

CAPÍTULO I

LITURGIA Y VIDA: EL LUGAR DE LA LITURGIA EN LA REALIDAD

¿Qué es realmente la liturgia? ¿Qué ocurre en ella? ¿Con qué tipo de realidad nos encontramos? En los años veinte del ya siglo pasado, se hizo una propuesta: entender la liturgia como un «juego»¹; la comparación se basaba en que, tanto la liturgia como el juego, tienen sus propias reglas, construyen su propio mundo, vigente en la medida en que nos involucramos en él, un mundo que, naturalmente, vuelve a su ser cuando acaba el «juego». Bajo otro punto de vista, el juego, si bien tiene un sentido, carece de finalidad y, precisamente por eso, tiene un aspecto curativo e incluso liberador; nos aleja del mundo de los objetivos cotidianos y de sus presiones para introducirnos en lo gratuito, eximiéndonos, de este modo, y por un tiempo, de todo el peso de nuestro mundo laboral. Según esto, el juego es, por así decirlo, otro mundo distinto, un oasis de libertad en el que, por un instante, podemos dejar fluir libremente la existencia. Necesitamos esos momentos en los que nos evadimos del dominio de la vida cotidiana, para poder sobrellevar su carga.

Todo esto tiene algo de verdad, pero una explicación así no es suficiente, porque, en ese caso, lo importante no sería a qué jugamos. Efectivamente, lo que hemos dicho

¹ Con respecto al tema del juego, hay que remitir especialmente a J. Huizinga, *Homo ludens* (Amsterdam 1939). En alemán: Pantheon Verlag für Geschichte, Kultur und Politik, Basel o. J. En español: J. Huizinga, *Homo ludens*, traducción de Eugenio Imaz, Alianza Editorial (Madrid 2000), así como al pequeño y valioso libro de H. Rahner, inspirado en los Padres: H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Johannes Verlag (Einsiedeln 1952).

es aplicable a cualquier juego, y en cada juego existe un esquema fijo impuesto por sus reglas, que se materializa muy pronto en su propio gravamen y sus propias finalidades. Si pensamos en el mundo del deporte actual, en los campeonatos de ajedrez o en el juego que sea, en todos los casos se pone de manifiesto que el juego, si no se quiere perder en un mero jugueteo vacío, rápidamente pasa de ser lo totalmente distinto, de ser un anti-mundo o no-mundo, a ser una parcela del mundo con leyes propias.

Todavía podríamos mencionar otro punto de vista de esta teoría del juego que nos acerca más a la particular esencia de la liturgia: el juego de los niños aparece, en muchos aspectos, como una especie de anticipación e introducción a la vida, sin llevar en sí el peso y la seriedad de la misma. Frente a la vida real en la que ponemos nuestras miras, la liturgia apuntaría al hecho de que, en el fondo, todos seguimos, o deberíamos seguir siendo niños. La liturgia sería, en ese caso, un modo completamente distinto de anticipación, de ejercicio preparatorio, un preludio de la vida futura, de la vida eterna.

San Agustín afirma que, en contraposición a la vida presente, la liturgia no estaría ya tejida por la exigencia ni por la necesidad, sino por la libertad de la ofrenda y del don. La liturgia sería, por tanto, el despertar dentro de nosotros de la verdadera existencia como niño; la apertura a esa prometida grandeza que no termina de cumplirse totalmente en la vida. Sería la forma visible de la esperanza, anticipo de la vida futura, de la vida verdadera, que nos prepara para la vida real —la vida en la libertad, en la inmediatez de Dios y en la apertura auténtica de unos a otros—. De este modo, la liturgia imprimiría también a la vida cotidiana, aparentemente real, el signo de la libertad, rompería las ligaduras y haría irrumpir el cielo en la tierra.

Este planteamiento de la teoría del juego pone a la liturgia esencialmente por encima del juego en general, en el cual parece estar siempre presente el anhelo del «juego» verdadero, de lo completamente otro de un mundo en el que el orden y la libertad se funden. Frente al carácter exterior y, por otra parte, utilitario o humanamente vacío del juego común, resalta la particularidad y diferencia del «juego» de la sabiduría del que habla la Biblia y que bien se puede relacionar con la liturgia².

No obstante, aún hemos de darle contenido a lo que hasta ahora son pinceladas, puesto que la idea de la vida futura, por de pronto, tan sólo se ha introducido como un postulado vago, y la referencia a Dios, sin el cual la «vida futura» no sería más que un desierto, todavía sigue sin determinarse. Así que quiero proponer un planteamiento nuevo, pero esta vez partiendo de su concreción en los textos bíblicos.

En los relatos sobre la salida de Israel de Egipto, tanto en su prehistoria como en su recorrido, aparecen dos finalidades distintas del éxodo. Una, de la que todos somos conscientes, es la de alcanzar la tierra prometida en la que Israel vivirá, finalmente, como pueblo, con autonomía y libertad sobre su propio territorio y con unas fronteras seguras. Pero, junto a esto, se apunta, repetidamente, otra finalidad. El mandato originario de Dios al faraón es éste:

² R. Guardini, en su *Espíritu de la liturgia*, desarrolló la esencia particular de la liturgia a partir del concepto de juego, al que añadió posteriormente, en la cuarta y quinta edición (1920), un capítulo: «Vom Ernst der Liturgie» («Sobre la seriedad de la liturgia»), que limita considerablemente la idea del juego [R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica (Barcelona 2000)]. También puede consultarse, al respecto, la nueva significación que le da en R. Guardini, *Signos sagrados*, traducción de Jorge de Riezu, Editorial Litúrgica española (Barcelona 1957).

«Deja partir a mi pueblo, para que me dé culto en el desierto» (Ex 7,16).

Estas palabras: «deja salir a mi pueblo para que me dé culto» se repiten con pequeñas variaciones cuatro veces, es decir, en todos los encuentros que tienen lugar entre el faraón y Moisés-Aarón (Ex 7,26; 9,1; 9,13; 10,3). Sin embargo, en la negociación con él se irá concretando más. El faraón se muestra dispuesto a concertar un compromiso. Para él, el conflicto radica en la libertad de culto de los israelitas con el que, en principio, él está de acuerdo en estos términos: «Id y ofreced sacrificios a vuestro Dios en este país» (Ex 8,21). Pero Moisés insiste —de acuerdo con el mandato de Dios— en que para el culto es necesario el éxodo. Su lugar es el desierto: «Iremos tres jornadas de camino por el desierto, y allí ofreceremos sacrificios a Yahveh, nuestro Dios, según él nos ordena». Después de que se sucedan las plagas, el faraón amplía la oferta de compromiso. Consiente en que el culto tenga lugar en el desierto, conforme a la voluntad de la divinidad, pero sólo quiere dejar partir a los hombres; las mujeres y los niños, así como el ganado, deben permanecer en Egipto. Esta manera de actuar presupone una práctica cultural corriente, según la cual los que asumían el culto eran exclusivamente los hombres.

Moisés no puede, sin embargo, negociar la naturaleza del culto con un dirigente extranjero, porque el culto no puede plantearse desde el mero compromiso político: la forma del culto no es políticamente negociable, porque contiene su formulación dentro de sí, es decir, únicamente puede plantearla la propia revelación, el mismo Dios. Por ello es rechazada también la tercera y más generosa propuesta de compromiso por parte del soberano; según ella, también podrían partir las mujeres y los niños. «Que se queden solamente vuestras ovejas y vuestras vacas» (10,24). Moisés pone la objeción de que han de llevarse

todo el ganado, porque «no sabemos todavía qué hemos de ofrecer a Yahveh hasta que lleguemos allá» (10,26).

De lo que se viene tratando aquí, no es de la tierra prometida. Es el culto el que aparece como única meta del éxodo, y únicamente puede realizarse conforme a la medida divina, una medida que está fuera de las reglas de juego del compromiso político.

Israel sale de Egipto no para ser un pueblo como todos los demás. Sale para dar culto a Dios. La meta del éxodo es la montaña santa, aún desconocida, el culto a Dios.

Ahora bien, se podría objetar que el interés por el culto durante las negociaciones con el faraón era de naturaleza táctica; que la meta verdadera y única del éxodo no era el culto sino la tierra, la cual, a fin de cuentas, constituiría el contenido verdadero de la promesa a Abrahán. No creo, sin embargo, que esta explicación haga justicia a la seriedad que reina en los textos. En el fondo, la contraposición entre tierra y culto no tiene sentido: la tierra es entregada para que sea el lugar del culto al Dios verdadero. La mera posesión de la tierra, la mera autonomía nacional rebajaría a Israel al nivel de los demás pueblos. Una finalidad así ignoraría la singularidad de la elección: toda la historia reflejada en los libros de los Jueces y de los Reyes, y luego retomada y reinterpretada en las Crónicas, muestra precisamente esto: que la tierra en sí misma y por sí misma sigue siendo un bien inconcreto, que sólo se convierte en un bien verdadero, en el auténtico don de la promesa cumplida, si Dios reina en ella. Y esto tiene lugar únicamente si Israel muestra su singularidad como Estado autónomo, si es el espacio de la obediencia, en el que se hace la voluntad de Dios, de modo que dé pie para que surja la existencia humana verdadera.

La referencia al texto bíblico nos permite una definición aún más exacta de la relación que existe entre las dos metas

del éxodo. El Israel peregrino, después de tres días, aún no sabe (tal y como se había anunciado en la conversación con el faraón) qué clase de sacrificio quiere Dios. Sin embargo, llegará tres meses «después de la salida de Egipto, ese mismo día, ... al desierto de Sinaí» (Ex 19,1). Y al tercer día tiene lugar el descenso de Dios a la cumbre de la montaña (19,16.20). Es ahora cuando Dios habla al pueblo, dándole a conocer su voluntad mediante «las Diez Palabras» (20,1-17) y le ofrece la Alianza por medio de Moisés (Ex 24). Alianza que se concreta en una forma minuciosamente reglamentada. De este modo se cumple el objetivo de la marcha al desierto, señalado ante el faraón: Israel aprende a adorar a Dios según el querer del mismo Dios.

El culto, la liturgia propiamente hablando, forma parte de esta adoración. Pero también la vida conforme a la voluntad de Dios constituye una parte imprescindible de la adoración verdadera. «La gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es ver a Dios», dice san Ireneo en cierta ocasión (Adv. haer IV 20,7) y expresa con ello, precisamente, la esencia del encuentro en la montaña del desierto: en última instancia la verdadera adoración a Dios es la vida misma del hombre, el hombre que vive rectamente, pero la vida es vida verdadera cuando nos dejamos configurar por Dios apoyando la mirada en Él. El culto existe para encauzar esa mirada y, de ese modo, dar la vida que va a consistir en honrar a Dios.

Hay tres aspectos reseñables en este sentido: en el Sinaí el pueblo no sólo recibe preceptos para el culto, sino un amplio orden jurídico y de vida. Sólo así se puede constituir como pueblo. Un pueblo sin un orden jurídico común no puede vivir. Se destruye en la anarquía que es la parodia de la libertad: poner la propia vida al margen del derecho indica ausencia de libertad.

En la Alianza del Sinaí —en segundo lugar— los tres aspectos culto-derecho-ethos se entremezclan de forma

inextricable. Ésta es su grandeza, pero también su limitación, como se pondrá de manifiesto en la transición de Israel a la Iglesia de los gentiles. En la Iglesia se perderá esta especie de unión para dar lugar a las múltiples configuraciones jurídicas y ordenamientos políticos.

Pero después de esta disolución necesaria, que en la Edad Moderna llevaría finalmente a la secularización total del derecho, y que pretendió excluir por completo la referencia a Dios de la configuración del mismo, no se puede olvidar que, de hecho, existe una relación interna esencial entre los tres órdenes. Por un lado, un derecho que no se fundamente en la moral se convierte en injusticia; una moral y un derecho que no procedan de la referencia a Dios degradan al ser humano, porque le despojan de su medida y de sus posibilidades más altas y le privan de la mirada hacia lo eterno y lo infinito: con esta aparente liberación queda sometido a la dictadura de las mayorías dominantes, a las medidas humanas fortuitas que terminan por hacerle violencia.

Así llegamos a una tercera afirmación que nos devuelve al punto del que hemos partido, a la pregunta por la esencia del culto y de la liturgia: un orden de cosas que prescindida de Dios empequeñece al ser humano. En último caso, y precisamente por eso, tampoco se pueden separar del todo el culto y el derecho: Dios tiene derecho a una respuesta por parte del hombre, tiene derecho al hombre mismo, y donde este derecho de Dios desaparece por completo, se desintegra el orden jurídico humano, porque falta la piedra angular que le dé cohesión.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con nuestra pregunta sobre las dos finalidades del éxodo que es, a fin de cuentas, la pregunta acerca de la esencia de la liturgia? Es evidente que ese alto en el camino a través del desierto, que tiene lugar en el Sinaí, es lo que va a configurar la po-