

¿PROGRESO O RETROCESO
DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA?
ELEMENTOS PARA UNA REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA
SOBRE *LITURGIE DE SOURCE* DE JEAN CORBON

Ângelo Manuel dos Santos CARDITA

«La “expresión” que la liturgia pide ante el misterio es la que corresponde al misterio que celebra, y a la fe con que celebra.»¹

1. *Introducción*

El acto de reflexionar no se limita a la crítica o, en el otro extremo, a la exaltación; sino que se mueve entre estas dos actitudes con la finalidad de llegar a la comprensión. Ésa es nuestra postura en este trabajo: no tenemos intención de criticar con agresividad, pero tampoco exaltamos con ingenuidad el pensamiento de Jean Corbon († 2001) en su obra *Liturgie de source*, recientemente traducida al catalán.² Este estudio surge motivado por dicha publicación y por la simpatía que, aún indirectamente, su contenido suscita en la propuesta teológico-litúrgica de algunos autores. La reflexión epistemológica sobre la teología litúrgica debe

1. P. TENA, «La celebración del misterio: identidad interna y forma externa», *Phase* 172 (1989) 281. Dedicamos este estudio al Dr. Pere Tena, en ocasión de sus bodas sacerdotales.

2. J. CORBON, *Liturgie de source*, Paris: Cerf 1980. Esta obra se revela fecunda y problemática luego en el título. Las distintas traducciones así lo demuestran: al alemán, *Liturgie aus dem Urquell* (Einsiedeln 1981); al inglés, *The Wellspring of Worship* (New York: Paulist Press 1988); al portugués, *Liturgia de fonte* (S. Paulo 1981) y *A fonte da liturgia* (Lisboa: Paulinas 1999); al italiano, *Liturgia alla sorgente* (Roma: Paoline 1982); al catalán, *Litúrgia fonamental* (Abadía de Montserrat 2000); al castellano, *Liturgia fundamental* (Madrid: Palabra 2001). El título «Liturgia fundamental» no parece el más adecuado: además de no respetar el original que expresa de hecho el sentido de la obra, puede originar no pocos equívocos, principalmente si el contenido de la obra se utiliza por la teología litúrgica a nivel «fundamental».

también estar marcada por una crítica respetuosa y por una exaltación cuidadosa por el mismo carácter de «novedad» con que se reviste este campo del saber en el universo teológico. En efecto, la teología litúrgica está todavía en fase de estructuración dentro del campo más vasto de la teología y no se puede pensar que sus actuales métodos de estudio y bases gnoseológicas sean definitivas.

Nuestro recorrido sigue por el mismo método presentado y seguido por Jean Corbon, en confrontación con las propuestas de otros autores. Se trata de poner en diálogo constructivo el método *rehusado* con el método *adoptado* por Corbon, intentando destacar su importancia epistemológica para la teología litúrgica. En este sentido, pretendemos presentar algunos elementos de reflexión como una contribución para el urgente debate que la elaboración de un método litúrgico reclama, de acuerdo con la «funcionalidad pastoral de la teología».³ Partiremos del problema del sentido de la liturgia que delimitaremos en la relación entre «rito» y «misterio», o sea, entre la resolución del significado de la liturgia en su sentido formal (rito) o en su sentido substancial (misterio) al cual las distintas configuraciones históricas y culturales remiten. Esta delimitación nos obliga a un análisis epistemológico de dos métodos teológico-litúrgicos distintos: el que parte del rito y el que parte del misterio para llegar a la liturgia. Ambos tienen representantes en la actual teología litúrgica y ambos pugnan por su progreso. El trabajo concluye registrando las perspectivas recientes que posiblemente permiten una solución satisfactoria de la cuestión del sentido de la liturgia oportunamente ubicada en el interior de la cuestión de la fe y de la identidad cristiana por el «modelo simbólico» de la sacramentología.⁴

2. «Rito» y «misterio»: delimitación del problema del sentido de la liturgia

Esta cuestión está en el nudo de la configuración epistemológica de la teología litúrgica. Lo demuestra bien la gran producción literaria nacida de la

3. En continuidad con lo que afirma Joan Bellavista: «por su corta edad pensamos que es explicable que algunos [de los centros superiores de estudios litúrgicos] todavía estén buscando la organización más conveniente; nunca ha sido fácil establecer el equilibrio entre la calidad científica de la enseñanza y la aplicación. A nuestro juicio una primera dificultad viene de ahí, puesto que cada día se es más consciente de la funcionalidad pastoral de la teología» (J. BELLAVISTA, «El Instituto de Barcelona», en CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione litúrgica «Sacrosanctum Concilium»*. Studi (B.E.L. Subsidia 38), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1986, pp. 460-465, aquí p. 463. Para una información más detallada y contextualizada sobre el Instituto Superior de Liturgia de Barcelona, hasta el año de su incorporación a la Facultad de Teología de Catalunya (1985-1986), cf. J. BELLAVISTA I RAMON, *El Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona (1958-1983). 25 anys de pastoral litúrgica a Catalunya*, Barcelona: Arxiu Diocesà de Barcelona – Akribos Edicions 1987, pp. 123-128.

4. Obra de referencia obligada de esta perspectiva emergente es: L.-M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana* (Biblioteca Herder – Sección de teología y filosofía 191), Barcelona: Herder 1991.

necesidad de una «mediación teológica» de la «inmediatez litúrgica», a partir del movimiento litúrgico, que llega a nuestros días.⁵ La oscilación en la terminología y en la acentuación de las distintas perspectivas que ha caracterizado el redescubrimiento de la liturgia nos permite hoy delinear verdaderos «paradigmas» de hermenéutica litúrgica. Como aproximación a nuestra temática, proponemos tres: la concepción de «misterio» en O. Casel, el concepto de liturgia en Festugière y la divergencia epistemológica en torno a la liturgia entre C. Vagaggini y S. Marsili. No es nuestra intención proceder a un estudio histórico o sistemático, sino solamente presentar las figuras *diacrónicas* nacidas en el contexto del movimiento litúrgico que nos ayudan a percibir los contornos *lógicos* en que se ubica este estudio.

Para Casel,⁶ el misterio es, antes que nada, el misterio de Dios inefable. No puede ser conocido si no es por medio de la revelación: es el misterio de Cristo el que revela al *Deus absconditus*. La participación del hombre en el misterio se da mediante los «misterios», esto es, por medio del culto. Casel tiene el mérito de recuperar para la teología no sólo un elemento filológico importante para la comprensión de la liturgia cristiana, sino también un esquema hermenéutico que inserta el culto cristiano en el *ser* (esencial y histórico) de la humanidad. Importa subrayar que la concepción del misterio como expresión de la realidad íntima e inefable de Dios no está en contra de la noción del misterio como revelación y como celebración: el misterio de Cristo revela el misterio de Dios como incognoscible; el misterio de la liturgia realiza y hace presente el misterio de Cristo en el hoy de los hombres, poniéndolos en relación con el misterio de Dios. La «teología de los misterios» necesita, en el actual panorama, pasar por una reelaboración al nivel metodológico y conceptual, principalmente en lo que concierne a la *mediación ritual*, a retomar en el contexto de la cultura helenística, a la *presencia divina*, teniendo en cuenta las investigaciones sobre el acto de lenguaje, la narración y la realidad integral del tiempo,

5. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia* (Cuadernos Phase 100), Barcelona: CPL 1999 (original: *Von Geist der Liturgie* [Ecclesia Orans 1], Fribourg 1918); O. CASEL, *El misterio del culto cristiano* (Prisma 5), San Sebastián: Dinor 1953 (original: *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1932); I. GOMÁ, *El valor educativo de la liturgia católica*, I-II, Barcelona 1918; M. PINTO, *O valor teológico da liturgia*, Braga 1952; C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale* (Theologica 17), Roma: Edizioni Paoline 1957; C. CASTRO, *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid 1964; A. HÄUSSLING (ed.), *Vom Sinn der Liturgie* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 140), Düsseldorf: Patmos 1991; C. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia. La relación entre Dios y el hombre* (Las Ideas y la Vida 6), Valencia: Edicep 1992; P. DE CLERK, *L'intelligence de la liturgie* (Liturgie 4), Paris: Cerf 1995; S. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie* (Aletheia 2), Paris: Fayard 1995; L. MALDONADO, *El sentido litúrgico. Nuevos paradigmas* (Pastoral), Madrid: PPC 1999; J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2001.

6. Cf. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, 49-127.

y a una *concepción de los sacramentos* que recupere su sentido «misterico-doxológico».⁷

Hacer una relectura de Maurice Festugière, hoy, conocido por la discusión con el jesuita Navatel, nos reserva verdaderas sorpresas. En efecto, para contestar al prejuicio moderno en relación a la exterioridad del rito, posición que Navatel asumía, Festugière *no* disfraza este carácter externo del rito, sino que lo integra en la misma definición de liturgia: «culto externo que la Iglesia rinde a Dios».⁸ Es que si, por hipótesis, el culto interno excluye por definición toda manifestación externa, ya el culto externo «incluye necesariamente todo lo que hay de perfección y excelencia en el culto interno»,⁹ porque éste respecta sólo a una parte del hombre, el alma, mientras aquél «concieme al hombre total, cuerpo y alma».¹⁰ En esta definición, Festugière juzga indispensable poner en evidencia el carácter sensible y externo de la liturgia, ubicándola en el ámbito antropológico-religioso del «rito», porque en una definición deben aparecer como elementos constitutivos las notas inmediatamente evidentes del «objeto» en causa: «¿ahora bien, quién pensaría definir los sacrificios, los sacramentos, los ritos, la salmodia coral y el canto sagrado, sin poner en primer plano su calidad de cosa sensible y externa? Así lo haremos por tanto con la liturgia».¹¹

Ejemplar, no sólo por el rigor científico como por la continuidad, patente en los más recientes estudios litúrgicos, es también la famosa discusión, encarnada por los dos grandes teólogos italianos «fundadores» de la teología litúrgica, Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili, que opuso una *liturgia teológica* a una *teología litúrgica*. En cuestión no estaba sólo la autonomía de la ciencia litúrgica como disciplina teológica, sino también el redescubrimiento de la liturgia como figura de la fe, entrando, por tanto, en el ámbito de la inteligencia de la fe. La perspectiva de Vagaggini¹² no pretende propiamente reducir la liturgia a un simple momento de la teología sistemática, como interpretó Marsili. De la misma manera que la sistemática asume los datos de la exégesis bíblica sin desfigurarla como ciencia, así se puede entender la tesis de Vagaggini al pugnar por un «momento inductivo» (correspondiente a la liturgia) que debería

7. Cf. G. LAFONT, «Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel», *Ecclesia Orans* 3 (1987) 261-284.

8. M. FESTUGIÈRE, «La liturgie catholique. Données fondamentales et vérités à rétablir», *Révue Thomiste* 22 (1914) 39-64, aquí p. 44.

9. *Ibíd.*, 45.

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*, 46.

12. Presente en su obra principal, ya citada, *Il senso teologico della liturgia*. Interesa también: C. VAGAGGINI, «Teologia», en G. BARBAGLIO – S. DIANICH-ALBA (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (MI): Paoline 1977, pp. 1597-1711; Cf. M. LÖHRER, «Il modello gnostico-sapiientiale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini», en G. BÉKÉS – G. FARNEDI (eds.), *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (Studia Anselmiana 79 – Sacramentum 6), Roma: Anselmiana 1980, pp. 19-47.

dinamizar el «momento deductivo» (de la teología sistemática). Marsili,¹³ a su vez, radicaliza la realidad teológica de la liturgia a partir de la obra de Casel: en la liturgia, el misterio de Dios, revelado en la historia de la salvación, está *presente y actuante*. Luego, si el «objeto» propio de la teología llega al hombre *sub specie liturgiae*, entonces el fulcro de toda la teología deberá ser la liturgia. Ésta no es propiamente un *locus theologicus*, sino el más consistente *locus theologiae*: en este sentido es la teología la que aparece como un *locus liturgicus*. Esta prioridad de la liturgia en relación al misterio hace que Marsili desarrolle la ciencia litúrgica como una *theologia prima*: antes de la *reflexión* sobre el misterio está su *actuación*.

Nos interesa, aquí, subrayar un aspecto que nos ayudará a pasar por el campo de nuestra reflexión. Marsili, con el objetivo de salvar la especificidad *teológica* (presencia y actuación del Misterio de Dios) y *epistemológica* (prioridad de la acción, declinada como acción divina: *theologia prima*) de la liturgia, acaba por no respetar el aspecto primordial y más evidente de la liturgia: su carácter ritual. Si lo hubiese hecho, tendría que dar la razón a Vagaggini y concebir el estudio de la liturgia como «momento inductivo». Su fuga *in altum* ha dado origen a una concepción de liturgia puramente deductiva que impregna gran parte de los más recientes estudios litúrgicos. En este aspecto, la respuesta original de Festugière a Navatel es paradigmática: para salvar la realidad del rito y su sentido, Festugière no lo desplaza hacia fuera de su ámbito propio («culto externo»), aunque sea por medio del descubrimiento de la presencia y fuerza del misterio en la liturgia, como acabará por hacer Marsili.

«¿Cómo es que la liturgia nos da la vida al manifestarse en la celebración? No podemos partir sólo de los signos para deducir desde ahí un significado desconocido: ese proceso es el de los ritualismos religiosos, pero nos desvía del camino. Hay que ir, inversamente, desde el misterio que se nos revela en la economía de la salvación, a su realización en la liturgia. Ése es el proceso que seguimos desde el inicio de este libro.»¹⁴

Con estas palabras, Jean Corbon nos describe el método adoptado en su *Liturgie de source*. De la brevedad de esta síntesis, y a la luz de los «paradigmas» presentados, podemos, como quien despliega vela, abrimos al «proble-

13. Cf. S. MARSILI, «Liturgia e teologia. Proposta teoretica», *Rivista Liturgica* 59 (1972) 455-473; «La liturgia, momento storico della salvezza», en B. NEUNHEUSER *et al.* (eds.), *Anamnesis 1. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Roma: Marietti 1979 (2ª reed. 1991), pp. 31-156. Cf., además, M. SODI, «Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza», en *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili* (Quaderni di *Rivista Liturgica* / Nuova serie 5), Leumann (Torino): Elle Di Ci 1981, pp. 115-152, en especial, pp. 124-136; A. M. TRIACCA, «Teologia della liturgia o teologia liturgica? Contributo di P. Salvatore Marsili per una chiarificazione», *Rivista Liturgica* 80 (1993) 267-289; S. MAGGIANI, «La teologia liturgica di S. Marsili come "opera aperta"», *Rivista Liturgica* 80 (1993) 341-357.

14. CORBON, *Liturgie de source*, 108-109.

ma» que deseamos poner sobre el tapete. Estamos en la segunda parte de la obra («la liturgia celebrada»), en la que el autor pretende mostrar que «la liturgia no se reduce a lo que de ella celebramos».¹⁵ Corbon denuncia tres tentaciones en la exigencia que la comprensión de la celebración nos hace de *pasar* por sus elementos y de «percibirlos como signos, de acuerdo con toda la economía de la Encarnación»:¹⁶ la tentación «cultural», la tentación «cultural» y la tentación «pansacramental». Esta denuncia es la que justifica el método seguido. La tentación «cultural» es la de la interpretación, de la busca del significado a partir de los signos, de la *reducción* del misterio de Cristo al tamaño de los signos. La tentación «cultural» es la tentación de la exterioridad, del voluntarismo, de la *separación* entre el culto, el dogma y la moral, entre liturgia y vida. La tentación «pansacramental» consiste en la *disolución* de la presencia y actuación de Cristo en el mundo.¹⁷ Ante este triple peligro, el único procedimiento es *partir* del propio misterio, comprendiendo los signos «en términos de vida, la de Dios, que vive en nuestra carne, y la de nuestra humanidad en el Verbo, en términos de energías».¹⁸

Dos aspectos saltan a la vista: 1) Corbon reconoce la necesidad de un «paso por los signos» en orden a la articulación del sentido de la celebración litúrgica, pero, con la finalidad de salvar la realidad y anterioridad del misterio celebrado, 2) se ve obligado a elevarlos al nivel del divino, de la «vida de Dios». Nuestro «problema» reside precisamente en este *déplacement*.

El «modelo teórico» que sirve de brújula a Andrea Grillo en la lectura de la evolución de la teología litúrgica¹⁹ podrá ayudarnos a comprender mejor el «problema». En cuestión está el *presupuesto* de la teología, esto es, aquella realidad no tematizada por el discurso teológico y que, sin embargo, es su condición de posibilidad. En relación a la teología litúrgica este presupuesto ha sido, hasta la modernidad, el *rito*. El actuar ritual era connatural al hombre premoderno, por eso podía hacerse una teología *a partir* del rito, pero no *sobre* el rito. La emergencia de la modernidad, con la prepotencia de la *res cogitans* sobre la *res extensa* (Descartes), ha llevado a una *remoción* del rito que ya no funcionaba como presupuesto obvio. Es en este contexto que nace la teología litúrgica que representa el movimiento de *reintegración* del rito en la teología. La concepción moderna separa y subyuga lo «externo» a lo «interno». Esta *forma mentis* mira el rito como pura exterioridad. La teología litúrgica al centrarse sobre el culto externo ha sentido la necesidad de acentuar su *contenido*, su realidad *interna*. Es aquí donde la remoción del rito convive con su reinte-

15. *Ibid.*, 93.

16. *Ibid.*, 106.

17. Cf. *Ibid.*, 106-108.

18. *Ibid.*, 109.

19. A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo – Sussidi 3), Padova: Messaggero Padova 1999.

gración. Por una parte, se reconoce que el actuar ritual es fuente de teología pero, por otro lado, no se trabaja el «hueco» creado por la mentalidad moderna que lo devalúa. El resultado es un discurso que, con la finalidad de afirmar el rito, desemboca en su negación, haciéndolo desplazarse *totalmente* al ámbito de lo «interno», esto es, al único ámbito que la modernidad considera pasible de cogitación. Es éste el motivo por el cual el simple uso del término «rito» crea nerviosismo a más de un liturgista.

La superación de la modernidad, a que llamamos *postmodernidad*, entra en este marco como la posibilidad de reintegración del rito en la teología y como oportunidad para su aceptación serena por parte de la teología litúrgica, llamada a promocionar ese movimiento de reintegración. La postmodernidad no está en contra de la modernidad: la supera partiendo de sus propias conquistas. Su esquema mental conjuga la *res extensa* con la *res cogitans*, la «fruición» con la «cognición». Es en el contexto de una «recepción» de la postmodernidad donde se dibujan nuevas perspectivas en la teología litúrgica que *parten del rito*, sin caer en el peligro de reducción apuntado por Corbon. Al contrario, llegan a afirmaciones tan originales para el conjunto de la teología —como, por ejemplo, que o la fe existe como celebración o no existe realmente!—,²⁰ capaces de provocar en ella una completa reestructuración.²¹ Tamayo-Acosta acierta en el trazar el paso de la modernidad a la postmodernidad como un proceso de *debilitación* de la razón capaz de constituir una nueva base de comprensión de la liturgia y de los sacramentos cristianos.²² La ambigüedad de la seculariza-

20. Cf. G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di liturgia* (Strumenti di Scienze Religiose), Padova: Messaggero Padova 1996, principalmente la primera parte: «Perché si celebra», pp. 9-52.

21. Esta pretensión de la teología litúrgica, a interpretar dentro del movimiento del redescubrimiento del rito en el fundamento de la fe, aparece en *SC*, 16. Sobre la relación entre liturgia y teología: P. FERNÁNDEZ, «Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico», *Ciencia Tomista* 99 (1972) 135-179; J. PEIXOTO, «Liturgia e teologia: perspectivas actuais de um relacionamento completo», *Humanística e Teologia* 4 (1983) 87-101; E. VILANOVA, «La liturgia, desde la ortodoxia y la ortopraxis», *Phase* 133 (1983) 9-27; K. RICHTER (ed.), *Liturgie, ein vergessenes Thema der Theologie?* (Quaestiones Disputatae 107), Fribourg: Herder 1986; J. HERMANNNS, «L'étude de la liturgie comme discipline théologique. Problèmes et méthodes», *Revue Théologique de Louvain* 18 (1987) 337-360; J. DRISCOLL, «Liturgy and fundamental theology. Frameworks for a dialogue», *Ecclesia Orans* 11 (1994) 69-99; A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica* (Caro Salutis Cardo – Studi 10), Padova: Messaggero Padova 1995; A. PISTOIA – A. M. TRIACCA (eds.), *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo* (B.E.L. Subsidia 91), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1997; P. DE CLERK (ed.), *La liturgie, lieu théologique* (Sciences Théologiques et Religieuses 9) Paris: Beauchesne 1999; H. VORGRIMLER, «Liturgiewissenschaft: für Theologie und Kirche lebensnotwendig. Bescheidene Hoffnungen eines Dogmatikers», *Trierer Theologische Zeitschrift* 109 (1999) 319-324; J. LAMBERTS, «Liturgical studies: a "marginal phenomenon"?, *Questions Liturgiques* 81 (2000) 139-150.

22. Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Hacia la comunidad*, 3: *Los sacramentos, liturgia del prójimo* (Estructuras y Procesos – Serie Religión), Madrid: Trotta 1995, pp. 15-42.

ción en continuidad con el cristianismo en su afirmación contra el panteísmo (el mundo, la sociedad, no son divinos), y al mismo tiempo en ruptura con él, por el encierro en la inmanencia, destruye el potencial de sentido de la razón simbólica sufriendo simultáneamente la venganza de la trascendencia con el «retorno de los dioses». Sin embargo, en el contexto postmoderno, es posible proceder a la rehabilitación de la razón simbólica gracias a la oportunidad abierta por el desengaño de la razón instrumental: la recuperación de lo simbólico, despreciado como flaqueza por la modernidad, constituye así la fuerza del «pensamiento débil» postmoderno.

«La liturgia es, por tanto, misteriosa por naturaleza. El rito no es más que la puesta en práctica formal.»²³ A la luz de la problemática trazada, ¿cómo comprender la relación entre misterio y rito? ¿Puede la teología litúrgica centrarse exclusivamente sobre la «naturaleza», descuidando la configuración formal de la liturgia? Esta afirmación, que sintetiza la posición intencional de Jean Corbon, no puede ser el punto de partida, sino el punto de llegada de una profundización teológica del sentido de la liturgia que sitúe *ontológicamente* su *modus essendi* entre el *non esse* y el *esse*.

3. Del «rito» a la liturgia

Prueba y consecuencia de la remoción del rito en el pensamiento de Corbon es el total aislamiento de la liturgia cristiana respecto a los «ritualismos religiosos». En el actual panorama de la teología litúrgica, este aislamiento no puede dejar de sorprender. Creemos que una visita a la tesis contraria podrá abrir luz sobre esta cuestión.

Aldo Natale Terrin avanza con una propuesta teórica radicalmente opuesta a ésta en su aportación a la fundamentación de la «liturgia pastoral».²⁴ Empieza por esclarecer en qué sentido habla de «fundamentación» y de «pastoral». La primera se refiere al horizonte de sentido de la celebración, mientras que, con la segunda, se acentúa un aspecto fundamental de la celebración, el de su eficacia en orden a la vida cristiana, en el sentido de un «trasvase» de la celebración a la vida y de la vida a la celebración. Este procedimiento previo le abre camino a su tesis, con la que pretende también sobrepasar la dificultad metodológica de los autores que intentaron el camino de una contribución de las ciencias huma-

23. ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia*, 26.

24. A. N. TERRIN, «Per un apporto delle scienze umane alla fondazione della liturgia pastorale», en P. VISENTIN – A. N. TERRIN – R. CECOLIN (eds.), *Una liturgia per l'uomo. La liturgia pastorale e i suoi compiti* (Caro Salutis Cardo – Studi 5), Padova: Messaggero Padova 1986, pp. 132-155. Interesa también: A. N. TERRIN, «Nuovo tentativo di fondazione della liturgia pastorale in rapporto alle scienze umane», en ID., *Λειτουργία. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici* (Le Scienze Umane), Brescia: Morcelliana 1988, pp. 13-40.

nas a la teología litúrgica (Bouyer, Jetter y Chauvet). Dicha dificultad consiste en el uso comprometedor de las ciencias humanas por la teología, reconociendo, por un lado, la innegable necesidad de diálogo pero, por otro, abandonándolas cuando se trata de salvaguardar lo «específico cristiano». Son precisamente éstos los elementos problemáticos que la tesis de Terrin enfrenta. Para resolverlos propone la fenomenología de la experiencia religiosa como mediación entre las ciencias humanas y la teología. Dando pié a un diálogo sin interrupciones, por la fenomenología se puede acceder al horizonte antropológico donde la liturgia gana sentido. La cuestión de lo «específico cristiano» queda resuelta con el recurso a la distinción rahneriana entre «trascendental» y «categorial». El horizonte abierto por la fenomenología religiosa constituye el trascendental, mientras el *proprium* cristiano determina el categorial. Esta distinción permite también delimitar dos campos de actuación de la teología litúrgica: el primero, fenomenológico, procura determinar las condiciones de posibilidad de la celebración cristiana en el vasto contexto antropológico de la experiencia religiosa; el segundo, propiamente hermenéutico, se refiere a la liturgia cristiana como acontecimiento que se da siempre en el orden del categorial.

El «proyecto de una ciencia litúrgica» de Roberto Tagliaferri²⁵ brota con total coherencia de esta propuesta teórica, desarrollándola en los puntos principales. A nivel metodológico, Tagliaferri opta por la «hermenéutica trascendental»: sigue un procedimiento apto para comprender todos los modelos de interpretación al nivel del sentido profundo y esencial, en el momento «trascendental». Abordando el rito, este procedimiento busca establecer sus «condiciones de posibilidad» sin descuidar la cuestión de la fundamentación. La pregunta de base es la del «porqué» del rito;²⁶ este método se propone evidenciar trascendentalmente la razón por la cual el rito cristiano celebrado en la Iglesia puede mediar y acoger la presencia de Cristo («capacidad mistagógica» del rito). La novedad en relación a Natale Terrin reside en el hecho que Tagliaferri llega a determinar, por la aplicación de su propio modelo teórico, una respuesta a ese «porqué»: el rito cristiano es en todo análogo a la ritualidad de las demás religiones porque se inscribe en el lenguaje simbólico-lúdico. Las condiciones de posibilidad de la celebración de la liturgia se conectan a una lectura del rito *sub specie ludi*. Tagliaferri retoma un filón ya esbozado por la antropología religiosa, siguiendo a autores como Huizinga y Caillois. De este último toma la tabla de lectura de los trazos lúdicos del rito, ampliándola con el recurso a la fenomenología religiosa (Van der Leeuw). La tesis se refuerza con el hecho de que algunos ritos son verdaderos juegos.

25. R. TAGLIAFERRI, «Il progetto di una scienza liturgica», en ID., *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1996, pp. 163-238.

26. «¿Por qué hay que pasar por esos signos, por la humildad de la carne?», se pregunta también Jean Corbon, pero precisamente al defender su método contra las pesquisas «centradas en los signos». Cf. CORBON, *Liturgie de source*, 106-107.

Tal vez más interesante al nivel teológico sea la lectura trascendental del rito de la que Tagliaferri toma dos trazos principales: el rito da voz al silencio de Dios y, en su calidad de símbolo lúdico, abre a la gratuidad divina, o sea, a la gracia. El rito es un lugar privilegiado del encuentro con Dios, pero, además, tiene por sí y en sí mismo la capacidad de decir algo sobre Dios *antes* de su tematización categorial. El rito no «condiciona» la presencia divina; es un espacio abierto a la epifanía del sagrado, que respeta la naturaleza gratuita de la revelación. Al concretar la relación rito-liturgia, Tagliaferri repropone la distinción entre trascendental y categorial, en una relación de «discontinuidad» y, al mismo tiempo, de «continuidad»: lo trascendental no impone significados explícitos, y lo categorial no lo elimina, antes lo supone y asienta sobre él.

4. Del «misterio» a la liturgia

Es aquí el lugar para referirnos con más atención a la obra de Jean Corbon y a sus contenidos. Después de este análisis, presentaremos la perspectiva de dos autores: Achille Maria Triacca, en clara continuidad con Corbon, y Giorgio Bonaccorso, en una original y fecunda reelaboración de la problemática. La evidente tonalidad oriental/ortodoxa del pensamiento de Jean Corbon nos lleva también al estudio de las propuestas de teología litúrgica en algunos autores ortodoxos contemporáneos.

La *estructura de Liturgie de source* llama inmediatamente la atención: el libro se divide en tres partes: 1) «el misterio de la liturgia»; 2) «la liturgia celebrada» y 3) «la liturgia vivida». Si el misterio constituye el *terminus a quo*, imponiendo una perspectiva *deductiva*, el *terminus ad quem* no es la liturgia, sino más bien la vida, porque «el mismo Cristo que nosotros celebramos es Aquel que vivimos; aquí y ahí, es siempre su misterio».²⁷ En este sentido, se comprende que Corbon procure una respuesta no sólo a la pregunta: «¿cómo es que la liturgia celebrada nos da la vida?»²⁸ sino además a ésta: «¿cómo es que la liturgia celebrada llega a ser liturgia vivida?»²⁹ Siguiendo con fidelidad el principio metodológico de que «sólo por la economía se penetra en la teología» y de que «sólo en la liturgia *se vive* la teología»,³⁰ Corbon *contempla* el «Misterio» que se hace «liturgia» para darnos la «vida».³¹

En el esquema 1 presentamos una guía de lectura de la primera parte de la obra. En resumen, para Corbon, la liturgia es, antes que nada, la vida íntima de

27. *Ibíd.*, 160-161.

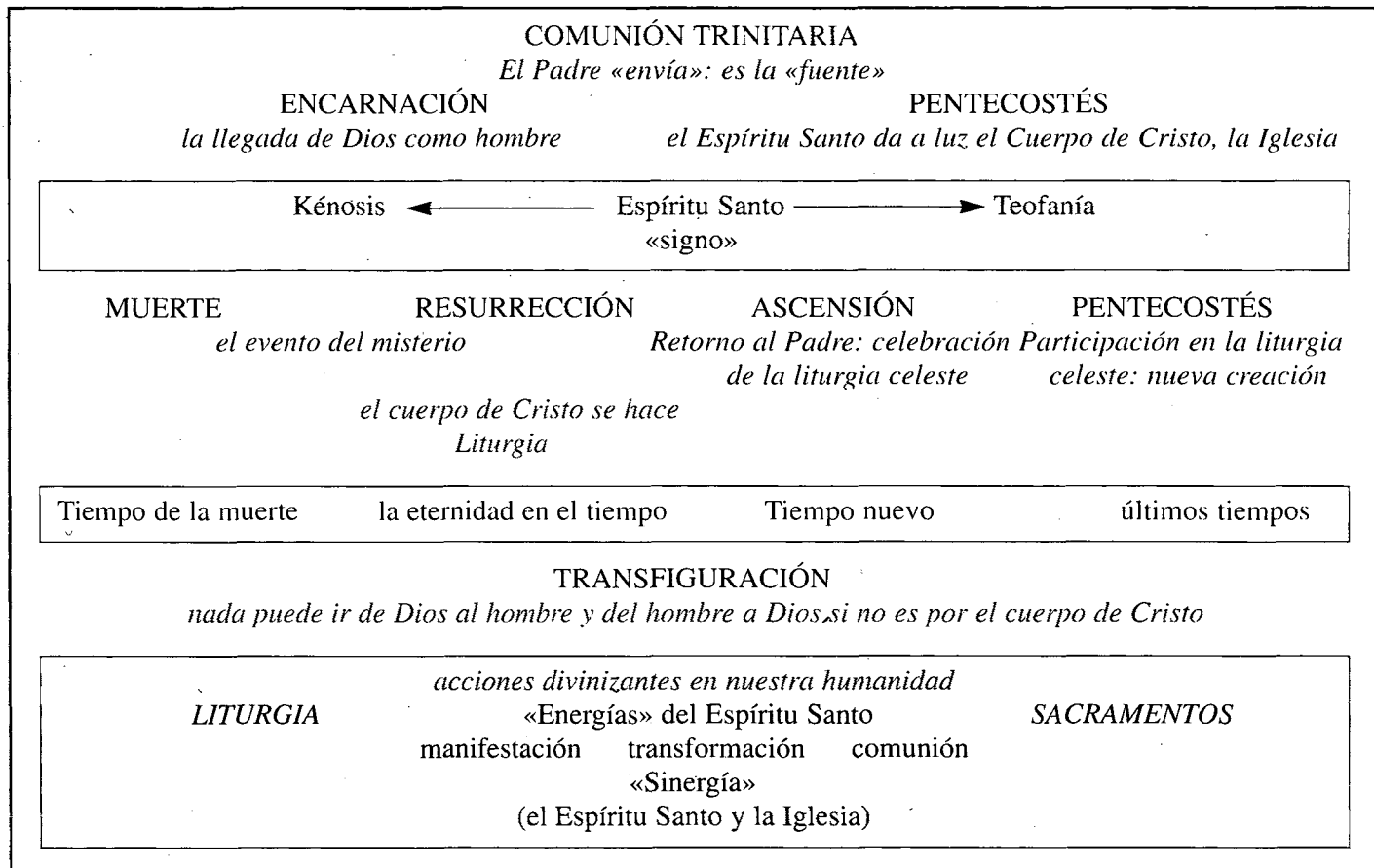
28. *Cf. ibíd.*, 108.

29. *Cf. ibíd.*, 184.

30. *Cf. ibíd.*, 21-22.

31. «En el culto en Espíritu y Verdad, el acontecimiento salvador, la liturgia y la vida nueva coinciden» (*ibíd.*, 107).

Esquema 1: «el Misterio de la liturgia»



la Trinidad («teología») que se revela en la historia de la salvación («economía») según el dinamismo kénosis-teofanía. El Espíritu Santo, actuando en los «signos» de la misma manera que en los acontecimientos salvadores, les da la capacidad de transportar en sí el misterio. Con la resurrección, la economía llega a ser liturgia: a través del Cuerpo glorioso de Cristo, el hombre tiene finalmente acceso al Padre. El misterio pascual «es el único acontecimiento de la historia». ³² La resurrección no está en el pasado, sino que, porque ha vencido a la muerte, «permanece, atraviesa la historia y la lleva en sí». ³³ Por la Ascensión, la liturgia entra en el seno del Padre; por la venida del Espíritu Santo, penetra la carne de la humanidad, asumiendo la condición eclesial. ³⁴ El misterio de la Transfiguración es el de la mediación entre Dios y el hombre operada por la liturgia y por los sacramentos *ex virtute Spiritus Sancti*.

En la segunda parte, Corbon distingue la «liturgia» de la «celebración de la liturgia» que es su *epifanía*: como «momento» en que el acontecimiento de Cristo deviene acontecimiento de la Iglesia reunida *hic et nunc*; ³⁵ como «lugar» de la expresión diversificada que cada Iglesia local realiza de la *única liturgia*; ³⁶ como «núcleo» que determina el punto de encuentro entre la liturgia y la condición encarnada de cada Iglesia que *simboliza* el misterio; ³⁷ y, finalmente, como «manifestación» de la «energía» del Espíritu Santo, el cual realiza el misterio en «sinergia» con la Iglesia en las distintas celebraciones sacramentales. ³⁸ «La liturgia celebrada nos hace vivir con intensidad, en determinados “momentos”, la economía de la salvación que es divinización, a fin de que podamos vivirla en todo el “tiempo”, ese tiempo nuevo en que nos hace entrar.» ³⁹ La tercera parte de la obra intenta mostrar que la *finalidad* de la litur-

32. *Ibíd.*, 41. Cf. *ibíd.*, 34, 50, 60.

33. *Ibíd.*, 42. Se percibe aquí la confluencia del pensamiento de O. Casel, E. Schillebeeckx y O. Cullmann. El *Catecismo de la Iglesia Católica* incorpora esta visión teológica como doctrina, precisamente por medio de Jean Corbon el cual trabajó en su redacción, principalmente en la parte dedicada a la oración y a la liturgia. Cf., en particular, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo 1992, núm. 1085.

34. «La liturgia no es, por tanto, un componente del misterio de la Iglesia, sino que la Iglesia es ante todo la condición actual de la liturgia en nuestra humanidad mortal» (CORBON, *Liturgie de source*, 57). La condición eclesial es escatológica porque Pentecostés inaugura los «últimos tiempos», el tiempo del «encuentro». Cf. *ibíd.*, 59-63.

35. Cf. *ibíd.*, 93-95.

36. Cf. *ibíd.*, 95-96.

37. «El acontecimiento de Cristo sólo se torna el de su Iglesia mientras sea realizado, y no sólo pensado o sentido. El pensamiento y el sentimiento crean ídolos, sólo el símbolo en acción hace penetrar en el misterio» (*ibíd.*, 98). Corbon no se da cuenta de que su método *traiciona* esta realidad: *corrigiéndolo* en el sentido *inductivo*, pasando a considerar la liturgia *in genere ritus* que es la condición de su *existencia*, no se anula la intencionalidad del pensamiento de Corbon; por el contrario, se pone en evidencia su condición de posibilidad y el *fundamento* sobre el cual la teología litúrgica puede construir un discurso sobre el misterio de la liturgia.

38. Cf. *ibíd.*, 100-102.

39. *Ibíd.*, 174.

gia es hacerse *vida*: la celebración es también el «lugar» y el «momento» en el que el misterio de la liturgia invade la vida del bautizado para divinizarla.⁴⁰

En el mismo año en que aparecía *Liturgie de source* (1980), Achille Maria Triacca proponía una «tabla metodológica» para el estudio de la dimensión pneumatológica de la liturgia.⁴¹ No es la coincidencia en el año de publicación lo que llama la atención, sino la coincidencia de fondo en los principios allí expuestos, principalmente el «principio de unidad de los tres niveles litúrgico-sacramentales». Triacca parte de una original exégesis de SC 7 por la que determina tres elementos o tres niveles de la liturgia en una consideración global: *Mysterium, Actio, Vita*. En efecto, en aquel número de la constitución conciliar, el *munus* sacerdotal de Cristo no está al mismo nivel de los signos sensibles, y más englobante todavía es la santificación de los hombres y la gloria de Dios. Con términos que recuerdan la misma estructura de la obra de Jean Corbon, Triacca traza un movimiento «descendente» y otro, complementario, «ascendente»: la liturgia es el *Mysterium* celebrado para la vida de la Iglesia y del mundo; y, por otra parte, la liturgia es la vida del fiel que culmina en la celebración litúrgica a fin de que el *Mysterium* se actualice en la Iglesia a favor de la santificación del mundo. SC 10 permite a Triacca decir que, en sí, la celebración no agota la realidad «liturgia», así como fundamentar el doble movimiento que culmina en la celebración: «el «*Mysterium*» en sí mismo considerado y la vida del fiel existen antes y después de la celebración, pero están en una relación imprescindible con la acción litúrgica».⁴²

De una manera más breve, pero tal vez más vigorosa, Triacca parece tener presente la obra de Corbon, al menos en la *forma mentis*. Su originalidad reside en la determinación de las modalidades de relación de los tres elementos entre sí. El *Mysterium* se hace presente en la celebración a través del *memorial*; la vida llega a la celebración por la *participación*. En este punto, Triacca pone de relieve la dimensión pneumatológica de la liturgia. En efecto, es el Espíritu Santo quien *dinamiza* aquellas dos modalidades en orden a la santificación de los hombres y a la glorificación de Dios. En común con Jean Corbon no tene-

40. Cf. *ibídem*.

41. A. M. TRIACCA, «Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento», en BÉKÉS – FARNEDI (eds.), *Lex orandi, lex credendi*, 133-164. Al mismo Triacca debemos una reflexión epistemológica aplicada a la teología litúrgica partiendo de esta tabla metodológica: A. M. TRIACCA, «Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse», en A. PISTOIA – A. M. TRIACCA (eds.), *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie. Conférences Saint-Serge XXVIII^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1981* (B.E.L. Subsidia 27), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1982, pp. 327-330; A. M. TRIACCA, «“Liturgia”, “locus theologicus” o “theologia”, “locus liturgicus”? Da un dilemma verso una sintesi», en G. FARNEDI (ed.), *Paschale Mysterium. Studi in memoria S. Marsili* (Studia Anselmiana 91 – Analecta Liturgica 10), Roma: Benedictina 1986, pp. 193-233.

42. TRIACCA, *Spirito Santo e Liturgia*, 140.

mos sólo el esquema tripartito, sino también el miedo de reducir la liturgia al «mero» rito, dándole una amplitud tan extensa que si no se llega a afirmar explícitamente que todo es liturgia, por lo menos se dice que todo se orienta hacia la liturgia.

Desarrollando la idea de que la liturgia, ante la teología, tiene una prioridad correspondiente a la presencia del misterio, Triacca habla de una «ósmosis» entre teología y liturgia. Ésta proporciona una experiencia sintética y global de la fe al servicio de la cual se pone la teología como *locus liturgicus*, en íntima relación con las distintas dimensiones teológicas de la liturgia: profesión de fe (dimensión homológico-doxológica), busca y profundización de la verdad revelada, al servicio de su progresiva y cada vez más englobante comprensión (dimensión diaconal), y testimonio de fe coherente con la vida (dimensión martirial). Es innegable la continuidad del pensamiento de Triacca respecto al de Marsili, lo que le permite dar consistencia epistemológica a lo que en Corbon aparece sin tal pretensión. Pero, es también esta consistencia radicalmente teológica lo que le impide afrontar la liturgia *in genere ritus*.

Otra vez procederemos por contraste. La lectura que Giorgio Bonaccorso hace de la «dimensión sacramental de la fe celebrada»⁴³ como perspectiva de base del Manual de Liturgia de la «Associazione Professori di Liturgia» de Italia no puede dejar de llamar la atención para nuestra reflexión: sin renunciar al rito, pone en juego tres elementos: el «acontecimiento», el «símbolo» y la «acción». La *acción* conlleva una «ontología dinámica»: el paso del «no-ser» al «ser». Se caracteriza por el «movimiento» y por el «cambio». El sacramento es una acción porque implica un cambio de las cosas y de las personas, y ésta, a su vez, un movimiento, esto es, gestos, palabras, rito. Tanto como la acción, también el *acontecimiento* conlleva estas dos características, pero sin el «agente» y la «intención» que aparecen en la primera. La conexión entre el acontecimiento y la acción se da por la pertenencia a una *historia* y a una *comunidad*. El elemento que permite al hombre moverse en el horizonte de su propia historia y cultura es el *lenguaje*, por eso, la relación entre la acción y el acontecimiento siempre es mediada por el lenguaje. Un «acontecimiento simbólico» es un acontecimiento que emerge de la historia con un valor fundante capaz de darle un sentido. La mediación debe ser operada ahora a través del *lenguaje simbólico*. El horizonte del sacramento se dibuja en la mediación simbólica. El sacramento, al hacer memoria del acontecimiento, *lo realiza*: la acción no sólo es justificada por el acontecimiento, sino que con él forma una «unidad ontológica», *es parte de él*. La «historia de la salvación» es el trayecto por el cual Dios llega al hombre a través de acontecimientos simbólicos; a su vez, la celebración de los sacramentos es el trayecto por el cual Dios llega al hombre por

43. G. BONACCORSO, «La dimensione sacramentaria della fede celebrata», in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Celebrare il mistero di Cristo, II: La celebrazione dei sacramenti* (B.E.L. Subsidiaria 88), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1996, pp. 29-50.

medio de acciones simbólicas. En la primera, tenemos el misterio como historia de la salvación; en la segunda, tenemos el misterio como rito.

5. *Excursus: algunas propuestas de teología litúrgica en la ortodoxia*

El libro de Jean Corbon, nacido de la sensibilidad de los cristianos del Líbano, que motiva este estudio es esencialmente oriental. Este motivo bastaría para reseñar el panorama de la teología litúrgica en el ámbito oriental/ortodoxo. El movimiento litúrgico ha sido un fenómeno occidental, pero acabaría por tener repercusiones también en la teología ortodoxa, principalmente en los teólogos ortodoxos de la «diáspora». Estos dos factores nos llevan a mirar brevemente la teología litúrgica ortodoxa tal como se viene desarrollando en los últimos tiempos en tres autores con un fuerte contacto con el mundo católico occidental: P. Evdokimov, A. Schmemmann y C. Andronikof.

Paul Evdokimov (1901-1970) ha sido uno de los teólogos orientales contemporáneos con mayor influencia en la Iglesia occidental, pues asumió su «exilio» como la posibilidad de ser testimonio de la ortodoxia; y con ese objetivo ha hecho teología.⁴⁴ Su pensamiento viene siendo estudiado en el ámbito de la teología dogmática y espiritual, pero desconocemos cualquier estudio sobre su «teología litúrgica».⁴⁵ Para Evdokimov, la liturgia realiza la síntesis entre la teología y la mística: con el final de la edad patristica, los temas teológicos pasan a la poesía litúrgica que absorbe la savia del pensamiento patristico. Por otra parte, la «teología experimental» de los grandes místicos se desarrolla en íntima conexión con la vida litúrgica. La participación de Dios por medio de las «energías» divinas en la liturgia es acción de Dios que se revela, y disposición del hombre a esa acción.⁴⁶ «La trascendencia divina nos enseña

44. Sobre la vida y obra de Evdokimov, cf. O. CLÉMENT, «La vie et l'oeuvre de Paul Evdokimov», *Contacts* 23 (1971) 11-106; V. CODINA, «Paul Evdokimov (1901-1970). Una teología de la transfiguración», en *Id.*, *Teología y experiencia espiritual* (Teología y Mundo Actual 43), Santander: Sal Terrae 1977, pp. 143-196.

45. Las principales obras que interesan para este punto en particular son: P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia* (Pensamiento Cristiano 19), Barcelona: Península 1968 [Original: *Orthodoxie*, Neuchâtel – Paris: Delachaux – Niestlé 1959]; *La prière de l'Église d'Orient. La liturgie de St. Jean Chrysostome* (Approches Oecuméniques), Castermann – Paris – Tournai: Salvator – Mulhouse 1966; *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale. L'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Lyon: Xavier Mappus 1968; *El arte del icono. Teología de la belleza* (Teología 2 – Ortodoxia 2), Madrid: Publicaciones Claretianas 1991 [Original: *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris: Desclée de Brouwer 1970]. En lo que respecta a los sacramentos adquiere relieve la teología del matrimonio: *Id.*, *Sacramento del amor. El misterio conyugal a la luz de la tradición ortodoxa*, Barcelona: Libros del Nopal – Ariel 1966 [Original: *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris: Éditions de l'Épi 1962].

46. Cf. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, 25-26.

que nunca se puede ir hacia Dios, más que partiendo de Él, encontrándose ya en Él.»⁴⁷ La teología como *teognosis*, como conocimiento por *participación* y *revelación*, acaba por ser una *teología como liturgia*, uniendo estrechamente teoría y praxis, el elemento doctrinal (dogma) y el elemento existencial (unión con Dios): su aspiración última es ser una vía experimental de la unión con Dios.⁴⁸

Para Evdokimov, en la liturgia se da la epifanía de lo «sagrado» y el regreso del mundo a su estadio originario: ser ámbito de la presencia de Dios. Esto sólo es posible por medio del símbolo que «representa una participación celestial en su misma configuración material».⁴⁹ Las condiciones de posibilidad de la liturgia son el tiempo y el espacio sagrados; el icono cumple el ministerio de la presencia divina. Por medio de estos elementos, la liturgia-acción dramática revela la inauguración de la Parusía del Reino y es posible considerar la *liturgia como teología*. El *tiempo sagrado* es el tiempo presente a la eternidad, el tiempo «abierto».⁵⁰ El tiempo natural es *cíclico*; el tiempo histórico es *lineal*. Cristo es el eje del tiempo. Por la encarnación, el eterno se somete a la línea del tiempo histórico, pero la rompe. El tiempo litúrgico es el *tiempo existencial* en que «a los ojos de la fe, el tiempo histórico se abre al tiempo sagrado».⁵¹ Esta apertura del tiempo a lo que permanece es operada por el *memorial* que contiene los acontecimientos y los hace contemporáneos al hombre que llega a ser su testimonio ocular. El *espacio sagrado* libera el espacio profano de la ley de la extraposición y de la exterioridad, como condición de posibilidad de ser *uno* en Cristo. El *icono* posibilita la manifestación de lo divino en la imagen, por medio de la «evocación epifánica».⁵² La doble vertiente de transmisión de un sentido y de actualización de una presencia caracteriza su función litúrgica: hace presente sin localizar o encerrar. Se trata de una presencia que resplandece en torno a su punto de condensación. El icono anuncia la llegada del trascendente y atestigua su presencia en las realidades inmanentes. La liturgia es, en fin, la «escenificación» del Misterio (o el Misterio «puesto en escena») por todos los fieles que son sus «actores»: «el acontecimiento celebrado se actualiza por una participación de todos, arrastrados por su movimiento e inmersos en una profunda adoración de los misterios que se cumplen en ese preciso momento y en presencia de los testimonios oculares que son todos los fieles».⁵⁴

47. *Ibíd.*, 53.

48. *Cf. ibíd.*, 52-57.

49. *Ibíd.*, 221.

50. «La eternidad no está antes o después del tiempo. Es esta dimensión sobre la que se puede abrir el tiempo» (*ibíd.*, 224).

51. *Ibidem*.

52. *Cf. ibíd.*, 235ss.; EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu*, 107ss.; *El arte del icono*.

53. *Cf. id.*, *Orthodoxia*, 265-266; *La prière de l'Église d'Orient*, 57-63.

54. *Id.*, *La prière de l'Église d'Orient*, 61. La originalidad de la teología litúrgica de Evdokimov se debe en gran parte a su apertura hacia las ciencias humanas. Ya en el final de la vida

Alexandre Schmemmann se hace eco de la distinción entre una «teología de la liturgia» y una «teología litúrgica».⁵⁵ En la primera hay una sumisión de la liturgia a la teología, en la medida en que es estudiada desde conceptos y categorías externas a su especificidad litúrgica, mientras que en una teología litúrgica, la liturgia es reconocida, no tanto como objeto, sino principalmente como *fuerza de teología* por su esencial función eclesial de revelación de la fe de la Iglesia. La teología litúrgica así entendida «no ha sido, hasta al momento, objeto de una reflexión metodológica».⁵⁶ Según Schmemmann, el principal factor a tener en cuenta para esta reflexión es la *crisis* que los deseos de la generación del «aggiornamento» ha provocado en la liturgia y que ha consistido en una interpretación parcial del despertar litúrgico, distinta de la orientación reformadora del movimiento litúrgico, transformando la liturgia en un «lugar privilegiado de la lucha por la integración de la Iglesia en el mundo moderno, en sus problemas y aspiraciones».⁵⁷

El *objeto* de la teología litúrgica debe ser determinado por esta disciplina en su calidad de teología, en reacción y superando el arrinconamiento de la liturgia en la historia. A nivel teológico, el valor de la liturgia está determinado por su *función epifánica*. En este sentido, no es tanto en el desarrollo histórico, sino más bien en la *forma* («shape»: G. Dix) donde se encuentra la *unidad* de la liturgia. Schmemmann no niega que han sido los estudios históricos los que han permitido el redescubrimiento de la especificidad teológica de la liturgia, pero un estudio teológico de la liturgia debe ser *algo más* que una investigación histórica. Aquella especificidad consiste en el *carácter escatológico* de la liturgia: el culto cristiano *realiza la Iglesia, revelándola como epifanía del Reino de Dios*. «Este Reino que en «este mundo» está *para llegar* y constituye el horizonte último de su historia, está ya *presente* en la Iglesia: revelado, comunicado, dado, aceptado... Y esta presencia, esta *parusía* es la liturgia que

denunciaría este déficit en la teología occidental, católica y protestante (refiriéndose a las teologías de la «muerte de Dios») y sus consecuencias teológicas principalmente a nivel de una correcta relación entre la gracia y la naturaleza tal como la encarnación de Cristo instaure. Cf. P. EVDOKIMOV – O. CLÉMENT, «Vers le Concile. Appel à l'Église», *Contacts* 23 (1971) 201-203. Se puede comprobar la perspectiva antropológica presente en la teología litúrgica de Evdokimov mediante una confrontación con BONACCORSO, *Celebrare la salvezza*, en especial, pp. 187-216 (sobre el tiempo y el espacio litúrgico).

55. Alexandre SCHMEMMANN, «Théologie liturgique. Remarques méthodologiques», en PRISTOIA – TRIACCA (eds.), *La liturgie, son sens son esprit, sa méthode*, 297-303. Para ampliar este punto: A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, London: The Faith Press 1966; ID., *For the life of the world. Sacraments and orthodoxy*, Creswood – New York: Saint Vladimir's Seminary Press 2^a1973; ID. [editado por T. FISCH], *Liturgy and Tradition: Theological reflexions of Alexander Schmemmann*, Crestwood – New York: Saint Vladimir's Seminary Press 1990. Cf., además, M. KADAVIL, «Sacramental-liturgical theology. A critical appraisal of Alexander Schmemmann's sacramentology of "Eschatological symbolism"», *Questions Liturgiques* 82 (2001) 112-127.

56. SCHMEMMANN, *Théologie liturgique*, 298.

57. *Ibid.*, 299.

la realiza, la cual, en este sentido, es —en su totalidad— el *sacramento de la Iglesia* y por tanto el *sacramento del Reino*.⁵⁸ En este sentido, el objeto propio de la teología litúrgica es la escatología, revelada en su plenitud en la liturgia cristiana. El *método* propuesto por este autor consta de tres pasos sucesivos: 1) establecer el hecho litúrgico, mediante la historia y la fenomenología de la religión; 2) análisis teológico, ubicando los elementos litúrgicos en causa en su contexto teológico específico; 3) síntesis, a partir del carácter epifánico, del significado teológico.

Para Constantin Andronikof,⁵⁹ el estudio de la liturgia implica una paradoja: para hablar de una acción se está metodológicamente obligado a «paralizarla», por eso, un discurso *sobre* la liturgia representa siempre una abstracción, una reducción de su realidad.⁶⁰ Es legítimo, sin embargo, *distinguir forma y contenido*.⁶¹ La *liturgia* pone en acción el misterio revelado en Cristo, su «modo operatorio» es el de la *participación en el misterio*, mientras que la *teología litúrgica*, a su vez, se pone al servicio de esta realidad, iluminándola. La liturgia es comunicación entre Dios y el hombre por medio de la *Palabra* que es la materia principal de la teología litúrgica. La paradoja de la liturgia en su calidad de *ergon* aumenta si pensamos que se trata de una acción común de dos sujetos («sinergia»). La «energía» divina es la condición de la liturgia «en acto»; la liturgia es «teantrópica» en la medida en que el hombre participa en la «energía» divina: «lo trascendente divino está tan íntimamente unido a la realidad litúrgica que ésta se hace actual a través de la energía de aquél». ⁶² De la inefabilidad del trascendente deriva una consecuencia importante para la teología litúrgica: ella sólo se puede orientar hacia el *contenido* teológico, tal como la liturgia lo expresa y no a la realidad divina en sí misma.

El ámbito específico de la teología litúrgica es determinado por la relación entre liturgia y fe. En la liturgia está recapitulada y meditada toda la doctrina de fe. Si ésta constituye la justificación teológica de la oración de la Iglesia, aquélla es la expresión de la fe cierta. Por eso, la teología litúrgica, al centrarse

58. *Ibíd.*, 301-302. Es aquí donde Schmemmann descubre el carácter «único» de la liturgia, criticando la «teoría de los misterios».

59. En la obra ya citada, *El sentido de la liturgia*, que resulta de la recogida de varias intervenciones del autor, principalmente en las Semanas Litúrgicas de Saint Serge, en París.

60. «Es evidente que el único medio de comprender verdaderamente la liturgia es tomar *personalmente* parte en su acción con el conjunto de los fieles, vivirla, ser liturgo...» (ANDRONIKOF, *El sentido de la liturgia*, 23).

61. Los ritos (forma) se aprenden por el *estudio de las rúbricas*; el sentido (contenido), por la *teología litúrgica*. Estos dos ámbitos constituyen la «*litúrgica*» que se debe distinguir de la *liturgia*. Cf. *ibíd.*, 24. En el fondo, está aquí en juego la relación entre el *logos* y el *ergon*, entre el pensar y el actuar. ¿En qué medida puede el *logos* asumir el *ergon* sin caer en el «iluminismo» o, en su extremo, el «irracionalismo», y sin traicionar la «diferencia» que lleva el *ergon* a ser irreductible al *logos*? Andronikof se da cuenta del problema al afirmar que en la liturgia «el saber dogmático y la acción dogmática coinciden». Cf. *ibíd.*, 136.

62. *Ibíd.*, 39.

sobre la expresión cultural de la conciencia permanente de la Iglesia, es la *teología de la certeza*, el centro, el «hogar» de toda la teología.⁶³ En la liturgia, el pensamiento dogmático se expresa como «sentimiento» de la Iglesia. «Ella es la prueba existencial del trascendente revelado y formulado por el dogma. Ella actualiza éste y le hace desembocar en la *vida práctica*».⁶⁴

Para Andronikof, la liturgia es una realidad *en relación al eterno*, por eso, en principio, no tiene sentido preguntarse si su forma y contenido son mutables o inmutables. La tarea de la teología litúrgica es iluminar y explicitar su sentido. A este aspecto se conecta el estatuto de la teología litúrgica: en relación a la liturgia ella es esencialmente *descriptiva*, atreviéndose a ser *normativa* sólo «en relación con el sentido de la *lex orandi* misma en la tradición de la Iglesia, y no en relación a normas que la teología litúrgica fijaría por propia iniciativa».⁶⁵ A pesar de esta posición, Andronikof reconoce que la relación entre dogma y liturgia es «circular», en la medida en que la liturgia es no sólo fuente de desarrollo dogmático sino que también se estructura a través del uso sistemático de los dogmas, abriendo una interesante pista para la elaboración de una ciencia litúrgica crítico-normativa.⁶⁶

La fecunda confrontación de las distintas propuestas de teología litúrgica pone en evidencia el miedo a asumir el desafío que la liturgia como rito lanza a la teología, pero muestra además las *posibilidades* que de ahí se despliegan. El equilibrio es difícil de mantener. Renunciando al rito, la teología litúrgica corre el peligro de extender demasiado la noción de liturgia: el *mysterium*, la *actio* y la *vita*. ¿Y cuando el «todo» se apodera de una realidad, no estará ésta a punto de caer en la «nada»? La posibilidad de partir del rito respeta la modalidad que la liturgia asume en la *existencia* y surge en continuidad con la mejor tradición teológica que ve en el sacramento la «sinergia» de la acción de Dios y *del hombre* a la que corresponde su mutua «disposición».

6. El sentido de la liturgia: el «misterio» encontrado en el «rito»

Hacemos, finalmente, referencia a los caminos posibles que la teología litúrgica podrá seguir en orden a una válida recepción de la reflexión presente en *Liturgie de source*. Estos caminos están ya abiertos y se pueden recorrer con alguna agilidad. Tendremos en cuenta la investigación filosófica de Y. Labbé

63. Cf. *ibíd.*, 28. La *litúrgica* «debería comprender todas las disciplinas teológicas: en efecto, depende de ellas al mismo tiempo que las ilumina» (cf. *ibíd.*, 41).

64. *Ibíd.*, 140. En este sentido, la liturgia es la «operación simbólica» de la formulación dogmática.

65. *Ibíd.*, 41.

66. Cf. *ibíd.*, 143-147. Para una propuesta de teología litúrgica como ciencia «crítico-normativa», cf. H. RENNINGS, «Objetivos y tareas de la ciencia litúrgica», *Concilium* 42 (1969) 286-302.

sobre el símbolo y, en lo que concierne a la teología, la línea de estudio de Pierangelo Sequeri. La referencia al *status quaestionis* en el panorama español se impone con naturalidad. Otros autores podrían ser objeto de atención, pero nos limitaremos a las contribuciones más fértiles en el área de los sacramentos. En concreto: Castillo, Tamayo-Acosta y Rovira Belloso. Nuestro objetivo nos lleva otra vez al problema que ha constituido el punto de partida de nuestra reflexión. No se trata sólo de optar por una metodología *inductiva* (que parte del rito) o *deductiva* (que parte del misterio). La perspectiva que tiende a considerar la liturgia *como* rito se propone sacar a luz, en la reflexión teológica, la presuposición no evidente en el contexto de la mentalidad moderna. Por otro lado, la perspectiva aparentemente más tradicional que parte del misterio piensa poder rehabilitar las categorías patrísticas pero sin darse cuenta de la «hipoteca» que paga a los prejuicios modernos que relegan el rito al ámbito del *pathos* y de lo irracional (en oposición al *logos* y a lo racional).

El problema de fondo que emerge de ahí empieza a ser diagnosticado en distintos ámbitos. Yves Labbé, en un reciente estudio filosófico sobre el símbolo,⁶⁷ pone de relieve como punto de partida la misma problemática a la que tenemos intención de referirnos: la alternativa entre la resolución del significado simbólico, en el sentido formal del símbolo, y la concepción de un sentido substancial, al que las distintas formas de los significantes, su configuración histórica y cultural, remiten.⁶⁸ El conflicto nace cuando a la universalidad de la función simbólica se opone el valor universal atribuido a determinados símbolos. La aportación de este autor merece un análisis detallado por ponernos en la pista de la resolución.

Labbé distingue entre «actos de sentido» y «condiciones de sentido». Para la comprensión del símbolo como acontecimiento de sentido potencialmente verdadero importa distinguir además dos aspectos: 1) el recorrido del sentido (desde lo «sensible» a lo «verdadero») en el símbolo; 2) los distintos estadios del símbolo: el símbolo lleva a pensar y a conocer (P. Ricoeur), pero lleva

67. Yves LABBÉ, *Le noeud symbolique*, Paris: Desclée 1997. Un resumen, por el propio autor: ID., «La réalisation du sens dans les symboles», *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000) 573-596.

68. Esta cuestión está presente en SC, 21: «la liturgia consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas a cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aún deben variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados». La referencia a la institución divina no resuelve totalmente el problema porque ésta no se puede concebir como la fijación de elementos esenciales inmutables sobre los cuales se agregan elementos rituales mutables. El sentido y discernimiento histórico de la Iglesia sobre el rito (cf. SC, 23) pertenecen también al momento de la institución divina. Cf. G. BRAMBILLA, «Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico», in A. PISTOIA - A. M. TRIACCA (eds.), *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali. Atti della XVIII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Erice (TP), 27 agosto - 1 settembre 1989* (B.E.L. Subsidia 54), Roma: C.L.V. - Edizioni Liturgiche 1990, pp. 39-83, aquí p. 65.

(puede llevar) también a actuar y a ser. El *cuerpo* aparece como el soporte sensible del símbolo en la medida en que es inseparable del universo en que habita y con el cual se relaciona, y en la calidad de «cuerpo imaginario», esto es, como un cuerpo ya representado o imaginado por sí mismo. Es obligado reconocer, de acuerdo con la teoría de la función simbólica, que las formas del símbolo son culturales. Los símbolos no se determinan a partir de sí mismos: la cultura les impone sus condiciones estructurales. Nace, así, un *código* que se reproduce «reproduciendo los efectos sociales de pertenencia y de identidad». ⁶⁹ Sin embargo, el sistema cultural no se confunde con la situación simbólica. Aunque el sentido nacido del acto simbólico pueda ser retomado por la cultura, no le pertenece porque el símbolo sólo crea sentido en la articulación con otros símbolos. El simbolismo define los significados por «composición», mientras que la cultura los define por «oposición». Así, el *contexto* y el *uso* son determinantes para la cuestión del sentido del símbolo. Desde estos presupuestos, Labbé descubre cuatro niveles de sentido en el símbolo:

Al nivel del *hacer* (código), el símbolo como reproducción de pertenencia social hace del hombre lo que él es, sin requerir su consentimiento.

Al nivel del *pensar* (conocimiento), el símbolo desplaza un primer significado hacia otro (función metafórica).

Al nivel del *actuar* (alianza), el símbolo ejerce un efecto colectivo y no solamente individual; permite entrar, tomar parte y lugar en una comunidad. Da origen a una nueva manera de actuar, irreductible a la mera decisión personal. En la alianza, hay interacción entre *aquello* que une y *aquellos* que son re-unidos.

Al nivel del *ser* (asimilación), los miembros de una alianza simbólica son transportados hacia el interior de la realidad simbolizada. El simbolismo no sólo significa una realidad; la hace presente. Surge aquí el rostro ontológico del símbolo: éste posibilita *conectar* con el mundo que da a conocer y *existir en él* (función anafórica). El símbolo lleva al *ser*, «si ser debe significar a un tiempo ser en la forma del símbolo y en la realidad que ahí se presenta». ⁷⁰

La reflexión de Pierangelo Sequeri sobre el «modelo litúrgico de la conciencia creyente» ⁷¹ nace de la constatación de la distancia entre la asimilación

69. LABBÉ, *La réalisation du sens dans les symboles*, 585.

70. *Ibid.*, 592.

71. Pierangelo SEQUERI, «La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente», en A. PISTOIA – A. M. TRIACCA (eds.), *L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998* (B.E.L. Subsidia 102), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1999, pp. 21-40. Cf. además P. SEQUERI, «Affidabilità di Dio e inaffidabilità del linguaggio?», *Teologia* 25 (2000) 241-256. A este autor debemos la primera tentativa explícita de una teología fundamental que integra el rito como «dato»: *Id.*, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Biblioteca di Teologia Contemporanea 85), Brescia: Queriniana 1996.

de un modelo psicológico-expresivo débil del símbolo por la pastoral litúrgica que lo confina al ámbito lingüístico-expresivo, sin profundizar la «originaria estructura simbólica de la experiencia espiritual del hombre»,⁷² y de un modelo hermenéutico teológico que resuelve la fe en el mismo acto de interpretación, esto es, una teología que no reconoce a la fe la *forma* de la conciencia creyente en la que se da la verdad de Dios, reduciéndola a un esquema en que a esta verdad se llega a través de la interpretación de los signos que a ella remiten trascendentalmente, sin hacer justicia a su acontecer histórico. La superación positiva de esta problemática debe tener en cuenta, para Sequeri, tanto la calidad trascendente del sentido instaurado por el símbolo como la diferencia ontológica del significado (respecto al significante) y reconocer que, si el símbolo constituye la experiencia de sentido, ésta es instituida por lo simbólico anterior al símbolo; sin embargo, su «rastreo» sólo se puede encontrar, a nivel reflexivo, en el propio símbolo.⁷³

La oración no remite a Dios, no funciona propiamente como un significante cuyo significado es Dios; es un significante unido a la realidad referencial, sin pasar por el significado. En la oración, Dios es identificado intencionalmente como interlocutor real. A esta intencionalidad corresponden todos los signos de la presencia y actuación de Cristo entre los fieles: en estos signos corpóreos se reconoce la *modalidad* de aquella presencia espiritual. En la liturgia, la relación teologal no es simplemente expresada, *acontece* con su peso y sentido propios. Los símbolos reales no funcionan de otra manera. Delante de dos amigos que se encuentran y aprietan las manos nadie constata sólo un gesto mecánico de dos manos que se agarran, el cual remite a otra realidad, trascendente al gesto y significada por él. Una afirmación así sería ridícula delante de lo que *realmente* sucedió. La amistad acontece y se manifiesta enteramente en los gestos simbólicos que son sus símbolos reales: al mismo tiempo que ella es irreductible a sus símbolos, éstos aparecen como la modalidad esencial y necesaria de su acontecer. Un acontecimiento simbólico (como la amistad) en la experiencia en la que se manifiesta es siempre la verdad constitutiva de sus gestos y la realidad eficaz de sus significantes. La liturgia es la modalidad de la presencia y actuación de Cristo en la conciencia creyente. Ante todo, la liturgia remite al *cuerpo* de Cristo. En la liturgia se da la exposición corporal del creyente a la acción espiritual del Resucitado.⁷⁴ La liturgia es, además, el espacio de la constitución y edificación de la vida teologal: es el único lugar en el que Cristo aparece y es intencionalmente llamado «Tú»; en todos los demás es simplemente «Él». Y es, gracias a este lugar ori-

72. SEQUERI, *La presenza e il fare*, 23.

73. Cf. *ibíd.*, 27.

74. Este elemento está presente en Jean Corbon, aunque acentuando más la acción de Cristo por su Espíritu que la dimensión corpórea de los creyentes: «nada puede ir de Dios al hombre y del hombre a Dios si no por su cuerpo» (CORBON, *Liturgia de source*, 73).

ginario de la relación teologal con Cristo, como su presencia en el mundo puede ser discernida.⁷⁵

Del ámbito teológico español, referimos brevemente tres autores que, a nuestro entender, se integran en el marco de esta reflexión: José M. Castillo, Juan José Tamayo-Acosta y José M. Rovira Belloso. El primero, en una obra que podemos considerar de «transición», reconoce la necesidad de cambio de paradigma en la teología sacramental e intenta hacerla operativa. Se trata de la propuesta de teología de los sacramentos como «símbolos de libertad».⁷⁶ Estamos ante un válido intento de comprensión de los sacramentos cristianos como símbolos de la experiencia humana encarnada por Dios. Lo sorprendente es que, a la comprensión del sacramento como símbolo, Castillo añade su radical negación como rito.

Todo el discurso está construido para evidenciar la insuficiencia de la sacramentología centrada en el *ex opere operato*. Pero, rehusando la dimensión ritual, el edificio que Castillo construye se asienta sobre la misma base cuyos puntos débiles desea mostrar. Los símbolos están siempre sujetos a un peligroso proceso de «momificación ritual». El rito se caracteriza por ser una acción estereotipada y por la producción inmediata de un efecto que depende de su exacta ejecución. La íntima conexión de la función simbólica a la expresión de una experiencia crea un colapso en la tesis propuesta. Al contrario del rito, considerado como mera exterioridad, el símbolo resulta siempre de la confluencia de la experiencia más profunda de la persona en el gesto simbólico.⁷⁷ Y en el caso de los símbolos religiosos está en cuestión una experiencia más englobante, delante de la cual el hombre puede adoptar dos actitudes opuestas: o vaciarse ante lo trascendente a través del símbolo o apoderarse de él por medio del rito.⁷⁸ En éste, el efecto surge en el seguimiento de su ejecución; en aquél, el efecto se da en la consecuencia de la «experiencia vivida».

El principal problema no está en la necesidad de la correspondencia del gesto externo a una «experiencia», elemento en el que reside la verdadera aportación de esta obra, sino más bien en el hecho de no reconocer que esa experiencia también brota del gesto, de la exterioridad, del rito. Castillo reco-

75. «Señor, ¿cuándo te hemos visto...? ... cada vez que lo habéis hecho a uno de mis hermanos más pequeñitos, a mí lo habéis hecho» (cf. Mt 25, 31-46). Excepto en la oración y la liturgia en que la intencionalidad creyente se dirige directamente a Cristo, en la certeza de su presencia actual, la relación del creyente con Cristo como «Tú» siempre le es velada por el «Tú» de los hermanos.

76. José M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos* (Verdad e Imagen 63), Salamanca: Sígueme 1981.

77. En el símbolo, «la totalidad de sentido, que resulta inevitablemente inefable e invisible, se nos muestra y se nos ofrece mediante el gesto externo, el gesto simbólico, que nos remite "más allá" de sí mismo. Entre el gesto externo y la totalidad de sentido existe una correspondencia; y es esa correspondencia la que configura el símbolo, la que confiere su fuerza interna, la que lo sitúa al nivel del *bios* y no simplemente en la línea más superficial del *logos*» (ibíd., 178).

78. Cf. ibíd., 186.

noce el *lenguaje* del vínculo a la experiencia (el símbolo), pero rechaza el *comportamiento* que une a la misma experiencia (el rito): dándose cuenta del desafío post-moderno, no se desempolva todavía de la mentalidad moderna. Su lucha en contra de una eficacia automática no le ha permitido descubrir que, en palabras de Tamayo-Acosta, «el significante, en el rito, es la acción humana, que remite a un significado profundo».⁷⁹ Este último, en su libro sobre los sacramentos, a pesar de alguna continuidad respecto al anterior, se libera de los prejuicios en relación al rito. De hecho, la obra se presenta como un trabajo de reconstrucción y rehabilitación de la razón simbólica, de la fantasía ritual y de la imaginación festiva, siendo, tal vez, en el actual panorama español, la que posee todos los elementos germinales para una *teología fundamental* de la liturgia y de los sacramentos.

Una última referencia obligada concierne a la investigación teológica, en el ámbito sacramental, de J. M. Rovira Beloso que le ha llevado a descubrir la «estructura simbólica de la fe».⁸⁰ Para Rovira Beloso, los sacramentos son para la fe y para el misterio pascual lo que la expresión es para la experiencia y lo que el lenguaje es para la realidad a la que atribuye significado. «La fe es la subsistencia (ὑπόστασις) de lo que se espera, la convicción (ἔλεγχος) de las realidades invisibles» (Hb 11,1).⁸¹ Ὑπόστασις tiene un sentido proléptico que muestra el carácter simbólico de la fe respecto a los bienes futuros. La fe no da origen a los bienes esperados, no los hace existir, porque éstos ya existen en Dios. El carácter simbólico se hace patente en la misma realidad antropológica abierta al futuro de Dios, a la eternidad que se presenta silenciosa a la vida humana en el respeto por su mismo dinamismo de presencia-ausencia. La vida humana se «predispone», en la libertad y en la apertura, a los dones de Dios, mientras que, por otro lado, la eternidad se «dispone» a entrar y habitar el

79. TAMAYO-ACOSTA, *Hacia la comunidad*, 3: *Los sacramentos*, 73.

80. Cf. JOSÉ M. ROVIRA BELOSO, «Los sacramentos signos de fe», *Phase 3* (1975) 187-199; «La nostra fe en els sacraments», *Quaderns de Pastoral* 12-13 (1971) 242-255; «La justificación por la fe y por el sacramento», *Phase 95* (1976) 379-402; Trento. *Una interpretación teológica* (Colectánea San Paciano 25), Barcelona: Facultad de Teología de Barcelona – Herder 1979, en particular, pp. 190-212, 247-342; «El espacio de la sacramentalidad: espacio trinitario y humano», en ID., *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo* (Agape 6), Salamanca: Secretariado Trinitario 1986, pp. 307-329; *Sociedad y Reino de Dios* (Colección GS 5), Madrid: PPC 1992, en particular, pp. 150-157, 164-181, 173-178; «L'estructura simbòlica de la fe», en J. BUSQUETS – M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la Història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova* (Scripta et Documenta 56), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Istituto per le Scienze Religiose (Bologna) – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, pp. 75-89; J. M. ROVIRA BELOSO, *Símbols de l'Esperit* (Cristianisme i Cultura 34), Barcelona: Cruïlla 2001 (traducción castellana: *Los Sacramentos, símbolos del Espíritu* [Biblioteca Litúrgica 15], Barcelona: CPL 2001). En este estudio, tenemos en cuenta principalmente los dos últimos trabajos.

81. Para los pormenores de esta traducción, cf. ROVIRA BELOSO, «L'estructura simbòlica de la fe», 78-80.

tiempo. La fe *une* y *acoge* esta doble realidad: ella es propiamente el símbolo de la complementariedad que existe entre la estructura antropológica y el don de Dios. Por eso, los sacramentos son «símbolos de la fe»: ⁸² únicamente la estructura simbólica permite que la fe pueda ser expresada sin traicionar su especificidad, su capacidad de llegar a ser «brecha» por la que la eternidad entra en el tiempo. Ἐλεγχος es traducido por «convicción» en el sentido de un «hacer patente» o «hacer convincente». Se trata de una convicción subjetiva y objetiva: radicada en el corazón del creyente, pero sustentada por Dios. En este sentido, podemos hablar de la «gracia de la fe». Se afirma aquí la dimensión de invisibilidad: la «convicción» hace patentes los bienes futuros precisamente como cosas invisibles.

Esta tensión estructural de la fe es la misma que tenemos en el símbolo. ⁸³ «El símbolo, en síntesis, es un signo que la dispensación divina pone en la confluencia de la inteligencia, del afecto y del inconsciente humanos, cosa que permite la prolepsis de la realidad significada en la receptividad humana». ⁸⁴ Rovira Beloso se pone en la esfera del «modelo simbólico» de la sacramentología, lo que le permite «considerar un rito como *un símbolo que da lugar a un sacramento*». ⁸⁵ Cristo se ha servido de símbolos: unos han dado origen a las grandes formas de vida cristiana según el Evangelio; otro tipo de símbolos prolonga en la Iglesia los símbolos *ritualizados* por el mismo Cristo (bautismo en el Jordán, cena). Por eso, «*el rito es la perpetuación eclesial del símbolo*. Los ritos sacramentales son la perpetuación eclesial de aquellos símbolos de la *koinonía* o comunión eclesial que Jesús instituye con los discípulos». ⁸⁶ Es, *en cuanto* rito, *como* los dos tipos de símbolos que Rovira Beloso distingue en la actuación de Cristo confluyen en el *hoy* de la vida y actuación de la Iglesia.

Rovira se acerca a una rehabilitación del rito como figura de la fe a partir del estudio de la problemática sacramental en la Reforma protestante. Es particularmente importante su visión sobre la eficacia sacramental: «si se presentara la eficacia *ex opere operato* como una eficacia *sólo por el rito*, con la exclusión de la iniciativa de Cristo que santifica y con la exclusión de toda actividad receptiva del sujeto que en él participa, se eliminaría la estructura relacional del sacramento y el mismo sacramento». ⁸⁷ Esta afirmación puede, en un primer

82. «La fe tiene una estructura simbólica, correlativa a los sacramentos. Los sacramentos, como símbolos que son, anticipan lo que creemos y esperamos en nuestro acto de fe personal. De manera análoga, la fe recibe los sacramentos y entra así en el templo de los bienes futuros que no vemos» (ROVIRA BELOSO, *Símbols de l'Esperit*, 89).

83. «Tanto la estructura de la persona humana como el don de Dios comunicado se complementan según la dinámica simbólica, por medio de la que el don gratuito se anticipa en la gracia de la fe que acoge» (ibídem).

84. Ibídem., 59.

85. Ibídem., 144.

86. Ibídem., 146.

87. Ibídem., 96-97.

momento, parecer despectiva respecto al rito. Sin embargo, se trata precisamente de una apertura al rito, pues al subrayarse que la eficacia sacramental no se da «sólo por el rito» se debe reconocer que el rito es *algo más* que la pura exterioridad indicativa.⁸⁸ Y si es así, el rito aparecerá a la teología como aquella figura antropológica con la capacidad de mediar entre la acción de Cristo (justificación) y la del creyente (fe). En una interpretación que «remueva» el rito ¿no se caerá en el mismo error que pretendemos corregir, o sea, en la desvalorización del «elemento material» de los sacramentos y de la fe misma?

La base común de estos autores nos permite mirar, como pista de investigación de la teología litúrgica, el rito como el símbolo que acoge, revela y nos introduce en el misterio. En este sentido, podemos superar los prejuicios de Jean Corbon respecto a los «ritualismos religiosos» y releer su *Liturgie de source* a la luz de la función anafórica del símbolo tal como la presenta Yves Labbé. De parte de la teología, Sequeri y Rovira están de acuerdo en reconocer a la fe la necesidad de la consistencia y de la materialidad del rito, considerándolo como la *modalidad* que la fe asume (Sequeri) o como elemento necesario de la estructura simbólica de la fe (Rovira). La obra de Castillo se muestra insuficiente porque reconstruye la sacramentología sólo en parte, demostrando *sub contrario* que la reconstrucción deberá ser total, tal como aparece ya en Tamayo-Acosta, aceptando el rito y el símbolo como las condiciones de posibilidad del hombre para encontrarse con el misterio.

7. Conclusión

Si la teología litúrgica desea llegar a ser verdaderamente *Teo-Logía*, no se puede sustraer a su campo específico de estudio. Cuando la liturgia, apostando en una visión exclusivamente deductiva, «disfraza» su propio objeto, se hace discurso de una «evasión mística». Entonces, la liturgia es equiparada, sin respeto por la *analogía*, a la «liturgia celeste», sin que nos demos cuenta de que podemos hablar de aquélla precisamente y sólo porque tenemos la «liturgia terrestre», el rito como figura antropológica abierta a la manifestación de lo sagrado, de la vida divina. En este sentido, el estado de la reciente reflexión epistemológica sobre la teología litúrgica permite comprobar que la analogía puede y debe ser *corregida* por la «doxología», como propone Pannenberg, basado en la dimensión proléptica de la doxología.⁸⁹ Sin embargo, esta corrección sólo será

88. «El símbolo, en sentido patrístico, unía el significante y la realidad significada; en el sentido de la Reforma, el símbolo no une el indicador sensible a la realidad espiritual sino que establece un *hiatus*: permanecen separados» (Ibíd., 106).

89. Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I (Estudios 47), Madrid: Universidad Pontificia de Comillas 1992, p. 57: «la doxología puede perfectamente adoptar también la forma de una reflexión sistemática».

posible en el respeto del carácter propio de las acciones doxológicas en el ámbito de la *libertad* del hombre que se relaciona con Dios. En concreto, para la teología litúrgica, esto significa el estudio de la liturgia, en primer lugar, como *rito*, superando los prejuicios que acaban por definir al hombre en *contra* de Dios. El rito aparece así como la posibilidad de afirmar la total originalidad antropto-teológica de la liturgia como acción «teándrica». Reside aquí el verdadero progreso de la teología litúrgica; de lo contrario, estaremos considerando como un progreso teológico lo que no pasa de ser un inadvertido retroceso.

La línea de investigación que parte del rito para llegar a la liturgia es, de alguna manera, tributaria de la perspectiva de Vagaggini, mientras que la perspectiva que parte del Misterio es heredera directa de Marsili. Las dos pueden reconciliarse, porque aisladas contemplan solamente una parte del recorrido gnoseológico de la teología litúrgica. En el cauce de la propuesta metodológica de Giorgio Bonaccorso que emplea las categorías de la semiótica,⁹⁰ podemos hablar de un *sentido litúrgico del misterio* como la relación de correspondencia entre el significado y el referente (semántica): se trata de descubrir la función referencial entre el rito (su significado) y el misterio (referente histórico-salvífico).⁹¹ Por otra parte, podemos hablar de un *sentido teológico del rito* como la relación de coherencia entre el significado y el significante (sintáctica). Es aquí donde se introduce el paso del signo al símbolo. El signo tiende a la univocidad y no reúne las condiciones para expresar la relación establecida entre historia de la salvación (referente) y (el significado de la) acción litúrgica, la cual es siempre «desproporcionada». En el símbolo se da la «transgresión» del signo posibilitando la relación entre el rito (significante) y la realidad significativa nacida de aquella desproporción. La base de coordinación de este esquema semiótico es constituida por la experiencia nacida de la relación entre significado y usuario (pragmática): «todo «signo» existe en función de una «realidad» que él pretende «significar»; sin embargo, el valor de la acción significativa depende de la posición que la «realidad» asume en relación al sujeto al que se destina el «signo».⁹² Somos, así, conducidos a hablar de un *sentido existencial del «encuentro» del misterio en el rito*.

90. Cf. G. BONACCORSO, «Le condizioni di "veritas" della celebrazione: criteri per la loro elaborazione», en A. PISTOIA – A. M. TRIACCA (eds.), *Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia. Atti della XVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Assisi, 28 agosto – 1 settembre 1988* (B.E.L. – Subsidia 49), Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche 1989, pp. 193-228.

91. El pensamiento de Corbon se limita a ese nivel. Pere TENA, «La celebración del misterio: identidad interna y forma externa», *Phase* 172 (1989) 271-286, compartiendo la *forma mentis* (y por tanto el ámbito y los límites) en que se pone Corbon, acrecenta un importante elemento en la dirección de nuestra propuesta: la necesidad de un «discernimiento», desde el misterio, sobre la «forma externa». Es la consideración de la liturgia en el género del rito que abre la teología litúrgica a la sintáctica y a la pragmática; y sólo de esta manera se podrá efectuar el discernimiento en que insiste Pere Tena.

92. MARSILI, *La liturgia, momento storico della salvezza*, 104.

Con este apunte final, cuyo desarrollo nos llevaría demasiado lejos, deseamos únicamente registrar aquel que en nuestra perspectiva, nacida del estudio desinteresado de las recientes propuestas metodológicas en el ámbito litúrgico, constituye el camino (método es esto precisamente) seguro de recepción del pensamiento de Jean Corbon por parte de la teología litúrgica. Esta tarea no puede consistir en la simple «cita», sino en una verdadera recreación y comprensión a nivel epistemológico. En el presente artículo, ese esfuerzo aparece sólo esbozado, exigiendo un estudio interdisciplinario sin «cortacircuitos» entre la liturgia, las demás ciencias teológicas (principalmente la sacramentología, la teología fundamental y la teología práctica) y las ciencias humanas (en particular, la fenomenología e historia comparada de las religiones) que se traduzca en otros estudios en continuidad con lo que éste invita a abordar. El estudio de la liturgia cristiana en estos términos aparecerá como uno de los más estimulantes y dinámicos, en contra de aquello a lo que un cierto estilo nos tiene acostumbrados. Queda la invitación: los centros teológicos especializados deberían tener la capacidad de proporcionar los medios necesarios para tal estudio; la celebración de la liturgia, cada día, por el Pueblo de Dios, como realidad de fe exigirá siempre un esfuerzo cada vez más grande de inteligencia de la fe celebrada.

Ângelo Manuel dos Santos CARDITA
Piazza del Tempio di Diana, 14
I – 00153 ROMA
amteol@yahoo.es

Summary

Taking as a starting point the methodology and the *forma mentis* with which Jean Corbon views the liturgy in his book *Liturgie de source* («from the mystery to its realisation in the liturgy»), we compare the most recently proposed methodologies in the field of Liturgical Theology. Considering the rite as the symbol which acknowledges, reveals and gives an introduction into the mystery, we open a possible way to integrate and overcome contradictory views. The development of sacramentology in Spain seems to point in the same direction. Consequently, there should be an opening of Liturgical Theology to the rite as a constitutive form of faith. In this way a proposal emerges on which we are invited to reflect, develop and to harvest its fruits.