

## FE, PRAXIS E HISTORIA: LA HERENCIA LITÚRGICA DE EVANGELISTA VILANOVA

Ângelo CARDITA

Hay una dimensión histórica de la fe, hay una significación litúrgica de los acontecimientos.<sup>1</sup>

### I. INTRODUCCIÓN

Al monje y teólogo Joan Evangelista Vilanova (1927-2005),<sup>2</sup> muy conocido por su historia de la teología cristiana,<sup>3</sup> debemos algunas incursiones en el ámbito litúrgico. No han sido muchas, pero siempre oportunas; no son extensas, pero siempre profundas. La verdad es que en Vilanova se puede encontrar un programa de acercamiento teológico a la liturgia que, pese a su dispersión y parquedad, merece gran atención.

A ser así, está justificado el presente artículo que pretende recoger las líneas maestras de la aportación de Vilanova a la teología de la liturgia, de modo que no caigan en el olvido, intentando un desarrollo y una valoración de las mismas, teniendo en cuenta el estado actual de la ciencia litúrgica.

---

1. E. VILANOVA, «Palabra de Dios y reforma litúrgica», *Phase* 165-166 (1988) 203-210, esp. p. 206. La misma sentencia sería reescrita en Id., *Historia de la teología cristiana*. III. *Siglos XVIII, XIX y XX*, Barcelona: Herder, 1992, p. 976: «[...] hay en la fe una dimensión histórica, hay una significación teológica de los acontecimientos [...]».

2. Cf. J. BRUGUERA, «Evangelista Vilanova, monjo i teòleg», en J. BUSQUETS – M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Istituto per le Scienze Religiose – Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997, pp. 13-23.

3. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. I. *De los orígenes al siglo XV*, Barcelona: Herder, 1987; II. *Prerreforma, reformas, contrarreforma* (1989); III. *Siglos XVIII, XIX y XX* (1992), ya citado (cf. n. 1).

Para ello, hemos de reconocer que Vilanova, en cuanto teólogo, supo mantener, por así decir, una cierta distancia, no haciendo de la liturgia propiamente su campo de estudio. Sin embargo, fue capaz de empezar una seria reflexión teológica sobre la liturgia. De modo que, en Vilanova, lo que podemos encontrar son diversos itinerarios, derivados de una mirada amplia sobre el devenir de la liturgia, donde las coordenadas histórica, hermenéutica y teológica se interceptan mutua y constantemente.

En efecto, Vilanova acompañó con relativo interés la renovación de la liturgia y su trasfondo teológico desde el movimiento litúrgico (particularmente en Cataluña), pasando por el Concilio Vaticano II y la reforma litúrgica, hasta nuestros días.<sup>4</sup> Su aportación en este sentido es singular en la medida en que, por una parte, intenta colmar con aportaciones personales el déficit teológico que él mismo detecta en el movimiento litúrgico catalán, y, por otra, a partir de una perspectiva global del evento conciliar, proponer una interpretación dinámica de la *Sacrosanctum Concilium* o, por lo menos, algunos elementos para eso.

Otra coordenada a considerar en la herencia litúrgica de Vilanova se detecta con una lectura teológico-fundamental de la relación fe-rito, requerida por el fenómeno de la secularización, propio de la modernidad. En pocas palabras, para Vilanova, es la crítica de la fe la que salva el rito de sus degradaciones, salvaguardando siempre el principio de la efectividad ritual y simbólica de la misma fe. De ahí que fe y religión entretejan entre ellas relaciones dialécticas de crítica recíproca.<sup>5</sup>

Finalmente, Vilanova no dejó de esbozar una forma de aproximación teológica a la liturgia como *praxis*, valorando por una parte la densidad antropológica, ritual e institucional de la misma en el horizonte abierto por el Espíritu de Cristo, y, por otra, subrayando la conexión de la celebración ritual con la caridad, en contexto eclesiológico.<sup>6</sup>

4. Representativos de este recorrido son principalmente: E. VILANOVA, «On és el nostre moviment litúrgic?», *Qüestions de Vida Cristiana* 25 (1965) 41-49; «Cinquanta anys de teologia de la litúrgia», en *II Congrés Litúrgic de Montserrat. I. Conferències. Secció de Bíblia, Teologia i Espiritualitat. Secció de Pastoral*, Montserrat, 1966, pp. 195-214; «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», *Phase* 34 (1966) 280-298; «Una renovación inacabada», *Phase* 270 (2005) 481-485. Además del ya citado «Palabra de Dios y reforma litúrgica» (cf. n. 1).

5. Para ilustrar este aspecto, cf. principalmente: E. VILANOVA, «Crisis de la liturgia y crítica de la religión», *Concilium* 42 [E] (1969) 177-190; «La Iglesia celebra la fe», *Phase* 177 (1990) 211-226. También aquí, las fuentes de Vilanova son, por una parte, la *praxis* y, por otra, la historia, lo que se puede verificar respectivamente en «Cap on va la teologia del diumenge?», *Qüestions de Vida Cristiana* 41 (1968) 35-51, y «La problemàtica sacramental de Luter. Valor i límits per als nostres dies», *Qüestions de Vida Cristiana* 61 (1972) 39-62.

6. En este sentido, cf. en particular: E. VILANOVA, «[Expresión de la fe en el culto] En la época posapostólica», *Concilium* 82 (1973) 192-203; *La litúrgia des de l'ortodòxia i l'ortopraxi. Lliçó inaugural del curs acadèmic 1981-1982*, Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona,

Tenemos así los principales elementos a considerar, a los cuales debemos añadir, a la luz de la función mediadora que la teología debe desempeñar según Vilanova en relación a la praxis del pasado (historia) y a la praxis actual (pastoral) de la liturgia, la consideración de una hermenéutica histórica que sea capaz de integrar la praxis en la reflexión teológica. Lo cual es, a nuestro parecer, el resultado más notable de la herencia litúrgica que Evangelista Vilanova nos legó.

## II. EL MOVIMIENTO LITÚRGICO Y LA REFORMA CONCILIAR: UNA RENOVACION INACABADA

Basta tener presente el título del último artículo de Vilanova en torno a la liturgia: *una renovación inacabada*, del cual nos apropiamos con vistas a ilustrar su pensamiento en lo que concierne al movimiento litúrgico y a la reforma, para darnos cuenta de dos aspectos interrelacionados: ante todo, Vilanova no ha dejado nunca de acompañar en cuanto teólogo los fenómenos ligados a la liturgia que su época le ha ofrecido vivir y, por otra parte, dándose cuenta del reto de renovación, se ha dedicado en gran medida a justificarlos y a estimularlos.

De modo que se puede aceptar como hipótesis que uno de los principios de entendimiento de su herencia litúrgica se encuentre en el diagnóstico de la ausencia de una etapa teológica en el movimiento litúrgico en Cataluña, déficit que él personalmente procuraría subsanar considerablemente.

### 1. *Un déficit teológico*

Para Vilanova, «la etapa teológica, que en Alemania, Bélgica y Francia ha conocido tanto brillo, no tiene paralelo en Cataluña». <sup>7</sup> Este es el hecho que explica dos de las más notables debilidades del movimiento litúrgico catalán: el peligro de quedar en un «esteticismo superficial» y la descoordinación entre el recurso a la *historia* de la liturgia y la referencia a una comprensión *teológica* de la misma, de cara a su renovación: «así se explica que hubiésemos pasado de la etapa histórica a la etapa pastoral. Y nos hemos saltado la etapa coordinadora, la doctrinal, de la cual la historia debería de ser la preparación y la pastoral, una proyección». <sup>8</sup>

---

1981 [en castellano: E. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia y la ortopraxis», *Phase* 133 (1983) 9-27]; «Un culto “en Espíritu y Verdad”», *Phase* 25 (1985) 343-364.

7. VILANOVA, «On és el nostre moviment litúrgic?», 43.

8. VILANOVA, «On és el nostre moviment litúrgic?», 43. «En verdad no han faltado especialistas de erudición litúrgica; aunque uno tenga la impresión de que a veces han trabajado para la

En su estudio sobre la teología de la liturgia en el Movimiento litúrgico —desde el Congreso litúrgico de 1915 hasta el Concilio en 1965, fecha del segundo Congreso en Montserrat— Evangelista Vilanova elabora una lectura paradigmática de las corrientes teológicas sobre la liturgia.<sup>9</sup> Alrededor de algunas nociones clave, Vilanova presenta ante todo el paradigma de la liturgia como *culto*, haciendo ver sus carencias teológicas, pues lo que ahí subraya es el movimiento del hombre hacia Dios. El paradigma de la liturgia como *misterio*, a partir de Odo Casel, pone el acento en la obra de Cristo y representa, por tanto, una emancipación de la teología en relación a las categorías filosóficas de la liturgia como culto y virtud de religión. Vilanova se refiere luego a la categoría *signo*, la cual representa el paso de la eficacia a la significación. El paradigma emergente, sin embargo, con el Concilio, es el de la historia de la salvación,<sup>10</sup> en el cual, se deben comprender los retos para el futuro que Vilanova apunta en la eclesiología (en la línea de la *Lumen Gentium*) y en la antropología (en la línea de la *Gaudium et Spes*).

Ya aquí se puede verificar el interés teológico por la historia, que caracterizará toda la labor intelectual de nuestro autor. Por el momento es suficiente retener la indicación subyacente a la forma como Vilanova interpreta el movimiento litúrgico y su devenir teológico: la profundización del carácter histórico de la revelación (historia de la salvación) puede superar la ingenuidad positivista de una perspectiva historicista, poniéndose como condición de posibilidad del paso del dato histórico a la praxis actual de la liturgia. Aunque Vilanova no haya desarrollado esta intuición de forma sistemática, no es abusivo concluir que el momento teológico esté llamado a *coordinar* el momento histórico y el momento pastoral de la liturgia en este sentido.

Cuando es la historia la que ha de permitir rehacer su significación original, el signo no se hace espontáneo para el hombre a quien va dirigido. Y delante de la reforma anunciada, este hombre teme que lo que nuestros liturgistas nos propondrán serán representaciones de antiguas acciones y gestos, en una palabra, retomar imágenes de un mundo que no es el de hoy.<sup>11</sup>

---

liturgia en sí misma, más que para los hombres, que les ha faltado el contacto pastoral. El objeto de sus trabajos fue más la historia que la comprensión teológica; más que interesarse por la coyuntura actual, se ponían a la defensiva» (p. 47).

9. E. VILANOVA, «Cinquanta anys de teologia de la liturgia», estudio que sería retomado, en Id., *Historia de la teología cristiana*, III, pp. 840-853.

10. A los veinticinco años del Concilio, Evangelista Vilanova subrayaría el influjo de Juan XXIII en esta perspectiva y sus consecuencias de cara a una metodología teológica «más inductiva». Cf. E. VILANOVA, «Orientació teològica del Vaticà II», en G. ALBERIGO *et al.*, *Què en queda del Concili Vaticà II? En el vint-i-cinquè aniversari de la seva cloenda*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1992, pp. 84-97.

11. E. VILANOVA, «Es pot pregar en la celebració litúrgica?», *Qüestions de vida cristiana* 27 (1965) 35-48, esp. p. 44.

Vilanova se hace consciente de que la reforma litúrgica pide no sólo la adaptación de los signos y textos litúrgicos a la sensibilidad y a la cultura modernas, sino también una conversión del hombre a la ley de la mediación ritual: «nos deberíamos “convertir” a este misterio de Dios que, bajo el velo de una acción y de unos signos, nos comunica su realidad».<sup>12</sup> Se comprende así el otro principio por el cual la perspectiva de Vilanova sobre el movimiento litúrgico y la reforma se rige: «la liturgia tiene una posición privilegiada que comporta un máximo de abertura sobre el mundo y un máximo de orientación hacia Dios».<sup>13</sup> De ahí que, por otro lado, la crisis de la liturgia provocada por la secularización abarque «la relación “Dios-hombre” y secundariamente la relación “Iglesia-mundo”».<sup>14</sup> Vilanova es, en efecto, ya en el contexto del Vaticano II, uno de los pocos teólogos que intentan, desde la globalidad del evento conciliar, una relectura de la *Sacrosanctum Concilium*<sup>15</sup> en comparación con la *Gaudium et Spes*, documento que se puede sintetizar precisamente en esa doble relación.

## 2. Hacia una hermenéutica de la Sacrosanctum Concilium

No resulta equivocado empezar por mencionar el principio hermenéutico del evento conciliar que Vilanova llegó a acuñar. Afirma el autor:

Quizá todavía no hemos articulado una adecuada y rigurosa interpretación del Vaticano II. Es decir, una interpretación que supere los viejos lugares comunes y que sea consciente del patrimonio de esperanza y de optimismo evangélico divulgado por el Concilio. Una interpretación que no reduzca el mensaje conciliar a formulaciones y detalles aprobados (altares de cara al pueblo, por ejemplo) sino que reconozca el alcance global del misterio de Cristo en la Iglesia.<sup>16</sup>

Este juicio, cercano a nosotros, ofrece, sin duda, el elemento teológico más profundo, desde el cual releer continuamente la constitución conciliar sobre la

---

12. VILANOVA, «Es pot pregar en la celebració litúrgica?», 42. Si, por una parte, los signos litúrgicos «son signos cargados de historia» (p. 36), por la otra, «la mediación de Cristo y de la Iglesia en nuestra oración no es facultativa». De ahí que, «todo lo que se nos ofrece en la liturgia ha de ser conquistado por la libertad de cada uno» (p. 40). Por tanto la «conversión» a la mediación ritual es correlativa a su «apropiación».

13. VILANOVA, «On és el nostre moviment litúrgic?», 47.

14. VILANOVA, «Crisis de la liturgia», 178.

15. Son de señalar en este sentido: J.-P. JOSSUA, *La Constitución “Sacrosanctum Concilium” en el conjunto de la obra conciliar*, en J.-P. JOSSUA – Y. CONGAR (eds.), *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones*, Madrid: Taurus, 1969, pp. 127-167. G. DOSSETTI (G. ALBERIGO – G. RUGGIERI [eds.]), *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione litúrgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, Bologna: Il Mulino, 2002.

16. VILANOVA, «Una renovación inacabada», 482.

liturgia. En efecto, este documento tiene una *Wirkungsgeschichte* marcada por la relación concreta con la liturgia, vista, ya sea como punto de llegada de deseos de renovación (movimiento litúrgico), ya sea como punto de partida de su concretización (reforma litúrgica), y aún como punto de observación de la situación actual de la liturgia.<sup>17</sup> En este proceso se puede comprender el alcance del misterio de Cristo en la Iglesia, principalmente desde una relectura de los textos conciliares en sus conexiones y distancias. Porque llegar a la *Sacrosanctum Concilium* desde la actual vivencia litúrgica supone el reconocimiento de una influencia del evento conciliar en cuanto tal (con sus textos y las interpretaciones e iniciativas prácticas que conllevaron) en la liturgia.

En este sentido, debemos señalar por lo menos dos artículos de Vilanova, en los que él ensaya esta tarea hermenéutica: el primero sobre la relación entre la *Sacrosanctum Concilium* y la *Gaudium et Spes*, el segundo sobre la reforma litúrgica y la Palabra de Dios (teniendo, por tanto, como trasfondo la *Dei Verbum*).

Una relectura de la *Sacrosanctum Concilium* desde la *Gaudium et Spes* es necesaria no sólo por motivos de fidelidad a la globalidad del evento conciliar, sino también porque, como hemos visto, en la relación Iglesia-mundo se juega en gran medida la cuestión litúrgica.<sup>18</sup> Vilanova descubre como puntos de contacto para esta relectura la misma conexión de estructura (sacramental, simbólica) entre Cristo y la Iglesia, naturalmente de cara al mundo, que repercute en la misma perspectiva pastoral (presente tanto en la *Sacrosanctum Concilium* cuanto en la *Gaudium et Spes*), que consiste en una comprensión de la fe de acuerdo con los signos de los tiempos y las actuales condiciones sociológicas.<sup>19</sup> En juego está la relación entre la historia profana y la historia de la salvación, «inseparables en su misma distinción»,<sup>20</sup> como posibilidad de la libertad del hombre y de su encuentro con Dios. De ahí la necesaria atención al hombre. La liturgia no tiene por qué mantenerse adherida a la antropología medieval, debiendo abrirse al hombre actual, una vez que «los ritos no están dotados de una eficacia que dispense la actuación del hombre».<sup>21</sup>

17. Cf. Â. CARDITA, «A liturgia à luz de uma “história dos efeitos” da *Sacrosanctum Concilium*», en Id. (ed.), *Vaticano II. 40 anos depois*, Coimbra: Ariadne, 2005, pp. 21-63.

18. «[...] el problema litúrgico es un aspecto del problema general de la posición y función de la Iglesia en el mundo contemporáneo» (VILANOVA, «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», 280; (cf., además, p. 296).

19. Cf. VILANOVA, «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», 285.

20. VILANOVA, «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», 290.

21. VILANOVA, «Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual», 293. En un artículo posterior, nuestro autor expresa sus temores de un retroceso en la recepción de la reforma litúrgica, en *analogía histórica* con la época carolingia (s. IX). Cf. E. VILANOVA, «Para discernir la vida litúrgica actual. Observaciones en función del renacimiento carolingio», *Phase* 206 (1995) 127-133.

El artículo sobre «Palabra de Dios y reforma litúrgica» puede considerarse un comentario teológico-litúrgico de la *Dei Verbum*, concretamente del número 2, donde se dice que la revelación, cuya plenitud subsiste en Cristo, se da por palabras y hechos. En efecto, según Vilanova,

por «Palabra de Dios» no hay que entender solamente la serie de vocablos escritos, que nos ofrece la Biblia, leída en nuestras celebraciones litúrgicas. Es un conjunto de hechos, gestos, acciones, comportamientos, miradas, incluso silencios, que establecen entre Dios y nosotros la comunión de un diálogo, lo cual nos conduce a una relación psicológica irreductible a formulaciones conceptuales.<sup>22</sup>

El principio hermenéutico de la Escritura es la existencia actual de la Iglesia.<sup>23</sup> Concretamente, el paso de la escritura a la palabra, se da en la liturgia; pero el proceso necesita tener en cuenta la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Este aspecto abre hacia la historia de la salvación:

Ella [la Palabra de Dios] designa inseparablemente la acción de Dios en la historia y la experiencia creyente del pueblo de Dios que se traduce en una experiencia interpretativa de dicha acción. Así la respuesta de fe del pueblo de Dios pertenece al contenido mismo de lo que es palabra de Dios para nosotros. Esta palabra no alcanza su plenitud, su sentido, su actualidad, sino en la fe que la acoge.<sup>24</sup>

A cuarenta años de la reforma litúrgica, Vilanova consideró todavía la renovación inacabada. El evento conciliar con los movimientos eclesiales que lo han precedido no dejó de ser un fenómeno intraeclesial, aunque llamando la atención hacia la relación con el mundo y el hombre. Esta misma exigencia está en el origen de la dialéctica —crítica y salvadora— entre fe y religión, puesta en realce por el fenómeno de la secularización.

### III. FE Y RELIGION: UNA CRITICA SALVADORA

Para Vilanova, el binomio fe-religión deviene fecundo, dialécticamente productivo, en orden al futuro de la liturgia en un contexto de secularización. La fe es siempre concreta, y la religión necesita de profundidad para no

22. VILANOVA, «Palabra de Dios y reforma litúrgica», 204.

23. «Se puede definir la teología como una hermenéutica actualizadora de la Palabra de Dios. Pero no puede haber una interpretación teórica de la Palabra, ni de la Escritura, que haga abstracción de la práctica actual de los cristianos. La teología no es un saber constituido que precede a la praxis de la fe y del amor de los cristianos. Dicha praxis es el lugar y el instrumento de la interpretación de la Palabra de Dios y de la Escritura» (VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, p. 956).

24. VILANOVA, «Palabra de Dios y reforma litúrgica», 207.

degradarse en una mera observancia ritual y moral. «La historia y la antropología han demostrado la imposibilidad de la trasmisión de una fe desnuda y abstracta. La transmisión siempre tiene lugar en el contexto, humillante si se quiere, de una “religión” concreta».<sup>25</sup> De ahí, que entre fe y religión se deban dar «relaciones dialécticas de crítica recíproca».<sup>26</sup> La fe interroga la religión cuando ésta tiende a la idolatría; la religión cuestiona la fe cuando esta decae en la abstracción. «La fe obliga a purificar constantemente su expresión sacramental, pero ésta obliga a la fe a encarnarse».<sup>27</sup> Para nuestro autor, «este movimiento crítico de discernimiento y de purificación no es nada más que la puesta en marcha del dinamismo irreductible de la Palabra creadora del Dios vivo».<sup>28</sup>

Vilanova, que reprochaba un acercamiento *cultural* a la liturgia, se hace consciente de la imposibilidad de cualquier contraposición o dicotomía entre el perfil antropológico de la liturgia y su densidad teológica:

[...] es necesario que consideremos la liturgia cristiana como fruto de la naturaleza religiosa del hombre y *a la vez* como acto del misterio de Cristo en la historia. Naturaleza e historia van a ser las dos fuentes de toda celebración: su complementación nos permitirá evitar un posible abismo entre el rito y su contenido de fe viva y conseguir una armonía, sin duda, difícil. Porque, no lo olvidemos, si en ciertos momentos históricos la expresión litúrgica no había favorecido la promoción de la fe, es posible que hoy la vida de fe desvalorice las manifestaciones litúrgicas.<sup>29</sup>

---

25. VILANOVA, «Crisis de la liturgia», 179.

26. VILANOVA, «Crisis de la liturgia», 180.

27. VILANOVA, «La problemática sacramental de Luter», 55. Interesa todo el texto: «Una fe sin lenguaje es irreal. La fe obliga a purificar constantemente su expresión sacramental, pero ésta obliga a la fe a encarnarse. Es verdad que habrá siempre una cierta tensión entre el hombre creyente y el hombre que se expresa religiosamente; y no como dos hombres diferentes, sino como dos actitudes en el interior de cada uno. Si la tensión se afloja y domina la expresión, se cae en un ritualismo que tiende a la magia, mientras que, al revés, la fe llamada pura puede devenir una evasión. Si la dimensión *fe* desaparece, no queda nada más que la expresión, los ritos, de los cuales las ciencias humanas muestran las condicionantes, y entonces el cristianismo es, desde este punto de vista, una realidad cultural limitada, limitada geográficamente y limitada sociológicamente; pero si el polo *expresión* desaparece, no queda nada más que una aspiración vaga o una convicción individual; y la función de presencia en el mundo no será tampoco cumplida, por falta de soporte de una comunidad confesante.»

28. VILANOVA, «La problemática sacramental de Luter», 55. Cf., además, p. 61: «la Palabra de Dios mantiene los creyentes en estado de conversión permanente, es una garantía en contra de las rutinas y seguridades sacramentales y en contra de los conformismos estructurales, nos conserva las insatisfacciones del Reino de Dios. En la cristiandad establecida, la fe se convierte en una herencia sociológica, en la cual todo está previsto y administrado, en la seguridad de los catecismos y la esclerosis de las pláticas. En cambio, delante de un mundo nuevo, la Palabra de Dios excita las curiosidades de la fe, discierne los valores imprevistos, insinúa los preludios humanos de la gracia, abre un diálogo constante, inicia comunidades fraternas. [...] la Palabra invita a la fe, y ésta se expresa en el sacramento.»

29. VILANOVA, «Crisis de la liturgia», 180.



La fe debe encontrar en la liturgia una expresión mística y a la vez realista,<sup>30</sup> porque la celebración tiene una doble dimensión: exteriorizar algo profundo e interiorizar esa misma realidad. De modo que la expresión simbólico-ritual de la fe realiza su misma constitución en cuanto tal:

La fe es mucho más que una condición para la celebración. Y la celebración es mucho más que la simple confirmación de la fe que ya existe, porque la fe sólo alcanza su plena realización cuando se expresa en forma simbólica y festiva. Sólo con palabras, con símbolos, con acciones, puede la fe realizarse como mi fe. [...] La fe es vaga e imprecisa mientras no se expresa, y en la expresión litúrgica la fe consigue su configuración plena y se convierte en donación.<sup>31</sup>

En esta relación dialéctica, la fe critica la religión para que el rito pueda ponerse como mediación práctica y constitutiva de la misma fe. La perspectiva requiere, por tanto, una valoración correlativa de la fe en cuanto *praxis*. Por otra parte, englobando la acción ritual (sin restringirse a ella, por ser más amplia), la categoría de *praxis* permite aún integrar las restantes dimensiones de la fe, en la perspectiva de la ortopraxis, esto es, del «hacer» la verdad.

#### IV. UNA FÓRMULA ORIGINAL: LA LITURGIA COMO ORTOPRAXIS

Si algún escrito se debe considerar como la herencia litúrgica de Evangelista Vilanova, ése será el artículo, en gran medida programático y metodológico, donde la liturgia es observada bajo las categorías de ortodoxia y ortopraxis. Se trata, en efecto, de un aporte singular a la ciencia litúrgica, cuyas intuiciones esperan el debido desarrollo, profundización y aplicación.

«La liturgia es ortodoxia en cuanto ortopraxis.»<sup>32</sup> Este es el principio puesto a discusión por Vilanova. La liturgia con sus recursos lingüísticos, expresivos,

---

30. Sobre la apropiación personal de la mediación de Cristo y de la Iglesia en la liturgia, cf. VILANOVA, «Es pot pregar en la celebració litúrgica?». Hay que referir también el comentario de nuestro autor a la postura del matrimonio Maritain ante el movimiento litúrgico y la misma liturgia: «Los Maritain acaban por ver en la liturgia sólo el soporte de una contemplación, en la que tienen puestas todas sus complacencias, y que procuran fomentar alegorizando los vocabularios y la terminología, las imágenes y los ritos. Llegados al límite de esta tendencia, se entregarían a una especie de monofisismo litúrgico, en el que interiorizan el misterio hasta un grado extremo con el consiguiente detrimento de la sensibilidad colectiva de pueblo reunido en “asamblea”»; «Liturgie et contemplation” de Jacques y Raïssa Maritain. Una relectura, veinte años después», *Phase* 112 (1979) 299-307, esp. p. 301. En la perspectiva de Vilanova, «el rito contiene y conserva la contemplación» y «la contemplación sostiene, alimenta, vivifica y, en el instante oportuno, recrea el rito, confiriéndole sin cesar, en el contexto de las palabras y gestos, la necesaria hechura sacramental» (p. 303).

31. VILANOVA, «La Iglesia celebra la fe», 212.

32. «Podríamos decir que solamente haciendo la verdad vamos a conocer la verdad. [...] El culto es la ortopraxis íntimamente unida a la ortodoxia» (VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 20).

simbólico-rituales proporciona un encuentro de donación entre Dios y el hombre; por consiguiente, «la expresión litúrgica es más rica que cualquier justificación teórica de la fe, o que su expresión intelectual en dogmas y verdades. El pensamiento teológico y la formulación de la doctrina hallarán, por tanto, su sustrato vital en la expresión total de la fe que la liturgia comporta».<sup>33</sup>

La misma noción de ortodoxia tiene un trasfondo litúrgico<sup>34</sup> y no se la puede concebir unilateralmente como corrección especulativa de la lógica conceptual, desde donde vigilar la existencia creyente.<sup>35</sup> Es cierto que una vez llegados a una recta conclusión (ortodoxia), ésta, por su misma naturaleza, se pone como criterio de valoración y perfeccionamiento de la acción correcta (ortopraxis).<sup>36</sup> Pero, si el pensamiento y el concepto tienen poder sobre la praxis y los símbolos es sólo porque de ésta derivan y dependen existencialmente: la reflexión es siempre posterior a la acción, incluso cuando llegan a incidir críticamente sobre ella.

Es cierto que la liturgia no puede situarse fuera de la instancia crítica de la *orthodoxia secunda* y de la *theologia secunda*. Debe estar en constante diálogo con ellas. Pero si esta liturgia viva llega a ser completamente dependiente de una *orthodoxia* y de una *theologia secunda* aisladas y desencarnadas, se corre el riesgo, nada imaginario, de extinguir el Espíritu precisamente allí donde actúa de forma más asequible: en la liturgia.<sup>37</sup>

En sí misma esta dialéctica, de la cual brota la autenticidad (ya sea de la *orthodoxia* ya sea de la *ortopraxis*) tiene ya algo de teológico, correspondiendo al modo por el cual Dios llega a nosotros y se da a conocer. También la revelación es ante todo *acción*, de modo que la llegada de Dios al lenguaje debe mantener su carácter histórico y práctico. He aquí la importancia del rito, en

33. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 10-11.

34. Cf. VILANOVA, «[Expresión de la fe en el culto] En la época posapostólica», 193-195, a propósito del origen litúrgico del símbolo de la fe. Vilanova considera que el acto de fe que el símbolo (credo) supone tiene en primer lugar un carácter de invocación y sólo posteriormente su lenguaje adquiere un sentido teológico reflexivo.

35. De este modo, también la fe pasaría a identificarse con una cultura determinada, perdiendo su potencial de universalidad. En este sentido, cf. E. VILANOVA, «Liturgia cristiana y liturgia de cristiandad. El conflicto de los ritos chinos», *Phase* 184 (1991) 311-320.

36. Cf. VILANOVA, «[Expresión de la fe en el culto] En la época posapostólica», 202, donde el autor hace notar la dificultad inherente a una unidad de fondo expresada en la diversidad propia de la libertad: «Este dualismo entre fondo y expresión no deja de ofrecer una seria dificultad en función de una de las leyes profundas que rigen el desarrollo histórico del fenómeno religioso. Según esta ley, toda modificación un poco importante realizada en la expresión cultural refluja a la larga sobre la percepción de la fe para introducir en ella una modificación correlativa de su mismo alcance. Y lo mismo vale tratándose del proceso inverso: toda modificación operada en la vivencia de la fe pugnaría para traducirse tarde o temprano en una modificación de la expresión cultural de la misma fe.»

37. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 11.

cuanto lenguaje activo en la combinación de muchos códigos, para el descubrimiento y la actualización del misterio de Dios.

No se trata de decir que el misterio trasciende nuestra facultad de aprehensión conceptual, lo cual no se pone en duda, sino al contrario, de ver que aproximarse al misterio y a la salvación exige de nosotros un compromiso total y presupone un descubrimiento y una actualización del misterio. La liturgia, en la que la inteligencia tiene necesariamente sus derechos, *concede la primacía al acto, el acto cultural pleno y santo*.<sup>38</sup>

Es la anterioridad del símbolo a la lógica y al concepto<sup>39</sup> que lo hace apto para acoger la realidad paradójica de Dios que nos salva y para expresarlo, aunque sin agotarlo. «El símbolo no es en modo alguno un ornamento accesorio del misterio, ni una pedagogía provisoria: es el instrumento coesencial de su comunicación.»<sup>40</sup> El símbolo ritual repropone, por tanto, la estructura de mediación inaugurada por el mismo Cristo:

El desarrollo de la fe no es un simple desarrollo de la lógica; más bien es un movimiento de apertura al misterio, que compromete la vida. No obstante, todas las proposiciones que expresan las mediaciones que regulan el movimiento deben ser estudiadas según las reglas de la lógica. A través de la mediación de la contingencia descubrimos el sentido de Dios creador, así como a través de la consideración del destino de Jesús mediador se nos ilumina el sentido de nuestro destino orientado al Padre; y es en la comunidad humana vitalizada por el Espíritu donde tiene lugar el movimiento teológico que reúne a los creyentes. Se trata, pues, de *un movimiento que queda determinado por las mediaciones de nuestra experiencia limitada y por las mediaciones de una historia*

---

38. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 12 (subrayo). Cf. además: VILANOVA, «[Expresión de la fe en el culto] En la época posapostólica», 203: «La liturgia no supone sólo un enunciado de tipo teórico o conceptual, sino que es una acción. [...] Por este camino, la liturgia introduce a las verdades cristianas de la fe por medio de la comunión con una persona, a través de la acción y la plegaria, a manera de gesto familiar practicado por los hombres que viven de la fidelidad y del amor. Introduce a esas verdades no mediante discursos y argumentos, sino mediante la intimidad de la celebración viva, por la que llegamos a percibir la presencia de aquel a quien queremos conocer y reconocer. Su variado lenguaje abarca todas las zonas comunicativas del hombre.»

39. «Debido a que en el propio interior de la fe el proceso conceptual tiene raíces en una experiencia de fe intuitiva, vital, global, cuyo lenguaje propio es el símbolo, hay que reconocer que la búsqueda racional y la formulación conceptual no son más que uno de los momentos del proceso unitario del conocimiento» (VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 15-16). De ahí el necesario respeto por la *epistemología* propia del símbolo, sobre el cual sólo se puede especular desde la «perspectiva tipológica de una historia».

40. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 17. La pertinencia del símbolo para la teología es correlativa a la ampliación epistemológica que provoca en ella en relación a la noción de signo. Este aspecto queda ilustrado en nuestro autor confrontando el presente artículo con uno más antiguo sobre la economía sacramental: E. VILANOVA, «Abast de la economia sacramental», *Qüestions de Vida Cristiana* 2 (1958) 5-31, esp. pp. 14-15.

*centrada en el acontecimiento de Cristo y realizada actualmente por el Espíritu presente en la Iglesia.*<sup>41</sup>

Precisamente a este aspecto se dedicó Vilanova en su estudio sobre el culto «en espíritu y verdad»<sup>42</sup> Este culto representa la superación de una dualidad fijada por el rito en una relación Dios-hombre, a favor de la proximidad de una relación de amor sin contraposiciones. De gran importancia es, además, una noción conjugada de la trascendencia y de la inmanencia de Dios. De modo que el rito se debe poner como *mediación* concreta de la relación con Dios, encontrando su verificación y su verdad en la donación al prójimo. Vilanova encuentra así el justificante no sólo de la dimensión ritual de la fe, sino también, de su abertura a la trascendencia de Dios implicada en la inmanencia, esto es, a la universalidad, no a través de un medio particular, sino en el interior de una historia en la cual la relación con Dios coincide con la relación con el otro.

[...] el testimonio del Espíritu Santo en el espíritu humano revela una relación en la distancia y paradójicamente en la proximidad más íntima. La alteridad del rito, que el carácter institucional define, significa que los signos de la liturgia, recibidos en el testimonio del Espíritu, pueden ser una manera adecuada (y no un obstáculo) para la libertad de tender a Dios reconocido en la mayor proximidad, pero también en la más extrema distancia. *La alteridad del rito institucionalizado es el signo de la Alteridad de Dios.*<sup>43</sup>

No se trata, en la perspectiva del autor, de una espiritualización del culto cristiano, sino precisamente del problema de las mediaciones rituales y jerárquicas, postulando una noción conjugada de la trascendencia y de la inmanencia divinas. «El problema surge cuando el rito, mediación necesaria desde el punto de vista antropológico, en lugar de ayudar a establecer una armónica relación entre Dios y el hombre, subvierte la relación por el hecho de convertirse de medio en fin.»<sup>44</sup> Esto es, cuando las mediaciones, ritual o jerárquica, se ponen por delante del mismo Dios al que deberían conducir. La crítica del cristianismo naciente se pone en contra de esta constante tentación idolátrica, pero sin negar la necesidad —confirmada por la verificación ética—<sup>45</sup> de las mediaciones en su consistencia ritual y comunitaria.

41. VILANOVA, «[Expresión de la fe en el culto] En la época posapostólica», 197 (subrayo).

42. «[...] hablar de un culto “en Espíritu y verdad” supone plantear el problema de las mediaciones culturales» (VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 346).

43. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 349-350. No resisto a poner en paralelo la bellísima e intraducible sentencia del teólogo italiano Pierangelo Sequeri, «Il rito cristiano [...] *custodisce formalmente la trascendenza di Dio in seconda battuta*» (*Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia: Queriniana, 32000, p. 768).

44. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 345-346.

45. «El acto ritual encuentra su verificación, más diría, la verdad misma de su expresión en la donación efectiva al prójimo» (VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 346-347).

Salta a la vista la preocupación de Vilanova por mantener el polo antropológico, institucional, como condición de posibilidad del polo trascendente: «considerar únicamente las mediaciones en referencia a Dios no permite justificar su necesidad para acceder a Él; al contrario, en esta óptica pueden aparecer superfluas».<sup>46</sup> Basado en la ontología de la participación, en la línea platónica del seudo-Dionisio, Evangelista Vilanova propone una visión de la mediación «atravesada» por la alabanza, corrigiendo así la posibilidad de autorreferencia idólatrica del culto, pero sin renunciar a la polaridad: «la alabanza convierte el rito en símbolo».<sup>47</sup>

Así como la praxis ritual tiene la primacía sobre la formulación doctrinal, así la tiene también sobre el acto moral, con el cual debe también instaurar una relación de coherencia y mutua iluminación:

[...] si la auténtica ortopraxis del culto se evapora, la ortopraxis moral se hace insuficiente para evitar que la ortodoxia no se convierta en pura ortodoxia verbal, sin alcanzar la vivencia irreductible de cada creyente. La ortodoxia es solidaria de una praxis integral, con la que está íntimamente unida.<sup>48</sup>

La ortopraxis —el hacer la verdad— supera la mera ortodoxia verbal y se caracteriza, aunque en un círculo más amplio, por el mismo dinamismo que la fe instaure con la religión, pero incluyendo ahora no sólo la acción ritual, sino

46. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 358.

47. «La mediación del culto tiene un valor humano, se ejerce en el campo sensible y social. Así es plenamente mediación, como las jerarquías eclesiales. Si no se abriera a la trascendencia de Dios, que tiene por función simbolizar materialmente, sería autosuficiente y se convertiría en una trascendencia de sustitución, una producción puramente humana y social. La alabanza corrige este movimiento, siempre posible, de un culto que se encierra en sí mismo: refiere los ritos a Dios, evitando que ellos queden satisfechos a causa de su buen funcionamiento o de su estética: la alabanza convierte el rito en símbolo. Pero continúa siendo una mediación que tiene su valor y consistencia en el nivel del ser. [...] El culto es el lugar donde se da el paso de la autosuficiencia a la trascendencia de Dios. La mediación simbólica cumple la función de “transitus” del orden de lo sagrado, cerrado en sí, y de las fascinaciones cuyo secreto conserva, al orden del Dios Amor, que es apertura, salida de sí mismo, éxtasis. También supone el paso del orden del “hacer” al de la “urgía”, al de la recepción de Dios, al de la recepción en la alabanza. Pero el paso sólo es posible, si los dos polos existen realmente y si el fundamento antropológico resulta el lugar permanente donde tiene lugar, a través del símbolo, la obra del Espíritu» (VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 359).

48. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 21. La JOC (Juventud Obrera Cristiana) representa para Vilanova un caso concreto de la correlación liturgia-Dios-mundo: «[...] la vida es lo que suministra el argumento del diálogo con Dios y de su celebración. Este enfoque litúrgico exige establecer nuestras relaciones con Dios en el mundo y a través del mundo» (E. VILANOVA, «Movimientos apostólicos y liturgia. El ejemplo de la JOC», *Phase* 190 [1992] 317-322, esp. p. 320). En otro momento, nuestro autor ha preferido hablar de «praxis espiritual», para expresar la conexión entre la liturgia y la existencia, o también de «praxis integral» de la existencia creyente. Cf. VILANOVA, «Un culto “en Espíritu y Verdad”», 361-362.

también la actitud ética hacia el prójimo. Y, del mismo modo que la religión debe ser criticada por la fe, así, la praxis debe ser superada (pero ¡no vaciada!), al ser integrada en la reflexión teológica:

¿Cómo acoger la praxis en el interior del acto teológico sin entregar simplemente la teología a la praxis? Presiento que tendría que instaurarse en la teología un vaivén entre las energías críticas de la fe y los datos de la praxis, interpretándose y acogiendo-se mutuamente.<sup>49</sup>

La cuestión no consiste, sin duda, en buscar, para la teología, otros lugares que no sean la praxis, sino en no aislar de la reflexión y de la experiencia de sentido las praxis concretas. Esta experiencia de sentido, que debería estar en la base de toda praxis, permite superar la misma praxis. Podemos decir que la teología tiene que desarrollarse como teoría de una praxis *histórica*; sin embargo, no podría renunciar a desarrollarse como teoría *contemporánea* de la gracia.<sup>50</sup>

## V. HISTORIA, LITURGIA, TEOLOGIA

Fruto del azar o de una opción consciente, el hecho es que subsiste una paradoja en el pensamiento litúrgico de Evangelista Vilanova. Hemos visto cómo en su denuncia de las debilidades del movimiento litúrgico (particularmente en Cataluña) reconocía a la *teología* la función de coordinar los datos sacados de la *historia* con los deseos que movían la *pastoral*. Pero, su actividad docente vendría a recaer sobre la *historia* de la teología, desarrollada como categoría dinámica e interpretativa, capaz de llevar a una comprensión unitaria de la revelación de Dios.<sup>51</sup> Si tuviéramos que hacer refluir este dato sobre el aspecto anterior, parecería que, en su madurez, Vilanova hubiese reconducido la teología a la historia y ésta a la teología y, por tanto, aceptado la dirección tomada por la ciencia litúrgica, cuya unilateralidad criticara anteriormente. Pero no podemos sacar esta conclusión, por el simple hecho de que el interés de Vilanova por la historia es ante todo un interés *teológico*, en una operación destinada a hacer percibir la naturaleza misma del acto teológico y reflexivo del *intellectus fidei*. En este sentido, no sólo se puede mantener la función teológica sobre la dimensión histórica de la liturgia, sino además, reconocer ahí una permanente crítica a la tentación del historicismo.

---

49. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 26. Para un interrogante y una solución en el sentido intuido por Vilanova, cf. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Padova: Messaggero, 1995.

50. VILANOVA, «La liturgia desde la ortodoxia», 27.

51. Cf. J. GIL, «Història de la teologia i teologia de la història», en BUSQUETS – MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història*, 51-62.

La introducción a la *Historia de la teología cristiana*, I, anuncia una perspectiva histórica *dinámica*, llamada a superar una visión teológica abstracta e intemporal, en la que «la historia viene a ser el conocimiento global de los diversos niveles de vida humana en los que los fenómenos colectivos, en la vida social, penetran las más libres iniciativas de los individuos».<sup>52</sup> De ahí el talante hermenéutico de la aportación histórica, proponiendo nuevas lecturas de los hechos, que reclama, por eso, una convergencia con las ciencias humanas, pues «los fenómenos socioculturales no son únicamente condicionamientos externos para la comprensión de la reflexión cristiana, sino que entran en su mismo entramado, como nuestra vida corporal forma parte consustancialmente de la vida del espíritu».<sup>53</sup> Esta forma de entender la investigación histórica, aplicada a la teología (historia de la teología) —que implica la propia concepción de la teología de Vilanova (teología como historia)— puede así incorporar la *praxis* en la reflexión.<sup>54</sup> Este es un hecho que Vilanova rescata del contexto histórico abierto por la *modernidad*,<sup>55</sup> pero es, a la vez, una dimensión de su pensamiento teológico. La *Historia de la teología cristiana*, III, revela, de alguna manera, la concepción teológica de Vilanova, principalmente el capítulo de la teología postconciliar (pp. 966-986), donde se ve claramente la opción por la hermenéutica, la historia de la salvación y la *praxis* (en contraposición y superación del dogmatismo, de la metafísica y de la ortodoxia verbal). La operación culmina en una noción de la revelación de Dios que «designa inseparablemente la acción de Dios en la historia y en la experiencia creyente del itinerante pueblo de Dios que se traduce en una expresión interpretativa de esta misma acción».<sup>56</sup>

La historia está llamada a presentar lo pasado bajo la forma de un *significado*, de un contenido semántico; el mismo que el movimiento litúrgico ha considerado necesario recuperar. De modo que de la *historia* se piensa poder pasar *inmediatamente* a la pastoral,<sup>57</sup> con el defecto añadido de transformar esta

52. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, p. 29.

53. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, p. 33. Cf. además ID., *Historia de la teología cristiana*, III, pp. 962-963.

54. Cf. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, p. 980: «[la *praxis*] forma parte del tejido teológico, hasta el punto de ejercer en el mismo una cierta normatividad». Es de señalar que Vilanova retoma aquí ampliamente los términos y los contenidos de su artículo «La liturgia desde la ortodoxia».

55. «La modernidad, en su singularidad irrepetible, es una situación, una función, un problema, un espacio de libertad» (VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, p. 30).

56. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, III, p. 977.

57. Cf. A.-G. MARTIMORT, «L'histoire et le problème liturgique contemporain», en *Mens concordet voci*, Tournai: Desclée, 1983, pp. 177-192; A. HAQUIN, «Histoire de la liturgie et Renouveau liturgique», *La Maison-Dieu* 181 (1990) 99-118; F. BROVELLI, «La storia della liturgia: criteri per la comprensione e lo studio», in *Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia*, Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 1989, pp. 107-139; A.M. CALAPAJ BURLINI, «Prospettive di storiografia contemporanea e storia della liturgia», en *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Roma: C.L.V. – Edizioni Liturgiche, 2002, pp. 57-83. Cf. además LL. DUCH, «Ès actual, la litúrgia?», *Qüestions de Vida Cristiana* 152-153 (1990) 101-120. Y la

segunda en una mera técnica o estrategia de aplicación práctica, despreciando tendencialmente el posible valor de la *praxis*. Ahora bien, lo que Vilanova nos dice en este tema es que o bien el paso de la historia a la pastoral se da a través de la teología o sino estará destinado al fracaso. Es decir, la posibilidad de reproposición del sentido de la praxis litúrgica depende de una operación hermenéutica de tipo teológico que se ponga «entre» la praxis y la teoría, el rito y la fe, la historia de la humanidad y la historicidad de la revelación. Entonces, la teología tiene que hacer cuentas no sólo con significados que provienen de la historia, sino también con acontecimientos; del mismo modo, tiene que incorporar praxis concretas como *significantes* actuales de la fe.

## VI. CONCLUSIÓN

Sin que haya sido propiamente un teólogo de la liturgia, Evangelista Vilanova deja, sin embargo, a la ciencia litúrgica una herencia llena de potencialidades. Dentro de un paradigma histórico-salvífico que aplicó magistralmente a la misma historia de la teología, este monje teólogo esbozó de forma articulada y realista una dialéctica de la fe en relación a sus figuras expresivas, simbólico-rituales. Una fe encarnada en hechos humanos, religiosos, históricos, y sin embargo trascendente a ellos. De ahí su poder crítico ante la inmanencia cerrada, tentación constante e idolátrica de la religión. Pero, cuando la fe se hace abstracta, conceptual, igualmente reducida a formas inmanentes que confunden la interioridad de hombre con la absoluta alteridad de Dios, también la religión en su efectividad ritual emite su crítica. La dialéctica de la fe, en su dinamismo de encarnación y trascendencia, y de la religión, en su movimiento de concretización histórica y de abertura a la alteridad, está al servicio de la *diferencia* de Dios: su precedencia, su iniciativa, su amor y su gracia. Pero, manteniendo la trascendencia de Dios, no lo hace a costa de la inmanencia de la historia y de las acciones humanas: lo hace *en* la naturaleza, en los acontecimientos, en la *libertad* que es el hombre.

Una teología de la liturgia debe asumir y aplicar una tal dialéctica de la fe. La liturgia cristiana, en efecto, reclama ese dinamismo para poder exhibir su identidad sin peligros de confusiones ya sea con la trascendencia divina a la que apunta, ya sea con la inmanencia religiosa en la cual se ubica. Sólo una dialéctica de la fe puede mantener la forma ritual y el evento salvífico en la tensión propia de la mediación simbólica. Campos de investigación litúrgica como la religiosidad popular,<sup>58</sup> la relación de la liturgia cristiana con las expre-

---

propuesta de la historia como especialización funcional de la tarea teológica en B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca: Sígueme, 32001.

58. «[...] No se puede pensar la experiencia religiosa sin instituir la problemática de la fe y no se puede pensar la fe sin reencontrar su forma religiosa, como emerge de modo peculiar en



siones rituales de otras religiones,<sup>59</sup> la inculturación,<sup>60</sup> etc., sólo se podrán estudiar seriamente desde una dialéctica fe-rito como la que dibujó Vilanova.

Pero no sólo esto: el esquema nos ayuda también a percibir *en el hombre* su potencial de receptividad o de impermeabilidad a la ritualidad. Si en la premodernidad el acento podía recaer sobre la fe que los ritos expresaban (*protestatio fidei*) era porque su *inmediatez* antropológica no suponía ningún problema. La (post)modernidad cambia este panorama y, si la fe cristiana debe continuar teniendo algo que ver con las formas rituales de los sacramentos, entonces tiene que buscar en la antropología del rito una *mediación* como forma de mantener la referencia a la fe y a la trascendencia de Dios,<sup>61</sup> las cuales, sin figuras concretas que digan su alteridad, acaban por identificarse con la propia conciencia infinita del *ego*.

Lo que hemos dicho encuentra una ulterior confirmación en un segundo aspecto del pensamiento teológico y litúrgico de Vilanova. Una vez más, a partir de la certeza de que la *historia* es el lugar de comprensión de la fe y de que la *historicidad*, correlativamente, es el coeficiente de todos los lugares de la teología (*loci theologiae*), el reto es el de incorporar en la *reflexión* teológica la *praxis* cristiana.

La praxis se pone para Vilanova como la noción operativa de una nueva sensibilidad teológica: *pastoral*, en el sentido específico de la *Gaudium et Spes*. El cambio epistemológico y metodológico en la teología es radical

---

la religiosidad popular» (G. TRABUCCO, «Religiosità popolare, liturgie e fede», *Teologia* 27 [2002] 89-93, esp. p. 93). Cf. además LL. DUCH, *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980; G. PASQUALE, «Risorsa profetica della devozione popolare: tratto simbolico della cultura cristiana», *Rassegna di teologia* 43 (2002) 221-240; Á. CARDITA, «Aos ombros de Karl Barth. Considerações teológicas em torno do "Directório sobre a piedade popular e a Liturgia"», *Igreja e Missão* 197 (2004) 247-262.

59. «Excluyendo su identificación con una forma religiosa particular, ella [la dimensión eclesial de la fe] muestra la aptitud de la fe a mediar con cualquier forma de religiosidad no incompatible con la verdad cristológica de Dios. [...] La distinción fe-religión constituye el instrumento crítico de la confrontación entre el cristianismo y las religiones no cristianas» (A. BERTULETTI, «Fede e religione. La singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale», en G. AMBROSIO *et al.*, *Cristianesimo e religione*, Milano: Glossa, 1992, pp. 201-233, esp. p. 224). Cf. además LL. DUCH, «Liturgia y retorno de lo sagrado», *Phase* 181 (1991) 67-76; J. MARTÍN VELASCO, «Los ritos cristianos en situación de pluralismo cultural y religioso», *Phase* 184 (1991) 271-284; S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Padova: Messaggero, 2001.

60. Cf. M.F. MIRANDA, *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia: Queriniana, 2002.

61. Cf. A. GRILLO, *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno*, Roma: Vivere, 2004; G. BONACCORSO, *La liturgia e la fede. La teologia e l'antropologia del rito*, Padova: Messaggero, 2005; Á. CARDITA, «"O Rito vive da referência que o acredita"». Aproximação teológica ao agir ritual numa antropologia política», *Theologica* 40 (2005) 135-162.

y determina el paradigma histórico-salvífico,<sup>62</sup> tal como lo concibe Vilanova. Se trata, en efecto, de una teología *comprometida* con los hechos concretos, reales, históricos para el propio hombre.<sup>63</sup> De ahí que, naturalmente, la liturgia entre en la reflexión teológica como momento particularmente expresivo de la *praxis* cristiana: en la raíz de la contemplación especulativa (*theoria*) la liturgia es *ortopraxis*, verdad que se hace. He aquí la confirmación de la necesidad de la mediación antropológica y ritual, en la medida en que una descripción del rito sin los prejuicios de las formulaciones doctrinales es la tarea propia de la antropología y de la fenomenología. La interdisciplinariedad de la teología y de la antropología se justifica, pues, sólo desde una perspectiva que ponga el acento en el *hacer* de la verdad.

La existencia creyente es, para Vilanova, una *praxis integral*. En el interior de la dialéctica entre historia e historicidad cabe no sólo la dialéctica entre fe y religión, sino también, la dialéctica entre rito y ética. El otro polo de relación del creyente, además de la trascendencia de Dios, es la proximidad del hermano, principalmente del necesitado. La descripción de la fe como *praxis* está ahora completa y esto debe añadirse también positivamente a la comprensión de la ritualidad cristiana que encuentra en la ética la figura correlativa a la religión, con un igual poder crítico y de concreción.<sup>64</sup> Se comprende así el alcance del principio enunciado por Vilanova de que la liturgia encierra la máxima abertura hacia Dios y, a la vez, la máxima abertura hacia el mundo. Igualmente se acepta que la fe tenga una dimensión histórica y que ésta revele una dimensión litúrgica. Fe, *praxis* e historia, en su dialéctica interna y en relación mutua, en nombre del *hacer* de la verdad, es decir, de la superación de toda dialéctica: he aquí la herencia teológica y litúrgica de Evangelista Vilanova.

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

---

62. Cf. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna: Dehoniane, 2001.

63. No nos es posible indagar en la medida en que el pensamiento de Vilanova se conecta a las llamadas *teologías de la praxis*, concretamente la *teología política* y la *teología de la liberación*; en esa conexión corrige sus posibles unilateralidades *en relación a la dimensión ritual de la fe*.

64. En este sentido, la propuesta de Vilanova podría *corregir* el defecto detectado en la perspectiva simbólica de Louis-Marie Chauvet, criticada precisamente por la oscilación entre el primado de la mediación simbólico-ritual y su reducción a simple pedagogía, como momento de paso del rito a la ética, sin caer, por otra parte, en la total asimilación del rito por la ética como en el caso de Emmanuel Levinas.

## Summary

In the liturgical contributions of the Catalan theologian Evangelista Vilanova (\*1927-†2005) we may find many connections between the historical, hermeneutical and theological factors, which are described in this study. The existence of a believer is, then, presented as an integrated praxis, where, within the dialectic between history and historicity there occurs not only the dialectic between faith and religion, but also, between ritual and ethics.