

# LA CUESTIÓN LITÚRGICA COMO CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA. HACIA UN REPLANTEAMIENTO DEL «SENTIDO RELIGIOSO» DE LA LITURGIA

Ângelo CARDITA

«Ciertos significados y efectos pueden expresarse o conseguirse mejor, o incluso *solamente*, en el ritual»<sup>1</sup>

## I. INTRODUCCIÓN

Reconocida una dimensión antropológica a la liturgia, la forma consecuente de abordar la cuestión litúrgica no ha encontrado todavía plena aceptación —para no decir que se encuentra hasta bajo sospecha—. En este artículo no me preocuparé en describir los puntos débiles inherentes a una visión que piense poder situar la liturgia del lado del «misterio» apartándola del «rito».<sup>2</sup>

---

1. R.A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid: Cambridge University Press 2001, p. 65.

2. Es de referir, en el contexto español, el creciente interés en torno a la obra de Jean Corbon, el cual llega a afirmar: «¿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. Ese es el proceso que seguimos desde el inicio de este libro» (J. CORBON, *Liturgie de Source*, Paris: Cerf 1980, pp. 108-109). Este libro está traducido al catalán con el título *Litúrgia fonamental* (Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2000) e igualmente al castellano: *Liturgia fundamental* (Madrid: Palabra 2001). He tenido la oportunidad de discutir las opciones metodológicas ahí presentadas en «¿Progreso o retroceso de la Teología Litúrgica? Elementos para una reflexión epistemológica sobre *Liturgie de Source* de Jean Corbon», *RCatT* 26 (2001) 337-364.

Quisiera, sin embargo, sugerir como hipótesis que la participación en el misterio depende de la capacidad mediadora del rito. En estos términos, la descripción antropológica no entraría en conflicto con la expectación teológica lanzada sobre la liturgia, poniéndose antes como su misma condición de posibilidad.

Pero tampoco será este el ámbito directo del presente estudio. Más sencillamente —pero no de forma menos decisiva— me referiré a una aportación que, a pesar de haber pasado largamente desapercibida, tuvo el mérito de poner la cuestión litúrgica como cuestión antropológica. En su estudio sobre el sentido religioso de la liturgia cristiana, Carlos Castro Cubells partía de las dificultades del hombre moderno delante del culto, a las cuales pretendía contestar por medio de la inserción del cristianismo en el contexto religioso de la humanidad, con la finalidad de hacer redescubrir las condiciones de posibilidad de la liturgia.<sup>3</sup> Esta aportación, surgida a las puertas del Vaticano II, se tendrá aquí en cuenta no sólo como *testimonio* de un problema que persiste todavía hoy, sino además como *anticipación* de una forma adecuada de plantearlo. De este modo, sin tratar directamente los aspectos de la hipótesis lanzada, recogiendo antes las intuiciones de Castro Cubells, lo que estaremos haciendo será poner las bases y descubrir los contenidos para una tal discusión.

En relación a la cuestión litúrgica, todo parece indicar que la problemática se concentra en una peculiar dificultad de «transcripción» de la dimensión práctica por la dimensión reflexiva, es decir, el discurso teológico no logra adecuarse a lo que *de hecho* sucede en nuestros ritos (del mismo modo en que la efectividad ritual desautoriza en mucho las pretensiones teológicas lanzadas sobre la liturgia). Es aquí donde la antropología del rito es llamada a intervenir, ante todo como descripción de las condiciones, presupuestos y dinamisismos inherentes al rito sin más, y la fenomenología requerida como procedimiento de ligazón, para que se pueda llegar, sin huecos metodológicos, a la teología.

Sin embargo, esta apropiación de la dimensión antropológica es todavía discutida,<sup>4</sup> muchas veces bajo el prejuicio de la reducción a la inmanencia y a la mera «exterioridad». No es común ni fácil, todavía hoy, encontrar un análisis atento a la problemática antropológica de la cuestión litúrgica. Este hecho hace que las intuiciones de Castro Cubells, ya datadas, se muestren tan pertinentes, pudiendo ser retomadas también con la finalidad de ayudarnos a percibir la cuestión litúrgica en su extensión y actualidad; muy concretamente, en lo que toca a la relación del hombre moderno con la liturgia, la inserción del cristia-

---

3. C. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid: Guadarrama 1964.

4. Ilustra bien esta discusión, muchas veces subterránea, la intervención de M. AUGÉ, «La ricerca del senso e del valore del rito. Una problematica attuale», *Lateranum* 66 (2000) 373-384, a la cual responde A. GRILLO, «Il senso della ricerca liturgico-sacramentale sul valore del rito. In dialogo con Matias Augé intorno alla «scuola padovana di liturgia»», *Ecclesia Orans* 19 (2002) 139-146.

nismo en el contexto religioso para recoger su especificidad ritual, y finalmente la decisiva función mediadora del rito, como la modalidad religiosa de establecer la participación y la comunión con el misterio.

## II. EL HOMBRE MODERNO Y LA LITURGIA: TESTIMONIO Y PERSISTENCIA DE UN PROBLEMA

El hombre moderno necesita recordar las raíces religiosas del culto. Proclamando su autonomía de forma absoluta, el hombre moderno dejó hacia atrás el lenguaje de la gratuidad, en favor de la eficacia. De ahí que la vida, el mundo, la existencia se pongan como «problema» —¡no como «misterio»!— al hombre moderno.<sup>5</sup> Trazado este diagnóstico, ¿qué futuro para la liturgia? En un tal contexto, el rito sólo puede ser despreciado precisamente como tipo de lenguaje «inútil», comprensible únicamente en el contexto religioso que él mismo instituye. No es que se haya perdido la experiencia de lo sagrado, sino que ahora sólo al profano se le reconoce la capacidad para proporcionar alguna experiencia. Este sería el resultado más radical de la *desacralización*. De ahí que la cuestión, respecto a la liturgia, sea la de su sentido religioso, es decir, la de las condiciones de una experiencia —ante todo humana— en el rito.

### 1. *La desacralización*

La respuesta cristiana a la mentalidad moderna y a la desacralización consistió, según Castro Cubells, en una aceptación positiva de lo profano como espacio para una experiencia de Dios. Esta respuesta concernía no sólo al contexto socio-cultural, que la reclamaba, sino además a la misma comprensión cristiana de la realidad y del mundo. Sin embargo, una maniobra que tacha la diferencia entre lo sagrado y lo profano a favor de este último acabará también por perder la posibilidad de percibir la realidad mundana como creación y, por tanto, como ámbito de una experiencia religiosa de lo trascendente. Hay un precio a pagar por la desacralización, cuya primera hipoteca recae precisamente sobre la importancia del culto ritual. Por otra parte, las dificultades ante el culto hacen patente la problemática en su globalidad. En efecto, la cuestión de

---

5. «El hombre moderno, por su autonomía proclamada, se ha negado a la esperanza que confía en fuerzas externas de las que depende y se ha limitado a una simple expectación de sus propias fuerzas. Por ello se ha dado al cultivo de la eficacia, en perjuicio del juego desinteresado que se manifiesta especialmente, en la adoración, en el culto. Al apoyarse en sus propias fuerzas y no esperar más que en ellas, se ha sumido en el mundo del problema con desconocimiento del misterio. La vida, para el moderno, es problemática, no misteriosa». (CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 30-31).

la desacralización se pone al cristianismo a partir de las dificultades de los mismos cristianos ante el culto ritual.

«La desacralización ha sido tal, y la novedad del fenómeno tan importante que se abre la cuestión de si no habrá tenido tanta fuerza la concepción profana del mundo que haya influido en determinadas modalidades de la actitud de los cristianos. Esta es una pregunta que nos lanza al rostro, como desafío, no la cultura moderna, sino la situación misma de los cristianos —no del cristianismo— por sus actitudes y dificultades ante hechos tan esencialmente religiosos como el problema de su reacción ante el culto.»<sup>6</sup>

De ahí que se quede por determinar el tipo de relación que los cristianos en concreto han entablado con su entorno cultural y sociológico, es decir, el nivel de participación en el mismo proceso de desacralización, de forma a rastrear en la religiosidad de los cristianos las huellas de la mentalidad moderna o profana.

«Se trata de ver hasta qué punto el cristiano ha participado también activa y positivamente en el proceso de desacralización, revalorizando a nivel profano, los antiguos valores religiosos, dentro de su misma actitud religiosa. [...] El problema es el de la inserción histórico-religiosa del cristiano —no del cristianismo— en la cultura moderna que es esencialmente profana. [...] El rastrear en la modalidad religiosa del hombre cristiano moderno, las huellas de las modalidades profanas de su época.»<sup>7</sup>

Castro Cubells llega a la conclusión de que lo cristiano moderno hizo suya las condiciones epocales de su tiempo; sin haber renunciado a la necesidad de la experiencia de Dios, la profanizó. Es decir, pasó a reconocer en el mundo, la vida y la existencia los ámbitos de la relación con Dios.

«Las notas esenciales, profanizadas del hombre moderno no es que hayan contagiado al cristiano, sino que el cristiano las ha tomado y con ellas teñido las modalidades de la religiosidad.»<sup>8</sup>

«El cristiano moderno, hombre de su tiempo, justificación histórica, acomete intrépidamente la tarea de ofrecer la salvación última a sus contemporáneos, justificación misionera irrenunciable, *profanizando a su vez la modalidad de su relación con Dios*. Es

---

6. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 32. En sentido semejante, más cercano a nosotros, afirma Martín Velasco: «me parece que la recuperación del sentido para el culto en su conjunto sólo tendrá lugar cuando las comunidades religiosas hayan tomado consciencia de la transformación de la presencia de la religión que se ha operado como consecuencia del proceso de secularización y cuando hayan redefinido de forma justa el tipo de presencia que corresponde a cada elemento de la vida religiosa en el conjunto de la vida personal, social y cultural» (J.D. MARTÍN VELASCO, «Situación socio-cultural y práctica sacramental», *Phase* 201-202 [1994] 171-200, esp. p. 187).

7. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 33.

8. *Ibíd.*, 36.

decir, asistimos a una desacralización —entiéndase bien en el plano de las modalidades tan sólo— de su propia actitud religiosa.»<sup>9</sup>

Castro Cubells percibe la nota positiva de la desacralización, pero su intención es la de llamar la atención para la cuestión que un tal contexto pone a la liturgia y, por consecuencia, a la misma experiencia religiosa de Dios. La secularización o, más radicalmente en la terminología de nuestro autor, la desacralización<sup>10</sup> sigue siendo motivo de reflexión en lo que respecta a la liturgia.

Como presupuesto para esa tarea habría que tener en cuenta las transformaciones ocurridas en las ciencias sociales con la noción de sagrado y de secularización.<sup>11</sup> La primera sufrió un proceso de «substancialización»: lo sagrado, de una característica propia de personas, objetos, lugares, llegó a ser una instancia ontológica, algo en sí mismo. De este modo, el análisis deja de interesarse por los contextos sagrados, para hacer de esta noción un *a priori* indeterminado —y sin embargo determinante— de cara a los fenómenos religiosos. La asunción de la secularización como categoría analítica se muestra también inadecuada en la medida en que los hechos religiosos son abordados no sólo de forma extrínseca, sino además bajo el prejuicio de su disolución —política, social, cultural.<sup>12</sup> Cuando, de hecho, cabría pensar en una crisis nacida con el fin de una osmósis religioso-cultural en que la transmisión de la religión se basa sobre la adhesión a las mediaciones «más que en la adhesión al Misterio que da vida a todo ese cuerpo expresivo».<sup>13</sup> En esta perspectiva, se acepta la religión y el conjunto de mediaciones religiosas «desde la doble raíz de la iniciativa del Misterio y de la actitud profunda de su aceptación y reconocimiento por el hombre»,<sup>14</sup> de modo que la cuestión ya no es propiamente la secularización de la religión, sino la de la objetivación de las mediaciones, impuestas al hombre como superestructuras desde fuera.

No es necesario aportar más elementos para percibir la actualidad de la intuición de Castro Cubells respecto a la desacralización y sus consecuencias sobre la liturgia cristiana, principalmente la necesaria atención a su densidad

---

9. *Ibíd.*, 37.

10. Lo mejor sería distinguir los dos fenómenos, para vislumbrar mejor sus conexiones, tal como lo hace por ejemplo: H. SCHMIDT, «Liturgia y sociedad moderna: análisis de la situación actual», *Concilium* 62 (1971) 171-186.

11. Cf. A. TEIXEIRA, *Entre a exigência e a ternura. Uma antropologia do habitat institucional católico*, Prior Velho: Paulinas 2005, pp. 104-114.

12. La desintegración de la «gran narración» de la secularización constituye uno de los trazos característicos de la post-modernidad, en la cual el resurgir religioso es acompañado tanto de un fervor religioso espontáneo y altamente pluralista, como de un fundamentalismo religioso y secular. Cf. F. FEHÉR – A. HELLER, *La condición política postmoderna*, en *Id.*, *Políticas de la post-modernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona: Península 1989, pp. 149-161, esp. p. 156.

13. VELASCO, «Situación socio-cultural», 192.

14. *Ibíd.*, 192.

antropológica. Sin embargo, se puede plantear todavía un ulterior interrogante y que consiste en saber hasta qué punto la secularización y la desacralización son consecuencia de una dificultad propia del cristianismo ante el rito.

De hecho los discursos teológicos nacidos en este contexto hicieron hincapié sobre la relatividad del rito y hasta su tendencia a la idolatría, ante la experiencia del próximo, del pobre, o sea, ante el imperativo ético del cristianismo. En este sentido, el rito sólo se ha podido admitir como expresión de algo ya plenamente realizado en la «vida» y con lo cual se debería siempre confrontar como criterio de validez. Esta postura recupera la crítica profética, en la cual entabla la crítica de Jesús al templo, al sábadó y a la ley, y la condena que Pablo hace de la ley en nombre de la fe. Por otra parte, la referencia al culto cristiano se desarrolla desde los términos del culto en espíritu y verdad o del culto existencial, enlazando con la relectura que la Epístola a los Hebreos hace del cristianismo en términos culturales.<sup>15</sup>

Ahora bien, debiendo aceptar esta dimensión superadora del culto ritual inherente al cristianismo, queda todavía abierta una cuestión: ¿por qué el mismo Jesús ha interpretado su muerte «por todos» desde un rito? He aquí la cuestión fundamental. Las lecturas más comunes hablan de un retroceso cultural y sacralizante del cristianismo.<sup>16</sup> Pero el problema permanece, pidiendo una seria reflexión sobre la dimensión ritual de la fe cristiana.

## 2. Urgencia del planteamiento del sentido religioso de la liturgia

«Es necesario hacer una cuidadosa reflexión sobre las dificultades que el hombre moderno, el de nuestros días, experimenta ante la realidad religiosa del culto».<sup>17</sup> Para Castro Cubells, el principal problema se pone en lo que respecta la capacidad del hombre para «comprender» el rito, no para descifrar sus significados, entiéndase, sino para abrirse a esta realidad en su amplitud.

«La situación del hombre actual, al menos en grandes sectores, se podría diagnosticar diciendo que consiste, por lo que se refiere al culto, no sólo en un desconocimiento, cosa ya grave, sino en una incapacidad inicial para el verdadero «conocimiento» de esta realidad, precisamente por ser estrictamente religiosa. La dificultad ante el culto lo que nos revela es una dificultad ante lo religioso en sí.»<sup>18</sup>

---

15. En este sentido, se puede ver como ejemplo paradigmático, J.M. CASTILLO, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Salamanca: Sígueme 1981.

16. Cf., por ejemplo, J.J. FLORES, *Introducción a la teología litúrgica*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2003, pp. 17-69. El autor habla de una «involución ritualístico-jurídica» (p. 33), fenómeno que se extendería desde la época romana clásica hasta lo movimiento litúrgico.

17. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 39.

18. *Ibíd.*, 40.

A partir de aquí surgen los aspectos negativos de la desacralización, con el reto de una reeducación hacia lo religioso. En efecto, las dificultades se dan «sobre todo, por la degradación a que ha conducido una secular nivelación de lo sagrado».<sup>19</sup> La pérdida del sentido del misterio, va a la par de la percepción del problema que constituye la realidad. Pero «misterio» y «problema» designan dos posturas epistemológicas y dos actitudes existenciales difícilmente conciliables: el primero abre hacia el sentido de la realidad; el segundo pone la realidad en cuestión.

«El culto exige, por su esencia, tener una sensibilidad para el misterio, para el mundo simbólico, para la apertura a lo que nos ha de envolver de manera especial. La sensibilidad moderna está cultivada en el sentido del problema, de la inferencia lógica, de la autoafirmación, de la constatación experimental comprobable, etc., etc. [...] Por ello la tarea primera ha de consistir en un redescubrimiento y reeducación de esa sensibilidad que haga posible la recuperación de las raíces del culto. Se trata de una reeducación religiosa fundamental y difícil, en la que hay que conjugar, con el debido equilibrio, los factores intelectuales y psicológicos con los religiosos.»<sup>20</sup>

A pesar de esta carencia, no podemos decir que el rito haya desaparecido. Al revés. Cada vez más situaciones humanas se pueden describir como ritos seculares o «profanos». Como si la necesidad de sentido y identidad no tuviese respuesta en la religión y la buscase —¿desesperadamente?— en otros ámbitos. Para Castro Cubells urge replantear la cuestión del sentido religioso de la liturgia no sólo porque se encuentra puesta en tela de juicio, sino porque de ahí proviene una respuesta adecuada a la situación moderna. Con otras palabras, la secularización no sólo no representa la despedida del rito y de lo sagrado, como aspira a su reaparición. La lucidez con que Castro Cubells recoge la cuestión litúrgica en su dimensión antropológica contextual tiene correspondencia con su opción metodológica, que es antropológico-cultural y fenomenológica no en primer lugar porque haya puesto en acento en el sentido religioso de la liturgia, sino porque sólo fenomenológica y antropológicamente se pue-

19. *Ibíd.*, 40.

20. *Ibíd.*, 41-42. En un reciente artículo, José María Mardones describe una situación muy semejante: «un mundo con predominio funcional e instrumental crea unos hábitos mentales y una forma de ver la realidad. Es muy sensible para una mirada mensuradora y calibradora de lo rentable y eficaz, pero muy poco penetrante para la profundidad de la realidad. La realidad aparece sin fondo y sin Misterio. [...] No hay simbolo, todo se reduce a signo de otra cosa ahí delante, pero no pasa más allá. La ceguera simbólica es la consecuencia de esta liquidación de las condiciones de posibilidad de la profundidad y la transcendencia. Nos movemos en la superficie agrietada de una tierra árida. Se comprende que el problema de nuestra cultura sea el sentido y, junto a él, la identidad. [...] Nos tocan tiempos de idolatría cultural: la realidad sólo refleja lo que hay. Tiempos de ceguera simbólica e indiferencia ante el Misterio» (J.M. MARDONES, «Nuevas situaciones socio-religiosas y su interpelación a la Iglesia y a la liturgia», *Phase* 249 [2002] 189-209, esp. p. 195).

den redescubrir en el sentido religioso de la liturgia sus condiciones de posibilidad como mediación de lo divino.

### 3. Aspectos metodológicos

A pesar de la terminología algo inadecuada, la pertinencia de la etnografía o antropología cultural es lo que se debe subrayar en la opciones del autor. Digno de nota es además el cambio de una postura apriorística<sup>21</sup> sobre la religión hacia un punto de vista fenomenológico, ante todo en el sentido muy específico de que de lo que tenemos delante son siempre fenómenos religiosos y no la religión en sí misma.<sup>22</sup> Es sobre esta densidad antropológica que cabe trabajar aceptando la intencionalidad de los hechos religiosos.

«Los hechos, los fenómenos, los objetos religiosos están cargados de un sentido, tienen una intencionalidad que, si no se capta, el observador está incapacitado para darnos una visión objetiva de tales hechos y de tales fenómenos. Porque, descubrimiento bizarro, los objetos y los hechos religiosos, para ser objetivamente abordados, es necesario enfrentarlos, como tales hechos y fenómenos religiosos. [...] Un hecho religioso no se nos revelará en su específica densidad, más que si lo abordamos desde la categoría de lo religioso.»<sup>23</sup>

La intencionalidad de los fenómenos religiosos tiene ligazón con su núcleo, que consiste, para Castro Cubells, en una relación, la relación del hombre con lo divino. «Un hecho religioso consiste en una relación. La relación de uno o muchos hombres con lo divino. Esta primera constatación es decisiva y marca ya todo un programa y un método».<sup>24</sup> Lo que es asequible a la descripción y análisis no es lo divino, sino el fenómeno religioso, más concretamente esa relación con lo divino.

«Para que sea posible la objetividad que vamos buscando lo que hay que hacer es, antes que valorar o pretender desentrañar ese objeto, lo divino, en cuanto tal, tomar

---

21. «El mayor y mejor conocimiento de los pueblos primitivos nos ha abierto unos horizontes extraordinarios en lo que se refiere a la esencia de la religión, ya que sobre ella, consciente o inconscientemente, se había vertido toda una concepción apriorística que nos colocaba en situación inadecuada para comprender lo que realmente es la religión» (CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 45).

22. «Antes de intentar definir lo que es la religión, en general, hemos de partir de algo que no se debió pasar por alto nunca, a saber, que lo que encontramos son hechos religiosos, o, si se quiere, religiones» (Ibíd., 56).

23. Ibíd., 55. «Para estudiar el hecho religioso no se puede “desvalorar” a priori el objeto. Todos los actos del sujeto encuentran su razón de ser por la referencia al objeto, es decir, por su intencionalidad. Un rito, por ejemplo, no puede ser entendido, más que en la medida que se tenga presente esa intencionalidad» (p. 57).

24. Ibíd., 56.



como objeto de nuestro estudio la relación misma, es decir, el fenómeno religioso que es lo único experimentable. La religión como objeto no es el objeto de la religión.»<sup>25</sup>

Ahora bien, el fenómeno religioso puede ser estudiado desde su vertiente subjetiva —la religiosidad humana— o desde su vertiente objetiva —las modalidades de manifestación de lo divino.<sup>26</sup> Quisiera subrayar, sin embargo, que esta distinción metodológica ganará su pleno relieve, así lo veremos, a la hora de estudiar el cristianismo como religión, por el simple motivo de que *el cristianismo sobrepasa en sí mismo las fronteras entre subjetivo y objetivo, experiencia humana y revelación divina*. Atender a la dimensión subjetiva, tomada como punto de partida, no implica ningún tipo de reducción antropológica, sino la atención al hombre concreto en una concreta situación religiosa.

«Para estudiar la religiosidad no nos podemos remontar a los grandes principios abstractos del hombre, sino que hemos de ceñirnos a la comprobación de hechos concretos que a los hombres concretos les han sucedido. Son unos hombres concretos los que están en concreta situación de religiosidad.»<sup>27</sup>

Así considerada, la religiosidad humana podrá aclarar en mucho en que consiste la experiencia religiosa. No podemos olvidar que Castro Cubells ensaya una respuesta a la situación descrita como desacralización y que, por lo tanto, intentará mostrar de qué forma la experiencia religiosa sea efectivamente una experiencia de lo sagrado. En juego está la cuestión del sentido de la realidad y, dando un paso más, la de su salvación.

«La experiencia religiosa consiste no sólo en la búsqueda total de sentido, sino en la experiencia de haber llegado a un límite cuya respuesta no está en las cosas mismas y que, por añadidura, lleva implicada la cuestión de la salvación. Entonces las cosas y el sujeto mismo no son los datos que explican, sino, por el contrario, los que reciben la explicación última de algo que no es ni las cosas ni el sujeto. Aquí llegamos a la esencia de la actitud religiosa. Es la experiencia de “algo otro” que da el último sentido a la realidad toda y al hombre en cuanto parte de la realidad. Pero esta actitud es fruto de

---

25. *Ibíd.*, 57.

26. Es de referir aquí el análisis de Mardones sobre el símbolo. En su fragilidad, el símbolo se encuentra expuesto a los dos engaños religiosos que son el *objetivismo* —patente en la racionalización sobrenaturalista— y el *subjetivismo* —decorrente de la ingenuidad de creer que nuestra imaginación pueda representar las realidades que el pensamiento no alcanza. Con la pretensión de apoderarse de Dios, ambas posiciones acaban por confluír en la tentación del objetivismo, ya sea bajo la forma de «comprensión»: la tentación de «transparencia» que remueve la pertinencia teológica de lo simbólico, ya sea bajo la forma de «emoción»: la tentación de «posesión» que exalta la proximidad mística de Dios. Cf. J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrae 2003, p. 107 (para el desarrollo de la cuestión: pp. 127-163).

27. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 59.

una experiencia, de un reconocimiento, de un acto, que tiene las características de acontecimiento. Con esto llegamos al objeto de esta experiencia, a lo que produce el acontecimiento. Llegamos a lo sagrado. La actitud religiosa, en última instancia, es la experiencia de lo sagrado que da el sentido a la realidad.»<sup>28</sup>

Realizando el acto religioso, el hombre acaba por presentir y hacer la experiencia de una realidad otra que, además, es la que aporta el sentido al mundo y a sí mismo en cuanto ser vivo y ser cultural, personal y socialmente. Esto quiere decir que lo divino —esa absoluta alteridad— en alguna manera debe irrumpir en el mundo y entrar en contacto con el ser humano. Es de notar que lo objetivo en la experiencia religiosa es, para Castro Cubells, la forma o la modalidad por la cual lo divino se deja presentir y contemplar.

«El acontecimiento religioso, o contacto con lo divino no se puede dar más que en una situación intermedia y si se quiere ambigua. La razón es la siguiente: si religión es relación de dos mundos radicalmente heterogéneos, como son lo divino y lo humano, este contacto no es posible más que en la medida en que “lo totalmente otro” entre de una u otra manera en la esfera de lo humano, de lo mundano. Este proceso necesario es lo que se llamará revelación. La experiencia religiosa consiste en el contacto con la revelación y ahí está el origen de dicha experiencia. El hombre alcanza contacto con lo divino porque éste se le revela, se le manifiesta. Poniendo, pues, en el centro del acontecimiento religioso la manifestación, y manifestación sensible, tendremos que la religión, objetivamente considerada, no será otra cosa que el conjunto de manifestaciones de lo divino en el mundo y todas aquellas consecuencias a que estas manifestaciones hayan dado lugar.»<sup>29</sup>

El método adecuado al fenómeno religioso será el fenomenológico. Consciente de no poder captar más que el fenómeno que se presenta, sin embargo, el procedimiento fenomenológico sabe que el fenómeno es en sí mismo la desvelación de algo que se esconde bajo la apariencia.

«La religión es un fenómeno que está ante nuestra vista. Como todo fenómeno esto supone que hay algo ante mí, que ese algo se me presenta y que ese hecho de presentarse es lo que me pone en relación con ese algo. Ahora bien, lo que está patente y al alcance de mi mano es el fenómeno, pero no lo que el fenómeno me muestra. [...] No se puede definir la religión sin saber qué es lo que constituye un hecho religioso. Y esto no se puede saber sin examinar cuidadosa y respetuosamente el hecho como fenómeno, es decir como desvelación de algo escondido. Lo que aquí está escondido es la intencionalidad y la esencia misma del hecho.»<sup>30</sup>

Los hechos e instituciones religiosos se nos presentan como fenómenos que nos revelan la interioridad e intencionalidad de los que lo han provocado. La

---

28. *Ibíd.*, 63.

29. *Ibíd.*, 71.

30. *Ibíd.*, 74.

intencionalidad, para Castro Cubells, es «algo que sólo se puede alcanzar por el análisis de los fenómenos religiosos que, en sí no dicen esto, sino que lo revelan al ser fielmente interpretados».<sup>31</sup> Así, la intencionalidad no coincide con la interpretación religiosa de los fenómenos, sino que es algo que pertenece al mismo fenómeno, pudiendo captarse como indicio de una posible hermenéutica.

Una vez más estamos delante una serie de intuiciones que se siguen elaborando en su problemática metodológica y epistemológica. Las propuestas más importantes en este sentido se deben a Aldo Natale Terrin,<sup>32</sup> quien, sin dejar el campo estrictamente antropológico, se preocupa por la forma adecuada de pasar de la descripción antropológica a la reflexión teológica a través de la fenomenología. El juego dialéctico se da entre la transcendentalidad del rito, recogida por la *epoché* fenomenológica, y su categorialidad teológica. De este modo, Terrin intenta abrir un camino sin interrupciones entre lo antropológico y lo teológico, determinando las condiciones en la cuales la liturgia pueda acceder a su sentido, sin que tenga que situarse inmediata y directamente en el ámbito de la fe/creencia en sus formulaciones autorizadas que pueden falsear la forma concreta de darse del fenómeno ritual.

Ahora bien, esta compleja maniobra supone y reclama la posibilidad de una inserción de la liturgia cristiana en el contexto religioso-ritual y, por tanto, de la relación entre el cristianismo y las demás religiones. El objetivo es lograr aquello a que se puede llamar el *eidós* del rito, aquella nota universal que caracterizaría el rito en sí mismo al nivel transcendental pero dado siempre como fenómeno en la forma ritual.

Ahora bien, hay aquí un aspecto presente en las reflexiones de Castro Cubells que merece nuestra atención. El autor retrocede, por así decir, del fenómeno a la intencionalidad, presuponiendo una dimensión fundamental en sí misma no objetivable, o mejor, objetivable como revelación o experiencia de lo sagrado. Es decir que la condición de la experiencia religiosa se da *antes* de la distinción entre sujeto y objeto y que su tematización sólo puede ser una objetivación. Esto se puede considerar como el rito en su dimensión transcendental, previa a toda posible categorialización religiosa, la misma dimensión que justifica la capacidad del rito para acoger y expresar el misterio de Cristo, sin retirarlo del contexto religioso de la humanidad.

---

31. *Ibíd.*, 74.

32. 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*, Padova: Messaggero 1986, pp. 132-155; A.N. TERRIN, «Nuovo tentativo di fondazione della liturgia pastorale in rapporto alle scienze umane», en *Id.*, *Λειτουργία. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Brescia: Morcelliana 1988, pp. 13-40; A.N. TERRIN, «Antropologia culturale e *homo religiosus*. Problemi epistemologici posti dalla ritualità», en G. BOF (ed.), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna: Dehoniane 1994, pp. 63-113; A.N. TERRIN, «Saggio di fenomenologia della religione. Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia», *Studia Patavina* (2002) 157-199.

### III. EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES: ANTICIPACION Y NECESIDAD DE UN PLANTEAMIENTO

El pensamiento de Castro Cubells es interesante y coherente: dando por supuesta la comprensión y aceptación de lo religioso, el cristianismo en sus comienzos pudo presentarse con toda su novedad poniendo en crisis la religiosidad tal como era conocida, practicada y aceptada en la antigüedad. Los términos polémicos a la hora de referir las otras religiones derivan en última instancia de este hecho. La época moderna tiene otra característica saliente: la puesta en crisis de todo religioso y, por tanto, la necesidad de su recuperación. Es aquí donde el contemplar al cristianismo en el contexto religioso de la humanidad gana su pertinencia. Esto quiere decir además que la justificación de la universalidad de la única salvación en Cristo, anunciada por el cristianismo, pide, así mismo, la credibilidad del cristianismo como religión.

#### 1. *Inserción del cristianismo en el contexto religioso*

Dos grandes motivos, por lo menos, presiden a la necesidad de la inserción del cristianismo en el contexto religioso más vasto. Primero, porque también el cristianismo se presenta como un conjunto de fenómenos y estructuras que ponen igualmente el problema de su auténtica esencia religiosa. Después, porque «si, como creemos y sabemos los cristianos, la naturaleza siempre está en la base de la obra sobrenatural, el descubrimiento y análisis detenido del valor religioso en sí, como cualidad humana, ha de ser la base para la mejor comprensión del hecho religioso cristiano».<sup>33</sup> En esta tarea, el punto de partida, inherente al mismo cristianismo, será la exigencia de proclamación de la verdad y la oferta de salvación a todos los hombres.<sup>34</sup> Para tal, el cristianismo deberá justificar su pretensión de universalidad y de unicidad.<sup>35</sup> Ahora bien, en plano de esta justificación se ha de tener en cuenta las demás religiones.

«El cristianismo ofrece, en su universalidad y unicidad, una verdad, vivida de modo absoluto. El plano de justificación aquí de esto que ofrece y exige, hoy ha de tener en cuenta igualmente el conocimiento de las demás religiones y, especialmente, ha de contar con lo que es la religión en sí. El cristiano hoy ha de saber decir qué es la religión, debe conocer y saber qué son las demás religiones y debe plantear, en ese

---

33. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 209.

34. Cf. *Ibíd.*, 211.

35. «El cristianismo debe, y así lo ha hecho siempre, justificar su pretensión no sólo de universalidad, sino también de lo que es consecuencia de esa universalidad, es decir, de su unicidad» (*Ibíd.*, 212).

diálogo necesario, la cuestión fundamental de que lo que ofrece, el cristianismo, es una religión que no puede dialogar más que en el plano religioso con las restantes.»<sup>36</sup>

Castro Cubells demuestra una particular lucidez cuando reconoce que el cambio de contexto en el cual el cristianismo se insertó a lo largo de los tiempos ha pedido respuestas diversas en lo que toca a la confrontación con las demás religiones. Al tono polémico de los primeros tiempos, debe suceder ahora el diálogo y el encuentro, porque lo que está en cuestión es la propia realidad religiosa.

«Como hemos visto, el hombre moderno es un desacralizado que, al hacer la crítica del cristianismo, lo que ha hecho es la crítica y el repudio de la religión. Y esto nos abre los cauces para el modo de confrontación que el cristiano tiene que hacer hoy. El cristianismo tiene pendiente hoy un doble diálogo. Por una parte, ha de tomar conciencia de su situación frente a un mundo que “ha sido” cristiano y hoy se mueve en una absoluta horizontalidad. Por otro, debe recomenzar una confrontación con las otras religiones.»<sup>37</sup>

La confrontación con las otras religiones se requiere así en orden a una global reposición del cristianismo *como religión*. El estudio antropológico de la religión es decisivo para esta tarea, ya sea porque la incredulidad se pone como una figura de la dialéctica religiosa, ya sea porque, en esta perspectiva, las demás religiones se aproximan a la misma actitud religiosa cristiana.<sup>38</sup> De este modo,

«la nueva, posible e iniciada confrontación nos procurará no una apologética cerrada y de defensiva, no una nivelación puramente formal, sino una auténtica inserción del cristianismo en la historia religiosa de la humanidad que es, desde el punto de vista cristiano, una inserción de las religiones en el cristianismo...»<sup>39</sup>

## 2. *El cristianismo como realización de la posibilidad de la religión*

Para comprender la tesis presentada por Castro Cubells del cristianismo como realización de la posibilidad de la religión, hemos de considerar la relación entre revelación y religión a partir de la persona de Cristo como hierofanía de Dios y, por lo tanto, como la realidad que, sintetizando lo divino y lo humano, lo objetivo y lo subjetivo, hace *posible* la religión.

---

36. *Ibíd.*, 212.

37. *Ibíd.*, 214.

38. Cf. *Ibíd.*, 214-215.

39. *Ibíd.*, 215.

a) *Cristo, la culminación de las hierofanías*

Considerar la persona de Cristo como la culminación de las hierofanías implica varios aspectos: en primer lugar, en Cristo se debe dar la patencia de lo divino en lo humano.<sup>40</sup> Esta es la peculiaridad de toda hierofanía que en una realidad profana manifiesta la alteridad divina. En esta manifestación o revelación, el mundo, y el hombre en él, cobran su sentido original. De ahí que, del mismo modo —y aquí tenemos un segundo aspecto— en la persona de Cristo, toda la realidad, y principalmente toda experiencia y toda la historia religiosa de la humanidad, es iluminada alcanzando su pleno sentido.<sup>41</sup> Y aquí, en esta dádiva de sentido, hay todavía un *plus* respecto a las demás hierofanías, porque Cristo no es solamente la realidad humana en la cual se presenta lo divino, sino que es, a la vez, realidad humana y divina. En Cristo se da, por tanto, la autocomunicación de Dios a la humanidad<sup>42</sup> y —cabe reconocer— la comunión de los seres humanos con el mismo Dios, revelado en Cristo. «Cristo es hierofanía, pero una hierofanía particularmente excepcional, ya que es Encarnación. Es decir, que el modo de realizarse la presencia de lo divino en el mundo es mediante la Encarnación.»<sup>43</sup>

El acontecimiento de Cristo debe ser considerado en toda su dimensión: encarnación y resurrección.<sup>44</sup> Ahora bien, «la Resurrección es la definitiva manifestación no solamente de lo divino, sino la patencia cristiana y dinámica de su intervención transformante que crea una nueva situación».<sup>45</sup> ¿Qué situación es esta? Para Castro Cubells, es la situación resultante de la transformación o redención del hombre, la misma y única que abre la posibilidad a los hombres de relacionarse con Dios, es decir, de cumplir efectivamente con lo que es la religión.<sup>46</sup>

40. «Nosotros, siguiendo el camino emprendido, vamos a considerar la figura, la Persona de Cristo, en su dimensión religiosa estricta, o sea, como patencia en lo profano (humano) de la realidad divina» (Ibíd., 310).

41. «La Persona de Cristo se nos presenta como una culminación que da sentido unitario a toda la historia religiosa de la humanidad» (Ibíd., 306).

42. «Cristo es la culminación de las hierofanías, y esto no en un proceso sin solución de continuidad, por ser la única acción sacralizante que brota de la autocomunicación de Dios» (Ibíd., 310).

43. Ibíd., 311.

44. «La hierofanía Cristo no se entiende plenamente sin la Resurrección, y este es el motivo por el que hemos dicho que la sacralidad central cristiana es la Encarnación-Pascua, o, con otras palabras tradicionales, Cristo en toda su dimensión» (Ibíd., 314).

45. Ibíd., 315.

46. «El Cristo resucitado, el Cristo Pascual, es el fundador de la religión, no como los otros fundadores de religiones, sino porque ha creado y construido la situación que hace posible la religiosidad. Cristo no funda simplemente una religión, sino que, previamente, lo que realiza es una transformación del hombre para que pueda relacionarse con la divinidad. Por eso, más que afirmar que el cristianismo es “religión verdadera” frente a las otras que son falsas, podríamos decir que la religión cristiana es la única posible, es decir, la única que ofrece el camino para una efectiva relación con Dios» (Ibíd., 316).

## b) Religión y revelación

La religión es ante todo la relación del hombre con lo divino. Trátase de una relación englobante que atinge el hombre en la totalidad de su ser. Por eso, la religión coincide con los gestos que la constituyen —veneración, adoración, culto, entrega.<sup>47</sup> Pero, si la religión coincide con su gestualidad, se debe decir además que en esta coincidencia se reconoce en última instancia la total dependencia del hombre respecto al Dios invocado y alabado.<sup>48</sup> Es decir, la religión es el reconocimiento —apertura y respuesta— de la revelación. Esta es precisamente el acto por el cual Dios trascendente se revela a los hombres. Ahora bien, en el cristianismo acción divina y recepción humana se dan en una misma realidad.<sup>49</sup> Por eso, podemos considerar el cristianismo como plena realización de la *posibilidad* de la religión, es decir, como relación de los seres humanos con Dios, consentida —hecha posible— en el mismo movimiento de la revelación. «Para que haya un objetivo encuentro personal, una comunión personal con Dios, es necesario que se dé la revelación y que el hombre responda desde su religiosidad. [...] Esa religiosidad es el hecho por el que ha de discurrir la revelación.»<sup>50</sup> De este modo, es posible considerar el sentido religioso del culto

---

47. «La religión no es una representación teórica racional de la divinidad, sino un comercio, un trato vital con lo sagrado. [...] Esta relación conmueve el ánimo de manera especial, única, poniendo en tensión todas las fibras del hombre. El pensar, el discurrir, el relacionar y deducir, son sólo una preparación para ese contacto, para esa relación. La religión es veneración, adoración, culto y entrega al misterio, al Dios que se manifiesta en ese misterio» (Ibíd., 350).

48. «Todo lo que es y lo que “sabe” el hombre religioso no es producto de su esfuerzo, ni de su creación, ni de su genialidad, sino que es simple fidelidad a la acción, a la iniciativa divinas. La religión es irrupción de lo alto, de lo definitivo, de lo sagrado. El estudio fenomenológico de las manifestaciones religiosas lo pone de manifiesto una y otra vez. La fenomenología puede registrar la conciencia del hombre que “atribuye” a las fuerzas divinas todo lo que pasa. Lo religioso es algo que le acontece al hombre, es una pasión, por ello la característica de esta situación es la apertura, como tantas veces hemos podido comprobar. Apertura a la acción divina que, como donación hace su entrada en el ámbito del hombre. Esto es lo que desencadena el proceso de llamada, elección, benevolencia, gracia en una palabra. La experiencia religiosa no es otra cosa que el contacto con esta distinción, dignación de lo divino que, desde su lejanía, desde su transcendencia, se acerca a los hombres y establece misterioso contacto con ellos» (Ibíd., 351-352).

49. «La Revelación es el acto por el cual la realidad objetiva y trascendente hace su aparición entre los hombres. Aquí ya no interesa la forma, modalidad, circunstancias de la recepción, en primer término, sino el acto de revelarse y su contenido. Hemos visto cómo, precisamente el cristianismo, es una exigencia de conjunción de estos aspectos para comprenderlo como Religión Revelada. Solamente el cristianismo tiene esta definitiva pretensión. Religión y revelación se han de ver en sus relaciones mutuas, en sus implicaciones. Así el cristianismo se nos aparece como el gran cumplimiento religioso. El cristianismo es el encuentro de la religión con la revelación» (Ibíd., 353).

50. Ibíd., 353.

cristiano<sup>51</sup> como acción sagrada en la cual actúan conjuntamente, entrando en comunión, Dios y el hombre.

«Este acercamiento tiende a disminuir al límite la dualidad sujeto-objeto de la relación religiosa. Pero la desaparición de tal dualidad es imposible absolutamente. Sin embargo, lo que sí se alcanza es la comunión con la divinidad. Dios y el hombre permanecerán siempre distintos. Pero si en el ser siguen siendo distintos, en el obrar encuentran su punto de conjunción. Hay un momento en que cobran [*sic*] conjuntamente. La acción sagrada, la acción ritual, realiza el milagro de la co-acción de lo divino y de lo humano.»<sup>52</sup>

El culto cristiano realiza el encuentro y la comunión con Dios, y esto desde la nueva situación inaugurada por Cristo. «Si no podemos decir, en rigor de lenguaje, que todos los hombres son cristianos, sí podemos afirmar que todos los hombres son de Cristo.»<sup>53</sup> Se comprende, entonces, la afirmación de que antes de Cristo la religión era imposible<sup>54</sup> y, a la vez, lo que representa el cristianismo en cuanto religión. Es decir, el espectro religioso de la humanidad gana sentido a la luz del acontecimiento de Cristo. Por eso, el cristianismo, antes que ser verdadero y para serlo, es posible como religión.<sup>55</sup> Del mismo modo, el culto cristiano —que comparte la misma densidad antropológica del rito religioso en general— aparece como la forma de participación en aquel acontecimiento.

La ubicación de la liturgia cristiana en el contexto religioso de la humanidad, sin dejar de ser una respuesta a una situación de pluralismo,<sup>56</sup> responde a la necesidad de dar razón de su perfil ritual y antropológico. Hemos visto cómo nuestro autor privilegia una perspectiva «cristocéntrica» a la hora de justificar la mediación ritual. Aquí, en la dialéctica entre las varias mediaciones (eclesiales y, por tanto, humanas) de la única mediación (cristológica y trans-

---

51. «Cuando hablamos del sentido religioso de la Liturgia (culto) queremos decir que dicho culto es el modo esencial de las relaciones con Dios que el cristianismo ha establecido y en que el cristianismo consiste» (Ibíd., 354).

52. Ibíd., 354-355.

53. Ibíd., 359.

54. «La relación con la divinidad, la salvación eran totalmente imposibles antes de una serie de hechos, de intervenciones divinas en la historia. Esto quiere decir que, en rigor, la religión era imposible» (Ibíd., 358).

55. «El cristianismo, antes que ser verdadero y para ser verdadero, es posible. Queremos decir que el cristianismo es la única religión que *puede* establecer las relaciones reales (y por ello verdaderas) entre la humanidad y la divinidad. Antes del cristianismo esas relaciones no fueron más que tentativas. Después del cristianismo las relaciones del hombre con la divinidad son reales, son un hecho. Por eso el cristianismo es verdadera religión y religión verdadera» (Ibíd., 358).

56. Cf. J. MARTÍN VELASCO, «Los ritos cristianos en situación de pluralismo cultural y religioso», *Phase* 184 (1991) 271-284.



cedente), «la concentración en Cristo asume la forma de mediación hacia Cristo, pero una mediación que muestra su validez precisamente gracias a una inmediatez de Cristo que se impone en virtud de las mediaciones, pero trascendiéndolas y llenándolas de sentido».<sup>57</sup>

Más recientemente, Jacques Dupuis ha ensayado un camino «teocéntrico»,<sup>58</sup> llegando a hablar de las demás religiones —y concretamente del rito— como «mediaciones participadas» aunque «incompletas». La propuesta de Dupuis es digna de atención principalmente por intentar conjugar la universalidad del evento de Cristo —de la revelación y de la fe— con la particularidad de sus mediaciones religiosas, en particular la acción ritual.<sup>59</sup> Quisiera destacar de esta operación dos aspectos —uno teológico, el otro antropológico— que me parecen centrales, para nuestro tema.

La «universalidad» no equivale directamente a la «unicidad». La acción del Logos y del Pneuma son más amplias que la intervención histórica y particular acaecida con la encarnación. Esta amplitud corresponde a la presencia de elementos de salvación en las religiones. El Logos y el Pneuma, enviados por el Padre, trabajan en la humanidad desde la creación de cara a la instauración del Reino de Dios. Es decir, actúan *preparando, actualizando y plenificando* la revelación cristológica, dentro y fuera de su ámbito. A este acento teocéntrico corresponde una atención antropológica que incide sobre la forma de concebir la relación entre revelación y religión, fe y rito. El hombre es una realidad corpórea y espiritual en unidad. De ahí que el conjunto de las mediaciones religiosas sean tanto *expresión* como *manifestación constitutiva* de la relación con lo divino. En los ritos religiosos, por tanto, se juega la relación de los hombres con la transcendencia y la salvación de forma tal que, aunque de manera «incompleta», pueden «participar» de la acción de Dios que se revela actuando en la historia. Las mediaciones completas, para Dupuis, siguen siendo las eclesiales, debido a su relación y dependencia de la revelación directa y definitiva de Dios en Jesucristo.

En definitiva, en el centro de la atención tenemos la relación entre rito y misterio. En el fondo, el camino viable parece ser el de vislumbrar la relación de mediación que ambos establecen entre sí: el rito en cuanto mediación prácti-

---

57. T. CITRINI, «El principio “cristocentrismo” y su operatividad en la teología fundamental», en R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca: Sígueme 1982, pp. 246-271, esp. 268.

58. Cf. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro*, Brescia: Queriniana 2001.

59. Sería de referir además, en el mismo sentido, la labor de nombres como Raimón Panikar o Fr. X. Clooney, sobre los cuales se puede ver R. PANIKAR, *Le mystère du culte dans l’hindouisme et le christianisme*, Paris: Cerf 1970; J. SCHEUER, «Interreligieuse, dialogale, confessionnelle: la “théologie comparative” de Fr. X. Clooney», *Revue Théologique de Louvain* 36 (2005) 42-71. Decisiva para la temática es, además, la obra colectiva: S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Padova: Messaggero 2001, que no podemos analizar en este estudio.

ca, categorial, que realiza la relación con el misterio, en una situación anterior a toda dicotomía sujeto-objeto; el misterio en cuanto mediación contemplativa, transcendental, descubierta en el interior del rito como su misma fuente de sentido y, por tanto, antes de toda articulación teo-lógica categorial. En otras palabras, si la experiencia cristiana se debe realizar *en Cristo*, las condiciones de posibilidad de esta experiencia deben darse no sólo al nivel pre-categorial, sino bajo una modalidad de «concomitancia», quasi redundante, de modo que las mediaciones humanas aptas a recibir categorialmente el misterio de Cristo se dan, en alguna manera, «en» aquella mediación fundamental. Es decir, de la mediación cristológica recibe en última instancia la mediación ritual su justificación, pero a la mediación cristológica se puede acceder únicamente a través de la participación en el rito.

#### IV. EL RITO Y EL MISTERIO: CONDICIONES Y RETOS DE UNA APOR-TACIÓN

Con este aspecto, las propuestas de Castro Cubells llegan a sus objetivos: redescubrir y revalorizar la ritualidad cristiana ante las dificultades que el hombre moderno demuestra respecto al rito. La respuesta a la desacralización esbozada va en el sentido de una reproposición de la relación del rito con el sagrado, más que con la cultura, o mejor, la relación del rito con la cultura a través de la remitencia al sagrado (que la misma cultura «desacralizada» pone en crisis).

##### 1. *La mediación ritual*

«El culto no sólo es una realidad religiosa manifestativa, sino que esta manifestación no es estática, sino dinámica».<sup>60</sup> En el culto cristiano, manifestación de lo oculto y establecimiento de una nueva relación se dan simultáneamente, de este modo, siendo la expresión que da efectividad a la relación con Dios, puede sintetizar y realizar en sí mismo lo que es el cristianismo.

«El culto, así considerado, se nos presenta como una dinámica manifestación de lo oculto que constituye un modo de conocimiento que engendra una forma de trato que establece una nueva situación. [...] es la gran expresión de las relaciones con la divinidad. [...] La manifestación de lo divino en el cristianismo, y, como consecuencia, el nuevo conocimiento y la nueva situación, se efectúan en la forma dinámica de patencia, tal como se da en el culto. Con otras palabras, el cristianismo [...] se nos aparece como esencialmente religión cultural. [...] En esta nueva situación, la forma normal de

---

60. CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 370.

participar en esa redención conquistada por la vida, obra, muerte y resurrección y ascensión de Cristo, es *esencialmente* cáltica.»<sup>61</sup>

La incorporación a la historia de la salvación ofrece el fundamento a una tal forma de concebir el cristianismo. Esa inserción es posible debido al carácter manifestativo y dinámico del culto. Es decir, debido a la semejanza y concomitancia entre la acción de Dios y la acción del hombre en el rito. «El cristiano, para entrar en la verdadera y única realidad, tiene que realizar sus actos de tal modo que se inserten en ese momento central de la historia. Este realizar los actos, al igual que sucedía con los arcaicos, ya no es un realizar, sino un celebrar, un ritualizar [el acontecimiento de Cristo].»<sup>62</sup> Un poco más adelante, continúa Castro Cubells: «el grado y calidad de “conocimiento” que el misterio cristiano exige no se alcanza más que en la experiencia de ese misterio. Se trata de un conocimiento vital, experiencial, que no puede ser confiado más que a la acción. Acción sagrada.»<sup>63</sup>

La importancia de la mediación ritual para la fe cristiana es afirmada con un esquema que sobrepasa la simple justificación en términos expresivos. La fe se expresa y en ese movimiento se constituye. Esto porque se ha podido llegar a una visión del culto nada más y nada menos que como mediación o forma concreta de participación en el misterio de Cristo. Y, si es así, el cristianismo podrá —radical y totalmente— encontrar en el culto su realización. «El cristianismo es participación cultural en el misterio de Cristo, en la obra redentora, en la historia de la salud.»<sup>64</sup> Como vemos, no hay aquí ninguna dicotomía entre el misterio y el rito, sino un complejo y dialéctico esquema de comprensión donde, si por una parte, la epifanía del misterio —Cristo— ofrece el sentido a la religiosidad humana expresada y concretizada por el rito, por la otra, este surge como la modalidad concreta de acceso y comunión con el misterio que lo fundamenta. «El tema central, para el abordaje del misterio cristiano, es el de la relación entre la historia de salvación y los signos en los que se da y se recibe la participación en esa historia de la salud. Ese es el sentido religioso de la liturgia cristiana.»<sup>65</sup>

---

61. *Ibíd.*, 371.

62. *Ibíd.*, 382. El autor explica: «no se trata de “milagrosamente” lograr una contemporaneidad, o dar un salto de lo temporal. [...] sino de insertarse místicamente en la historia completa de la salud» (p. 383).

63. *Ibíd.*, 395.

64. *Ibíd.*, 396. «Creemos como decisivo, reeducar nuestra fe cristiana en el sentido de percibir la experiencia viva de la relación entre los hechos de la historia de la salud y la celebración de los misterios. De otra forma, la tarea pastoral y de enseñanza deberá ser centrada en percibir en la fe viva, la correspondencia entre la historia y el misterio cultural. Aún más, el redescubrimiento anhelado está en volver a concebir el cristianismo como participación en el misterio de la obra redentora de Cristo» (p. 397).

65. *Ibíd.*, 398.

## 2. La recepción de la *Mysterienlehre*

No es difícil percibir la influencia de la así llamada «teoría de los misterios», elaborada por Odo Casel, en el pensamiento de nuestro autor. «Lo más importante de la doctrina caseliana es el haber llamado la atención sobre la necesidad de plantearse la esencia misma de la religión cristiana para abordar la cuestión del culto», pues, en efecto, «él ha subrayado extraordinariamente la unidad de transparencia que existe entre el culto y la esencia misma del cristianismo». <sup>66</sup> La cuestión que se pone es saber concretamente cómo y en qué términos esbozaba Casel esta relación. Las palabras de Castro Cubells son claras a este respecto: «nosotros, aceptando las salvedades objetivas que se le han puesto a su doctrina, no podemos por menos que señalar un defecto grave de algunos de sus contradictores: no se colocan siempre en el plano a que Casel nos ha invitado felizmente, el plano religioso». <sup>67</sup> Esto quiere decir que nuestro autor no sólo recibe de Casel la interrelación entre culto y esencia del cristianismo, rito y misterio, sino que percibe que sólo en el plano religioso, o sea, antropológico, se puede captar ese íntimo entrelazar.

Si seguimos, aunque brevemente, algunos de los recorridos de la recepción de la *Mysterienlehre* nos daremos cuenta de una inflexión que, precisamente, ha oscurecido este aspecto, prosiguiendo en el sentido de una «radicalización teológica» de la intuición original de Casel que —insisto— pretendía asir lo antropológico y lo teológico, tal como testimonia Castro Cubells, sin cualquier sombra de polémica. Con autores como Salvatore Marsili <sup>68</sup> y Achille Maria Triacca, <sup>69</sup> entre otros, <sup>70</sup> han subrayado cada vez más unilateralmente la especi-

66. *Ibid.*, 407.

67. *Ibid.*, 407-408.

68. Cf. S. MARSILI, «Liturgia e teologia. Proposta teoretica», *Rivista Liturgica* 59 (1972) 455-473; S. MARSILI, «La liturgia, momento storico della salvezza», en B. NEUNHEUSER et al. (eds.), *Anàmnesis I. La liturgia momento nella storia della salvezza*, Roma: Marietti <sup>2</sup>1979 (2ª reed. 1991), pp. 31-156. Véase además M. SODI, «Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza», en *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscelanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'Abate Salvatore Marsili*, Leumann (Torino): Elle Di Ci 1981, pp. 115-152, especialmente, pp. 124-136; S. MAGGIANI, «La teologia liturgica di S. Marsili come «opera aperta»», *Rivista Liturgica* 80 (1993) 341-357; A. GRILLO, *Introduzione alla teologia liturgica. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani*, Padova: Messaggero 1998, pp. 181-200.

69. A.M. TRIACCA, «Le sens théologique da liturgie et/ou le sens liturgique da théologie. Esquisse initiale pour une synthèse», en A. PISTOIA – A.M. TRIACCA (eds.), *La liturgie, son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et Théologie*, Roma: Centro Liturgico Vicenziano 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*, Roma: Benedictina 1986, pp. 193-233.

70. Como, por ejemplo, F.M. AROCENA, «La liturgia: su ser para adentro», en *Fovenda sacra liturgia. Miscelánea en honor del Dr. Pere Farnés*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2000, pp. 147-162.

ficidad teológica de la liturgia cristiana, es decir, la presencia y acción del misterio de Dios en Cristo, sobrepasando y devaluando su espesor antropológico, —y en contraposición a él! Esta radicalización puramente teológica, aliada al miedo de reducir la liturgia a la mera ritualidad, concebida como exterioridad sin contenido, forma sin substancia, hace que se pierda el trazo común —la acción— que servía a Casel para subrayar la continuidad entre rito y misterio. En definitiva, se procede utilizando la terminología caseliana, pero no la comprensión hacia la cual apuntaba, concretamente en lo que respecta la redefinición del cristianismo en contexto moderno desde la relación fe-rito, y la función mediadora del rito.

En un reciente estudio, Andrea Bozzolo hace una relectura del pensamiento de Casel, por forma a rescatar todos estos elementos olvidados. Este autor demuestra cómo la intuición caseliana consistió en la imposibilidad de la ruptura entre la dimensión teológica y la densidad antropológica del hecho sacramental cristiano a partir de la originalidad y universalidad de la revelación cristológica. Esta se presenta en su carácter absoluto, para Casel, asumiendo la mediación humana, ritual, que es así conducida hacia su plenitud en la liturgia cristiana, vista como «acción cristológica y *drama* antropológico». <sup>71</sup> De ahí el interés de Casel por la relación del cristianismo con el mundo antiguo. La intención era mostrar que el evento cristológico cumple y supera la estructura de lo *sagrado*, lo cual, sin embargo, constituye la matriz necesaria para recibir la absoluta novedad cristiana. Bozzolo subraya la necesidad de lograr un entrelazamiento entre lo antropológico y lo teológico, lo fenomenológico y lo hermenéutico, y propone, en este sentido, que la reflexión teológica busque una nueva correlación entre el hecho sacramental, el evento de la revelación cristológica y la historia de la libertad, es decir, el espesor antropológico que se realiza en el rito como «participación» en el acto cristológico. <sup>72</sup> De ahí que los elementos a profundizar referidos por Bozzolo giren en torno a la teología del símbolo, entendido este en el sentido de la *celebración* que da forma a la participación del sujeto en el evento salvífico.

## V. CONCLUSIÓN

Los nudos de la cuestión litúrgica, tal como Castro Cubells la ha percibido en su momento, siguen reclamando la atención de la reflexión litúrgica con-

---

71. A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, p. 5. Este aspecto de los estudios de Casel se vería después sobrepasado y olvidado por la polarización de su posición en torno al tema de la *Mysteriengewant*, a raíz de las discusiones que suscitó.

72. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito*, 338. De ahí, la centralidad de la Eucaristía, en cuanto que subraya «la pertenencia intrínseca de la realidad eclesial a la forma cristológica del misterio» (p. 347).

temporánea. En este artículo he querido presentar a la vez el pensamiento de Castro Cubells y las vías de solución para los problemas que, entonces como hoy, se plantean. Particularmente importante es resituar la cuestión litúrgica en su ámbito propio, a saber, el *antropológico*. En este sentido, las intuiciones y las referencias de nuestro autor son más que actuales: el recurso a la fenomenología, la justificación del cristianismo en cuanto religión, la forma de concebir la mediación ritual en relación a la «esencia» del cristianismo, es decir, la fe. A partir de aquí, la cuestión litúrgica asume un perfil antropológico, al menos en tres niveles:

– un nivel existencial, donde la antropología concierne al hombre concreto en su contexto socio-cultural. Aquí, la reflexión de Castro Cubells da testimonio de un problema que persiste todavía hoy y que consiste en las dificultades del hombre ante la acción ritual

– un nivel religioso, donde la antropología se ocupa directamente de las religiones, prestando atención al *homo religiosus*. En este sentido, Castro Cubells anticipó en mucho la necesidad de un planteamiento que dé razón de ser del cristianismo en el interior del fenómeno religioso

– un nivel ritual, en el cual la antropología se ocupa de las mediaciones religiosas culturales. En relación a la liturgia cristiana, la aportación de nuestro autor ofrece ya algunas de sus condiciones de posibilidad, lanzando, a la vez, retos a la praxis y justificación teórica actuales del rito cristiano

Es todo un campo de trabajo en abierto que no se puede afrontar con metodologías temerosas de perder lo específico cristiano. El recurso a la fenomenología debería tranquilizar precisamente en este punto, una vez que permite mantener quizás la única certeza teológica: que la revelación, la experiencia de lo divino en Cristo, es anterior a toda objetivación categorial donde el sujeto se pone como punto de vista, centro y destino del conocimiento. Sin embargo, siendo anterior a la libertad, en la libertad viene a culminar, porque si el fundamento no puede ser demostrado, debe poder ser mostrado. Ahora bien, una tal experiencia de sentido, en el caso en que sea posible, se debe dar sólo en una peculiar situación «antiestructurante», en un proceso «semiogenético» de liberación de significados siempre nuevos y no domesticables. Para cuantos han dado vida al movimiento litúrgico, esta situación es proporcionada por la liturgia. A su modo, con los recursos lingüísticos y metodológicos disponibles, hombres como Festugière, Beauduin, Guardini, Casel, sólo para referir algunos, han puesto la cuestión litúrgica *como cuestión antropológica*, inaugurando un método teológico nuevo. En las reflexiones de Castro Cubells los ecos de esta novedad resuenan constantemente, de modo particular, como hemos visto, las propuestas de Casel. Es muy significativo que Castro Cubells atribuya el problema del «sentido religioso» de la liturgia a Casel, cuando la Vulgata se ha

concentrado en la atracción del término «misterio», haciendo de este índice lingüístico la motivación para una explicación no antropológica de la liturgia cristiana.

En palabras de Pere Tena, «el valor básico del movimiento litúrgico del siglo XX ha sido haber puesto a plena luz otra vez en la Iglesia el sentido básico de la liturgia». <sup>73</sup> Por tanto el movimiento litúrgico continua siempre que se ponga la cuestión del sentido de la liturgia. En esta tarea, sin embargo, como hace notar Bonaccorso, se llegó a descubrir que la actitud primaria de la liturgia es la de dar sentido. <sup>74</sup> Hay aquí una constatación epistemológica de gran importancia, a saber: que ciertos significados y efectos sólo se pueden dar en la participación activa en el rito. Pero hay además una llamada, una exigencia: que, de la busca de *lo sentido de la liturgia*, pasemos definitivamente a la *experiencia de sentido* que esta proporciona.

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

## Summary

The present article proposes, as a working hypothesis on liturgical questions, that participation in the mystery depends on the mediating capacity of the rite. For that reason the article focuses on the intuitions of Castro Cubells in his study on the religious meaning of the Christian liturgy. There, the author dealt with the difficulties faced by modern man in worship and sought to rediscover the conditions in which the liturgy might be possible, specifically its anthropological dimension.

---

73. P. TENA, «La constitució *Sacrosanctum Concilium*», en *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2003, pp. 27-44, esp. p. 33. Al respecto son interesantes las siguientes palabras de Castro Cubells: «que el cristiano, en un momento de su historia, redescubra la espiritualidad litúrgica, que se inicie un gran trabajo de aclaración histórica, teológica, hasta artística, no puede dejarlo pasar por alto, como hecho, el ocupado en la fenomenología religiosa» (CASTRO CUBELLS, *El sentido religioso de la liturgia*, 394). Y, en otro lugar: «nacido de urgencias estrictamente sacrales, el movimiento litúrgico, en su verdadera dimensión considerado, es la gran vuelta a un planteamiento radical de nuestra situación religiosa» (p. 561).

74. «El estudio de la liturgia se encaminó hacia la investigación de su sentido más auténtico, de su “por qué”, y ha descubierto que una actitud primaria de la liturgia es la de “dar sentido”, volviendo la mirada de los hombres al misterio divino» (G. BONACCORSO, «I principali orientamenti dello studio della liturgia», en E. CARR [ed.], *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica*, Roma: Centro Studi Sant'Anselmo 2002, pp. 95-121, esp. p. 117).