio, constituye el centro de nuestra fe[139].

---

lui serait-on fidèle para une obéissance servile, mais sans intelligence et sans âme, qui prendrait pour modèle celle que demandent les États totalitaires. Ou es fidèle à l'Église, au contraire, quand on sait que toute notre vie procède la sienne, quand on s'ouvre, par conséquent, aussi largement et profondément qu'on le peut à toutes ses sources de vie, en même temps qu'on lui apporte en retour, avec une confiance joyeuse de fils, tout ce que ces sources font fructifier en nous, pour qu'elle le corrige et l'améliore, sans doute, mais aussi pour qu'elle y consacre ce qu'elle y reconnaître d'elle-même; sous les formes les plus neuves parfois et les plus hardiment créatrices. C'est ce sens de la tradition, comme d'une réalité vivante, où nous puisons toute notre vie, mais qui vit aussi et prolonge et étend sa vitalité en nous et par nous, que nous voyons renaître aujourd'hui" (L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 39-40).

[137] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 24.

[138] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 25.

[139] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

2. EL MISTERIO PASCUAL: EL MISTERIO QUE DA LA VIDA

2.1. Introducción

Si la tradición de la verdad evangélica, que es la razón de ser del ministerio apostólico y de su perenne sucesión en la Iglesia hasta la parusía, es, como hemos visto en la primera parte de este capítulo, la transmisión del "misterio", se deducen consecuencias de importancia capital, tanto para la tradición como para el ministerio, que es precisamente su servicio. Serán estas mismas consecuencias las que nos ofrezcan la estructura de esta última parte del trabajo.

En primer lugar, si la tradición del "Misterio", es la tradición de una verdad, revelada una vez para siempre en la persona del Verbo Encarnado, es la tradición de una verdad de vida, de una verdad inseparable –en su transmisión- de la difusión de esa vida. Por lo tanto, recibir la tradición de la verdad evangélica en la Iglesia, es entrar en la comunicación de esta vida, que se realiza en los sacramentos[140]. "Ya que es en la celebración eucarística donde el misterio no solamente es anunciado sino también comunicado, o mejor aún, anunciado como comunicado. Así podemos decir que la tradición de la Nueva y eterna alianza es, concretamente, la tradición de la Eucaristía"[141].

De ahí que, cuando Bouyer define la liturgia como un *don*, un *depósito viviente*, está uniendo dos nociones: aquélla de "depósito" y aquella de "misterio". La noción de "depósito" implica un conjunto de cosas preciso, que uno ha recibido, y que debe restituir como tal. Desde este punto de vista sugiere una cierta dimensión estática. Ahora bien, el objeto de esta tradición es, para Bouyer, el Misterio: objeto complejo porque, de hecho, está vivo. Por ello, la tradición no es un depósito en el sentido en el que habitualmente se entiende, sino más bien un "depósito viviente"[142].

De aquí deducirá Bouyer, que el ministerio apostólico y la sucesión apostólica, además de ser un ministerio de proclamación de la verdad del Evangelio, es un ministerio litúrgico. Es decir, pueden transmitir esa verdad,

---

[140] "Tiene mucha razón Louis Bouyer cuando afirma que recibir la tradición de la verdad evangélica y entrar en la comunicación de esta vida, que constituye la Iglesia del Nuevo Testamento, es una misma cosa. Si esto es cierto, considerado en su perspectiva general, es mucho más verdadero cuando se trata de los sacramentos de la Iglesia, y en especial del sacramento de la Cena del Señor" (J. COLLANTES, *La Iglesia de la Palabra* 2, Ediciones BAC, Madrid 1972, 120).

[141] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 388.

[142] Cf. I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la Tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 57.

comunicando su contenido de vida, presidiendo la celebración Eucarística. Como veremos, y constituirá el segundo punto de esta parte, esto tiene sus consecuencias también por cuanto se refiere a tratar de dar respuesta a la pregunta "Louis Bouyer ¿liturgista o teólogo?". No será fácil dar una respuesta definitiva. De todos modos, como hemos hecho a lo largo de estas páginas, dejaremos hablar a nuestro autor, para poder así dejar abiertas algunas vías que nos permitan configurar una posible respuesta.

Un tercer aspecto, que afrontaremos también en esta última parte, se refiere tanto al ministerio apostólico, como al ministerio de sus sucesores los obispos. Se trata de un ministerio que deriva de ellos y los engloba. A las dos primeras consecuencias que derivan de la transmisión del misterio: un *ministerio de enseñanza*, pero de enseñanza de la verdad de vida del "misterio", y como consecuencia, un *ministerio litúrgico, sacramental*, se une, englobándolos, un *ministerio pastoral*. Lo cual es lógico pues la tradición, siendo una verdad dada definitivamente, se debe al mismo tiempo desarrollar. "De hecho, siendo el misterio el don dado al hombre de la propia vida de Dios, ésta puede expresarse completamente sólo en la vida del mismo hombre. Es en esta vida esencialmente mutable, agitada, progresiva que debe manifestarse la vida eterna"[143]. Así pues entiende Bouyer el ministerio, como servicio de la verdad, servicio de la vida que ella suscita, servicio de Cristo a sus miembros. La verdad cristiana es por tanto: verdad de vida, comunicada en los sacramentos, participada efectivamente en la vida total del pueblo cristiano[144]. Encontramos así el esquema que trataremos de seguir.

2.2. La Liturgia: un *depósito vivo*

2.2.1. El *Misterio vivo* entre nosotros

Apuntábamos en la introducción que la transmisión del Misterio, implica la transmisión de una verdad, revelada una vez por todas, en la historia y persona de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios hecho hombre. Tradición de una verdad de vida, de una verdad, inseparable en su transmisión, de la transmisión de tal vida. Es, como recuerda Bouyer, aquello que el *kerygma* nos anuncia, la irrupción de la vida de Dios en la historia humana. Vida divina, que se había abierto camino paulatinamente, a través de la historia de Israel y que, finalmente, desembocaba en la historia y persona de Cristo[145]. Y aquello que la *didachè* nos enseña es, que esta vida divina, vivida

---

[143] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 394.

[144] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 393.

[145] Cf. L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 28-32.43-45

en nuestra humanidad por el Hijo de Dios, renueva la vida de la entera humanidad y especialmente, la vida de los que reciben esta enseñanza de la fe. Por eso recibir la tradición de la verdad evangélica en la Iglesia y entrar en la comunicación de esta vida, que constituye la Iglesia del Nuevo Testamento, es lo mismo[146].

Se comprende mejor ahora que la contemplación cristiana, en tanto que contemplación del misterio, tiende a la realización, en el sentido más exacto de la palabra, de lo que es el misterio, en palabras de san Pablo: "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*" (Col 1, 27). Pero esto no es posible, nos recuerda Bouyer, sino sobre la base de la vida sacramental. La Palabra divina nos propone el misterio como sustancia de nuestra fe. Pero es en el sacramento donde nos hace participar efectivamente de ella y donde la fe puede hacer nuestro el misterio anunciado[147]. De ahí que, la comunicación de vida, implícita en la comunicación de la verdad evangélica se actúa en los sacramentos.

Apunta Bouyer, que en el siglo IV, en las grandes catequesis que se multiplicaban ante la masa de los nuevos convertidos, encontramos el término *mystikos*, y más en general las imágenes y expresiones propias de los misterios paganos, aplicada por primera vez, no sólo a la doctrina sino a los ritos cristianos. El término "místico", que continúa aplicándose a la interpretación de las Escrituras, según el Misterio paulino, empezará a indicar también la participación a este misterio, considerado como el contenido de fe de los sacramentos. Todas las catequesis de esta época, parten de la idea paulina, según la cual, el misterio de Cristo debe tener en nosotros su definitivo cumplimiento, y que por medio de los sacramentos llega hasta nosotros[148].

Si estos autores consideran los ritos cristianos como "misterios", es porque son "místicos", en el sentido en que lo es la interpretación de la Escritura, fundada sobre el misterio paulino. Estas catequesis, por tanto, presentan los ritos cristianos como aquellos que disipan la ilusión, el engaño diabólico de los misterios paganos, sustituyéndolos por la realidad, la verdad

---

[146] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 385-386.

[147] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 131.

[148] "In altri termini, ciò che è mistico, per i Padri, nella pratica dei sacramenti cristiani, strettamente legato com'è alla meditazione specificamente cristiana delle Scritture che a ciò conduce, è già questa trasformazione di tutto l'essere e dunque l'esperienza che essa assume. Siamo così al limite, e spesso persino nel centro, della terza e suprema tappa del senso di *mystikos*: quella in cui vedremo che il termine si applica direttamente all'esperienza più intima del cristiano fedele alle rivelazione che gli sono state fatte, ai doni che gli sono stati concessi" (L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 200-201).

divina de Cristo. De hecho, cuando retoman el desarrollo del misterio de san Pablo, tal y como habían continuado los Padres más antiguos, sobretodo los alejandrinos y Orígenes en particular, ellos aclaraban el sentido del Bautismo, la confirmación y la Eucaristía, afirmando que, en la visión del Misterio, se aclara el sentido que los mismos Pablo y Juan les habían atribuido[149].

En realidad, todo esto ya lo hemos visto preparado, nos lo ha hecho ver nuestro autor, en el Antiguo Testamento. Allí, el ritual de la alianza era punto de llegada y cumplimiento para el pueblo de Dios, pues reflejaba la aceptación, en la fe, de la Palabra de Dios. Y a su vez, también mostraba su consagración, en virtud del poder de tal Palabra, para que se cumpliese, en él, el diseño revelado por esa misma Palabra.

La liturgia de los israelitas, y especialmente la liturgia sacrificial, se nos presentaba, como hemos podido comprobar en el capítulo tercero, como un perenne "memorial" de las acciones de Dios pasadas. Memorial dado por Dios mismo para que su eficacia permanente se prolongase en la historia sucesiva del Pueblo y lo encaminase progresivamente hacia el cumplimiento último del diseño re-creador. En las sucesivas reuniones del *qahal*, de la "ecclesia" del Pueblo a lo largo de las sucesivas etapas de la historia, se volvía a presentar a Dios el memorial de sus gestas pasadas y se solicitaba la realización futura de sus promesas. Confiando siempre en la garantía dada por Dios mismo por la que Dios mismo continuaría, renovaría y perfeccionaría la obra empezada.

Esto se verá, más que en ningún otro momento, en las últimas asambleas del culto sinagogal, especialmente después de la lectura de la Palabra de Dios o al acabar la comida de comunidad. En ambos casos la *berakah*, las acciones de gracias por la historia de la salvación, iniciada en tiempos de los "padres", y ahora dirigida hacia su cumplimiento escatológico, se prolongaba con tales invocaciones. Al tiempo, estas acciones de gracias que presentaban el "memorial", como garantía de un futuro prometido y bosquejado en el pasado, pero ahora ya inminente, pedían también su cumplimiento definitivo. En esta línea, como se recoge en el capítulo cuarto, Cristo en la Última Cena, habiendo anunciado y promulgado el cumplimiento definitivo en sí de todas las profecías, ha hecho del pan y del vino, objetos inmediatos de su "eucaristía", el memorial de su muerte salvífica. Presentándolos de nuevo al Padre, en su futura acción de gracias por su resurrección, los suyos podrán invocar con certeza la Parusía última, ya anticipada por su comunión con su cuerpo y sangre. Desde esta perspectiva, la celebración eucarística es el acontecimiento incesantemente renovado por la

---

[149] Cf. L. BOUYER, "La Catechesi del IV secolo e il contenuto mistico della liturgia cristiana" en *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 187-201.

Iglesia en el que el "misterio", que sustancialmente es Cristo y su cruz salvadora, cumplido una vez para siempre, se convierte realmente, por la fe que acoge los signos de Dios en "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*".

Podemos decir por tanto con Bouyer, que la fe, en efecto, no es sino la apertura del alma que debe realizarse en la oración, a la palabra de Dios que llega a nosotros en y por la Iglesia. Y esta Palabra, iluminada por la tradición eclesiástica, se condensa en el misterio: Cristo y su cruz. Ciertamente la Palabra de Dios nos comunica verdades esencialmente sobrenaturales, pero no es menos cierto que estas verdades nos conciernen directamente. Ella es, en efecto, antes que nada, la revelación de los proyectos que Dios tiene sobre nosotros, de su designio de reunirnos a todos en un Pueblo que sea el suyo, es decir, un pueblo cuya existencia, comenzando por lo que constituye en su unidad, lleva la impronta del Dios al que debe pertenecer[150].

Esto supone, como hemos repetido en diferentes momentos, que la Palabra de Dios no es la comunicación, en modo alguno desencarnada, de una información impersonal. Esta no es simplemente la revelación de aquello que determina la preocupación personal de Dios por nosotros y a la que nosotros debemos asociarnos con buen corazón. Esta Palabra, cuando resuena en nuestra asamblea, constituye, por parte de Dios, una intervención en la vida de todos nosotros. Ella es como la puesta en marcha de una todopoderosa iniciativa divina para perfeccionar, realizar, elevar nuestra existencia y hasta nuestro ser más íntimo[151].

Sin embargo, quedarse en esto, como destaca Bouyer, no sería más que manifestar la mitad de la verdad. Porque Dios no quiere solamente proponernos una forma de vida superior, sino incluso darnos una participación en su propia vida. Por esto la Palabra de Dios no es solamente la revelación de un designio de un proyecto que nos concierne. Revelándonos el proyecto de Dios sobre nuestra existencia, su Palabra comporta una revelación de Dios mismo, de su propia vida. Porque a esta vida, la suya, es a la que quiere conformarnos[152]. Es a ella a la que desea hacernos entrar.

---

[150] "Uno de los rasgos más interesantes del desarrollo de la eclesiología de los últimos veinte años, ha sido la inteligencia progresiva del hecho de que la Iglesia, tal como está presentada en la revelación, es ante todo el pueblo de Dios. La intervención de Dios en la historia de la humanidad desde la caída, la Palabra de Dios haciéndose escuchar y comprender de una manera cada vez más perfecta por los hombres, toda esta acción divina parece haberse dirigido desde el origen hacia un objetivo único y claramente definido: la formación de un pueblo que fuera el propio Pueblo de Dios" (L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 33).

[151] Cf. L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 397.

[152] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95: "Il nodo vitale della fede consiste nella possibilità per la Chiesa e per ogni cristiano a lei unito, di essere assimilati dal Cristo, di essere

Efectivamente, en la Iglesia el misterio no es simplemente anunciado. Más bien, con la autoridad misma de Dios, es en ella anunciado como actual. Es pues, representado, hecho presente *para* nosotros, *en* nosotros[153]. A los sacramentos corresponde aplicarnos esta presencia y esta actualidad permanente del misterio[154]. En ellos es donde, una vez más, el misterio, objeto de la palabra, se realiza en la Iglesia, como "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*". En la celebración eucarística, y concretamente en la plegaria eucarística, encontramos toda la proclamación del misterio y su realización efectiva en nosotros[155]. En esta plegaria se hace realidad: alabanza, celebración, confesión del misterio, mientras consagra en nosotros la comunicación, en la Iglesia, de la Cabeza a los miembros. Expresa el misterio con una plenitud sin parangón, como en el nacimiento de una fuente[156].

Todo el culto de la Iglesia, del que la Misa es el centro, contribuye a destacar uno u otro particular, y de ese modo, ilumina y desarrolla el mismo misterio que descansa en su corazón vivo, es decir en la plegaria de consagración y en la actualización sacramental del misterio que esta plegaria,

---

trasformati nella sua persona, nel suo sacrificio. La fede afferma che il Cristo ha la volontà efficace di operare tra sé e noi una incomprensibile unione, mentre la Chiesa crede che Iddio farà di sé e di lei due esseri in una sola carne".

153 "Dans ces condition, le mystère, sous un certain aspect est un fait historique, ou plutôt un devenir, accompli une seule fois et irremplaçable, dont le centre et le sommet sont la croix. Mais ce devenir est créateur, pour l'humanité, pour l'univers entier, d'une réalité qui remplira la plénitude des temps et qui, finalement, sera Dieu tout en tous. Mieux encore, la Croix du Christ, toute l'existence terrestre du Christ dont elle est l'accomplissement, a eu comme fruit, un fruit qui demeure désormais, sa résurrection, sa glorification. Dans cet état auquel la Croix l'a conduit, le Seigneur a été fait, comme dit saint Paul, Esprit vivifiant. En des termes différents, il est maintenant le second Adam, l'Homme céleste, l'Homme ultime, en qui et par qui, par la puissance de l'Esprit qu'il communique, les hommes doivent à leur tour mourir et ressusciter, par un prolongement de sa mort qui les conduira dans sa propre glorification" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 343).

154 "Toute la réalité sacramentelle n'étant que la réalité de signes efficaces donnés par le Sauveur lui-même pour que l'événement capital de sa mort et sa résurrection devienne l'événement central de notre vie à tous, ils n'ont d'autre sens que de rendre possible une transformation, à la fois et inséparablement ontologique, psychologique, et même, peut-on dire, physique, de tout notre être, de toute notre vie *conformée au Christ*" (L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 10).

155 "La sua Parola viva, ch'Egli ha voluto fosse portata sino a noi dalla Chiesa, in nome suo, opera tutti i giorni sino alla fine del mondo, nei sacramenti da Lui stesso istituiti, in virtù della sua presenza nella Chiesa. Mentre quanto la Chiesa, dal canto suo, ci annuncia, è il suo Mistero, quanto i sacramenti realizzano in noi –in virtù della parola del Cristo che li ha istituiti e che vengono ripetuti, in suo nome e per sua investitura, da coloro ch'Egli ha mandato- è il compimento di questo mistero" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 105).

156 Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 389.

atrae y acoge en nosotros Esto se realiza en primer lugar en el Oficio divino, que con su salmodia y su himnología, distribuye la alabanza del misterio a lo largo de todas las horas del día[157], alimentadas por la incesante meditación de la palabra de Dios, en el interior del desarrollo anual, del único misterio, en los misterios particulares que lo componen.

En las palabras apenas mencionadas, encontramos también un primer punto que podemos ahora subrayar: la iniciación a la vida cristiana, a la vida en la Iglesia, es una iniciación personal a la oración, a la oración pública de la liturgia. Sólo la liturgia cristiana, y más en concreto dirá Bouyer, la salmodia, el canto de las oraciones inspiradas que son los salmos, ha podido enseñar a los hombres lo que es una conversación, de persona a persona, entre el hombre y Dios. Sólo la liturgia cristiana ha podido enseñar que la oración, es eso y nada más que eso.[158]. Sin poder olvidar que la oración litúrgica, y la Palabra anunciada en la liturgia, como se centran en la presencia sacramental, presencia activa de Cristo en nosotros, deben abrirse, desarrollarse a partir de aquella "formación de Cristo en nosotros" de la que habla el apóstol, conformación que no puede separarse de la "cristificación" de todo el universo[159].

Por otra parte, el año litúrgico en el que el Oficio divino se inserta, se presenta, con palabras de nuestro autor, como "la gran y permanente proclamación por la Iglesia de la Palabra que le ha sido confiada. En la celebración del año litúrgico, el "misterio" es anunciado, comunicado, participado"[160]. Podemos recordar ahora que, en el diseño de Dios el

---

[157] "Todo el Oficio divino, toda la liturgia de las horas y especialmente su celebración sálmica, no debe entenderse, de otra forma que como un esfuerzo para convertir nuestras jornadas en una alabanza incesante del Misterio, cuyo nudo y clave de bóveda se encuentra en la Plegaria eucarística. Así podrá cumplirse en todos los pormenores de nuestra existencia, a través de los quehaceres cotidianos, el cumplimiento en nuestra carne, en la perspectiva de nuestra resurrección, de aquello que nos queda sufrir de los padecimientos de Cristo para su cuerpo que es la Iglesia. Los salmos, en efecto, como decía el Cardenal Schüster, son como la liturgia anticipada de la vida entera de Cristo y de su pueblo sacerdotal, donde Él pudo leer el formulario de su propia consagración. Pero aún para que su sentido aparezca así, es necesario releerlos siempre en las perspectivas del Misterio cristiano, tal como los manifiesta en su totalidad la plegaria eucarística" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 248).

[158] Cf. L. BOUYER, "Le Baptême et le Mystère de Paques", *La Maison-Dieu* 2 (1945) 34-36.

[159] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 13.

[160] Cf. L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951).

"misterio" posee una unidad indestructible[161]. Pero en el plan de su cumplimiento histórico, comprende dos fases, una engendra a la otra. La primera de ellas es el paso de Cristo de la muerte a la vida. La segunda es nuestro paso, el paso de la Iglesia, de la muerte a la vida. Estos dos pasos, estas dos "Pascuas" no son sino una, puesto que la segunda está enteramente contenida en la primera. El lazo de unión entre ambas es Cristo resucitado, el Señor hecho Espíritu vivificante, el Adán celeste que nos comunica su imagen resplandeciente después de haber recibido la imagen desfigurada del Adán terrestre. El fin de esta segunda Pascua es que nosotros nos reencontremos en la plenitud de Cristo, lleguemos a la estatura adulta de su Cuerpo[162]. De esta forma, la liturgia cristiana no es sino un continuo renovarse[163] del misterio de

---

[161] "De ce qui précède, il faut d'abord retenir l'unité infrangible du « mystère ». Il n'y a pas, dans le christianisme tel que l'Apôtre nous l'a exprimé, une série de mystères, même enchaînes: il y a un mystère, le mystère. C'est ce mystère tout entier, ce mystère unique, qui comporte un devenir, de phases isolables, qui vaudraient par elles-mêmes, auxquelles on pourrait, en quelque sorte, participer séparément. Car, participer au mystère, c'est participer au Christ, au Christ qui est le même, hier, aujourd'hui et demain, au Christ qui reproduira en nous tout ce qui s'est passé en lui par la vertu de sa propre action, une fois et pour toujours accomplie. L'Acte par excellence où culmine sa vie terrestre et, avec elle, tout l'accomplissement du mystère ne se sépare nullement du reste: il s'y distingue seulement comme ce à quoi tout tendait de ce qui avait précédé, ce de quoi tout découle de ce qui suit et qui suivra jamais. A bien plus forte raison ne peut-il pas être question d'isoler dans ce tout unique aucune autre partie" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 344).

[162] "Si nous reprenons l'essentiel de nos considérations initiales, nous pourrons remarquer tout d'abord que l'unitotalité du mystère présente une structure dont la considération peut être ici très éclairante. Dans le dessein de Dieu, le "mystère" est, d'une infrangible unité. Mais, au plan de son accomplissement historique, il comprend deux devenirs, dont l'un engendre l'autre. Le premier de ces devenirs est le passage du Christ par la mort à la vie. Le second est notre passage, le passage de l'Église, par la mort à la vie. Ces deux passages, ces deux "pâques" n'en font qu'une, car la seconde est tout entière précontenue dans la première. Le lien toujours actuel entre les deux, c'est le Christ ressuscité, le Seigneur fait Esprit vivifiant, l'Adam céleste nous communiquant son image resplendissante, après que nous avions reçu l'image défigurée de l'Adam terrestre. Le terme de la seconde Pâque, c'est de nous faire atteindre le terme de la première, c'est que nous nous rencontrions tous dans la plénitude de Christ, parvenu comme à la taille adulte de son Corps" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 345-346).

[163] "Da questo, le necessarie ripetizioni della storia sacra che, in verità, non sono ripetizioni, ma la progressione, come in un'ampia e continua spirale, di un moto di avvicinamento. Dio suscita delle esperienze che prepareranno l'uomo alla sua Parola. Questi, avendola, in parte, assimilata, potrà rifarle, o piuttosto farne altre, analoghe vale a dire simili e diverse, che –a loro volta- lo prepareranno ad una più ampia apertura alla stessa Parola. Così, avvicinandosi all'uomo ed avvicinandolo a sé, a grado a grado, Dio potrà finalmente farsi uomo per assimilarsi l'uomo. Il mistero del piano divino, pur continuando a superare infinitamente l'uomo, gradualmente, lo preparerà, lo foggerà di nuovo, affinché l'uomo vi entri, vi si adatti, e, finalmente, vi si abbandoni" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 90).

Cristo que sufre, muere y resucita para arrancar al demonio su poder sobre los hombres y reconciliarnos con Cristo[164].

Y todo esto se cumple, con más motivo, en el conjunto de los sacramentos y sacramentales que los prolongan en toda la vida humana[165]. Podemos decir, siguiendo a nuestro autor, que toda la realidad sacramental está formada por signos eficaces dados por el mismo Salvador, para que el acontecimiento capital de su muerte y de su resurrección llegue a ser el acontecimiento central de nuestra vida[166]. Ellos no tienen otro sentido que hacer posible una transformación, al mismo tiempo, ontológica, psicológica y, podríamos decir, psíquica, de todo nuestro ser de toda nuestra vida, para así "conformarla" a Cristo[167].

Después de todo lo que hemos dicho es posible que nos preguntemos, exactamente ¿qué significa todo esto? Significa, dirá Bouyer, que la misma Iglesia no tiene otro sentido que el de hacer llegar hasta nosotros, por así decirlo, la presencia activa de Cristo. Lo cual es posible porque Cristo ha expresado su voluntad de estar con nosotros de una forma misteriosa, a través del ministerio de los apóstoles (y de los obispos, en cuanto que son sucesores de aquellos, y finalmente a través de cada sacerdote en cuanto colaborador que es de su obispo). Así pues, lo que llega hasta nosotros no es una simple

---

164 Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 88.

165 "Le sacrement eucharistique (sacrement et sacrifice, ou plutôt sacrement *du* sacrifice) se prolonge par tout l'ensemble des autres sacrements d'initiation (...) Les autres sacrements ainsi que les sacramentaux ne font, par ailleurs, que préparer une extension, en quelque sort, de la consécration eucharistique à toute la vie humaine et à tout le cosmos, appelés ensemble à recevoir l'empreinte du Christ et à être transfigurés dans la plénitude de son mystère" (L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 9-10).

166 "Car toute la vie chrétienne, toute la vie du chrétien, c'est une vie envahie par ce mystère dont le foyer se trouve dans l'eucharistie et qui est proprement *le Christ en nous, espérance de la gloire*. Cet envahissement, en deçà de l'eucharistie et pour nous y conduire, c'est le baptême-confirmation qui en fraie les voies, la pénitence qui les dégage quand elles sont obstruées. Les sacrements et sacramentaux qui, en conférant le caractère de l'Ordre ou en préparant à un état de vie stable, comme le mariage ou la consécration religieuse, nous donnent dans la liturgie unique de l'eucharistie ecclésiastique notre liturgie, notre service particulier à chacun, viennent alors nous établir à notre place dans cet univers christifié dont l'eucharistie est le pôle. Et enfin, comme au-delà de l'eucharistie et dans sa ligne, les bénédictions sacramentelles et celle qui les couronne toutes dans le sacrement des infirmes, de notre infirmité tournée elle-même à la gloire de Dieu, comme ce fut le cas pour Lazare, viennent promettre, préparer, inaugurer le grand mystère eschatologique de recréation et de victoire sur la mort que l'eucharistie présage pour le Corps en même temps qu'elle rappelle la Croix du Chef" (L. BOUYER, "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 32).

167 Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 10.

repetición material de la palabra de Cristo, sino que es realmente Él mismo quien sigue hablándonos. De la misma forma, la obra más decisiva realizada por Él durante su vida terrena, el Misterio pascual, puede llegar hasta nosotros en la acción sacramental; o si se prefiere así, somos injertados en él[168].

Para comprender mejor estas afirmaciones, nuestro autor nos invita a profundizar en el sentido en el que Cristo está presente en la Eucaristía. Puede decirse que está presente en ella de tres maneras complementarias que se engendran la una a la otra[169].

Se da, en primer lugar, la presencia de Cristo como cabeza de la Iglesia en todo tiempo, que se manifiesta en y por la jerarquía ministerial, de suerte que, según su voluntad expresa es Él quien habla y obra como cabeza, en y por sus enviados. Esta *presencia ministerial*, es la presencia fundamental de Cristo en y con la Iglesia[170]. Como recuerda Bouyer refiriéndose a la eucaristía "el consagrante de todas las Eucaristías es siempre Cristo solo, palabra hecha carne, en cuanto que es para siempre el dispensador del Espíritu, porque se entregó a la muerte y resucitó por el poder de este mismo Espíritu"[171].

Principalmente en la Eucaristía esta presencia ministerial tiende hacia la *presencia propiamente sacramental*: en su aspecto estático, es la presencia del mismo Cristo como víctima gloriosa, inmolada en la cruz y triunfante en los

---

[168] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 39-40. "L'Église proclame tout cela et elle en vit en même temps, para la foi dont la charité actualisé déjà l'espérance. On peut dire aussi bien qu'elle le proclame en en vivant (rappelons-nous que c'est en célébrant l'Eucharistie qu'elle annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne), ou qu'elle en vit effectivement parce que l'apostolat lui communique le pouvoir efficace de le proclamer. La Parole, qu'elle annonce en effet, la proclamation (le kerygma) du mystère, est la Parole divine (que l'apostolat lui donne de proférer avec l'autorité divine) de la nouvelle création. A nouveau, dans l'Église comme à l'origine, Dieu parle donc et par là même, sa parole s'accomplit" (L. BOUYER, "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 343).

[169] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 134-137.

[170] "La Parola di Dio vi è sempre attuale in quanto rimane ciò che era alle origini: la parola rivolta ad un popolo cui si rivolgeva e che creava; la Parola ricevuta ed assimilata dall'esperienza viva di questo stesso popolo. Così i testi biblici non sono più semplicemente opere del passato accessibile soltanto attraverso difficili e dotte ricostruzioni storiche. Essi ridiventano, o piuttosto rimangono i documenti della grande realtà vissuta, costituita dei rapporti di Dio con il suo popolo. Viene, in tal modo, costantemente mantenuta la disposizione d'animo necessaria per comprendere questi testi in conformità allo Spirito che li ha dettati. Tutto ciò presuppone la realtà permanente della presenza dello Spirito, ispiratore delle Scritture, nel Corpo della Chiesa, la quale resta legata a questa presenza sacramentale del Cristo in quanto capo della gerarchia che presiede alla celebrazione liturgica, ne mantiene le forme tradizionali e ne rende costantemente attuale il senso grazie ad un insegnamento che non è mai raggelato né corrotto" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 76).

[171] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 464.

cielos; en su aspecto dinámico, es la representación del misterio: la misma cruz hecha presente como nuestra pascua, el "paso" de Dios entre nosotros que nos arrebata y nos conduce hasta Él, por las vías que Él nos ha abierto[172]. De ahí que, como resume nuestro autor, la celebración eucarística, centro de toda la vida sacramental, de toda la vida litúrgica, sea en definitiva el lugar del misterio[173].

Pero, como se ve en la comunión, esta presencia sacramental, a su vez, no tiene fin en sí misma: tiende a la realización en todos nosotros del misterio que es "*Cristo en nosotros, la esperanza de la gloria*". Es la unidad final de Cristo y de nosotros en la Iglesia que se convierte en su cuerpo místico, realidad última a la que, según santo Tomás, tiende la Eucaristía y que no tiene más allá. Por consiguiente, la presencia, a la cual podemos decir que Dios tiende a través de la acción sacramental, es la del mismo Dios "*todo en todos*", por su Cristo. Es Cristo cabeza viviendo en sus miembros, y éstos, a su vez, "*completando en su propia carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia*" (Col 1, 24)[174]. Con otras palabras dirá Bouyer: "la proclamación del evangelio de la cruz por el ministerio apostólico y la celebración eucarística en la que se nos ha anunciado y comunicado tienen como finalidad hacernos entrar a formar parte del cuerpo (místico) de Cristo a través de nuestra participación de su cuerpo (físico) puesto que él mismo ha pasado con él de la muerte a la vida eterna"[175].

---

[172] "El protestantismo se opuso al catolicismo tradicional en un momento en que éste no daba más que una expresión balbuciente de la tradición eucarística, para afirmar que la cruz no se había reiterado, sino que sólo su memorial se celebró entre nosotros. Es verdad. Pero este memorial precisamente, en la plenitud de su sentido bíblico, implica a la vez una presencia misteriosa continuada del único sacrificio ofrecido una vez, y nuestra asociación sacramental a éste. De esta manera, venimos a ser oferentes con el único sacerdote y en él, ofrecidos con la única víctima y en ella. Sólo así puede la cruz convertirse en fuente de ese culto "racional", en el que ofrecemos nuestros propios cuerpos, todo nuestro ser (...) La presencia de Cristo en los elementos, de su sacrificio en las celebraciones renovadas, viene a ser inteligible. Como lo comprendieron dom Casel y su escuela, el misterio eucarístico es inseparablemente misterio de la presencia del Redentor mismo y de su acto redentor. Pero la explicación debe buscarse, no en una analogía, forzada y engañosa, con los misterios paganos, sino en la noción, completamente bíblica y judía, del memorial" (L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 464).

[173] "Le Christ reste présent à l'Église non point comme une idée ou un souvenir, mais comme un fait perpétuellement contemporain, un être toujours actuel, et donc réel, dans les sacrements. C'est toujours, comme les disciples d'Emmaüs, à la fraction du pain que l'Église rencontre et reconnaît son Époux. La célébration eucharistique, a foyer de toute la vie sacramentelle, de toute la vie liturgique, est en définitive la lieu du mystère" (L. BOUYER, "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 30).

[174] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito,* 298-299.

[175] L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 41.

Todo esto se consigue, sigue diciendo nuestro autor, bajo los signos visibles de la gracia que el mismo Cristo nos ha dado, "por la fuerza del Espíritu Santo", que Él dio a la Iglesia a través de ellos; sin esta fuerza, tales signos se reducirían a un mero espectáculo. Esto implica, para Bouyer, una triple enseñanza. En primer lugar ver en el Espíritu Santo, Aquél que nos permite hacer nuestro el contenido de la Palabra divina, creando en nosotros la fe que, de modo especial en los sacramentos y sobre todo en la Eucaristía, hace actuales y eficaces las promesas de Dios[176]. Por otra parte, a través del Espíritu Santo es como podemos ser asimilados a Cristo, o mejor en Cristo, llegando a ser miembros vivientes de su Cuerpo místico a través de una real participación, sea a su cuerpo místico, que a su muerte y a su resurrección. Finalmente, como tercera enseñanza, en el Espíritu Santo, y sólo en Él, es como podemos rezar de modo verdaderamente cristiano, lo cual quiere decir, no que podamos pedir cualquier cosa sino más bien, que hemos de abandonarnos a la verdad plenamente revelada por Dios[177].

---

[176] "La fede significa lasciare volontariamente che questa Parola penetri alla radice stessa del nostro essere. Quest'apertura del più profondo del nostro essere al progetto di Dio che si è manifestato attraverso la sua Parola non rappresenta la distribuzione, bensì l'unico e pieno esercizio della nostra libertà, attraverso il quale sono restaurate le immagini viventi del Figlio di Dio che eravamo destinati ad essere, e non solo restaurate, ma portate a partecipare veramente alla vita del loro modello. Fondamentalmente tale è sempre l'opera in noi dello Spirito. Poiché lo Spirito rappresenta il compimento della libertà stessa di Dio, in un perfetto amore. È quindi lo spirito che, consacrandoci allo stesso amore, ci dà la nostra piena libertà. È lo Spirito accolto nei nostri cuori con amore e fede che trasforma la Parola di Dio in Parola di vita. Senza lo Spirito nessuno può credere; ciò significa che senza lo Spirito, tutti i doni di Dio, anche se ci vengono realmente concessi durante la celebrazione eucaristica e durante la comunione, restano come dei tesori rinchiusi in uno scrigno sigillato. Con lo Spirito, questi doni vengono per così dire, liberati, invadono il nostro essere e ne prendono possesso; la nostra libertà è elevata ed esaltata nella partecipazione alla libertà e ai doni che sono di Dio" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 90-91).

[177] "La *preghiera nello Spirito* non può essere semplicemente qualsiasi tipo di preghiera presunta ispirata, cioè il prodotto di improvvisazione momentanee oppure la creazione sistematica anche se libera di preghiere da parte di un individuo oppure di un gruppo di persone. La *preghiera nello Spirito* è una preghiera in cui lo Spirito di Dio, che è sempre al lavoro nel più profondo del nostro essere, ci fa incontrare e accogliere la Parola divina, che ci è stata rivolta dall'esterno, e nella quale Dio ci ha concretamente espresso la sua volontà di vederci riprodurre il modello divino di vita e dell'essere di suo Figlio fatto uomo, Gesù Cristo. Questo significa due cose. La prima è che, lungi dall'implicare il fatto che lo Spirito debba senza tregua produrre delle nuove forme di preghiera di tipo spettacolare o inatteso, la *preghiera nello Spirito*, troverà la sua migliore espressione in un'armonia o una convergenza spontanea, o al limite in un'identificazione pura e semplice con le grandi forme di preghiera eucaristica, che la Chiesa ha progressivamente messo a punto e conservato nella sua tradizione, come l'espressione più compiuta di accettazione nella fede di tutto il contenuto della Parola divina da parte dell'uomo. Parola che si è manifestata una volta per tutte in Gesù Cristo, e principalmente in quello che Egli ci ha rivelato di suo Padre facendocelo conoscere attraverso la sua morte e la sua

Vemos así cuál es la realidad propia del orden sacramental. La realidad de los sacramentos no es una realidad que, en cierto sentido tendría su subsistencia en sí misma. Es la realidad de los signos, pero unos signos que comunican, en el sentido más amplio de la palabra, lo que ellos significan. Son como el lugar del encuentro, que debe operarse, entre la realidad de Cristo y la realidad de nosotros mismos, de nuestras vidas individuales, que deben sumergirse en su muerte y en su vida nueva, para ser conducidos a la plenitud de la resurrección[178].

Sólo así, por el misterio sacramental, puede la cruz del Salvador convertirse en fuente de ese culto "racional" en el que ofrecemos nuestros propios cuerpos, todo nuestro ser, en sacrificio vivo y verdadero, a la voluntad del Padre, reconocida, aceptada, glorificada. Según esta visión, y como señalábamos antes, nuestros sacrificios no tienen que ser añadidos a la cruz de Cristo, como desde fuera, lo cual no tendría sentido: no pueden tomar su realidad sino del suyo[179]. Somos nosotros quienes debemos ser, no añadidos; sino incorporados a Cristo, de forma que pueda decirse que "*ya no somos nosotros los que vivimos, sino que es Cristo quien vive en nosotros*" (Gál 2, 20)

2.2.2. Adoradores en espíritu y verdad

Todo esto nos lleva a afrontar otro aspecto dentro de este mismo apartado. Nos referimos a la relación entre el sacerdocio ministerial de la jerarquía y el sacerdocio regio de todo el cuerpo de Cristo. Aclarado este punto resultará más comprensible la participación de todos en el único sacrificio del Salvador.

Como señala Bouyer, es sorprendente ver cómo por regla general, cada vez que se menciona en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* el efecto santificador de la liturgia, en aquellos que toman parte en ella, se complementa inmediatamente tal expresión con una alusión a la glorificación de Dios que se realiza en ella. El artículo 7 de la constitución conciliar no sólo indica que ambas cosas se dan a la vez, sino que la santificación del hombre consiste precisamente en habérsele hecho capaz de dar gloria a Dios. La

---

risurrezione. Se tale è veramente la *preghiera nello Spirito*, questo significa d'altra parte che solo lo Spirito può farci scoprire tutte le ricchezze nascoste sotto le parole che formano le preghiere tradizionali. E soprattutto solo lo spirito può farci accedere a tutto ciò. Infine solo lo Spirito può colmare la nostra preghiera, e, attraverso essa, può colmare la nostra vita, impregnando tutto, di quello che noi chiamiamo lo Spirito di preghiera" (L. BOUYER, "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 92).

[178] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 135.

[179] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 200-203; *Il Figlio eterno,* 476-477.

liturgia es el ejercicio de la función sacerdotal de Cristo, que en ella asocia a la Iglesia consigo. Y, precisamente por ello, sigue diciendo nuestro Autor, pone de manifiesto que la santificación del hombre alcanza plenamente su fin al hacer de éste un verdadero *glorificador* o *adorador* del Padre. Desde esta perspectiva, la santificación del hombre es un movimiento hacia arriba por el que éste consigue reorientarse sin quedar cerrado en sí mismo o en el mundo, sino haciendo de Dios el eje en torno al cual giran ambos: hombre y mundo[180].

Todo esto carece de sentido si nos olvidamos de que el hombre, dotado de inteligencia y corazón, encuentra su vida verdadera en el conocimiento y amor de Dios: esto será la vida eterna. Nos preparamos ya aquí en la tierra para entrar en ella, en la medida en que seamos capaces de vivir, ya ahora, una vida que podemos llamar eucarística: una vida de adoración y contemplación de Dios. Este es el sentido último de la liturgia y del cristianismo[181]. La liturgia transformando nuestro ser, restaurándolo, elevándonos, nos santifica. Al mismo tiempo, esta santificación se reduciría a nada si no llegara a ser una consagración de toda nuestra vida para dar gloria a Dios. De todo esto podemos adelantar que este culto, inaugurado ya desde ahora y que tendrá su cumplimiento en el Reino eterno, es el culto de un pueblo de sacerdotes[182].

Vemos así, dirá Bouyer, que este culto en "espíritu" del que habla Jesús no se refiere a un espíritu simplemente humano, sino al Espíritu de Dios. El culto en Espíritu del evangelio de san Juan, no es un culto esencialmente interior, sino un culto donde hay algo más que nuestro espíritu que adora, intercede, da gracias. En efecto, es la realidad soberana del Espíritu divino, que toma posesión de nosotros por los sacramentos que Cristo ha instituido y la Iglesia celebra. Y la recepción efectiva de este Espíritu está condicionada por la "verdad" reconocida, es decir, por la fidelidad de Dios a sus promesas, aquellas del Evangelio y, más en general por el "don divino" de su conocimiento viviente, que es unión de conformación, don que nos hace en Cristo. Así pues, el culto en Espíritu y verdad, no es simplemente el culto espiritual y sincero de un hombre religioso, hinchado por su importancia. Es

---

[180] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 47-48.

[181] "Non esiste altro modo per aderire alla fede cristiana se non l'entrare nella Chiesa. E si entra nella Chiesa essendo ammessi alla celebrazione liturgica, in tutto il significato e la realtà che essa comporta. Questo era il senso dell'iniziazione cristiana nelle epoche delle conquiste della Chiesa; quale è stata conservata, almeno in principio, nei suoi elementi essenziali, dalla liturgia della quaresima e in quella del battesimo degli adulti" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 62-63).

[182] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 88.

el culto que el Espíritu de Cristo resucitado puede celebrar sólo en aquellos que creen en este Jesús como un "don de Dios", que Él les da[183].

Este es el sentido del sacerdocio real que se nos describe en la primera epístola de san Pedro. Según ella tanto los seglares como los sacerdotes –todo el pueblo de Dios- han de convertirse, dentro de la unidad del cuerpo místico, en parte de un único sacerdocio cósmico, haciendo de todo el universo una única ofrenda al Padre celestial[184]. Por eso Cristo, actuando como el sumo sacerdote del Padre, asocia en la liturgia a su Esposa, la Iglesia, con su función sacerdotal.

Es interesante para entender mejor lo que estamos diciendo seguir a nuestro Autor en sus comentarios a la carta de Clemente Romano a los Corintios[185]. Según Clemente la distinción que existía en la ordenación del culto divino de la antigua alianza que distinguía las "liturgias" respectivas del sumo sacerdote, de los sacerdotes de "segundo orden", los levitas, y el pueblo también corresponde al orden de la Iglesia. Más interesante aún resulta las correspondencias que él establece después. Al sumo sacerdote y su liturgia evidentemente corresponde la del Obispo[186]. Los levitas de la antigua alianzan

---

[183] Cf. L. BOUYER, "Les rites et l'Évangile", *La Maison-Dieu* 81 (1965) 17-18.

[184] "Questo intervento dei padrini, nella prima fase dell'iniziazione cristiana vera e propria, indica chiaramente ciò che la Chiesa non è. Essa non è affatto un'assemblea di spettatori passivi di fronte ai quali i sacerdoti compiano i sacri riti, ma un'assemblea in qualche modo integralmente sacerdotale; la vera stirpe eletta, che costituisce una nazione santa, un sacerdozio regale" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 63).

[185] Cf. CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios*, XL-XLIV, tr. J.J. AYÁN CALVO, (Fuentes Patrísticas 4), Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1994, 123-127.

[186] "Se, come abbiamo visto, per l'antichità cristiana è tutto il corpo della Chiesa, compresi i fedeli laici, che deve essere associato al sacerdozio del Cristo, in particolare nella celebrazione eucaristica, che dobbiamo pensare dell'applicazione delle espressioni sacerdotali attribuite al ministero pastorale, soprattutto dei vescovi, poi dei presbiteri loro associati? Innanzi tutto occorre osservare che, fin dal periodo subapostolico, noi vediamo l'assimilazione fatta tra la funzione del vescovo presidente della sinassi eucaristica e quella del sommo sacerdote dell'Antica Alleanza. Man mano che i semplici presbiteri, associati ai vescovi, giungono a sostituirli abitualmente in tale funzione, questa espressione di un carattere sacerdotale per eccellenza sarà attribuito anche al loro ministero. La cosa deve essere considerata perfettamente legittima, se si osserva che nella Chiesa la funzione pastorale, del vescovo e del presbitero, nella misura in cui questi è chiamato dal vescovo a partecipare alla sua funzione, è un ministero del Cristo, della sua presenza come Capo nel suo corpo, in tutte le generazioni e in tutti i luoghi (…) la natura del presbiterato è, e non è altro che la rappresentanza di una comunità locale concreta della Chiesa di fronte al ministero mandato dal Capo al suo corpo, l'unico che, per tale motivo, può essere oggetto di una successione. Questa successione apostolica infatti è successione nell'invio: dal Padre al Figlio, dal Figlio agli apostoli in modo eminente, da questi ai vescovi, ai quali gli stessi sacerdoti non succedono (come non succedono gli uni agli altri) ma sono associati in ogni generazione" (L. BOUYER, *La Chiesa di*

encuentran su paralelo en los diáconos. Pero ¿a quién corresponden los antiguos sacerdotes (*hiereis*)? No hay duda que durante toda la antigüedad cristiana será al *laos* cristiano a quien corresponden las funciones equivalentes a las sacerdotales de la antigua alianza. El antiguo *laos* excluido de las funciones sacerdotales en la antigua alianza no tiene correspondencia en la nueva. En la Iglesia del Nuevo Testamento los laicos son todos sacerdotes[187].

¿Cómo debemos entender esto? Para Clemente y para todos los antiguos Padres, sigue diciendo Bouyer, así como para la primera carta de san Pedro, que cita explícitamente la fórmula de Éxodo en su capítulo 19 sobre el Pueblo de Dios destinado a ser un "sacerdocio real", aquello que distingue la Iglesia de la Nueva alianza de la antigua es que la primera se ha convertido en un pueblo, una Iglesia totalmente sacerdotal[188].

Pero esto, como señala en diferentes ocasiones nuestro Autor[189], no significa que cada uno en la Iglesia pueda cumplir cualquier función. Significa que la Iglesia, sobre todo mediante y en la celebración eucarística, está toda entera, en unidad, asociada al sacerdocio de su Cabeza, Cristo. La eucaristía es una obra esencialmente colectiva y al mismo tiempo esencialmente sacerdotal. Todos la celebran juntos, pero cada uno cumple en ella su función, que no puede ser cumplida sino de acuerdo, en "sinfonía" con las funciones de todos los otros. Únicamente al Obispo y al sacerdote celebrante corresponde la presidencia de la asamblea en nombre del mismo Cristo y por lo tanto, predicar la Palabra apostólica con autoridad, aplicándola a las necesidades de los fieles. A los diáconos y a los ministros de rango inferior corresponde el servicio intermedio entre esta presidencia y el conjunto de la asamblea. Pero todos deben rezar, ofrecer y comulgar, y estas acciones son eminentemente sacerdotales si bien no pueden ser cumplidas sino con el concurso de toda la Iglesia en una concordia de la que el Obispo, asistido por sus presbíteros, es el rector y el custodio[190].

Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito, 646-647. Cf. también L. BOUYER, "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (Fr) 51 (1976) 179-187).

[187] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 336.

[188] Cf. 1Pe 2, 9 (y también Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6) y la carta de CLEMENTE, 41:

[189] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 42-48; *Liturgia renovada*, 71-73; *Arquitectura y liturgia*, 88-89. También cuando comenta la carta a los Corintios de San Clemente precisamente sobre este punto en L. BOUYER, *Storia della spiritualità cristiana – 2. La spiritualità dei Padri*, 24-25.31.

[190] "In unione e nella partecipazione al Cristo, tutti sono sacerdoti nella Chiesa, in un certo senso, ma lo sono tutti insieme, nell'unità della loro comune unione col Cristo, attraverso il ministero che il Cristo, sul fondamento degli apostoli, ha istituito a tale scopo. Il ministero ecclesiastico, come ministero del Capo, della sua presenza in quanto Capo nel suo corpo, per continuare a riunirlo in quella unità dello Spirito di cui Gesù è l'unica sorgente e per permettergli così di partecipare all'azione sacerdotale del Cristo, è dunque ministero del

Esto tiene diferentes consecuencias. Por una parte los ministros no actúan en lugar del pueblo, como si estuvieran situados por encima y fuera de la comunidad, en contacto con realidades que los demás sólo tendrían que recibir pasivamente a través de sus oídos, sus ojos. Por eso normalmente los ministros no deben estar separados de la comunidad, sino actuar en medio de ella para hacerla participar tan completamente como sea posible en lo que ellos hacen como individuos por esta comunidad tomada en su conjunto. De principio a fin, el clero debe estar en medio de los fieles y con ellos, como un fermento en la masa, para unirles progresivamente, primero por medio de la Palabra y oraciones comunes y luego mediante la ofrenda común y la cena sacrificial común, con vistas al último y verdadero fin, cuando Dios sea todo en todos[191].

Encontramos aquí los tres focos de la celebración a los que nos referíamos antes; la comunicación de la Palabra, el altar alrededor del cual todos deben reunirse en respuesta a la Palabra, la parusía que debe ser su orientación última. Así pues el clero, no es un cuarto foco, sino que en la primera parte de la celebración debe reunir en torno a sí a los fieles para meditar la Palabra, ayudándoles a recibirla con la respuesta activa de una fe común, expresada en una oración común. En la segunda parte, sobre la base de esta respuesta común de la fe, debe conducirles hacia la Sagrada Mesa, donde todos ellos deben ser, en Cristo, a la vez oferentes y participantes. Como veremos en el último apartado de este capítulo, habiendo recibido en el tiempo las realidades del mundo eterno bajo el velo sacramental, tienen que volver al mundo actual, pero de tal modo y con tal presencia en sí mismos que puedan atravesarlo, hacia el último encuentro con Cristo, consagrándole todas las cosas en este mundo transitorio de su vida cotidiana, con vistas al Reino eterno.

Como recuerda Bouyer, "éste es el estilo del culto cristiano y su dinamismo, y esto es lo que debe manifestar de forma visible la disposición de los templos cristianos haciéndolo con sus hechos tan real como sea posible. En nuestras iglesias todo tiene que armonizar completamente con este modelo y todo tiene que estar enteramente al servicio de su realización"[192].

---

sacerdozio di Gesù. Ma come di tutti i doni di Gesù alla sua Chiesa, il ministero di questo sacerdozio esiste unicamente per permettere a tutti di parteciparvi nell'unità. Mentre, separati dai loro pastori legittimi, cioè da coloro che sono nella successione apostolica, i fedeli battezzati si trovano nell'incapacità di essere effettivamente riuniti in una chiesa che è quella del Cristo, di esercitare in essa congiuntamente, come membra concrete del suo corpo, quel sacerdozio che sarà per sempre *il suo*" (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 647).

[191] Cf. L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 88-89.

[192] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 90.

Si esto se comprende bien, debe resultar evidente que el templo que va a alojar a la Iglesia reunida, con Cristo vivo presente en su seno, deberían tender, en primer lugar, a crear esa unión y a superar los obstáculos a su cumplimiento. En segundo lugar, es esencial que la reunión local de la Iglesia de Cristo, como hemos visto en el capítulo anterior, permanezca abierta a la reunión invisible de los santos en el cielo, pero también a la de las demás comunidades cristianas y al mundo, donde el Pueblo de Dios tiene que cumplir el ministerio de su sacerdocio real. Finalmente es necesario que la celebración sea una evolución, una marcha. No nos reunimos en la iglesia para quedarnos en ella, sino para ponernos en marcha hacia una peregrinación común en el mundo actual por el que tenemos que pasar en dirección al Reino eterno. De ahí que la iglesia cristiana, como lo hizo la sinagoga antes que ella, debería estar orientada a lo largo de un eje común para que la celebración encarnara el paso de un foco a otro: primero la llamada de la Palabra de Dios y luego la subida al altar, y más allá del altar visible, nuestro viaje por este mundo en dirección al mundo venidero.

Nos damos cuenta de los aspectos que se encierran en estas ideas: la orientación de la oración en la celebración litúrgica que conlleva la orientación escatológica y el simbolismo cósmico de la misma celebración eucarística. No podemos dedicarnos, como nos gustaría, a profundizar en estos puntos presentando las soluciones posibles que ofrece nuestro Autor pues exceden el contenido de nuestra tesis. Pero, con Bouyer, apuntamos que "el culto vivo tiene que ver con una renovación completa del espíritu, pero hablar de un espíritu cristiano no tiene ningún sentido mientras no comprendamos que, para que sea verdadero, tiene que estar encarnado. La encarnación del espíritu del culto es una iglesia cristiana digna de tal nombre"[193]

Volviendo al punto de partida, el culto cristiano, inaugurado desde ahora y que tendrá su cumplimiento en el Reino eterno, es el culto de un pueblo de sacerdotes. La oración, la ofrenda y la comunión individual forman parte integrante del culto cristiano[194]. Efectivamente siguiendo la línea de Clemente, a la luz de las liturgias antiguas y de los comentarios de los Padres, Bouyer destaca que se puede decir que en la celebración encontramos cinco acciones diversas, dos de las cuales pertenecen únicamente al presidente de la sinaxis y las otras tres a todos sus miembros. Pero las cinco están de tal modo

---

[193] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 108.

[194] "Viene infine il Vangelo della Resurrezione. Ma a questo punto coloro che fino a ieri erano ancora catecumeni, non sono più invitati a ritirarsi. Ora, essi hanno il diritto di prender parte al grande atto sacerdotale della Chiesa mediante la preghiera, l'offerta e la comunione. Il loro ingresso nel mondo sacramentale rende loro accessibile la celebrazione eucaristica" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 103).

entrelazadas que no pueden existir unas sin las otras. Al ministerio del celebrante se reservan el anuncio de la Palabra de Dios, con autoridad apostólica, y la consagración del banquete eucarístico. Pero esta Palabra es anunciada únicamente para ser recibida por la oración de todos, y la consagración puede tener únicamente como materia la ofrenda de todos y preparar a la comunión de todos al sacrificio incruento[195].

Rezar, ofrecer y comulgar son siempre las tres acciones esenciales de la celebración eucarística que pertenecen a los fieles[196]. Por eso en la liturgia romana, de aquella edad patrística, se observaban tres momentos de silencio, que presuponen el cumplimiento sucesivo, para cada una en particular, de las tres funciones que cada vez las tres "colectas" del presidente se limitarán a "recoger": la oración, la secreta y la post-comunión[197]. Examinemos brevemente, uno por uno, estos tres elementos estrechamente unidos, del sacerdocio de los fieles que son la oración, la ofrenda, la comunión.

La oración de la que se trata, lo hemos explicado ya largamente, es esa oración que, en diálogo entre Dios y nosotros, constituye la respuesta a su palabra, la adhesión creyente y obediente a su designio, el reconocimiento de su nombre, invocado sobre nosotros: nuestro abandono al amor que nos da todo[198].

---

[195] "La réalité de la messe, dans sa source, n'est l'œuvre que du Christ seul, en tant que seul chef du Corps mystique: et c'est la réalité du mystère qui s'est accompli une fois pour toutes sur la Croix. Considérée dans le terme auquel elle tend, cette réalité du mystère doit pénétrer, saturer toute la réalité de la vie concrète des chrétiens. Mis le passage de l'un a l'autre ne peut s'opérer selon le dessein du Christ, apôtre du Père et source de tout l'apostolat de l'Église, que par les voies du ministère apostolique que lui-même a établi. Seul, le prêtre *envoyé* par le Chef représente celui-ci en permanence, comme Chef, dans l'assemblée de son corps. Seul le prêtre, après avoir annoncé cette Parole qui ne fait qu'un avec celui qui l'envoie, peut consacrer, comme la Sienne, celle du Christ toujours, l'eucharistie qui doit devenir celle de tous ses membres" (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, 133).

[196] "Tous les fidèles, disent les Pères, dans la messe, s'associent à l'acte sacerdotal du Christ en priant, en offrant, en communicant. Ces actions sont pleinement réelles, mais elles reçoivent toute leur réalité de la Croix de Jésus, et c'est par la parole et l'action de ceux que Jésus a envoyés, et d'eux seuls, que la mort de Jésus peut et doit être perpétuellement *annoncée* de telle sorte que nous *achevions en notre chair ce qui reste à souffrir des souffrances du Christ pour son corps qui est l'Église..."* (L. BOUYER, *Le sens de la vie sacerdotale*, 133).

[197] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 338-339.

[198] "Nel cristianesimo, come già nel giudaesimo, non si ha più la ricerca di dio da parte dell'uomo, ma l'iniziativa di Dio per manifestarsi all'uomo e richiamarlo a sé. Nel dialogo che sta per impegnarsi fra Dio e l'uomo, non sarà più l'uomo a parlare per primo: sarà Dio. E si può dire che è la Parola di Dio che si appresta a suscitare la risposta dell'uomo. Né la provocherà soltanto come di rimbalzo, ma la ispirerà: Dio stesso darà l'argomento del colloquio. È Lui che orienterà la nostra risposta (...) Ma la *berakah*, l'eucaristia, altro non è che l'eco, nel cuore dell'uomo, nel cuore del credente della Parola di Dio. È la risposta della fede, che in tutto

De la oración así entendida, brota la ofrenda con toda naturalidad, es decir, la entrega de nosotros mismos, en la obediencia de la fe, a la voluntad de Dios sobre nosotros tal como se reveló en la palabra y que hemos aceptado en la oración. La ofrenda del pan y del vino de la eucaristía concreta esa entrega de toda nuestra vida tomada en su fuente, en la que reconocemos que procede todo de Dios y que debe pertenecerle por completo[199].

Sin embargo, esta ofrenda no es real más que en la Eucaristía de Cristo, hacia donde Él mismo nos arrastra. Sin Él santificándose por nosotros, no podemos ser santificados, consagrados a Dios en toda verdad. En la Eucaristía de Cristo, haciéndose cargo de la materia de nuestra ofrenda que nosotros no podemos sino presentarle en un puro acto de fe, reconocemos, por consiguiente, el don supremo de Dios: esta consagración efectiva del hombre al Padre celestial, que solo la palabra hecha carne, el Hijo hecho hombre, podía realizar.

En adelante el pan y el vino que nos entregan no son ya simplemente el alimento de nuestra vida natural. Por la fe que los acoge en la comunión, así "santificados" en la eucaristía, son el alimento de la vida eterna: el propio cuerpo de Cristo que consumó su ofrenda en la cruz y que ahora, por la virtud de su cruz, nos reconcilia a todos en el cuerpo de su carne[200]. Así la comunión

---

riconosce la grazia, nella creazione come nella redenzione del popolo santo. L'eucaristia è anche e soprattutto la risposta dell'amore che, riconoscendo in tutto l'amore di Dio, gli rende amore per amore e, nel supplicarlo di manifestare con questo suo amore gli si affida in anticipo" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 71.110).

[199] "Si tal es la Palabra, se puede prever lo que será la respuesta. Y esto se verificará en la plegaria eucarística. Esta constituirá la aceptación inteligente en la fe del designio de Dios sobre nosotros. Ella expresará la inteligencia de la fe; acepta este designio en todas sus dimensiones, pero también en su simplicidad sublime, en su unidad radical. Por esta plegaria deberá obrarse así una entrega de nosotros mismos al designio divino. Si bien el entregarnos exige que tomemos conciencia de ello. Es, pues, en primer lugar, una respuesta de la inteligencia. Pero también una respuesta de todo el ser a este movimiento, a este ímpetu de amor por el que Dios viene a nuestro encuentro. Finalmente, la respuesta de la plegaria eucarística a la palabra de Dios será un ímpetu de amor recíproco y, por tanto de viva comprensión, que nos llevará por delante de la intervención divina para corresponderle, y de la iniciativa divina para cooperar con ella" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 245).

[200] "La Eucaristía consagra, por la fuerza de la palabra de Cristo y el poder del Espíritu que la vivifica, el sacramento que es en sí mismo el Memorial vivo del Misterio de su Pasión vivificadora. Por ella nosotros nos consagramos a Él en la Iglesia, a la consumación y cumplimiento del Misterio en nosotros mismos. Nos consagramos para nuestra asunción, por la comunión en el único cuerpo del Resucitado, en el que su propio Espíritu al comunicársenos, hará de nosotros sus miembros vivos. Cristo, hecho sacramentalmente presente entre nosotros por la consagración, llega a estar presente en nosotros en la comunión. Y, por lo mismo, su sacrificio, ofrecido una sola vez sobre la cruz para la salvación del mundo entero,

nos consuma no solamente en la ofrenda de Cristo al Padre, sino en la misma realidad de su ser de Hijo, que no es más que relación filial con el Padre y, por lo tanto, vida eterna en el Espíritu. El resultado es que somos hechos todos nosotros un solo cuerpo del que Cristo es el jefe, la cabeza. El misterio de esta unión con Cristo, y mediante Cristo con Dios es el gran misterio del cristianismo[201]. Podríamos decir con Bouyer, que, en la Eucaristía se edifica el nuevo Pueblo de Dios y se construye como cuerpo total de Cristo, en quien todos deben encontrarse, para formar, poco a poco en Él, el solo hombre perfecto, liberado de la muerte y del pecado, glorificando al Padre en Cristo en virtud del Espíritu Santo[202].

2.3. El Misterio celebrado: fuente de vida

Al inicio de esta segunda parte señalábamos con Bouyer que la tradición de la verdad cristiana es tradición del "misterio", anunciado como comunicado, y por tanto es tradición de la Eucaristía. Esto significa que, "en el corazón de la tradición cristiana, existe un cierto modelo cultual, un esquema dinámico de la celebración eucarística, que no es sólo una consecuencia particularmente iluminante de la verdad transmitida una vez por todas por Cristo a la Iglesia confiada a los Apóstoles, sino que es la expresión fundamental de esta verdad. En el corazón de la tradición, encontramos la tradición de la plegaria eucarística, del Canon o de la anáfora, en la que se puede decir que se concentra toda la celebración y se revelan todas sus líneas de fuerza en su armoniosa conexión"[203].

En realidad, la plegaria eucarística traducirá nuestro descubrimiento de Dios mismo, en esta comunicación de vida que Él nos hace. En ella, dirá Bouyer, se reconoce a Dios como Aquél que nos ha conocido desde toda la eternidad y que quiere ser conocido por todos de igual manera, esto es por un conocimiento que es amor, entrega total a Aquél que se ama. Por eso la plegaria eucarística aparece, como calcada sobre el desarrollo histórico de la Palabra divina, tal como nos aparece en la Biblia. En su estructura general y en los pormenores de su contenido, esta plegaria es el reflejo de la historia de la

---

sacramentalmente presente en el altar, llegará a ser (como dice san Agustín) el sacrificio de toda la Ciudad de Dios (Libro Diez), es decir, el sacrificio en el que todos los fieles, por el ministerio de los sacerdotes, llegan a ser ofrenda y oferentes, con la única Ostia que es también el Sacerdote eterno" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 249).

[201] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

[202] Cf. L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 116.

[203] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 387.

salvación. Ella no cesa de recapitular dicha historia para que nosotros nos adhiramos a ella, como desde el interior[204].

Lo que acabamos de decir, siguiendo a nuestro autor, es suficiente para mostrar que la plegaria eucarística es esencialmente teológica. Ella ofrece en efecto una expresión única por la unidad misma de la vida de Dios y de la comunicación de esta vida en el misterio de Cristo, que es el gran objeto de nuestra fe, y en el que se articulan todos los artículos del Credo. Por eso, "para que el misterio eucarístico sea celebrado como el *misterio de la fe*, es preciso que lo sea en un acto de fe, lo más efectivo posible, de la Iglesia en todos sus miembros. De ahí la importancia de una oración eucarística que exprese en forma plena, directa, comprensible la fe viva que se abre al misterio[205].

Ahora resulta más fácil vislumbrar una analogía, entre la estructura de la confesión de fe, en la que el *kerygma* encuentra sus expresiones fundamentales, y la de la plegaria eucarística. Sin que esto signifique, como apunta de modo gráfico nuestro autor, que la Eucaristía haya sido modelada por un precedente símbolo de fe. No es la formulación sistemática del *kerygma* la que ha suscitado la "eucaristía" primitiva sino al contrario. La formulación definida de la fe se deduce de la adhesión de la Iglesia a la Palabra evangélica en la oración de su fe. Jesús no ha enseñado la doctrina del sacrifico, que habría después incorporado, en la institución de la eucaristía[206].

Como hemos visto en el capítulo cuarto, Jesús ha transfigurado de modo definitivo los banquetes comunitarios judaicos en la última Cena. Cristo da a la Iglesia el significado de toda su vida, y especialmente el sentido de su cruz, especialmente por medio del nuevo significado que ha impreso a las tradicionales *berakoth* sobre el pan y el vino. La tarde del Jueves Santo, se puede decir que Jesús ha perfeccionado la revelación de su persona y de su obra, y por tanto también de su enseñanza, proyectando sobre la primera plegaria eucarística cristiana todo el contenido de su predicación y de sus acciones precedentes[207]. Más tarde, los discípulos, a la luz de la resurrección,

---

[204] Cf. L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 398.

[205] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 467.

[206] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 389.

[207] "Ya al celebrar la primera Eucaristía cristiana en la última Cena judía que él debía tomar con los suyos, Jesús acabó de descifrarles el sentido de toda su vida en la muerte que iba a sufrir por ellos. Como Joachim Jeremias lo ha demostrado admirablemente, dando (Jesús) un sentido nuevo a las fórmulas judías de las bendiciones de la mesa, presentó la fracción del pan y el cáliz del vino que éstas bendecían como el don de su cuerpo entregado y de su sangre derramada para la remisión de los pecados. De esta manera, Jesús ha revelado que Él era tanto en su muerte como en su vida el Servidor destinado a la redención de todo el género humano" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la*

descubriendo el significado de la cruz, comprenderán finalmente el sentido de la vida y del mensaje de Jesús. Partiendo de esta revelación suprema, los apóstoles formularán el *kerygma* y organizarán la propia *didachè*.

Como consecuencia, Bouyer señala que en la celebración eucarística de la Iglesia toda la proclamación del misterio y su realización efectiva en nosotros continúan condensándose en la *actio eucharistica* y en la plegaria que, definiéndola, la consagra. Todas las Escrituras, toda la enseñanza apostólica, la enseñanza del Señor mismo transmitida por el Evangelio, y todo el eco que le hace la Iglesia testimoniando su fe, en definitiva, el anuncio del misterio, se concentra todavía hoy en la expresión privilegiada que es la plegaria eucarística[208]. Teniendo en cuenta, como apunta nuestro autor, que en el caso de la Eucaristía, no existe el ideal, no existe una forma única en la tradición, sino formas complementarias que se iluminan mutuamente[209]. Es lógico que sea así pues la eucaristía completa es siempre una confesión de Dios como creador y redentor, por Cristo, y más particularmente una glorificación de Dios que nos ilustra con su conocimiento, nos vivifica con su propia vida, en el don supremo de su propio Espíritu[210].

Sin embargo a este primer sentido teológico de la plegaria eucarística: Dios que se comunica de modo perfecto a través de ella, para que comprendamos este misterio, en cuanto nos es posible, y nos adhiramos a él, encontramos otro todavía más elevado. Apunta nuestro autor que, la plegaria eucarística, "es la teología misma en el sentido primario que el término tuvo en la Iglesia. Y por eso está a la base de todos los desarrollos legítimos del pensamiento teológico"[211]. Bouyer argumenta esta afirmación mirando a Oriente. Allí, la teología, la verdadera "*ortodoxia*" no es simplemente una opinión ("*doxa*") correcta ("*orthos*") sobre Dios sino que incluye, al mismo tiempo, la glorificación (otro sentido de "*doxa*": gloria) que le es debida. Así encontramos una teología profundamente especulativa y no argumentativa. Son los primeros cristianos quienes han desarrollado esta intuición por cuanto tenían este "conocimiento de Dios", al que nos acabamos de referir, que es fruto de la Palabra de Dios. En esta perspectiva hay que situar la plegaria

---

evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 247).

[208] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 386-390.

[209] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 445-457; L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 400-401.

[210] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 467-468.

[211] L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 246.

eucarística tradicional, "teología cristiana en el sentido primero de la palabra, fuente de los demás sentidos"[212].

Después de lo dicho hasta este momento, podemos hacernos la siguiente pregunta: "Louis Bouyer ¿liturgista o teólogo?". Pienso que no es fácil dar una respuesta definitiva. De todos modos, como hemos hecho a lo largo de estas páginas, lo más interesante será dejar hablar a nuestro Autor y poder así dejar abiertas algunas vías que permitan al lector configurar su propia respuesta.

Un primer destello de este *cuadro-respuesta* lo constituye el título elegido para la entrevista, de carácter autobiográfico, que hemos utilizado en diferente momentos para introducirnos en la vida del Autor: *Le métier de théologien*. En ella, así como en toda su biografía hemos podido notar que siempre se interesó vivamente, ya desde su juventud, por encontrar una vía que, desde la espiritualidad de la liturgia le llevase a la teología. Se puede decir que todos los "encuentros" e "influencias" decisivas de su vida muestran ese carácter, si se puede hablar así, de *interdisciplinariedad* teológica. Es lógico que sea así pues, como recuerda en diferentes ocasiones, no se puede comprender verdaderamente la espiritualidad cristiana de una parte y, de otra parte, la teología como explicitación del sentido de la Palabra de Dios, si no vemos estas dos realidades entrelazadas en la realidad sacramental. Ambas constituyen el objeto y la meta de toda celebración litúrgica y en particular de la Eucaristía, que es su corazón. Celebración de la Eucaristía que culmina en la liturgia pascual, que a su vez, es ella misma como el corazón del año litúrgico por el que la Iglesia, en el curso de los días celebra el misterio de Cristo[213].

Por eso podemos apostillar con nuestro autor que "la historia del Credo lo demuestra: todas las confesiones de fe elaboradas paulatinamente por la Iglesia en el decurso de los tiempos han brotado de esta visión eucarística de la obra de salvación y de su autor. Y, por otra parte, los esfuerzos de la especulación que debían preparar y explicar estos desarrollos de la confesión de fe de la Iglesia, frente a preguntas y en contra de herejías, se han inspirado ante todo en esta primera teología que la Iglesia ha proyectado en la redacción de sus más antiguos formularios eucarísticos. Confesando su fe en la Eucaristía, que ella celebraba, es como la Iglesia ha dado nacimiento a toda forma posible de teología auténtica"[214]. Por eso, a través de los siglos, la

---

[212] L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 246.

[213] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 107.

[214] L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 401.

Iglesia jamás proyecta la transmisión de la verdad como algo separado o separable de este contagio santo de vida litúrgica, de vida de adoración común, de esta asociación de las almas al misterio cultual de la presencia y acción de Cristo viviendo en medio de los suyos, contagio, comunicación, asociación que es la tradición por excelencia[215].

Y esto nos aporta otro destello de luz. Como recordábamos, la Tradición es la vida de la verdad divina en la Iglesia y en la liturgia, esta vida se toma en su fuente y en la plenitud de su fuerza[216]. En consecuencia podemos afirmar que en la liturgia, la Tradición, se encuentra en el contexto de culto y sacrificio que conviene a su naturaleza[217]. También la proclamación fundamental de la Palabra divina se ha cumplido en ese contexto[218]. De hecho,

---

[215] Cf. L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 75.

[216] "C'est ce sens de la tradition, comme d'une réalité vivante, où nous poisons toute notre vie, mais qui vit aussi et prolonge et étend sa vitalité en nous et par nous, que nous voyons renaître aujourd'hui. Face aux tâches immenses que l'époque impose à l'Église, quelle renaissance pourrait être plus précieuse que celle-là? De la liturgie, comme les Pères et de l'Écriture, elle tire sa sève. Mais, en revanche, c'est elle seule qui peut nous assurer que la liturgie, comme les Pères et l'Écriture, ne seront pas pour nous des jouets dont nous nous amuserons une heure, des curiosités qui nous fourniront des expériences rares ou des sujets d'études inédits, mais des sources, des sources où c'est l'Esprit de Dieu qui jaillit, en nous et pour le monde, en vue de l'éternité" (L. BOUYER, "Ou en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951), 40).

[217] "La fait de la révélation ne doit pas du tout s'entendre comme la brusque présentation à la conscience d'une série de propositions. L'histoire du dogme chrétien nous montre tout au contraire, à l'origine un noyau de vérités extrêmement denses, mais aussi peu explicitées rationnellement qu'elles étaient au contraire fortement impliquées dans une expérience vitale, celle de la communauté primitive, et plus définitivement celle de la communauté apostolique, cellule initiale où l'Église continue à puiser toute sa vitalité. Plus précisément encore, comme les recherches les plus récentes le montrent de mieux en mieux, c'est dans l'expérience cultuelle de cette communauté, dans ces réunions que nul ne décrira jamais, où les apôtres à la fois reconnurent au milieu d'eux la présence du Ressuscité, et commencèrent de célébrer ce qui allait devenir notre Messe, c'est là que tout l'arbre dogmatique de l'Église plonge ses racines (...) Avant toute traduction dogmatique, au sens technique de l'expression c'est dans la vie liturgique naissante de l'Église chrétienne que s'exprima, en termes de vie communicative et de lyrisme contemplatif et plutôt en des actions lourdes de sens qu'aucune parole précise, cette vue une et totale de la vérité chrétienne" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 74.75).

[218] "È notevole che la lettura della Bibbia in lingua volgare offerta a tutti, in Oriente non abbia mai fomentato alcuna eresia; molto semplicemente è perché la pratica della liturgia ha sempre fornito l'interpretazione tradizionale in una forma direttamente ispirata alla pietà. È anche la pietà interiorizzata, anzi individualizzata, dell'esicasmo athonita con la sua insistenza sulla preghiera del cuore e la preghiera ininterrotta, costantemente rifocillata dalla liturgia e sostenuta da una teologia che ne trae ispirazione –come quella di Gregorio Palamas- non si è mai persa in un individualismo antiecclesiale o in uno spiritualismo acosmico. Niente è più espressivo a questo riguardo –ricordava in quell'occasione Bouyer- dell'iconografia liturgica

como recuerda nuestro autor, las primeras formas de la predicación apostólica que conservamos, epístolas y evangelios, son ellas mismas litúrgicas, han sido hechas para alimentar la vida cultual de la comunidad apostólica[219]. Es en la fundamental *didascalía* que constituye la celebración litúrgica donde percibimos el sentido de la Escritura[220]. Por ello concluíamos con él, que la Sagrada Escritura, que constituye un mundo completo de pensamiento, maravillosamente vario, pero no menos maravillosamente engarzado en una unidad viviente, se ha desarrollado también, en y por ese contexto de culto y sacrificio[221].

Esto tendrá diferentes consecuencias puesto que, como recuerda nuestro Autor, el ministerio apostólico y su sucesión, además de ser ministerio de enseñanza de la "verdad" del Evangelio, y con la finalidad de ser un ministerio eficaz que propague esa verdad misma, es un ministerio litúrgico. "Si los apóstoles y los obispos, sus sucesores, son sustancialmente doctores, pueden enseñar la verdad que les ha sido confiada, trasmitirla verdaderamente y comunicar el contenido de vida; pueden hacerlo únicamente presidiendo la celebración eucarística. Porque aquí, y solamente aquí, es donde el "misterio" anunciado es comunicado. El mismo realismo de la Palabra de la salvación es aquello que hace, del ministerio al que ha sido confiada, un ministerio sacramental"[222].

En realidad la inteligencia de la fe cristiana, en la Iglesia, ha brotado de la proclamación eucarística de las "maravillas de Dios", estos *mirabilia Dei*, que las *berakoth* del Antiguo Testamento habían profetizado como bajo velo, y que la Eucaristía cristiana, contemplando a Dios cara a cara en el rostro del Resucitado, confiesa en adelante en el claroscuro de la fe[223]. Por eso "siempre

---

degli ultimi tempi a Bisanzio: basta contemplare a Costantinopoli i mosaici dell'*esonartece* della Kariye Camii sulla vita di Cristo e di Maria o gli affreschi del suo *parecclesion*, in particolare sulla risalita di Cristo fuori dall'inferno da dove egli trae tutti i suoi antenati nel popolo ebraico, per percepire non certo la fusione ma l'unità spontanea della preghiera liturgica, sia la più tradizionale che la più elaborata, e l'ispirazione direttamente evangelica e interiore del meglio dell'esicasmo" (L. BOUYER, "Oriente e spiritualità cristiana", en C. VALENZIANO (ed.), *Spiritualitá cristiana orientale. Atti del convegno promosso dall'Opera della regalità di N.S.G.C., della Facoltà teologica di Sicilia e dall'Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo 24-29 agosto 1984*, Ed. OR, Milano 1986, 30).

[219] Cf. L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 75.

[220] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 213.

[221] Cf. L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 41.

[222] L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 390.

[223] "Aussi, comme toute l'intelligence de la foi chrétienne dans l'Église, et pour l'Église-elle-même, a jailli de sa proclamation des *mirabilia Dei* dans la célébration eucharistique, c'est toujours à cette célébration qu'il nos faut faire retour, pour comprendre, autant que la

nos es preciso volver a la celebración para comprender, en cuanto la especulación puede ayudarnos a ello, el Misterio de Cristo, para penetrar esta verdad que nuestro corazón, como tan bien lo refiere San Anselmo, debe creer y amar como en un solo acto"[224].

Si la Tradición, la verdad divina que vive en la Iglesia, así como la Sagrada Escritura encuentran su vida, en el contexto de culto y sacrificio propio de la Liturgia, es lógico que vayamos a ella para adentrarnos en la Teología. De la mano de la Liturgia podemos introducirnos en la Teología, esa "ciencia de las cosas divinas" que es, en primer lugar, un himno, donde Dios más que explicado es glorificado por el espíritu humano[225]. Nuestro autor mira, como en otras ocasiones a Oriente, allí la liturgia permanece como la fuente y alma misma de toda la teología. Es el corazón y la expresión fundamental de una espiritualidad que, por su parte, inspira la teología nutriéndose ella misma de vuelta. Para convencerse de esto, Bouyer recomienda, leer las obras de Nicolas Cabasillas con su Explicación de la divina liturgia y con su Vida de Jesucristo[226].

2.4. El Misterio vivido y manifestado en la vida del hombre

2.4.1. Mundo litúrgico-mundo real

Con todo no hemos de olvidar, como recuerda Bouyer, que esta edificación progresiva -como en el corazón del mundo- de este mundo cultual, sacral, que es el mundo litúrgico, y más exactamente el sacramental, no implica una fuga del mundo real hacia un mundo ideal. De hecho, el mundo sacramental, en el que se consuma la proclamación del misterio en una comunicación efectiva, no es un mundo aparte del mundo real –del mundo en el que somos llamados a vivir la vocación esencial de nuestro ser, que es una

---

spéculation théologique peut nous y aider, le Mystère de Christ, pour pénétrer avec son aide cette vérité que notre cœur (et non seulement notre intelligence), comme le dit si bien Saint Anselme, doit croire et aimer, comme d'un seul acte" (L. BOUYER, "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 401).

[224] L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 248

[225] Cf. L. BOUYER, "Theólogie", en *Dictionnaire théologique*, Éd. Desclée et Cie, Tournai 1963, 621.

[226] Cf. L. BOUYER, "Oriente e spiritualità cristiana", en C. VALENZIANO (ed.), *Spiritualitá cristiana orientale. Atti del convegno promosso dall'Opera della regalità di N.S.G.C., della Facoltà teologica di Sicilia e dall'Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo 24-29 agosto 1984*, Ed. OR, Milano 1986, 29-30.

sola cosa con nuestra creación hecha por el mismo Dios que nos salva en Cristo-. Este mundo sacramental cristiano no tiene una vida distinta de aquélla del mundo real. Es simplemente algo intermedio entre dos realidades. O mejor aun, es la posibilidad efectiva, que continúa y nuevamente se nos ofrece, de una comunicación directa entre aquel mundo surreal, que es el cuerpo del "Hombre celeste", del segundo Adán, de Cristo resucitado y el mundo de todos los días, en el que vivimos, en el que vivirá la humanidad hasta la Parusía[227].

En otras palabras, apunta Bouyer, se trata de una idea fundamental, presente con frecuencia en la predicación de los Padres, predicar la Misa, predicar la liturgia, es enseñar a vivir a los hombres. No enseñar una vida simplemente humana, sino enseñar a vivir en el mundo sacramental. Una vida invadida por aquel "misterio" que encuentra su centro en la Eucaristía y que es propiamente "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*" [228]. De hecho, no es imaginable, continúa nuestro autor, ni siquiera concebible, que se pueda progresar en santidad, sin progresar en la intimidad, en la intensidad de nuestra convicción del "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*". Sin embargo la resurrección no es sólo la consecuencia de la Cruz, sino que procede de ella, y al mismo tiempo, es en el culmen de la oscuridad de la Cruz, donde la luz de la gloria se encuentra ya presente, aunque sea sólo resplandeciendo desde una nube[229].

De ahí que, si bien sea importante el lugar del culto, del culto cristiano de la Palabra recibida en la fe y que actúa por obra del Espíritu en los sacramentos, en el corazón de la vida de la Iglesia; el lugar de aquella tradición de vida en la que la verdad nos es transmitida, sin embargo no es el final, no es algo aislado de nuestra vida entera, individual y colectiva en el mundo. El mundo de la liturgia, de la palabra y de los sacramentos, el mundo

---

[227] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 391.

[228] "Et la seconde idée-force, si profondément vécue et mise en oeuvre par la prédication patristique, c'est que *prêcher la Messe* ainsi, c'est enseigner à vivre aux hommes. Mais ce n'est pas leur enseigner à vivre de la vie simplement humaine: là n'est pas notre affaire. C'est leur enseigner à vivre de cette vie nouvelle et divine qui s'épanouit dans le monde nouveau, la nouvelle création où l'initiation à la célébration eucharistique les a introduits. En un mot, c'est leur enseigner à vivre *dans les cieux*, tout en restant sur la terre, autrement dit, à vivre dans le monde sacramentel, qui es proprement l'univers de la foi. Car toute la vie chrétienne, toute la vie du chrétien, c'est une vie envahie par ce mystère dont le foyer se trouve dans l'eucharistie et qui est proprement *le Christ en nous, espérance de la gloire*" (L. BOUYER, "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 32).

[229] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 332.

de la oración y el sacrificio, el mundo de la fe tiene como objeto, el mundo en cuanto mundo, aquél de nuestra vida cotidiana[230].

Esto nos conduce a uno de los factores que, según Bouyer, son esenciales en la tradición oriental y que están llamadas a ser recibidos en Occidente. Se trata de la visión fundamentalmente positiva del cosmos, de universo creado. En Occidente, recuerda nuestro autor, después del concilio Vaticano II, se ha pasado, de la visión tradicional del "mundo" como enemigo de Dios, de la Iglesia y del cristiano y por tanto de la necesidad de una conversión de ese mismo mundo a Cristo, a hablar de la necesidad de una simple conversión de la Iglesia y de los cristianos al mundo. Al mundo entendido tal y como es, *hic et nunc*, aceptándolo ciegamente en todas sus características[231].

Frente a esta visión deformada, Bouyer fija su mirada en Oriente. Allí la consideración siempre presente de la resurrección, sin borrar la conciencia del hecho objetivo de que el mundo está en poder del maligno, impide olvidar que el mundo, este mundo nuestro, ha salido plenamente bueno de las manos del Creador[232]. Es más, el mundo, empezando por el cuerpo mismo del

---

[230] "La Eucaristía no se limita a proclamar y confesar el Misterio, ni incluso a celebrarlo en la alabanza. Ella lo confiesa, pero como la confesión de la fe en una promesa. Ella lo proclama, pero no solamente como ya cumplido en el pasado sino como debiendo, *hic et nunc*, cumplirse en nosotros. Ella lo celebra en este mismo cumplimiento, en su perpetua actualidad, en la que el tiempo inaugura lo eterno (...) Esta no es solamente la más perfecta acción cultual que se renueva entre nosotros reactualizando incesantemente la Cruz y todo lo que debía salir de ella. Ésta es también nuestra vida entera, la de cada uno y la de todos, que se encuentra asumida en el Misterio de Jesús. De esta forma, este Misterio puede consumarse en nosotros, en nuestros propios cuerpos, esto es, en todo lo que haremos en este mundo una vez hayamos salido del templo. Para ello, es preciso tan sólo que lo que hayamos hecho en el mismo templo, se reproduzca a través de nuestra vida entera en la acción de gracias permanente de nuestra fe" (L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 248-249).

[231] L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 64.

[232] "Toutefois, selon l'éternel dessein de la Sagesse divine, non seulement l'homme et le monde humain, mais l'univers même des puissances supérieures, avait, été crée dans le Fils de son amour (Col 1, 13-17) a la fin, au comble de l'histoire du péché, des puissances comme des hommes, qui est la croix infligée au fils se faisant homme pour sauver avec l'humanité le monde tout entier, la révélation dernière du premier-né de toute la création (ou de toute créature), comme devenu l'homme ultime, constitue la révélation suprême de l'amour de Dieu, dans l'humiliation volontaire, la *kénose* de son obéissance jusqu'à la mort et la mort même de la croix. Ainsi, dans le corps crufifié du Christ, s'accomplit la réconciliation universelle: des hommes entre eux et avec les puissances restées fidèles, du monde entier avec Dieu. Toutes choses, en effet, s'y voient récapitulées dans leur principe: le premier-né de toute créature, devenu ainsi le premier-né d'entre les morts, se révèle comme le premier-né d'innombrables frères" (L. BOUYER, *Cosmos*, 161).

hombre, está destinado no sólo a una purificación, a una restitución integral en su pureza y belleza primitiva, sino que está llamado a participar de lo que san Pablo llama "*la liberación de la gloria de los hijos de Dios*". La transfiguración no es así un episodio de la vida pasada. Es una anticipación de aquella que debía ser su resurrección y que implicará una glorificación, por medio de la luz misma de Dios, de toda la naturaleza humana.

De hecho el cosmos, en la perspectiva judía y cristiana, aparece, en el plan mismo de la Sabiduría eterna, tendiendo a su realización a través de toda la historia cósmica, una celebración de la gloria increada a través del tiempo de la creación. Desde este punto de vista, recuerda Bouyer, la belleza misma del mundo, no sólo la belleza estática de sus formas inmutables, sino la belleza viviente por su desarrollo, por su fecundidad, aparece como una última irradiación, un reflejo de la gloria misma del ágape trinitario[233]. A lo largo de la Sagrada Escritura, de los Padres, y de toda la teología tradicional, recordará Bouyer, encontramos a la Iglesia celebrando la Eucaristía como asociación de la humanidad a la liturgia cósmica y supra-cósmica. Ella se une, por la participación sacramental, a la Cruz glorificante del Salvador, con los Ángeles que permanecieron fieles y que celebran, ellos mismo noche y día, desde el primer día de la creación, a Dios todopoderoso. La única posible salvación del mundo, concluye nuestro autor, pasa por un testimonio renovado de la Iglesia, dominada ella misma por esta visión cósmica de la antigua cristiandad, que mana directamente de las fuentes misma de la revelación[234].

Pero podemos preguntarnos, como hace nuestro autor, ¿cuándo y cómo se hará esta transfiguración? Él responde fijándose en cuanto afirman, tanto san Juan como san Pablo: cuando Cristo aparecerá en su gloria y por efecto mismo de esta parusía. San Pablo se limita a esta afirmación, san Juan precisa un poco más y dice: "sabemos que, cuando Él se manifieste, seremos semejantes a Él porque le veremos tal como es" (1Jn 3,2) Lo cual parece estar

---

[233] "Il importe de souligner que cette vision, systématisée par Denys, loin d'être ni le produit d'une contemplation intellectuelle tout hellénique, ni même l'aboutissement à travers la tradition apocalyptique, d'une gnose iranienne, trouve ses origines dans les couches les plus primitives de la tradition prophétique et mosaïque, voire pré-mosaïque. Elle procède tout droit de la vision des séraphins entourant le trône de Dieu, au chapitre 6 d'Isaïe, de celle des chérubins et des *ophanim*, devenus les coursier et les roues de flamme de ce trône, parcourant le monde d'un sillon de feu, au début d'Ezéchiel. Mais ceci n'était chez ces derniers que l'affleurement de cette tradition bien plus ancienne selon laquelle Moïse lui-même avait dressé le tabernacle et organisé son culte après sa vision du sanctuaire céleste sur le Sinaï. Et celle-ci a son tour semble anticipée dans la vision de l'échelle de Jacob, avec les Anges descendant et montant du sanctuaire terrestre que sera Béthel, la maison de Dieu, jusqu'au ciel même. Après le foisonnement fantastique des cosmologies de rêve qu'esquisseront les apocalypses juives, on peut dire que la vision se décantera dans celle du voyant de Patmos" (L. BOUYER, *Cosmos*, 324).

[234] Cf. L. BOUYER, *Cosmos*, 323-327.

en la línea de lo que leemos en la segunda epístola a los Corintios refiriéndose a la vida presente del cristiano: "todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, vamos siendo transformados en su misma imagen, cada vez más gloriosos, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor" (2Cor 3, 18)

En esta visión transfigurante de la gloria de Cristo, que recoge san Pablo, que posibilita a quienes han sido injertados en él por medio del Bautismo, incluidos en su muerte y en su resurrección, alimentados regularmente de su cuerpo y de su sangre, ya gloriosos y vivificados, encontramos la realización última de aquel conocimiento de Dios a la que todas las profecías encaminaban. Conocimiento que supone una asimilación de nuestra vida a la suya, asimilación que se funda sobre, una unión de Él con nosotros, que hace posible nuestra unión con Él[235]. Pero esta transfiguración, por cuanto nos concierne, no será algo cumplido en el último día, sino que se prepara ya desde el presente[236].

Por eso nuestro autor muestra, en el ámbito de los sacramentos de la iniciación cristiana y concretamente hablando de los exorcismos bautismales, que en realidad el elemento sobrenatural no se superpone al estado natural como un segundo plano que se añade a algo ya hecho. Al contrario toma cuerpo con toda nuestra experiencia humana. Lo sobrenatural, no nos arrastra hacia un más allá, que constituya una distracción de las realidades en que nos movemos. Sino que proyecta su luz, en todos aquellos abismos sobre los que nuestra misma experiencia nos obliga a incurvarnos, sin darnos modo de orientarnos ni ofrecernos una vía de salida[237].

Así pues, esta glorificación, producida en Cristo, debe producirse en todos nosotros, debe extenderse, al universo entero[238]. Y lógicamente esto no

---

[235] Cf. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, 132.

[236] "Autrement dit, la transfiguration, en ce qui nous concerne, ne sera chose accomplie qu'au dernier jour, mais elle se prépare dès à présent, dans la mesure où la foi nous saisit au point de devancer en quelque sorte la vision même. Ceci, chez saint Paul, paraît correspondre à la description qui nous est faite du don de l'Esprit par le Christ glorifié, non seulement comme gage (arrabôn) mais comme prémices (aparkhè) de la vie éternelle. Chez saint Jean, le passage paraît encore plus fluide, la foi paraissant n'être qu'un intermédiaire entre la vue physique de la Parole faite chair et une vision anticipée de sa réalité divine, et, en elle, du Père lui-même: qu'on pense aux paroles à Philippe dans l'entretien après la Cène" (L. BOUYER, *Cosmos*, 164).

[237] Cf. L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 68-69.

[238] "L'histoire du monde s'achève donc dans l'exaltation du Fils de l'homme: montant sur la croix, il nous attire tous à lui et nous fait nous élever avec luis jusqu'à la rencontre du Père, jusqu'à l'entrée dans le propre gloire du Fils, la gloire qu'il avait auprès de lui avant que le monde fût, gloire d'un fils unique auprès de son Père. On peut alors dire qu'avec saint Jean comme avec saint Paul, non seulement le monde, dans son principe, n'est qu'un rejaillissement

sucederá, recuerda nuestro autor, por nuestro esfuerzo personal aunque sea ayudado por la gracia. Se trata de un don de Dios, el don de Dios por excelencia, no recibido pasivamente, sino con nuestra cooperación, con nuestra respuesta a la gracia que es su fruto y que en oriente, después de san Gregorio de Nisa, se llama *sinergia*. En definitiva esta glorificación es un don de Dios, don hecho a nosotros y que, por medio nuestro, llegará al mundo entero, siempre que acojamos ese don, dándonos completamente a Él en Cristo[239].

Como consecuencia de todo lo anterior, recuerda Bouyer que, la transmisión de la verdad evangélica, que es la tradición, no es completa, no es real, sino en la misma comunicación de su contenido. Comunicación que se actúa por medio de los sacramentos en los que la Palabra, como palabra de vida, encuentra el lugar en el que expresarse[240]. Pero esta comunicación, a su vez, es plenamente actual, es comunicación no sólo en camino de realizarse, sino ya realizada –si bien de modo imperfecto- únicamente en la realidad total de la vida cristiana en el mundo, de cada cristiano y de toda la Iglesia. A su vez, el sacramento que la realiza no tiene una consistencia propia, es un paso, un camino, un encuentro en camino de realizarse entre Cristo y nosotros, entre el Creador –que es también el Salvador- y la entera creación salvada[241].

No es en la liturgia, ni siquiera en el conjunto de la celebración donde se completa la tradición del "misterio", la tradición "eucarística" que la constituye en nosotros como "*esperanza de la gloria*". Es en toda la vida cristiana, individual y colectiva. De esta vida, la palabra es la fuente de inspiración. La celebración litúrgica realiza la efectiva fecundación. Sin

---

de la gloire de Dieu, mais que, dans sa fin ultime, la rédemption accomplie par le Christ, il doit être tout entier comme absorbé dans cette gloire (L. BOUYER, *Cosmos*, 164).

239 Cf. L. BOUYER, "Oriente e spiritualità cristiana", en C. VALENZIANO (ed.), *Spiritualitá cristiana orientale. Atti del convegno promosso dall'Opera della regalità di N.S.G.C., della Facoltà teologica di Sicilia e dall'Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo 24-29 agosto 1984,* Ed. OR, Milano 1986, 32-33.

240 "D'où, dans la liturgie elle-même, toute cette part d'enseignement, qui est la proclamation vivante de la parole de vie au monde par le corps même qui est appelé à en vivre" " (L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 11).

241 "Il mondo sacramentale –sia ben chiaro- non ha una consistenza sua propria né basta a se stesso. È essenzialmente un mondo intermedio fra due mondi: quello eterno, dove vive il Cristo risorto, e quello attuale, in cui dobbiamo vivere e attuare in noi stessi la vita del risorto. E ancor più esattamente: il mondo sacramentale è intermediario fra quella realizzazione della vita divina in una esistenza umana che ha costituito la vita storica di Gesù, e l'attuazione di questa stessa vita nella nostra propria esistenza. È stata quella realizzazione a condurre Gesù, attraverso la Croce, sino alla resurrezione. Ed è questa nostra partecipazione, per mezzo dei sacramenti, alla *Sua* realizzazione di questa vita che deve condurci a nostra volta alla vita risorta" (L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 121).

embargo la realización última es la vida concreta en todos sus particulares[242]. Es aquí donde el misterio encontrará toda su expresión presente, en la espera vigilante de la realización perfecta, es decir, la suprema expresión de la "gloria". El objeto, el contenido, la materia de la tradición, de la tradición sustancialmente "eucarística" del "misterio" de Cristo, es pues, en último análisis, la misma vida cristiana con todo lo que ésta implica y comporta[243].

De ahí que, como recuerda Bouyer, el programa que se ofrece e impone al cristiano, cuando sale de la asamblea de la Iglesia –donde, después de haber escuchado el anuncio de la Palabra de Dios, ha tomado parte en el banquete eucarístico- es la introducción en su existencia concreta, de aquello que le ha sido revelado y dado. De tal modo que, cada nueva participación a la mesa, en el curso de su existencia, deberá renovarle en la meditación y reforzarlo para el cumplimiento de este ideal, ideal del que Cristo vivo en la Iglesia, es la perenne realidad. La vida en la Iglesia, en la que ha sido introducido por el bautismo y a la que viene reconducido por cada celebración eucarística, no es una vida de evasión. La Iglesia no está fuera del mundo, sino en el corazón del mundo y para salvarlo ella tiene que llegar a ser el corazón del mundo. El cristiano debe obrar, en la Iglesia, para llegar a ser, efectivamente, el ser nuevo en el que, desde el inicio ha sido transformado. El mundo material, transformado llegará a ser la sede de la caridad, de modo que todo la humanidad venga atraída y, en cuanto sea posible, introducida en la sociedad del amor divino comunicado[244].

La consecuencia que apunta nuestro autor es doble: por una parte, esta consumación de las cosas: que el universo entero sea transfigurado, con nuestros propios cuerpos de carne, es ya testimoniada y anticipada por los milagros de los santos donde las energías del reino son como liberadas al máximo. Sin embargo, ninguno sabe ni el día ni la hora del fin, por eso debemos estar preparados en cualquier momento para su llegada, y tender con todas nuestra fuerzas hacia Él[245].

---

[242] "Autrement dit, la spiritualité liturgique, si, dans un premier temps, de systole, en quelque sorte, elle doit se concentrer sur le foyer de la célébration eucharistique, dans un second temps, non moins important mais toujours découlant du premier, doit s'épanouir dans une diastole de charité active qui, nous transformant nous-mêmes à l'image et dans la réalité du Christ communiqué, tende à la communiquer au monde... " (L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 13).

[243] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 392.

[244] Cf. L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 122-124.

[245] Cf. L. BOUYER, *Cosmos,* 166.

En realidad los santos muestran ya la "superhumanidad". Todo aquello que es querido justamente en la humanidad, bajo los aspectos más diversos y en toda condición posible lo encontramos en los santos, limpios de pecado, iluminados por aquel amor de Dios que no es únicamente aquel con el Él debe ser amado, sino aquel con el que Él ama. Los santos, dirá Bouyer, constituyen la espléndida demostración, el milagro perenne, que es también la prueba principal de la presencia de Dios en la Iglesia. Y sin embargo, los santos, no podemos comprenderlos como maravillosos casos aislados, olvidando la comunión de los santos y sus profundas raíces en aquella vida histórica, empírica de la Iglesia. Los santos mismos proclaman que su santidad, como hemos señalado al hablar de la transfiguración gloriosa, no es sino la gracia de Dios, y que la gracia no les fue dada singularmente a cada uno de ellos sino dispensada a todos por Cristo. Cristo que vive en la Iglesia, Cristo que todavía nos habla sea a través del anuncio de su Palabra proclamada por la Iglesia, sea actuando en nosotros, por medio de los sacramentos, especialmente la Eucaristía. Los santos nos demuestran que Cristo mismo nos habla, cada vez que la Iglesia habla, nos muestran que Cristo mismo está presente para hacer que su Verbo permanezca, en los sacramentos, el Verbo vivo y creativo de Dios creador y salvador[246].

2.5. Hacia una conclusión

Hemos llegado al final de este capítulo y nos encaminamos ya hacia las conclusiones de todo el trabajo. Como preludio pueden servir unas últimas consideraciones en torno a esta segunda parte del sexto capítulo.

Nos parece que la perspectiva del Misterio es la única que nos permite acoger la conexión entre la doctrina de la Trinidad y la cristología, y entre esta y la eclesiología. La unidad en el amor divino, que es la finalidad de toda la vida cristiana auténtica, supone ante todo que la unidad de la creación se debe restaurar, completar y superar en su unión, colectiva, pero sobre todo personal, con la divinidad. Y esto, del modo en que se da, en la Encarnación del Verbo-Hijo, en quien el Padre, de quien todo procede, se revela y se comunica a nosotros. Así como el Hijo hecho hombre, de nuestra humanidad, ha hecho suyas todas las consecuencias de la caída excepto el pecado mismo, así la humanidad, en todas las personas inseparables que la componen, y todas bajo el impulso del Espíritu Santo, se encuentra llamada y movida a unirse para consumar libremente la unión y la identificación en el amor, junto al Hijo.

---

[246] Cf. L. BOUYER, *Invito alla Parola di Dio*, 57-59.

De aquí se deduce la consecuencia última, a la que todo tendía, de la creación y de la vida misma del creador: nuestra recapitulación universal en el Hijo, por medio del Espíritu Santo. Éste proclama que todos somos llamados a la filiación en el Hijo y consuma el abandono de nuestra libertad en favor de este retorno de amor, en el Hijo, al Padre de quien todo procede. Es este el sentido último del Misterio del "*Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*". Cristo que completa a sí mismo, todo en todos, rindiendo al Padre, de modo universal, este amor del que el Hijo es el objeto primario y secundario, y de quien el Espíritu Santo es su consumación. Por eso la unión al Hijo, de toda alma que compone la Iglesia de los primogénitos cuyo nombre está inscrito en el cielo, y el retorno al Padre de todo aquello que había salido de el, en el tiempo y en la eternidad, se encadenan, se entrelazan, se consuman, la una en la otra.

Desde esta perspectiva, "la Eucaristía no es solamente la fuente de toda la teología, de toda confesión y contemplación de la fe. Ella establece, en el nudo de todas las otras celebraciones litúrgicas que de ella fluyen y a ella se dirigen, la unidad de la vida divina como principio de unidad de toda nuestra vida humana. Ella nos prepara, en la visión oscura de la fe, a la visión beatífica de Dios, todo en todos en Jesucristo. Si nosotros vivimos a fondo la experiencia eucarística, ella misma exigirá prolongarse en una experiencia de toda la vida humana en el mundo, renovado por el Espíritu de Jesús, el Espíritu de Dios. Entonces, el conjunto de la liturgia de las horas, de los sacramentos y sacramentales nos ayudará en todas las circunstancias, en todo tiempo, a imprimir en nuestra existencia, a inscribir en nuestra historia, a imponer a la creación entera, la impronta eucarística: *Dios glorificado en todas las cosas, en Cristo, por el Espíritu*"[247].

---

[247] L. BOUYER, "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda la evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Ed. Semana Gráfica S.A., Valencia 1973, 250.

CONCLUSIONES

Hemos llegado al final de nuestro recorrido en compañía de nuestro Autor, un itinerario que nos ha llevado desde los inicios de la humanidad hasta nuestros días. Como punto de partida a estas conclusiones pueden servir unas palabras que encontramos en el Prefacio de la obra de Louis Bouyer, *Architecture et liturgie,* en su edición italiana. Su autor, Crispino Valenziano, afirma: "fueron pocos, inmediatamente después del Vaticano II, los que se dieron cuenta de la revolución copernicana que la reforma litúrgica aportaba a la arquitectura. (...) Los que sí fueron conscientes, han sido los pioneros de frutos maduros que estaban por llegar, es decir, relanzaron las intuiciones del Movimiento litúrgico inicial, reafirmadas después con la fuerza de la globalidad que trajo la constitución conciliar *Lumen Gentium*. El ensayo de Louis Bouyer, 1965 en edición americana, y 1967 en edición francesa, se encuentra entre estos". Y el Prefacio concluye diciendo: "Cuanto el Autor hipotizaba operativamente sobre algunos puntos firmes, para nosotros en parte ya se ha sedimentado o está ya superado, en parte ya no es admisible y en parte ya no es discutible. Sin embargo, el interés del volumen, lo repetimos, no deriva de las soluciones propuestas, se encuentra por el contrario en las motivaciones constructivas del umbral-búsqueda después de mil años de tradición occidental"[1].

Las ideas de Bouyer que hemos recogido en este trabajo se sitúan en las palabras del Prefacio apenas citado. A lo largo de las páginas de nuestra tesis hemos tratado de presentar las bases para una Teología litúrgica, a partir del Misterio, en Louis Bouyer. La presentación y profundización de estas bases pensamos que pueden ayudar a reconocer los principios que fundamentan la liturgia, expresan su aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivan las decisiones y procesos que toda reforma y, en general, todo estudio de teología litúrgica habría de tener presentes. La obra teológico-litúrgica de nuestro Autor se coloca en aquella "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad que implica un "esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad que exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la

---

[1] Cf. C. VALENZIANO, "Prefazione" en L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1994, 5.8.

verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe"[2].

Como anunciábamos en la Introducción, junto a la unidad en sus múltiples aspectos, como punto de partida de su teología litúrgica, de la que hablaremos a continuación, son tres las bases de la fuerza espiritual, de la fuerza teológica de Louis Bouyer. El Cardenal Lustiger las ha identificado del modo siguiente: "El P. Louis Bouyer ha descubierto la riqueza de la Tradición y la belleza del Misterio cristiano, conservando el amor incondicional e indefectible, el amor que los niños (...) dirigen a su Madre la Iglesia, la Iglesia, Esposa de Cristo"[3]. Unidad en la Teología, Misterio, Tradición, Iglesia, y todo ello enmarcado por un acentuado personalismo que impregna todo su pensamiento teológico-litúrgico. Este será pues, el esquema que seguiremos en estas líneas conclusivas, que no aspiran a ser una síntesis, sino que, como la misma obra de nuestro Autor, tratan de presentar aproximaciones convergentes y complementarias del Misterio. Buscan ser una visión, que en esta tierra no puede ser más que introductoria, de la riqueza y de la verdad del Misterio cristiano, que nos encamina hacia la visión de Dios, que superará toda intelección discursiva, en la vida que Él nos concederá.

1. La liturgia en la *unidad* de su plenitud

La profunda visión unitaria que caracteriza la teología litúrgica de nuestro autor es la primera idea que conviene destacar. Este punto, que encontramos por doquier al estudiar a Bouyer, lo anticipábamos en la Introducción refiriéndonos a la *profunda unidad* que existe en su obra. Todos sus libros, decíamos allí, reflejan, ampliándolo en círculos concéntricos, el núcleo teológico que ya encontramos en sus primeras "obras" litúrgicas.

- Una primera manifestación de este punto se plasma en la unidad del carácter humano y el estudio sustancialmente bíblico que constituyen, en Bouyer, las dos caras de una única producción teológica. Lógica consecuencia de esta primera unidad será que no es posible comprender la liturgia, si no se

---

[2] BENEDICTO XVI, Discurso a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados superiores de la Curia Romana, 22.XII.2005.

[3] "Puissent tous ceux qui sont redevables au Père Louis Bouyer d'avoir découvert la richesse de la Tradition, la beauté du Mystère chrétien, garder l'amour inconditionnel et indéfectible, l'amour que les enfants — « les fils qui sont libres », comme dit le Seigneur dans ce propos que l'évangéliste saint Matthieu (17, 27) nous rapporte – portent à leur Mère l'Église, l'Église, Épouse du Christ. Cette force spirituelle, cette force théologique est l'héritage auquel il nous faut tenir, car il nous a, d'une certaine manière, aidés à passer les récifs d'une époque incertaine en espérant qu'une génération future prenne le relais d'un itinéraire aussi singulier que fécond" (J.M. LUSTIGER, "In Memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30/1 (2005) 72).

estudian tres realidades que permiten comprenderla en su profundidad: la religiosidad natural, la Antigua Alianza y la Encarnación redentora[4]. De ahí que para el Oratoriano sea necesario "examinar lo que podríamos llamar el enraizarse de la religión cristiana en la humanidad común con la ayuda de la historia de las religiones y la psicología profunda"[5]. Y para este trabajo, nuestro Autor invocará un principio teológico que le sirve de sostén y de guía: la Encarnación de Dios. Por este principio, en Cristo son inseparables, unidas para siempre, sin confusión, y en la unidad de una sola persona, aquélla del Hijo de Dios, la humanidad y la divinidad.

- Otra manifestación de unidad y continuidad, la descubrimos a la base de la relación que se establece entre los "misterios paganos" y el único y verdadero Misterio. Bouyer nos ofrece una respuesta adecuada a esta relación, respuesta que supera la mera identificación entre Misterio y misterios paganos, o la que señala estos últimos como preparación providencial al único Misterio. Para nuestro Autor, el nexo de los "misterios" con el Misterio se encuentra, en realidad, en que nos muestran una conciencia -un ansia insatisfecha, presente en el corazón del hombre- que se reaviva porque en ellos no encuentra solución. Conciencia que no se satisface con las antiguas soluciones, ni tampoco puede ser eludida por una inteligencia que se evade de la realidad. Por eso, podemos afirmar con Bouyer, que si hay algo en lo que la historia comparada de las religiones y la psicología profunda están de acuerdo en resaltar es que se puede superar el mito, integrándolo y replanteándolo como ha hecho el cristianismo, pero no eliminándolo totalmente. La eliminación equivaldría a quitar al hombre su posibilidad originaria de interpretar religiosamente la vida y el mundo. También fuera de la religión positiva, los sueños del hombre moderno, su poesía y todo un conjunto de comportamientos tienden a restituir un universo mítico que la civilización técnica hacía peligrar. Vistas así las cosas, las adaptaciones de la liturgia no deberían esforzarse por racionalizarla, eliminando el misterio y todas aquellas expresiones que no dependan del razonamiento.

- En continuidad con el punto anterior, podemos decir que es el Evangelio, respetado en su tenor original, quien supera verdaderamente el mito, integrando al mismo tiempo cuantos valores permanentes poseía. Será la perspectiva de la Palabra de Dios, que va alcanzando su plenitud desde el Antiguo Testamento a través del Nuevo, la que enmarque el Misterio en la perspectiva que le corresponde. A lo largo de estas páginas hemos visto la estrechísima unidad que existe entre ambos, Antiguo y Nuevo Testamento. Bouyer lo recuerda con frecuencia pues la originalidad misma de la liturgia

---

[4] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 56-57.

[5] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 10

cristiana nace de haber sido elaborada a partir de la tradición judía que constituye su germen[6]. La Iglesia cristiana y su culto no debían, ni podían desvincularse de este modelo sin que su cristianismo acabase desapareciendo. Se impone la evidencia, dirá nuestro Autor, de que la tradición de fe más típicamente cristiana es, en sí, únicamente una modificación, fiel a su principio, de la tradición de fe del judaísmo[7].

De la mano de Bouyer y leyendo la Sagrada Escritura en su unidad, hemos encontrado, presentados de modo armónico y al mismo tiempo con sus progresivas *metamorfosis*, la relación profecía-sacerdocio, sacrificio ritual y espiritual, sinagoga y Templo. En su obra teológica, la distinción fundamental de la liturgia cristiana y la liturgia judía no conduce a una falsa contraposición, en la que queda truncada la continuidad interna de la historia religiosa de la humanidad. En el Antiguo y en el Nuevo Testamento nunca queda suprimida tal continuidad, a pesar de todas las diferencias existentes. Por eso, a lo largo de la tesis leemos, de modos diversos y siguiendo a nuestro Autor, que el Nuevo Testamento no se presenta como contrario a lo sacro, contra el culto o el sacerdocio, porque no ha roto radicalmente con el Antiguo Testamento y con el Templo. Por el contrario, Bouyer presenta, como se puede comprobar en toda su obra, una exégesis enraizada en la realidad viva de la Iglesia, de la Iglesia de todos los lugares y de todos los tiempos –sobre todo de la Iglesia de los Padres- pero, en realidad, de todos los tiempos, también aquella del Medioevo. Es una exégesis que reencuentra la realidad cultual y el sacerdocio en el Nuevo Testamento, recuperando lo esencial para la liturgia.

Un conocida manifestación plástica de lo que estamos diciendo, la muestra nuestro Autor al presentar cómo el templo cristiano nace en continuidad con la sinagoga adquiriendo después, sin rupturas dramáticas, su novedad específicamente cristiana. Sinagoga que, como sucede en las "berakoth de las comidas familiares" está referida al Templo. El primer caso, lo hemos podido comprobar en la orientación propia de las sinagogas[8] y en la conexión de la liturgia de la Palabra de la sinagoga con la liturgia sacrificial del Templo por medio de determinadas oraciones, relacionadas con el

---

[6] Cf. L. BOUYER, "Liturgie juive et liturgie chrétienne", *Istina* 18 (1973) 135.

[7] Cf. L. BOUYER, "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 80.

[8] "Incluso después de la destrucción del Templo, los judíos siguen rezando en las sinagogas vueltos hacia Jerusalén, hacia lo que en otro tiempo fue el lugar del *debir*. No se trata sólo de un apego tenaz al pasado, a una manifestación de Dios caducada para siempre: el lugar del Templo y sus vestigios siguen siendo sagrados, porque la *Shekinah* divina volverá allí cuando venga el Mesías. Entonces el Templo volverá a ser restaurado y una Jerusalén reconstruida será la morada permanente de la diáspora entera reunida en un Pueblo que nunca más será dispersado entre los *goyim*" (L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 37).

desarrollo y lectura de los rollos guardados en el arca de cada sinagoga. En realidad, estas fórmulas proceden de las oraciones rituales que se refieren a los sacrificios del Templo y que en sí mismas son consideradas, por los rabinos, como un equivalente actual de los sacrificios. También la gran oración de la sinagoga, la *Tefil.lah* de las dieciocho bendiciones, encuentra su culmen en la recitación de la *Abodah* que, en otro tiempo, fue la oración de consagración del holocausto cotidiano en el Templo.

Por cuanto se refiere al segundo punto, como complemento necesario del culto sinagogal se encuentra el rito de las comidas: comidas de familia y, al menos en tiempos de Cristo, comidas de las comunidades de fieles que esperan la llegada del Mesías. En estas comidas, estas comunidades encontraban no sólo un equivalente sino una especie de sustitución mejorada de los sacrificios del Templo, una prefiguración y una preparación inmediata a la venida del Reino mesiánico. En la fracción del pan, en la bendición de la copa de acción de gracias y en su participación común veían una inauguración de la fiesta mesiánica. De acuerdo con este punto de vista, la misma representación sacrificial del *memorial*, que era la conclusión de la oración *Abodah* del Templo para la consagración de los sacrificios en los días de grandes fiestas, la encontramos en estas comidas con el añadido de la *berakah* recitada sobre la última copa.

Así pues, estas comidas familiares no eran simplemente un banquete, sino una comida con un esencial componente ritual-sacrificial y con un marcado carácter escatológico que espera la llegada del Mesías. Y la sinagoga tampoco era únicamente el lugar de la instrucción religiosa, como apunta Bouyer, sino que siempre estuvo orientada hacia la presencia de Dios. Y para los judíos, esta presencia de Dios estaba estrechamente vinculada al Templo. No podemos detenernos ahora en la descripción de la sinagoga, pero en ella aparecen ya las constantes fundamentales del espacio litúrgico cristiano, así como en la *berakah* encontramos las constantes de la plegaria eucarística. Podemos decir, a partir de estos ejemplos concretos, que la unidad esencial de los Testamentos es una constante en el pensamiento teológico-litúrgico de nuestro Autor.

- Unidad en el propio Misterio del triduo pascual, que se inicia el Jueves santo y se concluye la noche de la Resurrección, que no es otro que el misterio mismo de cada Misa cotidiana. Pero destaca también la unidad presente en el interior del propio misterio pascual y en la propia celebración eucarística. La Última Cena consumada por Cristo junto a sus apóstoles ha tenido una doble consecuencia: una acción real, cumplida una vez para siempre y una acción ritual que siempre se renueva. El Misterio está todo aquí:

las dos acciones no constituyen sino una sola realidad[9]. Finalmente esa unidad, como veíamos, se refiere también a la significación y realidad de los sacramentos en el corazón de nuestra vida cristiana.

- Finalmente, unidad que hemos visto entre la Palabra, el Sacramento y la vida. La Palabra divina nos propone el misterio como sustancia de nuestra fe. Pero es en el sacramento donde nos hace participar efectivamente de ella y donde la fe puede hacer nuestro el misterio anunciado[10]. Más aún la transmisión de la verdad evangélica, que es la tradición, no es completa, no es real, sino en la misma comunicación de su contenido. Comunicación que se hace posible por medio de los sacramentos y en los que la Palabra, como palabra de vida, encuentra el lugar en el que expresarse. Pero esta comunicación, a su vez, es plenamente actual, es comunicación no sólo en camino de realizarse sino ya realizada –si bien de modo imperfecto-, únicamente en la realidad total de la vida cristiana en el mundo, de cada cristiano y de toda la Iglesia. De esta vida, la Palabra es la fuente de inspiración y la celebración litúrgica realiza la efectiva fecundación, sin embargo la realización última es la vida concreta en todos sus particulares. Es aquí donde el misterio encontrará toda su expresión presente, en la espera vigilante de la realización perfecta, es decir, la suprema expresión de la "gloria".

De este modo nuestro Autor nos presenta el culto cristiano en su conjunto. Al leer la Palabra de Dios y al rezar como respuesta a esta Palabra, nos sentimos atraídos hacia el altar, mesa del banquete eucarístico. Sin embargo, la Santa mesa, a su vez, nos dirige hacia algo que la sobrepasa: al Oriente simbólico, imagen escatológica de la parusía y de la Jerusalén celeste, donde el Pueblo de Dios estará reunido para siempre en la "panegyrie", la eterna fiesta de los elegidos, en la presencia inmediata de Dios, glorificado en el Cuerpo total de Cristo resucitado[11]. Llegamos así a la unidad Palabra-Sacramento-Vida, es decir, a la plenitud del Misterio, "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria".

Dos consecuencias lógicas, que nos parecen de extraordinaria importancia aunque simplemente las apuntamos, se deducen de esta unidad del Misterio. Por una parte la unidad esencial que existe entre liturgia-teología-espiritualidad que conduce a la unidad y unicidad de la

---

[9] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 88.

[10] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 131.

[11] L. BOUYER, *Arquitectura y liturgia*, 87-88.

espiritualidad cristiana[12]. Unidad que se refiere a las fuentes tradicionales del Evangelio y de la liturgia (del Evangelio en la liturgia) pero que no impide aplicaciones concretas y prácticas a los géneros de vida diferentes. Por otra la necesidad de unidad y mutua influencia entre la teología y la vida del teólogo. De ahí que la práctica sacramental y el compromiso espiritual sean condiciones necesarias para la teología[13]. Como afirma con fuerza Bouyer, "el teólogo se pierde en un mundo de ideas muertas cuando, la actividad que él despliega en su lugar de trabajo -donde él piensa, reflexiona y escribe acerca de la labor pastoral- la separa de su actividad apostólica y de testimonio en la sociedad cristiana y no cristiana que trata de abrir al cristianismo. Una teología, dirá con rotundidad, que no está sostenida por un esfuerzo de testimonio y apostolado, por este esfuerzo ministerial, no puede ser una teología de valor"[14].

2. El Misterio, verdadera base de la liturgia

Es muy posible que la expresión "Misterio pascual" fuese prácticamente desconocida para muchos cristianos hasta que la leyeron, por primera vez, como título de la primera obra "católica" de Louis Bouyer[15].

---

[12] "La première originalité de l'œuvre du Père Bouyer est vraisemblablement qu'il toujours tenu à ne pas séparer la théologie de la spiritualité ni de la liturgie" (J. DUCHESNE, "Qui a encore peur de Louis Bouyer?", *Communio* (F) 30/1 (2005) 74.

[13] "Ce travail [théologique] doit s'opérer comme à l'intérieur d'un effort de prière et de sanctification personnelles; effort qui ne vaudra lui-même que dans la mesure où le docteur aspirant se laissera enseigner par l'Église priante et vivante, et d'abord au cœur eucharistique de sa prière et de sa vie tout entière" (L. BOUYER, "Situation de la théologie", *Communio* (F) 1 (1975) 46).

[14] Cf. L. BOUYER, *Le métier de théologien*, 233. "Depuis que j'avais quitté Juilly, bien à regret, je l'ai suffisamment fait comprendre, malgré l'intérêt très vif de mon enseignement universitaire, tant à Paris qu'en Amérique, je souffrais de ne plus avoir qu'un ministère sacerdotal très réduit. D'autres prêtres à vocation théologique se réjouissent au contraire de pouvoir consacrer tout leur temps à l'étude et l'enseignement. Je n'a jamais partagé cette conception des choses. Et je crois pouvoir dire que les fantaisies plus ou moins délirantes mises en circulation depuis le Concile comme produits d'une théologie nouvelle, et qui n'ont fait que mettre partout le chaos et entraver tout renouveau, sont des produits typiques de ces théologiens en chambre qui laissent le ministère à ce qu'ils considèrent comme une plèbe cléricale qui ne leur va pas à la cheville. Au contraire, me semble-t-il, et c'est évidemment ce que saint Thomas lui-même pensait là dessus, tout comme les Pères de l'Église, la vérité révélée ne nous étant révélée que pour nous conduire au salut et y conduire les autres, dès qu'on fait simple matière à cogitations et discussions, on ne sait plus ce que l'on dit, parce qu'on commencé par ne plus savoir de quoi l'on parle" (L. BOUYER, *Mémoires inédits*, Chapitre 12: "De Strasbourg en Normandie, en Bretagne et a travers le monde", 60).

[15] Cf. R. CABIÉ, "Quand on commençait à parler du Mystère Pascal", *La Maison-Dieu* 240 (2004/4) 7-19.

Como veíamos en el capítulo primero, fue en 1945 cuando apareció publicado *Le Mystère pascal*, obra que se presentaba como una meditación sobre la liturgia de los últimos tres días de la Semana Santa. En realidad nuestro Autor, cuando la envió a Duployé no pensaba ni en el título del libro[16], ni siquiera en su posible publicación. Pero el Misterio, que sintetizará muchas veces con la expresión paulina: "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria", constituye el centro de toda su producción teológico-litúrgica. El anhelo, preparación y revelación de este designio divino, de este Misterio, así como la posibilidad para la Iglesia y para cada cristiano unido a ella, de participar, de vivir de él, muestra una visión teológico-litúrgica unitaria llena de consecuencias.

A lo largo del trabajo hemos podido comprobar cómo la religión es un elemento permanente, irreducible que domina la experiencia humana. Lo sagrado se nos presenta como tremendo y fascinante a la vez, experiencia que da respuesta a todas las necesidades del hombre. También hemos podido constatar, si bien brevemente, la humanidad del hecho religioso y la inextirpable religiosidad del hombre. Ambos elementos, lo sagrado y el ser humano, tal y como los hemos definido y constatado por la fenomenología de la religión y corroborado por la psicología profunda, entran en contacto por medio de la relación religiosa. Esta relación, verdadero encuentro del hombre con Dios, o mejor, de Dios con el hombre, tiene lugar de modo pleno en el cristianismo y se perpetúa en la liturgia[17]. Este encuentro empieza al hablar Dios al hombre, e intervenir en su vida a través de su palabra. Con nuestro Autor hemos podido constatar cómo esa relación religiosa se caracteriza, desde sus inicios, por el diálogo. La palabra que tiende y se prolonga en la acción, que llamamos rito, el cual destaca por un aspecto esencial, primigenio: su carácter natural, humano.

---

[16] "Le manuscrit de ma méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte fut aussitôt retenu par Duployé, pour constituer un des premiers volumes de la collection *Lex orandi* qu'il lançait aux éditions du Cerf. Ce fut le Père Roguet qui suggéra le titre: *Le Mystère Pascal*, que tout le monde aujourd'hui s'imagine avoir été une expression courante de la patristique et du moyen-âge, alors, comme je le fis vainement observer, que le latin chrétien connaît bien *Paschale sacramentum*, mais non *mysterium paschale*, et qu'il n'y jamais eu de formule équivalente en grec. Je trouve aujourd'hui une amère satisfaction à cette erreur, bien symbolique des malentendus qui ne cesseraient de défigurer et finalement paralyser le mouvement projeté, cependant que ce livre me vaudrait, de la part de tous ceux qui ne l'ont pas lu, la réputation inébranlable d'être un doux maniaque... précisément de ces chasubles gothiques, de ces signes rythmiques, et autres fariboles qui ne m'ont jamais inspiré le moindre intérêt!" (L. BOUYER, *Mémoires inédits,* Chapitre 9: "Retour a Juilly et départ d'un Mouvement Liturgique").

[17] L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 44.

La primera manifestación de esta relación religiosa la constituyen las llamadas religiones "de misterios" a las que Bouyer dedica una particular atención por cuanto manifiestan las aspiraciones del hombre perdido que Dios mismo suscita. Todas las religiones humanas habían imitado ciertas acciones divinas, con la esperanza de obtener, entre el obrar de Dios y el obrar del hombre, entre el ser divino y el ser creado, algún íntimo intercambio o alguna misteriosa fusión. Por eso, estos cultos serán como una representación vaga e incierta de aquello que Dios está preparando para dar al hombre una respuesta que satisfaga sus deseos más profundos, superando infinitamente sus esperanzas más altas.

En efecto, Dios para satisfacer los deseos del hombre, movido de inmenso amor, para comunicarse con nosotros y entrar en íntima relación con nuestras almas por medio del inefable instrumento que constituye el Misterio cristiano, se anonada hasta el punto de servirse de signos sensibles. Dios usará aquella mímica primitiva de los gestos rituales. Ha actuado así porque nos toma como somos, como nos ha hecho. He aquí la motivación del estudio antropológico y sociológico de las religiones, que desarrollábamos en las primeras páginas de nuestro trabajo, y del principio teológico que le sirve de sostén y de guía: la Encarnación de Dios que permite creer en "la plena humanidad del cristianismo que es obra de Dios, pero de Dios hecho hombre"[18].

Para desvelar este Misterio de amor, esta sabiduría que sólo se puede alcanzar si es revelada, Dios ha convocado un Pueblo. Es el *qahal Yahvé*. La intervención de Dios en la historia desde la caída, la Palabra de Dios que se hace escuchar y comprender de una manera cada vez más perfecta por los hombres —toda esta acción divina en definitiva— parece haberse dirigido desde el origen hacia un objetivo único y claramente definido: la formación de un pueblo que fuera el Pueblo de Dios. Pueblo que es llamado por la Palabra de Dios, que le exige, como en todo diálogo, una respuesta individual y colectiva.

Este Pueblo de Dios es preparado en el Antiguo Testamento, especie de pedagogía divina que tenía por misión preparar al hombre —mediante imágenes adecuadas a su debilidad— a una revelación de espíritu y potencia que sin aquéllas habría resultado impenetrable. Esta preparación conlleva que el Pueblo tome conciencia de que sólo alcanzará la verdadera sabiduría si le es revelada, y que su respuesta, a esta palabra revelada, es la acción de gracias del banquete sacrificial.

---

[18] L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, 13.

Los dos ámbitos que aparecían netamente separados, el del hombre primitivo y gentil anclado en sus cultos mistéricos, y el de los israelitas, serán fundidos por la obra redentora de Cristo. El misterio engloba, en Cristo, a todos los creyentes por Él redimidos. Llegada la "hora de Jesús", como señala nuestro autor, la sabiduría revelada por Dios se plasma en el Misterio cristiano encarnado, hecho presente. El Misterio pascual, perpetuado en la liturgia y especialmente en la Eucaristía es, desde la Cruz y la Resurrección de Jesús, el punto de encuentro de todas las líneas de la Antigua Alianza, e incluso de la historia de las religiones en general: es el culto verdadero, siempre esperado y que siempre supera todas nuestras posibilidades. Misterio que presenta diferentes aspectos que hemos procurado desarrollar en nuestro trabajo y que, siguiendo a Bouyer, podemos ahora resumir diciendo:

- "El Misterio es Dios mismo en su naturaleza más profunda, insondable para la razón humana pero que Él nos ha revelado. Es decir, que el Misterio es fundamentalmente el *ágape* divino, el amor creador y redentor que es puramente gratuito, que no busca bien alguno en lo que ama, sino que lo hace bueno por el hecho de amarlo.

- El Misterio es, en segundo lugar, el gran designio de Dios respecto al mundo, respecto al hombre, designio que consiste en adoptar al hombre como hijo a fin de reconciliar todas las cosas con Él mismo en el Cuerpo de su Hijo. Aquí reside, propiamente hablando, el Misterio de la Sabiduría divina.

- En consecuencia, el Misterio es también la realización de este gran designio en la historia, designio que llega a su cumplimiento en Cristo y su Cruz. El misterio es Cristo, o la Cruz en cuanto en la Cruz encontramos la clave de las Escrituras, el término de la historia humana *recapitulada* por la intervención de Dios.

De igual modo que el Misterio se ha realizado en Cristo, precisamente porque Cristo es la Palabra creadora de Dios por medio de la cual el Misterio ha sido proclamado, de la misma manera el Misterio debe ser proclamado, ahora, por la Iglesia que Cristo ha enviado, y debe ser realizado en nosotros por medio de esa proclamación. Este es el Misterio considerado como "Cristo en vosotros, esperanza de su gloria", es decir, el Misterio de orden sacramental, en relación con el kerigma apostólico, tal y como se encuentra reunido en la Misa.

- Finalmente, el Misterio, es el Hijo de Dios hecho hombre y en todo su cuerpo, es a la vez la Palabra de Dios y la acción de gracias (o *Eucaristía*) del

hombre a Dios: acción de gracias que procede ella misma de la Palabra, como un eco de Dios en esa imagen viviente de la divinidad que es la creación"[19].

Una vez que el Misterio se revela y la Palabra de Dios ha sido proferida en su plenitud, ahora que esta Palabra ha sido llevada a su pleno cumplimiento, se nos presenta como misión escuchar la Palabra y ser colmados por la plenitud de su poder creador. Este es el sentido de la liturgia y de la vida de la Iglesia y del cristiano en ella. Efectivamente la liturgia nos hace escuchar la Palabra de Dios en Cristo, y nos hace experimentar en nuestras propias vidas el poder de esta Palabra. La misma liturgia nos ofrece la posibilidad de responder a esta Palabra y unidos a ella vivir en plenitud el misterio, el designio divino: "Cristo en nosotros, esperanza de la gloria".

Todo este admirable diseño así presentado, nos permite superar una cierta crisis del concepto de Misterio pascual. Como señala Miralles "El misterio en sentido paulino, cuyo estudio parecía destinado a revitalizar la teología sacramentaria, se ha encontrado en los últimos cuarenta años como aislado en una cápsula de tal manera que se lo menciona con relativa frecuencia como actualizado en los sacramentos, pero en realidad su presencia en la sacramentología es esporádica y la inspira en una medida poco relevante. A mi entender –sigue diciendo este autor- no se trata de que haya que dedicarle un extenso capítulo del relativo tratado, sino de que efectivamente lo vitalice en todo su desarrollo"[20].

En Bouyer por el contrario, el Misterio se estudia, en su preparación humana desde los inicios, y bajo su aspecto bíblico mostrando de modo admirable la continuidad y discontinuidad que existe en los dos Testamentos. Su consideración de los textos patrísticos le lleva no sólo a un análisis de su espectro semántico sino que considera los textos en los que se pone de manifiesto la participación de los sacramentos en el Misterio pascual[21]. De hecho, el Misterio, como hemos visto, es la acción redentora por la que el Salvador nos hace pasar de la muerte a la vida, de la cautividad del pecado a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Y desde el punto de vista litúrgico, esta acción única, cumplida una vez por todas, es un acontecimiento, el acontecimiento capital de la vida de todo cristiano en la Iglesia. Es la sustancia de la acción sacramental, que es el corazón de la vida litúrgica de la Iglesia y

---

[19] L. BOUYER, *Piedad litúrgica*, 148-149.

[20] A MIRALLES, "Misterio y sacramento en la teología actual" " en J.L. GUTIÉRREZ – F. AROCENA – P. BLANCO, *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA, Pamplona 2007, 130.

[21] Cf. 5.1.2. d) El Misterio pascual en nosotros: Eucaristía, sacramentos y liturgia pascual.

debe ser la fuente viva de la vida espiritual de cada cristiano[22]. En realidad, en nuestro Autor, el Misterio impregna y da sentido pleno a toda nuestra fe y a la vida de la Iglesia y de cada cristiano unido a ella.

3. La liturgia, un don tradicional

Iniciábamos estas conclusiones agradeciendo a nuestro Autor, con palabras del cardenal Lustiger, el haber descubierto la belleza del Misterio cristiano. En las páginas anteriores hemos tratado de motivar este primer agradecimiento así que ahora, trataremos de reconocer a Louis Bouyer su redescubrimiento de la riqueza de la Tradición. Entramos así en el concepto de tradición de nuestro autor. Como hemos señalado en su momento, podríamos decir con Lecointe[23] que la "entrada" de Bouyer en la liturgia se produce con su artículo "Après les journées de Vanves. Quelques mises au point sur le sens et le role de la liturgie"[24]. Es en este artículo donde presenta la liturgia como *don tradicional*… uno de los tesoros vivientes que la Iglesia lleva en sí y consigo por el mundo y, en primer lugar para sí misma. Tesoros que son, con la liturgia, la Escritura, el dogma, la moral, la espiritualidad. Mejor aún, la liturgia es una fuente, la fuente por excelencia, donde dogma, moral y espiritualidad se reencuentran por cierto con la Escritura, unidos y vivificados"[25]. En definitiva, la liturgia es "la expresión tradicional del misterio cristiano con toda su plenitud de fuente viva"[26].

La afirmación anterior nos lleva necesariamente a considerar la relación entre Palabra de Dios, tradición y autoridad. Bouyer señala que en la Iglesia católica, la Tradición no es una cosa distinta respecto a la Sagrada Escritura, como un elemento que pudiese añadirse a ella, sino que es el conjunto de la trasmisión de la verdad, cuyo órgano central es la Escritura inspirada. A su vez, la Sagrada Escritura mantiene su significado genuino y pleno únicamente permaneciendo inmersa en aquella tradición viviente de la

---

[22] Cf. L. BOUYER, "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 9.

[23] I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 21-58.

[24] Cf. I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 23. El artículo al que se refiere es: L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 379-389.

[25] L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 383.

[26] L. BOUYER, *La descomposición del catolicismo*, 145.

Iglesia, en la que ha sido compuesta por los mismos escritores inspirados, de modo que ella es precisamente el depósito principal de tal tradición. La Sagrada Escritura impone de este modo la Palabra de Dios a la Iglesia, pero la Sagrada Escritura está íntimamente ligada a todo aquello que permite entenderla como el depósito de una Palabra que es, y permanece como palabra de vida, y no puede conservarse fuera de la vida que ella misma crea y mantiene[27].

Sin olvidar, y esto nos permite enlazar directamente con el punto anterior, que el objeto de la tradición católica es una verdad viva, una verdad dada una vez por todas, en un momento preciso, en unas condiciones precisas. Una verdad que no es una abstracción impersonal, una verdad que se conserva y que es accesible a través de aquella experiencia colectiva y secular de la Iglesia, donde la autoridad de los jefes y la libertad del cuerpo se armonizan para mantener, semejante a ella misma, la verdad dada una vez por todas, y al mismo tiempo mantenerla siempre viva en un mondo que cambia continuamente. Este objeto de la tradición cristiana es el Misterio.

Y este Misterio es Jesús, Cabeza y Cuerpo, es Jesús muerto y resucitado que nos hace morir con Él para resucitar con él. Es decir, el Misterio es aquello que constituye la sustancia y el fondo de la liturgia católica, esencialmente la Misa, que es como el centro y la fuente de toda liturgia puesto que en la Misa, Jesús es anunciado, y Jesús revive, en nosotros y por nosotros, su muerte y su resurrección. Este Misterio que es el objeto de la tradición, se actualiza perpetuamente en la celebración litúrgica, es en suma la reunión por Dios mismo de los hijos de Dios que habían sido dispersado por el pecado. Reunión que tiene lugar en el cuerpo de su Hijo único, muerto y resucitado.

Así pues, la Tradición es la vida de la verdad divina en la Iglesia, y en la liturgia esta vida se toma en su fuente y en la plenitud de su fuerza[28]. En consecuencia podemos afirmar con Bouyer que en la liturgia, la Tradición, se encuentra en el contexto de culto y sacrificio que conviene a su naturaleza. Y también la proclamación fundamental de la Palabra divina se ha cumplido en

---

[27] Cf. L. BOUYER, *Parola, Chiesa e Sacramenti nel Protestantesimo e nel Cattolicesimo*, 45.

[28] "C'est ce sens de la tradition, comme d'une réalité vivante, où nous poisons toute notre vie, mais qui vit aussi et prolonge et étend sa vitalité en nous et par nous, que nous voyons renaître aujourd'hui. Face aux tâches immenses que l'époque impose à l'Église, quelle renaissance pourrait être plus précieuse que celle-là? De la liturgie, comme les Pères et de l'Écriture, elle tire sa sève. Mais, en revanche, c'est elle seule qui peut nous assurer que la liturgie, comme les Pères et l'Écriture, ne seront pas pour nous des jouets dont nous nous amuserons une heure, des curiosités qui nous fourniront des expériences rares ou des sujets d'études inédits, mais des sources, des sources où c'est l'Esprit de Dieu qui jaillit, en nous et pour le monde, en vue de l'éternité" (L. BOUYER, "Ou en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 40).

ese contexto. Por ello concluiremos que la Sagrada Escritura, que constituye un mundo completo de pensamiento, maravillosamente vario, pero no menos maravillosamente engarzado en una unidad viviente, se ha desarrollado también en y por ese contexto de culto y sacrificio. En definitiva, la liturgia manifiesta los rasgos distintivos de la tradición católica en su forma más solemne porque es el corazón de la tradición católica, es decir, porque encarna la Revelación última de la eterna Palabra de Dios a su pueblo, incluyendo el acto de Redención y de nueva Creación realizado por esa misma palabra.

La Tradición se nos presenta por tanto como un modelo viviente, dado de una vez para siempre en lo esencial por Cristo y sus Apóstoles, y ese modelo debe ser vivido a través de los tiempos, no por individuos separados, sino por una comunidad viviente fundada en Cristo y sus Apóstoles, siempre en comunión y unidad con los sucesores de los Apóstoles y los vicarios de Cristo. Es lo que, en ocasiones resumirá Bouyer al recordar que un movimiento litúrgico que olvidase o rehusase admitir con franqueza, que la liturgia es tradicional en su esencia, que la liturgia es "cosa" de la Iglesia, de Santuario, que la liturgia transmite al hombre los dones de Dios, antes de poder ofrecerle al hombre alguna expresión de sí mismo, un tal movimiento no tendría de litúrgico, sino el nombre[29].

Consecuencia lógica es que la liturgia es algo que podemos desear enriquecer, como cada generación enriquece la espiritualidad cristiana, el mismo dogma. Sin olvidar que es algo que hemos recibido de la Iglesia, como lo más grande que podríamos recibir. Nada más ajeno a esta concepción de la liturgia como don de Dios, que entenderla como una pura o simple construcción artificial, como algo que se hace[30]. Por eso, el itinerario que nos

---

[29] Cf. L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 42.

[30] "Retour à une liturgie vivante et vécue, pour beaucoup cela ne se distingue pas encore aussi bien qu'on la souhaiterait du grand départ dans une aventure de francs-tireurs. Cette expression que nous avons citée est assez caractéristique: *faire de la liturgia*. Pour bien des gens, en effet, qui, aujourd'hui, découvrent le Pont-Neuf, il semble encore qu'il s'agisse de le reconstruire comme si rien, ou si peu de choses ne méritait d'y subsister. Le travail liturgique ne pressent ici qu'un cas parmi d'autres d'un phénomène très général (...) La nécessité, indiscutable, d'aller au-devant des masses déchristianisées ne doit pourtant pas servir de prétexte pour justifier a priori toutes les fantaisies, tous les engouements superficiels et passagers. Surtout, et c'est là le point essentiel, l'effort urgent de traduction et d'adaptation, dans le champ de la liturgie comme dans les autres, ne doit jamais se confondre avec un effort de construction hâtive et hétéroclite, faisant fi (le plus souvent par simple ignorance) du donné traditionnel de l'Église et se jetant sans critique ni discrimination sur tout ce qui paraît au goût du jour" (L. BOUYER, "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 41-42) "Précisons bien, d'abord, pour ceux que ceci pourrait étonner, que la liturgie n'est pas, en effet, comme la plupart des chrétiens d'aujourd'hui, et même des ecclésiastiques, semblent le croire, une pure et simple construction artificielle" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 49).

presenta nuestro Autor para aproximarnos a la liturgia implica: descubrir, después conocer, después comprender, después gozar, pues es algo que hay que meditar y vivir[31]. Cuanto mejor conozcamos y comprendamos desde el interior, la potencia creadora del Espíritu que se manifiesta en las formas litúrgicas heredadas por nosotros, tanto mejor descubriremos que no hemos de romper con la tradición para responder a las necesidades de nuestro tiempo. Volviendo a descubrir en ellas su plenitud seremos totalmente libres y capaces de comprenderlas y hacerlas nuestras. Esto presupone que consideramos las formas litúrgicas no tal y como han podido degenerar en un determinado momento en el que ya no eran comprendidas y por tanto habían dejado de ser objeto de una participación inteligente, activa y fecunda por parte de los fieles, sino que las tomaremos tal y como eran en su primitiva lozanía.

Y esto es así porque la liturgia es una realidad eminentemente viva. En ella encontramos aquel movimiento que distingue un organismo vivo de un cadáver inmóvil. Sin que se pueda pasar por alto, como recuerda Bouyer, que este movimiento, esta perpetua adaptación es salvaguardada, supervisada y orientada por la autoridad de la Iglesia. Y que el desarrollo litúrgico atestigua la vitalidad de la Iglesia, pero el número y la velocidad de los cambios, que una época impone a la liturgia, no implica que esa período sea recordado como una gran época creativa[32]. Podemos decir que Bouyer se sitúa en el grupo de aquellos que consideran la liturgia como algo vivo, algo que crece y se renueva en su ser recibido y en su actuarse. Al mismo tiempo, en base a esa misma lógica, insiste en que el crecimiento es posible únicamente si se preserva la identidad de la liturgia, y este desarrollo adecuado sólo es posible cuando se presta atención a las leyes que desde dentro de la liturgia sostienen su "organismo". Por eso nuestro Autor buscará definir los *elementos primeros*, las estructuras o leyes generales de la liturgia, que permitan no sólo encontrar

---

[31] Cf. L. BOUYER, "Quelques mises au point sur le sent et le rôle de la liturgie" en A.M. ROGUET – G. MORIN – P. DONCOEUR, *Etudes de pastorale liturgique* ("Lex Orandi", 1) Éd. du Cerf, Paris 1944, 383.

[32] "La liturgie est une réalité éminemment vivante (...) Il est bien entendu que ce mouvement, cette perpétuelle adaptation qui caractérise tout organisme sain par opposition au cadavre figé, dans le cas qui nous occupe, est sauvegardé, surveillé, orienté par l'autorité de l'Église (...) Quand on dit que le développement liturgique atteste la vitalité de l'Église, il faut être averti de ce qu'une telle affirmation implique et n'implique pas. Cela implique que l'Église arrive à se tirer en bon état des circonstances les plus diverses, favorables ou défavorables. Mais cela n'implique pas du tout qu'elle aille nécessairement de progrès en progrès, à travers toutes ces transformations, quelles qu'elles soient. Le nombre et la vélocité des changements qu'une époque imposera à la liturgie ne signifiera donc aucunement que cette époque soit destinée à rester dans le souvenir comme une grande époque créatrice" (L. BOUYER, "Quelques principes historiques de l'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 47.53).

la justa vía que preserve sus energías vitales ante el paso de los tiempos, sino que la incremente y la renueve.

Así Bouyer presenta como *elementos primeros*, los ritos mismos, los gestos simbólicos. Este fondo ritual inmutable, que persiste a través de las evoluciones litúrgicas, forma el primer material indispensable. No son acciones más o menos indiferentes en las que se ha introducido desde fuera un significado ajeno a ellas mismas. Al mismo tiempo estas acciones rituales siempre han sido consideradas como obra de los dioses y el cristianismo no es una excepción a esta norma. Dios se ha anonadado hasta el punto de servirse de signos sensibles, de usar aquella mímica primitiva de los gestos rituales. Dios ha actuado así porque nos toma como somos, como nos ha hecho. La liturgia puede cambiar pero guardará siempre aquellos mismos gestos de oración, de súplica, de adoración de bendición y empleará las mismas materias que en el origen para confeccionar sus sacramentos. Es lógico que sea así puesto que estos *elementos primeros*, son realidades vivientes, nacidas del diálogo de amor entre la Iglesia y su Señor. Son expresiones de la vida de la Iglesia en las que se condensa la fe, la oración y la vida misma de las generaciones y en las que se encarnan en una forma concreta y en un mismo momento la acción de Dios y la respuesta del hombre.

Y junto a los elementos primeros encontramos las *estructuras litúrgicas* o ideas de fondo de la liturgia que nuestro Autor traduce en un espíritu de la liturgia que no es vaga mentalidad, sino que por el contrario, desde su inmaterialidad, está lleno de mística y dogma. Es un espíritu que traduce aquel temor reverencial ante el totalmente Otro, *mysterium tremendum*, y a la vez una fuerza de atracción que deriva del encanto, la fascinación que produce la divinidad, es el *mysterium fascinans.*

Hasta aquí podríamos decir, como hacen algunos autores, que la reflexión de nuestro Autor no aporta soluciones concretas inmediatas, pero permite poner los fundamentos para una pastoral litúrgica"[33]. Sin embargo pensamos que Bouyer también traduce en puntos concretos los principios clave de este espíritu litúrgico:

- El primero es que toda la liturgia católica surge de la proclamación, del anuncio (por los heraldos que son los Apóstoles) de la Palabra de Dios. Palabra de Dios que se compone de aquello que nos transmitieron los profetas para preparar la venida del Mesías y por todo lo que los Apóstoles han recogido de labios del Maestro. La edad apostólica junto a la edad patrística —

[33] I. LECOINTE, "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006/2) 37.

periodo en el que se constituyen las grandes liturgias católicas— quedarán como periodos formativos y normativos por todos los siglos.

- La Palabra de Dios no permanece auténtica si no se prolonga en una acción que es la misma acción de la liturgia. Acción que, como veíamos, consiste en la reunión de los hijos de Dios dispersos por el pecado en un sólo cuerpo. Es la reconciliación de los hombres entre ellos y de cada uno con Dios. De ahí que el aspecto fundamental de la acción litúrgica que surja inmediatamente de la proclamación litúrgica de la Palabra divina sea el banquete, el banquete de comunión en su verdadero sentido, es decir: banquete que crea comunidad porque es un banquete sacrificial.

- Si hay algo de permanente en la acción litúrgica es que ella no puede ser, ni se puede convertir, en una glorificación del hombre, de sus ideales, de sus acciones, de sus aspiraciones u obras. La liturgia es el memorial de Jesucristo, de su Cruz que es la Sabiduría de Dios, locura a los ojos de todas las sabidurías humanas. La liturgia, por tanto, pertenece por entero a Jesucristo. Es Él, y sólo Él quien puede ser al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la acción litúrgica[34].

- Finalmente, y como englobando a los otros principios, señalar que la acción litúrgica es eucarística, acción de gracias. La acción litúrgica es un descubrir la presencia de Dios, presencia actuante, presencia soberana, a través del cosmos y de la historia del hombre mismo. Este descubrimiento toma la forma de un gran acto de fe y de amor desinteresado por el cual nosotros nos entregamos libremente, por medio de una alabanza exultante, a la omnipotencia divina que descubrimos como un Amante total. Aquí encontramos la finalidad de toda acción litúrgica.

Llegados a este punto, queremos apuntar con nuestro Autor que, en la acción litúrgica, que está de este modo desarrollada en la tradición, con estos cuatro aspectos esenciales, y dependiendo radicalmente de la Palabra de Dios proclamada, encontramos un tercer principio inmutable: el carácter jerárquico y más precisamente apostólico de toda liturgia cristiana. Este tercer aspecto está estrechamente ligado a aquello que proclama la palabra de Dios y que ella proclama eficaz, activa y actualmente es el Misterio de Cristo. Este Misterio, que forma el fondo de la tradición litúrgica, implica la unidad precisamente misteriosa que se realiza entre Cristo y nosotros, entre aquello que nosotros hacemos hoy y aquello que Él hizo una vez por todas sobre la Cruz. Y este

---

[34] "Jamais l'action liturgique ne pourra devenir un culte de la cité, de l'humanité libre ou de l'humanité démocratique, une consécration pseudo-chrétienne des idoles de la caverne, du forum ou du théâtre: elle appartient toute à Jésus, c'est lui et lui seul qui peut en être à la fois le sujet et l'objet" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 100).

Misterio admirable no puede ser actualizado en nuestra liturgia, sino por el apostolado[35]. Podemos deducir, como hace Bouyer, algunas aplicaciones particulares:

- El carácter bíblico de la liturgia, y más precisamente un cierto modo de presentar la Biblia transmitida por los primeros siglos. Esto constituye una base absolutamente intangible.

- Los formularios de oración y los rituales, en los que los diferentes aspectos de la acción litúrgica han sido reunidos de modo flexible y rico, sin ser inmutables, no pueden ser tocados, sino con precaución.

- La acción sacerdotal, tal y como la define Bouyer, debe mantener en la liturgia su preponderancia, porque salvaguarda el carácter apostólico del cristianismo, al cual se agarra toda la realidad cristiana y divina. Sin olvidar que esta acción sacerdotal, que se afirma primero en el anuncio de la Palabra del Misterio, después en la oración consagratoria, no debe separarse de la acción colectiva del pueblo. Estas dos acciones deben encontrarse íntimamente unidas pues una debe fecundar a la otra y no tienen razón de ser la una sin la otra.

Enlazando con este último punto, nuestro Autor circunscribía la crisis del movimiento litúrgico, al divorcio que existe entre la acción sacerdotal y la acción del pueblo. Divorcio que se produce cuando se olvida que la liturgia tradicional está toda ella fundada, al mismo tiempo, sobre el anuncio de la Palabra de Dios y sobre el apostolado jerárquico[36]. Las llamadas de atención realizadas por nuestro autor, sobre este punto, serán constantes en los años inmediatamente posteriores al Concilio y después. Conforme pasan los años se ve que fueron premonitorias y, por desgracia, muchas veces certeras.

4. La liturgia, Misterio de la Iglesia

Cuando Bouyer se refiere a lo que la Iglesia *entiende* por liturgia en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, señala diversos puntos: "el primero es que la liturgia es la encarnación del gran misterio de nuestra fe, fuente de toda

---

[35] L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 101-102.

[36] "Le crise de notre mouvement liturgique actuel, c'est exactement, nous semble-t-il le divorce de plus en plus aigu entre une action sacerdotale que le *liturgisme* conservateur veut maintenir intacte en la ratinant de plus en plus dans un formulaire et des rites inchangés, mais de plus en lus loin de la masse, et une action du peuple que le *liturgisme* progressiste déploie autour de la première en tenant de moins en moins compte de celle-ci. Mais ce divorce lui-même découle de l'oubli où l'on en est venu de ce que la liturgie traditionnelle est *en même temps* toute fondée sur l'annonce de la Parole de Dieu, et toute fondée sur l'apostolat hiérarchique" (L. BOUYER, "Ce qui change et ce qui demeure", *La Maison-Dieu*, 40 (1954) 104).

la vida espiritual de los cristianos, denominado por el Concilio como el misterio pascual de Cristo, que muere y resucita para salvarnos. El segundo punto es que, por consiguiente, este misterio es, con toda propiedad, el misterio del culto cristiano, no sólo porque está en la base de la liturgia de la Iglesia, sino porque hace de todos sus miembros los adoradores, en espíritu y verdad. El tercer punto no es más que una consecuencia del segundo; el misterio litúrgico es también el misterio de la Iglesia, no sólo porque su proclamación al mundo y su continua celebración es el gran ministerio confiado a su cuidado, su quehacer apostólico, sino porque es también el misterio de su propia vida, de su constitución como cuerpo místico del mismo Cristo"[37].

A lo largo de la tesis y en estas mismas conclusiones ya nos hemos referido en diversos momentos al sentido de la vida de la Iglesia y de la liturgia: escuchar la Palabra y ser colmados por la plenitud de su poder creador. Como señala nuestro Autor refiriéndose a la vida espiritual, ésta será cristiana en la medida en que realicemos en ella una vida de relación personal con Dios. Esto significa que nuestra vida espiritual debe construirse sobre la base de la Palabra de Dios y de la fe: la palabra por la cual Dios llama al hombre a Él, la fe por la cual el hombre responde y acepta este llamamiento. A este principio fundamental se asocia, más bien como explicación que como añadido, el otro principio por el que nuestra vida espiritual será católica en la medida en que nuestra relación personal con Dios se desarrolle en la Iglesia y es inseparable de la Iglesia, hasta el punto de que no podemos aceptarla realmente sino tal y como nos es dada por la Iglesia.

Son muchos los aspectos que Bouyer estudia y que podríamos afrontar referidos a las relaciones Iglesia-liturgia, pero siguiendo las palabras de Lustiger que nos están sirviendo para estructurar estas conclusiones abiertas, querríamos fijarnos en un último punto característico de toda la vida y obra de nuestro Autor: el amor incondicional e indefectible, amor que los niños (...) dirigen a su Madre la Iglesia, la Iglesia, Esposa de Cristo. Si la liturgia ha de sobrevivir o renovarse, es elemental que la Iglesia sea descubierta de nuevo y la obra de Bouyer puede ayudarnos en esta apasionante tarea.

Su visión de la Iglesia, como *comunión en el amor*, tiene su realización en lo que llamamos Iglesia local. Bouyer ve en la Iglesia local, que se reúne regularmente para celebrar la Eucaristía, la manifestación primaria y fundamental de la Iglesia. Podemos decir con sus palabras que "la manifestación, o mejor la realización fundamental de la Iglesia universal tiene lugar en cada celebración Eucarística. En efecto, allí donde se celebra la

---

[37] L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 11.

Eucaristía, allí está la Iglesia, y no sólo aquella parte de la Iglesia católica constituida por cada Iglesia local, sino la Iglesia toda entera, indivisible en su unidad"[38].

Por eso, la Iglesia local donde se celebra la Eucaristía, donde la vida eucarística común en la caridad encuentra su realización base, es mucho más que la asamblea de todos los allí presentes. Es verdadera epifanía de la Iglesia universal, una y única, que no es una abstracción sin vida, ni una organización impersonal, sino una comunión plenamente real y efectiva –aunque sea accesible solo a la fe– entre todos los que en cualquier lugar viven *en Cristo Jesús*[39]. En Cristo, comulgamos con todos ellos. Todos ellos, invisible pero realmente, son reunidos por el sacramento en cualquier celebración eucarística. Y no supone únicamente a todos los que lo celebran con nosotros, en el mismo momento, sino también todos aquellos que este sacramento ha unido para siempre con Cristo y que, fieles al don de su amor, habitan en su amor. Encontramos aquí la Iglesia presentada como la plenitud en la que Cristo acaba de revelarse, porque Él mismo, en cierto modo, en la Iglesia, se prolonga, se comunica y tiende a la perfección. Sólo así hay una sincronía de Jesucristo con nosotros. Y sólo con esta sincronía hay una liturgia real que no sea mero recuerdo del misterio pascual, sino su verdadero presente. Y sólo así en fin, la liturgia es participación en el diálogo trinitario entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Esto, subraya Bouyer, tiene una consecuencia de capital importancia. La Iglesia no existe sino en unión con Cristo, recíprocamente la unión de todos, los unos con los otros, *en Cristo*, se hace realidad por medio de la Eucaristía, de ahí que cada vez que la Iglesia se reúne para celebrarla, es necesariamente una Iglesia local la que se reúne para esta finalidad, pero es también el entero Pueblo de Dios quien, invisible, pero realmente se reúne. Porque si la unión de Cristo con nosotros, la unión de todos en la Iglesia mediante la Eucaristía es real, entonces Cristo, haciéndose presente en la Iglesia local, se hace presente con todos sus miembros. Así pues, cada Iglesia local, recordará Bouyer, supone todas las otras. Es más, ésta no se reúne, no puede subsistir en el ser "cuerpo de Cristo" sin unirse, invisible pero realmente, con todas. Desde esta perspectiva es fundamental afirmar con claridad el principio de que el verdadero sujeto de la liturgia es la Iglesia, concretamente la "*communio sanctorum*" de todos los lugares y de todos los tiempos.

---

[38] L. BOUYER, "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Misterio de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 149.

[39] Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio; Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito*, 347.

5. Un personalismo que impregna toda su teología del Misterio

Una vez que hemos presentado algunas manifestaciones de la unidad y continuidad que presenta la obra de Bouyer y recordado brevemente tres elementos que configuran la base de su teología litúrgica, el *Misterio* vivo y vivificante entregado como *don tradicional* a la *Iglesia,* queremos mencionar brevemente una característica que colorea e impregna toda su teología del Misterio: el marcado carácter personalista. Como hemos visto desde el inicio de esta tesis, Bouyer justifica la creencia en un Dios personal sobre el fundamento de que las personas humanas sólo pueden encontrar el sentido y la realización personal en este Dios. Para el hombre la religión es un hecho vital, más aún es el más vital que existe. Es cierto que la religión incluye inmediatamente un elemento o aspecto intelectual, consciente pero es un error entenderlo como primero, aislado de su origen. No hay una religión sin creencias, pero ninguna creencia ha producido nunca una religión.

El estudio realizado por nuestro Autor de las ciencias humanas confirma que la religión implica desde el principio un pensamiento (tal vez la forma originaria de todos los pensamientos posibles), no una idea, sino una actividad. No una actividad como otra cualquiera sino aquélla por la que el hombre puede experimentar que su vida tiene sentido y que éste es el más rico que puede imaginar y concebir. Hemos entendido así porque, para el oratoriano, no existe una génesis de la idea de Dios, entendida como algo que el hombre habría concebido con un juego de análisis conceptuales de la realidad y de reconstrucciones puramente deductivas. En su unidad trascendente, Dios está presente en el mundo detrás de esa experiencia primera, experiencia de la vida espiritual y social, en la medida en que esta experiencia percibe, aunque de modo confuso, el mundo desde su origen no como un caos, sino como una unidad orgánica. Esta experiencia primera, experiencia religiosa confiere un significado a la vida del hombre en el universo. El hombre, no podría existir conscientemente sin ser movido espontáneamente por lo que podríamos llamar una cierta idea de Dios. Sin que se pueda perder de vista que, desde siempre, el alma humana ha advertido confusamente que el sentido de la vida podía encontrarse sólo en un misterioso encuentro con la muerte y el amor. Por tanto es natural que la expresión más profunda del instinto de amor y del instinto de muerte, en su radical y misteriosa conjunción aporte una forma permanente a la religión.

En esta experiencia religiosa así caracterizada, Bouyer encuentra siempre asociadas la palabra sagrada y la acción santa. La palabra siempre está en camino hacia la acción y en ella el hombre se afirma en cuanto tal pues quien habla, hace intervenir su existencia. Al mismo tiempo la palabra

necesariamente supone otro, no es simplemente personal, sino inter–personal. Por eso la palabra es expresión, realización del hombre, y él la entiende originariamente como un don de Dios, como una comunicación de Dios a él y de él a Dios. En este diálogo, para Bouyer, el primer grito del hombre que habla, es un grito hacia Dios. Parece lógico por tanto que, con nuestro Autor, afirmemos que la forma primaria de la palabra sacra sea la oración.

A su vez, toda palabra implica que uno sale fuera de sí para ir al encuentro de otro y por tanto tiende a la acción, se prolonga en ella y encuentra en el rito su forma típica, en cuanto ligada a la palabra como expresión, como realización del hombre en el mundo. En el rito, el hombre experimenta que su vida tiene un sentido y que este sentido es mucho más rico que el que podría imaginar o concebir pues es la acción por medio de la cual siente que actúa en el obrar divino. Aquello que el hombre cumple con el rito es una acción divina, es una acción que Dios obra por medio del hombre, en el hombre, así como el hombre la obra en Dios, por medio del propio Dios. Por eso los ritos son considerados, siempre y en todo lugar, como obra de los dioses. Encontramos así dos elementos basilares de toda relación religiosa y por ende de toda liturgia: una palabra que es oración y una acción plenamente divina aunque participada por el hombre.

La Palabra de Dios en Israel comparte las características de cualquier realidad auténticamente sacra y debe ser entendida partiendo de la experiencia de una palabra humana llena de vida. No se trata por tanto de una palabra abstracta, simplemente informativa, puesto que no es una palabra anónima que no se dirige a nadie en particular, ni se encuentra únicamente dirigida al intelecto, sin dirigirse a la entera persona. Por el contrario, es una palabra que esencialmente es diálogo, y diálogo vital, entre el Yo divino que se comunica enteramente y un yo humano. Se trata de una palabra, que como toda palabra viviente, traduce una intervención personal. Palabra que es acción, y más precisamente, intervención de alguien que habla, en la vida misma de aquél a quien se dirige. En definitiva es presencia, manifestación actual e inmediata de Alguien. Más aún, esta presencia no es únicamente activa, sino creadora en el sentido más alto, creadora y recreadora de aquel a quien se habla.

Estas características esenciales a la palabra bíblica, nos ayudan a acogerla como Palabra divina partiendo de la palabra verdaderamente humana, y son reflejo del conocimiento que busca producir en el hombre que escucha. Este conocimiento no se puede separar del encuentro con Dios que es quien toma la iniciativa y únicamente subsiste en esta relación viviente. Así pues, podemos conocer a Dios si nos abandonamos dócil y totalmente a Él. Y como consecuencia, estaremos abiertos a la Palabra, desde la fe, si nos adherimos, si le obedecemos abandonándonos totalmente a Él, para que

realice en nosotros y por medio de nosotros, aquello que ha decidido llevar a cabo. Como apunta nuestro autor: "La Palabra nos descubre un designio divino: sacar de la humanidad caída un pueblo común según el corazón de Dios. Por el hecho mismo nos revela el nombre divino. En efecto, este designio se cifra en imprimir este nombre en todo el ser del hombre. En el Nuevo Testamento, el nombre sagrado se descubrirá finalmente como el nombre del Padre, y el Pueblo de Dios definitivo será un pueblo filial" [40].

De ahí que todo el sentido de la historia de Israel se puede decir que radica en el descubrimiento del Dios personal. Pero no se descubre a una persona más que teniendo relaciones personales con ella. Esta relación supone la aparición de otro argumento que Bouyer trata en diferentes momentos: la *Schekinah*, la presencia de Dios en la nube luminosa que atraviesa todo el Antiguo Testamento. ¿Qué fue –se pregunta Bouyer– lo que separó a Israel de la masa, que lo rescató de la perdición del politeísmo? "Es el descenso de una presencia, la presencia divina, a Israel. Moisés pide al Faraón que deje partir al pueblo para ir al desierto y hallar allí a su Dios. La religión ritual es el signo de esta presencia de Yahvé en Israel. Todo lo que en las instituciones religiosas del pueblo comporta la sacralidad, no es más que el testimonio de la presencia especial de Yahvé"[41].

Encontramos aquí una conexión indiscutible entre lo que la gracia de Dios nos dio de manera sobrenatural en Cristo, y lo que el espíritu y el corazón del hombre habían proyectado oscuramente, a tientas en las tinieblas, en su soñar despiertos, representado instintivamente en los ritos más antiguos de las religiones de misterios, e ilustrados por los mitos que más tarde intentaron explicarlos. A partir de este proyecto anhelado por los misterios paganos o preparado ya en el Antiguo Testamento, Bouyer, como hará Newman en su *Gramática del Asentimiento*[42], puede considerar que el cristianismo, de una forma única entre las religiones del mundo, tiende a dar cumplimiento a las aspiraciones, necesidades y presentimientos de la creencia natural de Dios. Y esto es así, porque el cristianismo ve la plenitud de la realización humana como inseparable de la persona de Jesucristo. La idea de un Dios personal, que surge en la propia reflexión humana, tiene su máxima realización histórica en Jesucristo.

---

[40] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, 459.

[41] L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, 143.

[42] J. H. NEWMAN, *Gramática del asentimiento*, 277.298.

De hecho, como señala Bouyer: "La religión cristiana no es simplemente una doctrina[43]. Ésta es un acto, una acción y no una acción del pasado, más bien es una acción del presente en la que el pasado se reencuentra y el futuro se aproxima. En esto se encierra un misterio, el misterio de la fe, porque nos confirma que se hace nuestra, hoy, la acción que Otro cumplió un tiempo. Acción de la cual nosotros no veremos los frutos en nosotros mismos sino más tarde. Este misterio san Pablo no cesó de exponerlo en todas sus cartas"[44]. Como repite de tantos modos diversos nuestro Autor, el Verbo asumió nuestra naturaleza, se ofreció al Padre en la Cruz, hace de su ofrenda la nuestra por medio de la Eucaristía, con el único fin de incorporarnos a sí. De este modo nos hará llegar a ser una sola cosa con Él; viviendo en Él, del amor que el Padre tiene por Él y que Él le da en la eternidad[45]. Este es, como señala nuestro Autor, el nudo de nuestra fe: la posibilidad para la Iglesia, y para cada cristiano a Ella unido, de ser asimilados por Cristo, de ser transformados en su Persona, en su sacrificio[46]. Cristo, muerto *por nosotros* en la primera Pascua cristiana, puede y debe morir *en nosotros* y nosotros debemos morir *con él* en cada nueva Pascua, de modo especialísimo por mérito de la liturgia pascual[47], a través de toda la liturgia sacramental de la Iglesia, de la que la Eucaristía es el centro y la fuente. Ahora podemos decir, cimentados sobre la fuerza de plenitud del Misterio, que el encuentro del hombre con Dios, o mejor el de Dios con el hombre, es posible, tiene lugar dentro del cristianismo y se perpetúa en la liturgia[48].

La sacramentalidad de Bouyer refleja la influencia de los antiguos Padres, que parten, de una visión muy elevada de la encarnación como divinización de la carne humana. A consecuencia de ello, nuestra divinización personal también tiene que alcanzarse de una manera encarnada por medio de signos visibles. A fin de que podamos participar en la deificación de la naturaleza humana que su encarnación hizo posible, Cristo viene personalmente a cada uno de nosotros y la manera como lo hace es por medio de los sacramentos. La realidad de los sacramentos no es una realidad que, en cierto sentido tendría su subsistencia en sí misma. Es la realidad de los signos,

---

[43] Como señala nuestro Autor en otro momento de este mismo libro "il cardinale de Bérulle […] nutrito in modo particolare di san Cirillo e di S. Agostino, seppe ricordare che il dogma non era un gioco d'astrazione estranee alla vita cristiana, ma bensì la sua sorgente" (L. BOUYER, *Il Misterio pasquale*, 521).

[44] L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 10.

[45] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 201.

[46] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale*, 95.

[47] Cf. L. BOUYER, *Il Mistero pasquale,* 353. La palabras que señalamos en cursiva están así escritas en el texto original de nuestro autor.

[48] Cf. L. BOUYER, *Liturgia renovada*, 44-45.

pero unos signos que comunican, en el sentido más amplio de la palabra, lo que ellos significan. Son como el lugar del encuentro, que debe operarse, entre la realidad de Cristo y la realidad de nosotros mismos, de nuestras vidas individuales, que deben sumergirse en su muerte y en su vida nueva, para ser conducidos a la plenitud de la resurrección[49]. "Decir que el sacramento es una palabra visible –concluye Bouyer- equivale a afirmar que el sacramento es un acontecimiento misterioso en el cual la palabra nos toca directamente, personalmente, no sólo para iluminarnos, sino para actuar en nosotros, para transformar toda nuestra vida injertándonos en la misma vida de Cristo"[50].

Si tomamos en serio a la persona humana, como hace nuestro Autor, somos llevados a creer en un Dios personal que se manifiesta de una manera única en la persona encarnada de Cristo, cuya presencia personal en cada uno de los cristianos los une para formar el cuerpo de la Iglesia. Como afirma Bouyer, la Palabra divina nos propone el misterio como sustancia de nuestra fe. Pero es en el sacramento donde nos hace participar efectivamente de ella y donde la fe puede hacer nuestro el misterio anunciado. Cristo, muerto *por nosotros* una vez por todas y resucitado, en lo sucesivo no cesa de morir y resucitar *en nosotros*, a fin de que resucitemos con Él para siempre, al fin de los tiempos[51]. Los sacramentos se presentan pues, como presencia y comunión de personas, cuya consumación pasa por la muerte como definitiva visión del misterio. De ahí que, puesto que el cristianismo es esencial y fundamentalmente una religión de personas, su plenitud debe hallarse en la comunión y sacramentalidad del catolicismo, en el cual halla su realización más completa y concreta este pensamiento personalista.

Ponemos punto final con unas palabras de Bouyer pronunciadas en Sicilia en 1984 que pienso que resumen muchas ideas de las recogidas en este trabajo. "He de repetirlo una vez más, lo que denominamos *icono* contiene una singular parte espiritual porque supone que el Misterio de Cristo no es el simple objeto de un recuerdo histórico, sino que por medio de la participación litúrgica, debe llegar a ser, como dice san Pablo, el *misterio de Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*. Y a partir de ahí, al mismo tiempo, nos impulsa a anticipar en la vida mística, en el sentido propiamente cristiano, la transfiguración escatológica, no sólo del propio hombre, sino de todo el

---

[49] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 135.

[50] L. BOUYER, *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo*, 58.

[51] Cf. L. BOUYER, *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, 131.133.

cosmos a partir de él, con tal de que, como nos invita el Apóstol, *reflejemos como en un espejo el rostro de Cristo hecho Espíritu, de gloria en gloria*"[52].

[52] L. BOUYER, "Oriente e spiritualità cristiana", en C. VALENZIANO (ed.), *Spiritualità cristiana orientale. Atti del convegno promosso dall'Opera della regalità di N.S.G.C., della Facoltà teologica di Sicilia e dall'Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo 24-29 agosto 1984*, Ed. OR, Milano 1986, 37.

BIBLIOGRAFÍA[1]

1. Obras de Louis Bouyer[2]

- *Le quatrième évangile. Introduction à l'évangile de Jean, traduction et commentaire*, Éd. Je Sers, Paris 1938; Éd. Casterman, París 1955[2] y 1963[3]. Trad. italiana: *Il quarto vangelo*, Borla, Torino 1964.
- *L'Incarnation et l'Église Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (Unam Sanctam 11), Éd. du Cerf, Paris 1943.
- *Le Mystère pascal (Paschale Sacramentum). Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte* (Lex orandi 6), Éd. du Cerf, Paris 1945, 1965[2]. Trad. italiana: *Il mistero pasquale*, Libreria Editrice Fiorentina, Florencia 1955.
- *Saint Philippe Néri* (Pages catholiques), Albin Michel, Éd. SOS, Paris 1946, 1979[2].
- *La vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (Figures monastiques), Éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille 1950, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauge 1977[2]. Trad. española: *La vida de San Antonio: ensayo sobre la espiritualidad del monacato primitivo*, Ed. Monasterio de las Huelgas, Burgos 1989.
- *La "Connaissance du salut" et les origines chrétiennes*. Notes prises au cours par les élèves, Institut Catholique de Paris 1951.

---

[1] En este apartado bibliográfico nos hemos servido fundamentalmente de diversas listas publicadas que recogen las obras de Louis Bouyer: L. BOUYER, *Le métier de théologien*, Éd. Ad Solem, Genève 2005[2], 295-302 y las notas bibliográficas: "Révérend Père Louis Bouyer, de l'Oratoire 1913-2004: Bibliographie", *Communio* (F) 177 (2005) y la que presenta M. CHRZAN, "Bibliografia di Louis Bouyer", *Rivista Liturgica* 92 (2005/4) 533-546. Como este último señala son especialmente válidas para este trabajo bibliográfico los estudios de A. CATAPANO, *La sofiologia di Louis Bouyer, prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pontificia Università Della Santa Croce, Roma 2001 y el de K. HELLER, *Ton Créateur, est ton Époux, ton Rédempteur: contribution à la théologie de l'alliance à partir des écrits du R. P. Louis Bouyer, de l'Oratoire*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1995 (Éd. Tequi, Paris 1996). El primero se sirve de la investigación bibliográfica puesta a su disposición por el prof. Jean Duquesne, que a su vez la había efectuado por encargo del Cardenal Jean-Marie Lustiger. Este primer trabajo incluye toda la obra pública hasta septiembre de 1998 si bien el propio Duquesne reconoce que todavía no ha sido publicada una bibliografía completa de Louis Bouyer. El segundo trabajo, el de Heller, se basa en la correspondencia con el superior del Centro del Oratorio de París, P. J. Lambert.

[2] Las obras están ordenadas según un criterio cronológico.

- *La Bible et l'Évangile. Le sens de 1'Ecriture: du Dieu qui parla au Dieu fait homme* (Lectio divina), Éd. du Cerf, Paris 1952; (Livre de Vie 29-30) Éd. Du Cerf, Paris 1958[2]. Trad. española: *La Biblia y el Evangelio*, Ed. Rialp, Madrid 1977.

- *Newman. Sa vie. Sa spiritualité,* Éd. du Cerf, Paris 1952.

- *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique* (Irénikon), Éd. de Chevetogne, 1952.

- *Le Sens de la vie monastique,* Ed. Brépols, Turnhout-Paris 1952.

- *Introduction à la liturgie*. Notes prises au cours par les élèves, Institut Catholique de Paris, 1952.

- *La grâce sanctifiante et notre association aux Personnes divines*. Notes prises au cours para les élèves, Institut Catholique de Paris 1952.

- *Du Protestantisme à l'Église* (Unam Sanctam 27), Éd. du Cerf, Paris 1954.

- *La spiritualité de Cîteaux*, Au Pertulan chez Flammarion, Paris 1955. Trad. italiana: *La spiritualità cisterciense*, Jaca Book, Milano 1964.

- *Autour d'Erasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Éd. Du Cerf, Paris 1955. Trad. italiana: *Erasmo tra umanesimo e riforma*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962.

- *Liturgical Piety*, University of Notre-Dame, Indiana 1955. Trad. francesa abreviada: *La vie de la liturgie. Une critique constructive du mouvement liturgique* (Lex orandi 20), Éd. du Cerf, Paris 1956. Trad. española (ligeramente abreviada): *Piedad litúrgica*, Ediciones Benedictinas, Cuernavaca 1957.

- *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Éd. du Cerf, Paris 1957, 1987[2].

- *L'Initiation chrétienne* (Coll. Credo), Éd. Plon, Paris 1958. Trad. italiana: *Invito alla parola di Dio*, Ed. Morcelliana, Brescia 1960.

- *Humain ou chrétien,* Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Bruges 1958. Trad. italiana: *Umano o cristiano*, Ed. Morcelliana, Brescia 1959.

- *Le Sens de la vie sacerdotale,* Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Tournai 1960. Trad. italiana: *Il senso della missione sacerdotale*, Ed. Borla, Torino 1967. Trad. española: *El sentido de la vida sacerdotal*, Ed. Herder, Barcelona 1962.

- *Parole, Église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme,* Éd. Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 1991[2]. Trad. italiana: *Parola, Chiesa e sacramenti nel protestantesimo e nel cattolicesimo*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962.

- *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Tournai-Paris 1960. Trad. italiana: *Introduzione alla vita spirituale*, Ed. Borla, Torino 1965. Trad. española: *Introducción a la vida espiritual. Manual de Teología ascética y mística*, Ed. Herder, Barcelona 1964.

- "La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères", en *l'Histoire de la spiritualité chrétienne vol. 1,* Éd. Aubier, Paris 1961. Trad. italiana: *La spiritualità dei Padri* ("Storia della spiritualità cristiana"), vol. 2, EDB, Bologna 1968[3].

- *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie* (Lex orandi 32), Éd. du Cerf, Paris 1962. Trad. italiana: *Il rito e l'uomo*, Ed. Morcelliana, Brescia 1964. Trad. española: *El rito y el hombre: sacralidad natural y liturgia,* Ed. Estela, Barcelona 1967.

- *Dom Lambert Beauduin: un homme d'Église,* Éd. Casterman, París 1964. Trad. española: *Un precursor del ecumenismo: Lambert Beauduin*, Ed. Península, Madrid 1966.

- *Dictionnaire théologique,* Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Tournai 1963, 1991[2]. Trad. italiana: *Breve dizionario teologico*, ed. rivista e aggiornata, EDB, Bologna 1992. Trad. española: Diccionario de Teología, Ed. Herder, Barcelona 1990[6].

- "La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane", en *l'Histoire de la spiritualité chrétienne vol. 3,* Éd. Aubier, Paris 1965. Trad. italiana: *Spiritualità bizantina e ortodossa* ("Storia della Spiritualità") 4/1, y *La spiritualità protestante e anglicana*, ("Storia della Spiritualità") 4/2, EDB, Bologna 1970.

- *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique,* Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Tournai, 1966, 1990[2]. Trad. italiana: *L'Eucaristia*, LDC, Torino-Leumann 1969, 1983[2]. Trad. española: *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Ed. Herder, Barcelona 1969.

- *The Liturgy Revived: A Doctrinal Commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy,* Ed. University of Notre-Dame, Indiana, 1967. Trad. española: *Liturgia renovada: Comentario espiritual-doctrinal a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, tr. M. CANET, Ed. Verbo Divino, Estella 1967.

---

[3] Ampliado y revisado por L. DATTRINO, se encuentra en italiano: L. BOUYER – L. DATTRINO, "La spiritualità dei Padri (II-V secolo) martirio –verginità – gnosi cristiana", en *Storia della Spiritualità 3/A,* EDB, Bologna 1987, 1998; L. BOUYER – L. DATTRINO, "La spiritualità dei Padri (III-VI secolo) monachesimo antico e Padri", en *Storia della Spiritulità 3/B*, EDB, Bologna 1987, 2000.

- *Architecture et liturgie,* Éd. du Cerf, Paris 1967. Trad. italiana: *Architettura e liturgia*, Ed. Qiqajon, Magnano 1994. Trad. española: *Arquitectura y liturgia*, Grafite Ediciones, Bilbao 2000.

- *La décomposition du catholicisme,* Éd. Aubier, Paris 1968. Trad. italiana: *Cattolicesimo in decomposizione*, Ed. Morcelliana, Brescia 1969. Trad. española: *La descomposición del catolicismo*, Ed. Herder, Barcelona 1970.

- *L 'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit,* Éd. du Cerf, Paris 1970. Trad. italiana: *La Chiesa, Corpo di Cristo e Tempio dello spirito*, Ed. Cittadella, Assisi 1971. Trad. española: *La Iglesia de Dios*, Ed. Studium, Madrid 1973.

- *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Éd. du Cerf, Paris 1974. Trad. italiana: *Il Figlio eterno*, Ed. Paoline, Alba 1977.

- *Religieux et clercs contre Dieu,* Éd. Aubier, Paris 1975. Trad. italiana: *Religiosi e preti contro Dio*, Ed. Rusconi, Milano 1976.

- *Mystère et ministères de la femme,* Éd. Aubier, Paris 1976.

- *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité*, Éd. du Cerf, Paris 1976. Trad. italiana: *Il Padre invisible*, Ed. Paoline, Alba 1979.

- *Le Métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Éd. France-Empire, Paris 1979; Éd. Ad solem, Genève 2005[2].

- *Un Socrate romain: saint Philippe Néri,* Éd. S.O.S. Charité, Paris 1979. Trad. italiana: *La musica di Dio. San Filippo Neri*, Jaca Book, Milano 1980.

- *Le Consolateur. Esprit-Saint et vie de grâce*, Éd. du Cerf, Paris 1980. Trad. italiana: *Il Consolatore*, Ed. Paoline, Alba 1983.

- *En quête de la Sagesse. Du Parthénon à l'Apocalypse en passant par la Nouvelle et la Troisième Rome*, Éd. du Cloître, Jaucques 1980.

- *La méditation contemplative,* Éd. C.L.D., Chambray-les-Tours 1982.

- *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1982.

- *Vérité des Icônes. La tradition iconographique chrétienne et sa signification*, Éd. Criterion, Limoges 1984.

- *Sir Thomas More, humaniste et martyr,* Éd. C.L.D., Chambray-lès-Tours, 1984. Trad. española: *Tomás Moro: humanista y mártir*, Ed. Encuentro, Madrid 1986.

- *Mysterion. Du mystère a la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986. Trad. italiana: *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

- *Le lieux magiques da Graal. De Brocéliande en Avalon. L'imaginaire médiéval*, O.E.I.L., Paris 1986.

- *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Ecriture*, Éd. du Cerf, Paris 1988. Trad. italiana: *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Sacra Scrittura*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991.

- *Newman's Vision of Faith,* Ignatius Press, San Francisco 1988.

- *Figures mystiques féminines. Hadewijck d'Anvers, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Elisabeth de la Trinité, Edith Stein*, Éd. du Cerf, Paris 1989.

- *Sophia ou le Monde en Dieu,* Éd. du Cerf, Paris 1994.

2. Obras de L. Bouyer (escritas bajo seudónimo)[4]

- THOVENOT, J., *Alceste*, Éd. Aubier Montaigne, Paris 1941.

- CHARDIN, G., *Les Eaux-belles*, Éd. Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1959.

- LAMBERT, L., *Prélude à l'Apocalypse ou les derniers cavaliers du Graal,* Éd. Criterion, Limoges 1982.

- CATELLA, P., *Les Hespérides*, Ed. S.O.S., Paris 1985.

3. Obras de L. Bouyer en colaboración con otros autores[5]

- BOUYER, L., "Après les journées de Vanve. Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie", en ROGUET, A.M. - MORIN, P. - DONCOEUR, P. - DUPLOYE, P.

- BOUYER, L., *Etudes de pastorale liturgique* (Lex Orandi 1), Éd. du Cerf, Paris 1944, 379-389.

- NEWMAN J.H., *12 Sermons sur le Christ*, Éd. LUF-Egloff, Paris 1947. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "La foi catholique et le mystère du mal", en CLAUDEL, P. – MARITAIN, J.– GOUHIER, H. – BOUYER, L., *Le mal est parmi nous,* Libraire Plon, Paris 1948, 213-264.

- BOUYER, L., "Les données de l'Enseignement patristique sur le problème de la tolérance", en AUBERT, R. – BOUYER, L. – CERFAUX, L., *Tolérance et communauté humaine: chrétiens dans un monde divisé,* Éd. Casterman, Paris 1952, 57-73.

---

[4] Como Newman, Louis Bouyer publicó bajo pseudónimo cuatro novelas. Cf. el comentario que las introduce en L. BOUYER, *Le métier de théologien*, Éd. Ad Solem, Genève 2005², 300.

[5] Las obras están ordenadas según un criterio cronológico.

- BOUYER, L., "Les deux économies du gouvernement divin: Satan et le Christ", en HENRY, A.M. – DUBARLE, A. M. – CAVIELOT, TH., *Iniation théologique 2*, Éd. Cerf, Paris 1952, 504-534.

- *Missel romain*, Droguet/Ardent, Limoges 1955. Préface de L. BOUYER.

- TRISTRAM, H. – BOUYER, L. – NEDONCELLE, M., *Textes Newmaniens, vol. 2: Écrits autobiographiques*, Révision, notes et avant propos par L. BOUYER, *vol. 4: Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Introduction de L. BOUYER, Notes de A. POMPEN – L. BOUYER, Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1956.

- BOUYER, L., "La notion christologique du Fils de l'Homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?", en ALBRIGHT, W.F. – AMIOT, F. –AUVRAY, P. et autres, *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris), Éd. Bloud & Gay, Paris 1957, 519-530.

- PLÉ, A. – BOUYER, L., *Mystery and Mysticism. A Symposium*, Ed. Black Frairs, London 1957.

- CASSERLEY, J., *Absence de christianisme. L'apostasie du monde moderne*, Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Paris 1957. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Retour aux sources et archéologisme", en *Mélanges offerts a Dom Alexis abbé de Boquen. Le message des moines a notre temps*, Éd. Arthème-Fayard, Paris 1958, 169-172.

- L. BOUYER, "Retour aux sources et archéologisme", en *Le message des Moines à notre Temps. Mélanges offerts à Dom Alexis, abbé de Boquen*, Arthème-Fayard, Paris 1958, 169-172.

- BOUYER, L., "La Parole de Dieu vit dans la liturgie", en JOUNEL, P. – DANIELOU, J. – VON BALTHASAR, H.U. – BOUYER, L., *Parole de Dieu et liturgie* (Lex Orandi 25), Éd. du Cerf, Paris 1958, 105–126.

- BOUYER, L., "Liturgie juive et liturgie chrétienne" et Avant-propos, en SHEPPARD, L. – BOUYER, L. – CRICHON, J.D. – GRAMMONT, D. et autres, *Le culte en Esprit et en Vérité*, Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Paris 1960, 45-62.

- BOUYER, L., "La spiritualité byzantine", en LECLERCQ J. – VANDENBROUCKE F. – BOUYER L., *La spiritualité du Moyen Âge*, vol. 2 de *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Éd. Aubier, Paris 1961, 647-696.

- BOUYER, L., "Théologie luthérienne et calviniste. La pensée religieuse protestante dans la dernière moitié de ce siècle", en AUBERT R. – BOUYER, L. – COWLEY, J. et autres, *Le Christ et l'Église,* Éd. Universitaires, Paris 1961, 92-112.

- LEBLOND, G., *Fils de lumière: l'inhabitation personnelle et spéciale du Saint Esprit en notre âme selon saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix*, Les presses monastiques, Saint Léger-Vauban 1962. Préface de L. BOUYER.

- DE VOGUÉ, A., *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoit*, Éd. Desclée de Brouwner et Cie, Bruges 1961. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Zur Kirchenfrömmigkeit der griechischen Vater", en RAHNER, H. – DANIELOU, H.J. – VORGRIMMLER H., *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Ed. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, 104-112.

- WEBER, J.J. – FISCHER, E. – BOUYER, L., *Parole di Dieu et sacerdoce,* Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1962.

- HAYEK, M., *Le chemin du désert. Le Père Charbel, moine d'Orient 1828-1898*, Éd. Xavier Mappus, Paris 1962. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Le culte de la Vierge et des saints et le protestantisme", en COPPENS, J. – DALMAIS, I.H. – BOUYER, L. et autres, *Union et désunion des chrétiens* (Recherches oecuméniques 1), Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Bruges-Paris 1963, 95-108.

- LOUVEL, F., *Les écrits des Pères apostoliques annotés par François Louvel*, Éd. Du Cerf, Paris 1963. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "The Sacramental System", en *Sacraments. Papers of the Maynooth Union Summer School 1963*, ed. D. O'CALLAGHAN, Furrow, Dublin 1964, 45-55.

- BOUYER, L., "Word and Sacrament", en *Sacraments. Papers of the Maynooth Union Summer School 1963*, ed. D. O'CALLAGHAN, Furrow, Dublin 1964, 139-152.

- BUTLER, B.C., *L'idée de l'Église* (Cahiers de l'actualité religieuse 21), Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Paris-Tournai 1965. Préface de L. BOUYER.

- GREA, A., *L'Église et sa divine constitution*, Éd. Castermann, Paris 1965. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "The Different Forms of Eucharistic Prayer and their Genealogy", en F.L. CROSS (ed.), *Studia Patristica. Papers presented to the IV International Conference on Patristic studie*s *held at Christ Church, Oxford 1963*, vol 2, (Studia Patristica 8), Akademie-Verlag, Berlin 1966, 156-170.

- BOUYER, L., "L'Évangile sans le salut. Le monde et son salut. Faut-il en finir avec le sacré? Un christianisme sans Dieu, Parole de Dieu, tradition et autorité", en Card. RENARD, A.. – BOUYER, L. – CONGAR, Y. – DANIÉLOU, J., *Notre foi,* Éd. Beauchesne, Paris 1967, 19-54.

- COGNET, L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Éd. Desclée de Brouwer et Cie, Paris 1968. Préface de L. BOUYER.

- AULEN, G., *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption* (Foi vivante, 124), Éd. Du Cerf, Paris 1970. Préface de L. BOUYER.

- DE SOLMS, E. – BOUYER, L., *Anges et démons*, Éd du Zodiaque, Abbaye Sainte Marie 1972.

- L. BOUYER, - "La Eucaristía, centro de toda la liturgia", en *La Eucaristía fuente y cumbre de toda evangelización. VIII Congreso eucarístico nacional. Valencia, 22-28.V.1972*, Valencia 1973, 241-250.

- BOUYER, L., "Point de vue du théologien. Théologie catholique et exégèse biblique" en BOUYER, L. - MICHEL, A. – PAREN, M. –POULET, G., *Qu'est-ce qu'un texte?Eléments pour une herméneutique,* Libraire José Corti, Paris 1975, 185-205.

- BOUYER, L., *Some Charismatic Movement in the History of the Church. Prospective in charismatic Renewal*, University of Notre Dame Press, Indiana 1975, 133-144.

- BOUYER, L., "Christian Priesthood and Women", en P. MOORE (ed.), *Man, Woman, and Priesthood*, SPCK, London 1978, 63-67.

- CHARLIER, J.P., *Jean l'évangéliste. Structure et dramatique du Quatrième Évangile. Bible et vie chrétienne*, Éd. Lethielleux, Paris 1978. préface de L. BOUYER.

- LABAT, E.P., *Présences de Dieu par une moniale bénédictine*, Éd. Fayard, Paris 1979. Préface de L. BOUYER.

- *Pèlerinage patristique: du Mont Carmel à Jérusalem, de saint Iréneée a saint thomas*, Textes rassemblés, traduits et présentés par M. HASSE, Éd. Desclée, Paris 1980. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "De la liturgie juive à la liturgie chrétienne", en BOUYER, L. – CHAPPELLE, A. –COLOMBO, G. – COSTE, R. – CARD. RATZINGER, J., *L'Eucharistie: Pain nouveau pour un monde rompu* (Communio), Éd. Fayard, Paris 1981, 17-34.

- BOURGEOIS, D., *La Sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe: évangile et philosophie chez saint Justin philosophe et martyr*, Éd. Téqui, Paris 1981. Préface de L. BOUYER.

- NEWMAN, J.H., *Le Secret de la prière*, Éd. Téqui, Paris 1982. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Mystiques cosmiques, mystiques interpersonnelles", en CLEMENT, O. – VON BALTHASAR, H.U. – BOUYER, L., *Des bords du Gange aux rives du Jourdain,* Éd. Saint-Paul, Paris-Fribourg 1983, 150-153.

- LÓPEZ TRUJILLO, A., *La théologie libératrice en Amérique latine*, Éd. Tequi, Paris 1983. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Oriente e spiritualità cristiana", en C. VALENZIANO (ed.), *Spiritualità cristiana orientale. Atti del convegno promosso dall'Opera della regalità di N.S.G.C., della Facoltà teologica di Sicilia e dall'Eparchia di Piana degli Albanesi. Palermo 24-29 agosto 1984*, Ed. OR, Milano 1986, 19-37.

- JEAN PAUL II, *La dignité et la vocation de la femme. Lettre apostolique « Mulieris dignitatem » du souverain pontife Jean Paul II sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale,* Éd. Du Cerf, Paris 1987. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Die mystische Kontemplation bei den Vätern", en *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt,* Festschrift für Josef Kard. RATZINGER, C. VON SCHÖNBORN (Hrsg.), EOS Verlag, Geburstag, 637-649.

- ADRIAZOLA, M.P., *La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation, le Thérèse de France et du Nouveau monde*, Éd. Du Cerf, Paris 1989. Préface de L. BOUYER.

- QUERE, F. – RITTER, M.E. – DESPREZ V., *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Diffusion Brépols, Paris 1990. Préface de L. BOUYER.

- HOURCADE, J., *Pourquoi la femme?,* Éd. Desclée, Paris 1992. Préface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "L'importanza permanente di Newman", en S.L. JAKI, *Newman oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 169-178.

- *Gertrude of Helfta, the Herald of Divine Love*, Paulist, New York-Mahwah NY 1993. Préface de L. BOUYER.

- GAMBER, K., *Tournés vers le Seigneur!,* Éd. Sainte Madeleine, Monastère Sainte Madeleine 1993. Postface de L. BOUYER.

- BOUYER, L., "Comunión de las Iglesias, Eucaristía y Episcopado" en Congregación para la Doctrina de la Fe, *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, Ed. Palabra, Madrid 1994, 147-150.

4. Artículos de Louis Bouyer[6]

- "Newman et le platonisme de l'âme anglaise", *Revue de Philosophie,* juillet (1936) 285-305.
- "L'Eglise luthérienne et l'Oecuménisme", *Oecumenica* 4 (1938) 693-706.
- "Orthodoxe et protestantisme", *Irénikon* 15 (1938) 209-235.
- "Le culte des saints et le protestantisme", *Oecumenica* 6 (1939) 307-318.
- "L'École de Lund: A. Nygren", *Irénikon* 17 (1940) 21-49.
- "Homoousios, sa signification historique dans le symbole de la foi", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 30 (1941) 52-62.
- "L'École de Lund: G. Aulén. Question sur l'Église et son unité", *Irénikon* (1943) 12-41[7].
- "Prier avec les psaumes", *La Vie Spirituelle* 70 (1944) 81-94.
- "Le Baptême et le Mystère de Pâques", *La Maison-Dieu* 2 (1945) 29-51.
- "Le Bréviaire dans la vie spirituelle du clergé", *La Maison-Dieu* 3 (1945) 38-68.
- "Le Mystère de Pâques", *La Vie Intellectuelle* 13, n. 3 (1945) 7-17.
- "Catholicisme et Oecuménisme", *La Vie Intellectuelle* 13, n. 5 (1945) 6-30
- "Actualité de Newman et sa conversion (1845-1945)", *La Vie Intellectuelle* 13, n. 10 (1945) 6-29.
- "Un Pèlerinage Newmanien", *La Vie Spirituelle* 73 (1945) 418-428.
- "Le souvenir de Mary Newman", *Études* 246 (1945) 145-159.
- "Une date dans l'histoire de l'exégèse catholique", *Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques* 2 (1945) 137-142.
- "L'École de Lund: Y. Brilioth", *Irénikon* 19 (1946) 24-48.
- "Le problème du Mal dans le christianisme antique", *Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques* 6 (1946) 15-42.
- "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 27-50.

---

[6] Los artículos están ordenados según un criterio cronológico.

[7] Se trata de un artículo en tres partes sobre la escuela de Lund. No indicamos el volumen por cuanto *Irénikon* publica la última anualidad de fascículos trimestrales antes de la guerra en 1939 (se trata del volumen 16) Entre 1940 y 1945 publica un único número anual en 1940, un fascículo titulado "Questions sur l'Église et son unité" en 1943 y un número anual en 1945. Cuando retoma la publicación normal, en 1946, se recomienza con el volumen número 19.

- "Quelques principes historiques de 1'évolution liturgique", *La Maison-Dieu* 10 (1947) 47-85.

- "Le renouveau des études patristiques", *La Vie Intellectuelle* 15, n. 2 (1947) 6-25.

- "Développements récents de la psycologie en Suisse", *La Vie Intellectuelle* 15, n. 12 (1947) 98-117.

- "Le problème du mal et la philosophie chrétienne", communication par A.D. Sertillanges et réponse de L. Bouyer, *Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques* 8 (1947) 131-137.

- "L'oeuvre exégétique d'Oscar Cullmann et le problème eschatologique", *La Vie Intellectuelle* 16, n. 3 (1948) 22-24.

- "Christianisme et eschatologie", *La Vie Intellectuelle* 16, n. 10 (1948) 6-38.

- "Chronique d'histoire de la théologie contemporaine. Où en est la théologie du Corps mystique?", *Revue des Sciences Religieuses* 22 (1948) 313-333.

- "On the Meaning and Importance of Confirmation", *Eastern Churches Quarterly* 7 (1948) (2. Suppl. issue) 95-102.

- "Prédication et Mystère", *La Maison-Dieu* 16 (1948) 12-33.

- "Deux moines-théologiens: Dom A. Vonier et Dom A. Stolz", *La Vie Spirituelle* 78 (1948) 675-685.

- "La Première Eucharistie dans la dernière Cène", *La MaisonDieu* 18 (1949) 34-47.

- "Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot", *Supplément de la Vie Spirituelle* 9 (1949) 3-23.

- "Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique", *Irénikon* 22 (1949) 139-159.

- "Les psaumes, prière du peuple de Dieu", *La Vie Spirituelle* 80 (1949) 579-597.

- "La tradition juive et le christianisme", *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 286-292.

- "Du Dieu caché au Dieu révélé", *La Vie Intellectuelle* 2 (1950) 244-254.

- "Le sens du culte et son unité dans l'Eglise d 'Orient", en *Irénikon* 23 (1950) 37-51.

- "Où en est le mouvement liturgique?", *La Maison-Dieu* 25 (1951) 34-46.

- "Saint Paul et les origines de la gnose", *Revue des Sciences Religieuses* 25 (1951) 69-74.

- "Saintes vigiles", *La Maison-Dieu* 26 (1951) 11-22.

- "Réflexions sur le mouvement liturgique", *Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques* 19 (1951) 83-101.

- "Le sens de l'année liturgique", *La Vie Spirituelle* 84 (1951) 339-352.

- "Harpagmos", *Recherches de Science Religieuse* 39 (1951) 281-288.

- "La liturgie byzantine et nous", *La Maison-Dieu* 30 (1952) 173-174.

- "Le Carême, initiation pascale", *La Maison-Dieu* 31(1952) 7-18.

- "Le symbolisme des rites baptismaux", *La Maison-Dieu* 32 (1952) 5-17.

- "Mysterion", *Supplément de la Vie Spirituelle* 23 (1952) 397-412.

- "Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine", *Dieu Vivant. Perspectives religieuses et philosophiques* 21 (1952) 17-31.

- "Jérusalem, la sainte Cité", *La Vie Spirituelle* 86 (1952) 367-377.

- "Que signifie la Confirmation?", *Paroisse et Liturgie* 34 (1952) 3-12.

- "Qu'est-ce qu'est la Confirmation?, *Paroisse et Liturgie* 34 (1952) 65-67.

- "Le salut dans les religions à mystères", *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1953) 1-16.

- "Les psaumes et la catéchèse chrétienne", *La Maison-Dieu* 33 (1953) 8-20.

- "Gnosis: le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères alexandrins", *Journal of Theological Studies* 4 (1953) 188-203.

- "Parole divine et Église", *Bible et Vie Chrétienne* 1 (1953) 7-20.

- "Bossuet et le gallicanisme", *Revue des Sciences Religieuses* 28 (1954) 133-139.

- "Le culte de Marie dans la liturgie byzantine", *La Maison-Dieu* 38 (1954) 79-94.

- "Conditions d'une prédication vraiment pastorale", *La Maison-Dieu* 39 (1954) 38-58.

- "Ce qui change, ce qui demeure dans la liturgie", *La Maison-Dieu* 40 (1954) 86-107.

- "Études joanniques (Chronique)", *Bible et Vie Chrétienne* 6 (1954) 98-102.

- "Les thèmes bibliques de la théologie mariale", *Bible et Vie Chrétienne* 7 (1954) 7-18.

- "La signification de la Confirmation", *Supplément de la Vie Spirituelle* 29 (1954) 162-179.

- "Controverses religieuses au XVI-XVII siècle", *Revue des Sciences Religieuses* 29 (1955) 262-266.

- "L'union des Églises du Sud de l'Inde", *Istina* 2 (1955) 215-237.

- "La doctrine de la Parole de Dieu (selon K. Barth)", *Bible et Vie Chrétienne* 9 (1955) 102-107.

- "Les psaumes dans la prière chrétienne traditionnelle", *Bible et Vie Chrétienne* 10 (1955) 22-35.

- "Le Jeudi de la Cène", *La Maison-Dieu* 45 (1956) 50-59.

- "Où en est le mouvement biblique?", *Bible et Vie Chrétienne* 13 (1956) 7-21.

- "La Schékinah: Dieu avec nous", *Bible et Vie Chrétienne* 20 (1957) 7-22.

- "Chronique de la théologie anglicane", *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 378-384.

- "Karl Barth vu par le Père Brouillard", *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 255-264.

- "Le Renouveau Biblique, conférences à Bruxelles", *Paroisse et Liturgie* 40 (1958) 233-240.

- "Le Journal de Julien Green", *La Vie Spirituelle* 101 (1959) 63-67.

- "L'office divin, ferment de la prière personnelle", *La Maison-Dieu* 64 (1969) 135-142.

- "Liturgie et contemplation. A propos d'un livre récent de Jacques et Raïssa Maritain", *La Vie Spirituelle* 102 (1960) 406-409.

- "Une nouvelle histoire de la spiritualité chrétienne", *Revue d'ascétique et de mystique* 37 (1961) 213-234.

- "Spiritualité patristique", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 62 (1961) 12-15.

- "La liturgie demeure aujourd'hui le lieu de la vie spirituelle pour le prêtre et pour le laïc", *La Maison-Dieu* 69 (1962) 8-14.

- "Pour le Jubilé de S.E. Mgr. Jean-Julien Weber, Archevêque-évêque de Strasbourg. Sacerdoce et Parole de Dieu", *Revue des Sciences Religieuses* 36 (1962) 113-114.

- "La spiritualité anglaise", *La Vie Spirituelle* 108 (1963) 602-604.

- "Two Temptations", *Worship. A review concerned with the problems of liturgical renewal* 37 (1963) 11-21.

- "La royauté cosmique", *La Vie Spirituelle* 110 (1964) 387-397.

- "Prière et art sacré", *La Vie Spirituelle* 111 (1964) 528-531.

- "Les rites et l'Evangile", *La Maison-Dieu* 81 (1965) 14-19.

- "Que vont devenir les rites sacrés?", *La Vie Spirituelle* 113 (1965) 536-550.

- "La mystique et les mystiques", *Revue des Sciences Religieuses* 40 (1966) 178-185.

- "La Préface et le Sanctus", *La Maison-Dieu* 87 (1966) 97-110.

- "Réforme de l'office", *La Vie Spirituelle* 114 (1966) 25-43.

- "La troisième prière eucharistique", *Assemblées du Seigneur.* 2 (1968) [Anaphores nouvelles, deuxième série] 21-33.

- "De unitate institutionis theologicae: l'Eucharistie, signe et instrument de communion au sacrifice sauveur", *Seminarium* 23 (1971) 395-404.

- "L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 111 (1972) 7-19.

- "The Ecclesiastical Ministry and the Apostolic Succession", *The Downside Review* 90 (1972) 133-144. Trad. francesa: "Le ministère ecclésiastique et la succession apostolique", *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973) 48-55; "Ministère ecclésiastique et succession apostolique", *Omnis Terra* (Fr) 22 (1983) 203-212. Trad. alemana: "Amt und apostolische Sukzession", *Communio* (D) 9 (1980) 385-393.

- "Liturgie juive et liturgie chrétienne", *Istina* 18 (1973) 132-146.

- "Der theologische Pluralismus und die ökumenische Frage", *Communio* (D) 3 (1974) 342-345.

- "Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Églises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles", *lstina* 20 (1975) 112-115. Trad. alemana: "Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens", *Tyrolia* (1976) 127-136.

- "La situation de la théologie", *Communio* (F) 1 (1975) 41-48.

- "L 'exemple de Pic de la Mirandole", *Communio* (F) 5 (1975) 94-95.

- "La colonne et le fondement de la vérité de P. Florenskij", *Communio* (F) 2 (1975) 95-96.

- "La notion christologique da Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?", *Mélanges Bibliques* (1975) 519-530.

- "L'application au ministère apostolique des expressions sacerdotales", *Nova et Vetera* (F) 51 (1976) 179-187.

- "La prière dans l'Esprit", *Communio* (F) 5 (1977) 9-20. Trad. italiana: "Celebrazione eucaristica e preghiera nello Spirito", *Communio* (I) 35 (1977) 81-93. Trad. inglesa: "Echaristic Celebration and Prayer in the Spirit", *The Downside Review* 95 (1977) 14-225.

- "Un sacerdoce féminin?", *Omnis Terra* (Fr) 16 (1977) 237-245.

- "Un tremblement de terre dans la critique au Nouveau Testament", *Nova et Vetera* (F) 52 (1977) 307-312.

- "Simples regards sur le Christ", *Communio* (F) 7 (1977) 11-20.

- "La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)", *Nova et Vetera* (F) 53 (1978) 135-144.

- "Von der jüdischen zur christlichen Liturgie", *Communio* (D) 7 (1978) 509-519; *Theologie und Glaube* 70 (1980) 251-260. Trad. francesa: "De la liturgie juive à la liturgie chrétienne", *Communio* (F) 6 (1978) 45-57. Trad. italiana: "Dalla liturgia ebraica alla liturgia cristiana", *Communio* (I) 64 (1982) 69-83.

- "L'Église catholique en crise", *Commentaire* 1 (1978) 17-26.

- "Dix ans après *Humanae vitae*. Vers une théologie positive du mariage", *Nova et Vetera* (F) 54 (1979) 263-276.

- "Point de vue explicatif su une oeuvre", *Communio* (F) 3 (1979) 89-92.

- "Les religieux ont-ils encore quelque avenir?", *Commentaire* 5 (1979) 31-37.

- "Newman, le monachisme et saint Benoît", *Collectanea Cisterciensia* 42 (1980) 244-255.

- "L'Évêque dans l'Église", *Commentaire* 9 (1980) 14-20.

- "Des théologiens et de leur(s) liberté(s)", *Communio* (F) 2 (1980) 89-93.

- "Une renaissance spirituelle? (à propos de livres récents)", *Communio* (F) 5 (1980) 93-96.

- "Notes de lectures", *Communio* (F) 1 (1982) 92-96.

- "Le legs spirituel de l'Orient chrétien à 1'Occident", *Ho Theológos* 2 (1984) 331-354.

- "An Introduction to the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition", *Le Messager Orthodoxe* 98 (1985) 149-161.

- "Actualité de Newman", *Communio* (F) 3 (1987) 115-122. Trad. francesa del prefacio a *Newman's Vision of Faith.*

- "La beauté et les chrétiens", *La Vie Spirituelle* 145 (1991) 369-372.

- "La vieillesse de Newman", *La Vie Spirituelle* 147 (1993) 543-546.

5. Obras sobre L. Bouyer[8]

a) Tesis doctorales

BRUTE DE REMUR, G., *La teologia trinitaria in L. Bouyer*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1996. (Tesis discutida pero no publicada)

CATAPANO, A., *La sofiologia di Louis Bouyer. Prolegomeni per un'antropologia teologica*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2001.

CHAIM, J., *La dottrina sacramentale di Louis Bouyer*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1984.

CHRZAN, M., *La cristologia mistagogica di Louis Bouyer*, Università Pontificia Salesiana, Roma 2007.

HELLER, K., *Ton Créateur est ton Époux, ton Rédempteur. Contribution à la Théologie de l'Alliance à partir des écrits du R. P. Louis Bouyer, de l'Oratoire,* Éd. Téqui, Paris 1996. (Tesis defendida en 1995 en la Pontificia Universitas Lateranensis)

HÜE, J.-F., *L'Incarnation du Verbe dans le contexte d'une théologie de la Parole de Dieu, selon les écrits da R.P. Louis Bouyer de l'Oratoire*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1985.

LAFLEUR, A., *La nozione di Chiesa di Cristo: le sue strutture ministeriali e la sua missione in L. Bouyer*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1993. (Tesis discutida pero no publicada)

RAKOTOMAHEFA, P. M., *Le repas-sacrifice. Contribution à la théologie de l'eucharistie d'après les écrits du P. Louis Bouyer*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1981.

RODRÍGUEZ CAMPOAMOR, R., *Vida cristiana y vida humana en Louis Bouyer*, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1968.

TWOHIG, H.C., *The Christology of Louis Bouyer*, Ph. D., University of Oxford, Oxford 1981.

WALLING, R., *Metamorphosis of the Sacred Christian Liturgy and the Mystery of Incarnation in the Work of Louis Bouyer*, Catholic University of America, Washington 1989.

[8] Las obras y artículos están ordenados según un criterio alfabético.

b) Artículos

ARMOGATHE, J.-R., "Obituary for Louis Bouyer (1913-2004)", *Communio* (Am) 31/4 (2004) 688-689.

BESANÇON, A., "In memoriam, Louis Bouyer (1913-2004)", *Commentaire* 109 (2005) 215-217.

CHRZAN, M., "Bibliografia di Louis Bouyer", *Rivista Liturgica* 92 (2005/4) 533-546.

DUQUESNE, J., "Qui a encore peur de Louis Bouyer?", *Communio* (F) 30/1 (2005) 73-84.

----, "Éditorial. Lecture à plusieurs voix d'une oeuvre toujours actuelle", *Communio* (F) 31/4 (2006) 7-14.

GUIBERT, V., "Dessein de Dieu et liberté de l'homme chez Louis Bouyer. Une théologie inséparable de l'Écriture Sainte, de la spiritualité et de la liturgie", *Communio* (F) 31/4 (2006) 15-27.

HELLER, K., "La tâche du théologien comme puissance de la parole: la contribution de Louis Bouyer à la théologie de l'incarnation", *Rivista Teologica di Lugano* 5 (2000) 346-348.

----, "L'Eucharistie, *Opus Redemptionis et Mysterium Unitatis*. In Memoriam Louis Bouyer 1913-2004", *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006) 18-38.

LECOINTE, I., "Louis Bouyer, une voix du mouvement liturgique. Une certaine idée de la Tradition", *La Maison-Dieu* 246 (2006) 21-58.

LEDOUX, F.X., "Le Père Louis Bouyer et l'anthropologie de la liturgie", *La Maison-Dieu* 246 (2006) 145-154.

LE GALL, R., "Le Père Louis Bouyer. Un maître à penser. Pour entrer dans l'héritage de l'instauratio liturgique de Vatican II", *La Maison-Dieu* 246 (2006) 7-20.

LEIVA-MERIKAKIS, E., "Louis Bouyer the theologian", *Communio* (Am) 16 (1989) 257-276.

----, "Louis Bouyer the theologien. Bibliography 1938-1988, books", *Communio* (Am) 16 (1989) 277-282.

LUSTIGER, J.M., "In Memoriam: Louis Bouyer", *Communio* (F) 30/1 (2005) 69-72.

NAULT, J.-C., "*Pour moi, vivre, c'est le Christ...* (*Philippiens* 1, 21). La vie monastique comme assimilation au Christ selon Louis Bouyer", *Communio* (F) 31/4 (2006) 79-95.

SÉD, N.J., "Le Père Louis Bouyer, l'homme et le théologien de la vie spirituelle", *La Maison-Dieu* 246 (2006) 59-64.

SERVAIS, J., "L'humanisme eschatologique de Louis Bouyer", *Communio* (F) 31/4 (2006) 29-44.

SILVESTRE, J. J., "In memoriam. Louis Bouyer (Parigi 1913-2004)", *Rivista Liturgica* 92 (2005/4) 491-497.

SMYTH, M., "Louis Bouyer et la question monastique à la veille du Concile Vatican II: Autour du mouvement liturgique francophone", *Collectanea Cisterciensia* 62/4 (2000) 327-352.

THOMAS, J.-F., "Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger", *Communio* (F) 31/4 (2006) 45-62.

YAP, J. C., "L'Église de la Parole. Une contribution œcuménique de Louis Bouyer", *Communio* (F) 31/4 (2006) 67-78.

ZORDAN, D., "De la Sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakoff et Louis Bouyer", *Irénikon* 79 (2006) 265-286.