

Revelación, tradiciones y liturgia

*Fr. Aidan Nichols, O.P.*¹

El objetivo de mi artículo es ofrecer una visión general de la interrelación entre los tres temas de *la Revelación, la Tradición y la Liturgia*.²

1. La idea de revelación

En una sociedad mayoritariamente secular, la idea misma de pensar y actuar *en función de la revelación* se vuelve fácilmente inaccesible. En la Iglesia contemporánea, tal y como se encuentra en los países de la civilización del Atlántico Norte, cuna histórica del secularismo, la noción de revelación a menudo escapa al entendimiento de los propios cristianos, a menos que se realice un serio esfuerzo doctrinal para afirmarla y explorarla.³

La revelación tiene dos presupuestos que son totalmente básicos.⁴

En primer lugar, el mundo que nos rodea está dotado de la capacidad de ser «icónico»: de reflejar o hacer eco de su divino Creador. Esa capacidad del orden creado —ya sea en su conjunto, en algún aspecto o en algún caso particular— de señalar su origen divino es la base de la «revelación natural», la revelación de Dios en los seres creados que subyace a las religiones del mundo de diferentes maneras, así como en los mitos y la literatura, los motivos oníricos y el arte. Más allá de esto, corresponde al Creador poder realzar el potencial icónico de las cosas de tal manera que sirvan a un designio salvífico para la reparación y consumación de la creación, para actuar como vehículos del «segundo don» de la salvación, que es reparar y *más que reparar, llevar más allá de sí mismo* el «primer don» del ser creado del mundo.

Pero, *en segundo lugar*, el hombre —el animal humano— debe ser capaz de interpretar correctamente la fuerza reveladora de las cosas (ninguna «revelación» puede tener éxito hasta que encuentre a su destinatario). En el caso de la humanidad después de la Caída, con nuestro intelecto oscurecido y propenso al error (aunque todavía orientado a la verdad) y nuestra voluntad

¹ Conferencia impartida en el séptimo coloquio CIEL, del 8 al 10 de noviembre de 2001, en Versalles.

² Una versión anterior de las secciones dogmáticas iniciales de este artículo apareció en A. Nichols, O. P., *Come to the Father. An Invitation to Share the Catholic Faith* (Londres, 2000), pp. 21-35.

³ Véase A. Nichols, O. P., «Reviving Doctrinal Consciousness», en idem, *Christendom Awake. On Re-energising the Church in Culture* (Edimburgo, 1999), pp. 41-52.

⁴ Para una descripción más completa de la revelación y sus presuposiciones, véase (sobre las presuposiciones) A. Nichols, O. P., *The Shape of Catholic Theology. An Introduction to its Sources, Principles, and History* (Edimburgo, 1991), pp. 74-78, y (sobre la naturaleza de la revelación en sí misma), ídem, *Epiphany. A Theological Introduction to Catholicism* (Collegeville, Minn., 1996), pp. 30-33.

distorsionada y débil (aunque todavía buscadora del bien), esa labor interpretativa necesita la ayuda de la gracia divina incluso en lo que respecta a la revelación natural. Pero con la revelación sobrenatural, se deduce de la naturaleza del caso —del tipo de actividad divina implicada— que la persona humana no podría escudriñar correctamente sus epifanías en la experiencia de los profetas y apóstoles, ni comprender correctamente las lecciones que contienen esas epifanías, a menos que nuestras facultades humanas naturales de conocer y querer, pensar y amar, fueran energizados sobrenaturalmente, fueran elevados a un nuevo orden de actividad que correspondiera al propósito de Dios en su revelación salvífica.

¿Qué hace posible la revelación por parte de Dios? Aquí también hay dos presupuestos principales que debemos mencionar. *En primer lugar*, como nos dice la filosofía de la religión —al menos cuando se mantiene providencialmente firme en su mirada intelectual y, por lo tanto, agudiza su enfoque argumentativo—, debe haber en Dios una libertad comunicativa análoga a, aunque infinitamente superior a, esa capacidad de revelar nuestros propósitos y, por lo tanto, la dirección de nuestras personalidades que caracteriza a los seres espirituales (microscópicos) que somos nosotros mismos. Como Arquetipo creador de esos dones, Dios debe disfrutar de una libertad en la comunicación de sí mismo de la que nuestra experiencia, como criaturas que vivimos del lenguaje y la amistad, es solo un pálido reflejo.

Pero, en *segundo* lugar —y aquí solo nos sirve la proclamación bíblica, tal y como se encuentra en la regla apostólica de fe de la Iglesia—, la revelación por parte de Dios solo es posible si, de hecho, Dios nos *desea* como interlocutores, si desea, en efecto, compartir su vida con nosotros. Es la fe de la Iglesia que el Dios que es desde toda la eternidad un acto vivo de comunicación de sí mismo (Padre al Hijo en el Espíritu Santo) ha elegido compartir con los seres humanos el conocimiento y el amor que tiene de sí mismo en su propia vida trina, con el fin no solo de sanar nuestra corrupción, sino también de llevarnos a la Gloria.

La revelación es, pues, una maravillosa conspiración del potencial creado con la voluntad divina. Por la luz, dijo el sabio judío Filón de Alejandría, «⁵» (el mundo fue creado por la luz), y la revelación de aquel que es «Luz de Luz», Jesucristo, intensifica esa iluminación. La luz de la revelación es, podemos decir, no solo una luz «tabórica», que brilla en nuestros sentidos a través de epifanías en el orden encarnado (el paradigma aquí es el resplandor del rostro y las vestiduras de Cristo cuando se transfiguró en una montaña —«Tabor»— ante la mirada de sus discípulos). Es también una luz intelectual que brilla desde dentro (nuestro Creador está más íntimamente presente

⁵ E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935).

en nosotros que nosotros mismos), iluminando nuestro entendimiento, inflamando nuestra voluntad.⁶

Nuestra dificultad actual para comprender lo que puede ser la «revelación» deriva del orgullo intelectual institucionalizado de la tradición cultural occidental posterior al Renacimiento. Gran parte del liderazgo intelectual y cultural de la Europa moderna y contemporánea se propuso cerrar las mentes de aquellos a quienes influían a la penetración de la luz de la revelación, una luz cuya trascendencia requiere, incómodamente, la sumisión del intelecto. Ese pecado de orgullo intelectual —tomado con toda seriedad por los maestros espirituales (es una explicación plausible de la caída de los ángeles)— se encarnó en las instituciones educativas y civiles y, finalmente, se extendió de forma omnipresente en el aire mental que respiramos. En el siglo XX, una parte importante de la vocación de los poetas cristianos ha consistido en disciplinar nuestro sentido del resplandor de la creación —la luz menor— para que nuestro ojo intelectual pueda volver a sensibilizarse a las epifanías de la revelación sobrenatural, la «luz mayor», como la llama el coro en *La roca*, de T. S. Eliot.

¡Oh, Luz invisible, te alabamos!

Demasiado brillante para la visión mortal.

¡Oh, Luz Mayor, te alabamos por la menor!

La luz oriental que toca nuestras agujas por la mañana;

La luz que se inclina sobre nuestras puertas occidentales al atardecer,

El crepúsculo sobre los estanques estancados al vuelo de los murciélagos,

La luz de la luna y la luz de las estrellas, la luz de los búhos y las polillas,

El resplandor de las luciérnagas sobre una brizna de hierba

¡Oh, Luz invisible, te adoramos!⁷

2. La realización de la Revelación en su punto medio, Jesucristo

La variedad de ejemplos de Eliot sobre la luz menor de la creación nos recuerda que, por muy «abiertos» que sean los poderes de nuestra alma, no dejamos de ser *terricolas*, para quienes la luz del día y su extinción por la noche son cruciales para nuestro biorritmo, que necesitamos el techo, las paredes y la domesticidad de los hogares, y compartimos el entorno con otras especies.

⁶ Que la revelación es ambas cosas a la vez, pero ante todo luz que brota de las propias formas reveladoras, es la tesis principal del primer volumen de la estética teológica de H. U. von Balthasar: véase ídem, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I. *Schau der Gestalt* (Einsiedeln 1961), y especialmente pp. 123-210.

⁷ T. S. Eliot, «Choruses from “The Rock”, X», en *Collected Poems, 1909-1962*, de T. S. Eliot (Londres: Faber and Faber, 1963; 1974), pp. 183-184.

Por consiguiente, era del todo apropiado que la epifanía suprema que sirviera de vehículo a la revelación tomara la forma de *la encarnación del Verbo*, cuando aquel que es —como proclama el Gran Credo (el Credo de Nicea-Constantinopla, elaborado entre 325 y 381)— «Luz de Luz» fue visto como un niño en el seno de su madre humana.

La Encarnación, celebrada litúrgicamente en la Iglesia de rito bizantino bajo el título sumamente apropiado de *Teofanía* —la epifanía de Dios en su propia persona⁸—, desarrolla su propósito en los acontecimientos posteriores de la infancia de Jesús, el Bautismo, el ministerio público y, sobre todo, en su sufrimiento, muerte y Resurrección y sus consecuencias, la llegada de su Espíritu Pentecostal, el Espíritu de la plenitud divina-humana.⁹ Porque es aquí donde vemos el alcance de la revelación en toda su medida. Aquí, en el Cristo de la Natividad y las escenas posteriores de la vida encarnada hasta la Cruz, el resurgir de la Tumba y ese misterio de presencia en la ausencia que es Pentecostés, vemos tanto la amplitud de la revelación como su objetivo.

Como revelación definitiva tanto de lo divino como de lo humano, y por lo tanto de su interrelación, y en la nueva luz que arroja con sus palabras y acciones sobre la historia anterior de la revelación en la «Antigua Alianza» con Israel y sobre el orden creado mismo, el Verbo encarnado pone a disposición del mundo la mayor verdad que el mundo ha conocido o puede conocer. Esta es la «mayor» verdad porque tiene implicaciones más trascendentales que cualquier otra y porque es más maravillosa, más inagotable que cualquier otra, el objeto apropiado de esa admiración o asombro que Aristóteles identificó como el verdadero punto de partida de la filosofía. Aquí se revela lo que santo Tomás de Aquino llamó tan sencillamente *iter ad Deum*: «el camino hacia Dios». «¹⁰ : «Te daré por luz a las naciones, para que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra» (Isaías 49, 6).

3. De la revelación a la Tradición

De la revelación a la Tradición no hay un gran paso, ya que la Tradición, en el sentido teológico elevado de la palabra, dignificada por una mayúscula inicial, es la revelación tal y como la

⁸ Para la interrelación de los temas de la teofanía y el «nacimiento de Dios según la carne», véase C. Andronikoff, *Le sens des fêtes*, I. (París, 1970), pp. 93-224.

⁹ De ahí la inmensa importancia que tienen para la teología de la revelación los misterios de la vida de Cristo. Es uno de los signos de la grandeza de santo Tomás que, a pesar de su preocupación por las estructuras universales del ser en la relación entre Dios y el mundo, haga plena justicia a esta dimensión. Véase J.-P. Torrell, O. P., *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* (París, 1999).

¹⁰ Las declaraciones programáticas de Tomás sobre Cristo como, en su humanidad, nuestro camino hacia Dios, aparecen en *la Summa theologiae*, Ia., q. 2, prólogo, y IIIa., q.1, prólogo.

registra la mente colectiva de la Iglesia apostólica.¹¹ La revelación en Cristo, que es también la revelación de Dios *como* Cristo, no habría sido una revelación suprema y exitosa del camino y la voluntad del Dios trino en su acción salvadora hacia nosotros si no hubiera sido adecuadamente recibida en las mentes de sus primeros y más cruciales destinatarios, los fundadores apostólicos de la Iglesia. La cuestión de si los medios de revelación en su transmisión deben considerarse solo escritos (la posición de los reformadores protestantes del siglo XVI) o tanto orales como escritos (como sostienen el catolicismo y la ortodoxia) es totalmente secundaria a la cuestión principal de la Tradición como la herencia aborigen de la revelación en la conciencia colectiva de los testigos apostólicos. Por eso la mejor teología católica moderna trata la Sagrada Escritura como un monumento de la Tradición —el monumento principal de la gran Paradosis— y no como una alternativa a la Tradición. Decir que algo pertenece a la Tradición en el sentido teológico elevado —a la Santa Tradición— no es aún hacer ningún comentario sobre su forma escrita o no escrita.

Es porque la Santa Tradición es inherente a la mente «profunda» de la Iglesia —es decir, no siempre explícitamente consciente— como ella misma la Iglesia apostólica, la Iglesia construida sobre Pedro y los Once, que las virtudes primarias que debe practicar al respecto son la fidelidad y la buena administración, no la creatividad teológica y el ingenio pastoral (estos vienen después).

El don de la revelación a la Iglesia constituye la Tradición. Esa palabra («tradición») a la que la corriente de conciencia moderna atribuye espontáneamente epítetos como «estrecha» y «intransigente» denota más bien la generosidad ilimitada del Dios verdadero y vivo. Este es el Dios *vivo*, el Dios que es Vida, porque la salvación que es el contenido de la revelación no es solo lo que Dios ha hecho y hace por ella, sino también lo que ha sido y es para ella. El don revelador incluye a su Dador: el Señor trino en Jesucristo. Por eso la Iglesia siempre ha poseído la plenitud de la Tradición. Pero el Dios «vivo» aquí es también el Dios *verdadero*, el Dios que es Verdad —la «Primera Verdad», *Prima Veritas*, diría santo Tomás— porque la vida de la Iglesia, que brota de la revelación divina, aunque sea una vida oculta y misteriosa, no es por ello «ilógica» o «indogmática». ¡Lejos de ello! La Iglesia tiene sin duda un *logos*: un mensaje que comunicar, una doctrina que enseñar. El Hijo de Dios no vino a la Iglesia como Verbo sin tener verdades que transmitir, ni el Espíritu de verdad vino a ella como Paráclito, para complementar la misión del Verbo, sin traer a la mente apostólica todo lo que Jesús había enseñado a los Doce y guiándolos a «toda la verdad» (Juan 16, 13). Gracias a la doble economía de la Palabra divina, cuyo poder

¹¹ Estoy en deuda aquí con los estudios clásicos del padre Congar: *La Tradition et les traditions* I. *Essai historique*; II. *Essai théologique* (París, 1960; 1963), y su condensación en *La Tradition et la vie de l'Église* (París, 1963; 2ª edición: 1984). Para una visión general sistemática, véase J. Bunnenberg, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars* (Maguncia, 1989).

cortante es más afilado que una espada de doble filo (Hebreos 4, 12), y del Espíritu divino, sutil en su sabiduría (Sabiduría 7, 22), la Tradición, aunque sea la visión global que llena la mente de la Iglesia, es también sustancia doctrinal. La fe no es una «cosa vaga», fuerte en elevación pero débil en afirmaciones de verdad. Implica actos de aprehensión, concepción, reconocimiento, al tiempo que asintimos responsablemente a la verdad que inherente a la autorrevelación de Dios a la humanidad. En la fe corporativa de la comunidad apostólica, la Tradición se entrega a los corazones *comprehensivos*.¹²

Ahora bien, entre las verdades que la Tradición transmite, las relativas al Dios-hombre van a ser cruciales. Así como el punto medio de la revelación es Jesucristo, en los actos que encarnaron en una serie de maravillosas «epifanías» su ser y conciencia únicos como Dios-hombre, así también el centro de la Tradición es el testimonio apostólico del significado de su obra expiatoria y su enseñanza salvadora.

4. La misa como medio de la Tradición

La Iglesia mantiene la Tradición que le ha sido transmitida en el contexto de la misa. Es allí donde, *por excelencia*, la Iglesia lee el Antiguo y el Nuevo Testamento en la unidad del Canon de las Escrituras (¡los sesenta y seis libros!) como la Palabra bíblica dirigida ante todo a ella misma, la Esposa de Cristo, en el aquí y ahora de la asamblea de sus fieles. Como indican las homilias del período patrístico, la época de los Padres, y sus continuaciones en épocas posteriores, ella encuentra en esas Escrituras la narración de la autorrevelación del Dios trino, con su clímax en Cristo, la Cabeza, y sus consecuencias en la vida de su cuerpo, la Iglesia.

Aquí la clave es la lectura «tipológica» de la Biblia, en la que los acontecimientos de un pasado lejano arrojan luz sobre el punto central de la salvación en Cristo, y ese acontecimiento central de toda la historia, a su vez, ilumina el tiempo de la Iglesia en el que vivimos, para iluminar nuestro esfuerzo espiritual y nuestra meta última.¹³ Ese tipo de interpretación de la Biblia ya viene sugerida por su estructura interna, y está positivamente prescrita por las antiguas liturgias tanto del cristianismo oriental como del occidental.

¹² El teólogo neopatrístico presbiteriano escocés Thomas Torrance destaca por haber enfatizado este núcleo epistémico duro del acto de fe frente al liberalismo teológico difuso: véase T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (Edimburgo, 1988), pp. 13-46.

¹³ H. de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* (París, 1967) recoge todo lo que es teológicamente esencial aquí en la obra del mismo autor *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture chez Origène* (París, 1950) y los cuatro volúmenes de *Exégèse médiévale* (París, 1959-1964). De Lubac recuperó una especie de exégesis espiritual que abarcaba lo tipológico —la forma propia de la liturgia de leer las Escrituras— como instrumento para descubrir las profundas conexiones que hacen de la historia de la salvación un todo coherente: compárese H. U. von Balthasar, *Le Cardinal de Lubac: l'homme et son oeuvre* (París, 1983), p. 100.

Pero no es solo en la Pre-Misa, la Misa de los Catecúmenos, la Liturgia de la Palabra, que es el medio de la Tradición, donde el registro apostólico de la revelación es más palpable. En la oblación eucarística misma, la Iglesia, por el poder del Espíritu, reactualiza el misterio de la obra salvadora del Señor en la Cruz, en el Entierro y en la tumba de Pascua. En la Plegaria Eucarística — el «Canon», no esta vez de la Escritura, sino de la *Misa*—, la Iglesia no separa —no puede separar— el recuerdo de su Salvador, su identidad y su obra, del redescubrimiento diario de quién es ella misma como la Esposa inmaculada en la Cruz y, por tanto, mediadora de su Sacrificio. (La sección de la liturgia de la misa llamada *anamnesis*, el «recuerdo», lo deja claro).

Así pues, toda la comprensión doctrinal de la Iglesia está vinculada a la «reactualización» litúrgica de la Escritura y a la celebración de los misterios de la vida de Cristo, que también son, por don del Señor, los suyos propios.¹⁴

5. La Escritura como monumento principal de la Tradición

Los católicos no son «bibliófilos», pero su Iglesia tiene una veneración y un amor infinitos por las Escrituras: la expresión más señalada de la Tradición. Por supuesto, el Evangelio fue «tradicionado» antes de que ningún apóstol, amanuense o seguidor de un apóstol pusiera jamás la pluma sobre el pergamino. La Revelación —y, por tanto, la Tradición— es más grande que cualquier expresión de la misma, incluso una tan amplia como las Escrituras. Y, sin embargo, cuando reflexionamos sobre cómo en la época moderna, con el auge del subjetivismo típico de los siglos XIX y XX, la idea de *la verdad* religiosa se evapora fácilmente para ser sustituida por el cálido vapor de *la psicología* religiosa, queda claro lo necesario que era que la revelación entrara a través de la forma objetiva de la Tradición, el tipo de objeto sencillo e inconfundible que no cuesta ningún esfuerzo que sea un libro. Los contornos definidos de este libro —la Biblia— salvaguardan esa subjetividad eclesial que es realmente auténtica y autoritaria, porque fue recibida apostólicamente. Potenciar la Escritura no significa, como parecen pensar algunos protestantes, rebajar a la Iglesia. Todo lo contrario. Es para proteger el sentido de la fe de la Iglesia de ser expropiado por grupos o individuos con sus agendas autoimpuestas que el catolicismo mira a la Escritura, regocijándose en su nítida y clara diferencia con respecto a toda proyección humana.

Así, la Tradición —la revelación en transmisión— se convierte en texto como Sagrada Escritura. Gracias al carisma —el don— de *la inspiración* recibido por los hagiógrafos —los autores sagrados— y a la consecuencia de ese carisma, que es *la infalibilidad* en todo lo que

¹⁴ En este sentido, puedo aceptar la opinión de mi homónimo benedictino, el padre Aidan Kavanagh, de que la liturgia constituye la «prima theologia»: véase A. Kavanagh, O. S. B., *On Liturgical Theology* (Nueva York, 1984).

concierno (incluso de hecho, en cuestiones de historia o ciencias naturales cuando sea pertinente) a la verdad salvadora, y gracias también, cuando se construye el canon de las Escrituras, a la localización de los límites de la literatura que lleva estas marcas distintivas (inspiración, infalibilidad), la Iglesia puede señalar este conjunto de textos en toda su gloriosa objetividad. Y así lo hace, tanto de forma negativa, amonestando a aquellos cristianos que prefieren hacer lo suyo, y no lo de Dios, como de forma positiva, ayudando a las personas a comprender lo que ella tiene, por revelación, en su mente. La Iglesia se mira en el espejo de las Escrituras y ve allí no tanto su propio rostro como su propia *fe* como Esposa del Verbo divino.

6. Otros medios de expresión de la tradición

Sin embargo, como el episcopado católico, reunido bajo el cielo oscuro de la revuelta protestante, era dolorosamente consciente en el Concilio de Trento, la Escritura por sí sola no basta para transmitir el Evangelio completo proclamado por la predicación de la Iglesia, celebrado en sus sacramentos y vivido en su ethos. Ya sea porque no toda la Tradición articulable ha pasado al texto bíblico o porque el significado completo de ese texto no se puede recuperar solo con el análisis de su contenido, la Iglesia no puede basarse únicamente en la Biblia. Si el contenido de la Tradición no debía sufrir una disminución que truncara el Evangelio, razonaron los padres tridentinos, esa Tradición debía reconocerse como de doble forma. No solo están las Sagradas Escrituras. También existen las tradiciones orales de origen divino, necesarias para complementar o elucidar el significado completo de la Biblia.

La crisis sobre las fuentes de la revelación se resolvió con la insistencia del Concilio en la paridad de estima, junto con las Escrituras, de las tradiciones sobre la fe y la moral continuamente mantenidas en la Iglesia porque proceden «de la boca de Cristo» o están «inspiradas por el Espíritu Santo».¹⁵

Pero, ¿dónde se encuentran estas tradiciones orales de origen divino? En una serie de otros monumentos en los que los católicos buscan la revelación de Dios en Jesucristo, su Palabra personal. Estas pueden ser verbales, como los Credos bautismales, que son ampliaciones de los resúmenes de la predicación apostólica que encontramos en el Libro de los Hechos de los Apóstoles. También son verbales los textos de los Padres de la Iglesia, que desempeñan un papel en la transmisión de la Tradición solo superado por los propios apóstoles. Al registrar la Tradición que había encontrado su medio objetivo en la Escritura, al recibir la revelación bíblica, los Padres

¹⁵ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, editado por P. Hünermann (Friburgo, 1991, 37.ª edición), n.º 1501.

actuaron, bajo la guía de Dios, como creadores de la religión cristiana en su forma definitiva, resumiendo y aclarando la regla de la fe, estableciendo las grandes líneas de las liturgias históricas y, sobre todo, determinando el crucial Canon de la Escritura.¹⁶

La «partitura» de las liturgias de la Iglesia es, por supuesto, en parte verbal, compuesta por lenguaje, pero con la Liturgia —considerada ahora no como el medio de la Tradición en singular (mayúscula), sino como un monumento de las tradiciones en plural (minúscula)—, también abordamos el medio *visual*, ya que la Liturgia se representa con gestos y, sobre todo, con los signos sacramentales. También es visual el testimonio de la Tradición del arte de la Iglesia, donde, en su ambición más evangélica, los iconógrafos intentan plasmar todo el Evangelio en forma visual, una contrapartida artística de los Evangelios escritos y, de hecho, del mensaje de la Biblia en su conjunto, que culmina en la proclamación del Nuevo Testamento. Según la comprensión católica del cristianismo, la revelación divina no es solo auditiva, sino también visual, no solo verbal, sino también ocular, por lo que la iconografía es un testimonio tan destacado de la Tradición, de la plenitud de la verdad revelada propuesta en la Escritura. El carácter inseparable de estos medios — las palabras predicadas del Verbo y los signos sensibles de sus acciones— también se atestigua en las vidas de los santos, formados como fueron por la predicación apostólica para ser, en el modelo de sus vidas, su expresión visual, los sellos vivos de la revelación.

En la Iglesia también existen tradiciones no escritas —especialmente en materia de culto y disciplina— que *se remontan a los propios apóstoles*, hombres dotados de una autoridad única para determinar lo que la revelación divina había dejado abierto en la vida de la Iglesia como pueblo creyente, adorador, activo y orante. Pensemos, por ejemplo, en el establecimiento de los órdenes de obispo, presbítero (sacerdote) y diácono como «aplicaciones» locales del oficio apostólico, y en la forma en que, en el concilio de Jerusalén, los apóstoles dejaron de lado la necesidad de la circuncisión y el resto del ritual de la Torá (la ley judía) como condiciones para la entrada de los gentiles en la vida de la alianza de la Iglesia. Se podría añadir: el establecimiento de las principales horas de oración cristiana (que más tarde se convertirían en el Oficio Divino), gestos litúrgicos como la señal de la cruz y, sin duda, gran parte de la forma concreta de los sacramentos, así como la

¹⁶ Véase J. Ratzinger, «Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens», en idem, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentatheologie* (Múnich, 1982), pp. 139-158.

continencia o abstinencia de las relaciones maritales de los obispos, si no de los sacerdotes.¹⁷ Lo que es común al contenido de dicha lista es que se *ha transmitido apostólicamente*, pero esto, evidentemente, no es lo mismo que la tradición oral *de origen divino*, que fue, más bien, *recibida apostólicamente*. La «tradición apostólica», entonces, consiste en la Tradición más las tradiciones que dejaron los apóstoles. La naturaleza complicada de este tema nos alerta útilmente sobre el hecho de que la riqueza (y aquí hay enormes riquezas religiosas) siempre significa complejidad. Esto es tan cierto para la herencia de la Iglesia como lo es para la propiedad personal.

7. La necesidad de un *magisterio*

Se podría pensar que la buena fortuna de los católicos de poder contextualizar las Escrituras en un jardín tan profusamente florecido de delicias teológicas —desde Caravaggio hasta la liturgia armenia— facilitaría la interpretación de las Escrituras, correlato objetivo de la Tradición. ¡Pero cuidado! En primer lugar, la riqueza está muy bien, pero también existe lo que se conoce como *embarras de richesse*. Los cristianos que no simpatizan con el biblicismo por considerarlo excesivamente estrecho y con el liberalismo teológico por considerarlo desalentadoramente superficial, a menudo se sienten atraídos, al igual que los anglicanos altos, por el tipo de retrato «multimedia» de la Tradición que he estado pintando. Pero si al mismo tiempo, como ocurre con esos anglicanos, son hostiles a una sagrada autoridad docente o carecen de experiencia en ella, pronto descubren que, ante la desconcertante variedad de monumentos de la Tradición procedentes de numerosos puntos del espacio y del tiempo, se ven tan sumergidos en un mar de juicios privados como cualquier luterano primitivo o, por lo demás, cualquier latitudinario sofisticado.

En los concilios ecuménicos de la Iglesia y en los juicios *ex cathedra* de sus papas, los credos se amplían por referencia a otros aspectos o implicaciones de sí mismos, del mismo modo que los mismos credos surgieron como ampliaciones de los breves núcleos dogmáticos del propio Nuevo Testamento (como la afirmación «Jesús es el Señor», I Corintios 12:3). El episcopado y el papado, asistidos, evidentemente, por teólogos que son (o deberían ser) versados en la tradición de la expresión multifacética de la Tradición, interpretan estos monumentos multifacéticos en virtud

¹⁷ El autor de este artículo se inclina a pensar que gran parte de la disciplina de la Iglesia subapostólica se basa en la práctica apostólica más que en la creatividad eclesial. La suposición de los estudiosos modernos de que saben más sobre estas cosas que los primeros escritores patristicos debe cuestionarse: una forma de hacerlo es preguntarse si, *en un contexto eclesial*, las fuentes cristianas primitivas deben abordarse mediante una hermenéutica de la sospecha (suponiendo que un desarrollo posterior es probable que sea una falsificación) o una hermenéutica del *reconocimiento* (suponiendo lo contrario). Para este último concepto, véase A. Nichols, O. P., *Holy Order: The Apostolic Ministry from the New Testament to the Second Vatican Council* (Dublín, 1990), p. 4.

del «carisma de la verdad» que el ministerio apostólico ejerce en cumplimiento de la promesa de su Señor.

De este modo, tomamos conciencia de doctrinas «nuevas» —para nosotros—: nuevas articulaciones del contenido tácito de lo «dado» de la Tradición, el precioso «depósito» de la fe. En su mayor parte, tales dogmas son ejemplos dramáticos de doctrina ganada con esfuerzo, perfeccionada en la lucha intelectual. Pero todo el tiempo, todos los días, en la predicación ordinaria de los pastores de la Iglesia (el Papa para la Iglesia universal, el obispo para la Iglesia local), el mismo proceso continúa, de manera más suave y, por lo tanto, menos notable, a menos que lo que se enseña entre en fuerte colisión con el *Zeitgeist*, algo que vemos suceder en lo que respecta a la enseñanza católica sobre la sexualidad (siempre dentro del matrimonio, siempre a la vez unitiva y procreativa en su significado).

Obsérvese también cómo la utilidad del magisterio para la «fe en la verdad» no consiste solo en ayudarnos a escuchar *lo que* la Tradición tiene que decir (el contenido de la doctrina), sino también *cómo* lo dice la Tradición (la forma o las proporciones generales de la doctrina). Alguien puede ser consciente de todas las verdades cristianas de manera discreta, de tal forma que las considere de manera atomística o lo haga mediante una falsa mayorización de una u otra doctrina, distorsionando así el rostro de la revelación en su conjunto. Porque, en los rostros, cambiar un rasgo es cambiarlo todo. Desde el siglo XVI, el magisterio ha aceptado la tarea de supervisar la presentación de la verdad cristiana mediante el encargo, la promulgación o, al menos, la autorización y confirmación *de catecismos*. Y esa tarea es vital. Necesitamos ver la forma de nuestra fe en su totalidad, o de lo contrario no veremos el bosque por los árboles. Por lo tanto, ver no es resolver un rompecabezas intelectual, sino avanzar en ese camino de transfiguración de la mente y el corazón y todos nuestros poderes que llamamos crecimiento en la santidad. No podemos aprovechar los dones de Dios a menos que se nos enseñe cuáles son y cómo se relacionan, así como cómo se obtienen. Debemos estar equipados para el camino hacia la Gloria.¹⁸

8. Una vida litúrgica que refleje la Revelación en la Tradición

Nuestra necesidad, entonces, como cristianos que adoramos, es una vida litúrgica que refleje la Revelación tal y como se da en la Tradición, siguiendo las líneas que he expuesto anteriormente.

¹⁸ El *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por el papa Juan Pablo II, es, por supuesto, un excelente ejemplo de ello. Intento mostrar su holismo en A. Nichols, O. P., *The Splendour of Doctrine. The «Catechism of the Catholic Church» on Christian Believing* (Edimburgo, 1995), y el volumen complementario *The Service of Glory. The «Catechism of the Catholic Church» on Worship, Ethics, Spirituality* (Edimburgo, 1997).

Permítanme exponer los criterios para una adoración auténtica que se derivan de la teología de la Revelación en la Tradición que he ofrecido.

1. Al igual que la Revelación sobrenatural misma, la Liturgia debe tomar y desarrollar los materiales de la revelación natural: los elementos cósmicos y la capacidad natural del hombre para ser un ser religioso, su capacidad para dar forma a un «vocabulario» sagrado tanto de palabras como de gestos. Este criterio descarta de inmediato *algunas* nociones de la Liturgia. La idea de una «liturgia antropomórfica» en sintonía con el supuesto «giro antropocéntrico» de la cultura occidental y, por consiguiente, de carácter «acosmico» —indiferente a los reinos no humanos, desde el angelical hasta el de la naturaleza material— es incompatible con la doctrina teológica que hemos establecido. Lo mismo ocurre con la idea de una «liturgia secular» que rechaza el lenguaje poético y la actividad ritual típicos del modo sacro de expresión humana. A juzgar por nuestro primer criterio, este concepto también es una contradicción en sí mismo.¹⁹ En cambio, en consonancia con ese criterio se encuentra la celebración «clásica», en un rito caracterizado por rasgos tales como: la extrañeza o el carácter no cotidiano del lenguaje empleado; la sumisión de los actores litúrgicos a un orden de culto realizado frente al Más Allá y no frente a los participantes inmediatos; el uso de gestos que claramente pretenden ser una coreografía de reverencia, por imperfecta que sea su ejecución; y la ubicación de toda la representación en un espacio simbólicamente rico y no simplemente funcional o utilitario. Aquí encontramos, en el nivel puramente natural en el que opera la revelación natural, un poder de encanto que también transmite la seriedad y *la diferencia* de lo que se está representando.

2. Pero, al igual que la revelación natural, la liturgia debe entregarse al servicio de la revelación más que natural de Dios, que tiene su punto central en los misterios de la Encarnación, la Expiación y la Glorificación de Cristo, hasta su Sesión y Envío del Espíritu Pentecostal, todo ello en el contexto de la revelación bíblica en su conjunto. La liturgia debe presentarnos los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, a la manera de la tipología bíblica, es decir, tanto como cumplimiento de la promesa de la Antigua Alianza como apertura al hombre de una vida eterna de amistad con Dios a través de la Nueva y Eterna Alianza en la Era Venidera. De este modo, la liturgia refleja el propósito de la revelación divina consumada, que es que hagamos nuestra la salvación definitiva a través de Jesucristo. El ciclo litúrgico representa el camino que siguió el Hijo de Dios como Hijo del Hombre, concediendo acceso a las bendiciones de la salvación porque su gracia sigue operando en él, ya que continúa poniendo a nuestra disposición las mismas obras salvíficas con las que sanó y elevó a la

¹⁹ Estas consecuencias de la antropología teológica están bien expresadas en L. Bouyer, *Le Rite et l'Homme. Sacralité naturelle et Liturgie* (París, 1962).

naturaleza humana para compartir la vida del Padre. Nuestra vida litúrgica debe ser el correlato objetivo en el culto de la acción redentora divina que muestra el Apocalipsis.²⁰ Esto descarta cualquier concepto subjetivista o naturalista de la liturgia, que trataría el culto como un medio en el que expresar nuestras impresiones de la existencia, ya sean antropomórficas o cósmicas (pues eso sigue siendo *natural*).²¹

3. A continuación, la Liturgia, como monumento de la Sagrada Tradición, debe estar siempre en armonía con el pensamiento doctrinal de la Iglesia tal y como se expresa en los demás monumentos de la Tradición: la Escritura, sobre todo, pero también los demás monumentos —los Credos, los escritos de los Padres, la iconografía cristiana y las vidas de los santos— en los que se expresan las tradiciones orales de origen divino. Este tercer criterio implicará varias cosas. Significará que las oraciones de la liturgia deben dar un testimonio claro, aunque sea de modo «doxológico», de la verdad doctrinal, en lugar de adaptarla a lo que el «hombre moderno», esa criatura de existencia transitoria, quiere oír. Justificará el intento de dar un mayor protagonismo a las riquezas de la Biblia en la liturgia de la palabra. Este criterio también requiere la presencia en los textos de la liturgia de las ideas de los Padres sobre la revelación bíblica; la celebración de la liturgia en un espacio definido por la iconografía cristiana y la exposición de los medios de la gracia, sobre todo en la Sagrada Eucaristía, de tal manera que puedan despertar ese compromiso devocional que alinea las mentes, los corazones y las emociones de los creyentes con el Salvador —el Cordero que fue inmolado— y los inspira a vivir sacrificialmente según su modelo, a la manera que en todas las generaciones ha hecho a los santos de la Iglesia lo que son.

4. El criterio final sugerido para una auténtica vida litúrgica por mi visión general de la teología de la Revelación es que, cuando el culto florece como debe, el magisterio de la Iglesia —el Papa y los obispos— disfrutará de un doble papel al respecto. En primer lugar, en la medida en que la liturgia es un monumento de la Tradición, ellos serán los guardianes del patrimonio litúrgico, defendiéndolo contra las desviaciones y mutilaciones. En segundo lugar, en la medida en que tienen el deber de presentar a los fieles los contornos generales de la Revelación en su verdadera forma y proporciones, el Papa y los obispos tienen el mandato de ajustar delicadamente los medios de expresión de la liturgia para que pueda llevar a cabo con mayor eficacia su tarea de reflejar esa Revelación y formar a los creyentes según el modelo de la acción salvífica que desarrolla.

²⁰ El doctor en esta materia es sin duda el beato Columba Marmion: véase en particular su obra *Le Christ dans ses mystères* (Tamines, 1919).

²¹ Para la interrelación entre ambos, importante hoy en día de manera particular gracias al creciente interés por una teología de las relaciones de la Iglesia con otras religiones, véase el estudio admirablemente claro de F. Clark, *Godfaring. On Reason, Faith, and Sacred Being* (Washington y Londres, 2000).

Una conclusión práctica

Llego por fin a una conclusión práctica. Como seres adoradores llamados a la Gloria por la revelación divina, vivimos en tiempos y lugares concretos. En el Occidente contemporáneo, como cristianos latinos no podemos eludir la cuestión de nuestros actuales conflictos y perplejidades litúrgicas, que son tales que, incluso fuera de los círculos tradicionalistas, la palabra «crisis» no resulta en absoluto inapropiada.

Los criterios que he propuesto para una liturgia cósmica y sacra, correlato objetivo de la redención cristiana, llena de doctrina, que se inspira ampliamente en la Escritura y en los Padres, contextualizada por la iconografía y capaz de suscitar el tipo de devoción que engendra santidad, sugieren en mi opinión una nueva reforma del rito romano. Con esta nueva reforma, deberíamos introducir en la liturgia romana clásica —recuperada como referencia del rito occidental— todo lo mejor de la reforma paulina: en particular, retomando algunos puntos expuestos en mi presentación, su leccionario más completo (¡quizás demasiado completo!) y las ricas síntesis patrísticas que se encuentran en sus maravillosos prefacios.²² La difusión de un rito de este tipo, ya sea en latín o en una lengua vernácula «elevada» capaz de ejercer las funciones de un lenguaje sacro, no solo sería un servicio a la Revelación divina. También ayudaría a la vida cristiana de los fieles. De lo que he dicho debería quedar claro, en cualquier caso, que estos dos objetivos son uno y el mismo.

²² Véase A. Nichols, O. P., *Looking at the Liturgy. A Critical View of its Contemporary Form* (San Francisco 1996), pp. 115-123.