

Hacia una teología bíblica de la celebración litúrgica

Juan José Barreda Toscano

Es indudable que el mundo evangélico está pasando por una época de grandes cambios en lo que respecta a la *celebración litúrgica*. A pesar de hacerse un sinnúmero de alusiones a textos bíblicos, no existen muchos trabajos que se hayan detenido a contemplar el tema desde la perspectiva bíblica. En gran medida este tema ha sido abordado con un carácter fundamentalmente inspiracional, dejándose a la cultura eclesial la tarea de desarrollar los medios para plasmarlo en la vida litúrgica de la co-munidad cristiana. Sin embargo, los llamados «medios» también son «contenidos». Veremos a lo largo de este en-sayo que los gestos, las vestimentas, la música, las for-mas comunican nuestras concepciones de Dios, de la co-munidad de fe, del ser humano, de la misión cristiana, y que el Apocalipsis de Juan, por citar un libro de la Biblia, tiene mucho que decirnos al respecto.

Quisiera, desde mi fe en que las Escrituras son Palabras normativas de Dios, presentar algunas perspectivas que pueden enriquecer nuestra *búsqueda de un encuentro con el Dios de la vida*. Sin negar mis propias búsquedas e intereses, compartiré a fin de que podamos dialogar co-mo *fraternidad* de fe y enriquecernos mutuamente en ese camino. Todos los libros de las Escrituras son litúrgicos en el sentido amplio del término. Sin embargo, he elegido el Apocalipsis de Juan por cuanto su contenido es pre-sentado como una celebración litúrgica.¹ Creo que esta-remos de acuerdo al decir que este libro ha sido uno de los más usados en el formato de nuestras liturgias, pero también en la comprensión de los objetivos de las mis-mas. Su pertinencia para la realidad latinoamericana es destacable ya que se trata de un escrito revelatorio del sentido de la historia humana en un contexto de crisis y sufrimiento. Propongo la «liberación» de ciertos temas que han sido censurados por mucho tiempo como ex-presión de las ideologías de los imperios que atentaron contra los propósitos de Dios hacia la humanidad.² En la selección de pasajes intentaré aportar ciertas perspectivas *hacia* una teología de la celebración litúrgica, pero no *la* teología. Uno de los presupuestos con los que trabajo es que precisamente en

¹ Cf. A. Piper, «The Apocalypse of John and the Liturgies of the Ancient Church», en *Church History* 20, (1951): 3-22; J. A. Grassi, «The Liturgy of Revelation», en *Bible Today* 24, (1986): 30-37; U. Vanni, *Apocalipsis, una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Navarra, 1981.

² En realidad, el *encarcelamiento* de ciertos temas ha venido a ser la «causa» y el «resultado» del encarcelamiento mismo de la teología. Cf. Juan L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1974.

el Nuevo Testamento coexisten varias teologías que enriquecen nuestra comprensión de Dios en su relación con la humanidad.

Para finalizar, quisiera también justificar la división del cuerpo del ensayo. Lo he dividido en dos grandes secciones. Con el primero, «*Formas y medios en la celebración litúrgica del Apocalipsis de Juan*», pretendo detenerme en las expresiones litúrgicas que nos aporta el libro como contenidos del mensaje teológico. Las subdivisiones no representan una organización lógica necesariamente; más bien pretenden aportar una lluvia de elementos que, como se dijo arriba, no siempre son contemplados. La segunda sección, «*Temas para la celebración litúrgica desde el Apocalipsis de Juan*», considera los asuntos que son pertinentes para el pueblo evangélico en el mundo latinoamericano. En esta parte no pretendo de ninguna manera agotarlos, pero sí, advertir la heterogeneidad de temas y, sin embargo, aquellos motivos ejes que en todos ellos subyacen. Mientras que la primera parte se detendrá un poco más en la descripción del libro, la segunda se concentrará en el diálogo con las comunidades de fe de nuestro continente.

Formas y medios en la celebración litúrgica del Apocalipsis de Juan

Lo Estético

El Apocalipsis nos confronta con lo inefable, y con ello,

nos provoca sentimientos y sensaciones diversas. Lo bello, lo feo, lo grotesco, lo ordenado, lo sublime juegan un rol sensorial importante en el proceso de encuentro con el otro. Es que la belleza, en muchos sentidos, tiene tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien.³ Claro está que existen elementos culturales que influyen en la interpretación de lo estético pero también están aquellas dimensiones del ser humano que son parte de nuestra esencia y que nos acercan a la humanidad. El espacio que se dedica a las descripciones estéticas en el libro es llamativamente amplio. El libro no escatima palabras y creatividad en la búsqueda de compenetración con el otro a través de lo estético. En la estética, el autor imprime rasgos de la divinidad y de su mensaje que sólo pueden ser comprendidos bajo los mismos códigos. Y es que la relación estética, que se da como creación y contemplación, puede ser influida por la fe de tal manera que el ser humano pueda ser enriquecido y la realidad

³ La belleza, dice von Balthasar, tiene tanto valor y poder de decisión como la verdad y el bien, y está tan unida a estas dos que «no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza». Y en relación a la poca importancia que se le da en el que hacer teológico comenta: «En un mundo sin belleza, en un mundo que quizá no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido así mismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante. ¿Por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica». Hans Urs von Balthasar, «Gloria, una estética teológica», vol. 1, en *La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 22 ss.

pueda ser recreada.⁴ Por ejemplo, cuando observamos la descripción de la nueva Jerusalén (21.9-27) encontramos rasgos de belleza inconmensurable que apelan a nuestros senti-mientos y sentidos y los interpretamos como «hermoso», «verdadero» y «bueno». Con ello se pretende generar el deseo de formar parte de ella. La descripción del trono celestial con sus colores, olores, sonidos expresados en los seres vivientes en los cánticos, (capítulos 4 y 5), no hacen sino apelar a nuestros sentidos a fin de disfrutar la grandeza y el poder de Dios. En sentido opuesto, la fealdad de las bestias (capítulo 13) nos habla de su maldad y produce en el oyente el deseo de alejarse de ellas.

Lo que anhelo mostrar es la importancia que tiene la estética no sólo como «medio» sino también como «contenido». En cuanto a su relación con la cultura y el mensaje teológico, es vital ver cómo se vinculan estrechamente al punto de atribuir a Dios la belleza mientras que la fealdad es característica de sus enemigos. Por otro lado, el valor comunicacional de lo estético también se aprecia en la luz y lo armónico de Dios mientras que el ocultamiento (oscuridad) y lo grotesco pertenece al maligno. Y es que en su intención de llamar a la fidelidad, el autor del libro comprende al ser humano como un ser integral y esencialmente estético.

⁴ R. Gutiérrez Cortés, *Educación teológica y acción pastoral en América Latina, hoy*, Iglesia Bautista Horeb, México, 1984, p. 136. Cortés habla de la estética y el que hacer teológico.

Imágenes, símbolos y dramatizaciones

Estrechamente vinculado al punto anterior, este escrito de género apocalíptico cristiano⁵ recurre a «visiones» y «audiciones» para comunicarse.⁶ En ellas encontramos el uso constante de imágenes, símbolos y dramatizaciones que apelan a la imaginación del receptor. Las imágenes y dramatizaciones reveladas en el escrito «hablan» y «contactan» con una fuerza tal que llevan al receptor a participar de las situaciones presentadas.⁷

No intenta tan sólo llevarnos a un plano «conceptual» sino, más ampliamente, al «vivencial». Así, por ejemplo, desde la primera visión describe a uno semejante a un Hijo de hombre de manera fastuosa para representar su grandeza y poder; luego, esta misma imagen se ve contrastada con la alusión de aquel que fue muerto y ahora vive (1.9-20). Su voz era como sonido de

⁵ Cf. J. J. Collins, «Pseudonymity, Historical Reviews and the Genre of the Revelation of John», en *Catholic Biblical Review* 39, (1977): 329-343.

⁶ Para las características de la literatura apocalíptica ver, J. J. Collins, *Daniel, with an Introduction to the Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp. 1-14; «Toward the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979): 1-20.

⁷ Recordemos que el libro fue escrito para ser «oído» en la asamblea litúrgica (1.11; cf. 2.1a, 8a, 12a, 18a; 3.1a, 7a, 14a). El «día del Señor» refiere al día litúrgico en el que se celebraba la resurrección de Jesús tras su asesinato. Cf. K. A. Strand, «Another look at "Lord's Day" in the early Church and in Rev. 1, 10», en *New Testament Studies* 13 (1966-67): 174-182; U. Vanni, «Il "giorno del Signore" (Ap 1,10) giorno di purificazioni e di discernimento», *Rivista Biblica* 57 (1976): 453-467. Es importante señalar la intención del autor de invitar a los oyentes a participar de una celebración conjunta con la celestial. F. Contreras, *El Señor de la Vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sí-gueme, Salamanca, 1991, p. 21.

trompetas, lo cual no tan sólo implica la fuerza de lo que verá sino también la categoría de «anuncio» de la imagen.⁸ Que se quiere «hablar» con la imagen lo notamos con el uso de la hipóstasis de la Voz de la figura a describirse:

... y oí detrás de mí una gran voz como de trompeta *diciéndome*: ... y giré *para ver la voz* y ví a uno semejante a un Hijo de Hombre... (1:10-13).⁹

Como se puede deducir de 1.9, la «voz» es ya un mensaje («revelación»), y lo que comunica es presentado a través de la «imagen».

Las imágenes y símbolos, por otro lado, expresan precisamente la osadía del autor de «balbucear el designio providente de Dios en la historia».¹⁰ Aquello que es inevitable no encuentra mejor manera de comunicarse que con el símbolo. Es «Apocalipsis», es decir, revela un misterio

⁸ Ver Pablo M. Ferrer, «La marca de la Bestia», *RIBLA* 34 (1999): 65-73. Hablando del carácter catártico del drama comenta: «El espectador podía analizar los sentimientos de los actores, podía observarlos. Y esos sentimientos eran similares a los suyos. De la misma forma, Apocalipsis 13 ubica todo placer o sufrimiento en un drama divino, universal. Al ubicarlo en un nivel cósmico el dolor se objetiva, el lector observa el drama divino y observa cómo sienten sus actores. Por otro parte se puede observar a nivel cósmico la medida del sentimiento. Se puede apreciar la oposición de Dios, a escala cósmica, a los que causan dolor. *Pero esa observación no es algo frío y desinteresado sino que terminará provocando una inserción del observador en el drama, y finalmente una catarsis y una toma de decisión*» (p. 67) [cursiva del autor].

⁹ Cf. J. H. Charlesworth, «The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice», en *Scottish Journal of Theology* 39, (1986): 36-52.

¹⁰ Contreras Molina, *El Señor de la vida*, p. 19.

oculto de Dios. En el símbolo, Dios es presentado como misterio y revelación simultáneamente. Su magnificencia y su acercamiento al ser humano son presentados en tensión. Genera reverencia ante el ser divino. Sin embargo, antes que provocar incertidumbre en el que oye, lo llama a la esperanza «abierta» y «creativa» en medio de un mundo de muerte que parece superar toda expectativa de superación.

La música, el canto, la voz

Si bien es cierto que no tenemos la letra de algunos cánticos y tan sólo contamos con la descripción del sonido de algunos de ellos, el pueblo cristiano ha compuesto canciones y música que lo ha llevado a vivir esos momentos.¹¹ La descripción de la voz como

el estruendo de muchas aguas y como el sonido
de un gran trueno... como el sonido de arpistas
tocando sus arpas (14.2),

es una directa alusión a la celebración litúrgica celestial, prototipo de aquella celebración de la comunidad cristiana. Las descripciones de la voz conducen al oyente a vincularse a través de la música con el momento y el personaje. De ahí también que se deba prestar atención a la descripción del sonido de la voz con aquello que quiere generarse en el oyente del libro. Se la debe vincular con lo que quiere decirse teológicamente puesto que en materia de comunicación,

¹¹ Pablo Sosa, «¿Qué nos dice la música?», en *Visiones y herramientas 1* (2003): 83. Cf. Edgardo Moffatt, «Nuestra música es teología» (cap. 6 del presente libro), quien trabaja más detenidamente el tema desde perspectivas teológicas.

la música modifica a la letra. O sea, la música transporta el mensaje de la letra pero lo va expresando en su propio idioma; lo traduce con sus propias palabras, por así decir.¹²

Es evidente en este texto que la alusión a las muchas aguas y al trueno se refieren a la gran cantidad de personas que entonan este canto, pero las arpas bien pueden ser alusión a una melodía dulce que expresa la paz de estar en la presencia del Cordero como vencedores.¹³

Si bien es cierto que estamos hablando de un escrito, el uso de estos recursos bien puede abrirnos puertas a usar los mismos ya no tan sólo desde perspectivas exclusivamente sociológicas o musicales sino también como comunicación de la fe cristiana. No estoy hablando de aplicarlas en un sentido concordista (seguir la música que ellos tuvieron) pero sí desde una visión teológica que invite a un encuentro litúrgico para un ser humano integral que vivencia la presencia divina desde y hacia toda su humanidad. En este sentido, debemos tomar con mayor seriedad a los géneros musicales y a la música en sí ya no por una cuestión de funcionalidad sino por su

¹² Sosa, *op.cit.*, p. 78. «Técnicamente, se dice que hay un *significado* y un *significante* que la modifica. La letra de la canción sería el *significado*, y la música, el *significante* que la modifica... debemos de decir que también *la letra modifica a la música*, de manera que se intercambian los roles en un interesante juego de influencias».

¹³ Esta música «in crescendo», que al final se recoge en un fino «adagio», se ejecuta como un concierto de dimensiones cósmicas en donde intervienen el cielo, las aguas, el trueno y los hombres, pretende llevar al lector (u oyente) de Apocalipsis un claro mensaje que expresa la armonía universal». Contreras Molina, *El Señor de la vida*, p. 299. ¡He aquí la percepción de Contreras!

capacidad y contenido comunicacional.¹⁴ Esto nos permite tener un aval histórico en la tradición bíblica que acompaña ciertas prácticas actuales. Desde esta evidencia, deberemos abrirnos al diálogo con las ciencias humanas que tratan temas afines. También precisamos la revisión de tendencias racionalistas que por un lado se han abierto a la tratativa de los problemas sociales a la luz del evangelio pero que contradicen su mensaje con la negación del valor de los sentimientos, de las sensaciones y del cuerpo humano como lugar teológico.

El cuerpo

En 14,1-5,¹⁵ encontramos la importancia del cuerpo. El Cordero está «de pie» en el monte Sión. Las posturas corporales y los lugares nos dicen mucho. El animal degollado ahora es Señor y tiene dominio sobre la historia humana. Esta imagen está en contraposición a las descripciones en el capítulo 13 en las cuales las bestias, de apariencia macabra, ejercen todo tipo de violencia sobre la tierra. Los detalles dados en cuanto a las cabezas y los pies de las bestias expresan el poder teórico y material.¹⁶

¹⁴ Las investigaciones recientes reconocen la existencia de un *corpus* de himnología de los primeros cristianos, que aparecen incrustados sobre todo en las epístolas del nuevo testamento (Fil. 2:6-11; Col. 1:15-20; 2:10; Efe. 2:14-16; 5:14; 1Tim. 3:16; Heb. 1:3; 1Ped. 3:18-22; Juan 1:1ss.). Más difícil es conocer el marco litúrgico preciso a que pertenecen estos vestigios himnicos de las comunidades primitivas. Cf. B. Wawter, "Expresión de la fe en el culto. En el nuevo testamento», en *Concilium* 82, (1973): 183-191.

¹⁵ Ch. H. Giblin, «Recapitulation and the Literary Coherence of John's Apocalypse», en *Catholic Biblical Quarterly* 56, (1994): 95, sostiene que esta porción es el centro del libro.

¹⁶ La parte superior tiene control de la inferior; así da la impresión de

Luego todo aquel que no lleva «su marca en el cuerpo» no puede desarrollar su vida normalmente. Encontramos que el cuerpo es utilizado como propaganda pública de adoración a la bestia. La única alternativa a la no conformación con ella es precisamente con el mismo cuerpo y esto conlleva a sufrir la muerte. Para ser fiel al Cordero no es suficiente una resistencia «interior» o «espiritual», puesto que la marca es pública y social. El cuerpo y la muerte adquieren un sentido litúrgico por cuanto expresan fidelidad al Cordero que también fue asesinado y que ahora vive. Las cicatrices corporales hablan.

Volviendo al capítulo 14, encontramos que conjuntamente con el Cordero están los 144.000 que llevan «su marca en su cuerpo». Su opción de fe (socio-económica) en todo su ser ha sido puesta bajo la soberanía de Dios. Su lugar al lado del Cordero lo logran por sus cuerpos; en su celebración litúrgica todo su ser ha sido entregado y ahora también adoran al Señor. Concebir al ser humano como ser integral es más que solamente la suma de las partes, implica entender las relaciones con Dios desde la

una sociedad que da su apoyo a una jerarquía social. No hay lugar para lugares intermedios: se deduce por la ausencia de mención de las partes intermedias. La herida sanada en su cuerpo denota la caída de toda expectativa de cambio en las relaciones sociales y conlleva a una admiración por parte de los de abajo. En la segunda bestia encontramos un instrumento legitimador de la bestia anterior que parece utilizar la religión para éllo. Tiene dos cuernos como de cordero pero tiene voz de dragón. Estas dos imágenes antitéticas hablan de su «apariencia» (quizás también debido a su función) y lo dañino de sus «palabras». Ahora también, ha hecho cobrar vida a la imagen de la primera bestia, y esta «habla» y «asesina» (ahora este ser cumple la función de las dos anteriores) a todo aquel que no adora a la imagen de la bestia. Sigo a Ferrer, «La marca de la bestia»: 66-71.

totalidad de la persona. En el Apocalipsis, el cuerpo tiene un valor tan trascendental como lo tiene el corazón, los sentimientos, el alma. Así, los ancianos adoran al que está en el trono *postrándose* ante él. Es importante notar que precisamente la palabra que por lo general traducimos en la Biblia castellana por «adorar» es el griego *proskineo*, que en su etimología significa «inclinarse», «postrarse». Definitivamente, no es que «también» se adoraba con el cuerpo¹⁷ sino que la adoración del ser integral no contempla la posibilidad de no hacerlo así, ya que no concibe al ser humano dividido.¹⁸

Asentado esto, entenderemos que la dimensión ética de la adoración está vinculado esencialmente con la dimensión histórico-encarnacional de la vida cristiana. Si el ser humano es cuerpo, y esencialmente un ser social, sólo vivirá su encuentro de adoración con el Señor desde la plenitud de su vida cultural, social y política. El Apocalipsis evidencia el valor del cuerpo especialmente en la vida, muerte y resurrección de Jesús así como también en la de sus fieles testigos. La nueva Jerusalén es una ciudad conformada por seres humanos que han sido

¹⁷ Llama la atención los silencios al respecto que hacen los autores que tratan el tema de la adoración, siendo que tan básicamente la etimología de la palabra es «postrarse» físicamente. Ignorar y menospreciar la integralidad del ser humano así como también el valor del cuerpo ha sido una constante en la teología «evangelical» que ha traído repercusiones negativas en la vida del pueblo cristiano.

¹⁸ Así, por ejemplo, Marcos Witt, *Adoremos*, Editorial Caribe, Miami, 1993, pp. 90-91, quien dice «somos espíritus, tenemos alma y vivimos en el cuerpo» de donde deduce luego que la adoración verdadera es con el espíritu y no con el alma o la carne (que entiende por cuerpo). Dicha «bisectomía» no encuentra ningún asidero bíblico. Ya 30 años atrás, H. McElrath, «La teología de la adoración», en *Diálogo Teológico* 14 (1974): 15-16, llamaba herejía a tal división del ser humano.

resucitados tras haber sufrido el martirio. Es evidente que el cuerpo, la muerte y la vida tienen un sitio especial en la adoración. La adoración plena de exclusividad y de total entrega a Dios se vive precisamente con la propia sangre. En el Apocalipsis, más que en sentido figurado, es literalmente vertida por ser fieles testigos del Señor. Tal es así que en su regreso es precisamente «la sangre (vida) ofrecida» al Señor será de evidencia y motivación para su regreso como juez y libertador (capítulo 19, vestiduras manchadas de sangre).¹⁹

El vestido

Vinculado al punto anterior, nos encontramos con grandes descripciones de la vestimenta de los diferentes personajes en el libro. La descripción de las vestimentas de aquel semejante a un Hijo de hombre nos remite a su rol sacerdotal (1.13b), los ángeles que salen del templo celestial tienen una vestimenta similar (15.5, 6)²⁰. Sus vestimentas «blancas» reflejan la fidelidad delante de

¹⁹ La alusión a la sangre de Jesús en el libro hace alusión a su carácter de testigo fiel hasta la muerte. El mismo recurso literario se hace en 5, «como degollado» para aducir al Cristo resucitado que aún lleva las marcas de su asesinato. No está de más decir, entonces, que esta sangre aduce a su muerte y, sin ir muy lejos, a la de sus testigos (cf. 6.0; 14.4). De allí que también él «juzgue con justicia» (19.11). Para este último texto, cf. M. E. Boring, «Narrative Christology in the Apocalypse», en *Catholic Biblical Quarterly* 54, (1992): 711; del mismo modo, U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, Esegese, Teologia*, Editoriale Dehoniano, Bologna, 1991, p. 323; P. Richard, *Apocalipsis, Reconstrucción de la Esperanza*, DEI, San José, 1994, p. 178, con ciertas variaciones entre ellos.

²⁰ Ver J. J. Barrera Toscano, *Una lectura cristológica del Apocalipsis de Juan* (Tesis de Master en Teología), Seminario Internacional Teológico Bautista, Buenos Aires, 1995, p. 99, y notas 304 y 305.

Dios. Esta fidelidad es también transmitida en delicadeza, majestad y sencillez. Lo mismo podemos apreciar de los fieles seguidores del Cordero que «se les concede» esta vestimenta una vez llevados delante de su presencia (19.8). Se dice explícitamente de la vestimenta que «el lino fino representa las acciones justas de los santos». La vestimenta habla. El vestido que todos reciben no está exento de la vida que llevaron los que ahora la usan. No es vista de forma acrítica. Más bien, es presentada en contraposición a aquella que usan los seguidores de la Gran Ramera y de aquella que ella misma usa (18.11, 12, 16). Sus vestimentas evidencian su lugar social y también sus prácticas éticas. En ella son símbolos de suntuosidad, despojo y opresión. En este sentido es también que la vestimenta de los fieles seguidores del Cordero está en contraposición con el sistema romano. Si bien es cierto han sido desposeídos de sus derechos y sus bienes, tras su muerte «todos» tienen acceso a tales vestidos. Antes, con «otras vestimentas», han debido encarnar un estilo de vida acorde a su mensaje evangélico del valor de la vida en contraposición a la suntuosidad y el egoísmo del sistema romano.

En la descripción de los colores y los adornos encontramos evidencia de lo dicho arriba. La Gran Ramera está

vestida de lino fino, de púrpura y escarlata, y adornada con oro, piedras preciosas y perlas (18,6).

Esta descripción de su suntuosidad está en abierto contraste con la sencillez de los vestidos que reciben los fieles. Lo mismo puede verse en la descripción de la nueva

Jerusalén, «hermosamente vestida para su prometido» (21.2), donde los pisos de oro, las paredes de piedras preciosas, son puestas en paralelos con los seres humanos que la conforman.²¹ Pero la suntuosidad de la vestimenta de la Gran Ramera no es criticada meramente por la «falta de modestia». La fuerte crítica es más precisamente al sistema mercantilista romano sustentado por el desplazamiento del valor de la vida humana hacia los objetos de lujo y consumo. En la descripción de los productos que consume Roma (19.11-17) hallamos en último lugar a los esclavos.

La satisfacción de los vicios de los ricos y el lujo de Roma es la que establece la ética y la escala de valores de la Gran Ramera.²²

La vestimenta forma parte de este sistema de valores. Por ello la vestimenta que «reciben» los fieles seguidores no tiene sentido a menos que refleje su previa práctica de resistencia al sistema de valores del imperio:

Salgan de ella, pueblo mío, para que no sean cómplices de sus pecados (v. 18.4).

En el imperio, la vestimenta —y la moda— es un producto social, un conjunto de técnicas y saberes que operan sobre el cuerpo y lo transforman en cuerpo productivo.²³

²¹ R. H. Gundry, «The New Jerusalem: People as Place, not Place for People», en *Novum Testamentum* 29, (1987): 254-264.

²² Richard, *Apocalipsis*, p. 168; F. D. Ramírez, «El juicio de Dios a las transnacionales. Apocalipsis 18», en *RIBLA* 5-6 (1990): 55-74.

²³ Véase, P. Croci y A. Vitale, *Los cuerpos dóciles: Hacia un tratado sobre la moda*, La Marca, Buenos Aires, 2000.

No se puede pensar en ella acríticamente. En la vida litúrgica de los fieles seguidores del Cordero existe también una fuerte crítica al sistema de cosificación de los seres humanos a través del vestido.²⁴

La mesa

La tradición cristiana es riquísima en torno a este tema. Jesús compartió tantas veces la mesa con sus discípulos y que fue uno de los lugares especiales en los que él les abrió el corazón, festejó, inspiró y encomendó su misión. En el Apocalipsis de Juan encontramos el relato (19.7-9) de la cena de las bodas del Cordero. Si bien es cierto son pocos los que ven en ella una vinculación con la Cena del Señor, ambas están vinculadas definitivamente con la comunidad de la mesa. En esta ocasión se compartía la bendición, la confianza, la fraternidad, la reconciliación, y en general, la vida.²⁵ Ya en la tradición judía se hablaba de la cena escatológica entre Israel y el Mesías a su regreso (3 Enoc 48A 10; 2 Baruc 29.3-4; 1Q Sa 2.11-22; cf. Éxodo Rabbah 18.12;

²⁴ Véase, Naomi Klein, *No Logo. El poder de las marcas*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

²⁵ J. Jeremías, *ABBA, El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 259-275. Cf. J. Jeremías, *La última cena, Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid, 1980; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 231-256; X. León-Dufour, *La fracción de pan: Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1983, M. Díaz Mateos, *El sacramento del pan*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1995.

Mekilta a Éxodo 12.42; Neophity Éxodo 12.42). En ella se celebraría el reino de plena paz, justicia y abundancia prometida para los tiempos del re-torno del Mesías.

El que se trate de una práctica alrededor de la mesa y en base a alimentos tienen un gran significado socioeconómico, apela a una espiritualidad que contemple la realidad del trabajo y la obtención de los recursos para la vida. Pero lo hace desde prácticas fundamentales para la subsistencia humana: la alimentación. El valor del pan es-tá precisamente en que es el fruto de la tierra y del trabajo realizado por el ser humano bajo la providencia divina. El valor litúrgico de la Cena del Señor descansa precisamente en que se recuerda el sustento divino en comunidad. Es la celebración de la provisión de Dios, pero también de la fraternidad humana que parte el pan para que todos se alimenten. En el contexto preciso del Apo-calipsis, es el anuncio de la justicia de Dios a favor de los desposeídos por la Gran Ramera (capítulo 18), aquellos que no pueden —y no quieren— vender ni comprar en su sistema (13:16-17). En la mesa se da culto al Dios de la vida que ama la comunión y la solidaridad de sus seguidores en contraposición a aquellos que se vendieron al imperio (descripción de súbditos en capítulo 18). En la mesa celebramos la victoria de Dios sobre aquellos que pretenden robarle su soberanía sobre los seres humanos. Se honra la vida, se anuncia la esperanza y se propone prácticas alternativas a aquellas malévolas impuestas por el imperio egoísta y deshumanizante que denigra la obra del amor solidario de Dios.

Pero la mesa no es tan sólo un gesto o un anuncio. Es la realización del plan de Dios para la humanidad. En

ella vivenciamos de antemano la alegría de estar juntos en torno al Cordero. Con la práctica de la mesa se bendice, se exhorta a la santidad. Esta última entendida como consagración a Dios en el amor al prójimo. Su naturaleza vivencial es poderosa porque encarna anticipadamente el poder redentor de Dios. Es contestataria porque rechaza las propuestas individualistas y egoístas del imperio y propone la solidaridad y la comunión como vías de realización humana y culto a Dios. Hace, del ser humano en su desarrollo como ser social en amor, un ser litúrgico.

La Palabra de Dios

No es nada ocioso tomar este punto en consideración. Mientras que hemos venido hablando del lenguaje de los símbolos, imágenes y acciones, no debemos perder de vista el lugar central que ocupa en la liturgia *la palabra de Dios*. El constante llamado a «guardar las palabras de esta profecía» ha de ser visto como un acto de culto al Señor que revela tal mensaje. En el libro, «oír» es prestar atención y someterse a la revelación divina. Pero también de-nota «presencia», y en este caso, «presencia salvífica». Mientras que el imperio intenta desvirtuar las prácticas cristianas y silenciar la voz de Dios, la revelación de Jesucristo (Apocalipsis) es también una *rebelación*. Es un acontecimiento que señala la mentira de una presunta ausencia de Dios en la historia humana. Desenmascara las mentiras de los falsos profetas al revelar la opción de Dios en intervenir a favor de los fieles perseguidos y silenciados. La presencia de la «palabra» señala la crueldad del silencio cómplice ante las injusticias.

La palabra de Dios es oída en un marco cúlctico puesto que presupone la fe en que existe y que es el soberano al cual habrá de seguirse. Dios es oído y, con ello, reverenciado. En este contexto, la palabra del profeta no es ni opción ni excepcional. El carácter carismático del profeta Juan lo libera de compromisos institucionales que podrí- an estar comprometidos con el sistema imperial romano. La liberalidad de la palabra debe ser expresada por la liberalidad del profeta de Dios. El mensaje de compromiso y de amor de Dios sólo puede ser comunicado por uno que es «hermano y compañero en el sufrimiento, en el reino y en la perseverancia en Jesucristo» (1.9). De ahí también que la Palabra por excelencia sea Jesucristo (19. 11-16), promesa, verdad y cumplimiento.

Como notarán, existe un sin fin de elementos que podemos tratar con relación a las formas y medios de la liturgia. Quede claro, sí, que estos son también contenidos que comunican una teología subyacente. Hablar del ser humano como ser integral nos exige revisar ciertas prácticas actuales y ver otras no abordadas con detenimiento en el mundo «evangelical». Por ejemplo, el de los lugares, el de los gestos simbólicos, el de los íconos, etc. También está el de las funciones sagradas («sacerdotes de Dios», «profetas»), las fiestas religiosas («día del Señor», calendarios litúrgicos y la cuestión de los tiempos).

Contenidos de la celebración litúrgica en el Apocalipsis de Juan

Pretendo ser muy breve en esta parte ya que algo se ha

ido adelantando en el punto anterior. Espero despertar el interés de que estos temas se traten y que, de alguna manera, las perspectivas aquí vertidas sirvan de disparador y, por qué no, de guía. Mencionaré, entonces, algunos temas que me parecen ineludibles y, en ciertos casos, urgentes para considerar siguiendo las perspectivas aportadas por el Apocalipsis de Juan. Aclaro que el siguiente desarrollo sigue el espíritu contestatario de la literatura. Hay otras ópticas neotestamentarias que, en diálogo con ésta, enriquecerán aún más nuestra percepción del tema.

La centralidad de Dios y del ser humano en la celebración litúrgica

Afirmar la «centralidad» de Dios en la celebración litúrgica parecerá una afirmación obvia al tratarse el tema. Sin embargo, observamos que no siempre se piensa en él como el Dios trino. Es indudable que la adoración a Dios no pasa únicamente por la «mención» de su nombre sino por el concepto que tengamos de él a través de la reflexión y en la praxis. Decir *Dios*, *Jesucristo*, *Espíritu Santo* puede ser una generalización tal que bien podría referirse a personas muy distintas a aquellas que encontramos en las Escrituras.²⁶ Así, en el culto, en sus expresiones y manifestaciones, se puede gestar un ídolo llamado *jehová*, otro, llamado *jesús*, y un tercero, *espíritu santo*, que en su naturaleza, propósitos y procederes sean enemigos del Dios trino.

²⁶ Sugiero las lecturas de G. Hansen, «Cuando queremos hablar del misterio: Una modesta introducción al tema trinitario», *Cuadernos de Teología* XIX (2000): 127-145; del mismo autor, «La trinidad en "funcionamiento": algunos temas actuales» *Cuadernos de Teología* XIX (2000): 147-170.

El Apocalipsis de Juan pone un fuerte énfasis en este punto cuando se presenta como «revelación» (1.1). Esta pasa por el carácter *misterioso* de Dios que ha decidido darse a conocer. Presume la incapacidad del ser humano y su necesidad de que Dios se le acerque. Mayor todavía es dicha necesidad cuando dentro de la misma comunidad cristiana (cf. capítulos 2-4),²⁷ están quienes pretenden encubrir y distorsionar la imagen de Dios con fines de acomodarse a las disposiciones socio-culturales y económicas del imperio opresor y deshumanizante.²⁸ No quie-ro detenerme en el tema trinitario sino tan sólo notar:

1. La unidad de las tres personas en lo que son sus propósitos para el pueblo de Dios.

²⁷ Es interesante ver, por ejemplo, la lucha interna entre Juan y los falsos profetas advertida en el mensaje a las iglesias (especialmente Pérgamo y Tiatira) así como también la contraposición de aquel «Fiel y Verdadero» con el «falso profeta que engañaba» (capítulo 19). Tanto en el caso de los nicolaítas, de la profetiza Jesabel y del falso profeta (notar el quiasmo a distancia: 2.12 A, 2.18 B, 19.12 A', 19:15 B'), Jesucristo se presenta como «aquel que tiene la espada aguda» y «tiene ojos como llama de fuego» que juzga y revela su mentira condenándolos al castigo.

²⁸ D. E. Aune, «The Social Matrix of the Apocalypse of John», *Biblical Research* 26, (1983): 28, señala la oposición de Juan a la conformación cultural y político-económica que proponían los nicolaítas y Jezabel. Sobre el tema Apocalipsis como mensaje de denuncia al imperio y su ideología ver, A. Yabro Collins, «The Political Perspective of the Revelation of John», *Journal of Biblical Literature* 96, (1977): 241-256; *Ibid*, «Roma como símbolo del mal en el cristianismo primitivo», *Concilium*, 220 (1988): 417-427; F. D. Ramírez, «La idolatría del poder. La Iglesia confesante en la situación de Apocalipsis 13», *RIBLA* 4, (1989): 109-128; N. Míguez, «Las víctimas del Apocalipsis. Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de incorporación de América Latina al dominio occidental», *RIBLA* 12, (1992): 167-185.

2. La armonía perfecta en su participación en el desarrollo de la historia humana (lo vemos en los relatos y acciones donde se intercambian a las personas de la trinidad como sujetos de un mismo acontecimiento).²⁹

3. La adoración y sujeción del pueblo de Dios se expresa en su dependencia tanto a Dios (Padre), como a Jesucristo y al Espíritu Santo.

4. Jesucristo revela al Dios trino que se acerca a su creación.

El carácter cristológico del libro es evidente. La revelación «de Jesucristo», si bien es cierto refiere al sujeto de quien viene la revelación, también alude al personaje central de dicha revelación. El que «lee» y los que «oyen» en la celebración litúrgica recibirán un «rostro» de Jesucristo que ha sido ocultado y que ahora es desarrollado/revelado para darles su consuelo y esperanza. La celebración litúrgica en la que se lee el escrito podrá dar culto a *este* Señor, y no a otro. Así, la centralidad de Jesucristo, y del Dios trino, no es una mera cuestión de «presencia mística» sino también de adoración consciente y explícita, puntualmente dirigida a alguien que se conoce y que es partícipe de nuestras historias. En este sentido, es innegable que el Señor Dios del Apocalipsis es un Dios liberador, que opta por los que sufren y que está atento a sus necesidades. Es uno que se acerca soberanamente en Jesucristo, quien es presentado como paradigma de vida de adoración.

El ser humano también ocupa un lugar central en la

²⁹ Cf. A. M. Enroth, «The Hearing Formula in the Book of Revelation», *New Testament Studies* 36, (1990): 598-608.

celebración litúrgica. No como quien es adorado pero sí como quien adora. Ubicarlo en el centro reclama su total dependencia de Dios, pero también su dignidad como adorador. En el Apocalipsis se da por sentada la plena presencia del ser humano en la adoración. Juan se encuentra con aquel semejante a un Hijo de hombre y «cae a sus pies», los ancianos se postran ante el que está sentado en el trono, toda cosa creada le adora, los reyes de la tierra le traerán su gloria (su poder político-social). El ser humano es visto como un todo por lo que su adoración debe de ser desde su humanidad total. Las implicancias corporales, sociales, afectivas, político-económicas, son tenidas en cuenta por Dios y precisan serlo por el mismo sujeto que adora.³⁰ Así, la centralidad del ser humano en la celebración litúrgica será personal en la medida que sea también comunitaria. Ya sea porque que se desarrolle en una «asamblea» litúrgica como también porque el adorador se conciba como prójimo en su esencia cristiana.

Pero esta centralidad también tiene que ver con la esencia misma del culto a Dios. Nunca una acción humana carece de significado y funcionalidad tal que no tenga algún interés. La contemplación y adoración entendida como aquella llevada en el «vacío» mental no corresponde con la esencia relacional del ser humano ni tampoco con la adoración misma.

³⁰ J. Fonseca, «Misión integral también en el culto», en *La iglesia local como agente de transformación, Una ecclesiología para la misión integral*, Kairós, Buenos Aires, 2003, pp. 213-236, menciona el tema pero las desarrolla muy tímidamente para las expectativas que levanta el título de su capítulo. Ver también la perspectiva sociológica de R. Chartier, «Sociología del culto», en *Culto: Crítica y búsqueda*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1972, pp. 47-65.

Adoramos no porque seamos encontrados por el Señor sino porque «nos encontramos» y, aunque la iniciativa del encuentro la tenga Dios,³¹ la adoración como «encuentro» sólo es posible cuando nosotros decimos que sí. Aún en el proceso de admirar, de disfrutar de su belleza y majestad, estamos también aceptando una comunión en la que Dios es exaltado y el hombre bendecido al exaltarle. Quizá esto podrá dar la impresión de que se está restando dignidad a Dios pero no es éste el punto. Su amor, poder y dignidad se ven exaltados cuando surgen de criaturas que lo reconocen desde sus mismas existencias. Reconocer el lugar central que el ser humano tiene en la adoración es reclamarle una comprensión del mundo y un estilo de vida que se condiga con aquel que es su Señor. Es entender que habrá un encuentro cuando el sí del ser humano se exprese en el seguimiento de Jesucristo.

La adoración y servicio al único Dios: dimensión política de la liturgia

Así como vimos que en el libro existe un enfrentamiento entre profetas, detrás de ello se puede advertir que la idolatría es una de las amenazas más grandes que sufre la iglesia y uno de los mejores mecanismos del imperio opresor. Ya mencioné arriba algunas características de la cristología del libro, sin embargo, quiero recalcar el carácter contestatario que tiene como escrito apocalíptico ante el ocultamiento de su rostro liberador.³² Conocer a Dios es imprescindible para

³¹ McElrath, «La teología de la adoración», p. 10.

³² Richard, *Apocalipsis*, p. 18.

evitar la idolatría. En Latinoamérica hemos sido testigos de la construcción de rostros de Jesucristo que han estado abiertamente opuestos a su ministerio y obra salvadora.³³ Ciertas imágenes de Cristo han servido de sustento para los mecanismos de muerte por parte de los imperios e ideologías de turno. Es en este contexto que el Apocalipsis tiene una gran vigencia. Cuando somos capaces de superar las interpretaciones evasivas y advertimos su mensaje central podemos también aceptar su revelación y abrirnos al Cordero que estuvo muerto pero que hoy vive y que está en medio de su pueblo fiel y de los que sufren.

La liturgia será auténticamente cristiana no en base a sus resultados aglutinadores de gente sino a su consecuencia con el camino que nos revela el Señor que va delante de nosotros. Es en este sentido que la liturgia debe ser contextual en el sentido más amplio del término. La liturgia a un Dios que se manifiesta en la historia como redentor debe seguir este mismo espíritu y estar atenta en sus formas, medios y contenidos (como un todo) a proclamar su soberanía sobre el mundo. En la liturgia exhortamos a la no conformación con los sistemas que atentan contra la creación de vida de Dios. El señorío de Jesucristo, en sus implicancias culturales, socio-políticas y económicas, debe servir de referencia y de fundamento. No someterse a éstas y buscar adorarle bajo otros principios acabará en la «fabricación» de otros

³³ Sugiero, J. Míguez Bonino, edit., *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977; Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina, Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico*, Ediciones CRT, México, 1977, y su, *Jesucristo en América Latina: Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander, 1982.

dioses con sus profetas, sus propias revelaciones y su conformismo con el mundo. En el desarrollo de una celebración litúrgica bajo el señorío de Jesucristo, le adoramos desde nuestra misma esencia de seres redimidos por él y proponemos que el mundo se someta a su señorío de amor y justicia.

La dignidad de Dios y la dignidad del ser humano

Mientras que usualmente se habla de la dignidad de Dios para recibir nuestra adoración, no se ha hablado mucho de la misma con respecto al ser humano. La idea de remanente fiel se encuentra en todo el Apocalipsis. El llamado a ser fiel y resistir/perseverar como testigo es central en el libro. Juan recibe la revelación de Jesucristo en el exilio. El cántico nuevo, que dista de ser una canción de moda o aquella compuesta espontáneamente, es aprendida y cantada sólo por aquellos que han sido rescatados de la tierra por seguir al Cordero adondequiera que va (14.4). El que ellos puedan «aprender» (oír y comprenderlo) marca un sitio de dignidad con respecto a los demás seres presentes en la escena relatada. Pero también los sitúa en un lugar de dignidad otorgada por el Señor al que alaban. Aquel Digno, el Cordero inmolado, que tiene el señorío de la historia humana (5.2) exige de sus adoradores la dignidad de haber sido fieles seguidores. Esta demanda es todavía más radical cuando festejan la vida que viene después de su martirio.³⁴

³⁴ Observemos que en el Apocalipsis de Juan el tema de la resurrección de los muertos está dirigido básicamente a los fieles que han sido asesinados (en su sentido biológico y socioeconómico) por

Es así que vemos un fuerte énfasis ético en la adoración. No se habla de su naturaleza «efectiva» pero sí de la condición de dignidad y fidelidad de aquellos que reco-nocen su dependencia de Dios. Entonces, ante las actua-les tendencias hedonistas, la liturgia del libro enfatiza que el sentido de la adoración no es una cuestión de pla-ceres y soberbia humana. Más bien, se propone la digni-ficación del ser humano a través del seguimiento de Jesucristo como forma de glorificar al Dios que ama a su cre-ación. La dignidad del ser humano está en su semejanza al Dios de la vida. Solamente en el contexto de vida y libertad es que podremos glorificar al Señor en plenitud, por lo que soteología y liturgia están vinculados esencialmente.

La celebración litúrgica es inclusiva y contestataria

Con relación a lo dicho arriba, me parece que es importante tratar este tema de forma separada. Es de notar que las ideologías de exclusión propias de los imperios económicos y políticos de nuestros tiempos se han infil-trado en muchos modelos litúrgicos de nuestras iglesias. Ese afán de éxito numérico (con la cosificación del ser humano) ha encontrado un fuerte instrumento proseli-tista en la música, en los gestos litúrgicos y en la celebración litúrgica misma. En aspectos culturales se suele de-nostar nuestras raíces autóctonas no tan sólo en los géneros musicales que utilizan sino también en la

causa del testimonio de Jesús. De los demás se guarda silencio. Estos ele-mentos exclusivistas son propios de la literatura apocalíptica y de-notan un contexto de opciones radicales ante situaciones adversas radicales.

asunción de perspectivas foráneas que fomentan la alienación de los cristianos. En la asunción de los objetivos de vida del sistema mundano, el éxito ocupa un lugar preeminente en la conformación del culto. Este éxito es medido en términos de acumulación de bienes materiales (seres humanos, dinero) y simbólico (poder, respecto, admiración) como fines en sí mismo. Así, en ciertas prácticas litúrgicas, los ancianos y los niños son descalificados al ser vistos como objetos de «poca utilidad». Se margina al pobre al tratarlo como excluido de la bendición de Dios y como carente de toda riqueza (teología de la prosperidad). El feo (según los patrones mundanos), el indígena, el que no está a la moda, el tímido, la persona con capacidades diferentes, suelen ser apartados de sus «cuadros» de adoradores. Con ello se crean estamentos de segunda categoría donde tanto unos como otros, por acción u omisión, abandonan su humanidad y, por lo tanto, su lugar de adoración al Dios creador.

En muchos casos, la asimilación acrítica de las formas litúrgicas del mundo es tan obvia que difícilmente puede ser vista como ingenua e ignorante. Por ello, pienso que el Apocalipsis es básicamente una revelación no de aquello ocultado por Dios sino de lo escondido y deformado intencionalmente por el ser humano que no quiere someterse a su señorío. La liturgia, para que sea cristiana, debe de ser inclusiva, y en este sentido, debe ser también contestataria. La voz profética se levanta en el culto cuando no nos conformamos a las ideologías que atentan contra la naturaleza del Reino de Dios. En la liturgia no nos alcanza con «integrar» a los seres humanos. La inclusión es más que eso. Es la apertura al

valor de la vida humana de forma inherente. Con ello nos abrimos a apreciar la pluriforme gracia de Dios vertida en su creación y nos enriquecemos plenamente con la comunión. En la liturgia comunitaria inclusiva no nos conformamos tampoco a la percepción de la misma en términos «religiosos». Asumir ello es abrir la puerta a la dicotomía que hace posible una vida en «la iglesia» y otra en la sociedad en general. Adorar a Dios siendo comunidad debe ser comprendida y transmitida como una acción de protesta a un mundo deshumanizante que ha hecho a un lado al Dios de la vida. La aceptación de la soberanía de Cristo requiere del creyente la transformación de su vida y la toma de conciencia de que vivimos en un mundo donde los malos (y no sólo el mal) generan anti-reinos de Dios.

Así, la toma de conciencia de la dimensión política de la iglesia nos debe llevar a advertir que el anti-reino puede pretender usar a las comunidades de fe como centros de «contención» social. Como centros de aniquilamiento, pero al mejor estilo posmoderno, es decir, donde nos matan pero «sin dolor». En la liturgia cristiana somos llamados a aceptar los desafíos que trae la redención. El carácter inclusivo y contestatario de la celebración litúrgica no es una opción sino un deber de fidelidad. Esto nos llevará a considerar más detenidamente todos los contenidos, participantes y formas de nuestros cultos y vidas. A nivel de la organización eclesial, nos llevará a planear la inclusión de gente de todas las razas, de diferentes condiciones sociales, de diversas edades, de varios aspectos físicos y facultades, etc., pero, una vez más, no con meros fines publicitarios (al estilo de la empresa Benetton) sino para

responder esencialmente a nuestras mentes transformadas y a las enseñanzas del evangelio del Reino.

La celebración litúrgica como «signo» de esperanza y de vida

La iglesia reunida en la celebración litúrgica anuncia su presente oculto y su futuro por realizarse plenamente. El libro del Apocalipsis señala un anticipo de lo que sucederá y busca generar la certeza de lo que se espera. No habla de cualquier futuro, sino de uno que consiste en la liberación actual del malo y la práctica de la vida verdadera en el reinado de Dios. Es en este sentido que, en su calidad de signo, la celebración litúrgica está esencialmente comprometida con el presente y con el futuro, con el mundo y con Dios, con la lucha contra el mal y con la proclama de la vida nueva en Cristo, con las muertes y con la vida y sus resurrecciones. Su compromiso es de vida y liberación. Anunciamos el no sometimiento a las ideologías y «reyes» de este mundo. Al darle gloria a Dios, y al hacerlo en una comunidad que practica la vida según las enseñanzas del Reino de ese Dios, transparentamos aquello que viene pronto. Anunciamos, como en vidrio opaco, lo que esperamos desde la construcción de comunidades de fe alternativas al sistema deshumanizante.

La celebración litúrgica debe cuidar el no incentivar a la evasión. Una catarsis emocional superficial no resuelve los conflictos y niega la esperanza. La esperanza presupone el conflicto y la disconformidad con el presente. Asume la pecaminosidad del individuo y del mundo pero también las posibilidades humanas de revertir la si-

tuación. A la esperanza apocalíptica subyace la certeza de que Dios ama la vida y odia la opresión y el sufrimiento de sus criaturas. En la espera de la intervención nos encontramos unidos al Señor en nuestro servicio por lograr aquello que él nos anuncia como próximo. Guardar silencio con respecto a los problemas sociales y económicos con los que dañamos y nos dañan hace que nos sometamos a ellos y neguemos la pertinencia de la Revelación de Jesucristo.

La celebración litúrgica es un lugar de gozo

El lugar contestatario que ocupa la liturgia no debe opacar el gozo cristiano. Es cierto que a menudo se confunde el gozo con la risa evasiva. Pero el gozo tiene su lado misterioso porque procede del obrar del Espíritu Santo en nuestras vidas. La esperanza cristiana en medio de las grandes crisis de la vida genera gozo cuando sabemos que nuestro Dios reina. La expectativa de la venida de Cristo genera en nosotros la profunda seguridad de que lo malo y los malos tendrán su fin, que tenemos el perdón de nuestros pecados y que esto significa reinar con Dios. En su esencia teologal, el gozo se diferenciará del mero placer. Viene de Dios y aún viene acompañado del amor a nuestros enemigos. Pero también se alimenta de los anticipos que percibimos en la redención de los seres humanos, donde libertad no es «salir de la tierra de Egipto» sino «habitar en la tierra prometida».

La liturgia cristiana es celebración. Es vivencia previa de lo que pronto será pleno. En este sentido, nuestra alegría producida por el gozo es un motivo poderoso para la evangelización. La alegría y el gozo que vienen de Dios

nos compromete con el sufrimiento pero también con la vida plena en Jesucristo. En su celebración conjunta, la liturgia del Apocalipsis nos exhorta a encarnar no tan sólo la resistencia contra la Gran Ramera y sus siervos sino también a disfrutar de la fraternidad y de la vida en la nueva Jerusalén. Nos anima a ser un lugar donde las lá-grimas sean secadas y donde el consuelo y las propuestas de vida sean también nuestra misión. La fortaleza de la denuncia profética no está en la bronca hacia el mal sino en el gozo de la vivencia anticipada del Reino que se establece en Dios. Es ese gozo el que nos lleva a com-prender las verdaderas dimensiones macabras que tiene el mal en el mundo. Porque nos gozamos en Cristo es que permanecemos en él y lo anunciamos en el culto que celebramos.

La celebración litúrgica y el discipulado «cristiano»

La adoración al Señor de la vida nos compromete a vivir en comunidad. La vida comunitaria requiere el discipulado de sus miembros como concientización y expresión de amor hacia el prójimo. El llamado a compartir lo visto y oído es una apelación al discipulado puesto que su intención no es tener cierta información sino el seguimiento de Jesucristo. Dios mismo nos quiere «abrir» los ojos y «comprometernos» con sus enseñanzas. Dios, nuestro Señor y Maestro, nos llama a advertir la importancia que tiene «oír» su voz. Es llamativo cómo en las iglesias evangélicas se habla en forma dividida de «la Escuela Dominical» (momento donde se estudia en comunidad las Escrituras) y del «culto». ¿No se adora a Dios estudiando su Palabra para amarle y obedecerle? Defini-

tivamente, la celebración litúrgica tiene como centralidad la presencia mística de Dios. Sin embargo, en su carácter cristiano, su presencia es sólo conocida y percibida, a través de una hermenéutica bíblica, en su obrar histórico. Adorar en libertad presupone la capacitación del ser humano de conocer las Escrituras. El discipulado no es tan sólo un momento donde se discuten la fe de la gente sino también un acto de adoración donde le obedecemos y aprendemos de él. No es una cuestión básicamente de información sino de transformación de la vida y de las comunidades de fe a la imagen de Jesucristo.

Si el centro del discipulado es la transformación del sujeto en discípulo de Jesús de Nazaret, no ha de menospreciarse la totalidad del ser humano. Ya lo hemos visto antes: los medios también son contenidos. Y es en este sentido también que los métodos pedagógicos juegan un lugar vital en la adoración a Dios. La negación de las emociones, de las expresiones corporales y de la dimensión social del ser humano servirá de impedimento para su discipulado y, en este sentido, para la adoración plena a Dios. El discipulado no debe restringirse a una capacitación racional. Es una tarea holística donde todo el ser humano es transformado en el Espíritu. Por lo tanto, es preciso superar las percepciones instrumentales y proselitistas del cuerpo humano en la adoración. La música, los gestos simbólicos, las posturas y movimientos corporales (evito usar el término «expresión corporal» porque presupone una división dicótoma entre cuerpo y alma en perjuicio del primero), la vestimenta, las posiciones en los lugares de reunión comunican, enseñan y realizan la adoración.

La toma de conciencia de esta realidad nos abre a un

sin fin de consideraciones. El asumirlas evidencia nuestro fiel compromiso con Dios en nuestro compromiso de amor con la vida humana. El discernimiento es parte esencial del discipulado y de la adoración. El quehacer teológico viene a ser, entonces, una tarea de amor y de reconocimiento al Señor de la vida. La superación de dicotomías como «servir/adorar», «pensar/sentir», «cuer-po/alma», «individuo/comunidad», «laico/clérigo», «so-ciedad/iglesia» en la concepción bíblica de la adoración y la liturgia nos permitirán desarrollar prácticas consecuentes con el mensaje cristiano del Reino. El carácter en-carnacional del mensaje cristiano nos abre también hacia el diálogo con las culturas de los pueblos latinoamericanos. No ya desde la concepción de conquista sino más bien desde la mirada respetuosa y de amor a los elementos en común y de aporte significativo para el enrique-cimiento de la fe. Con ello será vital prestar atención a las embestidas culturales foráneas que atentan contra la identidad del ser humano como ser esencialmente social y cultural. Un discipulado que contemple el valor del ser humano prestará atención a las tradiciones comunitarias y a sus valores dentro del marco de la fe cristiana para entrar en diálogo con ellas.³⁵ Sólo así, el discipulado será vivificador y hará honor de la soberanía de Dios en la historia humana.

La Celebración Litúrgica como *lugar teológico*

³⁵ Sugiero la lectura de Tito Paredes, *El Evangelio: un tesoro en vasijas de barro. Perspectivas antropológicas y misionológicas de la relación entre el evangelio y la cultura*, Kairós, Buenos Aires, 2000.

Desde un acercamiento bíblico y, en este caso, desde el Apocalipsis de Juan, considero que queda clara la trascendencia de este lugar. No es una cuestión circunstancial ni meramente instrumental el que el Apocalipsis refleje una celebración cültica para «revelar» a Jesucristo y los planes de Dios para la historia humana. Nos encontramos con que las mismas Escrituras son concebidas en este marco y que, ya sean vistas como revelación o interpretación iluminada por el Espíritu Santo, todas ellas están enmarcadas en lo que es la relación personal entre Dios y los seres humanos como un encuentro.

Juan es un adorador desterrado bajo castigo en Patmos por causa del testimonio de Jesucristo. Desarrolla su teología desde el seguimiento a su Señor y la comparte a sus hermanos como una revelación que ha recibido en el marco de la celebración litúrgica. Les habla a través de imágenes, de dramatizaciones, de cánticos, de voces y anuncios en los que los oyentes no son sólo receptores sino también participantes. El libro es una revelación cuando es oído en la comunidad de fe en el marco de la liturgia. Su liturgia no es básicamente institucional sino encarnacional. El culto no lo constituye un programa «de adoración» sino el seguimiento de Jesucristo por parte de la comunidad. La celebración litúrgica trasciende un momento particular para ser vivido cotidianamente. Es lugar teológico porque es lugar de encuentro entre el Dios que se revela y la comunidad que le sigue fielmente. Si bien es cierto que tiene como centro a Dios y a los fieles seguidores, la relación no se establece como de pares. Estos últimos dan culto a un Dios en el cual se cree; y creen en él porque actúa en la historia humana.

Con este ensayo no pretendo agotar el tema. Tan sólo quiero abrir el panorama de ciertos elementos que precisan ser tratados en una teología bíblica que contemple las múltiples facetas, áreas e implicancias que trae la celebración litúrgica en el quehacer teológico del pueblo de Dios. Intento advertir acerca del error que es contemplar acríticamente las formas y medios litúrgicos. Quiero también llamar la atención sobre las mismas Escrituras, en las que podemos advertir que los mismos son desarrollados como contenidos y no sólo como instrumentos. En este mismo sentido deberá tomarse en cuenta que, quiérase o no, la teología se desarrolla en forma comunitaria. Sin embargo, no por ello se respeta a todos sus componentes y, menos aún, se valora sus aportes. En este mismo sentido, el Apocalipsis nos hace una exhortación a tomar en clara consideración la teología bíblica para entrar en diálogo con la música, la psicología social, la antropología y otras ciencias y artes que participan en el culto. Será un requerimiento impostergable la formación bíblico-teológica de aquellos que hoy llamamos «ministros de adoración», pues en sus vidas descansa una gran tarea del discipulado cristiano.

Desde la toma de conciencia de este gran espectro de teólogos y maestros, Hago un llamado para que hagamos de nuestra celebración litúrgica un lugar de adoración *cristiana*. Que enriquezca aún más nuestra relación con Dios en comunidad y con la sociedad entera. Que nos abra las puertas hacia la esperanza en medio de los conflictos y nos exhorte a confesar el señorío de Jesucristo como rechazo a los sistemas deshumanizantes que hoy mismo atentan contra los buenos planes de Dios.

