

La liturgia como «espacio teológico»

Joseph SCHUMACHER¹

1. EL PROBLEMA

En su *De locis theologicis*, publicado tres años después de su muerte, Melchior Cano († 1560) presentó una «primera doctrina sistemática del conocimiento teológico»². Los doce libros del *De locis theologicis* constituyen una obra clásica sobre el conocimiento teológico, en la que el autor define diez «lugares teológicos», es decir, puntos de referencia para la fe o fuentes de la ciencia de la fe. Según la concepción de la Iglesia, la teología tiene un doble mandato: (1) dar una forma sistemática a la fe de la Iglesia y (2) reflexionar sobre dicha fe. Para cumplir esta doble tarea, se apoya en los *lugares teológicos*. En esta obra, Melchior Cano no se limita a enumerar y describir estos lugares teológicos, sino que ofrece una presentación sistemática de los mismos. Para él, hay dos

«fuentes» que constituyen la Revelación: la Escritura y la Tradición; otras cinco que, según él, contienen la interpretación de la Tradición: la Iglesia católica, los concilios, la Iglesia romana o el Papa, los Padres de la Iglesia y los teólogos escolásticos; por último, afirma que los tres últimos no son propios de la Iglesia, que no son teológicos: se trata de la razón humana —la *sana ratio*—, la filosofía y la historia. Para Cano, la Revelación está, por tanto, contenida en la Escritura y la Tradición, a las que califica de *loci constituentes*; es presentada por el magisterio de la Iglesia, por los concilios y por el Papa, y atestiguada y explicada por los Padres de la Iglesia y los teólogos —estos son los *loci directivi*—; por último, se profundiza y se confirma con ayuda de la razón, la filosofía y la historia —estos son los *loci alieni*.³

La liturgia no figura entre los *loci theologici* de Melchior Cano, lo cual resulta sorprendente: al igual que los Padres de la Iglesia y, fundamentalmente, todos los teólogos de la Edad Media, Cano era consciente de la importancia de la liturgia en cuanto testimonio de la fe de la Iglesia.⁴ Si bien no cita la liturgia, hay que tener en cuenta, por un lado, que en su obra no menciona expresamente todos los *loci theologici* —así, por ejemplo, no menciona a los testigos de la fe viva y de la vida cristiana—; por otro lado, que, para él, la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio se cristalizan, en cierto modo, en la liturgia y que, según su concepción, la liturgia, considerada como lugar de expresión de la fe de la Iglesia y de la teología, está contenida en los dos *loci constitutivos* al mismo tiempo que en un importante *locus directivus*, y, por lo tanto, que, en cierto modo, la liturgia **engloba** estos tres «lugares». A esto se suma el hecho de que la liturgia constituye un criterio de fe tan general que, en determinadas circunstancias, resulta difícil deducir *in concreto* lo que deben creer los fieles a partir de lo que dice la liturgia, en particular cuando se trasciende el nivel de las afirmaciones generales sobre la fe —por ejemplo, en lo que respecta al misterio de la Santísima Trinidad, a la doctrina de

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

² Walter KERN, Franz-Josef NIEMANN: «Theologische Erkenntnislehre», en: *Leitfaden Theologie* 4, Düsseldorf 1981, p. 49.

³ Anton HÄNGGI: «Loci theologici», en: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 4, 1957, p. 446.

⁴ *Ibid.*, pp. 447-448.

la Encarnación de la Segunda Persona en Dios, de la mediación del Logos divino o de la necesidad de la gracia para la justificación del hombre .⁵

Tal y como afirma *la Sacrosanctum Concilium*, Constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia, «la liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de la que mana toda su virtud».⁶ Podemos añadir: es también la fuerza de la fe, tanto en la forma como en el fondo, en la medida en que es al mismo tiempo una expresión concreta de la fe profesada.

Según la concepción de la Iglesia, la liturgia es también, desde sus orígenes y de manera fundamental, una confesión de fe .⁷ Sin embargo, si la fe se transmite en la liturgia de la Iglesia, también debe poder deducirse la fe a partir de la liturgia. Subordinada al dogma e impregnada por él ,⁸ la liturgia es, como dice Romano Guardini, una «verdad rezada», en particular en lo que se refiere a las verdades fundamentales de la fe cristiana ,⁹ Dom Lambert Beauduin reconoce en ella «la fe confesada, sentida, rezada, cantada» .¹⁰

Fundamentalmente, la liturgia es la forma más solemne de la confesión y la proclamación de la fe de la Iglesia —y, por ello, al mismo tiempo, la forma decisiva de la transmisión de esta fe .¹¹ El papa Sixto V (1585-1590) decía: «La liturgia contiene el testimonio de la verdadera fe». ¹² El papa Pío XI afirmaba, por su parte: «A través de la liturgia, damos testimonio de nuestra fe». ¹³ El papa Pío XII (1939-1958) escribía: «En la sagrada liturgia profesamos la fe católica de manera expresa y abierta [...] mediante la celebración de los misterios, la realización del sacrificio y la administración de los sacramentos». ¹⁴ Se ve, pues, que, desde siempre, la Iglesia ha introducido en la liturgia importantes verdades de la fe; además, ha convertido algunas de estas verdades en objeto de fiestas litúrgicas específicas para subrayar su importancia o para protegerlas contra desviaciones heréticas; ¹⁵ y así es como ha desarrollado la liturgia y no ha dejado de introducir en ella nuevas oraciones y nuevas

⁵ Véase Josef PASCHER, «Theologische Erkenntnis aus der Liturgie», en Josef RATZINGER, Heinrich FRIES: *Einsicht und Glaube – Festschrift für Gottlieb Söhngen*, Friburgo 1962, p. 256.

⁶ *Sacrosanctum Concilium*, art. 10-11; véase *Lumen Gentium*, art. 11.

⁷ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube – Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Friburgo (Suiza) 1950, p. 103.

⁸ Romano GUARDINI: *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo 1957, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ Lambert BEAUDUIN, OSB: «Ensayo de manual fundamental de liturgia», en: *Cuestiones litúrgicas y parroquiales* 3, Lovaina 1923, p. 143. Véase Anton HÄNGGI: *op. cit.* (nota 2), p. 447.

¹¹ Hermann A. SCHMIDT: «Lex orandi, lex credendi in recentioribus documentis pontificiis», en: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 40, Roma 1951, p. 28.

¹² *Immensa aeterni Dei*; véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 22.

¹³ Constitución apostólica *Divini cultus sanctitatem*, de 20 de diciembre de 1928; véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 22.

¹⁴ Encíclica *Mediator Dei*, *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, p. 540 (ed. Pierre Téqui, pp. 36-37); véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 9.

¹⁵ Irénée DALMAIS: «Liturgie und Glaubensgut», en: *Handbuch der Liturgiewissenschaft* —traducción al alemán editada por el Instituto Litúrgico de Tréveris, Friburgo 1963, pp. 242-243.

acciones cuando se había profundizado en tal o cual misterio de la fe y se quería, de este modo, comunicárselos eficazmente al pueblo .¹⁶

En 1962, el liturgista Josef Pascher escribía que el latín era «el mayor obstáculo para la eficacia de la liturgia en lo que respecta a la fe»; según él, en efecto, para que los textos puedan «orientar y fortalecer la vida de fe y la reflexión sobre la fe», es necesario que el pueblo los entienda ^{nne}¹⁷ y, sin embargo, es fácil superar este obstáculo traduciendo dichos textos. De hecho, eso es lo que se hizo mucho antes de la reforma litúrgica.

Además, Pascher menciona otro obstáculo para la transmisión de la fe a través de la liturgia: según él, sería erróneo afirmar que la precisión de las afirmaciones doctrinales solo puede preservarse en latín .¹⁸ Como objeción a la liturgia en latín, esta afirmación no resulta convincente, como tampoco lo es, por otra parte, la afirmación de que el latín, como lengua litúrgica, constituiría en sí mismo un obstáculo para la «eficacia doctrinal» de la liturgia. Es cierto que uno de los principales problemas a los que se enfrenta la Iglesia hoy en día radica en la frecuente imprecisión del discurso teológico, que a su vez se debe en gran medida al abandono del latín en la Iglesia y en la teología.

Es en el culto de la Iglesia donde se manifiesta la tradición imperativa de la Iglesia, una tradición que abarca la Sagrada Escritura y el magisterio eclesial. La Sagrada Escritura es una parte cualificada de la tradición, a la que el magisterio da su forma normativa.

La liturgia es la expresión suprema de la tradición de la Iglesia ,¹⁹ la forma decisiva de su transmisión.²⁰ Desde los primeros siglos, la Iglesia considera el culto que rinde a Dios como un testimonio incomparable y como una de las formas más seguras de expresión de la tradición apostólica ,²¹ lo que, en la concepción de la Iglesia, convierte a este culto en un *locus theologicus* de especial importancia .²² Esta es, por otra parte, la opinión unánime de los Padres de la Iglesia ,²³ a los que se refiere expresamente la encíclica *Mediator Dei* ,²⁴

La liturgia no es un *locus theologicus* cualquiera entre otros .²⁵ En el testimonio de la liturgia se nos ofrece, en cierto modo, el testimonio de la tradición en

¹⁶ Encíclica **Mediator Dei**, **Acta Apostolicae Sedis** 39, 1947, p. 542 (ed. Pierre Téqui, pp. 36-37); véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 23.

¹⁷ Josef PASCHER en: *op. cit.* (nota 4), p. 257.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Geoffrey WAINWRIGHT: «Der Gottesdienst als Locus theologicus», en: *Kerygma und Dogma* 28, 1982, p. 248.

²⁰ Fernand CABROL: «La liturgia es una de las formas en que se expresa esta tradición; diríamos que es la forma principal» —artículo «Liturgia» en: *Diccionario de teología católica* IX, París 1926, p. 788. Sobre este punto, Cabrol cita a BOSSUET (en: *Instruction sur les états d'oraison*, tratado I, libro VI, n.º 1): «El principal instrumento de la tradición de la Iglesia se encuentra en sus oraciones».

²¹ Irénée DALMAIS: «Liturgie und Glaubensgut», *op. cit.* (nota 14), p. 243.

²² Hubo un tiempo en el que, en el culto, la Iglesia subrayó conscientemente (estableciéndoles límites) las verdades de la fe para afirmarlas mejor frente a las posiciones heterodoxas (véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 10).

²³ Bernard CAPELLE: «Autoridad de la liturgia en los Padres», en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954, p. 20.

²⁴ Encíclica *Mediator Dei*, *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, pp. 540-541 (ed. Pierre Téqui, pp. 36-37); véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 10.

²⁵ Paul de CLERCK: «La liturgia como lugar teológico», en: Paul de CLERCK (ed.): *La liturgia, lugar teológico*, París 1999, p. 134.

en su forma más pura y más intensa. En efecto, la liturgia encierra en sí misma la tradición eclesial de la Revelación en un grado más elevado que otras formas de transmisión de la tradición.²⁶

Por otra parte, la Iglesia se identifica mucho más con su liturgia que con su teología.²⁷ Es precisamente en su liturgia donde la Iglesia se afirma, en un sentido eminente, como «guardiana de la verdad, establecida por Dios y llena del Espíritu».²⁸

Al ser, por tanto, portadora en el más alto grado de la tradición eclesial,²⁹ la liturgia ocupa un lugar inmediatamente después de la Sagrada Escritura, pero antes que los Padres de la Iglesia. En comparación con el testimonio de estos últimos, el testimonio de la liturgia goza de mayor objetividad, en la medida en que, en la liturgia, se refleja la totalidad de la fe con un rigor interno mayor que en el testimonio de los Padres.³⁰ La liturgia es un comentario vivo de la Escritura y, por ello, está más cerca de la Escritura que todos los demás testimonios de la fe de la Iglesia.³¹ Es significativo que los Padres de la Iglesia consideraran la liturgia como una especie de «biblia pauperum».³² Pero esto no significa, por ello, que la liturgia dé testimonio de todas las verdades de la fe.³³

Por supuesto, en situaciones concretas y particulares, la liturgia solo tiene carácter imperativo para la fe en la medida en que da testimonio de la fe constante y unánime de la Iglesia, en la que expresa la fe de la «ecclesia universalis loco et tempore». Si bien esto es algo que se puede admitir a priori de todas las expresiones litúrgicas,³⁴ es necesario que, en su caso, se verifique in concreto,³⁵

Cuanto más solemne, antigua, universal y fundamentalmente vinculada a lo que constituye el núcleo del culto sea la fórmula litúrgica, más auténtica y segura será esta manifestación de la fe de la Iglesia en la liturgia. En este sentido, cuanto más antiguo es el testimonio litúrgico, más solemne y santo es dicho testimonio en la liturgia de la Iglesia, y mayor es la autoridad de la liturgia para la fe —una idea que ya encontramos en san Agustín—. ³⁶ Según un principio siempre aplicable al argumento de la tradición, para que la liturgia pueda atestiguar que una afirmación doctrinal es cierta, debe quedar bien establecido que, desde siempre, la Iglesia universal ha afirmado o admitido, en unidad moral, que esa verdad formaba parte con certeza del *depositum fidei*. En tal caso, según la concepción que tiene

²⁶ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 122.

²⁷ Paul de CLERCK: «La liturgia como lugar teológico», en *op. cit.* (nota 24), p. 134.

²⁸ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 18.

²⁹ Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 248.

³⁰ Fernand CABROL: «La liturgia debe situarse inmediatamente después de la Escritura y antes de los Padres, pues su testimonio, ya sea desde el punto de vista de la antigüedad, de la universalidad o de la dignidad, prevalece sobre todos los demás» —*op. cit.* (nota 19), p. 789.

³¹ Irénée DALMAIS: «Liturgie und Glaubensgut», *op. cit.* (nota 14), p. 241.

³² Véase Bernard CAPELLE (nota 22), pp. 7-8.

³³ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 10.

³⁴ *Catecismo católico para adultos: El Credo de la Iglesia*, publicado por la Conferencia Episcopal Alemana, Kevelaer 41989, p. 53; Michael SCHMAUS: *Dogmática católica I*, Múnich 41948, pp. 124-125.

³⁵ Joseph PASCHER: *op. cit.* (nota 4), p. 246.

³⁶ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 21-22; véase Anton HÄNGGI (nota 2), p. 447.

La Iglesia, que siempre ha tenido esta propiedad por sí misma, no puede equivocarse, pues es el Cuerpo místico de Cristo .³⁷

El testimonio litúrgico implica necesariamente la continuidad interna de la Iglesia, y debe considerarse siempre en el contexto de la sucesión apostólica. Al igual que en el misterio de la Iglesia, lo divino y lo humano se unen en la liturgia. Cada vez que la liturgia se presenta como expresión de la fe de la Iglesia, participa de la infalibilidad de la Iglesia en su conjunto ,³⁸

Si bien es cierto que, con frecuencia, la liturgia no permite aportar una demostración estrictamente científica, nadie puede afirmar por ello que la liturgia contenga errores contrarios a la fe; ³⁹ de hecho, muchos textos litúrgicos destacan a menudo por su precisión teológica, su concisión y claridad incomparables y su sobria objetividad, sobre todo cuando pertenecen a la tradición más antigua; a este respecto, cabría mencionar las oraciones de la misa y los prefacios. En el ámbito de la doctrina de los sacramentos, la liturgia desempeña evidentemente un papel especialmente importante como principio de conocimiento: administrar un sacramento es esencialmente un acto litúrgico .⁴⁰

Cuando se quieren evaluar los testimonios litúrgicos desde un punto de vista teológico, hay que, por un lado, considerarlos en su contexto litúrgico, pero también, por otro lado, examinarlos a la luz de la historia y de la liturgia comparada y situarlos en su género literario. Una ley fundamental de la interpretación de los textos establece que estos deben interpretarse siempre en función de lo que pretenden expresar. Cuando se utiliza la liturgia como fuente de conocimiento de la fe, conviene tener en cuenta el carácter particular del lenguaje litúrgico y los diferentes géneros literarios. Muy a menudo, el lenguaje de la liturgia no es el de la teología científica, sino más bien el de la oración, la devoción, el Evangelio, la proclamación y la catequesis, o incluso el lenguaje de la literatura.

En cada caso, hay que evaluar los enunciados litúrgicos según los principios que se aplican, por otra parte, a la Sagrada Escritura y a la Tradición; en particular, no hay que buscar una fórmula totalmente exacta «cuando el texto no pretende enunciar una afirmación doctrinal o cuando no hay materia de fe divina ».⁴¹ Fundamentalmente, un texto solo puede ser totalmente ortodoxo cuando pretende realmente enunciar una verdad de la fe o cuando trata de algo que pertenece al fundamento de la fe. Por ello, la exactitud, en la liturgia, es relativa. Por ejemplo, no se puede atribuir la misma autoridad a la oración del 22 de julio —que, al conmemorar a santa María Magdalena, dice que era hermana de Lázaro— y al Prefacio del 15 de agosto, fiesta de la Asunción de María .⁴² Lo que predomina en la liturgia es el sentido espiritual de la Escritura. Pero sería un error oponer este sentido espiritual al sentido literal de la Escritura; además, sería

³⁷ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 7-8.

³⁸ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 125.

³⁹ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 21-22; cf. Anton HÄNGGI (nota 2), p. 447; Walter DÜRIG: «Zur Interpretation des Axioms *Legem credendi statuat lex supplicandi*», en Anton Ziegenaus, Philip Schäfer, Franz Courth (eds.): *Veritati catholicae – Festschrift für Leo Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, p. 228.

⁴⁰ Joseph PASCHER: *op. cit.* (nota 4), p. 246.

⁴¹ Karl FEDERER: art. «Lex orandi – Lex credendi», en: *Lexikon für Theologie und Kirche* VI, Friburgo 1961, p. 1002.

⁴² Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 5.

contravenir los principios del conocimiento teológico. Para los exégetas, lo que en última instancia resulta decisivo es lo que el texto quiere expresar fundamentalmente .⁴³

Los textos litúrgicos forman parte de la liturgia, pero no constituyen por sí solos la totalidad de la liturgia. Esta se compone, en efecto, de cuatro elementos .⁴⁴ En primer lugar, la liturgia no es una enseñanza, sino una *actio*: es cierto que también es enseñanza, pero es acción. Una de las debilidades de la nueva liturgia, al menos en su forma concreta, es que pone un énfasis excesivo en la palabra, en la actividad del intelecto y en la dimensión pedagógica. Con demasiada frecuencia, la proliferación de comentarios la convierte en una especie de catequesis y, de este modo, destruye su esencia; demasiados liturgistas no se dan cuenta de todo lo que esto implica .⁴⁵ La liturgia de la Iglesia es, en primer lugar, un culto de adoración rendido a Dios y, al mismo tiempo, una actualización de los misterios de la salvación —una actualización eficaz—, mientras que los textos están subordinados a ella. Hay que tenerlo en cuenta .⁴⁶

La Revelación es la comunicación de Dios con el hombre; el hombre realiza esta comunicación en la respuesta de la fe, que se expresa concretamente en la oración y en el culto, así como en la acción inspirada por la fe. Pero, al mismo tiempo, la respuesta de la fe es también la proclamación de esa fe, concretamente en la liturgia y en la vida inspirada por la fe; sin embargo, en estas dos dimensiones, la fe se proclama de manera indirecta o secundaria, y esta doble forma de proclamación se suma a la proclamación directa de la fe. Pero la liturgia tiene primacía sobre la proclamación directa y la vida cristiana —si bien es cierto, por otra parte, que la predicación misionera y la vida cristiana son elementos constitutivos esenciales del ser cristiano—. En la Revelación, Dios quiere comunicarse con el hombre; pero esta comunicación encuentra su expresión decisiva en la oración y en la adoración a Dios.

En este contexto, no hay que olvidar que el ejercicio supremo del magisterio extraordinario de la Iglesia —la definición solemne de una verdad de fe— es, ante todo, un acto litúrgico. Así lo demuestra el acto mediante el cual se definió solemnemente la Asunción corporal de la Santísima Virgen María a la gloria celestial. La preparación de esta definición fue, ante todo, obra de la ciencia teológica; pero la definición en sí misma fue un acto litúrgico. La definición de la Asunción corporal de María al cielo se adoptó para glorificar a Dios Todopoderoso y para honrar a su Hijo, con la intención de aumentar la gloria de la Madre de Dios para alegría y regocijo de toda la Iglesia. Durante la celebración que acompañó a esta definición, se cantaron letanías y el «Veni Creator», y se invocó al Espíritu Santo. A continuación, el Papa proclamó el nuevo dogma. Después, por medio del subdiácono, la Iglesia dio las gracias al Papa, y luego se cantó el Te

⁴³ Irénée DALMAIS, Antonin-Marcel HENRY: «Die Liturgie II – Theologie und Liturgie», en: *Die Katholische Glaubenswelt* I, traducción al alemán de Lilo de' Negri y Herbert Vorgrimmler, Friburgo 1959, pp. 89-91; Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 10, 20-21; Joseph PASCHER: *op. cit.* (nota 4), pp. 246, 251.

⁴⁴ «La liturgia de la Iglesia comprende gestos, palabras, actitudes, actos y ritos que tienen todos un significado teológico. Es cierto, por ejemplo, que las genuflexiones y las postraciones son un signo de adoración» (Fernand CABROL: *op. cit.* [nota 19], p. 788).

⁴⁵ Joseph SCHUMACHER: «Der Denzinger – Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie», en: *Freiburger theologische Studien* 95, Friburgo 1974, p. 299.

⁴⁶ Véase Irénée DALMAIS, Antonin-Marcel HENRY: *op. cit.* (nota 42), pp. 85-86.

Deum; a continuación hubo una homilía, seguida de una oración general. Por último, se celebró la misa según la fórmula de la nueva festividad .⁴⁷

2. LA LITURGIA COMO *LOCUS THEOLOGICUS* EN LA HISTORIA DE LA FE

En la antigüedad cristiana, conscientes del importante papel que desempeñaba para la fe de la Iglesia, muchos herejes modificaron la liturgia para adaptarla a sus errores; por ello, la Iglesia se vio obligada, en cada ocasión, a condenar tales intentos , p.⁴⁸

En su *Historia de la Iglesia*, Eusebio de Cesarea († 399) relata que Pablo de Samosata, que vivió a mediados del siglo III y negaba la divinidad esencial de Jesús ,⁴⁹ había excluido de la liturgia los himnos cristológicos tradicionales y había compuesto otros nuevos para sustituirlos .⁵⁰

Desde siempre, la doxología «Gloria al Padre», que constituye un elemento importante de la liturgia de la Iglesia, ha sido una expresión de la fe en el misterio de la Trinidad, misterio fundamental de la fe de la Iglesia y de los cristianos .⁵¹ En el siglo IV, los arrianos argumentaban, basándose en la fórmula: «Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo», que el Hijo estaba subordinado al Padre; por ello, san Basilio el Grande († 379) substituyó sin vacilar esta fórmula por:

«Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo». ⁵²

En la antigüedad, las controversias entre griegos y latinos tenían su origen principal en divergencias de carácter litúrgico, que a su vez implicaban divergencias dogmáticas. Esto queda especialmente claro en el caso del «Filioque», cuando se añadió al *Credo* de la Misa, en la importancia que se concedía a la epiclesis en la celebración eucarística, en el uso de pan sin levadura y en diversos otros ritos constitutivos de la celebración de la misa y del sacramento del bautismo. En la Edad Media, al rechazar la fe tradicional, las distintas sectas surgidas del maniqueísmo, como los paulicianos, los valdenses, los cátaros y los albigenses, fueron adversarios acérrimos de la liturgia tradicional. En cuanto a la nueva doctrina de los reformadores, acabó encontrando su máxima expresión en una nueva liturgia. De hecho, cada nueva corriente dogmática creó una liturgia propia .⁵³ Desde siempre, los grupos religiosos que se han separado de la Iglesia por razones doctrinales han tendido a adaptar la liturgia a sus nuevas doctrinas; así ocurrió, en la antigüedad, con los gnósticos y los arrianos y, más recientemente, con los galicanos y los vetocatólicos .⁵⁴

⁴⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 42, 1950, pp. 700; 778-782; cf. Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 27.

⁴⁸ «Otra prueba de la importancia dogmática de la liturgia es que la mayoría de los herejes comenzaron por alterarla para adaptarla a sus errores y que la Iglesia se vio obligada a condenar esos intentos» (Fernand CABROL: *op. cit.* [nota 19], p. 840).

⁴⁹ Con sus errores cristológicos, Pablo de Samosata se considera un precursor de Nestorio († hacia el año 451).

⁵⁰ EUSEBIO DE CESAREA: *Historia eclesiástica*, lib. VII, cap. 30.

⁵¹ Fernand CABROL: *op. cit.* (nota 19), p. 844.

⁵² BASILIO EL GRANDE: *Tres libros contra Eunomio*, lib. 2, n. 32; lib. 2, n. 34; 3, 1; *De Spiritu Sancto*, c. 18, n. 45; cf. Josef PASCHER: *op. cit.* (nota 4), p. 256; Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), pp. 254-255.

⁵³ Fernand CABROL: *op. cit.* (nota 19), p. 842.

⁵⁴ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 23.

En su obra **De rebus liturgicis**, publicada en 1671 en Roma y reeditada en 1676 con el título **Rerum liturgicarum II libri**, el cardenal cisterciense Giovanni Bona († 1674) era muy consciente de ello, y escribía: «Dado que falseaban la fe, las sectas se caracterizaban por contaminar los libros litúrgicos y los rituales con sus errores o por modificarlos por su propia cuenta». ⁵⁵

Eusebio de Cesarea († 399) nos cuenta que, en el siglo III, quienes luchaban contra la herejía del adoptianismo se habían referido expresamente a los himnos litúrgicos que celebraban la divinidad esencial de Jesús. ⁵⁶

Durante la controversia arriana, san Atanasio, Padre de la Iglesia († 373), afirma que hay que rechazar como idólatra el culto a Cristo si este Cristo no es el Hijo de Dios y, por lo tanto, no es Dios; pero, para él, la fórmula trinitaria del bautismo demuestra claramente que es Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios u. ⁵⁷

Para respaldar la doctrina del pecado original afirmada por la Iglesia, san Agustín († 430) se remite a los exorcismos de la liturgia bautismal, n.º ⁵⁸. Para él, la liturgia es, ante todo, un testimonio espontáneo de la fe infalible de la Iglesia que reza. Su maestro, Ambrosio de Milán († 397), no piensa de otra manera sobre este punto, pero hace más hincapié en la influencia del magisterio de la Iglesia. Si Ambrosio considera la liturgia más desde el punto de vista de la enseñanza activa del celebrante, Agustín la considera más desde el punto de vista de la fe pasiva del fiel; ⁵⁹ afirma que, detrás del culto de la Iglesia, se encuentra la autoridad de toda la Iglesia, que está llena del Espíritu y que, mediante la difusión universal de una liturgia aceptada por todos, da testimonio de su origen apostólico. ⁶⁰ Esta unidad y esta universalidad también son especialmente destacadas por Vicente de Lerins († antes del 450), contemporáneo de Agustín, ya que para él son criterios de una tradición auténtica de la Iglesia: de hecho, para él, lo que permite verificar la verdad de la tradición son *la universitas, la antiquitas* y *la consensio*. ⁶¹

Para san Jerónimo († 419), un uso litúrgico que toda la Iglesia se pone de acuerdo en conservar tiene tanto valor como un testimonio explícito de la Biblia; para él, por tanto, el testimonio litúrgico tiene tanta importancia como el testimonio bíblico. ⁶² En este sentido, considera, por ejemplo, el rito de la confirmación como una tradición apostólica; afirma: «Incluso cuando no hay testimonio de la Escritura, el acuerdo general y universal equivale, no obstante, a una prescripción (de los Apóstoles)». ⁶³

⁵⁵ Lib. I, cap. VII, 2: «*Sectariorum hoc proprium fuit ut, cum a fide deficerent, libros quoque rituales vel suis erroribus inficerent, vel privata auctoritate immutarent*»; cf. Ferdinand CABROL: *op. cit.* (nota 19), p. 840.

⁵⁶ EUSEBIO DE CESAREA: *Historia eclesiástica*, libro V, cap. 28.

⁵⁷ ATANASIO: *Epístola a Adelphio*, nn. 3 y ss.; *Epístola I a Serapión*, n. 24; 29 y ss.; véase Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), pp. 254-255.

⁵⁸ AGUSTÍN: *Contra Julianum*, lib. 6, c. 5; véase Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), p. 226). Agustín afirma: «La Iglesia católica no recurriría, para los hijos de los fieles, ni al exorcismo ni a la exsufflación si estos no los liberaran del poder de las tinieblas y del príncipe de la muerte» (*Contra Julianum*, lib. 6, c. 5).

⁵⁹ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 47-62.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁶¹ VICENTE DE LÉRINS: *Commonitorium*, n.º 2 y n.º 23.

⁶² Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), pp. 228-229.

⁶³ JERÓNIMO: *Dialogus contra Luciferanos*, cap. 8.

Desde el punto de vista teológico, Agustín († 430) sigue la línea de Ambrosio de Milán († 397), pero, además, la influencia de los Padres de la Iglesia de su país es para él esencial. Toma como referentes a Optato de Mileve († hacia finales del siglo IV), Cipriano († 258) y Tertuliano († después del 220), y remonta el linaje de sus antepasados espirituales hasta Ireneo de Lyon († hacia el año 202) y Justino († hacia el año 165) y, finalmente, hasta los Padres Apostólicos.⁶⁴ A pesar de algunas diferencias de énfasis, todos ellos subrayan la estrecha relación entre la liturgia y la fe.⁶⁵

En oposición a los gnósticos, Ireneo de Lyon († hacia el año 202) se refiere a la ofrenda del pan y el vino, a su transformación mediante la palabra y a la comunión eucarística para demostrar la bondad de la creación material y para justificar la esperanza en la resurrección de los cuerpos;⁶⁶ Por otra parte, cuando defiende la doctrina de la resurrección de la carne frente a los gnósticos dualistas, se refiere a la Eucaristía.⁶⁷

Del mismo modo, Tertuliano († después del 220) ve en la liturgia de los sacramentos de iniciación una fuente de afirmaciones teológicas.⁶⁸ Ya en él se encuentran los elementos esenciales de la demostración mediante la liturgia que enunciará y aplicará san Agustín: partiendo de ciertos enunciados concretos de la vida religiosa, deduce de ellos ciertas verdades doctrinales;⁶⁹ Además, se remite al *consensus omnium* para respaldar su demostración en casos concretos.⁷⁰ Al igual que Ireneo antes que él, Tertuliano afirma que la liturgia permite concluir que la materia es buena y que el Dios bueno es su creador;⁷¹ al igual que Ireneo también, la resurrección de los muertos es para él la consecuencia de la recepción del Cuerpo y la Sangre de Cristo —las especies eucarísticas—. ⁷² En su *De testimonio animae*, profundiza en estas ideas y muestra que la prueba que constituye el consenso universal sobre una cuestión concreta se ajusta, en términos muy generales, al pensamiento humano y, por lo tanto, está justificada por la *conditio humana*,⁷³ añadiendo que, en la Antigüedad, esta prueba era generalmente aceptada y que, en cierto modo, «estaba en el aire». Considerada así, la prueba litúrgica se remite, en cierto modo, al testimonio del alma.⁷⁴

En la época de Tertuliano, para explicar esta concordancia universal de la doctrina eclesiástica, ese «*consensus omnium*», se admitía que, en origen, dicha doctrina era una sola y que el Espíritu

⁶⁴ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 123.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 47-62.

⁶⁶ IRENEO DE LYON: *Adversus Haereses*, lib. 4, col. 18, n. 4 y ss.; lib. 5, c. 2, n. 3; cf. Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 254.

⁶⁷ Escribe: «¿Cómo pueden decir que la carne se pudre y no tiene parte en la vida, esa carne que sin embargo se nutre del cuerpo del Señor y de su sangre? O bien deben cambiar de opinión, o bien deben dejar de ofrecer ese cuerpo y esa sangre. Pero nuestra doctrina está en consonancia con la Eucaristía, y la Eucaristía confirma la doctrina» (IRENEO DE LYON: *Adversus haereses*, lib. 4, c. 18; véase Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 95.

⁶⁸ TERTULIANO: *De carnis resurrectione*, n.º 8; véase Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 254.

⁶⁹ TERTULIANO: *Adversus Marcionem*, libro 1, n.º 14; ID.: *De carnis resurrectione*, 8; véase Karl Federer: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 78.

⁷⁰ TERTULIANO: *Apologeticum*, 17; véase Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 79-83.

⁷¹ TERTULIANO: *Adversus Marcionem*, libro 1, n.º 14; Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 78.

⁷² TERTULIANO: *De carnis resurrectione*, 8; véase Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 78.

⁷³ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 107.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 77-80; 107-108.

preservaba y mantenía en la Iglesia esa unidad originaria. En este sentido, cuando una costumbre litúrgica era aceptada y practicada en toda la Iglesia, se deducía que tenía un origen apostólico y, por lo tanto, que contaba con el respaldo de la autoridad de los apóstoles. Al hacerlo, no solo se afirmaba el origen apostólico de dicha costumbre, sino que se consideraba que dicho origen apostólico estaba garantizado por la sucesión apostólica. Se consideraba que las doctrinas o los usos que no formaban parte de la sustancia de la fe, pero que no por ello dejaban de estar extendidos por toda la Iglesia, quedaban legitimados por las buenas razones implícitas por las que se habían convertido en costumbres. Sea como fuere, para Tertuliano, que era muy consciente de que cada herejía tiene su propia tradición, la autoridad de la fe tradicional no se basaba en la costumbre, sino en la verdad.

Al igual que en Tertuliano († después del 220), encontramos en Ireneo de Lyon († hacia el 202) esta idea de la universalidad de la tradición en relación con la correcta comprensión de la Escritura y con la tradición apostólica, estando esta última legitimada por la sucesión de los obispos, únicos facultados para transmitirla. Lo mismo ocurre con Policarpo de Esmirna († hacia el año 156), de quien Ireneo fue discípulo, y con Ignacio de Antioquía († hacia el año 110), que había vivido medio siglo antes y que se cuenta entre los Padres Apostólicos.

Así, Ireneo señala que los ebionitas solo ofrecen agua porque, para ellos, mezclar vino y agua en el cáliz simboliza la unión de la divinidad y la humanidad en Cristo, algo en lo que no creen;⁷⁵ Del mismo modo, Ignacio de Antioquía se refiere a la Eucaristía para defender la humanidad divina de Jesucristo frente a los docetistas espiritualistas, cuando afirma: «Se abstienen de la Eucaristía y de la oración porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de Nuestro Señor Jesucristo».⁷⁶

Se observa, pues, que, a través de Ireneo de Lyon e Ignacio de Antioquía, esta idea de la universalidad de la tradición se remonta a la época de la redacción de los escritos del Nuevo Testamento.⁷⁷

Agustín ya recurre en varias ocasiones a la prueba litúrgica cuando polemiza con los donatistas,⁷⁸ en particular cuando afirma la naturaleza pecadora de los hijos de Dios⁷⁹, así como el poder de Dios sobre el libre albedrío del hombre,⁸⁰ que necesita de la gracia, sin que esta, sin embargo, sustituya a aquel,⁸¹. Cuando lucha contra el pelagianismo y, más tarde, contra el semipelagianismo, Agustín esgrime la prueba litúrgica como argumento decisivo. Basándose en la liturgia, demuestra la existencia del pecado original⁸², así como la

⁷⁵ IRENEO DE LYON: *Adversus haereses*, lib. 5, c. 1, n. 3.

⁷⁶ IGNACIO DE ANTIOQUÍA: *Epistula ad Smyrnaeos*, 7, 1; cf. Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 96-97.

⁷⁷ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 87-95; véase Cypriano VAGAGGINI: *Theologie der Liturgia*, Einsiedeln 1959, p. 351.

⁷⁸ Por ejemplo, AGUSTÍN: *Contra epistulam Parmeniani*, lib. 2, c. 10, n. 20; ÍDEM: *De baptismo*, lib. 4, c. 23, n. 30; ID.: *Epistula 185*, c. 9, n. 39.

⁷⁹ AGUSTÍN: *Epístola 186*, c. 9, n. 33; ÍDEM: *Epístola 215*, n. 3.

⁸⁰ AGUSTÍN: *De la predestinación de los santos*, cap. 8, n.º 15; ÍDEM: *Epístola 215*, n.º 3.

⁸¹ AGUSTÍN: *De la predestinación de los santos*, cap. 14, n.º 27; ÍDEM: *Epístola 177*, n.º 3.

⁸² AGUSTÍN: *Epístola 194*, cap. 10, nn. 43-46.

gratuidad de la vocación sobrenatural del hombre ,⁸³. Cuando defiende el canon de los libros inspirados ,⁸⁴ la eternidad del infierno ,⁸⁵ la ofrenda del sacrificio de la misa por los difuntos ,⁸⁶ así como la existencia del purgatorio ,⁸⁷ vuelve a referirse a la liturgia

Cabe señalar que, en general, Agustín recurre a la prueba litúrgica con objetividad y cierta moderación; así, en las conclusiones que extrae de las oraciones litúrgicas, no va tan lejos como a veces se tiende a hacer hoy en día. Sin embargo, le cuesta establecer límites adecuados a la prueba litúrgica, sobre todo, por ejemplo, cuando, partiendo de las fechas de la Navidad y la Epifanía, deduce de ellas las fechas de los acontecimientos históricos que celebran estas fiestas , p.⁸⁸. Desde este punto de vista, es muy propio de su época , p.⁸⁹.

Agustín subraya expresamente que la Iglesia cree lo que reza y que sus oraciones expresan sus convicciones más íntimas. Por supuesto, se refiere aquí a la liturgia de la Iglesia universal; pero no olvida que es deber de la autoridad eclesiástica velar por la liturgia, precisamente por su importancia para la fe .⁹⁰ Él también, por otra parte, vigila y controla la pureza doctrinal de la liturgia y recuerda expresamente a los demás obispos que esa vigilancia y ese control son responsabilidad suya. Para él, la garantía de que la liturgia da testimonio sin error de la fe viene dada tanto por el carácter universal de la liturgia como por el hecho de que el magisterio la vigila atentamente, elemento adicional que fundamenta su autoridad ,⁹¹

Hay que tener muy presente que, si Agustín está convencido de que existe concordancia entre la fe y la oración de la Iglesia, es porque, en definitiva, cree en la esencia sobrenatural de la Iglesia y en la santidad ontológica que de ella se deriva. La Iglesia fue fundada por Dios, explica, y, por ello, es una realidad sobrenatural; por lo tanto, se le aplica la ley de la continuidad y, en consecuencia, la continuidad que le es inherente es el criterio decisivo de la verdad de su doctrina. Basándose, pues, en esta concepción de la Iglesia, Agustín deduce que toda costumbre que se encuentre en la Iglesia universal y que no haya sido adoptada por un concilio se remonta necesariamente a los apóstoles ,⁹², aunque no esté justificada explícitamente por un pasaje de

⁸³ AGUSTÍN: *De praedestinatione sanctorum*, c. 19, n. 39; c. 20, nn. 40-41; c. 11, n. 22; ÍDEM: *Enchiridion*, n.º 32, 9; n.º 81, 22; Ídem: *De gratia et libero arbitrio*, cap. 13, n.º 26; Ídem: *De correptione et gratia*, cap. 6, n.º 10; Ídem: *De dono perseverantiae*, cap. 2, n.º 3.

⁸⁴ AGUSTÍN: *De praedestinatione sanctorum*, c. 14, n. 27.

⁸⁵ AGUSTÍN: *De civitate Dei*, lib. 21, c. 24, n. 1.

⁸⁶ AGUSTÍN: *De haeresibus* 53; ÍDEM: *Sermo* 297, n. 2, 3; ÍDEM: *Enchiridion*, n. 110, 29.

⁸⁷ AGUSTÍN: *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 1, n. 3; cf. Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 22-25.

⁸⁸ AGUSTÍN: *Sermo* 203, n. 1, 1.

⁸⁹ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 25-26.

⁹⁰ AGUSTÍN: *De praedestinatione sanctorum*, c. 19, n. 39; ÍDEM: *Epistula* 194, c. 10, n. 46; ÍDEM: *De dono perseverantiae*, c. 2, n. 3; c. 23, n. 63; ID.: *Epistula* 54, c. 5, n. 6; *Epistula* 55, c. 15, n. 27; c. 19, n. 35; ID.: *De haeresibus* 88.

⁹¹ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 126.

⁹² AGUSTÍN: *Epistula* 54, c. 1, n. 1.

la Escritura⁹³ o incluso si parece contradecir la Escritura.⁹⁴ Por lo tanto, parece que, para él Asimismo, la prueba de la oración y de la liturgia es, fundamentalmente, una prueba de tradición y de autoridad, p. ⁹⁵

Más concretamente, la relación entre la liturgia y la fe se ha expresado, desde la antigüedad cristiana, mediante el axioma: «*lex orandi – lex credendi*». Esta fórmula es sin duda expresiva, pero, en esta forma, no resulta muy clara: según se elija como sujeto la primera parte de la frase o la segunda, puede significar: «la liturgia es la norma de la fe» o bien: «la fe es la norma de la oración».⁹⁶ Pero se vuelve más clara si se cita en su forma original, que se encuentra en *el *Indiculus de gratia Dei** de Próspero de Aquitania († después de 455). En ella se lee, en efecto: «*Legem credendi lex statuat supplicandi*», lo que puede traducirse como: «La ley de la oración debe determinar la ley de la fe», o también como: «La ley de la oración es una ley para la fe».⁹⁷ En la introducción a este **Indiculus de gratia Dei**, Próspero de Aquitania comienza señalando que los semipelagianos rechazan la doctrina, afirmada por la Iglesia, según la cual la gracia no se merece y es necesaria para que nazca la fe, y que, por ello, afirman no poder aceptar más que las decisiones de la Santa Sede y de los concilios. Por ello, Próspero cita en los seis primeros capítulos de su obra los testimonios de varios papas y concilios que se han pronunciado sobre este punto. A continuación, en los capítulos 8 y 9, aporta el testimonio de la liturgia, añadiendo así a lo que él denomina las «decisiones inviolables» de la Sede Apostólica y de los concilios el «santo» testimonio de las oraciones e intercesiones de la Iglesia, «transmitidas por los Apóstoles», que se recitan en todo el mundo o en cada comunidad y que, por lo tanto, no pueden basarse en un error. Cabe señalar con interés que, en este punto, Próspero atribuye una importancia tan grande al «santo» testimonio de las oraciones e intercesiones de la Iglesia como a las «*auctoritates*» de las que había hablado anteriormente: los papas y los concilios.⁹⁸

Dirigiéndose a los semipelagianos, Próspero señala que, una vez admitido el axioma «*legem credendi lex statuat supplicandi*», la necesidad de la oración de intercesión por todos los hombres, por los paganos, por los judíos y por los herejes —algo exigido tanto por el Apóstol (1 Tim 2, 1-4) como por la Iglesia— implica que hay que creer en la necesidad de la gracia. Esto significa que la exhortación apostólica a la intercesión por todos demuestra que, para todos los hombres, la gracia es necesaria para que nazca la fe. Para Próspero, el origen apostólico

⁹³ AGUSTÍN: *De baptismo*, lib. 4, c. 24, n. 31.

⁹⁴ AGUSTÍN: *Epistula 54*, c. 6, nn. 7-8.

⁹⁵ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 29-33.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁷ Cap. 8: PL 51, 209-210 y Denzinger/Schönmetzer n.º 246. *El Indiculus* no es obra del papa Celestino ¹ (422-432), sino que debe atribuirse más bien a Próspero de Aquitania, discípulo de Agustín († 430). Esta obra cuenta, por tanto, con la autoridad no solo de un papa, sino también de un Padre de la Iglesia. El capítulo ^{viii} del *Indiculus* tiene un paralelo en la obra de PRÓSPERO DE AQUITANIA: *De vocatione gentium*, lib. 1, cap. 12 (PL 51, 664-665), redactada entre los años 435 y 442. Véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 5-6; Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 9-10; 18.

⁹⁸ Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 11-12.

La inclusión de las oraciones de intercesión se justifica, por un lado, por el texto de 1 Tim 2, 1-4 y, por otro, por el hecho de que estas oraciones se recitan de forma unánime en toda la Iglesia.⁹⁹

En esta misma obra, Próspero de Aquitania fundamenta la existencia y la universalidad del pecado original remitiéndose a la liturgia, y más concretamente al rito del bautismo; a continuación, deduce de las oraciones litúrgicas y de las acciones litúrgicas en general qué es el sensus Ecclesiae y qué, por ello, debe ser c, p.¹⁰⁰

Una vez más, la tradición y la autoridad de la Iglesia se presentan, por tanto, como elementos decisivos de la prueba litúrgica.

Si bien fue Próspero de Aquitania quien acuñó la fórmula: «*legem credendi lex statuat supplicandi*», en el fondo, esta idea proviene de su maestro Agustín († 430).¹⁰¹ Siguiendo a Cipriano de Cartago († 258), Agustín desarrolló, en efecto, estos conceptos de la *lex orandi* y la *lex credendi* en su controversia con los semipelagianos;¹⁰² de hecho, se refiere expresamente a las oraciones de la Iglesia para demostrar que la conversión de un hombre tiene su origen en Dios y que la perseverancia es una gracia. Señala en particular: «Porque si la Iglesia pidiera tales gracias al Señor mientras viviera con la convicción de que solo se las debía a sí misma, habría que decir entonces que sus oraciones no tienen fundamento, sino que son absurdas». ¹⁰³ Al igual que Próspero de Aquitania, Agustín deduce de la ley de la oración una ley de la fe, lo cual resulta evidente cuando, por ejemplo, escribe: «En sí misma, la oración es la prueba más clara de la gracia.»¹⁰⁴

Dicho esto, para Agustín, la ley de la oración es la ley de la fe porque, para él, la ley de la fe es la ley de la oración. Si se entiende en su contexto el axioma «*lex orandi — lex credendi*», se observa que la afirmación implica su contrario. Al tiempo que expresa la fe de la Iglesia, la liturgia —la oración de la Iglesia— presupone necesariamente esa fe. Sin embargo, en muchos casos, el culto de la Iglesia precede a la fe, en la medida en que, a menudo, contribuye a explicitarla y desarrollarla. De hecho, según la concepción católica,

⁹⁹ Véase Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), p. 226. Si bien, para Próspero, la obligación de rezar por todos implica que la gracia es necesaria para que nazca la fe, esta relación de dependencia no es, sin embargo, absoluta; en efecto, si bien la oración por todos se justifica y se impone, de ello no se deduce necesariamente que sea imposible llegar a la fe sin la gracia pedida (véase *ibid.*). Pero de lo que se trata aquí es del principio, es decir, de la prueba litúrgica en sí misma, que, en última instancia, encuentra su fundamento a través de la tradición y la autoridad de la Iglesia.

¹⁰⁰ Karl FEDERER: art. «*Lex orandi – Lex credendi*» (nota 40), pp. 1001-1002; ID: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 14-18; 123.

¹⁰¹ Próspero de Aquitania es considerado un discípulo de Agustín; es cierto que nunca lo conoció, pero defendió con fervor su concepción de la gracia. También le escribió varias cartas en las que, entre otras cosas, le expuso las posiciones de sus adversarios semipelagianos. Accediendo a la petición que le hizo Próspero de refutar las afirmaciones de los semipelagianos, Agustín escribió a Próspero y a Hilario dos cartas: **De praedestinatione sanctorum** y **De dono perseverantiae** (Karl FEDERER: **Liturgie und Glaube** [nota 6], p. 19).

¹⁰² AGUSTÍN: *De dono perseverantiae*, c. 23, n. 63-64 y *Epistula 217*.

¹⁰³ AGUSTÍN: **De dono perseverantiae**, c. 23, n. 63 y **Epistula 217**, c. 7, n. 29; cf. Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 34-35; Walter Dürig: *op. cit.* (nota 38), p. 227.

¹⁰⁴ «*Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio*» (AGUSTÍN: *Epistula 177*, c. 4); cf. Karl FEDERER: *Liturgia y fe* (nota 6), pp. 38-39. Al comparar la *Epistula 217* de Agustín con el *Indiculus* de Próspero de Aquitania, se observan tales similitudes de forma y fondo que sin duda puede considerarse que existe una dependencia literaria entre ambos. Dicho esto, Próspero de Aquitania precisó el argumento «*lex orandi – lex credendi*» y lo formuló de manera más eficaz al aplicarlo más específicamente a la oración litúrgica de intercesión, subrayando que se trataba de un principio admitido en la Iglesia universal y relacionando este argumento con una exhortación del apóstol Pablo (Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* [nota 6], pp. 39-40; 123).

La liturgia es, en la historia de los dogmas, el fundamento decisivo del desarrollo de la fe. Más concretamente, esta profundización de la fe de la Iglesia católica se produce sobre todo a través del *sensus christianus* o del *sensus fidelium*; se trata de una comprensión innata de la fe, de una comprensión de la fe que depende en primer lugar de la gracia y no de la inteligencia ni de los conocimientos teóricos de quien cree; es una forma superior de percepción a la que, precisamente, la «coexistencia» con la liturgia nos hace receptivos. En la liturgia, la Iglesia vive los misterios y cultiva relaciones vivas con ellos. Por eso, la liturgia es, en cierto modo, el terreno fértil del *sensus christianus* o del *sensus fidelium*.¹⁰⁵

Se constata, pues, que los Padres de la Iglesia atribuyen a la liturgia una autoridad importante para la fe de la Iglesia. Por ello, suelen recurrir a ella para disipar las incertidumbres doctrinales y para repeler los ataques de los adversarios de la fe. En innumerables controversias, en particular con los donatistas y los pelagianos, pero también en torno a las doctrinas trinitarias y cristológicas, no dejan de recurrir al testimonio de la liturgia.¹⁰⁶

Más tarde, John Henry Newman († 1890) dirá que, en conjunto, el ritual de la Iglesia y la Sagrada Escritura constituyen «un tesoro de fe y piedad»;¹⁰⁷ cabe pensar que esta afirmación refleja las conclusiones que extrajo de su estudio intensivo de los Padres de la Iglesia, de quienes dice que le condujeron a la Iglesia romana.¹⁰⁸ Y es precisamente porque se convirtió en un discípulo estudioso de los Padres de la Iglesia por lo que, en sus escritos, siempre ha afirmado que la liturgia era un testimonio de la tradición doctrinal de la Iglesia.¹⁰⁹

Si bien los Padres de la Iglesia fueron los primeros en considerar la liturgia como un importante *locus theologicus*, esta actitud se mantuvo durante la Edad Media y hasta la época moderna. Se puede considerar que Tomás de Aquino († 1274), calificado de *Doctor universal* de la Iglesia, representa a muchos de los que defendieron la *sacra doctrina*, en particular en la Edad Media; de hecho, no deja de subrayar, con toda naturalidad, la importancia de la liturgia como fuente de conocimiento para la fe de la Iglesia y para la teología. Indudablemente, sitúa la liturgia al mismo nivel que la Sagrada Escritura y le reconoce un valor muy superior al de la autoridad de los Padres de la Iglesia. Para él, la autoridad de la liturgia es la autoridad de la tradición, que recibe su carácter normativo del magisterio infalible de la Iglesia; la liturgia es *la* auténtica *consuetudo Ecclesiae*, establecida por la fe de la Iglesia. Es

¹⁰⁵ Cypriano VAGAGGINI: *op. cit.* (nota 76), pp. 308-312.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 348-350. Si bien los Padres de la Iglesia se interesaron por la relación entre la liturgia y la fe o por la relación entre la fe y la liturgia, no fue solo este aspecto de la liturgia el que llamó su atención; en realidad, su interés se centró mucho más en la naturaleza interior y misteriosa de la liturgia, en el carácter de misterio que reviste el culto que la Iglesia rinde a Dios (cf. *ibid.*).

¹⁰⁷ John Henry NEWMAN: «*Entwurf einer Zustimmungslhre*», en Mathias Laros y Werner Becker (eds.): *Obras seleccionadas* VII, Maguncia 1961, p. 95.

¹⁰⁸ John Henry NEWMAN: «Carta a Pusey», en: *John Henry Newman – Escritos polémicos – Tratados sobre cuestiones de actualidad y doctrina de la fe*, Mathias Laros y Werner Becker (eds.): *Obras seleccionadas* IV, Maguncia 1961, p. 19.

¹⁰⁹ *John Henry Newman – Escritos polémicos – Tratados sobre cuestiones de actualidad y de doctrina de la fe*, Mathias Laros y Werner Becker (eds.): *Obras seleccionadas* IV, Maguncia 1959, p. 262; véanse las pp. 256, 264-265, 289; John Henry NEWMAN: *Sobre el desarrollo de la doctrina de la fe*, Mathias Laros y Werner Becker (eds.): *Obras seleccionadas* VIII, Maguncia 1969, p. 110.

es decir, un «lugar» donde se expresa la fe de la Iglesia, expresándose esta última en aquel .¹¹⁰ Se observa que Tomás precisa así claramente la doctrina tradicional de la Iglesia sobre este punto, y esta doctrina sigue siendo válida hoy en día.

Para Tomás de Aquino, la liturgia es un importante *locus theologicus*. Su *Summa theologiae* es una auténtica mina para la teología litúrgica: solo en esta obra, cita cincuenta y siete veces la liturgia como autoridad dogmática. Sin embargo, subraya que esta autoridad debe corresponder siempre a la fe de la Iglesia y a las decisiones del magisterio. Afirma que la Escritura, la tradición y el magisterio son inseparables. Precisa en algún lugar que los fieles, sean o no instruidos, solo deben aceptar explícitamente aquellas verdades de fe cuya

liturgia de la Iglesia celebra la fiesta .¹¹¹ Para Tomás, el Prefacio de la fiesta de la Santísima Trinidad es un argumento importante a favor de la doctrina según la cual, en Dios, el ser de la relación es idéntico al ser de la esencia. Para él, lo que hace que la liturgia conduzca a la verdad se manifiesta precisamente en el caso de la doctrina de la Trinidad. Y esa es la razón por la que considera totalmente apropiados los numerosos signos de la cruz que caracterizaban antiguamente el sacrificio de la misa: expresan los sufrimientos y la muerte sacrificial de Jesús y, por lo tanto, remiten constantemente a lo que es, en esencia, la Misa: la actualización del sacrificio de Cristo en la Cruz, x.¹¹² En su comentario sobre la Primera Carta a los Corintios, al hablar de la elevación de la hostia en el momento de la consagración —rito común y universal—, concluye, a partir de este rito, que la transubstanciación se produce inmediatamente después de que se hayan pronunciado las palabras de la consagración.¹¹³

3. LAS POSICIONES DEL MAGISTERIO

Desde siempre y hasta la época moderna, la Iglesia ha sido consciente de la importancia de la liturgia como *locus theologicus* —como lugar de expresión de la teología y de la fe—. Sin duda, esta idea no siempre se ha afirmado de la misma manera, pero siempre ha existido. De hecho, fue a principios de la época moderna cuando volvió a imponerse, para desarrollarse en el siglo XIX en el contexto de la renovación litúrgica y del movimiento litúrgico que surgió de ella, n.^o 114. Pero esto no significa que se haya olvidado la prueba litúrgica en los siglos XVII y XVIII: en aquella época, se recurría más concretamente a Próspero de Aquitania († después de 455) para considerar el culto de la Iglesia como *locus theologicus*, junto a la Sagrada Escritura. Hacia mediados del siglo XVIII, para justificar los dogmas católicos frente al protestantismo, se había convertido en habitual buscar argumentos en la liturgia;

¹¹⁰ Lydia MAIDL: *Desiderii interpres – Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquino*, Paderborn 1994, pp. 71-72; véase David BERGER: *Tomás de Aquino y la liturgia*, Centro Internacional de Estudios Litúrgicos, París 2001, pp. 19-20.

¹¹¹ David BERGER: *op. cit.* (nota 109), p. 20; véase Walter HOERES: *Eine theologische Erkenntnislehre von el más alto nivel* (reseña en: **Die Tagespost**, 29 de abril de 2000); Cypriano VAGAGGINI: *op. cit.* (nota 76), pp. 327-330; 333-334.

¹¹² David BERGER: *op. cit.* (nota 109), p. 22.

¹¹³ TOMÁS DE AQUINO: *In Epistolam I ad Corinthios*, XI, 6; véase Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), pp. 229-230.

¹¹⁴ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 11; véase Anton HÄNGGI: *op. cit.* (nota 2), pp. 447, 449; Karl FEDERER: art. «Lex credendi – lex orandi» (nota 40), p. 1002; ID.: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 2.

Y los papas de los siglos ^{XIX} y ^{XX}, siguiendo la línea de sus predecesores, ¹¹⁵, a su vez, destacaron claramente la autoridad de la liturgia. ¹¹⁶ Ya en el siglo ^{XVI}, el papa Sixto V (1585-1590) había afirmado expresamente la importancia de la liturgia para la fe, algo que también hicieron, en los siglos ^{XIX} y ^{XX}, los papas Pío IX (1846-1878), Pío XI (1932-1939) y Pío XII (1939-1958).

Esta cuestión fue abordada por Sixto V en la encíclica **Immensa Aeterni Dei**, del 22 de enero de 1587, así como en la **Institutio quidecim congregationum** [...] *cardinalium*, ¹¹⁷; por Pío IX en la bula **Ineffabilis Deus**, del 8 de diciembre de 1854, sobre la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción, ¹¹⁸; por Pío XI en la encíclica **Quas primas**, del 11 de diciembre de 1925, sobre la institución de la fiesta de Cristo -Rey¹¹⁹ y en la encíclica **Divini cultus**, del 20 de diciembre de 1928, dedicada a la promoción de la liturgia, el canto gregoriano y la música sacra, ¹²⁰; y, por último, por Pío XII en la encíclica **Divino afflante Spiritu**, del 30 de septiembre de 1943, que trata del

desarrollo de los estudios bíblicos, ¹²¹; en la encíclica **Mediator Dei**, del 20 de noviembre 1947, dedicada a la liturgia, ¹²² así como en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, del 1 de noviembre de 1950, sobre la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen María. ¹²³

La antigua fórmula: «*Lex orandi – lex credendi*» es citada por el papa Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854, en la que se proclama el dogma de la Inmaculada Concepción, y por el papa Pío XII en la constitución apostólica **Munificentissimus Deus**, del 1 de noviembre de 1950, con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción de la Virgen María. ¹²⁴

En 1850, en su Memoria sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, dom Guéranger recordó claramente el axioma de Próspero de Aquitania († después de 455): «*Lex orandi statuat legem credendi*»; lo aplicó de manera coherente y lógica a esta cuestión y, al hacerlo, contribuyó en gran medida a la definición del dogma de 1854.¹²⁵ Por ello, no es de extrañar que el papa Pío IX retomara este axioma en el propio texto de la bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854, y se basara en él; alega como argumento que la celebración litúrgica de esta festividad precedió a la reflexión teológica, y afirma que la liturgia demuestra que la doctrina de la Inmaculada Concepción de María se impuso desde tiempos muy antiguos, que se arraigó en el corazón de los fieles y que, gracias a la

¹¹⁵ Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), pp. 230-231; Cypriano VAGAGGINI: *op. cit.* (nota 76), pp. 317-318.

¹¹⁶ Irénée DALMAIS: *Liturgia y patrimonio de la fe* (nota 14), pp. 243 y ss.

¹¹⁷ *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum*, edición de Turín de 1863, VIII, 989.

¹¹⁸ *Acta Pii IX*, vol. I, Roma 1854, pp. 598-599.

¹¹⁹ *Acta Apostolicae Sedis* 17, 1925, p. 598.

¹²⁰ *Ibid.*, 21, 1929, pp. 33-34.

¹²¹ *Ibid.*, 35, 1943, p. 311.

¹²² *Ibid.*, 39, 1947, pp. 540-541.

¹²³ *Ibid.*, 42, 1950, pp. 758-760; véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 6-7; Anton HÄNGGI: *op. cit.* (nota 2), p. 449.

¹²⁴ Karl FEDERER: art. «*Lex orandi – lex credendi*» (nota 40), p. 1001.

¹²⁵ Anton HÄNGGI: *op. cit.* (nota 2), p. 449.

gracias a la diligencia y al esfuerzo de los pastores, se proclamó de manera notable en todo el mundo católico .¹²⁶

En 1925, en su encíclica *Quas Primas* sobre la instauración de la fiesta de Cristo Rey, Pío XI escribía: «Para enseñar al pueblo las cosas de la fe [...], la celebración anual de los santos misterios es mucho más eficaz que todos los documentos del magisterio de la Iglesia, incluso los más importantes». ¹²⁷

En su encíclica **Divino afflante Spiritu**, publicada en 1943, el papa Pío XII, al defender el sentido espiritual de la Escritura, mencionaba la hermenéutica neotestamentaria, a los Padres de la Iglesia y la liturgia, citando más concretamente a este respecto el principio: «*Lex orandi – lex credendi*» .¹²⁸ Ya dos años antes, en una carta a los obispos de Italia, la Comisión Bíblica subrayaba la importancia de la liturgia como *locus theologicus*, afirmando que la liturgia caracteriza la tradición normativa de la Iglesia y, por ello, otorga el lugar que le corresponde a la prueba litúrgica .¹²⁹

En su encíclica *Mediator Dei*, publicada en 1947,¹³⁰ el papa Pío XII afirma que la liturgia es un «lugar» importante para las verdades de la fe y para su correcta comprensión, añadiendo, sin embargo, que debe ser verificada por la fe de la Iglesia y por las declaraciones doctrinales del magisterio eclesiástico .¹³¹ Subraya expresamente que la liturgia «no designa ni establece en absoluto la fe católica» —fe que es proclamada por el magisterio supremo de la Iglesia—, sino que la confiesa. Pío XII subraya, además, que, por lo tanto, se puede invertir con razón el axioma: «*Legem credendi lex statuat supplicandi* —Que la regla de la oración fije la ley de la creencia—» para decir: «*Lex credendi legem statuat supplicandi* —Que la regla de la creencia fije la ley de la oración—». En este contexto, el Papa declara que la ordenación de la liturgia, su enriquecimiento externo e interno, así como la introducción de nuevos ritos, son responsabilidad exclusiva de la jerarquía de la Iglesia .¹³² Al recordar así la estrecha relación interna que une la liturgia, la Escritura, la tradición y el magisterio de la Iglesia, se inscribe plenamente en la continuidad de la fe de la Iglesia tal y como se ha desarrollado desde la época de los Padres de la Iglesia.

¹²⁶ Bula *Ineffabile Deus*, en: *Acta Pii IX*, vol. I (nota 117), pp. 598-599; véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 8.

¹²⁷ *Acta Apostolicae Sedis* 17, 1925, p. 603.

¹²⁸ Esto es lo que dice exactamente: «Ahora bien, este sentido nos lo indica y nos lo enseña nuestro divino Salvador mismo en los Santos Evangelios; es también el que, siguiendo el ejemplo del Maestro, señalan abiertamente los apóstoles, tanto en sus palabras como en sus escritos; es el que muestra la tradición constante de la Iglesia; y es, por último, el que expresa el antiguo uso de la liturgia cada vez que cabe aplicar debidamente el conocido adagio: «La regla de la oración es la regla de la fe»» (Denzinger n.º 3828; cf. *Enchiridion Biblicum* n.º 552).

¹²⁹ *Carta de la Comisión Bíblica a los obispos de Italia* (20 de agosto de 1941): Denzinger n.º 3792.

¹³⁰ Encíclica *Mediator Dei*, 20 de noviembre de 1947 (Pierre Téqui [editor]).

¹³¹ *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, pp. 540-541 (Pierre Téqui [editor], pp. 36-38); cf. Karl FEDERER: art. «*Lex orandi – lex credendi*» (nota 40), p. 1001.

¹³² *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, p. 541: «*La Sagrada Liturgia, por tanto, no designa ni constituye la fe católica de manera absoluta ni por su propia fuerza ; sino que, al ser también una profesión de las verdades celestiales, sometida al Magisterio Supremo de la Iglesia, puede aportar argumentos y testimonios —de no poca importancia, por cierto— para discernir el capítulo específico de la doctrina cristiana* » (p. 541) (Pierre Téqui [editor], pp. 37-38). Véase también Paul de CLERCK: «*Lex orandi – lex credendi*», en: *Questions liturgiques et paroissiales* 59, Lovaina 1978, p. 193.

Con motivo de la proclamación solemne, en 1950, del dogma de la Asunción de la Virgen María al cielo, el Papa vuelve a mencionar la relación entre la liturgia y la fe: ¹³³ constata que la Asunción corporal de María al cielo es universalmente admitida y que se expresa de manera particularmente brillante en la liturgia de esta fiesta. ¹³⁴

El Concilio Vaticano II profundiza en estas ideas en la *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, donde afirma que «el gobierno de la liturgia depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia: corresponde [en primer lugar] a la Sede Apostólica y [luego], según las normas del derecho, al obispo», así como a las conferencias episcopales territoriales. ¹³⁵ Y el documento añade de forma concisa: «Por eso, absolutamente nadie más, ni siquiera un sacerdote, puede, por su propia cuenta, añadir, suprimir o cambiar nada en la liturgia». ¹³⁶

Esta idea se recoge en el nuevo Código de Derecho Canónico de la Iglesia, publicado en 1983, que establece que «la ordenación de la sagrada liturgia depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia [...] que corresponde a la Sede Apostólica y, según el derecho, al obispo diocesano». ¹³⁷ A este respecto, el Código de Derecho Canónico precisa que «las acciones litúrgicas no son acciones privadas [...] sino que] conciernen a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiestan y

lo hacen realidad», ¹³⁸ lo cual, hay que admitirlo, a menudo no es así en la práctica litúrgica actual. ¹³⁹

Puesto que la liturgia manifiesta la fe, es la fe la que debe ordenar la liturgia. Pero la liturgia solo puede manifestar la fe en la medida en que el magisterio de la Iglesia le proporcione la expresión formal de dicha fe.

4. REFLEXIONES TEOLÓGICAS

El modernismo del siglo ^{XIX} y de principios del XX ofreció una interpretación errónea del principio tradicional: «*Lex orandi – lex credendi*»: de hecho, se basó en este principio para intentar justificar la opinión de que el dogma no sería fruto de la revelación objetiva, sino de la experiencia religiosa subjetiva; por ello, aunque pretendía seguir aplicando este principio, el modernismo abandonó el plano de la fe objetiva y convirtió la experiencia

¹³³ Bula *Munificentissimus Deus*, de 1 de noviembre de 1950 (*Acta Apostolicae Sedis* 42, 1950, pp. 758-759).

¹³⁴ «*Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides (de Asunción de la Santísima Virgen) se manifiesta de manera universal y espléndida en la Liturgia*» – *Acta Apostolicae Sedis* 42, 1950, p. 758; cf. Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 11.

¹³⁵ *Sacrosanctum Concilium*, n.º 22; véase *Lumen Gentium*, n.º 15; en este documento, los obispos son calificados como «*moderatores, promotores et custodes*» de la vida litúrgica de la Iglesia.

¹³⁶ «*Por lo tanto, nadie, ni siquiera un sacerdote, debe añadir, suprimir o modificar nada por iniciativa propia en la liturgia*» (*Sacrosanctum Concilium*, n.º 22); véase también la constitución apostólica de Pío XI *Divini cultus sanctitatem*, de 20 de diciembre de 1928.
«*ni modifique nada*» (*Sacrosanctum Concilium*, n.º 22); véase también la constitución apostólica de Pío XI *Divini cultus sanctitatem*, del 20 de diciembre de 1928.

¹³⁷ *Código de Derecho Canónico* (1983), c. 838.

¹³⁸ *Ibid.*, c. 837.1.

¹³⁹ En las últimas décadas, diversas declaraciones de Roma han recordado con frecuencia que la liturgia debe ordenada según la concepción que la Iglesia católica en su conjunto tiene de sí misma y que la responsabilidad última de la liturgia recae en el máximo representante de la Iglesia: el titular de la Cátedra de Pedro; esto, por otra parte, se ha recordado recientemente (en 2001) en la instrucción *Liturgiam authenticam* de la Congregación para el Culto Divino. Cabe señalar que este tipo de documentos siempre han suscitado reacciones críticas, sobre todo en Europa Central.

convertir lo subjetivo en dogma y, por tanto, en norma de la fe. Al convertir así la liturgia, de forma unilateral, en la *lex credendi* y al atribuirle una autoridad que no tiene, los defensores de esta concepción han sacado este principio de su contexto y han olvidado la fe tradicional de la Iglesia.¹⁴⁰ La encíclica *Mediator Dei* menciona expresamente esta concepción y afirma categóricamente que la liturgia no designa ni establece la fe, sino que da testimonio de ella, y que, al definir las verdades de la fe y debatir cuestiones controvertidas, los papas y los concilios recurrieron a menudo a la liturgia, ya que, para ellos, esta era un testimonio de la fe que se les había transmitido.¹⁴¹ Sobre este punto, la encíclica establece expresamente que la liturgia presupone la fe, que la fe precede a la liturgia y que, por ello, «no designa ni establece la fe católica de manera absoluta y por su propia autoridad»;¹⁴² en otras palabras, según la concepción de la Iglesia católica, la liturgia no invoca el dogma, sino que lo recuerda.¹⁴³

El modernismo de los siglos XIX y XX no fue el único en cuestionar esta postura: esta actitud se encuentra con frecuencia en el ámbito del cristianismo reformador, que afirma con frecuencia la primacía de la *lex orandi* sobre la *lex credendi*, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático. Se sostiene, por ejemplo, que, en la historia de la Iglesia, la liturgia siempre ha sido un elemento de desarrollo de la fe, que la praxis litúrgica de la Iglesia se ha trasladado a la teología y se ha utilizado como fuente para las decisiones dogmáticas.¹⁴⁴ O bien se afirma que, en aplicación del axioma: «*legem credendi statuat lex supplicandi*», es «la práctica de la oración de la Iglesia universal llena del Espíritu» la que debe determinar el dogma, p.¹⁴⁵ Esta postura se explica por el hecho de que, teniendo en cuenta la concepción particular que tiene de la Iglesia, el cristianismo reformador interpreta el concepto de tradición en un sentido diferente; el problema es que no tiene en cuenta el hecho de que, desde los tiempos más antiguos, el magisterio de la Iglesia se ha entendido como parte integrante de la tradición. Por ello, no es de extrañar que la postura protestante encuentre simpatizantes entre algunos teólogos católicos.¹⁴⁶

Es cierto que la postura de estos reformadores no es muy coherente, en la medida en que, en última instancia, reconocen a la teología una posición crítica respecto a la praxis litúrgica, concretamente cuando, como ellos dicen, no hay coherencia entre la liturgia y la teología.¹⁴⁷ En este caso, la autoridad de la teología es, para ellos, la autoridad de la Sagrada Escritura —lo cual es típicamente protestante—.

¹⁴⁰ Karl FEDERER: art. «Lex orandi – lex credendi» (nota 40), p. 1002.

¹⁴¹ Encíclica *Mediator Dei* (nota 82), *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, pp. 540 y ss. (Pierre Téqui [ed.], p. 37); véase Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), p. 17.

¹⁴² «*Sacra igitur Liturgia catholicam fidem absolute suaque vi neque designat nec constituit*» – Encíclica *Mediator Dei* (nota 82), *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, p. 541 (Pierre Téqui [ed.], p. 37); véase Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 2-3; Walter DÜRIG (nota 38), p. 236.

¹⁴³ Leo SCHEFFCZYK: *Grundlagen des Dogmas – Einleitung in die Dogmatik* (en: Leo Scheffczyk y Anton Ziegenaus [eds.]: *Dogmática católica I*, Aquisgrán 1997, p. 156, nota 46).

¹⁴⁴ Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 255.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 253-254.

¹⁴⁶ Véase Teresa BERGER: «Lex orandi – lex credendi», en: *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Ratisbona 27, 1985, pp. 425-432.

¹⁴⁷ Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 252.

La concepción católica también admite que la liturgia pueda ser corregida: no por la teología, sino por el magisterio de la Iglesia. Esta corrección es, además, necesaria y permanente, ya que, para la Iglesia católica, la liturgia tiene su fundamento en la autoridad del magisterio, que es responsable de la interpretación normativa de la Sagrada Escritura y de la ordenación de la liturgia.¹⁴⁸

Es en este contexto donde hay que situar la idea de que, desde el punto de vista protestante, la Reforma puede considerarse como «una revuelta doctrinal contra los usos litúrgicos y paralitúrgicos» de finales de la Edad Media «que expresaban una idea errónea de Dios, del hombre y de la salvación».¹⁴⁹ El hecho es que casi todos los reformadores del siglo ^{XVI} crearon un nuevo orden litúrgico con el fin de expresar de nuevo «el Evangelio puro» —ya lo hemos mencionado—. ¹⁵⁰ Para ello, los reformadores recurrieron a la Sagrada Escritura; sin duda afirmaban que debía ser proclamada e interpretada en el culto, pero, además, le reconocían cierta autonomía para que, frente a la liturgia, la Sagrada Escritura pudiera desempeñar el papel de instancia crítica.¹⁵¹

Pero sería desconocer la naturaleza de la relación entre la fe y la liturgia reducir esta última al mero papel de órgano del magisterio de la Iglesia. En la historia de los dogmas, se encuentran casos —en particular en el ámbito de la mariología— en los que la liturgia ha se ha adelantado con creces a la decisión del magisterio, p.¹⁵². Aquí debemos hacer una distinción entre el

magisterio ordinario y el magisterio extraordinario: las decisiones doctrinales son actos del magisterio extraordinario; el magisterio ordinario tiene como responsabilidad la proclamación cotidiana de la fe de la Iglesia. Son los obispos y el Papa quienes tienen a su cargo esta responsabilidad; además, en determinados casos, también pueden asumir conjuntamente la responsabilidad del magisterio extraordinario. El Papa ejerce la función del magisterio extraordinario mediante una decisión catedral, los obispos mediante una decisión conciliar. El magisterio extraordinario no precede a la liturgia, pero sí lo hace el magisterio ordinario: de hecho, la liturgia se basa, propiamente hablando, en el magisterio ordinario. En una audiencia del 12 de diciembre de 1935, el Papa Pío XI afirmó que la liturgia era «el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia».¹⁵³

La *lex credendi* tiene prioridad sobre la *lex supplicandi* y «la determina según el espíritu y el sentido».¹⁵⁴ Esta ha sido siempre la convicción de la Iglesia. Por ello, la liturgia o el culto de la Iglesia es la ley de la fe, porque la fe es la ley de la liturgia o de la oración de la Iglesia.¹⁵⁵ Es la garantía del magisterio ordinario —y no del extraordinario— de la Iglesia la que es

¹⁴⁸ «[...] supeditada al supremo Magisterio de la Iglesia» —encíclica *Mediator Die* (nota 52), en: *Acta Apostolicae Sedis* 39, 1947, p. 541 (Pierre Téqui [editor], p. 37).

¹⁴⁹ Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 252.

¹⁵⁰ Véase más arriba, nota 52.

¹⁵¹ Geoffrey WAINWRIGHT: *op. cit.* (nota 18), p. 252.

¹⁵² Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), p. 5.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 2; Walter KERN, Franz-Josef NIEMANN: *op. cit.* (nota 1), pp. 153-154.

¹⁵⁴ Leo SCHEFFCZYK: *Grundlagen des Dogmas* (nota 142), p. 146, nota 46; Ídem: *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, p. 43. Véase también la bula *Munificentissimus Deus*, en: *Acta Apostolicae Sedis* 42, 1950, p. 760: «*Qua quidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus sacri cultus ritus proferentur.*»

¹⁵⁵ Karl FEDERER: art. «Lex orandi – lex credendi» (nota 40), pp. 1001-1002; cf. Bernard CAPELLE: *op. cit.* (nota 22), pp. 5-8; Karl FEDERER: *Liturgie und Glaube* (nota 6), pp. 108-109.

concedida al testimonio litúrgico; ¹⁵⁶ este testimonio nos presenta el ejercicio del magisterio ordinario de la Iglesia en su forma más elevada, y por eso se puede afirmar legítimamente que la ley de la oración determina la ley de la fe . ¹⁵⁷ Pero lo cierto es que, cada vez con mayor frecuencia, el magisterio ordinario se expresa con menos claridad en la liturgia que en otros medios de transmisión de la fe y, para los teólogos que se enfrentan a un caso concreto, a veces resulta difícil basarse en lo que enseña la liturgia, sobre todo cuando se trata de determinar si, y en qué medida, lo que dice la liturgia es normativo desde el punto de vista de la fe. No hay que olvidar, a este respecto, que los actos del magisterio ordinario no siempre tienen carácter de infalibi é ¹⁵⁸ (Por lo general, los actos del magisterio ordinario tienen el carácter de infalibixml-ph-0000@deepl.internalé ¹⁵⁸ (Por lo general, los actos del magisterio Incluso se podría decir que **deberían** tener ese carácter. La infalibilidad está ligada a la palabra de los obispos o del Papa cuando enseñan cuál es la verdadera fe de la Iglesia católica, o cuando los obispos enseñan esa misma fe universalmente en comunión recíproca y en comunión con el Papa, al confesar la verdadera fe de la Iglesia. El magisterio ordinario está vinculado al testimonio de la fe, mientras que el magisterio extraordinario está vinculado al juicio sobre la fe. La confesión de la fe tiene carácter de infalibilidad cuando es realmente el testimonio de aquello en lo que cree la Iglesia en todo el mundo, cuando los obispos enseñan de forma unánime y en comunión con el Papa.

También hay que tener en cuenta que la liturgia no da testimonio de la fe ni la proclama de la misma manera que los demás medios (no litúrgicos) de transmisión de la fe, como, por ejemplo, los catecismos, las encíclicas y las cartas pastorales. La liturgia no es, en primer lugar, una enseñanza, sino una acción: se trata ante todo de la *gloria Dei* —la gloria de Dios— y de la *salus hominum* —la salvación de los hombres—, siendo esta última una consecuencia lógica de aquella. La liturgia es una expresión vital y global de la Iglesia en su universalidad —*la Ecclesia universalis*—, incluso en su forma local, y en la liturgia tiene lugar un encuentro vital entre Dios y los hombres. Por ello, es en la liturgia donde culmina, en cierto modo, la acción de la Iglesia. En ella se unen, en una acción común, el poder magisterial jerárquico, el poder pastoral y el poder sacerdotal, la respuesta

correspondiente de los fieles y la acción de Cristo y de Dí , n.º ¹⁵⁹ Esto explica por qué la enseñanza de la fe adopta una forma particular en la liturgia: esta está siempre al servicio de la oración, incluso en aquellas partes que se refieren más directamente a la enseñanza, es decir, en las lecturas y en las homilías. La liturgia es siempre y ante todo oración .¹⁶⁰ Ciertamente, es también un medio de instrucción religiosa, pero de forma indirecta. Por eso, debido a este carácter particular de la liturgia, la verdad no se capta en ella tanto intelectualmente como se vive, y por lo tanto la liturgia actúa en primer lugar y más directamente sobre el subconsciente —al menos así debería ser—; y, por ello, su efecto es más profundo y, por tanto, más duradero. El misterio de la importancia de la liturgia y de la transmisión de la fe que ella

¹⁵⁶ Véase Irénée DALMAIS, Antonin-Marcel HENRY: *op. cit.* (nota 42), p. 87; véase Paul de CLERCK: «Lex orandi – lex credendi» (nota 131), p. 208.

¹⁵⁷ Hermann A. SCHMIDT: *op. cit.* (nota 10), pp. 26-27; Anton HÄNGGI: *op. cit.* (nota 2), p. 447; Paul de CLERCK: «La liturgia como espacio teológico» (nota 24), p. 133.

¹⁵⁸ Cypriano VAGAGGINI: *op. cit.* (nota 76), p. 301.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 299.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 300-301.

se debe, en particular, al hecho de que se dirige a personas de todos los niveles intelectuales y sociales.¹⁶¹

La liturgia expresa la fe actual de la Iglesia y, al mismo tiempo, es reflejo de su desarrollo a lo largo de la historia; sin embargo, no siempre compromete al magisterio de la misma manera; todo esto lo reconocieron ya los Padres de la Iglesia. No obstante, desde el punto de vista dogmático, la fuerza probatoria no es la misma para todo lo que el magisterio exige a los fieles que crean en la liturgia; varía según el caso. Lo mismo ocurre con la forma y el grado de asentimiento que se exige a los fieles.¹⁶² A modo de ejemplo, el axioma «*lex orandi – lex credendi*» tiene un significado diferente según se aplique a la fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen María o a la fiesta diocesana de la traslación de la casa de Loreto.¹⁶³ Por otra parte, muchas liturgias antiguas contienen errores dogmáticos que, en cierto modo, se han colado en ellas de forma insidiosa. Por ejemplo, en documentos litúrgicos de la Edad Media se encuentra una rúbrica según la cual basta con mojar la hostia consagrada en el vino del cáliz para consagrar el vino. Del mismo modo, en algunos misales antiguos se encuentra una misa para atenuar los castigos del infierno.¹⁶⁴

Para saber si una afirmación litúrgica de antaño o incluso de hoy constituye una verdad dogmática imperativa, es necesario llevar a cabo un examen teológico riguroso y profundo. A veces, la propia liturgia ofrece criterios que permiten juzgar la autoridad dogmática de un elemento litúrgico: puede ser, por ejemplo, la importancia que la liturgia en general otorga a ese elemento, o la que le otorga una liturgia concreta, o incluso la que le otorgan todas las liturgias. Pero a menudo resulta muy difícil determinar, basándose únicamente en la liturgia, cuál es la verdadera autoridad de un punto doctrinal de la liturgia y qué autoridad le atribuye el magisterio a ese punto doctrinal.¹⁶⁵

Cuando se quiere evaluar así un elemento litúrgico concreto desde el punto de vista teológico, hay que recuperar primero su sentido filológico y situarlo en el contexto de su historia. A continuación, hay que juzgar las conclusiones de la crítica filológica e histórica a la luz de la doctrina; concretamente, hay que preguntarse en qué medida tal o cual elemento litúrgico concreto forma parte de la sustancia de la fe. En cualquier caso, la conclusión definitiva no puede, sin duda, reducirse a una mera reflexión teológica. Aquí, como por otra parte en todas las cuestiones relativas a la fe, el criterio supremo es el magisterio de la Iglesia —en primer lugar, el magisterio ordinario, pero también, a continuación, el magisterio extraordinario, p.¹⁶⁶

Hay que tener claro que la autoridad doctrinal atribuida a los distintos elementos de la liturgia es proporcional a la autoridad de los miembros de la jerarquía que los han enunciado o aprobado. Si se han colado expresiones incorrectas o errores manifiestos en la liturgia de una Iglesia particular y permanecen allí durante cierto tiempo, esto no plantea un problema especialmente grave para la fe: basta con recordar que el obispo, en sí mismo, no es infalible; esto permite, por ejemplo, resolver el problema de la misa para atenuar los

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 301.

¹⁶² *Ibid.*, p. 303.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 297.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 297-298.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 306.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 302.

castigos del infierno. A título individual, los obispos no son infalibles; en cambio, tomados en su conjunto, lo son, incluso en el magisterio ordinario, siempre que confiesen unánimemente la fe de la Iglesia universal. Por eso, los elementos litúrgicos que, durante cierto tiempo, han sido comunes a todas las liturgias y se han considerado objetos de fe son, de hecho y en verdad, objetos de fe. Esto se aplica, entre otras cosas, a la aprobación dada a la veneración de los santos, las reliquias y las imágenes; a la utilidad de la invocación de los santos; a la práctica del bautismo de los niños; así como a la oración y la ofrenda del sacrificio de la misa por los difuntos. En términos generales, se puede afirmar lo siguiente: desde el momento en que una liturgia ha sido aprobada por la Santa Sede, se puede y se debe considerar que las liturgias que se utilizan hoy en día en la Iglesia católica están exentas de errores en lo que respecta a la fe y a las normas morales dadas por Dios, n.º 167

Cuando la liturgia celebra o conmemora milagros, apariciones o revelaciones privadas u otras manifestaciones divinas que no figuran en la Sagrada Escritura, ello no significa por ello mismo que la Iglesia las introduzca en el *depositum fidei*, ni que las integre por ello en el «patrimonio sagrado» de la fe; se limita a afirmar que las personas piadosas pueden creer en estas manifestaciones. Esto se aplica, por ejemplo, a la fiesta de la Aparición de la Virgen María en Lourdes o a la fiesta de los estigmas de san Francisco de Asís.¹⁶⁸

Ya en la década de 1980, algunos se preguntaron, con razón, si y en qué medida se podía atribuir realmente a las numerosas liturgias en lengua vernácula surgidas tras el Concilio Vaticano II —y que el Concilio, sin duda, no había querido que fueran tan numerosas ni tan radicales— el carácter de una liturgia considerada como una importante confesión y testimonio de la fe; en otras palabras, si, con su afán por aumentar la eficacia pastoral, las liturgias en lengua vernácula no habrían, aquí o allá, atenuado la precisión de las verdades de fe, p. 169. Cabe responder negativamente a la primera pregunta y afirmativamente a la segunda, p. 170. Una liturgia así constituida no puede modificar la fe, en la medida en que la autoridad de la liturgia está siempre subordinada a la autoridad del magisterio.

Teniendo en cuenta la estrecha relación entre la liturgia y la fe, resulta evidente que existe un vínculo entre, por un lado, los profundos cambios introducidos por la reforma litúrgica de la Iglesia y, por otro, las infracciones a los dogmas que hoy se observan en toda la Iglesia, así como la progresiva desaparición de la fe, que es un hecho indiscutible. Desde el punto de vista psicológico, es incluso una certeza. La reforma litúrgica ha minado la confianza de muchas personas en la Iglesia, sobre todo en la medida en que, en general, esta reforma no se ha explicado suficientemente al pueblo de la Iglesia y en que, con demasiada frecuencia, los litúrgos han considerado y siguen considerando que esta reforma les autoriza a hacer lo que les plazca

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 302-303.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 304.

¹⁶⁹ Walter DÜRIG: *op. cit.* (nota 38), p. 236.

¹⁷⁰ No se puede estar de acuerdo con Josef Pascher cuando afirma que las lenguas vernáculas no son menos precisas que el latín (véase más arriba, nota 17). Sea como fuere, en la Iglesia es el texto en latín de la liturgia el que, hoy como ayer, sigue siendo el que da fe. Cabe recordar a este respecto la instrucción *Liturgiam authenticam* (2001) de la Congregación para el Culto Divino (véase también la nota 138 anterior), que subraya una vez más que son los textos en latín los que tienen carácter de referencia. Esto exige, por tanto, que las traducciones a la lengua vernácula de los textos litúrgicos se comprueben a la luz del texto original en latín, lo que excluye aquellas traducciones que son más bien paráfrasis o que tratan de resolver problemas teológicos apartándose del texto original, por ejemplo, en el caso de una supuesta discriminación hacia determinados grupos de personas (*Liturgiam authenticam*, n.º 65).

en nombre del subjetivismo y el pragmatismo. Esta interpretación errónea que los liturgistas dan a la reforma se basa quizá, en realidad, en las dudas que con frecuencia se plantean sobre la continuidad interna de la Iglesia, en primer lugar en lo que respecta a su forma, pero también en lo que se refiere al contenido de su proclamación; en otras palabras, se explica por el hecho de que la eclesiología tradicional se pone en tela de juicio con frecuencia. Este es un factor de precariedad adicional, precisamente en una época en la que la fe cristiana es atacada por todas partes.¹⁷¹

Por ello, para muchos católicos, el debilitamiento y la corrupción de la fe, así como la incertidumbre doctrinal, no pueden objetivamente excluirse de la liturgia, en la medida en que esta es la liturgia de la Iglesia y está aprobada por la autoridad suprema de la Iglesia. Hay que tenerlo aún más en cuenta si se considera que, en la práctica y en numerosos casos, la liturgia corre el riesgo de ser expresión de una doctrina heterodoxa y bien podría conducir a errores dogmáticos. Esto pone de relieve la enorme responsabilidad que tienen hoy en día los pastores: al velar por que la liturgia se celebre correctamente en su diócesis, garantizan que la doctrina sea ortodoxa y se proclame adecuadamente.

Si se admite seriamente el principio de que la liturgia es una manifestación de la fe, ello implica que, frente a otras confesiones cristianas u otras religiones, no puede ni debe haber una liturgia común más que en la medida en que exista una comunidad de fe. La práctica cada vez más habitual de la intercomunió y la intercelebración es, *de facto*, una falsificación de la fe. De hecho, se puede incluso afirmar que esta práctica de la intercomunió y la intercelebración implica necesariamente una fe diferente de la fe tradicional. Sin embargo, como tal, esta práctica no puede en ningún caso modificar la fe actual de la Iglesia, ya que no es legítima, aunque, por consideraciones diplomáticas o por debilidad, la autoridad eclesiástica no se oponga a ella.

La liturgia constituye, sin duda, una alteración de la fe cuando va más allá de las prescripciones litúrgicas, como ocurre con demasiada frecuencia en la actualidad; quizá los liturgos que la practican de este modo no estén suficientemente informados o no sean conscientes de lo que ello implica, y tal vez a veces se vean impulsados por el instinto de imitación, que es inversamente proporcional a su formación teológica y a su nivel de reflexión; pero quizá también haya que atribuir en parte estos excesos al orgullo, a la pretensión de saber más, o incluso a un estado fundamental de incertidumbre en materia doctrinal. En cualquier caso, es cierto que, si bien en su forma tales prácticas litúrgicas ilegítimas alteran la fe de la Iglesia, no la modifican en lo esencial: en efecto, el culto solo puede considerarse norma de la fe en la medida en que sea el culto de la Iglesia —de la Iglesia universal—.

La liturgia de la Iglesia es un importante *locus theologicus*, que da testimonio de la fe de la Iglesia, la explica y, cuando se comprende bien, constituye un elemento constitutivo de dicha fe.¹⁷² Sin embargo, incluso considerada como lugar teológico, la liturgia no puede aislarse de los demás lugares teológicos. Y, sobre todo, debe considerarse en estrecha relación con la Sagrada Escritura, con la tradición —tanto en su sentido estricto como en el amplio— y con el magisterio de la Iglesia. La autoridad de la liturgia no es autónoma: se fundamenta en la autoridad de la Escritura, de la tradición y del magisterio. *In ordine cognoscendi*, la liturgia conduce a la fe de la Iglesia, la protege de la corrupción e, *idealiter*, en su continuidad, ella

¹⁷¹ Véase Wolfgang WALDSTEIN: *Hirtensorge und Liturgiereform – Eine Dokumentation*, Lichtenstein 1977, pp. 66-68, 77.

¹⁷² Véase más arriba, p. 1.

preserva esta fe; *in ordine essendi*, en cambio, presupone la fe. La liturgia se basa en el magisterio ordinario de la Iglesia y no en el magisterio extraordinario; al mismo tiempo, es el instrumento más importante de esta expresión vital de la Iglesia. Es en la liturgia donde culmina la acción de la Iglesia; es la respuesta primera y decisiva del hombre a la Revelación divina; de ahí deriva su gran valor. Pero, al ser inherente a la liturgia, este valor se debe también al hecho de que la liturgia es un *locus theologicus*. Por eso, para quienes tienen la responsabilidad de ejercer el magisterio de la Iglesia, la liturgia constituye una grave responsabilidad.