

AMPARO GARCÍA-PLAZA *

MÚSICA Y TEOLOGÍA EN LOS ESCRITOS DE ERIK PETERSON¹

Fecha de recepción: abril 2008.

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2008.

RESUMEN: El artículo analiza diversos pasajes de la obra de Erik Peterson en los que se relaciona la música con la teología, normalmente en conexión con el canto comunitario de alabanza a Dios en la liturgia. Se presenta la reflexión petersoniana sobre este tema articulada en torno a las diversas dimensiones del mismo destacadas por este autor: dimensión cósmica, escatológica, público-política, eclesial-comunitaria y existencial-espiritual.

PALABRAS CLAVE: Erik Peterson, música, canto, escatología, liturgia, alabanza a Dios, aclamación, monacato, ángeles.

Music and Theology in Erik Peterson's Writings

ABSTRACT: This article analyzes excerpts of Erik Peterson's work where music is related to theology, usually in connection with the communitarian singing in God's praise that takes place during liturgy. The Petersonian reflection about this subject is presented following the scheme of the various dimensions of liturgical singing

* La autora realiza su tesis doctoral sobre la obra teológica de Erik Peterson en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; amparogplaza@telefonica.net

¹ Comunicación presentada en las XIII Jornadas de Teología Fundamental, «Belleza y Teología Fundamental» (Barcelona), el 9 de junio de 2007. Ha sido modificada y ampliada para su publicación.

highlighted by this author: cosmic, eschatological, public-political, ecclesial-communitarian and existential-spiritual dimensions.

KEY WORDS: Erik Peterson, music, singing, eschatology, liturgy, God's praise, acclamation, monasticism, angels.

1. LA FASCINACIÓN DE PETERSON POR EL CANTO LITÚRGICO EN LOS MONASTERIOS BENEDICTINOS

El canto de los monjes benedictinos supuso para Erik Peterson (1890-1960) una inspiración de por vida. La fascinación que despertaban en él los oficios monásticos se manifiesta una y otra vez en sus escritos, incorporada a su reflexión desde las diversas instancias que constituyen los pilares de su teología: las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, la Liturgia y su vasto conocimiento de la antigüedad helenista, sin olvidar su permanente cruzada por defender lo nuclear de la fe cristiana frente a ciertas devaluaciones extendidas en amplios ámbitos del protestantismo de su tiempo².

Siendo un brillante teólogo evangélico en Bonn frecuentaba ya la abadía benedictina de Maria Laach. Pero tras su conversión al catolicismo en 1930 traslada su residencia durante unos años a Munich y después definitivamente a Roma, por lo que sus relaciones con los benedictinos pasan a focalizarse en el monasterio de Beuron y en San Anselmo de Roma. Muchos de sus amigos pensaban que tras su conversión ingresaría como monje en la orden de San Benito, pero esto no llegó a ocurrir, quizás por cierta oposición surgida por parte de personalidades influyentes de esta orden, aunque de hecho fue el mismo Peterson quien cerró la puerta definitivamente a dicho camino vocacional cuando contrajo matrimonio en Roma con una joven italiana. Aun así nunca perdió el contacto con los benedictinos ni su admiración y cariño por el monacato³.

Erik Peterson no escribe sobre la relación entre la música y la teología en el lenguaje formal propio de la Teología Fundamental actual, sino

² El estudio más completo sobre la biografía y la obra de este autor es: BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994. Citaré este libro más adelante con las siglas **EP**. En español puede verse mi artículo, A. GARCÍA-PLAZA, *Erik Peterson (1890-1960): La búsqueda de la verdad en las fuentes de la Iglesia antigua*: Revista de Espiritualidad 62 (2003) 273-322.

³ Cf. EP, 452-454.

que recoge el simbolismo típico de las Sagradas Escrituras, la Liturgia y los Padres tratando de rescatar su pleno significado teológico. Redescubre así que el canto litúrgico, es decir, la alabanza comunitaria a Dios en la Eucaristía o en los oficios realizados a las diversas horas del día, se concibe directamente conectado con la alabanza de los ángeles al Eterno en el cielo⁴, conexión de la que extrae un rico contenido teológico al subrayar sus diversas dimensiones: cósmica, escatológica, público-política, eclesial-comunitaria y existencial-espiritual, todas ellas muy estrechamente ligadas entre sí. Presentamos aquí su reflexión teológica sobre el canto litúrgico articulándola en torno a estas dimensiones.

Las ideas petersonianas sobre este tema están principalmente recogidas en su tratado *Von den Engeln*⁵ y en otros escritos menores de similar contenido recopilados en el volumen *Marginalien zur Theologie*⁶. Estos textos se pueden complementar con otros pasajes específicos tomados de sus lecciones exegéticas sobre el Apocalipsis, la Carta a los Romanos y los Evangelios de Lucas y Juan, recientemente publicadas a partir de sus manuscritos inéditos⁷. He usado también algunos textos petersonianos aún no publicados que me han sido facilitados por la doctora Barbara Nichtweiß, editora de la selección de escritos de este autor, y

⁴ Esta idea está recogida en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II (SC 8: «cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial»), quizás gracias a una cierta influencia de los escritos petersonianos; cf. EP, 448.

⁵ Publicado originalmente de forma aislada (Leipzig 1935; edición que combina tres artículos previos y está dedicada a San Benito), este tratadito fue luego integrado en el volumen *Theologische Traktate* (original editado por Peterson en 1951). He utilizado la edición más reciente de los *Theologische Traktate* realizada en Echter, Würzburg 1994 y que citaré como **ThT**; *Von den Engeln* se encuentra en ThT, 195-243. Existe una traducción española del librito original (al parecer apoyada en la versión francesa del mismo editada por Jean Daniélou): *El libro de los ángeles*, Patmos (Libros de Espiritualidad, 71), Madrid 1957, que citaré como **LdA**. (Véase nota siguiente para información sobre otra traducción al español.)

⁶ *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Echter, Würzburg 1995 (colección de nueve escritos, originalmente publicada por Peterson en 1956, más otros once escritos añadidos por B. Nichtweiß; citaré este volumen como **MTh**). Existe una traducción al español de las ediciones originales de ThT y MTh en un solo libro: *Tratados Teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966. Nos referiremos a él con las siglas **TTE**. *Von den Engeln* (traducido aquí *Sobre los ángeles*) está en TTE, 159-192 y (notas) 291-305.

⁷ *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Echter, Würzburg 2004; *Der Brief an die Römer*, Echter, Würzburg 1997; *Lukasevangelium und Synoptica*, Echter, Würzburg 2005, y *Johannesevangelium und Kanonstudien*, Echter, Würzburg 2003. En adelante los citaremos como **JO**f, **RBr**, **LEv** y **JEv** respectivamente.

algunas citas de manuscritos suyos recogidas por esta autora en su obra sobre Peterson. Finalmente aludo a algunos pasajes inéditos a los que tuve acceso durante mi visita a la Biblioteca «Erik Peterson» de la Universidad de Turín, que conserva los manuscritos originales del autor que estudiamos.

2. DIMENSIÓN CÓSMICA

A partir de su interés por el estudio de las manifestaciones religiosas del mundo helenista, y en concreto por el papel que en ellas juega la astrología⁸, Peterson está preparado para percibir la enorme relevancia religiosa que el cielo cósmico y sus astros tenían para las personas de la antigüedad. De sus investigaciones en este sentido surgirá la tendencia, siempre presente en su obra, a la acentuación del alcance cósmico del mensaje cristiano⁹.

Le resulta, por ejemplo, especialmente significativo un pasaje de la Carta de Ignacio de Antioquía a los Efesios (19,2) en el que el santo describe a Cristo de la siguiente manera:

«Un astro brilló en el cielo por encima de todos los astros y su luz era inefable. Su novedad produjo extrañeza, y todos los demás astros, junto con el sol y la luna, hicieron coro al astro [nuevo]. Él, sin embargo, vencía con su luz a todos»¹⁰.

Peterson ve en estas expresiones del obispo mártir un paralelismo con el culto: «Igual que, al aparecer el astro nuevo, los demás astros se situaron cantando y haciendo un coro a su alrededor, así el culto terreno es

⁸ Sobre la actividad de Erik Peterson como «Religionsgeschichtler», especialmente en cuanto a su interés por la astrología antigua, cf. EP, 308-312.

⁹ Cf. EP, 312. También en la obra teológica de Joseph Ratzinger, actual papa Benedicto XVI, se acentúa una y otra vez la dimensión cósmica del acontecimiento cristiano: «el drama cósmico de la resurrección de Cristo» (J. RATZINGER, *La fiesta de la fe. Ensayo de Teología Litúrgica*, Descleé, Bilbao 1999 [original en alemán de 1981], 92). Ratzinger subraya además especialmente el carácter cósmico de la liturgia cristiana (*ibid.*, 102 y 190; Íd., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006 [Sonderausgabe], 2000, 29, 62, 130, 133 y 166; Íd., *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 2005 [original en alemán de 1995], 149, 159-160, 203).

¹⁰ J. J. AYÁN CALVO (ed.), *Fuentes Patrísticas 1*, Madrid 1999, 122-125 (palabra entre corchetes procedente del editor).

un regocijarse, dar gracias y cantar alabanzas reflejando el nuevo orden de los cielos»¹¹.

El orden de los cielos, incluyendo las diversas esferas celestes que albergan a los astros y sus movimientos cíclicos (que se suponía emitían una música celestial)¹², reflejaba una situación altamente estable (aparentemente perenne), que, sin embargo, era percibida como un destino implacable por muchos de los pueblos antiguos. Para estos pueblos la existencia humana y su dimensión religiosa se encuentran enteramente engarzadas en el todo del conjunto cósmico¹³. No es de extrañar que las danzas y cantos rituales se percibieran integradas en el cosmos¹⁴, como reflejo de la incansable danza de los astros que día y noche establecen el ritmo de las horas. Pero el cristianismo presupone que se ha producido una novedad en este cosmos que parecía tan fatalmente repetitivo: Cristo es simbolizado por un astro nuevo que vence con su luz a todos, provocando una reorientación del cosmos entero a su alrededor. Esta situación supone una ruptura del fatalismo de los ciclos cósmicos y por tanto una novedad en los sonidos de las esferas y coros celestiales; de igual modo requerirá para los que creen en Cristo un culto nuevo y un cántico nuevo¹⁵.

¹¹ De sus lecciones inéditas sobre *Geschichte der altkirchlichen Literatur*; traducción mía (cita parcialmente reproducida en EP, 312).

¹² En *Der Geist der Liturgie*, 131, Ratzinger menciona la idea antigua de que el orden matemático de los movimientos de los planetas encierra un sonido oculto que es protoforma («Urform») de la música.

¹³ Especial importancia en este sentido tiene la concepción antigua de que el hombre encierra en sí un microcosmos, de modo que sus diversas partes manifiestan correspondencias con las diversas partes del macrocosmos; cf. las lecciones petersonianas inéditas sobre *Religionsgeschichte des Hellenismus* (lecciones 21^a a 24^a).

¹⁴ En EP, 403, nota 130, la doctora Nichtweiß menciona algunas obras de diversos autores sobre el significado cósmico, antropológico y religioso de la danza. Especialmente interesante para nosotros es el librito de un autor contemporáneo de Peterson y amigo suyo, G. VAN DER LEEUW, «*In dem Himmel ist ein Tanz...*». *Über die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges*, Munich 1931 (original en holandés de 1930).

¹⁵ Como podrá apreciar el lector más adelante, la dimensión cósmica del canto litúrgico no se agota en lo que se ha expuesto aquí, sino que tiene asimismo un papel relevante en el discurso petersoniano que presentamos en todos los demás apartados (véanse especialmente el apartado 5 y la nota 52). En la exposición de las diversas dimensiones del canto litúrgico he optado por seguir un orden que me permite ir desarrollando el pensamiento petersoniano en su propia lógica interna, aunque todas las dimensiones que vamos a tener en cuenta están tan entrelazadas entre sí que el verdadero alcance de cada una de ellas sólo se percibe teniendo en cuenta a todas las

3. DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA

Los capítulos 4 y 5 del Apocalipsis canónico son el texto neotestamentario clave para entender el pensamiento petersoniano sobre la liturgia¹⁶. En estos capítulos se describe un acontecimiento decisivo que ocurre en el cielo: Dios, sentado en un trono¹⁷, se encuentra rodeado por cuatro vivientes y veinticuatro ancianos; aparece entonces el Cordero degollado, al que le es entregado el libro del destino que Dios sostiene en su mano. Estamos de nuevo ante una descripción simbólica del momento en el que Cristo inaugura una situación nueva¹⁸. Pero a Peterson le interesa sobre todo analizar la liturgia que se desarrolla alrededor de este acontecimiento.

Antes de aparecer el Cordero los cuatro vivientes, provistos con innumerables ojos y seis alas cada uno, cantan sin cesar el trisagio: «santo, santo, santo» (Ap, 4,8), mientras que los veinticuatro ancianos participan en el culto al Eterno postrándose y aclamando su grandeza (Ap 4,10-11)¹⁹. Peterson otorga una enorme importancia simbólica a este canto incesante que entonan las criaturas más excelsas de la creación, las más cercanas al trono de Dios. Los cuatro seres vivientes, con rasgos propios de serafines y querubines (cf. Is 6 y Ez 1)²⁰, actúan como representantes de todas las criaturas vivas, de forma que en ellos el culmen de la creación está ala-

demás. Dado que la dimensión cósmica se encuentra presente en toda la exposición, este primer apartado pretende ser sólo una introducción a la misma.

¹⁶ Analiza estos capítulos en la primera parte de *Von den Engeln* (ThT, 199-207+232-235; TTE, 161-169+292-296; LdA, 29-48+115-121) y dos veces en JOf (p.60-78 y 183-196). (JOf recoge dos comentarios diferentes de Peterson al Apocalipsis, aunque en ninguno de los dos casos lo comenta hasta el final.)

¹⁷ Este trono tiene connotaciones políticas y cósmicas (cf. JOf, 62-63 y 186; Ap 4, 4-5).

¹⁸ Peterson entiende que el Cordero degollado de Ap 5 tiene una cierta relación simbólica con la constelación de Aries, considerada la cabeza del cosmos debido a que, según una doctrina babilónica, se encontraba en lo alto del cielo, en la posición cenital, en el momento en el que empezó el mundo. Cristo, en la figura de un Cordero, toma este lugar central cuando da inicio al nuevo eón. (Cf. las lecciones inéditas petersonianas sobre *Religionsgeschichte des Hellenismus*, especialmente la cita reproducida en EP, 311.)

¹⁹ En el próximo apartado mencionaremos el sentido político de esta aclamación, indicado en el texto por el carácter real de los veinticuatro ancianos, algo que se expresa especialmente por medio de sus tronos y sus coronas (cf. ThT, 203; TTE, 164; LdA, 36).

²⁰ Cf. ThT, 200; TTE, 163, LdA, 33.

bando sin cesar a su Creador²¹. La eternidad de Dios se contagia de algún modo al entorno del trono y a los seres que le circundan, por lo que la alabanza proferida por éstos tiene ese carácter indefinido que conviene al mundo eterno en el que Dios reina. Esta alabanza incesante pertenece necesariamente al ámbito en el que se manifiesta el Eterno; en Ap 4 constituye de hecho el momento culminante de la descripción de la corte celestial²². Por su parte, los ancianos, representantes celestiales del nuevo pueblo de sacerdotes y reyes (es decir, de la Iglesia), participan a su modo de esta alabanza cósmica, como ya hemos mencionado. Pero al hacer su aparición el Cordero todos se vuelven hacia Él (cf. Ap 5,8)²³ —dándose, por tanto, una reorientación del culto celestial— y entonan un cántico nuevo (cf. Ap 5,9). Peterson dará suma importancia a la novedad de este canto al que denominará el ‘himno escatológico del nuevo eón’, imperecedero como éste²⁴.

El culto no es, según el autor que estudiamos, algo secundario o accidental, sino que tanto en el caso del culto celestial como del culto terreno, pertenece necesariamente a los acontecimientos divinos. Las acciones de Dios suscitan necesariamente una respuesta de alabanza en la criatura, pues «¿qué Dios sería aquél a cuyo alrededor todo permaneciese mudo, cuyas acciones no pudiesen fascinar a innumerables bienaventurados?»²⁵. La nueva oda es una reacción inmediata a la toma del libro

²¹ Los cuatro seres vivientes son representantes de las criaturas vivas en general y como tales entonan incesantemente el trisagio (cf. JOF, 187-188). Peterson expresa esto también con las siguientes palabras: «Wo Gott dem Kosmos aufsitzt, hat die Welt nicht mehr Ruhe bei Tag und bei Nacht. Wo die Schöpfung zum Thron Gottes bereitet ist, wird die Heiligkeit des Allgewaltigen erfahren und die Ewigkeit dessen, ‘der da ist und der da war und der da kommt’ im Ruf des dreimal Heilig gleichsam verewigt» (JOF, 187; cf. Ap, 4, 8).

²² Cf. ThT, 200; TTE, 163; LdA, 33.

²³ Cf. ThT, 203; TTE, 165; LdA, 39-40. En este acontecimiento ve Peterson el origen del culto en la Iglesia: «... pues el culto de la Iglesia tiene su origen, así en el cielo como en la tierra, en el hecho de que el Cordero tomó el libro de la diestra de Dios y abrió los sellos» (LdA, 40).

²⁴ Cf. ThT, 204; TTE, 166-167; LdA, 42-43. En estas páginas se expresa de nuevo el fundamento del culto cristiano: la victoria del Cordero ha fundado una ciudad nueva, ha constituido un pueblo nuevo que tiene como tal un nuevo himno, un himno último, definitivo, escatológico.

²⁵ Cf. JOF, 73-74; traducción mía. Tras indicar que el canto de alabanza es aquí mucho más que una mera reacción humana al proceso de entrega del libro y apertura de sus sellos, siendo más bien algo que se corresponde de por sí en continuidad con

por parte del Cordero, porque «¿cómo podría quedarse en silencio la Iglesia celestial cuando se desvela el destino del hombre?»²⁶. En seguida miradas de ángeles se unen a este canto (cf. Ap 5,11-12), por la misma razón por la que los habitantes del cielo no pudieron evitar prorrumper en alabanzas cuando nació el Salvador en la tierra (cf. Lc 2,13-14)²⁷.

El Cordero ha dado inicio a una nueva situación, a un nuevo cielo y a una nueva tierra, y a toda esta novedad corresponde también un cántico nuevo²⁸:

«Al nuevo cielo y a la nueva tierra, a la nueva Jerusalén y al nuevo nombre del Hijo del Hombre y de los que reciben la piedra blanca [cf. Ap 2,17], les pertenece un cántico nuevo. El culto cristiano como culto escatológico es un culto nuevo; el himno cristiano, como un incorporarse al nuevo cantar de los presbíteros celestiales, es una nueva forma de himno. El hombre nuevo canta un cántico nuevo en unión con el nuevo cántico de los espíritus celestiales. Es claro que sólo desde estos presupuestos puede entenderse la particularidad propia de la música cristiana eclesial»²⁹.

En este párrafo Peterson cree haber expresado con claridad cuál es la característica más genuina de la música cristiana eclesial. En mi opinión se refiere al carácter escatológico del canto litúrgico, al hecho de que expresa la participación de la Iglesia terrena en la liturgia celestial definitiva. La conexión escatológica entre el cielo y la tierra, la posibilidad de que la Iglesia terrena participe ya durante el culto de la plenitud celestial, tiene ciertamente su fundamento en algo más consistente que el mero canto: en la victoria de Cristo sobre la muerte y sobre el pecado y en su ascensión al cielo como Señor. Él es quien ha inaugurado en su propio ser esta conexión, produciendo así la novedad del *eschaton*. Ahora bien, la tradición eclesial parece suponer que el canto —quizás por su carác-

estos acontecimientos, añade Peterson que sería racionalista pensar que existe una experiencia religiosa aislada, en torno a la cual se erigiría luego un culto de manera arbitraria (cf. Jof, 73-74).

²⁶ Cf. Jof, 193, traducción mía.

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ Cf. *ibid.*

²⁹ Jof, 74-75; traducción mía. En Jof, 74, nota 97, ofrece Peterson unos comentarios a la expresión «canticum novum» de Casiodoro en su *Expositio in Psalterium* que pueden encontrarse en Migne, PL 70, col. 226, líneas 43-44 y col. 688, líneas 23-27. De esta última referencia ha tomado la idea: *novus enim homo cantare debet canticum novum*.

ter etéreo y por la posibilidad de ser compartido a la vez por innumerables voces, tanto humanas como angélicas— es la forma más adecuada de expresión litúrgica de esta participación de los fieles en la liturgia celeste. Pero no un canto cualquiera sino aquel canto de alabanza que ha sido iniciado en el cielo y al que somos invitados a incorporarnos durante la liturgia. Es responsabilidad de la música litúrgica facilitar esta función simbólica por la que los creyentes sientan apropiadamente expresada su conciencia de estar participando ya de alguna forma en la asamblea de los bienaventurados en el cielo³⁰.

Hemos hablado de dos cantos de alabanza en el culto celestial: el que se canta incesantemente ante Dios en nombre de toda la creación y el canto nuevo que expresa la acción de gracias por la victoria de Cristo. Pero una vez reorientado el culto en torno a Cristo ambos se funden en uno, la creación entera le glorifica, alaba a Dios por Él y participa en la acción de gracias por la redención. De hecho, el Apocalipsis indica al final del capítulo 5 que el cosmos no permanece en silencio ante el nuevo júbilo que embarga a la Iglesia y a los ángeles³¹, sino que éste encuentra su eco en toda la creación (cf. Ap 5,13, que recuerda a Flp 2,10): los seres que están en el cielo, la tierra y el abismo ensalzan a Cristo, o dicho de otro modo, inclinan su rodilla ante Él, mientras toda lengua proclama que es el Señor.

4. DIMENSIÓN PÚBLICO-POLÍTICA

Peterson es muy consciente del sentido público-político latente en los dos pasajes que acabamos de mencionar; no en vano una de las aportaciones más importantes de su tesis doctoral (sobre el uso de la expresión *Heis Theós*, un solo Dios)³² fue su exploración del significado político y

³⁰ En mi opinión, actualmente se consigue expresar esta función simbólica de un modo especialmente apropiado, por la masiva participación en perfecta armonía de los miles de asistentes, en la liturgia cantada de Taizé. Es la función que ha cumplido durante siglos de forma inmejorable el canto gregoriano, que tanto sobrecogía a Peterson en su tiempo.

³¹ Cf. JOF, 195.

³² *Heis Theós. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 24), Göttingen 1926. Lo citaremos como **HTh**.

religioso de la «aclamación»³³. Lo que Ap 5 y Flp 2 están describiendo es similar al proceso que se daba en la antigüedad cuando un personaje victorioso ascendía al trono³⁴ y el pueblo lo aclamaba como señor. Los autores sagrados han retomado esta imagen aplicándosela a Cristo en las proporciones que a él le corresponden: un reinado cósmico, universal y eterno, con el honor, la gloria y el poder propios de Dios³⁵.

La dimensión política queda subrayada —y transcendida— cuando Peterson menciona que la victoria del Cordero (o del león de Judá, cf. Ap 5,5) trasciende todas las victorias acaecidas en la historia y el nuevo canto de la Iglesia trasciende todos los himnos nacionales³⁶. La alegría de la Iglesia y del cosmos por el proceso escatológico que ha realizado Cristo no prorrumpe en alabanzas por simple exaltación de los ánimos de las criaturas, sino que es un reconocimiento intrínseco al proceso, similar a la forma en que los súbditos de un nuevo rey lo aceptan como tal y proclaman su magnificencia: con el gozo de los que se saben finalmente liberados por la victoria de un rey benefactor, pero también con la conciencia política de que se está proclamando la aquiescencia popular con el orden nuevo, de una forma que contribuye —incluso con valor jurídico— a la constitución y mantenimiento del mismo. Por supuesto, en el caso de Cristo se trascienden los límites de la política terrena, pero Peterson cree necesario resaltar esta dimensión pública de la voz huma-

³³ HTh, 141-45. Sobre el significado político y religioso de la aclamación en las diversas culturas antiguas y su uso en la Iglesia, especialmente en la liturgia, cf. THEODOR KLAUSER, *Art. Akklamation*, en: *Reallexikon für Antike und Christentum I*, Stuttgart 1950, 216-233. A lo largo del artículo puede observarse cómo continuamente se hace mención de diversas aportaciones petersonianas.

³⁴ En RBr, 11-16 (comentario a Rm 1,3-4 en conexión con Flp 2,6-11) expresa Peterson cómo la «Thronbesteigung Christi» es el verdadero núcleo de la Buena Noticia propagada por los apóstoles.

³⁵ Las diversas expresiones de alabanza utilizadas en Ap se corresponden con situaciones originales diferentes según las costumbres políticas y religiosas de la antigüedad. Peterson explica que Ap 4,11 es una aclamación del tipo «dignus est», de origen político, pero tiene también algo de doxología e himno (cf. ThT, 202; TTE, 164-165; LdA, 37-38, y HTh, 176-180), mientras que Ap 5,12 es una doxología a modo de aclamación, no propiamente un himno (cf. ThT, 205; TTE, 167; LdA, 43-44). Peterson prodiga en su obra este tipo de distinciones (cf. ThT, 205-206; TTE, 168-169; LdA, 45-47, y ThT, 215; TTE, 177-178; LdA, 69-71; cf. también JOF, 76 y 78) en las que cree percibir pistas para descubrir ciertos significados implícitos de los textos antiguos que escapan a nuestra mentalidad actual.

³⁶ Cf. ThT, 203-204; TTE, 166-167; LdA, 41-42.

na cuando se alza en un clamor popular. Es un papel que pertenece intrínsecamente a la liturgia cristiana, en la que se expresa el ámbito público universal que corresponde propiamente a la Iglesia³⁷.

Pero además cree Peterson que la voz que eleva su aclamación desde cada una de las partes del cosmos, sobre todo la voz de los fieles en la liturgia, es un eco de la propia voz de Cristo:

«La aclamación *doxa* y la aclamación *kyrios* no se elevan de las tres partes del mundo para saludar al Hijo del Hombre en un ascenso de la tumba a los cielos que fuera en sí silencioso. ¡Qué vacía resonaría esta aclamación en relación al silencio eterno de un acontecimiento metafísico! Pero este proceso no es silencioso en sí. Oímos más bien a partir de él la voz de Cristo que da gracias a Dios, oímos su definitivo Amén (...) y oímos de nuevo su voz cuando junto al altar de la Iglesia se pronuncia la *eucharistía* ante Dios y el pueblo exclama Amén, como eco de Cristo»³⁸.

El clamor del pueblo no sólo tiene una relevancia política, cósmica y escatológica, sino que participa, por medio de Cristo, en el diálogo eterno entre el Padre y el Hijo. Nuestra voz colectiva, como eco imperfecto de la voz del Hijo, nos permite expresar —precisamente a un nivel a la vez político, cósmico y escatológico— la definitiva acción de gracias de la creación redimida a su Dios.

La obra de Peterson refleja un amplio abanico de significados concentrados en el proceso de la ascensión del Señor: el Cristo que murió en la Cruz ha resucitado y, abandonando la tumba, asciende por encima de todo ser y potestad para ser entronizado en la posición más elevada posible junto a Dios en el cielo; pero esto también supone que se aleja de los suyos —hasta su vuelta en el día final— representándoles mientras tanto en el cielo, al tiempo que la Iglesia, Cuerpo del que Él es la Cabeza, asume la función de ser su representante en la tierra³⁹; además traslada al cielo

³⁷ Peterson explica el doble carácter religioso-político de la liturgia celestial y terrenal con una razón histórico-teológica: los apóstoles abandonaron la Jerusalén terreste, centro de orden político y religioso, por la Jerusalén celestial, en la que igualmente percibían representadas ambas dimensiones (una corte real y un templo); cf. ThT, 206; TTE, 169; LdA, 47-48. En su breve tratado *Die Kirche* (ThT, 247-257; TTE, 193-201+305-307) explica Peterson con detalle las importantes implicaciones que tiene para la constitución de la Iglesia la decisión de los apóstoles de abandonar Jerusalén.

³⁸ RBr, 20; traducción mía («su» subrayado en el original).

³⁹ Cf. ThT, 15 (del tratado *Was ist Theologie?*); RBr, 334, y EP, 611-612.

en su cuerpo glorioso la gloria de Dios que hasta entonces había habitado en el templo de Jerusalén⁴⁰, mientras que como víctima y sacerdote traslada también consigo al cielo el verdadero sacrificio; finalmente considera nuestro autor que la ascensión del Señor produce la apertura de los cielos, lo que va a permitir la conexión de la Iglesia terrena con la celestial abriendo al hombre a amplísimas posibilidades nuevas⁴¹. Este proceso tan sumamente relevante expresa de una forma plástica la victoria definitiva de Cristo frente a todo enemigo, en él se resume para Peterson lo más nuclear de la Buena Nueva, y es este mismo proceso el que él percibe acompañado por el clamor de las voces del cosmos entero y especialmente por la acción de gracias que la Iglesia entona en su liturgia.

Esta imagen puede ayudarnos a entender por qué en los escritos petersonianos se encuentra repetidamente expresado su rechazo a que el culto, o más concretamente el canto litúrgico, sea considerado una mera expresión arbitraria de religiosidad, con un sentido meramente pedagógico o estético, como algo que cada uno pudiera conformar a su gusto para adaptarlo a sus propios cánones de lo que es educativo o bello⁴². Peterson defiende que la liturgia forma parte intrínseca de la Buena Noticia de la victoria de Cristo sobre la muerte y de su entronización como Señor⁴³.

Para terminar este apartado nos resta señalar que, no sólo lo proclamado por la voz de los fieles durante la liturgia, sino también los gestos corporales realizados durante la misma tienen un significado públi-

⁴⁰ Cf. ThT, 209-210; TTE, 171-172; LdA, 56-57. Peterson toma esta idea de Eusebio de Cesarea en *Demonstratio evangelica*, VI, 18, 23; cf. ThT, 209; TTE, 171; LdA, 56, y LdA, 122, nota 76.

⁴¹ Cf. MTh, 117-118 (del artículo *Über die heiligen Engel*) y ThT, 208; TTE, 170-171; LdA, 53-55.

⁴² Cf. RBr, 20.

⁴³ Estamos presentando en este artículo la reflexión petersoniana sobre el canto litúrgico, no sobre la liturgia en general, aunque a veces utilicemos expresiones, parafraseando al autor estudiado, en las que se menciona sólo la liturgia como tal. Peterson presenta en muchas otras ocasiones su altísima valoración de los sacramentos y del sacrificio de la Eucaristía, defendiéndolos ante la relativización que habían sufrido en el protestantismo (cf. EP, 455). No sería correcto pensar que para él el canto de alabanza es el elemento clave o nuclear de la liturgia eclesial, aunque claramente resalta en sus escritos que es algo esencial, dado su profundo y multifacético sentido simbólico.

co-político. Esto lo podemos apreciar cuando Peterson destaca que todo el proceso descrito en Ap 5 queda subrayado al final por el amén de los cuatro vivientes y la postración de los ancianos (cf. Ap 5,14). Según él, este gesto corporal expresaría de manera clara lo que dicho con la lengua aún podría resultar dudoso: la autoridad innegable del que ha recibido el libro para desvelar el destino del hombre y del cosmos⁴⁴. Esto concuerda con el pasaje de Flp 2,10-11, donde la proclamación que hace toda lengua de que Jesucristo es Señor se ve acompañada y complementada por la inclinación de toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el abismo.

5. DIMENSIÓN ECLESIAL-COMUNITARIA

Hemos visto que, según la tradición eclesial, la entonación de la alabanza a Dios empieza en el cielo con los ángeles y es retomada por la Iglesia en la tierra⁴⁵. El canto litúrgico es, por tanto, un co-cantar con los ángeles, y veremos ahora que es especialmente significativo en el caso de los que en otros tiempos se consideraban semejantes a los ángeles: los clérigos y los monjes⁴⁶.

Las intervenciones propias del clero, los monjes o el pueblo en la liturgia se distinguen entre otras cosas por el tipo de canto o de aclamación que corresponde a cada uno. Encontramos en algunos teólogos antiguos una distinción interesante: es propio del ser humano cantar salmos o prorrumpir en aclamaciones, al orden angélico, en cambio, le corresponde cantar himnos⁴⁷. Aquellas personas que viven una vida

⁴⁴ Cf. JOf, 196, y ThT, 206; TTE, 168; LdA, 46.

⁴⁵ Esta idea actúa como una imagen plástica adecuada a la realidad de que la liturgia es algo que le viene dado a la Iglesia desde arriba, no algo que nazca de ella misma.

⁴⁶ Cf. JEv, 189-191; comentando Jn 4, 23-24. Peterson asocia la adoración en espíritu y verdad propia del cristianismo (según las palabras de Jesús a la samaritana) con su realización en comunión con los ángeles y arcángeles.

⁴⁷ Frase aparentemente atribuida a Orígenes. Otros teólogos antiguos subrayan que el salmo corresponde a la vida práctica y el himno a la vida contemplativa (cf. ThT, 216 y 237-238, notas 28 y 29; TTE, 177-178 y 299, notas 28 y 29; LdA, 70-71 y 128, notas 114-117). Esta distinción es también aludida por Peterson en MTh, 124 (*Musik und Theologie*), y en sus lecciones sobre *Thomas von Aquin*, lección 9.^a (edición en preparación).

semejante a la de los espíritus angélicos accederían también a la posibilidad de entonar himnos como los ángeles, formando, por tanto, el eslabón de unión entre la Iglesia terrestre y la celestial. Pero esto no sería posible si el culto de la Iglesia no incluyera una alabanza a Dios análoga a la de los ángeles. Dado que en el *Sanctus* de la Eucaristía los cristianos son invitados a participar en la alabanza angélica, se les abre la posibilidad de que —especialmente los que pertenecen al orden sacerdotal o monacal— puedan integrarse en el orden de las jerarquías celestiales⁴⁸.

Peterson cree que precisamente de este contacto con los ángeles durante la celebración de la Eucaristía surge la posibilidad de la existencia monástica, la opción de imitar la existencia angélica. Como una continuación de la misma liturgia eucarística habría surgido la liturgia de las horas⁴⁹, aunque no sería ésta su única razón de ser. El monje realiza el oficio diurno y nocturno para asemejarse a la alabanza incesante que tiene lugar en el cielo⁵⁰, pero también porque la humanidad está insertada en el ser creatural y cósmico en el que rige la alternancia entre el día y la noche⁵¹. El orden monacal participa armónicamente en la alabanza

⁴⁸ Cf. ThT, 214; TTE, 176; LdA, 67. El clero y los monjes son los que se asemejan más en su alabanza al himno de alabanza de los ángeles, por su realización voluntaria y frecuente de la misma; el pueblo cristiano, en cambio, ha de ser invitado especialmente a asociarse a los ángeles para cantar el *Sanctus*, que entonado por él no llega a ser himno, sino aclamación. Esto es porque a la aclamación le corresponde el tener lugar en el aquí y el ahora, mientras que el himno angélico participa de la eternidad (cf. ThT, 214-215; TTE, 176-177; LdA, 68-69). En las lecciones petersonianas inéditas sobre *Thomas von Aquin* se describe en una ocasión el canto de los monjes del siguiente modo: «Ihr Gesang, wenn er im Chorgestühl am Altar laut wird, klingt anders als der Gesang der Gemeinde. Er klingt so seltsam fremdartig, so als ob er in einer Unendlichkeit verhallte, so als ob sich die Brust nicht dabei höbe, als ob er keinem menschlichen Leibe entströmte» (9.ª lección; cita reproducida en EP, 453).

⁴⁹ Cf. MTh, 117-118, del artículo *Über die heiligen Engel*.

⁵⁰ Cf. ThT, 216; TTE, 178; LdA, 72. La semejanza a los ángeles de monjes y sacerdotes se asocia habitualmente con el celibato, por las palabras del Señor que indican que los ángeles no se casan (cf. Mc 12, 25). Pero según Peterson con esto no se alcanza el verdadero núcleo espiritual de la esencia del ser angélico, la similitud a su esencia espiritual se da más bien cuando uno participa voluntariamente en la alabanza incesante de los ángeles a Dios (cf. MTh, 117, del artículo *Über die heiligen Engel*).

⁵¹ Cf. MTh, 118, del artículo *Über die heiligen Engel*.

cósmica a imitación de cómo los ángeles, cima de la creación, asumen la alabanza de toda criatura ante la eternidad del Creador. Peterson expresa en relación a esto una correlación algo paradójica: El canto de los monjes es el canto de unas personas cuya existencia está por encima del orden natural de las cosas, de forma que su canto participa tanto de la armonía del universo como de la alabanza de los ángeles⁵².

Peterson constata que no se puede separar teológicamente la cuestión de la música en el culto de la cuestión general de la configuración de la vida cristiana. Según él, se podría hablar de gradaciones en la realización del culto cristiano en la Iglesia⁵³, de modo que la vida interna de la misma se articularía según el tipo de participación en el cántico celestial⁵⁴. El monje, que de manera especial se diferencia de los otros cristianos como el similar a los ángeles, también configura el culto y el canto de distinta forma que los demás. El místico, a su vez, entra en la esfera del silencio místico como una manera especial de alabanza a Dios. Cómo se realiza la alabanza a Dios en cada individuo dependería

⁵² Cf. ThT, 216; TTE, 178; LdA, 72. Curiosamente, en la medida en que el monje se aleja de la vida natural para participar más de la vida sobrenatural haciéndose más semejante a los ángeles, se incorpora también más armoniosamente al cosmos, en vez de alejarse de él. Este efecto lo produce el hecho de considerar a los ángeles la cima y el centro de la creación, lo que da a su alabanza un carácter cósmico universal del que va a participar también la alabanza de la Iglesia: «La esencia de la liturgia de la Iglesia está determinada, evidentemente, por el hecho de que se asocia al *Sanctus* de los ángeles, cuya índole ya manifestamos. Lo cual significa ante todo lo siguiente: el culto de la Iglesia no es la liturgia, ligada a un templo, de una sociedad religiosa humana, sino un culto que engloba a todo el universo y en el que toman parte el sol, la luna y los astros todos» (LdA, 63; ThT, 212; TTE, 174). O también: «Siempre es el Universo entero el que toma parte en la alabanza a Dios» (TTE, 175; ThT, 212; LdA, 64). Quizás expresa Peterson más claramente esta idea al decir que aunque en la liturgia falte la mención a la alabanza del sol, la luna y las estrellas (como ocurre en la Misa romana) no puede faltar la mención del himno de los ángeles, pues ellos representan la parte más céntrica y espiritual del universo y su himno da a la alabanza de la Iglesia la transcendencia y profundidad que requiere la revelación cristiana. El culto eclesial, como culto escatológico, no procede de una naturaleza cerrada en sí misma, que se basta a sí misma, sino de una humanidad transcendida por un estrato superior del ser, que es el que invita al hombre a la alabanza (cf. ThT, 212-213; TTE, 175; LdA, 64-65). Al trascender su humanidad, el monje —o el cristiano en general— entra en una más perfecta comunión tanto con los seres sobrenaturales como con el cosmos.

⁵³ Cf. MTh, 124, del artículo *Musik und Theologie*.

⁵⁴ Cf. ThT, 230; TTE, 192; LdA, 111.

de la concreta configuración de su vida —y de su voz— que ha alcanzado en él el espíritu⁵⁵.

Por otra parte considera Peterson que el canto litúrgico, participe de la armonía cósmica y de la alabanza angélica, no necesita ser polifónico ni estar acompañado con instrumentos musicales. El rechazo que se dio en la Iglesia antigua en relación a los instrumentos musicales en el culto se debe, según él, a que los apóstoles eran conscientes de haber abandonado el culto del templo judío con sus cítaras para acercarse a la Jerusalén celestial, donde el único órgano de la alabanza a Dios es el propio ser de los ángeles⁵⁶. Destacando que el culto de la Iglesia es espiritual (frente al culto sacrificial del templo judío), nuestro autor postula que los instrumentos musicales habrían sido considerados una concesión a la debilidad humana, ya que afectan más al *ánima* que al *pneuma*. Precisamente para resaltar que la esfera a la que pertenece la Iglesia es el *pneuma* y no el *ánima*, la Iglesia se habría visto obligada en un cierto momento a renunciar a los instrumentos musicales en la liturgia⁵⁷.

En este debate podemos constatar cómo Peterson recoge un sentir antiguo de la Iglesia para el cual el ornato del canto que supone la polifonía o el acompañamiento instrumental podría ser algo prescindible, incluso nocivo, ya que estos elementos podrían inducir a errores doctrinales⁵⁸ o estar demasiado ligados a la estética o a la emotividad sensible o religiosa⁵⁹. No así el canto básico de la comunidad a una sola voz, que, como hemos visto, es para él algo esencial a la liturgia, como expresión de la alabanza más puramente espiritual.

⁵⁵ Cf. MTh, 124, del artículo *Musik und Theologie*.

⁵⁶ Cf. ThT, 216 y 238, n. 34; TTE, 178 y 299, n. 34; LdA, 72-73 y 128-129, n. 122.

⁵⁷ Cf. MTh, 122-123, del artículo *Musik und Theologie*.

⁵⁸ Santo Tomás pensaba que la música instrumental era un rasgo judaizante (*Summa Theologiae* II-II, q.91, a.2, o.4), aunque Ratzinger cree que la renuncia a los instrumentos manifiesta más bien una cierta continuidad con el judaísmo de las sinagogas que siguió el puritanismo de los fariseos (*La fiesta de la fe*, 141-143). Peterson refleja en cierto modo la postura del Aquinate. Por otro lado indica Ratzinger que la Iglesia antigua rechazó cierto tipo de cantos que se infiltraban entre los cristianos por la inaceptable influencia gnóstica que manifestaban (*Un canto nuevo para el Señor*, 124-125, y *Der Geist der Liturgie*, 124).

⁵⁹ San Agustín (*Confesiones* 10, 33) temía que el cuidado excesivo por el canto litúrgico pudiera inducir al pecado.

6. DIMENSIÓN EXISTENCIAL-ESPIRITUAL ⁶⁰

Finalmente presentamos en este apartado el profundo significado existencial ⁶¹ que ve Peterson en el hecho de que el hombre posea la facultad de cantar. Dice en una nota suelta encontrada entre sus papeles:

«En el significativo hecho de que no sólo hay lenguaje, sino también canción y música se encierra el misterio del ser humano. ¿Cómo se puede pedir a un hombre que canta, hace música y baila que siga siendo lo que es? Pues ¿qué es [el hombre]? El canto lo hace semejante a los ángeles, el baile a los coros de los astros» ⁶².

Nuestro autor define al ser humano como un ser cambiante, en camino, que puede aproximarse a los ángeles ⁶³, pero si no lo hace, quizás se esté aproximando al demonio ⁶⁴. La existencia humana consistiría en un ir más allá de sí mismo, pudiendo llegar hasta la altura de los querubi-

⁶⁰ La tercera parte de *Von den Engeln* (ThT, 224-230+242-243; TTE, 186-192+303-305; LdA, 95-108+138-141) trata de cómo el ser del hombre puede acercarse al ser del ángel, tema que para Peterson tiene especial relevancia en relación con la correcta interpretación del fenómeno de la mística. Retomó para esta parte un artículo previo suyo titulado *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis*, tras reducirlo sustancialmente y modificar un poco las expresiones. La versión original de este artículo pasó a formar parte de la colección MTh (p.101-114) en su edición más reciente. En cada cita de esta tercera parte incluimos las páginas de MTh donde se encuentra la formulación original de las ideas expuestas, cuando es aplicable.

⁶¹ La perspectiva «existencial» es conocida por Peterson a partir de sus lecturas de Sören Kierkegaard (cf. EP, 99-100), aunque siempre se mantendrá crítico ante las diversas filosofías existencialistas que surgieron inspiradas en este escritor (cf. *Existentialismus und protestantische Theologie* [1947], MTh, 52-55; TTE, 205-208+308 y *Kierkegaard und der Protestantismus* [1947], MTh, 56-62; TTE, 209-214+308-309). El vocabulario «existencialista» de la tercera parte de *Von den Engeln* está relacionado en todo momento directamente con la postura del hombre —o del ángel— ante Dios, especialmente en su apertura de carácter místico hacia lo divino (cf. EP, 401-402 para las observaciones de Barbara Nichtweiß al respecto en relación con las lecciones inéditas petersonianas sobre *Geschichte der Mystik*). Sólo en el caso del místico, el santo o el mártir (o del cristiano en la medida en que se aproxima a una de estas figuras) tiene sentido, según Peterson, el planteamiento «existencial».

⁶² Cita recogida en EP, 403; traducción mía.

⁶³ Cf. ThT, 227; TTE, 189; LdA, 102. Añade que también el ángel (como su mismo nombre indica) puede aproximarse a los hombres.

⁶⁴ Cf. ThT, 228; TTE, 190; LdA, 104-105; MTh, 111-112. En otro lugar especifica Peterson que mientras que los ángeles cantan, los demonios gritan (cf. LEv, 126).

nes y serafines⁶⁵. Pero veamos mejor en qué consisten estos seres espirituales que se encuentran ante Dios: Peterson explica que no están como petrificados en muda adoración a Dios, sino que se mueven⁶⁶, baten las alas, se derraman en palabras de aclamación, en el canto del trisagio. Precisamente en ese brotar la palabra y el canto se basa la esencia propia de estos ángeles. No se trata de que se les haya encargado la misión de cantar incesantemente por toda la eternidad, sino que son unos ángeles cuyo ser consiste en derramarse en la alabanza. La cima del ser creado, querubines y serafines, sólo existen en y para su alabanza a Dios⁶⁷.

Del mismo modo, cuando el hombre va ascendiendo sobre sí mismo y llega al límite de la creatura, en el que debe detenerse, empieza a vibrar con las esferas celestes y a cantar con los ángeles. Pero su canto no es pura imitación del canto de los ángeles ni un modesto tomar parte en su incesante clamor del «santo, santo, santo», sino que es algo que procede de sí mismo, que surge en él apenas llega a las fronteras de su ser creatural⁶⁸.

Toda criatura es de Dios y para Dios y lo alaba a su manera. A las esferas celestes, a los astros, al sol, se les atribuye un sonido por su movimiento, mientras que el ángel canta por su mero estar ante Dios⁶⁹. Peterson afirma enfáticamente que cuando en los salmos irrumpen los animales y las montañas cantando alabanzas a Dios no se trata de una mera exageración poética, sino de algo real, que se fundamenta en la misma naturaleza de la creaturidad. Por su parte el hombre que llega al nivel más alto posible de su ser descubre que ya no es nada más que un canto de alabanza⁷⁰. El canto de alabanza expresa así lo más elevado que el hom-

⁶⁵ Cf. ThT, 228; TTE, 190; LdA, 104-105; MTh, 111-112. Especifica aquí que son muchos los caminos por los que el hombre corre hacia el ángel, porque el ser del hombre es provisional y no se ha manifestado aún lo que somos (cf. 1Jn 3,2).

⁶⁶ Esto lo dice Pseudo-Dionisio Areopagita en su *Jerarquía Celeste*, c. VII, 1 (cf. ThT, 242, n.8; TTE, 304, n.8; LdA, 138, n.201).

⁶⁷ Cf. ThT, 226-227; TTE, 188-189; LdA, 99-101; MTh, 104-105.

⁶⁸ Cf. ThT, 228; TTE, 190; LdA, 104-105; MTh, 111-112.

⁶⁹ Cf. ThT, 217; TTE, 179; LdA, 73-75. Nuevamente comenta Peterson en estas páginas cómo se suele encontrar en los escritos de los Padres y hasta la Edad Media que existe una relación entre la música de las esferas celestes, la alabanza de los ángeles y el culto de la Iglesia.

⁷⁰ Cf. ThT, 229; TTE, 191; LdA, 106-108; MTh, 112-113. En este contexto Peterson pone a San Francisco como ejemplo de que el hombre, cuanto más cerca de Dios se encuentra, más se deshace en alabanzas a Él, recordando cómo el santo de Asís empie-

bre, y en general la creación entera, puede responder ante Dios, su máxima apertura hacia Él⁷¹. Y aunque en principio el canto asemeja al ser humano a los ángeles esto no es algo que pueda envanecerle, sino al contrario: según hemos visto el canto es expresión de una existencia que sale de sí, que se dona a sí misma en la alabanza⁷².

Este proceso de elevación del hombre puede expresarse también, en otra metáfora petersoniana, como una profundización en su interior. Nuestro autor contempla la idea de que el más alto escalón del ser creatural, separado necesariamente de Dios por una distancia abismal, no puede evitar alabar al Creador desde lo más profundo de sí (los querubines y serafines que se derraman en la alabanza), y esto le recuerda las palabras del salmo: *abyssus abyssum invocat* (Sal 42,8). A partir de esta conexión de ideas afirma que el hombre, al entrar en contacto con los ángeles en la liturgia, se hace consciente de la profundidad de su propio ser y se siente llamado desde la creaturidad de su existencia a la alabanza a su Creador: el abismo de su corazón, una vez despertado, clama hacia el abismo divino, pues no se colma sino con el conocimiento y la alabanza de las profundidades de Dios⁷³.

De estos dos desarrollos metafóricos se deduce que la participación del culto eclesial en el culto celestial facilita para el creyente una superación de sí mismo, de su estar centrado en el propio psiquismo, para abrirse a un abismo de sentido que procede de fuera de sí. La causa es en última instancia la apertura de los cielos que ha realizado Cristo en su ascensión, o dicho de otro modo, el don de su espíritu. El camino que ha descrito Peterson de aproximación a los ángeles equivale a seguir una

za a resonar fraternalmente con el sol y las estrellas, con el agua y con la muerte, porque la gracia de Cristo ha removido la profundidad última de su condición de criatura, de modo que no tiene más posibilidad que derramarse en alabanza hacia Dios.

⁷¹ Según Ratzinger cuando el hombre entra en contacto con Dios se despiertan ámbitos de su existencia que le incitan al canto, pero de una forma tan insuficiente que tiene que invitar al resto de la creación a convertirse en canto con él (*Der Geist der Liturgie*, 117). En otra parte explica que la Biblia presenta la adoración y la glorificación a Dios como la vocación más profunda del ser humano, pero como Dios nos afecta en la totalidad de nuestro ser es necesario responderle con el modo más integral de expresión del ser humano que es el canto. La palabra, el silencio y la acción solas no bastarían (*Un canto nuevo para el Señor*, 119-120).

⁷² Cuando los ángeles cantan salen de sí mismos extáticamente (cf. ThT, 224; TTE, 186; LdA, 95).

⁷³ Cf. MTh, 118, del artículo *Über die heiligen Engel*.

vida en el espíritu⁷⁴. Lo que el lenguaje de la Sagrada Escritura y de la Liturgia quiere expresar cuando habla del cielo y de los ángeles no es otra cosa que lo que la teología denomina «lo sobrenatural» o lo que describen frases como «vivir en el espíritu» o «estar en gracia». Pero cuando se habla del cielo y de los ángeles se subraya además el aspecto metafísico de la renovación producida en el ser humano por la obra redentora de Cristo. Nuestro autor defenderá insistentemente que la redención no produce meramente un cambio moral o de costumbres, sino una transformación en el propio ser de la criatura redimida⁷⁵.

La misma teología que, fascinada por la novedad que ha instaurado Cristo en el mundo, se esfuerza en desentrañar todas las implicaciones de la misma y en expresarla de forma rigurosa e inteligible, no deja de ser una respuesta en alabanza del hombre a su Creador. Peterson nos recuerda que en la Iglesia antigua se utilizaba el término *theologia* para designar el conocimiento supremo de Dios (especialmente el relacionado con la mística), confundiéndolo con la alabanza al Creador, en continuidad con las dos acepciones antiguas de esta palabra griega en su uso pagano: la ciencia de los más elevados principios del ser y el discurso en forma poética de los cantores antiguos⁷⁶. Nuestro autor fue muy consciente durante su vida de que su tarea como teólogo era una forma secundaria de realizar su vocación más definitiva como ser humano: la alabanza a Dios. Esto queda expresado especialmente en su breve escrito *An Jakob Hegner zu seinem 70. Geburtstag* (1955) donde supone que ambos —él y el amigo a quien dirige su escrito— podrán despojarse en el cielo de su erudición y olvidarse de los feos términos científicos, mientras que los ángeles les enseñan a hablar su propia lengua para usarla en la alabanza a Dios, que pasará a convertirse en toda su vida⁷⁷. Quizás debamos

⁷⁴ Cf. MTh, 123-124, del artículo *Musik und Theologie*. En el culto se da una elevación del hombre sobre su ser natural (cf. ThT, 224-225; TTE, 187; LdA, 97).

⁷⁵ Cf. MTh, 120 y 121, del artículo *Über die heiligen Engel*.

⁷⁶ Cf. ThT, 225; TTE, 187; LdA, 97-98; MTh, 103. También afirma Peterson que *theología* es un canto promovido por el Espíritu Santo y que, en concreto, el *Sanctus* es *theología* (cf. ThT, 224 y 393, n.13; TTE, 186 y 297, n.13; LdA, 95 y 124, n.87). Encontramos en su comentario al Evangelio de Juan que la iglesia griega denomina al evangelista Juan el 'teólogo', no en un sentido conceptual, sino designando así al «göttlich begeisterten Sänger, den Hymnoden, den Chorführer derer, die die neue Ode des Lammes singen» (JEv, 23).

⁷⁷ Cf. MTh, 139-140; TTE, 243-244. «Dann werden uns Engel belehren, ihre Sprache zu sprechen, und unser Sprechen wird unser Loben, und unser Loben wird unser

interpretar esto como una admonición petersoniana a nuestra teología actual para que no olvide nunca que su labor tiene un carácter secundario frente a la alabanza y en último término frente a la liturgia eclesial y se esfuerce en retomar la íntima conexión entre reflexión y alabanza, teología y liturgia, que reinó en la Iglesia de los primeros siglos. Valga al menos su obra como un intento de recuperar el significado profundo de las bellas imágenes y símbolos de la liturgia que nuestra racionalidad actual encuentra tan difíciles de interpretar⁷⁸.

Al final de su vida Peterson describe en un breve relato cómo imagina que en la parte más escogida del cielo un coro de ángeles y bienaventurados alaba a Dios incesantemente, siendo su sueño poder ser admitido a su muerte en este coro celestial, como si fuera semejante a los ángeles⁷⁹. Expresa así quizás su deseo profundo de poder formar parte por toda la eternidad de la hermosa experiencia que sentía cada vez que escuchaba el coro de un monasterio benedictino.

7. CONCLUSIÓN

Erik Peterson nos ha esbozado un grandioso escenario: En los cielos se produce una novedad inaudita que trastoca todo el orden cósmico ini-

Leben sein» (MTh, 140). En otro escrito breve del final de su vida insiste Peterson, de modo un tanto críptico, en la importancia suprema de nuestra capacidad de cantar ante Dios: «Man mache sich darüber keine Illusionen. Gott wird uns eines Tages prüfen, ob wir das Halleluja [allenfalls das große Halleluja] singen können. Nichts wird uns dann helfen, wenn wir sagen, dass wir keine Stimme haben oder falsch singen. Gerade das Halleluja muss man richtig singen. Was heißt das aber anderes, als dass Gott uns an der Stimme sitzt?» (MTh, 149, de *Neue Fragmente*).

⁷⁸ Peterson explica varias veces en sus escritos que las imágenes usadas en el lenguaje de la Iglesia antigua no son meros símbolos vacíos, sino que se han escogido por una razón y expresan algo importante que tenemos obligación de desentrañar (cf. MTh, 116, de *Über die heiligen Engel*). Aborda especialmente cuál es el significado profundo de ángeles y demonios para los cristianos en sus lecciones sobre *Thomas von Aquin* (7.^a lección: se puede estudiar en ellos lo que es el ser espiritual en el caso extremo del espíritu sin cuerpo ni alma, como medio para saber lo que es el hombre; 8.^a lección: nos descubren nuestra profundidad, nos impulsan a salir de nosotros mismos; 9.^a lección: es importante saber qué es lo que la Iglesia y los teólogos del pasado han querido decir cuando hablaban de los ángeles o los semejantes a los ángeles, no podemos decidir por nuestra cuenta que eso ya no es importante o no nos interesa).

⁷⁹ Cf. MTh, 154-157, *Als ich gestorben war*.

ciendo un orden nuevo; esta novedad procede de la victoria de Cristo, quien asciende triunfalmente al cielo mientras toda la creación participa activa y gozosamente en tan decisivo acontecimiento. La liturgia cristiana actualiza continuamente este proceso, de modo que los habitantes de los cielos invitan a los fieles de la tierra —atendiendo a la particularidad de cada uno dentro de una comunidad estratificada—, a incorporarse a su nuevo canto de alabanza y éstos, en su respuesta, recorren su propio itinerario de elevación espiritual avanzando hacia el límite máximo del ser que es posible a las criaturas, el ser angélico.

Dentro de este marco podemos identificar diversas funciones que cumple la voz humana en el ejercicio del canto comunitario de alabanza a Dios:

1. Integrarse en la armonía del cosmos, en la que cada criatura expresa a su modo la alabanza al Creador.
2. Participar en la acción de gracias al Padre por la renovación del cosmos obrada en su Hijo, con un canto nuevo, himno escatológico del orden nuevo y definitivo del Universo.
3. Dar expresión al ámbito público-jurídico de la Iglesia en el que se manifiesta la suprema soberanía de Dios y de su Cristo.
4. Realizar la propia alabanza comunitaria de la Iglesia peregrina, articulada en la diversidad de vocaciones de la misma, en conexión con la Iglesia triunfante y los ángeles del cielo.
5. Impulsar el crecimiento espiritual del ser humano hasta su nivel máximo, en el que se realiza una pura donación de sí mismo en alabanza a Dios.

La reflexión petersoniana sobre estos temas desemboca una y otra vez en la idea de que el canto comunitario de alabanza a Dios no es un mero desahogo emocional ni un ornato de la liturgia, más o menos elaborado, sino una parte necesaria del nuevo orden divino, que hace pública y manifiesta la respuesta del ser creado y redimido ante la acción de su Creador y su Redentor⁸⁰.

⁸⁰ El énfasis que hace Peterson en estos temas procede de su defensa de la liturgia tradicional de la Iglesia frente a la minimización de la misma operada en el protestantismo por un lado, y del gregoriano puro frente al protagonismo excesivo de la música coral e instrumental en ciertas ocasiones (especialmente en los países germanos) por otro lado (cf. EP, 439). Él no llegó a conocer la reforma de la liturgia católica que se llevó a cabo en el Concilio Vaticano II.

Para terminar este artículo recordemos con Peterson cómo se entristecía Jesús cuando las gentes de su generación, como los niños en la plaza, no querían jugar ni a los funerales ni a las bodas (cf. Lc 7,31-34), negándose a participar tanto en el movimiento ascético del Bautista como en el cántico de bodas entonado por el Hijo del Hombre⁸¹. La novedad que ha inaugurado Cristo nos convoca a una celebración festiva —comparable a un banquete de bodas— de carácter cósmico-celestial. Somos invitados a incorporarnos con todo nuestro ser, incluida nuestra voz, en la liturgia de la Iglesia, donde se expresa el nuevo orden cósmico. La participación en la alabanza de las criaturas a Dios, especialmente en el canto litúrgico, va sacando poco a poco a la luz lo mejor de nosotros mismos, es decir, nos espiritualiza, pues nos va asemejando a aquello que seremos —y de algún modo ya somos— en el cielo.

⁸¹ Cf. LEv, 297-298.

