

PASTORAL DE LA IGLESIA EVANGÉLICA ESPAÑOLA  
2007

# **LITURGIA Y MISIÓN**

## CONTENIDO:

**1ª Ponencia: Comunicación litúrgica.....3**

De la esencia y de la función de la liturgia

**1. La otra forma de comunicar el evangelio**

**2. La justificación y función específica de la liturgia. Definición de la palabra "liturgia"**

2.1 Definición de la palabra "liturgia"

2.2 La liturgia puesta en entredicho

2.3 Tres razones que justifican la liturgia

2.3.1 La liturgia, una forma peculiar de comunicar el evangelio

2.3.2 La abertura de la liturgia evita el legalismo y dogmatismo

2.3.3 La religión y el hombre necesitan una cultura nemónica

**3. El símbolo y su potencial de crear espacios de salvación**

3.1 ¿Qué es un símbolo y cuál es su función en el culto cristiano?

3.2 El símbolo responde a un problema humano

3.2.1 El ejemplo de la imposición de la mano

3.3 El símbolo responde a un problema teológico

3.4 Conclusión

**4. El rito como escenificación simbólica de la realidad última que sustenta nuestra vida**

4.1 El rito como forma primitiva de comunicación

4.2 El rito reúne las fuertes emociones de los momentos centrales de la vida

4.2.1 El rito y su función social

4.2.2 El rito como respuesta a las crisis fundamentales

4.3 La escenificación del mito salvífico

**5. Conclusión**

## **2ª Ponencia: Posibilidades y límites.....21**

Hacia la práctica de la liturgia

### **1. Introducción. Dos desafíos para nuestro tema**

- 1.1 El Dios desaparecido
- 1.2 La influencia del actual mundo mediático

### **2. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si el hombre actual consigue identificarse con ella**

- 2.1 Gogarten y la afirmación del mundo secularizado
- 2.2 Las "huellas de religiosidad escondida"
- 2.3 Ritualidad secular
- 2.4 Una liturgia con la que el hombre secularizado puede identificarse

### **3. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si hace de puente entre individuo y colectivo, entre la crisis personal y el orden salvífico**

- 3.1 El puente entre individuo y comunidad
  - 3.1.1 Identificación
  - 3.1.2 Participación
- 3.2 El puente entre crisis personal y orden salvífico

### **4. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si remite la simbología de la actual experiencia salvífica a la persona de Jesús**

- 4.1 Precisión del tema
- 4.2. El ejemplo histórico
- 4.3 Reinterpretación e integración
- 4.4 La celebración cultural del futuro como expresión de una nueva integración de la religiosidad secular y de su simbología en la experiencia salvífica de Jesús

## **Bibliografía.....38**

## **1ª Ponencia: Comunicación litúrgica**

De la esencia y de la función de la liturgia

### **1. La otra forma de comunicar el evangelio**

En el famoso *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe encontramos el siguiente verso, que me he permitido traducir como viene a continuación:

*El estremecimiento es lo mejor de la humanidad.  
Por mucho que el mundo le quiere extrañar el sentimiento,  
Siente en su más profundo lo tremendo.*

Como es sabido, Goethe formaba parte de aquel movimiento (romanticismo, Sturm und Drang) de poetas y escritores los que a pesar del preponderante racionalismo de la reciente Ilustración no dejaron de percibir en todas las cosas aquello que el teólogo Rudolf Otto ha definido para la teología con el término de "lo numinoso". Rudolf Otto, como uno de entre pocos de su época, había tomado nota del problema que la religión en general y la teología cristiana en particular tenían para referirse a los aspectos irracionales, a toda la dimensión inefable del misterio de Dios que desbordaba cualquier intento de una expresión verbal y que las recientes ciencias de la religión y de la exégesis bíblica se veían incapaces de abarcar.

Lo que el racionalismo de los siglos pasados suponía para la percepción de la religión se podía observar, como si de una caricatura se tratase, en la actitud de aquel que según Karl Barth había llevado la era de la razón a sus límites: Immanuel Kant.<sup>1</sup> Cuentan sus biógrafos<sup>2</sup> que cuando en algún acto oficial el famoso filósofo se veía obligado a marchar en desfile con sus colegas de la universidad a la iglesia de Königsburgo, entonces, antes de pasar por el portal de aquel lugar irracional, se daba elegantemente la vuelta, y, eludiendo así la catedral, se marchaba a su casa.

---

<sup>1</sup> Karl Barth, *Die Protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 3ª edic. Zürich: Evangelischer Verlag, 1960; p. 237.

<sup>2</sup> Manfred Kuehn, *Kant: Una biografía*, Madrid: Editorial Acento, 2003.

Me parece importante recordar brevemente que el racionalismo religioso es un fruto cuya semilla se ha plantado entre otras cosas también en los mismos orígenes de la reforma.<sup>3</sup> Como ejemplo nos valga el importante escrito del año 1520 "La Cautividad Babilónica de la Iglesia", en el que Lutero trata ampliamente del *sacramento del pan* y critica el recurso de la filosofía aristotélica, o sea tomista, para interpretar la presencia de Cristo en la Eucaristía, explicando la Cena del Señor en el marco de la Alianza y postulando que "Dios nunca ha tratado con el hombre sino por medio de la palabra de la promesa".<sup>4</sup> El pan y el vino (y con ello toda la liturgia) no son sino signos de esta promesa.<sup>5</sup> Para Lutero el criterio constitutivo de la fe en el hombre era la *palabra* (ilustrada por el signo). Es decir, frente a una constitución sacramental de la fe, en la que el creyente dependía de la mediación de la gracia vía sacramento, o sea controlado por la institución Iglesia, Lutero decía que lo que constituye la fe sería única y exclusivamente la palabra de Dios. Esto fue una revolución que desarticulaba el poder de la Iglesia, en cuanto que es mediadora entre Dios y el hombre, porque sacaba al individuo del sistema religioso impuesto y le ponía de una forma directa delante de Dios por medio de su palabra. Para la transmisión de la gracia, en teoría ya no hacía falta ningún mediador humano. Lo cual desembocó más tarde en una excesiva ortodoxia biblista y en una exagerada reacción iconoclasta. La consecuencia fue una actitud de sospecha, duda e incertidumbre frente a todo el mundo del símbolo, ritualismo, liturgia, frente a todo lo que podría ser imagen, misterio, etc. En consecuencia, el culto cristiano según Lutero "debía ayudar a convertirnos en cristianos" y tenía ante todo una función pedagógica.<sup>6</sup> La predicación se convirtió en el centro del culto, la eucaristía pasó a un segundo lugar. El culto cristiano dejó de ser una escenificación del misterio salvífico y se convirtió en un evento de carácter docente, instructivo. La sotana del sacerdote fue sustituida por el talar profesoral del Pastor.

---

<sup>3</sup> Aunque parece importante hacer constar que Lutero mismo sí que conocía y definía con su "deus absconditus" la parte irracional en Dios. Evidentemente sería erróneo decir que Lutero hubiera sido un racionalista. Pero es obvio que el posterior protestantismo acogió el racionalismo con mucha más facilidad que el catolicismo al poner el acento en la palabra y la interpretación de textos.

<sup>4</sup> Martin Luther, *Vom babylonischen Gefängnis der Kirche*, en "Martin Luther, Ausgewählte Werke, vol. 2, München: Chr. Kaiser Verlag, 1942; p. 178.

<sup>5</sup> Evidentemente enfatizó Lutero más tarde en su debate con Zuinglio la presencia real de Cristo en la eucaristía, es decir daba mucha más importancia al carácter sacramental. No obstante, la Santa Cena ya no tenía la calidad de "constituir" la fe, como en la teología católica, sino la predicación de la palabra sustituyó en todas las vertientes de la Reforma este lugar. Vea en Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte: Band 2: Reformation und Neuzeit*, 2ª edic. Güterloh: Chr. Kaiser, Güterloher Verlagshaus, 2001; pp. 307-310.

<sup>6</sup> Vea para ello la "Introducción a la misa alemana".

Más tarde, cuando las ciencias bíblicas desvelaron la precariedad de la transmisión histórica de los textos bíblicos, y cuando los pensadores lanzaron sus críticas contra la recién postulada inspiración verbal de los mismos, los intentos de una aprehensión racionalista de la fe cristiana fracasaron. Más y más nos hemos dado cuenta de que un acercamiento meramente racional solamente es capaz de abarcar parte de la realidad divina. Schleiermacher fue uno de los primeros que en el campo protestante presentó con su libro sobre la "Religión..." una alternativa. Luego fue el ya citado Rudolf Otto quien usó palabras como "lo numinoso", "lo santo", "lo tremendo" y "el misterio" para acercarse a la parte irracional del hecho religioso. La teología actual pregunta con nuevo interés, gran seriedad y cierta esperanza por la experiencia de fe.<sup>7</sup> Eugen Biser,<sup>8</sup> un reconocido teólogo católico con una fundación teológica en Munich re-descubre lo "simbólico" del mensaje de Cristo. Y hasta filósofos actuales perciben en la religión una oportunidad de integrar las realidades aparentemente dispares en una antropología moderna e integral.<sup>9</sup>

Hecha esta orientación, quisiera expresar que me parece muy oportuno el haber planteado para esta pastoral el tema de "Liturgia y misión", porque indica que la inquietud que surge en el actual ministerio pastoral se mueve en estas líneas, buscando un acercamiento a aquella parte de la comunicación del evangelio que se escapa de alguna forma a una aprehensión racional. Al definir el tema así, se entiende que se ha superado la intención de darse la vuelta elegante, como Immanuel Kant, para esquivar el lugar del misterio, de lo irracional y de lo numinoso. El que plantea este tema expresa su deseo de entrar en la catedral, ahí, donde están los símbolos y donde se realizan los rituales de salvación, y ahí donde se celebra la liturgia... Y no solamente esto, además se percibe en el tema de esta pastoral el propósito de sondear el posible potencial de la liturgia para comunicar el evangelio a nuestros contemporáneos; los cuales, a lo mejor como Kant, eluden todo lo que tenga apariencia de Iglesia, pero no tendrían ningún problema para hablar con Rudolf Otto y con Goethe del *sentimiento religioso*, de lo *numinoso*, de lo *tremendo* y de lo *irracional*.

A lo largo de la preparación de las ponencias fueron tres las palabras que una y otra vez sobresalieron y que me parecen cruciales para abordar el tema: *liturgia - símbolo - rito*.

---

<sup>7</sup> Véase por ejemplo las obras de Christoph Schwöbel, Eilert Herms, Ingolf U. Dalferth y Eberhard Jüngel.

<sup>8</sup> Véase por ejemplo sus obras *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension*, 1985; *Der inwendige Lehrer. Der Weg zur Selbstfindung und Heilung*, 2002.

<sup>9</sup> Así por ejemplo el erudito español José Antonio Marina en su libro *Porque soy cristiano*, y el pensador alemán Peter Sloterdijk en su introducción a una nueva edición de la obra de William James, *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*.

Por lo tanto, me gustaría hablar de la comunicación del evangelio, sobre "Liturgia y misión" siguiendo estos tres términos.

## 2. La justificación y función específica de la liturgia. Definición de la palabra "liturgia"

### 2.1 Definición de *liturgia*

Hecho esta *Captatio benevolentiae* conviene definir lo que entiendo por *liturgia*. En el mundo griego el término de *liturgia* se refería al "servicio público".<sup>10</sup> En la Iglesia primitiva se adaptó este término para referirse al "servicio cultural". La palabra *λειτουργία* (*leitoyrgia*) del NT, procedente también del servicio levítico del AT,<sup>11</sup> se usaba para aquellos que dirigían las reuniones de la comunidad, aunque con cierta abertura de funciones, aproximadamente en sentido de un *diácono*.<sup>12</sup> Lo cual indica que el carácter inicial de la práctica cultural no era precisamente *litúrgico*, sino más bien *profético*, con diaconías que atendían las necesidades sociales. Predominaba aún la inminencia del *eschaton* que aplazaba el desarrollo de una tradición nemotécnica para las generaciones posteriores. A lo largo de la edad media se entendió por *liturgia* los diversos sistemas, fórmulas y prescripciones de la celebración misal, a menudo con el fin de desmarcarse de las tradiciones de otros patriarcados. Es decir, la liturgia servía para marcar el propio territorio, la imposición de liturgia para demostrar la autoridad y el dominio eclesial.

En el ámbito del culto de la confesión católica se mantiene todavía (a nivel dogmático) el carácter simultáneamente divino y humano de la liturgia. Por eso la liturgia de la misa está exactamente establecida y supervisada por el magisterio. Además se mantiene la idea arcaica de que la liturgia terrena participa en la liturgia celeste,<sup>13</sup> de lo cual procedería su potencial

---

<sup>10</sup> El término *λειτουργία* fue empleado en la cultura griega para referirse a un cargo público, a un deber social o un servicio. Así que algo semejante al oficio de un concejal, funcionario o encargado de un trabajo especial en nuestros días.

<sup>11</sup> Por ejemplo en Lucas 1,23 se habla del ministerio de Zacarías en el templo, usando la palabra *leitoyrgia*. El término aparece en LXX en el contexto del culto, pero a diferencia de *λατρευω* se emplea para el servicio del templo, es decir del servicio levítico.

<sup>12</sup> Hechos 13,2; Fil 2,17;

<sup>13</sup> La definición que Tamayo ofrece del término "símbolo" arroja alguna luz sobre tal idea: "La palabra *símbolo* proviene del verbo griego *symbolleîn*, que, en su forma transitiva, significa poner en común, reunir, intercambiar y, en su forma intransitiva, encontrarse, juntarse. El sustantivo *sym-bolon* significa conjunción, pacto, reunión de las dos partes en que se dividía el objeto." (Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid: Trotta, 2003; p. 94.) Según lo cual el símbolo - en su percepción arcaica - hablaría de la unidad entre las dos partes del

salvífico.<sup>14</sup> Es por eso que a lo largo del año litúrgico se recorre toda la historia de la salvación, no sin cierto temor a saltarse algún elemento y caer así en descrédito ante la divinidad. En consecuencia los teólogos católicos definen la liturgia como "misterio de la salvación", la liturgia "se realiza en la sacramentalidad y en los demás elementos significativos...".<sup>15</sup> Aunque sí, en términos más generales también la tradición católica entiende que "la celebración litúrgica aparece como un conjunto de signos".<sup>16</sup>

Para la comprensión de *liturgia* a lo largo de estas conferencias me gustaría definirla con unos términos más amplios. Liturgia entendida no sólo en el sentido de posibles elementos parciales del culto cristiano (lecturas, oraciones, himnos...), sino: **Liturgia como el conjunto de los recursos simbólico-rituales, para ordenar, expresar y escenificar el mensaje de la salvación, y para acompañar, subrayar y complementar la proclamación verbal de evangelio.**

## 2.2 La liturgia puesta en entredicho

El que habla de la liturgia, del símbolo y del ritual suele sentirse obligado a tener que justificarlo de alguna manera. Esto tiene su razón en el hecho de que a lo largo de la historia con frecuencia se ha puesto en entredicho (juntamente con sus abusos también la existencia en general de) la liturgia. El culto litúrgico a menudo fue criticado por diversos movimientos de índole profético, reformador, social y carismático. Esto podemos observar desde los tiempos de Isaías, en la época de Jesús, en los primeros siglos de la Iglesia y hasta en nuestros días.

La liturgia tiene una tendencia conservadora. Con lealtad a las formas tradicionales, con una monotonía que puede ser hasta aburrida y con una reiteración casi provocadora se empeña a conservar lo establecido. Frente al carácter pasajero y fugaz de las cosas la liturgia parece conservar lo eterno en sus formas. Pero cuando la forma fusiona con el contenido ya no hay nadie que la cambie, porque esto sería alterar lo eterno mismo. Cualquiera que haya intentado tocar en una Iglesia las "formas" enseguida se ve enfrentado con un frente conservador que se opondrá a ello. Aunque luego hemos de destacar precisamente esta rigidez como algo positivo, de momento nos quedamos con la desventaja: detrás de la forma rígida e inamovible fácilmente se esconde - como si de una máscara se tratase - la injusticia social

---

culto, es decir el celeste y el terrenal, de lo humano y lo divino. Según una práctica antigua era común cuando dos amigos se separaban por mucho tiempo cogían un anillo o un trozo de madera y lo rompían por la mitad. Al volverse a encontrar podían comprobar su amistad por el encajamiento de las dos partes. (*Das Grosse Bibellexikon*, vol. 5, Giessen: Brockhausverlag; p. 2336.)

<sup>14</sup> Véase en *El Magisterio de la Iglesia*, J1.

<sup>15</sup> Julián López Martín, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid: B.A.C., 1996; p. 9.

<sup>16</sup> Julián López Martín, *La liturgia de la Iglesia*, Madrid: B.A.C., 1996; p. 141.

(como en los tiempos de Isaías), el legalismo y conservadurismo (así en la época de Jesús), una exagerada institucionalización (como fue el caso en el siglo III y IV) y una falta de fe viva y de crítica social (como se ha constatado para los tiempos del racionalismo y del protestantismo burgués) de la religión.

Todo esto es lo que los movimientos proféticos quieren cambiar y por eso lanzan sus críticas contra la liturgia proclamando una salvación escatológica que necesita sacudir el culto temporal que frente a la adoración escatológica aparece como una fachada sin contenido. Los modernos críticos de la Iglesia históricas y el movimiento carismático/pentecostal a lo mejor preguntarían: si de verdad después de Isaías, después de Jesús y después de los perjudiciales procesos de institucionalización de la Iglesia a lo largo de la historia todavía es lícito preguntar por la vía litúrgica de la proclamación del evangelio.

### **2.3 Tres razones que justifican la liturgia**

Para justificar la proclamación litúrgica se puede hacer constatar que los movimientos proféticos que encontramos en la Biblia (Isaías, Jesús) no criticaron la liturgia como tal, sino el abuso que la comunidad conservadora hacía de ella, usándola como máscara de una falsa espiritualidad. Por eso, por ejemplo Tamayo enfatiza en su libro en la relación entre ética y culto.<sup>17</sup> Aquí me gustaría recordar tres razones fundamentales que justifican el desarrollo y la práctica de la liturgia en el culto cristiano.

#### **2.3.1 La liturgia, una forma peculiar de comunicar el evangelio**

En primer lugar - y como ya indicamos al principio - sólo la liturgia (símbolo y rito) es capaz de comunicar el evangelio con aquellas partes del hombre que podemos definir como: sentimientos, emociones, todo el mundo plástico-simbólico de su mente, su subconsciente, y - para hablar en términos anatómicos - las partes más antiguas del cerebro humano (diencéfalo, hipotálamo). Es ahí donde las impresiones religioso-litúrgicas alcanzan al hombre. En una comunicación meramente racional, todo este campo quedaría prácticamente sin estímulo y fuera de la comunicación; la fe sería meramente un acto racional.<sup>18</sup>

**Ejemplo:** La importancia de este aspecto para toda vivencia humana fácilmente se puede demostrar con el ejemplo del examen final que prácticamente todos hemos experimentado al final del colegio. Recuerdo muy bien cómo estuvimos sentados todos en el

---

<sup>17</sup> Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, 2003, pp. 147ss.

<sup>18</sup> A parte de las abundantes investigaciones de Eugen Drewermann véase también en Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, 2003, pp. 95ss.



aula grande y como me temblaba la mano al comenzar a escribir, pero aparte de las asignaturas no recuerdo nada del contenido. Me ha quedado en el recuerdo la emoción del examen pero no su contenido. - Lo mismo ocurre en la Iglesia. Los miembros de mi antigua comunidad, siempre me podían contar las emociones que sintieron en un sermón, pero nunca los contenidos casi nunca los contenidos del mismo.

Desde los tiempos más remotos la liturgia como expresión religiosa ha jugado un papel importante. Por eso, con razón se ha hablado de los "símbolos religiosos como de una expresión de la sabiduría inconsciente de la psique humana".<sup>19</sup> Psicológicamente, la expresión litúrgico-religiosa del hombre es algo como un mecanismo de higiene mental. Tamayo habla del hombre como "animal ritual" y "animal simbólico", resumiendo podríamos decir que el hombre es general y fundamentalmente un "animal litúrgico". La liturgia, al comunicarse más con el inconsciente, *hace algo con nosotros* a un nivel diferente que la razón. Es por eso que desde siempre se percibía la comunicación del evangelio por medio de la liturgia y del ritual religioso como un misterio.

### **2.3.2 La abertura de la liturgia evita el legalismo y el dogmatismo**

Pero no sólo existe una justificación antropológica, sino además hay una teológica. El carácter peculiar de la comunicación litúrgica no responde únicamente a necesidades humanas, sino también resuelve y reconcilia las ambigüedades divinas, o sea, problemas teológicos. En otras palabras, el talante mucho más abierto del símbolo y el carácter experimental del rito permite mediar entre - tal como definía Lutero - el *Deus revelatus* y el *Deus absconditus*, entre objeto y sujeto (desde Descartes un problema pendiente), entre pasado y presente, etc.

Es cierto que la etimología, la crítica textual, la crítica literaria, la crítica de las formas y los géneros y la historia de la tradición, etc. permiten una definición mucho más exacta de lo que un texto puede decir teológicamente y lo que no puede decir. Y desde los inicios la teología ha interpretado el evangelio casi exclusivamente en términos y conceptos de la filosofía griega, proporcionando así unas definiciones y recursos conceptuales importantes y no sólo exactos, sino además excluyentes. Aún así, o mejor, precisamente por eso, un ritual religioso, tan fundamental y al mismo tiempo sencillo, como es el de celebrar una comida común en la que la divinidad misma se ofrece (Eucaristía) para justificar al hombre y convertir nuestra actitud tribal en una universal fraternidad, está dividiendo las grandes confesiones hasta el día de hoy, y las del propio movimiento de la reforma hasta hace poco.

---

<sup>19</sup> Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 275.

Este es un problema típico de una actitud dogmatizante que no es propio del ritual. La liturgia quiere ser experimentada y no dogmatizada.<sup>20</sup> Por eso me parece uno de los grandes errores cuando en la celebración de la eucaristía el que preside quiere imponer su comprensión dogmática de la misma, como si la experiencia se pudiera demandar. Como la liturgia tiene el fin de *hacer algo con nosotros* más allá de la razón, necesita esta abertura de significado, de experiencia.

### **2.3.3 La religión y el hombre necesitan una cultura nemónica**

Finalmente, la última razón para justificar la liturgia tiene que ver con la necesidad de una cultura nemónica, o sea una cultura que cultiva su memoria contra la *trampa del olvido*. La liturgia es el método por excelencia para crear una memoria colectiva de la historia de la salvación. En relación con el rito (punto 4) desarrollamos este punto más y mañana hablaremos del potencial misionero de la liturgia en cuanto que *hace memoria*.

## **3. El símbolo y su potencial de crear espacios de salvación**

Los dos elementos más importantes de la liturgia son el "símbolo" y el "rito". Para comprender la liturgia, su función y esencia, es imprescindible entender básicamente el símbolo y el rito. Símbolo y rito no son lo mismo. Aunque es cierto que el rito se sirve de una expresión simbólica. En principio se puede explicar la diferencia de la siguiente manera: Mientras que el símbolo emplea imágenes terrenas para aludir a realidades trascendentales cumpliendo así con una función "puente" entre lo divino y lo humano, el rito escenifica el acontecimiento (mito) salvífico del pasado y lo convierte en algo siempre presente.

### **3.1 ¿Qué es un símbolo y cuál es su función en el culto cristiano?**

Cuando definimos lo que entendíamos por "liturgia" ya habíamos ofrecido una explicación del símbolo. Ahora volvemos a ello y lo matizaremos. Etimológicamente hay la interesante observación de que el verbo *symbolleîn* se refiere a la unión de dos partes (mitades de un todo). La idea es que cada una de las partes representa de alguna forma el todo, a pesar de que la otra parte no está presente. Esta comprensión había en el AT y en el NT acerca del culto y de su liturgia. Es decir, el culto terreno se imaginaba como un símbolo del culto celeste. El

---

<sup>20</sup> Aunque es cierto, tal como indica Tamayo, que también hay los que ...

culto terreno hacia presente el todo, el conjunto del culto terrenal y celestial. Moisés por ejemplo construyó el santuario terrenal, el tabernáculo en el desierto, en forma de una copia exacta del santuario celeste.<sup>21</sup> Para que tuviera validez, el culto del pueblo de Dios en la tierra debía realizarse en analogía al celeste, es decir *simbólicamente*. También Pablo parte de la idea que el culto celebrado por la comunidad terrena participa en la adoración celeste.<sup>22</sup> Esta imaginación - mantenida por algunas tradiciones hasta el día de hoy al pie de la letra - evidentemente es una concepción mitológica, perteneciente a la cosmovisión de antaño.

Sin querer llevar el significado del símbolo a tal extremo, sí quisiera afirmar que para los asistentes y espectadores del símbolo, se produce una alusión a una realidad que trasciende su habitual visión de vida. Tamayo dice que "el valor simbólico radica en la relación de una mitad con la otra".<sup>23</sup> Según Tamayo, el símbolo tiene la función de la "representación indirecta". Un símbolo es una imagen y figura en forma de palabra, dibujo, escultura, etc. que hace presente el objeto en cuestión para el espectador, pero que no es idéntico con el.<sup>24</sup>

Así que llegamos a mi tesis sobre el símbolo: El símbolo tiene la función de hacer presente para los participantes del acto cultural los contenidos trascendentales, la realidad divina y los espacios de la salvación a los que alude.

### 3.2 El símbolo responde a un problema humano

Esta importante función del símbolo tiene una dimensión teológica y una humano-empírica. Comenzamos con lo último.

A pesar de que algunos teólogos - remitiéndose a la teología de la creación - quieren ver en el origen de los símbolos algo como una preparación divina en los mismos actos de la creación, con vistas a la posterior revelación y comunicación del evangelio,<sup>25</sup> no cabe duda, existe una explicación empírica y antropológica del funcionamiento de la simbología.<sup>26</sup> Ciertamente

---

<sup>21</sup> Para lo cual evidentemente se remite a la orden de Dios mismo (Ex 25,9). Además se reitera varias veces la fidelidad con la que la construcción terrena corresponde al original celeste (Ex 39,26.29.31.32.43; 40,16.19.21.23.25.27 etc.).

<sup>22</sup> Este es el trasfondo del imaginario que aparece en los capítulos 11-14 de 1ª de Corintios.

<sup>23</sup> Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, 2003, p. 95.

<sup>24</sup> Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 386.

<sup>25</sup> Así por ejemplo Julian López Martín, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1996; p. 143.

<sup>26</sup> Por eso los símbolos son "un patrimonio del espíritu humano que se transmite por herencia", vea en Luis Maldonado, *Secularización de la Liturgia*, Madrid: Ediciones Marova, 1970; p. 172. Tamayo sostiene también esta postura cuando dice por ejemplo: "En ese sentido, (el símbolo) remite a experiencias, aspiraciones y niveles profundos de la existencia humana y de la realidad cósmica que no son expresables por la vía de la razón teórica o del discurso racional..." se remite para ella al mismo *padre de los arquetipos* Carl Gustav Jung, "En el

es que la explicación empírica no lo explica todo ni entra en competencia con el misterio divino que encubre, ni responde finalmente la pregunta por la calidad de la presencia divina representada en el símbolo, pero sí que esclarece el funcionamiento del símbolo y nos deja ver lo que de alguna forma ocurre en la religión en general y en nuestros cultos en particular.

Es fundamental ver que tanto la religión como su simbología responde a un fundamental problema del hombre: la "angustia".<sup>27</sup> Para decirlo en pocas palabras: En principio - según la etología - la angustia era y es una señal alarmante ante un inminente riesgo. Así lo experimenta el animal hasta el día de hoy. Para el hombre, que a lo largo de su evolución y del proceso de su humanización cobra conciencia de su vida, de su existencia singular y de su subjetividad y de su contingencia, la angustia va cobrando un carácter existencial. Es decir, más allá de una situación peligrosa, el hombre es consciente de que la muerte y la nada están siempre presente y que finalmente es imposible de escapar de ellas. Así también lo comprendió Schopenhauer:

El animal no conoce la muerte, sino a la hora de morir: en cambio, el hombre se acerca conscientemente con cada hora un poco más a la muerte. Lo cual cuestiona hasta la vida de aquel que no suele fijarse mucho en el carácter perecedero de todas las cosas.<sup>28</sup>

Con lo cual la angustia ya no es eludible, sino un sentimiento latente que obliga al hombre a vivir con ella y mirarla a los ojos. Como respuesta a tal situación, el hombre comienza a desarrollar su actividad religioso-simbólica, echando mano de sus más importantes experiencias empíricas de *confianza* y *felicidad*, y convirtiéndolas en símbolos que le ayudan vivir con su angustia.

En otras palabras, el "truco" de la religión y del símbolo consiste simplemente en una **inversión**: Si el hombre, cobrando conciencia y desarrollando su intelecto, se da cuenta de que la angustia aumenta hacia lo infinito, entonces parece que es fundamental (para poder vivir con la angustia) que amplíe y ensanche también determinadas experiencias de confianza con la ayuda de su intelecto. Para ello, los símbolos invocan y crean una realidad que siempre se encuentra más allá de la realidad empírica, es decir es trascendental. Entonces, las dos partes que se unen, según comentamos etimológicamente acerca del término "símbolo",

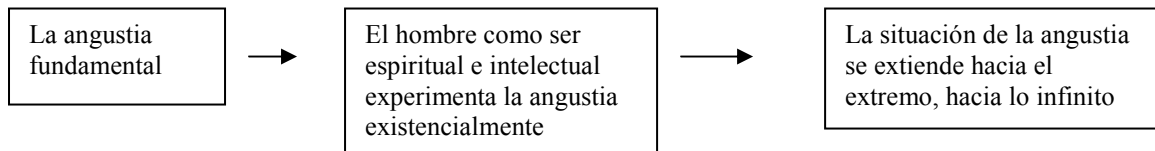
---

inconsciente está la *matriz del espíritu humano y de sus invenciones...*" Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, 2003, p. 96.

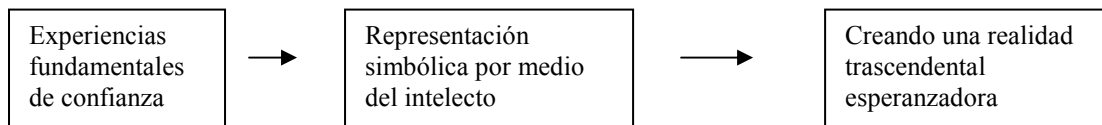
<sup>27</sup> El que más ha trabajado este tema es Eugen Drewermann. Proviene de la interpretación del *pecado original* en sentido de una angustia existencial por parte de Sören Kierkegaard, Drewermann explica que éste es en realidad el gran problema de la humanidad. Su tesis fundamental está recogida en su amplia obra de tres volúmenes *Strukturen des Bösen*. Las consecuencias para la teología dogmática aparecen en *Glauben in Freiheit I*.

<sup>28</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 1995; p. 75.

sicológicamente no son el culto terreno con el culto celeste,<sup>29</sup> sino son las experiencias fundamentales de confianza con su representación simbólica en el culto. A lo mejor este esquema lo deja más claro:



El "truco" de la religión = una inversión:



### 3.2.1 El ejemplo de la imposición de la mano

Como ejemplo nos puede servir el acto simbólico de la "imposición de las manos". Desde tiempos remotos se ha experimentado la mano impuesta en el contexto del cuidado de la madre y de la higiene y limpieza mutua a mano de familiares, semejante como todavía se puede observar en los monos. La mano impuesta (el abrazo, el masaje, las caricias...) todavía es para nosotros un símbolo y una experiencia de confianza, de acogida y de protección y de amor. En el acto cultual se ha creado una versión menor, un gesto abreviado del abrazo que aparece en el bautismo y en la ordenación en forma de la imposición de la mano, y en la bendición al final del culto en la extensión de las manos. Pero la mano impuesta o extendida ya no pretenden realizar su función primitiva que tenían en el marco familiar, sino aluden a una protección absoluta y trascendental más allá de las posibilidades humanas, a la protección y bendición divina.

### 3.3 El símbolo responde a un problema teológico

Como dijimos, el símbolo también responde a un problema teológico. Los escritos joánicos hacen referencia a este problema teológico cuando afirman dos veces: "A Dios nadie lo vió jamás".<sup>30</sup> Alfredo Mira Girona describe nuestro problema de la siguiente manera:

<sup>29</sup> Esta interpretación es propia del mito. En el mito tenemos que ver con una proyección del material del subconsciente en la naturaleza, las imágenes interiores se convierten en representaciones cosmológicas.

<sup>30</sup> Esta declaración se encuentra tanto en Juan 1,18 como en 1ª de Juan 4,12. Lo interesante de estos textos es que demuestran los dos "símbolos" que Juan quiere proponer para representar a Dios: Jesucristo y el amor fraternal.

Cuando decimos "Dios" ¿qué queremos expresar? La palabra "mesa" trae a mi mente un tablero con patas. Si digo "sombrero", pienso en algo redondo para cubrir la cabeza... pero al decir "Dios", ninguna imagen viene. Eso revela mi limitación para tratar lo invisible e intangible.<sup>31</sup>

Nadie de nosotros tiene en su mente una imagen original de Dios, ni términos que puedan definirle de una forma concreta. Para expresar, imaginar y aprehender de manera aproximada lo que puede ser "Dios" para nosotros, lo que es los "trascendental", etc., no disponemos finalmente sino de palabras, imágenes, representaciones, analogías y experiencias terrenales.<sup>32</sup> Todo hablar de Dios ocurre finalmente en antropomorfismos, o sea echando mano de una morfología profundamente arraigada en el ser humano, en sus experiencias vitales, en su lenguaje y en sus imaginaciones.<sup>33</sup> Karl Barth tenía una sensibilidad especial para este problema: "Como teólogos hemos de hablar de Dios. Pero somos seres humanos, y como tales no podemos hablar de Dios".<sup>34</sup> ¿Qué es lo que realmente puede servir de "puente" para superar tal abismo?<sup>35</sup> Proponemos - juntamente con Tamayo, con Drewermann y muchos otros el *símbolo* como puente entre lo divino y lo humano. Una buena explicación de esta función "puente" ofrece Tamayo:

El símbolo presencializa una ausencia y actualiza algo que no puede alcanzarse, que es imposible de percibir o no es conocido. Lo específico del símbolo es ser epifanía del misterio, manifestación de lo indecible. El símbolo nos abre a la trascendencia en el seno de la inmanencia, apunta a la presencia en medio de la ausencia,...<sup>36</sup>

### 3.4 Conclusión

Podemos resumir la importancia del símbolo de la siguiente manera: La función principal del símbolo es la creación de espacios de confianza, representar realidades de acogida y de esperanza. Luego el símbolo hace de "puente" entre Dios y el hombre. Frente a una absoluta

<sup>31</sup> Alfredo Mira Girona, "Dios", en *Protestantismo en 100 palabras*, edit. Máximo García Ruiz, Madrid: Consejo Evangélico de Madrid, p. 153.

<sup>32</sup> Estrechamente relacionado con este punto está el problema de la revelación. Toda la discusión de la teología de Karl Barth, o sea si es posible una *analogia entis*, o si hace falta (como sostiene Barth) una *analogia fidei*, si Dios, al revelarse de verdad constituye también los medio de su revelación (como defiende Barth), o si existe una revelación primera por medio de la creación (como propone Emil Brunner), si Dios, al revelarse en Cristo constituye hasta lo humano (como dice Barth), o si la encarnación en Jesús presupone la anterior constitución humana (como objeto Balthasar)... en fin, toda esta discusión está implicado en nuestro tema.

<sup>33</sup> Feuerbach tiene de alguna manera razón cuando dice "Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen." Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2ª edic. Berlin: Akademie Verlag, 1984; p. 46.

<sup>34</sup> En su famoso artículo "Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" en Karl Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, Zürich: Theologischer Verlag, 1990; pp. 144-175.

<sup>35</sup> Barth define este *abismo* con las palabras de Kierkegaard en la introducción a su segunda edición (1922) de su comentario a la carta a los romanos: "Dios está en el cielo y tú en la tierra...". Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1978; p. XIII.

<sup>36</sup> Tamayo, *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid: 2003; p. 96s.

trascendencia (teología dialéctica), el símbolo hace visible y experimentable las realidades salvíficas. Aunque ciertamente la fe cristiana tiene un carácter personal, no hace falta negar la estructura simbólica del cristianismo.

#### **4. El rito como escenificación simbólica de la realidad última que sustenta nuestra vida**

En la comunicación simbólica del evangelio hemos podido ver cómo el símbolo ejerce la función "puente" entre lo divino y lo humano, es decir el símbolo tiene ante todo una función de intermediar entre dos esferas, dos mundos y dos realidades que a menudo parecen irreconciliables. El rito también intermedia entre estos dos mundos y conecta lo divino con lo humano mediante la puesta en escena del mito salvífico. Sin embargo, su peculiar importancia y función que ahora me gustaría destacar se centra más bien en su capacidad de representar en forma de escenas el acontecimiento salvífico del pasado, convirtiéndolo de esta manera en una realidad presente. Es decir: intermediación como actualización. Para ello hemos de comenzar con las estructuras primitivas del rito.

##### **4.1 El rito (ritual) como forma primitiva de comunicación**

Comenzamos con un dato que la etología ha demostrado con abundantes materiales: tanto los hombres como los animales tienen la capacidad de ritualización, es decir de reproducir, asimilar y comunicar sus experiencias vitales en forma de "escenas".<sup>37</sup> Por lo tanto, la acción de ritualizar las diversas situaciones de la vida es una capacidad que evolutivamente está arraigada en el hombre. La etología comprende por *ritualización* determinados movimientos, gestos, mímicas, voces, expresiones corporales, etc. que se usa como señales para posibilitar una comunicación eficaz e inequívoca; mejorando así las posibilidades de supervivencia.<sup>38</sup> Son estos procesos comunicativos que abarcan las situaciones fundamentales de la vida: alerta en momento de peligro, ataque para defender el grupo, retirada; contactos sociales: limpieza mutua, comportamiento del celo, coordinación del movimiento del grupo, cuidado de los jóvenes, disciplina y castigos, ordenar la jerarquía del grupo, etc.

---

<sup>37</sup> Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese I*, p. 302.

<sup>38</sup> Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, 8ª edic. Vierkirchen-Pasenach: Buch Vertrieb Blank, 2004; p.197. Eibl-Eibesfeldt define la ritualización como pronunciado empleo de una señal.

**Ejemplo:** Existen en el comportamiento humano unos restos muy curiosos que dejan ver nuestras raíces prehistóricas. Por ejemplo el gesto de un alumno que no consigue resolver un problema matemático que el profesor le pone en la pizarra manifiesta evidentes paralelos con un joven chimpancé que es interrogado por el animal "alfa" que sospecha que le ha robado una nuez. Enseña las manos abiertas - para decir aquí no está la nuez; abre también la boca - para demostrar que tampoco ha escondido la nuez ahí; además levanta los hombros para protegerse de un repentino golpe en la nuca. Esta misma postura es la que adopta el alumno ante el profesor y que hoy por hoy en muchas situaciones similares se puede observar. Únicamente, lo que antes tenía mucho sentido, hoy parece algo ridículo.

Conviene llamar la atención sobre la importancia que tiene la relación entre la fuerte emoción de las escenas primitivas y la emoción que la escenificación ritual puede provocar. Como hombres y mujeres bien educados y con una cultura que nos dice cómo hemos de comportarnos solemos suprimir lo que podríamos llamar el ritual primitivo, es decir controlamos nuestra emoción y con eso los rituales primitivos. Pero cuando alguien entra en una situación límite, de estrés, de tristeza, de abatimiento, de angustia y amenaza mortal, de enfermedad, de muerte... de repente se acoge a los esquemas de comportamientos primitivos grabados en su nivel básico de funcionamiento: se agarra a alguien o algún objeto, se chupa el dedo,... cosa que en las películas producen humor (Mr. Bean que para acostarse sigue el ritual de un niño, etc.).

#### **4.2 El rito (ritual) reúne las fuertes emociones de los momentos centrales de la vida**

Cada acción ritual, consistente de una combinación de movimientos y gestos expresivos, no solamente transmite una determinada información, sino además comunica la emoción relacionada a la experiencia original. Es decir, todos los movimientos y gestos del rito, procedente de situaciones fundamentales de la vida, transportan con su expresión corporal también las emociones originales al lugar de su escenificación. En teoría, el rito podría ser algo emocionante como un acto de teatro. Con lo cual, el rito no solamente sirve para expresar y canalizar las difusas emociones fundamentales del hombre, sino además puede volver a producirlas más tarde independiente de la situación vital. En el teatro se puede experimentar toda la gama de las emociones de la vida y de la muerte, de la enfermedad y del amor. La implicación personal en el acontecimiento no es física, sino emocional. Por eso el teatro y el cine no se cansan de poner en escena los grandes temas de la vida humana. Extrañamente no le falta público, porque todavía son, y posiblemente siempre serán, estos los temas alrededor de los que gira nuestra vida, nuestro interés y nuestras emociones más fuertes.



Todavía no estamos hablando del rito en términos religiosos. Pero podemos comprender ahora por qué todo ser humano es un "ser-ritual" (como dice también Tamayo). De hecho, todos los hombres tenemos y realizamos constantemente todo tipo de rituales, consciente e inconscientemente. Asimismo tenemos la capacidad pedagógica de aprender ritos y modificarlos, según la creatividad y la necesidad de nuestra vida.

#### **4.2.1 El rito (ritual) y su función social<sup>39</sup>**

Una de las razones fundamentales de por qué el hombre usa y crea rituales es su necesidad y ambición de seguridad. El ritual proporciona seguridad. Sería un caos si por ejemplo la forma de saludarse no estuviera ritualizada, lo cual permite moverse con cierta seguridad en la sociedad. El ritual parece organizar y ordenar todo el mundo de las emociones y los afectos que en los diversos momentos de la vida salen a flote. No hace falta responder cada vez de nuevo a preguntas como: ¿Cómo puedo llamar la atención en el Bar para pedir un café? El rito permite continuar con la vida en las situaciones límites en las que las emociones nos llevarían al desastre del suicidio, de la agresión o de la huida. Esto vale tanto para el individuo como para una comunidad.

El ritual tiene una capacidad importante de salvar la comunidad ante la disolución. La muerte de un ser querido espanta a los familiares de tal manera que están amenazados de perder la cohesión social. El rito (que aquí cobra ya carácter de un rito religioso) tiene la función de obrar contra las fuerzas desmoralizantes y demoledoras. Ahí radica la importancia por ejemplo del rito funerario, que mantiene la cohesión social a pesar de una tragedia con fuerzas desoladoras. Por ejemplo, se podía observar después de la tragedia del 11-M la importancia de la celebración fúnebre - que reunía miles de personas que normalmente no acuden a ninguna iglesia. Pero en el momento de la tragedia necesitaban el rito para ordenar de alguna forma sus sentimientos caóticos. En ello radica también la razón porque los grandes imperios siempre buscaban y necesitaban una religión como garante de la unidad del imperio (p. ej. Constantino).

#### **4.2.2 El rito como respuesta a las crisis fundamentales**

El rito - además de ejercer esta función social - responde a las crisis principales de la vida del individuo. Aquí ya aparece el aspecto importante entre individuo y comunidad. En

---

<sup>39</sup> La diferencia entre "rito" y "ritual" es mínima. Mientras que podemos describir el conjunto de formas, movimientos y gestos expresivos de comunicación como "rituales", hablamos del "rito" en cuanto a la fijación y la práctica religiosa de los rituales. Pero como en la mayoría de los casos estos dos elementos están implicados, es muy difícil mantener una designación exacta de los términos.

prácticamente todas las religiones se han desarrollado una serie de ritos al rededor de las crisis de transición de la vida humana: nacimiento, iniciación, matrimonio, embarazo y muerte. Todos estos momentos están marcados de tres elementos o fases: separación - transición - agregación. En ello se manifiesta el carácter de crisis. Una determinada fase de vida termina, una nueva toma comienzo, y mientras se pasa de una a la otra se encuentra como en un vacío. En el rito se representa la crisis del individuo como destino de todos los hombres. Se produce una identificación consoladora entre individuo y comunidad, entre lo que sufre el individuo en este momento y lo que sufren todos en algún momento. El rito posibilita así para el individuo una participación consoladora en el destino del conjunto de la humanidad, a la vez que respeta su experiencia individual y subjetiva de la crisis.

En la medida que el rito es empleado para responder a los problemas humanos cobra carácter religioso. El hombre reacciona con desconcierto y afecto emocional ante las crisis de su vida. El rito le ayuda ordenar el caos de sus sentimientos, recibir algo como una respuesta una estructura fija que le hace posible continuar con su vida y arreglar el caco de sus sentimientos. Un paso más hacia la expresión claramente religiosa damos ahora al comprender el rito como la escenificación cultural del mito salvífico.

#### **4.3 La escenificación del mito salvífico/de la historia de la salvación**

Ya el famoso Geo Widengren ha dicho: "Tras el rito se esconde el mito...".<sup>40</sup> El rito religioso es la escenificación del mito en su calidad de acontecimiento salvífico primitivo. En el marco del cristianismo, con su acento en lo histórico, podemos decir que el rito cultural escenifica la historia de la salvación, especialmente concentrado en la muerte y resurrección de Jesucristo. Lo fundamental es que un acontecimiento del pasado es representado por medio del rito en el presente. De la manera que no sigue siendo sólo un acontecimiento pasado, sino presente. Por la escenificación en el rito, lo que ocurrió en el pasado se convierte en algo hoy presente, y con ello en algo válido para mi vida. De la manera que el mito influye y marca la historia, aunque historicidad es discutible. La historia de salvación, escenificada en el rito cultural, hace acto de presencia no por reclamar la validez metafísica de un acto histórico, sino por excitar las emociones vinculadas a las experiencias fundamentales representadas en el rito. En este sentido hay una analogía al funcionamiento del símbolo. La historia de la salvación se convierte así en una historia que ocurre emocionalmente en la vida de todos los que participan

---

<sup>40</sup> Geo Widengren, *Fenomenología de la Religión*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976; p. 189.

en el rito. Si hemos dicho que el símbolo hace puente en cuanto a la distancia entre dos mundos tan distintos como son los del hombre y de Dios, el rito hace de "puente" entre el pasado y el presente, entre el acontecimiento salvífico ocurrido en el pasado y el presente de aquellos que hoy tienen que vivir y afrontar las cuestiones fundamentales de la vida humana.

Ingolf U. Dalferth, un teólogo alemán, habla de la fe en cuanto a su función de constituir memoria, llamando la atención sobre el potencial de la memoria ritual que se ejerce en el culto cristiano. En el rito cultural fundamentalmente hacemos memoria de Dios recordándolo como última realidad que sustenta nuestra vida frente al omnipresente olvido. Haciendo así memoria, afirmamos la validez de la historia de la salvación del pasado como algo presente. El rito pone en escena este acontecimiento y por medio de los recursos que son comunes y comprensibles para todos los humanos el pasado se convierte en algo presente que ofrece la posibilidad al visitante de participar en ello. El culto es fundamentalmente el ejercicio de hacer memoria. Recordamos a Dios y la manifestación de Dios en el acontecimiento de Cristo no para perdernos en el pasado, sino para representarlo y testificarlo como algo presente. Y lo hacemos por y para los demás. En este sentido la liturgia es esencialmente misionera, porque afirma la realidad última que sustenta nuestra vida frente a las crisis y todas las fuerzas arrolladoras amenazan con arrojarnos en el mar de la nada y del caos.

## 5. Conclusión

Hemos intentado hablar de lo que Goethe ha llamado "el estremecimiento". Con el tema de la liturgia de alguna forma hemos reclamado el derecho de experimentar el evangelio, y hemos intentado entender en la medida de lo posible del marco de esta ponencia la esencia y el funcionamiento de la liturgia. El propósito primordial ha sido el de demostrar por qué la liturgia es un complemento imprescindible en la proclamación del evangelio. Para ello hemos hablado de tres puntos: la *liturgia*, el *símbolo* y el *rito*.

La liturgia como el conjunto de los recursos simbólico-rituales es imprescindible porque se comunica con aquellas partes del hombre a las que la razón y la reflexión lógica no consiguen acceder. La liturgia está compuesta básicamente de símbolos y de ritos.

El símbolo responde a un problema humano y teológico. Convirtiendo las figuras de nuestras experiencias fundamentales en símbolos que tienen la capacidad de crear espacios de confianza y salvación, haciendo así de "puente" entre los dos mundos, el de Dios y el nuestro.

Y finalmente el rito es algo como el esqueleto que reúne nuestro mundo emocional para que en las crisis de la vida no nos derramemos como un cubo de agua. Además el rito escenifica el acontecimiento salvífico del pasado, convirtiéndolo así en algo siempre presente y en algo relevante y abierto para los espectadores.

En total podemos decir que la "**liturgia hace algo con nosotros**" que más allá de una comunicación meramente racional y intelectual, lo cual a lo mejor podemos resumir en las palabras de otro poeta romántico, Rainer Maria Rilke:

*DIOS habla a cada cual sólo antes de crearlo;  
Luego sale, callando, con él desde la noche.  
Mas las palabras de antes que cada uno comience,  
Esas nebulosas son:*

*Enviado al exterior por tus sentidos,  
Vete hasta el límite de tu ansia;  
Dame con qué vestirme.*

*Crece como la llama tras las cosas,  
Para que así sus sombras, extendidas,  
Me cubran siempre por entero.*

*Deja que te suceda lo bello y lo terrible.  
Sólo hay que andar: ningún sentimiento es remoto.  
No dejes que te aparten de mi lado.  
Cercana está la tierra,  
A la que llaman vida.*

*La reconocerás  
Por su gran seriedad.*

*Dame la mano.<sup>41</sup>*

En la segunda ponencia queremos ver en qué sentido y hasta qué punto la liturgia puede ser una invitación a la fe para nuestros contemporáneos, en el sentido de este "Dame la mano...".

---

<sup>41</sup> Rainer Maria Rilke, *El Libro de Horas*, Edición bilingüe, Barcelona: Editorial Lumen, 1993; p. 73.

## 2ª Ponencia: Posibilidades y límites

Hacia la práctica de la liturgia

### 1. Introducción. Dos desafíos para nuestro tema

A mi modo de ver, nuestro tema está condicionado por dos problemas en concreto. El primero se ha expresado con las provocadoras palabras de la "muerte de Dios". El segundo está relacionado con la vertiginosa evolución de los modernos medios de comunicación, tal como podemos apreciarla en las últimas décadas.

#### 1.1 El Dios desaparecido

Eberhard Jüngel describe el carácter de la existencia del hombre actual en términos de una "producción de un mundo artificial" en el que el hombre es el centro de todas las cosas. Lo cual convierte a Dios y a la religión en algo prescindible e innecesario. El "NO-SER" y el "NO-ESTAR-AQUÍ" de DIOS" caracteriza - según Jüngel - la sensación vital de nuestra sociedad. Con lo cual, Jüngel se mueve en líneas del más conocido crítico del cristianismo, del maestro de la polémica y de la burla, el experto del cinismo, el técnico de la sátira y veterano del sarcasmo frente a toda actitud religiosa del hombre: Friedrich Nietzsche. Magistralmente describe la relación del hombre moderno con el Dios postulado por la iglesia en su famoso escrito...

*...EL LOCO.- ¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron a risa. - ¿Se te ha extraviado? Decía uno. - ¿Se ha perdido como un niño? Preguntaba el orto. ¿Se ha escondido? ¿tiene miedo de nosotros? ¿se ha embarcado? ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el corro. El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: "¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos muerto; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones?...*

*...Se añade que el loco penetró el mismo día en varias iglesias y entonó su "Requiem aeternam Deo". Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: ¿De qué sirven estas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?<sup>42</sup>*

---

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, 125.

El "Loco" de Nietzsche ya no pudo encontrar en las iglesias sino los sepulcros del Dios de antaño, los monumentos de un Dios muerto que únicamente testifican su expiración y certifican su desaparición. "¿Dónde está Dios?"- Pues, ha desaparecido de la vida. Ya no está presente como antes.

## 1.2 La influencia del actual mundo mediático

Igual como la teología de la misión no puede esquivar el tema de "la muerte de Dios" (y la extraña vuelta de lo religioso), de la misma manera la liturgia no puede cerrar los ojos ante el hecho de que vivimos en el tiempo de los modernos medios de comunicación, en la era de las imágenes, en la época de las pantallas y cámaras, de los mega-eventos y de la producción en cadena de películas con efectos tanto especiales como emocionalmente impactantes. Por eso tiene toda la razón el teólogo Ulrich Barth cuando explica el problema de la liturgia como sigue:

...por un lado está la hartura saturación de estímulos, incitaciones rápidamente cambiantes, mundos ficticios escenificados con gran variedad de acontecimientos, la presencia sensual de situaciones vitales experimentables para el espectador, la participación en los procesos comunicativos y la libertad del consumo anónimo de los medios, por otro lado se encuentra el aburrimiento de lo atemporal-eterno, la monotonía de rituales fijos, la poca vistosidad de símbolos alejados de la vida, la marginalidad del culto público, y la permanente e intolerable exigencia de una toma de postura. Aunque es posible que las formas religiosas de comunicación despierten alguna fascinación precisamente por su abismal contraste, sin embargo, tal presión competitiva no solamente resultará en una pérdida de su influencia cultural, sino tendrá como consecuencia un cada vez más creciente desinterés general en sus actos oficiales. En la sociedad informativa altamente desarrollada parece que ésta es la realidad que ya se ha impuesto.<sup>43</sup>

En la primera parte expresamos lo peculiar que es el hecho de que la tradición reformada pregunte por aquella forma de comunicación del evangelio que en sus principios había rechazado. Ahora, posiblemente comprendemos mejor que es totalmente lógico y comprensible que preguntemos, como cristianos pertenecientes a la tradición reformada, por una comunicación alternativa. Y la razón de ello radica en que los más afectados por los enormes cambios en los medios de comunicación son ante todo las "religiones del libro", o sea las tradiciones que basan su comunicación religiosa en la recitación e interpretación de textos, de los cuales el protestantismo es la vertiente más representativa en la religión cristiana. El conjunto de estos dos factores, la ausencia de Dios en la vida secular por un lado

---

<sup>43</sup> Ulrich Barth, "Säkularisierung und Moderne" en *Religion in der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; p. 156.

y el desbordante estímulo por los modernos medios de comunicación por otro lado, hacen que nuestro tema se convierte en un auténtico desafío. Pues, en esta segunda ponencia sobre nuestro tema "Liturgia y misión" nos proponemos sondear las posibilidades y los límites, el potencial y los riesgos que la liturgia posee para hacerle presente a Dios en la actualidad. Es decir, emprendemos el intento de explorar la dimensión misionera de la liturgia. Así que, a continuación me gustaría ofrecer tres perspectivas, reflexionar en tres direcciones acerca de cómo la liturgia puede recuperar y fortalecer su dimensión misionera.

## **2. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si el hombre actual consigue identificarse con ella**

Partimos en este punto de la tesis y afirmación que hemos sacado de la liturgia, cuando dijimos (con Dalferth) que frente a la *trampa del olvido* la liturgia *hace memoria y recuerda a Dios por y para los demás*. La liturgia, aunque no constituye a Dios en el acto cultural, pero sí lo constata, lo confirma y lo verifica creando una cultura nemónica. De la manera que el culto siempre nos confronta con aquellas dimensiones que trascienden nuestra existencia, este "más" y "mayor" que a menudo se escapa a nuestra conciencia.

Pero la pregunta que hemos de plantear, y que seguramente nos plantearía cualquier persona de la calle, es, si el proceso de distanciamiento, si el abismo entre el mundo religioso de la comunidad - que para nosotros es algo tan acostumbrado - y la realidad de la vivencia de la sociedad no ha alcanzado tal extremo que hemos de poner en tela de juicio, si el hombre actual de verdad es capaz de identificarse con la liturgia de la Iglesia cristiana. Es decir, la pregunta es, si los habituales símbolos y ritos, que la liturgia cristiana emplea para su acto cultural de hacer memoria, de verdad pueden ser un punto de encuentro, un espacio de identificación con el hombre de nuestra actual sociedad. - Por eso me gustaría dirigir el foco de la atención hacia el hombre moderno, su realidad religiosa y su práctica ritual.

### **2.1 Gogarten y la afirmación del mundo secularizado**

Tanto la Iglesia católica como la Iglesia evangélica han tardado mucho tiempo en aceptar la autonomía del mundo y del hombre actual. Ulrich Barth define que "Secularización es una categoría de auto-percepción del mundo moderno respecto a las condiciones religiosas de su

origen".<sup>44</sup> En otras palabras, secularización quiere decir que el mundo moderno comprende su nacimiento en forma de un éxodo, una expulsión intencionada del paraíso que se llamaba "Iglesia". La sociedad ha optado por comer del árbol prohibido. La Iglesia pasaba mucho tiempo interpretando este paso como un pecado y una caída, como una historia de decadencia del mundo moderno, pero la sociedad lo considera un paso hacia la autonomía, la libertad y la emancipación con todos los riesgos que ello supone. Porque lo que en el mito bíblico aparece como un jardín que ilustra un estado inocente del hombre, la sociedad lo había vivido como una tutela opresiva de parte de la religión impuesta.

Uno de los primeros teólogos protestantes que en el siglo pasado trabajó el tema de la secularización del hombre moderno fue Friedrich Gogarten.<sup>45</sup> Gogarten sostiene que la teología y la Iglesia deben respetar y afirmar la secularización de la sociedad moderna. Para ello remite a la teología de la creación, recordando los famosos términos de la *creatio continua*, e interpretando que el desarrollo continuo de la creación, que incluye al hombre y a la sociedad, son procesos principalmente abiertos hacia el futuro. Es decir, comprende el desarrollo de la sociedad, tal y como se da en el proceso de la secularización como algo que corresponde a percepción del mundo de la Biblia. Aunque no cabe duda, la modernidad es un fenómeno ambiguo, pero la propuesta de Gogarten sí que permite un acercamiento mucho más positivo a ella, porque ya no comprende la secularización en términos de una caída, sino de una continuidad coherente y lógica.

## 2.2 Las "huellas de religiosidad escondida"

El primer paso en nuestro preguntar por la identificación del hombre actual con la liturgia eclesial ha sido el de una actitud positiva frente a los procesos de la secularización. El segundo paso se produce como una consecuencia lógica del primero. Porque una vez que ya no se comprende el mundo actual en términos de una caída del paraíso y se adopta una actitud positiva frente a su deseo de autonomía y emancipación, se comienza a descubrir lo que Tamayo llama - todavía con cierta connotación negativa - la "religiosidad sin adhesión", Ulrich Barth lo define como "huellas de religión escondida",<sup>46</sup> y Robinson lo trata en su libro

---

<sup>44</sup> Ulrich Barth, "Säkularisierung und Moderne" en *Religion in der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; p. 127.

<sup>45</sup> Vea por ejemplo sus obras: *Die Frage nach Gott*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1968. - *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlage und Aufgabe*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 1965. Evidentemente también habría que mencionar en este contexto a Dietrich Bonhoeffer y Paul Tillich.

<sup>46</sup> Ulrich Barth, "Säkularisierung und Moderne" en *Religion in der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; p. 160.



con el sugerente título "La fe de los incrédulos". Ya en el año 1786 dijo Salomo Semler con gran realismo y con visión casi profética: "Han desaparecido las personas que se contentaron simplemente con salvarse por pertenecer a la Iglesia".<sup>47</sup> Es decir se está dando cuenta de que el hombre actual ha dado la espalda a la Iglesia pero no a la religión. De repente se ha descubierto que un "ateo" a lo mejor toma el postulado de Dios más en serio que aquel que por costumbre y ante el miedo de cambiar algo en su vida va todos los domingos a la Iglesia. Durante mi tiempo pastoral siempre tenía la sensación de que un Nietzsche mostraba mucho más interés en Dios que aquellos que jugaban con sus móviles en los bancos mientras que yo me esforzaba en hablar de Dios desde el púlpito. Así que, mientras que algunos todavía se atrincheran detrás de lemas como "fuera de la Iglesia no hay salvación" - crece el número de aquellos que olímpicamente pasan por todo lo que tiene pinta de Iglesia, desarrollando una religión, un culto y un ritualismo privado y personal.

Ulrich Barth defiende que, si la Iglesia y la teología no quiere pasar de largo esta realidad y ser relevante en el futuro necesita una abertura en su terminología. La frontera entre lo profano y lo sagrado se está difuminando, ya que también el cristiano-no-practicante se sirve de la religión para orientarse, para trascender su realidad meramente empírica, para interpretar su vida, para desarrollar rituales, para crear espacios de confianza y esperanza, para experimentar lo sagrado...

El hombre actual puede experimentar lo divino en situaciones completamente profanas, es decir desvinculadas de la Iglesia y del evangelio "oficial". Adolf Holl, un ex-catedrático católico de Viena, recuerda en su libro "Mística para principiantes" una experiencia de su infancia:

Recuerdo aquella mañana en el piso de mi tía Rosa. El sol brillaba y llenaba con líneas sombradas diagonales nuestra calle. Yo me encontraba al lado de la ventana abierta. El aire puro de fuera se mezclaba con el aroma del café de la cocina. En este momento me sentía feliz. Esta fue la razón por la que recuerdo aquel momento. Tenía nueve años. Hoy diría que entonces tuve mi primera experiencia mística.<sup>48</sup>

### 2.3 Ritualidad secular

El hombre no solamente es, como dice Tamayo, un "animal ritual", sino además está inventando constantemente rituales. También el hombre moderno es un "creador" de liturgias y símbolos para dar forma a sus "huellas de religiosidad escondida". - En nuestra casa

---

<sup>47</sup> Cita tomada de Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, p. 165.

<sup>48</sup> Adolf Holl, *Mystik für Anfänger*, Stuttgart, Zürich: Kreuz Verlag, p. 15.

tenemos cada noche el ritual de acostar a nuestras niñas. Normalmente prefieren que mi esposa sea el maestro de ceremonia, pero a menudo lo hago también yo. Desde lavar los dientes, cambiar la ropa, la lectura del cuento, subir a la cama y poner un CD, todo está ritualizado y crea un espacio de acogida y confianza que permite dormir tranquilamente a nuestra pequeña. Es decir es una liturgia profana que responde a una necesidad humana (pero más tarde religiosa) del niño. - Adolf Holl, que durante toda la vida había criticado a su madre por comprar cada semana un décimo de lotería, más tarde llega a la conclusión de que lo que él había considerado un acto profano e inútil, fue para ella un ritual que expresaba su esperanza en el futuro. Mientras compraba el décimo esperaba algo del futuro.

Así podríamos seguir y descubrir en el fondo de muchas actividades típicas y ritualizadas de nuestro mundo moderno un motivo religioso o una manifestación moderna y humanizada de instintos primitivos: En el régimen sanitario, las dietas, los salones de belleza y las operaciones estéticas, etc. se manifiesta el deseo de una eterna juventud, el intento de conservar la vida y la salud, el propio yo. Es una forma moderna de eternizarse, una forma secularizada de extender en la medida de lo posible el tiempo de vitalidad y la primavera de la vida. En el fútbol, el deporte y en los partidos y competiciones se reavivan los instintos primitivos de rivalidad y competición que no solamente se manifiestan con gran emoción, sino además han encontrado formas menos dañinas. Lo que en principio fue la experiencia de una comida en el marco de la familia y que en la historia cristiana se había convertido en el rito de la Eucaristía, hoy por hoy vuelve a ser practicado en su forma más secular. La justificación, que el feligrés buscaba en la Santa Cena, hoy se busca y experimenta al salir con sus amigos, al ir a cenar con la pareja o con la familia. La profunda satisfacción que proporciona la suculenta cena va acompañado por el desahogo psíquico que produce la conversación que la acompaña.

Parece evidente que el hombre moderno se ha creado una serie de actividades que manifiestan similitudes con los rituales religiosos. Con ellas responde y calma sus necesidades religiosas que como todo ser humano tiene. Sólo que sus rituales tienen un carácter no tradicional cristiano, sino son algo como una secularización de los ritos religiosos. Es algo similar a lo que Karl Löwith describe en su libro sobre la historia, diciendo que el mundo moderno ha secularizado la esperanza bíblica que era escatológica.<sup>49</sup> En otras palabras, el sustituto secular de la liturgia, al hacer aterrizar lo trascendental en el aquí, el eschaton en el presente, de la manera que necesariamente echa de menos la dimensión del

---

<sup>49</sup> Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1953; p. 12.

más allá, el misterio divino. Posiblemente en ello hay una oportunidad para la liturgia de la Iglesia que sí que tiene este elemento.

#### **2.4 Una liturgia con la que el hombre secularizado puede identificarse**

Si la liturgia quiere recuperar su potencial misionero en la actualidad y si quiere ser una liturgia con la que el hombre actual consiga identificarse, entonces además de responder a sus necesidades religiosas fundamentales también necesita recoger sus preocupaciones y problemas actuales. Es decir, la liturgia ya no alcanza al hombre por medio de apelar a su legado cristiano y a su tradición eclesial, sino necesita responder a su problemática vital en particular. Es decir el punto de encuentro, el criterio de identificación ya no es tanto lo típicamente y tradicionalmente cristiano, sino las necesidades religiosas generales (el miedo, la muerte, el sentido de la vida...) y los problemas específicos de nuestra sociedad.

Hay toda una serie de problemas específicos de nuestro mundo que a penas se está recogiendo en la liturgia de nuestros cultos, pero que en el sentido de un "rito de pasaje", "liturgia para la vida en sus momentos de crisis" podrían ser incorporados en el culto: La crisis de los 40 o 50, la menopausia; el divorcio, el amor frustrado; el paro, la jubilación; la vejez, la enfermedad... Para muchas de estas ocasiones y crisis, la sociedad ya está creando y realizando ceremonias y rituales que diversos grupos y asociaciones ofrecen a la sociedad.

### **3. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si hace de *puente* proporcionando al individuo orientación y ubicación en el conjunto de la realidad**

En este punto partimos de lo que ayer dijimos sobre el rito y el símbolo. El rito (la liturgia) escenifica el mito salvífico, o sea la historia de la salvación, y de esta manera la re-presenta y la actualiza por y para los espectadores. Veremos que el rito ejerce una función "puente" en dos sentidos: En primer lugar hace de puente entre el individuo y la comunidad, es decir entre lo individual y lo colectivo. En segundo lugar ejerce una función "puente" entre el mundo emocional de la persona y el orden salvífico que representa. Si la liturgia consigue de verdad ejercer estas dos funciones y establecer estas dos puentes puede ejercer una significativa fuerza misionera en nuestro mundo actual. Para verlo más de cerca hemos de comenzar con la pregunta por el hombre, por el individuo en concreto.

### 3.1 El puente entre individuo y comunidad

¿Qué es el hombre? ¿qué es el individuo? Y ante todo: ¿qué y como es el individuo en relación con el otro y los otros? A menudo - y con mucha razón - se ha rechazado la idea de la auto-salvación hacia la que a veces tendía el hombre actual, tachándole de *individualista*. Para salvarse, para poder vivir en el amor y desde una profunda confianza, el individuo necesita el *otro*, este "tú" que está enfrente. Como ningún otro lo que expresado Martin Buber en su obra "Yo y tú": "Yo llego a ser por el tú... .. Toda vida verdadera es encuentro".<sup>50</sup> No hay salvación si no se produce un encuentro positivo con Jesús, y algunos añadirían "con su comunidad" que lo proclama. Pero es precisamente ahí donde surge el problema. Si no me equivoco, fue Arthur Schopenhauer quien dijo: "En el hombre existe una extraña ambigüedad, por un lado quiere estar solo, pero por otro lado desea la compañía de los demás". Yo y los demás. Yo, mis emociones, mis sueños, mis ilusiones y la sociedad con sus normas y sus leyes, sus tabúes y su falsedad burguesa.

Además, Ulrich Barth habla del hombre moderno en términos de una "existencia en el punto de intersección".<sup>51</sup> La vida cada vez más burocratizada, vigilada y estrechamente organizada corta las libertades del individuo y le impone la obligación de tener que desempeñar el papel asignado", lo cual le hace cada vez más imposible ser el mismo, vivir como individuo y persona original. Cada vez más se siente determinado por los demás, el sistema, la política,... Paralelamente y para compensar tal recorte de autonomía, el hombre se retira a su "vida privada", a su vida íntima del ocio y de sus amigos elegidos donde experimenta ser individuo. En este sentido, también la religión se ha convertido en un asunto privado en una "verdad privada" - tal como lo ha destacado hace poco José Antonio Marina en su libro *Por qué soy cristiano*.<sup>52</sup> Por tanto, el dilema de la actual misión se presenta de la siguiente manera: Por un lado, la experiencia religiosa se ha convertido en un asunto privado; por otro lado no es posible salvarse a solas, por lo menos no en el sentido bíblico. Tanto la formación de la personalidad como la experiencia fundamental de confianza requieren el otro, el "tú" que está enfrente y la familia de la humanidad que me recoge. ¿Cómo pues puede el individuo relacionarse con la comunidad sin ser víctima de ella y sin tener que renunciar su individualidad? La liturgia y el rito pueden ejercer una función "puente" un "esclusa integradora" entre individuo y comunidad.

<sup>50</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, 1974; p. 18.

<sup>51</sup> Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen: Mohr & Siebeck, 2003; p. 148.

<sup>52</sup> José Antonio Marina, *Por qué soy cristiano. Teoría de la doble verdad*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2005; p. 53. Cabe anotar que la intención de Marina corresponde a lo que la actual sociedad parece exigir de los religiosos, pero me parece imposible de vivir ya que conduciría al hombre a una esquizofrenia patológica.

### 3.1.1 Identificación

La primera función puente consiste en que *el rito representa el destino del individuo como el destino de todos*.<sup>53</sup> Lo que ocurre en la vida del individuo ocurre también en la vida de toda la comunidad. El destino personal/individual es identificado con el destino universal. Con lo cual el hombre no es abandonado ni inductado, sino comprendido. No se le impone el dogma que (contra su propia conciencia) tenga que creer, sino se le ofrece el misterio de su implicación en el conjunto de toda la familia humana. Su experiencia personal no le separa de los demás, sino le une con la familia de todos los humanos. Con lo cual el individuo no es desterrado a su propia suerte, sino acompañado y entendido por los demás. Por ejemplo: Su alegría sobre el nacimiento de su hijo se convierte en el gozo de todos; su iniciación en el mundo de los adultos (comuni3n), es un paso que da toda la humanidad. Su luto y sus lagrimas, que siente al perder un ser querido se refleja en la tristeza y lástima de los demás. El rito que los demás ejercen por 3l puede expresar y dar palabra y gesto que 3l mismo no es capaz de articular.

### 3.1.2 Participaci3n

La otra funci3n puente del rito encontramos en que *en el momento de la celebraci3n ritual el individuo aparece en el centro de la escena, hace de protagonista en el acto*. La situaci3n especial del rito hace eco del momento particular de la vida del individuo. Toda la atenci3n recae sobre 3l, dando expresi3n a la personal atenci3n que Dios ejerce para con su vida. As3 se respeta la dignidad del individuo y su originalidad, a la vez que se le posibilita relacionar su fe con la comunidad, conciliar su verticalidad con su horizontalidad.

Como ejemplo nos podr3a servir el bautismo de Jes3s. En 3l vemos tanto el car3cter de una experiencia renovadora profundamente personal e 3ntima, como tambi3n la vinculaci3n al destino de los dem3s, la identificaci3n con la comunidad.

## 3.2 El puente entre crisis personal y orden salv3fico

La funci3n puente del rito no se limita a la mediaci3n entre el destino del individuo y el de la comunidad, sino adem3s interviene entre lo que podemos llamar la experiencia vital del hombre y el orden salv3fico como marco interpretativo de la vida.<sup>54</sup> La pregunta que hemos de formular ya no es 3Qu3 es el hombre, el individuo? Y 3C3mo puede establecerse su relaci3n

<sup>53</sup> Dietrich R3ssler, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986; p. 206.

<sup>54</sup> Annedore Sch3fer, "Gottesdienst unter den Bedingungen des Lebens", en *Gottesdienst feiern. Ein Werkbuch aus der Gemeindepraxis*, editores O. Kohler y M. Siebald, Giesen: Brunnen Verlag, 1995; p. 22s.

con la comunidad?, sino tiene que ser la pregunta que Eugen Drewermann no se ha cansado de plantear y responder ¿Cómo es posible que el sufrimiento humano, el crimen y la desgracia del hombre pueden encontrar en todos sus aspectos algo de consuelo y salvación?<sup>55</sup>

El hombre como individuo no solamente se encuentra frente a la comunidad, sino el individuo además es el lugar donde se sufre y se manifiestan toda la mar de emociones, angustias, crisis, libertares, amores y desamores, etc. por los que pasa el individuo. Es el hombre en cuanto que individuo que vive la experiencia vital. Ya dijimos que el rito recoge el caos de sus emociones, el abismos de la nada, la ambigüedad de sus motivos, sus limitaciones e ilusiones... para que no se derrame como un cubo de agua y para que pueda *vivir* con sus angustias, *experimentar* el orden en medio del caos, *ser* en medio del vacío, *confiar* frente a la nada. El rito que escenifica la salvación como un orden celestial (es decir: de confianza) le proporciona un espacio de confianza, un marco de interpretación y un orden de salvación que le permite ordenar su mundo caótico y contradictorio para situarse de nuevo y recuperar la confianza que se necesita para vivir.<sup>56</sup> Como bien dice Drewermann: "El origen de la religión nunca fue otro que el intento de darle al hombre su lugar frente a la realidad tal y como la percibía en cada momento".<sup>57</sup>

Schopenhauer, siendo un gran realista, tiene razón cuando opina que la vida es una lucha y una guerra, una cruel destrucción que consiste en comer y ser comido... Por eso Schopenhauer pregunta y afirma: "¿De dónde sacó Dante su material para dibujar su infierno, sino del mundo real? Y fue un infierno de buena talla. Pero cuando le tocó describir el cielo y sus alegrías tenía dificultades; pues porque no hay muchos ejemplos para su descripción en nuestro mundo."<sup>58</sup> Aquí me parece que el realismo de Schopenhauer se había vuelto pesimismo y me cuesta seguirle. Además, desde nuestro tema no podemos seguirle. Porque el material que describe el cielo es la historia de salvación, el mito salvífico, representada y escenificada en el rito y la liturgia. En nuestro mundo hay mucho material para ir describiendo el mundo y la vida con términos de salvación, símbolos de esperanza y un lenguaje de fe.

---

<sup>55</sup> Eugen Drewermann, "Die Lehre vom Verstehen", (página web de Volker Brokop: [www.vobro-wuppertal.homepage.t-online.de/index2.html](http://www.vobro-wuppertal.homepage.t-online.de/index2.html), buscado el 26 de abril de 2007).

<sup>56</sup> En estas líneas también opina Annedorf Schäfer cuando dice: "La celebración del culto con sus variopintos elementos es una gran oportunidad para expresar emociones, ordenarlas." (vea en: "Gottesdienst unter den Bedingungen des Lebens", en *Gottesdienst feiern. Ein Werkbuch aus der Gemeindepraxis*, editores O. Kohler y M. Siebald, Giesen: Brunnen Verlag, 1995; p. 21.)

<sup>57</sup> Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 408.

<sup>58</sup> Vea en Hans Joachim Störig, *Weltgeschichte der Philosophie*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag, p. 517.

## 4. La liturgia puede recuperar su dimensión misionera si remite la simbología de la actual experiencia salvífica a la persona de Jesús

En este último punto pretendo hacer algo similar a lo que realiza Jürgen Moltmann en su pneumatología "El Espíritu de la vida". Critica la limitación beata del Espíritu de Dios al ámbito eclesial. "Reducir la acción del Espíritu santo a la eficacia subjetiva de la palabra objetiva de Dios en el corazón de los creyentes sería minusvalorarla".<sup>59</sup> Moltmann propone percibir toda expresión vital como relacionada con y originada por el Espíritu divino y dice: "Por *experiencia del Espíritu* entiendo una percepción de Dios en, con y bajo la experiencia de la vida, que nos da certeza de la comunión, de la amistad y del amor de Dios".<sup>60</sup>

### 4.1 Precisión del tema

Por la similitud de nuestros conceptos parece conveniente diferenciar los acentos que hemos ido poniendo: En el primer punto hablamos en términos generales de la identificación del hombre moderno, el que, viviendo en una situación específica, necesariamente debe encontrar en la liturgia de la Iglesia un eco a su vivencia. Además propusimos que la liturgia debería conectar menos con supuestos restos de la tradición eclesial y más con las necesidades religiosas fundamentales del hombre. En el punto anterior tratamos de la relación entre el individuo y el colectivo, de su mundo emocional y el orden salvífico, viendo como la liturgia puede servir de puente entre estos dos mundos. Ahora, en este último punto, queremos exponer y precisar lo específicamente cristiano de nuestro tema. Entendemos que misión cristiana tiene que ver fundamentalmente con aquel que es el fundamento y la esencia del cristianismo: Jesús Cristo. Al fin y al cabo, liturgia no será misionera si no conduce a Cristo.

Cabe decir que la misión cristiana ya no se puede llevar a cabo en nuestros días en una terminología exclusivista-fundamentalista, con agresividad-apologética y con espíritu de superioridad-colonialista. Tal comportamiento arcaico-tribal, que no solamente ha sido rechazado y superado por Jesús mismo, sino además no está justificado teológicamente. El mundo actual reacciona con mucha razón con desacuerdo, oposición y rechazo ante semejantes actitudes. El simple postulado de superioridad hoy por hoy no convence a nadie, sino más bien demuestra una actitud impropia y anacrónica. Lo más conveniente para desarrollar un espíritu misionero, a mi modo de ver, consiste en destacar lo específico del

---

<sup>59</sup> Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca: Herder, 1998; p. 117.

<sup>60</sup> Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida. Una pneumatología integral*, Salamanca: Herder, 1998; p. 31.

cristianismo, subrayar en lo que consiste lo peculiar y lo tremendamente especial y único de Jesús y de lo que en el NT se considera vida cristiana. En otras palabras: misión tiene que ver con establecer una relación concreta, es constatar una referencia cristológica clara entre lo que podemos llamar la simbología de la salvación, la ritualidad de la vida, la liturgia de la religiosidad secular y la persona de Jesús. Hans Küng ha trabajado este *especificum* magníficamente en su libro "Ser cristiano":

No es cristiano todo lo verdadero, bueno, bello y humano. Nadie puede negarlo: también fuera del cristianismo hay verdad, bondad, belleza y humanidad. Sin embargo, es legítimo llamar cristiano a todo lo que, en teoría y en la praxis, tiene una relación positiva y expresa con Jesucristo.<sup>61</sup>

Así que, estamos ante la pregunta por la relación entre los símbolos religiosos que reflejan la religiosidad secular y la persona de Jesús. Para entender lo que quiero decir comenzamos con un ejemplo histórico.

#### 4.2 El ejemplo histórico

Uno de los más espectaculares fenómenos a los que en la historia de la iglesia, en todo intento de reformar la Iglesia y actualizar la proclamación del evangelio se ha mencionado es la increíble expansión del cristianismo en los primeros siglos. A la pregunta: ¿Cómo fue posible tal expansión de una secta judía en el seno de la geografía y cultura grecorromana? No sólo hemos de contestar con Harnack: "Un sólo imperio, una lengua común, una gran red de comunicaciones, una cultura, una evolución colectiva al monoteísmo y una común ansiedad por salvadores".<sup>62</sup> ...todo esto son puntos importantes que ayudaron a la expansión del evangelio en el contexto griego.

Sin embargo, para nuestro tema me gustaría concretizarlo todavía más. La amplia aceptación del evangelio en el mundo grecorromano hubiera sido impensable si no fuera por medio de una reinterpretación de la simbología religiosa helénica desde la experiencia de Jesús. La confianza y el amor que se manifestó en la persona de Jesús, su amar y confiar contra todos los vientos, ha sido de tal magnitud que ha provocado una reinterpretación de los símbolos religiosos existentes. Es decir, se produjo una fusión entre el Jesús histórico y la simbología como legado del mundo religioso grecorromano. Ya los mismos autores del NT comienzan con esta fusión/identificación. Más tarde, los apologetas y los padres de la Iglesia continúan en las mismas líneas. Ellos defienden e introducen el evangelio en el contexto

<sup>61</sup> Hans Küng, *Ser cristiano*, Madrid: Trotta, 1996; p. 128.

<sup>62</sup> Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4ª edic. de la primera edición de 1924. Wiesbaden: VMA-Verlag, p. 27.



griego reinterpretándolo por medio de la simbología salvífica conocida y arraigada en aquella cultura. Por simbología entendemos ahora: los tipos, arquetipos, la simbología de los diversos cultos místicos, símbolos como patrones de interpretación de la realidad.

Ya en el NT Jesús es considerado el "segundo Moisés", su vida se narra con los patrones y la tipología de la historia de Israel.<sup>63</sup> La pascua es reinterpretada por la comunidad post-pascual como la experiencia renovadora y constituyente del nuevo pueblo de Dios. Más tarde en la cultura griega y bajo su interpretación metafísica de lo "divino" se convierte en un "comer a Dios" en el sentido más literal de la palabra. Pablo interpreta las aguas del bautismo cristiano y la experiencia renovadora de la fe en términos del Éxodo (1Cor 10).

La importancia de Cristo se expande por medio de una cristología cósmica, expandiendo así la salvación de la limitación al entorno judío, y definiéndola vinculante para todos los seres del cosmos. El término más importante ha sido el "Logos". Sin la fusión entre el "Logos" de Filón de Alejandría y la cristología, muchos de los apologetas ni se hubieran convertido ni defendido la fe con tanto éxito. Pero lo que el "Logos" fue para la reflexión teológica tuvo en la praxis cultural y en la religiosidad popular su paralelo en la simbología religiosa.

Y así podríamos seguir, viendo como el monte sagrado se convierte en altar mayor, el panteón de los dioses griegos reaparece en la veneración de los santos y cierta tendencia al politeísmo que el cristianismo manifiesta frente a su origen estrictamente monoteísta. La fiesta del "sol invictus" se convierte en el nacimiento del aquel que fue considerado la "luz del mundo". En fin, ocurre lo que Harnack ha definido, no sin cierta polémica, *la alteración del evangelio por el espíritu griego*.<sup>64</sup>

Un ejemplo paradigmático de cómo fusiona el mensaje de salvación de Jesucristo con los símbolos y arquetipos religiosos presentes en la cultura grecorromana podemos apreciar en el símbolo cristiano más importante, la CRUZ.<sup>65</sup> Es imposible explicar el sentido "salvífico" de la cruz haciendo referencia únicamente a la cruz en la que murió Jesús, es decir por vía histórica. Aquella viga de madera era todo lo contrario a un símbolo de salvación, era una herramienta de ejecución, y además una de las más crueles y repugnantes. ¿Cómo fue posible que aquella madera se convirtiera en un símbolo de esperanza y de salvación? Este

---

<sup>63</sup> La continuidad entre AT y NT sólo pudo salvarse por medio de interpretar a Jesús a partir de los tipos del antiguo pacto. Véase para ello: Leonhard Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

<sup>64</sup> Adolf Harnack, *Dogmengeschichte*, 3ª edic. Leipzig, Freiburg: Mohr Verlag, 1898; pp. 21ss.

<sup>65</sup> Véase para ello en Eugen Drewermann, *Glauben und Freiheit I*, pp. 443-459;

fenómeno no se puede explicar sino por la presencia a priori del arquetipo *árbol*,<sup>66</sup> del símbolo de la cruz como imagen del sol invicto del culto mitra, y la representación de la rueda solar en forma de cruz. Sólo con este trasfondo es comprensible como la cruz de Cristo cobra unas dimensiones salvíficas que no solamente desbordan el estrecho marco de la cultura judía, sino además transforman la cruel experiencia de la muerte en la cruz en símbolo de esperanza. En este sentido, la cruz - como símbolo - va mucho más allá de lo que en principio es su origen histórico. Así que vemos que no solamente se ha interpretado el evento de Jesucristo por medio de los símbolos existentes, sino además el impacto de Jesús ha sido tal que ha dado una nueva interpretación y sentido a la simbología conocida.

Podríamos decir que lo que Justino Mártir intentaba expresar con su *logos spermatikos*, con su idea de una presencia de Cristo en forma de semilla antes de Cristo y fuera del contexto tanto de la Iglesia como de la religión judía, lo podemos confirmar en cuanto a la simbología religiosa. En fin, el cristianismo se expande gracias a la fusión entre la persona de Jesús y la simbología inherente en la tradición religiosa de aquel imperio.

Evidentemente lamentamos hoy en día cierta alteración y pérdida de la esencia del evangelio que se produjo en todo este proceso. Pero aún así, si el evangelio no hubiera podido enlazar con aquella simbología y remitirla a la experiencia de la persona de Cristo, jamás se hubiera expandido de la manera como ha ocurrido. Es más, en un proceso similar estaría a mi modo de ver la oportunidad misionera de la liturgia.

### **4.3 Reinterpretación e integración**

En lo que hemos comentado podemos destacar dos principios fundamentales: En primer lugar la *reinterpretación* de la simbología a partir de la experiencia de salvación en Cristo. La reinterpretación de la simbología ya existente demuestra el impacto que Jesús había producido. La experiencia del encuentro con el Jesús histórico - que el evangelio no se cansa de narrar de las más diversas formas - había sido tan fuerte que fue capaz de desembocar en una reinterpretación y nueva interpretación del legado simbólico y de la tradición religiosa. Nuevos aspectos hasta entonces no entendidos, y nuevas dimensiones hasta entonces no conocidas aparecieron. Esto fue posible porque en Jesús se manifestaba con máxima nitidez y claridad lo que antes fue un contenido difuso e impersonal en la simbología religiosa.

---

<sup>66</sup> Desde los tiempos más remotos se imaginaba un "árbol cósmico" como centro del mundo. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978; p. 58. Hace 40 millones de años el hombre dejó el árbol - como su espacio vital de protección y alimentación - para vivir una vida mucho más peligrosa en la sabana. Desde entonces el árbol se ha convertido en un símbolo (arquetipo) femenino-materno de protección y confianza. Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, pp. 443-459.

En segundo lugar, se produce la *integración* de la dispersa y variada simbología en la persona de Jesús. Es decir Jesús integró en su persona y vivencia aquel contenido y mensaje que los símbolos y arquetipos salvíficos comunicaban antes sin referencia personal. Lo que en las diversas religiones se consigue por medio del manejo de símbolos, ritos y arquetipos (curaciones de Chaman, ritos de las religiones místicas) se concentra en el cristianismo casi exclusivamente en la persona de Jesús, en el que los contenidos llegan de alguna forma a su expresión máxima.<sup>67</sup> Por lo cual parece lógico y coherente que Jesús es considerado *Hijo de Dios*, que la fe en Dios por medio de Jesús se convierte en *fe en (εις) Cristo*,<sup>68</sup> y que finalmente Jesús mismo se convierte en el símbolo (εικων =imagen, arquetipo)<sup>69</sup> exclusivo de Dios. En relación con el símbolo de la cruz, Eugen Drewermann lo ha expresado de la siguiente manera:

Un hombre como Jesús de Nazaret jamás hubiera acabado en la "madera de la cruz", si no hubiera representado en su persona la esperanza que los símbolos del "árbol" y de la "cruz" expresaban, llevando y viviendo estos contenidos hasta el extremo en su conflicto con las vigentes instancias políticas y religiosas.<sup>70</sup>

#### **4.4 La celebración cultural del futuro como expresión de una nueva integración de la religiosidad secular y de su simbología en la experiencia salvífica de Jesús**

Llegamos a la conclusión final. Creo que no es exagerado si definimos la situación actual de la liturgia, de nuestra celebración cultural y del eco que recibe en la sociedad como *situación de crisis*. Frente a la cual no tiene mucho sentido ni atrincherarse en antiguas formas, ni prostituirse en el actual mercado religioso. Hemos de entender la crisis en el buen sentido de la palabra, como *separación - transición - agregación*. Es decir como una posibilidad de nueva orientación y oportunidad de cambiar nuestra celebración cultural.<sup>71</sup>

De la manera que me gustaría concluir, intentando resumir lo que hemos dicho - sin matarlo, cerrar el saco - aunque no del todo, proponer una perspectiva para la celebración cultural futura. A lo largo del artículo he sido muy realista, a lo mejor a veces hasta pesimista. Por eso me gustaría terminar ahora usando la fantasía y la creatividad imaginativa, llevando lo dicho hacia un posible proyecto del futuro que a lo mejor debería comenzar como un sueño.

---

<sup>67</sup> Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese II*, p. 138.

<sup>68</sup> Juan 14,1.

<sup>69</sup> Col 1,15; Hebr 1,3.

<sup>70</sup> Eugen Drewermann, *Glauben in Freiheit I*, p. 450.

<sup>71</sup> Así también lo propone Jochen Buchter, "Der Sonntagsgottesdienst in der Konkurrenzsituación des Marktes", en *Gottesdienst feiern. Ein Werkbuch aus der Gemeindepraxis*, Giesen: Brunnenverlag, 1995; p. 15.

### **Relacionar la religiosidad actual con Jesús**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera relacionar los elementos que acabamos de tratar: el fenómeno de la religiosidad secular - las actuales experiencias de salvación, perdón, confianza y amor - los símbolos y ritos que se está creando - y Jesús quien integra en su persona todo aquello. Sería un culto capaz de relacionar lo antiguo con lo nuevo, la esencia del evangelio con la actualidad.

### **Experiencia integral**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera ser una experiencia integral en la que ya no se practica una asfixia sistemática de determinados sentidos. Ante todo pienso en la relación "naturaleza - hombre", que se ha excluido de nuestra espiritualidad mientras que se sigue predicando aquel que habló de los lirios y de las aves.

### **Equilibrio entre comunicación racional-intelectual y espiritualidad mística**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera tener un equilibrio entre comunicación racional-intelectual y espiritualidad mística. Sin lugar a duda, estas dos partes corresponden no solamente a la anatomía cerebral, a nuestras facultades cognitivas sino también al carácter de la religión misma. Los dos elementos tenían a lo largo de la historia sus partidarios y representantes conocidos, empezado con el mismo Jesús y Pablo. Normalmente no agotamos en nuestros cultos y espiritualidad ni nuestra propia tradición.

### **Justificación en el sentido de "poder ser"**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera ser una auténtica justificación del hombre. La justificación del hombre, este tema tan machacado e influenciado por una interpretación jurídica-romana podría experimentarse en la Eucaristía en el sentido de un auténtico "poder-ser y poder-estar-aquí" que se experimenta al "poder-comer-a-Dios-mismo". Es decir una "oralidad permitida" en la que Dios mismo se ofrece como alimento, comunicando al hombre su derecho de existir frente a un mundo masificado en el que su vida no cuenta y el sólo hecho de existir, de gastar energía y tener que comer le acompleja desde los primeros días de su vida.

### **Arte, música y poesía**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera desarrollar e introducir nuevamente las riquezas del arte, de la música y de la poesía. Herman Hesse ha lanzado un llamamiento incomparable con su "Narciso y Goldmundo" apelando a la Iglesia evangélica de su época a que no minusvalorara la expresión artística de personas algo más apasionantes como si fuera menos espiritual que la de los doctores letrados. A lo mejor no hemos matado a Dios, pero sí el arte, la pintura y la escultura religiosa.

### **Campo de juego**

Me gustaría soñar con vosotros que nuestra celebración cultural del futuro pudiera ser un campo de juego, un área de experiencia, un espacio de fantasía, una posibilidad de descubrir odres nuevos para el vino nuevo.

Hemos comenzado con Goethe, con Goethe terminamos:

*¡Si para hablar con y sobre Dios tengo que arreglarme y acudir a la catedral!*

*¡Si no está en todo detalle que para mí es importante,*

*Si no puedo venirle con mis bromas y mi seriedad,*

*que emanan del corazón sincero!*

*Entonces, no será mi Dios...<sup>72</sup>*

---

<sup>72</sup> Goethe, *Mit Goethe durch das Jahr*, Stuttgart: Artemis Verlag, 1970; p. 26.

## Bibliografía:

- Barth, Ulrich. *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2003.
- Dalferth, Ingolf U. "Glaube als Gedächtnisstiftung". *ZThK* 104. Jahrgang, Heft 1 (März 2007), pp. 59-83.
- Drewermann, Eugen. *Glauben in Freiheit. Tiefenpsychologie und Dogmatik: Band 1 Dogma, Angst und Symbolismus*. Solothurn, Düsseldorf: Walter-Verlag, 1993.
- Drewermann, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese I-II*. 3ª edic. Olten und Freiburg im Preisgau: Walter-Verlag, 1992.
- Gogarten, Friedrich. *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1968.
- Guardini, Romano. *El talante simbólico de la liturgia*. (Cuadernos Phase 113) Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2001.
- Jung, C. G. *Psicología y religión*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1949.
- Lebon, Jean. *Para vivir La Liturgia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.
- "Liturgia". RGG, 3ª edic. Vol. 4. 1960; pp. 401-415.
- Lopez Marín, Julián. *La Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*. Madrid: B.A.C., 1996.
- Maldonado, Luis. *Secularización de la liturgia*. Madrid: Ediciones Marova, 1970.
- Mardones, José María. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. 2ª edic. Maliaño: Sal Terrae, 1988.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1997.
- "Ritus". RGG, 3ª edic. Vol. 5. 1960; pp. 1127s.
- Rodríguez, Sebastian. *Liturgia para el Siglo XXI. Antología de la Liturgia Cristiana*. Viladecavalls: Editorial Clie, 1999.
- Rössler, Dietrich. *Grundriss der Praktischen Theologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1986; pp. 205-207. 360-403.
- "Signo/Símbolo", *Nuevo diccionario de Liturgia*, edit. D. Sartore, Achille M. Triacca, J. M. Canals, 3ª edic. Madrid: San Pablo, 1996; pp. 1909-1921.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Hacia la comunidad: 3. Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Widengren, Geo. *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.