



Tema 1

¿QUÉ ES LA LITURGIA?

Documento 2



Para profundizar el sentido de la Teología Litúrgica

S. MARSILI, "Teología litúrgica", en SARTORE, D. - TRIACCA, A.M. - CANALS, J.M. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, San Pablo, Madrid, 1993, pp. 1948-1967



SUMARIO: I. Premisa terminológica - II. Teología cultural en la antigüedad precristiana - III. En la antigüedad cristiana la liturgia es teología - IV. Naturaleza teológica de la liturgia cristiana - V. La liturgia es "theologia prima" - VI. La teología es distancia de la liturgia - VII. La liturgia, en busca de la teología - VIII. Surge una teología litúrgica - IX. Liturgia teológica, no teología litúrgica - X. Liturgia-teología en el Vat. II - XI. Liturgia-teología en la investigación actual - XII. Para un estatuto de la teología litúrgica.

I. Premisa terminológica

La *liturgia*, en el término y en su significado inmediato, parece distinguirse e incluso disociarse netamente de la *teología*, tomada en el sentido etimológico de la palabra, como *tratado sobre Dios*. Es lo que de ordinario se arguye a partir del simple análisis de los dos términos: el primero está totalmente en el plano de la *acción* (griego: *leit-ourguía* = obra-función hecha *para el pueblo*); el otro, por el contrario, se mueve total y exclusivamente en la línea del *pensar/hablar con/de Dios* (griego: *theo-loguía*).

El momento declaradamente *operativo* implícito en el término *liturgia*, de uso exclusivamente laico tanto en el mundo clásico griego como en el helenismo, se mantuvo incluso cuando la traducción griega (LXX) de la biblia indujo en él la evolución semántica que le quedaría para siempre como propia, y por la cual liturgia significará ya exclusivamente la acción ritual sagrada reservada al sacerdocio levítico'. [-> *Liturgia*, I].

Por otra parte, *liturgia*, aun conservando el sentido *operativo* original, entraba de hecho en el ámbito de la *teología*, porque, si ya toda acción sagrada ritual implica necesariamente por su misma naturaleza una relación de diálogo con Dios, esto es tanto más verdadero en la *liturgia* de la religión revelada del Antiguo Testamento, que por definición es *la religión de la palabra de Dios*.

II. Teología cultural en la antigüedad precristiana

A este respecto es, sin embargo, interesante advertir cómo una relación directa del *culto* con la *teología* se planteaba también fuera del mundo bíblico. En efecto, para los antiguos había una *teología* o tratado sobre Dios, que era propia de los sacerdotes, en cuanto que estaba contenida y expresada en el simbolismo de las celebraciones rituales. Ya Tertuliano (*Ad Nationes* 2, 1), y después Agustín (*De civil. Dei* 6,5ss), por no hablar de otros escritores cristianos antiguos, nos relatan que Varrón, exponente en esto del pensamiento de sus predecesores griegos y latinos, conoce una triple

teología, que es un triple modo de referirse al conocimiento de Dios: la *teología mítica*, que es aquella en que la divinidad aparece en la ficción poética; la *teología física* de los filósofos, que estudian lo que son verdaderamente los dioses en sí mismos y la relación que tienen con el mundo; la *teología política o civil*, que Varrón, citado por Agustín (ib), describe como aquella que "en las ciudades todos los ciudadanos, pero sobre todo los sacerdotes, deben conocer y administrar, estableciendo qué dioses se deben venerar oficialmente, qué ritos y sacrificios se deben realizar y quién es competente para ello". "El culto tiene, por lo tanto, una literatura ritual en las *litterae sacerdotum*, que se contraponen a los *carmina poetarum* y constituyen la *theologia civilis*".

III. En la antigüedad cristiana la liturgia es teología

En el ámbito cristiano el término *teología*, sobre todo en los padres griegos, adquiere de un modo cada vez más claro el sentido específico de *tratado "sobre" Dios* a nivel de reflexión acerca del dato de la revelación cristiana; pero conserva al mismo tiempo el elemento cultural, en cuanto que el *hablar "con Dios"*, como acontece en el culto, también es *teología*. Los testimonios del uso del término griego *theologuía* en sentido y con un fondo cultural-litúrgico, muy frecuentes en la antigüedad cristiana', solamente pueden explicarse como la permanencia, en el ámbito cristiano, de la primitiva interpretación del término, que era la de *tratado sobre Dios-con Dios*: tratado que, provocado por el encontrarse en la presencia de la divinidad en el contexto de una acción cultural, se expresa en formas orales o solemnes (en el canto), estático-poéticas o envueltas en el secreto del silencio sagrado. La fuerza de la raíz cultural de *theologuía* en los padres orientales se advierte en el hecho de que en los escritos ascéticos representa el punto de máxima ascensión espiritual⁵, ascensión que se alcanza y manifiesta en una altísima oración, llamada precisamente *theologuía* u oración de alabanza, incensante e ininterrumpida (cántico del triple *santo*, Is 6,2-4; Ap 4,8-9), transmitida por los ángeles a la liturgia de la iglesia'. La unión de tal modo establecida entre la más alta oración mística y la oración litúrgica, entendida como *theologuía por excelencia*, justifica plenamente la afirmación de Reitzenstein, según el cual el monje que ha llegado a ser espiritual (*pneumático*) se manifiesta y se sitúa, precisamente por su *theologuía*, en la posición de *auténtico sacerdote*.

De estas breves alusiones, que van desde la antigüedad precristiana [-> *supra*, II] hasta los ss. iv-v de la era cristiana, resulta claro que existe una *teología* estrechamente relacionada con el culto, bien en el sentido de que el culto a la divinidad y sus manifestaciones forman su objeto (*teología civil* de Varrón) o de que constituye el ambiente y la ocasión para una *teología* (oración por excelencia). Tanto en un caso como en el otro, la celebración ritual es el modo típico de hacer *teología*; y esto por la razón evidente de que

la celebración sagrada, por su misma naturaleza, implica siempre una referencia a la divinidad, y da por esto ocasión de hacer teología. Existe, por tanto, una teología que hace el rito, y que a su vez se expresa en el rito.

Esta afirmación, que nace históricamente de una constatación de hecho, nos parece que tiene un valor absoluto tal que podría, llegado el caso, prescindir de la constatación histórica; y que, en consecuencia, permite reivindicar, tanto para el culto en general como para la liturgia en particular, la propiedad de dar origen a una teología. Ello nos parece importante porque constituye una indicación, de alguna manera nueva, para una comprensión más exacta de la naturaleza misma de la liturgia, en el sentido de que daría una nueva profundidad a lo que ya se llama *comprensión del aspecto y del dato "teológico" de la liturgia*.

IV. Naturaleza teológica de la liturgia cristiana

En efecto, si consideramos la liturgia como se presenta en la religión revelada, primero judía y después cristiana, no es otra cosa que la celebración de un acontecimiento salvífico; y, como tal, es siempre, por su contenido, *palabra de Dios*, y por su forma *hablar de Dios*, aunque *no* se haga con un lenguaje científico, sino con el lenguaje simbólico propio del obrar ritual.

El poder teo-dialógico, propio de la celebración de un acontecimiento salvífico relativo al hombre, es el que, al tiempo que constituye la celebración en cuanto auténtica liturgia (acción de culto a Dios), garantiza su incidencia espiritual en el hombre, precisamente porque se desarrolla, de por sí, necesariamente a través de un diálogo entre el hombre y Dios. Por otra parte, al ser la liturgia una *teología en acción* simbólico-ritual, puede acontecer que el componente ritual adquiera el rango de valor *operativo* válido en sí mismo, con la consecuencia de que el lenguaje *simbólico* pierda su fuerza, y así la liturgia no sea ya verdadera porque ya no es un diálogo teológico, sino solamente una acción humana.

El hecho se verificó de manera ejemplar en el judaísmo: a medida que se afirmaba en él la ordenación levítica del culto, la atención se concentró progresivamente en la *ritualidad* de la acción cultual, y menos sobre el acontecimiento salvífico divino, que era su *contenido*. La consecuencia fue que la celebración acabó por ser un puro ritualismo y dejó de ser teología en dimensión ritual; y al mismo tiempo se creó una situación nueva, por la que el hebraísmo quedaba minado desde la base.

Nacido como una religión caracterizada por un culto que por institución pertenecía a todo el pueblo, todo él llamado a una actividad sacerdotal que

se debía explicitar no tanto en formas culturales externas cuanto en "si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza" (Ex 19,5-6), el judaísmo no podía permitir que su propia religión dejase de ser ese culto que debía ser: un culto esencialmente *teológico*; habría sido renegar de sus propios orígenes. Por eso surgió entonces el fenómeno del *profetismo*, que se convierte inmediatamente, con la posición antiritualista que asume y lleva ininterrumpidamente hacia delante, en el signo de una profunda escisión en el seno mismo del hebraísmo. En efecto, mientras que el sacerdocio levítico es el representante de un *culto ritual* mudo, el profeta aparece como el portador de la *palabra de Dios (teología)*, con vistas a un *culto espiritual*. El hecho crea una situación, aparentemente anormal, de escisión cultural; pero será precisamente la enseñanza de los profetas la que hará comprender que puede ser eliminada y que el judaísmo puede reencontrar su unidad cultural si se acoge nuevamente en el culto la palabra de Dios, de modo que éste reasuma su primitiva dimensión *teológica* ((cf Is 1,10-20; 29,13-14; Jer 7,21-28).

Es lo que de forma emblemática se lee en la visión de Is 6,1-13: cuando es el mismo profeta, el hombre de la palabra de Dios, el que toma parte en la celebración litúrgica en el templo, las cosas cambian. La celebración no es ya solamente el rito externo que Dios rechazaba tan abiertamente por boca del mismo profeta (Is 1,10-15): ahora reasume todo su valor *teológico* originario. La acción ritual desaparece de la perspectiva del profeta; en su espíritu primero (Is 6,3) resuena "la alabanza de la santidad" de Dios en el canto de los serafines (que la tradición litúrgica cristiana calificará expresamente como *teología* [-> *supra*, III, correspondiente a la nota 71); después, en el espíritu del profeta, movido por la visión de Dios (v. 5), recomienza ese *diálogo con Dios* que debe ser la razón de todo verdadero culto. El mensaje de la visión de Isaías es claro: Dios no quiere sacrificios, sino que se escuche su voz (Jer 7,21-23; Sal 39,7-9) y que se ofrezca la oración de alabanza en recuerdo de sus beneficios (Sal 39,10-11; 49,14-15.23; 50,17-18; 68,31-32). De este modo el culto deja de fundamentarse en "tradiciones humanas" (Is 29,13) y recupera la dimensión *teológica* que la revelación le ha dado al enfocarlo desde el primer momento (Ex 19,5-6) como un *diálogo con Dios*.

Un mensaje análogo, no dirigido sin embargo a una restauración del verdadero culto en el templo, como en Isaías, sino a una recuperación del verdadero culto inclusive fuera o sin el templo, es el de Ezequiel en la visión que abre su libro (Ez 1-3). La visión, que renueva en tierra extranjera la gran aparición doxológica ya contemplada por Isaías dentro del templo, lugar sagrado por excelencia, quiere hacer saber a Israel que, aun habiendo perdido todo el aparato *operativo-ritual* de su culto --templo, altar, sacrificios (Dan 3, 38) e himnos sagrados (Sal 136)--, no debe alimentar la persuasión ni la desesperación de no tener ninguna posibilidad de dar culto a Dios.

Israel debe comprender que no es cuestión de tener un templo o un ritual para poder encontrar a Dios; y si piensa que no tiene ni siquiera un *sacerdote* en Ezequiel (Ez 1,3) en torno al cual reunirse, sólo porque él es también un deportado que se encuentra privado de todo su ritual, no ya en el templo sino a orillas del canal Kebar (1,1), debe cambiar de opinión. Israel podrá dar verdadero culto a Dios reuniéndose en torno al *profeta* Ezequiel, porque como *tal* ha sido puesto por Dios en medio de los israelitas en la deportación (2,5); acoger la palabra que él les lleva (3,4.11) será recuperar el culto que agrada a Dios, ese culto que en la escucha de la palabra y en la fidelidad a la alianza hará de nuevo a todos, hoy en el exilio como entonces en el desierto, sacerdotes de Dios (Ex 19,5-6). El culto es verdadero aunque carezca de ritualidad, con tal que sea plenamente *teología*.

Y es lo que sucederá. Con la vuelta a la enseñanza de los profetas, el exilio será para Israel lo que fue una vez el desierto, que precisamente se había caracterizado por el culto de un pueblo de sacerdotes que no tenían sacrificio (Am 5,25; Jer 7,22-23), pero que estaban a la escucha de la palabra (Ex 19,5-6). Así Israel concentrará en el exilio su propio culto en torno a la palabra de Dios y a la *sinagoga*, o sea, la *asamblea* sagrada semanal; y revitalizará todo el aspecto *teológico* del culto, restableciéndolo a partir de aquel diálogo de Dios con el pueblo que ya tuvo lugar en el Sinaí (Dt 5,1.22) y que marcó la característica fundamental del culto según la revelación: ser momento de encuentro con Dios y con su *gloria* en la escucha de su voz (Dt 4,10-13; Ex 33,7-11).

Vista en el conjunto de la historia de la salvación, esta reapropiación *teológica* del culto con arreglo a la revelación señala, en el AT, la proximidad del momento en el que el ritualismo cultural perderá definitivamente su importancia, para ceder su lugar a un culto que se centrará exclusivamente en la palabra de Dios. Cuando el evangelista Juan, el *teólogo* por excelencia, proclame en síntesis todo el misterio de la encarnación del Hijo de Dios diciéndonos que "el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros" (Jn 1,14), dará a la encarnación una dimensión propiamente cultural: la humanidad que acoge a la Palabra-Dios se convierte en la nueva "tienda de la reunión" (Ex 40,1ss). En otras palabras: en el NT el culto a Dios, evocado por la alusión a la *tienda* del Éxodo, tendrá lugar sólo en la medida en que se acoja a la Palabra-Dios; se hace, por tanto, *teología*. Es lo que se expresa en la conocida sentencia de un famoso monje del desierto: "Así pues, sólo oras verdaderamente cuando eres teólogo; y sólo eres teólogo cuando oras verdaderamente".

En realidad, la liturgia cristiana, en cuanto celebración del misterio de Cristo, no es otra cosa en el fondo que la actualización sacramental continuada de aquel primer acontecimiento por el cual la Palabra-Dios se hizo carne. La palabra de Dios que anunciaba la salvación se condensó en Cristo en otros

tantos misterios, que fueron revelaciones reales y concretas de la salvación prometida en aquella palabra, y que ahora en la liturgia constituyen todavía y siempre del mismo modo momentos en los que esa palabra se va realizando en los hombres como se realizó en Cristo. En Cristo la realización de la palabra de la promesa tiene lugar en el plano existencial: la existencia misma de Cristo, paradigma total en su ser y en su obrar de la palabra, consistió en *hacerse-carne de la palabra*. En este sentido y por esta razón la actuación de la palabra en Cristo no aconteció ni se expresó en una *liturgia*, entendiendo el término en el sentido de una acción ritual, sino que fue la verdadera y suprema *teología*, porque la actuación de la palabra en Cristo nacía de un *conocimiento de Dios* que era el fruto inmediato de la unión inseparable existente entre la humanidad de Cristo y la persona divina de la Palabra-Dios. Esta actuación de la palabra de la promesa, que en Cristo llega a ser salvación concreta de la humanidad, es única, siendo "redención eterna" (Heb 9,12), y no puede ser repetida. Sin embargo, por ser una salvación personal de los individuos, puede y debe ser comunicada: es lo que sucede mediante la celebración litúrgica.

En efecto, en la liturgia el único acontecimiento salvífico de Cristo se hace presente a través de los símbolos, y así se comunica a quien quiera, como Cristo, realizar la palabra. La actualización de la salvación para los individuos tiene lugar, pues, en la liturgia, o sea, por vía ritual y *sacramental*: en efecto, no puede darse una *nueva* actuación, sino solamente presencia y comunicación de lo que ya se realizó en Cristo. De este modo la realización de la palabra que tuvo lugar en Cristo como pura y suprema *teología*, actualizándose en los cristianos por la vía de la *liturgia*, es decir, según una dimensión sacramental, no deja de ser igualmente una *teología*, o sea, fruto del *conocimiento de Dios* transmitido por la palabra.

Por esta naturaleza sacramental que le es propia, la liturgia cristiana es fundamentalmente y por su origen una *teología*; y así la escisión, observada en el AT, entre sacerdocio y profetismo, que es después escisión entre liturgia y teología, entre culto y vida, queda nueva y definitivamente sanada. En efecto, la liturgia cristiana es esencial y existencialmente teología, porque es siempre palabra de Dios reconocida en la realidad que adquiere en el rito simbólico. Esto explica suficientemente por qué en la época patrística se pensó y se vivió la liturgia como un momento especialmente feliz, de auténtica teología.

En efecto, la liturgia conserva su dimensión cristiana, que no se agota en pura y vacía ritualidad, en tanto en cuanto mantiene su original nivel teológico, que es el de ser conocimiento experimental de Dios, tal como nos viene de la actualización de la palabra ya realizada por Cristo y ahora representada en el rito, el cual no es otra cosa que la figuración-

representación simbólica de la palabra de Dios; en una palabra, teología en acción.

Cuando 1 Cor 11,23 nos presenta "la cena del Señor" como una *tradicción (parádosis)*, quiere hacer manifiesto de inmediato que ese rito no es solamente un hecho *operativo* cuya realidad estriba en ser realizado.

El uso del término *tradicción*, que está en el plano de la enseñanza *mistérica*, nos indica que el rito es ante todo portador de un significado que hace referencia a Cristo, y en consecuencia se realiza por lo que es, se hace una *teología simbólica* a nivel ritual; en efecto, es *proclamación* del valor eterno ("hasta que vuelva") de la muerte del Señor. En el cristianismo, por encima de los ritos, hay siempre un hecho de revelación, que es *teología* en el sentido más fuerte del término, y por esto toda *profesión de fe* es una *tradicción* (1 Cor 15,3); o sea, es tal que del estado de anunciación debe pasar necesariamente al de realización en la celebración litúrgica (Rom 6,4s), que se revela por tanto como un momento *teológico* por excelencia, en cuanto revelación recibida y vivida de un modo concreto.

V. La liturgia es "theologia prima"

En este sentido, precisamente en la antigüedad, sobre todo en Oriente, la liturgia se consideraba como *theologia prima*, ya que representa el primer momento en el que la profesión de fe, transformándose en praxis vivida, llega a ser el primer lenguaje teológico concreto que se ha encontrado en la iglesia como fundamento de toda reflexión ulterior dirigida a la comprensión de aquello que, como dictado simbólico, se presentaba a los fieles en la liturgia, y que formará precisamente lo que desde una perspectiva justa se debe considerar una *theologia secunda*, si se ve en relación con la *primera*, es decir, con la *teología* puesta en acto por la liturgia.

Es lo que se verifica, en efecto, en el plano histórico, porque la denominada *teología* de los padres de la iglesia nació y ha llegado hasta nosotros como explicación del contenido de fe expresado y vivido en la liturgia; por lo que se puede afirmar con razón que de la teología predicada y vivida, que era la liturgia, ha brotado la teología como reflexión sobre la liturgia. Contrariamente a lo que se podría esperar, es incuestionable que la liturgia es ya una expresión completa de la fe cuando la reflexión teológica todavía comenzaba a desarrollarse; y así la tradición litúrgica se convirtió en la primera y más universal verificación de la ortodoxia en la fe

Después de la época de los padres, se puede decir que no hay teología diferente de la que se expresa en la liturgia, y cuando en los ss. tx-x

comienza, con el renacimiento carolingio, un relanzamiento teológico, éste gira principalmente sobre la liturgia, con el fin de dar una visión teológica de esta última. Aunque esto sucediese siguiendo la interpretación alegórica de Amalario de Metz o el *realismo espiritual* de Floro, Agobardo de Lyon, Pascasio Radberto de Corbie, el "espiritualismo conceptual" de Ratramno o la simple comprensión literal de la plegaria eucarística, como tenía lugar en las muchas "Expositiones Missae" de la época, se trataba siempre de hacer vivir en la celebración su momento teológico: conocimiento del misterio de Cristo en la experiencia concreta que de él daba la liturgia.

VI. La teología se distancia de la liturgia

Desgraciadamente, después de la época de los padres el rito fue perdiendo gran parte de su transparencia y, al imponerse precisamente por el gran peso ceremonial que había asumido, se presentaba en la práctica como una realidad en sí misma sagrada y sacralizante, con un valor salvífico objetivamente activo: un *contenedor* de gracia, que solamente esperaba a ser administrada, distribuida y aplicada "pro vivis et defunctis". La liturgia ya no es ocasión ni razón de ser de la teología, y vuelve a ser —como había acontecido en el hebraísmo— lo que lleva inscrito en el nombre: una *operación* sagrada. En otras palabras: la liturgia tendrá siempre en el misterio de Dios en Cristo su propio contenido esencial (*objectum formale quod*), pero ahora lo poseerá tan sólo para transmitirlo *operativamente*; es decir, de tal modo que la acción litúrgica ya no será *teología*, o sea, ya no será vista como revelación actual y experimental (*objectum formale quo*) de la fe.

La liturgia, al no ser ya la *theologia prima*, no es teología en ningún sentido, sino sólo ritualidad desnuda; y así la teología que va naciendo no será una *theologia secunda*, sino simplemente la *theologia*, o sea, un conocimiento, o más bien una ciencia de Dios, en la que las *profesiones de fe* asumen las funciones de *primeros principios* de la ciencia que precisamente se quiere construir de un modo científico. Las realidades divinas se conocerán a través del filtro de la racionalidad, y no se percibirán como fruto de una experiencia interior directa. La teología, dirá el mismo santo Tomás (S. Th. I, q. 1, a. 6, ad 3), dejará de ser un *pati divina*, como lo era precisamente la teología-liturgia. Objeto de la *teología* será siempre la fe, como lo es en la liturgia. Pero mientras que ésta vive de la "lides qua creditur", aquélla estudia la "fides quae creditur".

La separación de la teología con respecto a la liturgia se hizo inmediatamente tan profunda, que incluso cuando los escolásticos con las *auctoritates y sententiae* y posteriormente los humanistas con los *loci theologici* intentaron precisar los posibles *lugares* de referencia a los que

acudir para la demostración o la confirmación de una tesis teológica, la liturgia no fue jamás incluida entre ellos.

VII. La liturgia, en busca de la teología

El primero en reivindicar para la liturgia un puesto entre las ciencias teológicas es, a mitad del s. xviii, E. de Azevedo, el jesuita portugués propuesto para la "Escuela de liturgia" (Schola sacrorum rituum) abierta "en el Liceo Gregoriano" por Benedicto XIV en noviembre de 1748 Comparando la liturgia con la "teología mística, los sagrados cánones, la teología escolástica, la dogmática y la moral", De Azevedo mantiene que aquella "supera en mucho a estas disciplinas, porque... mientras éstas miran sólo al *conocimiento de las cosas divinas*, la liturgia *próvoa la unidad con ellas*, de tal modo que es inseparable". Pero la pretensión de la nueva disciplina no es excesiva: De Azevedo quiere que se le reconozca a la liturgia el título de *ciencia teológica* al mismo nivel que las disciplinas ya indicadas, por tratar, y de modo todavía más inmediato, las mismas *cosas divinas* que son el objeto de estudio de la ciencia llamada *teología* 16. Se trata, por tanto, del reconocimiento de la naturaleza teológica de la liturgia en base al hecho de que el *objeto* de estudio es el común a toda la teología y de que de la liturgia se pueda hacer una *ciencia* "con la autoridad de Aristóteles y de santo Tomás" "

Ni en el proyecto de De Azevedo ni en ninguna otra parte en su tiempo se puede entrever el menor signo de una *teología litúrgica* en la orientación o bien en el nombre, excepción hecha de la obra de M. Gerbert, abad de Sankt Blasien, en la Selva Negra (Alemania), que entre otras obras de liturgia publicó en 1759 los *Principia theologiae liturgicae, quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum*, donde apenas se encuentra, empero, una especie de introducción histórica a la liturgia.

Pero quizá precisamente el solo hecho de encontrar en esta época el título de *teología litúrgica* colocado, aunque en modo vacuo, en la cabecera de un libro, insinúa ya que el gran florecimiento de los estudios litúrgicos en aquel tiempo hiciera nacer la idea de que el conocimiento profundo de la liturgia puede ser el arranque para una nueva teología. El mayor conocimiento de los padres y la publicación de las fuentes litúrgicas orientales y occidentales daban, en efecto, origen a estudios que, aun presentándose en una línea de investigación histórica orientada a menudo en un sentido apologético de la fe católica, no impedían la apertura de nuevas perspectivas para la teología, al menos en el sentido de que ésta necesitaba —y ahora se ofrecía la posibilidad— ser leída desde una clave diversa de la hasta entonces conocida, que era única.

En cambio, esta floreciente primavera litúrgica no comportó otro fruto que el del paso de la liturgia al grado de *locus theologicus*, fruto —pequeño por cierto— que fue acogido con poco éxito por los teólogos del s. xix. El problema de la relación liturgia-teología estaba abierto de todos modos, y todavía hoy espera una solución.

En una perspectiva que quiere superar la postura de *locus theologicus*, en cuanto pretende afirmar que la liturgia tiene un valor teológico propio (valor que va más allá de una estimación de la misma como testimonio de una tradición, por cuanto propone una visión teológica propia de la liturgia), el tema fue retomado a principios del s. xx en Lovaina por el benedictino L. Beauduin (1873-1960). En 1912 abría su *Essai de manuel fondamental de liturgie* ² con la afirmación: "Si la teología es la ciencia de Dios y de las cosas divinas, es claro que la liturgia pertenece con pleno derecho al ámbito de esta ciencia". Dicho esto, y dejando a otros la función de escribir "la parte especial" del manual, es decir, la que estudia detalladamente el origen y el desarrollo formal de los ritos descritos en los libros litúrgicos, redacta solamente la parte "fundamental" del manual, la que se refiere al "*aspecto teológico*" de la liturgia. Beauduin no ignora que fijarse en el aspecto teológico de la liturgia puede "parecer exagerado y unilateral"; pero está también persuadido de que sin eso la liturgia será sólo una reserva de caza para historiadores, arqueólogos, estetas y ceremonialistas.

Beauduin, al exponer el *aspecto teológico* de la liturgia, sigue un esquema fijo: presenta ante todo un "fundamento dogmático" relativo a cada uno de los aspectos fundamentales que pertenecen al concepto de liturgia (culto-iglesia, término-sujeto del culto, etc.) y, hecha su enunciación/explicación en el plano *teológico*, demuestra cómo la liturgia constituye su *realización* en el plano ritual. Después continúa con una consideración que tiene la finalidad de mostrar cómo la *realización* litúrgica del dato de fe encuentra su continuación/ aplicación en la vida espiritual cristiana concreta. Naturalmente, no deja de mostrar que la relación entre liturgia y teología no es una invención suya, ya que se funda en el hecho de que la liturgia es reconocida por todos como un *locus theologicus* de primer orden, no sólo por aparecer como "el principal instrumento de la tradición en la iglesia", sino por contener en su "idea teológica una idea fuerza", que de forma ininterrumpida reaviva y fortifica la fe del pueblo cristiano.

Beauduin, al par que reconoce la posición de la liturgia como *locus theologicus*, intenta superarla demostrando que los términos mismos de la definición —"la liturgia es el culto de la iglesia"— implican un amplio contenido doctrinal de fondo, que hace de la liturgia una *teología* en acción.

Se diría que el procedimiento de Beauduin no ha logrado hacer pasar la liturgia al rango de una verdadera y propia teología, si consideramos que

muchos años después, en un ambiente tan cercano a él y tan declaradamente litúrgico (en el mejor sentido de la palabra) como el de las "Semaines liturgiques" de Lovaina, todavía en 1937 la relación entre liturgia y teología se veía total y exclusivamente a nivel de *liturgia-locus theologicus*".

VII. Surge una teología litúrgica

Sin embargo, la voz de Beauduin es acogida, por otros caminos y con gran amplitud, en el ambiente que se forma en torno al -> movimiento litúrgico que tiene por centro la abadía benedictina de Maria Laach, en Alemania. Aquí es donde encontramos el primer intento real de dar a la liturgia su propio estatuto teológico.

Guardini (1885-1968), que, aun no siendo monje, forma parte viva del grupo litúrgico de Maria Laach, entiende la liturgia como "integrada —aunque sea en su propio ámbito cultural— en aquel valor de revelación sobrenatural que en el plano noético es calificado como infalibilidad". En consecuencia, afirma que el aspecto teológico de la liturgia es necesariamente parte integrante de cualquier estudio que quiera tener una visión y conocimiento *sistemático* de la liturgia. Este conocimiento se concretará primero en un estudio de cada uno de los elementos de que la liturgia se compone; después llegará a una búsqueda de síntesis que ayude a precisar las razones por las cuales todos esos elementos son *liturgia*. En ambos momentos, sin embargo, la investigación litúrgica no podrá olvidar que "se trata de *teología*, o sea, de la ciencia de una revelación sobrenatural", que debe desvelar "tanto el principio unitario y vital [de la liturgia], en cuanto que es la vida, místicamente actualizada, del hombre-Dios, que se hace camino hacia el Padre; como la forma que se presenta como acción unitaria de palabra y de rito en una celebración que incluye oración, sacrificio y transmisión de gracia".

Esto lleva a Guardini a concluir que la liturgia, en cuanto teología, no sólo se diferencia de todas las ramas del saber científico natural, sino que también en el seno de la teología tiene su propio método de investigación. En efecto, la entiende como "ciencia teológica en sentido estricto", que se ocupa de la doctrina de la fe tal y como ha sido concientizada por la iglesia en su misma vida cultural. Para Guardini la liturgia es, por tanto, teología; pero según su propia modalidad, que es la de ver y conocer el contenido de la fe en su manifestación en la vida cultural de la iglesia. Es en ésta, en efecto, donde la verdad fundamental y peculiar del cristianismo, la que anuncia que Dios se ha comunicado a los hombres en Cristo, llega a ser comunicación actual de la salvación.

La fuerte afirmación de Guardini, que hace de la liturgia una teología según un sentido propio y con un método particular, se hizo actual en el mismo

ambiente de Maria Laach en que nació, sobre todo por obra de O. Casel (1886-1948), para quien la liturgia, si en su ejercicio es celebración del misterio de Cristo, como ciencia no es sino "teología del mismo misterio de Cristo". Para Casel, la liturgia no es sólo culto ritual en función de la comunidad, que se asienta, junto con la profesión de fe y la ley moral cristiana, como tercer elemento dentro de la iglesia. Su "objeto específico y primario es, en efecto, el de ser una acción que hace objetivamente presente toda la obra salvífica de Cristo" Esto quiere decir que la obra salvífica de Cristo en cuanto se hace presente en la celebración litúrgica, no es sólo un *artículo de fe* que se cree (*fides quae creditur*), sino también y sobre todo una *realización de la fe* (*fides qua creditur*) según una *determinada forma simbólico-sacramental* (litúrgica); en consecuencia, se hace verdadera y propia teología cuando se busca el conocimiento de esta obra salvífica en y a través del símbolo ritual que la contiene y la revela como realidad efectiva.

También para Casel, como para Guardini, no se trata ya de una *teología de la liturgia*, que consistiría en descubrir en la liturgia aquellas verdades de fe de las que, a nivel de ciencia, se ocupa la teología y que se unirían a ésta para su enriquecimiento. En Casel se delinea y se afirma con fuerza una verdadera *teología litúrgica*, o sea, un modo nuevo de hacer teología, modo no sólo iluminado por la liturgia, sino basado en ella.

Ese contenido de fe que se percibe como realidad que vive en la iglesia y que es vivido por la iglesia en su formulación ritual se convierte en objeto de investigación no con vistas a un conocimiento abstracto ni a un conocimiento puramente intelectual, sino precisamente como realidad viva y vivida, en la que la iglesia se siente inserta. La fórmula ritual, por tanto, no hace solamente la función de *contenedor* de la realidad de fe, ni tampoco de momento de arranque para su conocimiento; constituye, por el contrario, el modo peculiar según el cual la realidad de fe se presenta y es percibida, y esto en cuanto *realidad litúrgica*. En otras palabras: la *realidad salvífica*, comprendida en todas sus dimensiones y sus componentes, es acogida e interpretada en su momento litúrgico, es decir, como salvación en dimensión simbólico-ritual; el dato (verdad) de fe se va haciendo, por así decir, bajo nuestros ojos *realidad* de fe (salvación en concreto).

Naturalmente, aquí la teología nace de la liturgia como *experiencia de fe*, y por tanto lleva a un conocimiento *contemplativo-sapiencial*, conocimiento que era peculiar de los padres de la iglesia y que consistía en un conocimiento intelectivamente profundo y afectivamente participado de la *historia salutis*. Que para Casel este modo de entender la teología fuese, entre otras razones, una consecuencia de la concepción *mistérica* que tenía de la liturgia, no quita valor a su intento de hacer una *teología litúrgica*, comoquiera que se juzgue, bien en su conjunto, bien en sus elementos particulares, su interpretación *mistérica* de la liturgia. Si en Casel hay algo

seguro, es sin duda el rechazo de la teología dogmática de su tiempo, por reconocerla incapaz de comprender la liturgia. De aquí otra cosa evidente en su obra: el intento de dar un giro profundo a la teología, en el sentido de que la teología es tal en cuanto que es *teología litúrgica*. Mientras que en Guardini la teología se *vuelve* litúrgica cuando el dato de fe se comprende en su modalidad de dimensión cultural, que es al mismo tiempo la modalidad ritual de la iglesia, en Casel la modalidad cultural, al revelarse como el momento en que el dato de fe asume la dimensión de una comunicación concreta del misterio salvífico divino de Cristo a la iglesia, es la única que abre el camino a una teología sobre él, es decir, a esa teología que sólo trata sobre el *Dios de Dios*, o sea, sobre el Dios que se revela por Cristo en el Espíritu Santo a la iglesia en la actualidad de la celebración litúrgica: "En la celebración litúrgica, que es la acción más importante de la iglesia, el gesto ritual se funde con la comprensión más profunda, y es aquí donde la teología vuelve a ser lo que era en los orígenes: una *theologuía*, o sea, un concreto y efectivo hablar de Dios desde Dios". En suma, para Casel solamente la *teología litúrgica* es teología en sentido pleno, mientras que la teología dogmática y la misma teología bíblica son formas sectoriales de la teología.

El intento de hacer una teología litúrgica llevado a cabo por Casel, aunque encontró algún consenso, halló una fortísima oposición, oficialmente centrada en las dificultades que muchos encontraban en su comprensión mística de la liturgia. En realidad, aunque el contraste versaba ante todo sobre la interpretación mística que imponía en el campo específico de la liturgia, es decir, en los sacramentos, la oposición nacía de que la visión *sacramental* que tenía del dato de fe no encontraba lugar en las categorías metafísicas que regían todavía en la teología. Que el impulso dado por Casel llevase a largo plazo hacia una nueva teología, lo muestra el hecho ciertamente sintomático de que en la misma universidad de Innsbruck (Austria), de donde le vino a Casel, por obra del teólogo jesuita Umberg, la mayor oposición, haya derivado después, aunque de modo indirecto, el mayor reconocimiento. Y esto sucedió cuando otro jesuita, J.A. Jungmann, con su *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbona 1936), proclamó la necesidad de una nueva teología que se presentaba como *teología kerigmática*, y cuya base encerraba la instancia litúrgica, en cuanto que es la liturgia la que permite, en y mediante la celebración, un conocimiento experimental de la verdad de fe de un modo plenamente adecuado al anuncio del mensaje cristiano (*kérygma*).

IX. Liturgia teológica, no teología litúrgica

Entretanto, en los ambientes litúrgicos se abría camino cada vez más una profundización del valor intrínsecamente teológico de la liturgia, sobre todo al

imponerse uno de los puntos centrales del pensamiento caseliano: la comprensión de la liturgia como *historia de la salvación* en acto.

En este punto, y quizá precisamente por el empuje de este importantísimo y particular aspecto dado a la liturgia, se inscribe desde 1957 el problema reabierto de un modo claro por Vagaggini en torno a la relación liturgia-teología con su importante obra *El sentido teológico de la liturgia* (citamos: BAC 181, Madrid 1965), problema que el ilustre benedictino volvió a tratar nuevamente en *Liturgia e pensiero teologico recente*.

En *El sentido teológico de la liturgia*, Vagaggini afronta la relación liturgia-teología desde dos perspectivas: una que podríamos calificar de *contenido teológico* de la liturgia, y otra de método para dar una *disposición teológica* a la liturgia.

En concreto, con la *primera* perspectiva pretende llevar a cabo una amplia síntesis teológica, después también espiritual, de la liturgia, a partir de lo que llama "las grandes y las constantes leyes que rigen efectivamente las relaciones entre Dios y las criaturas" 35. Las aludidas *constantes y leyes*, que afectan especialmente a la liturgia, son enunciadas por él del siguiente modo: 1) La ley de la objetividad; 2) La dialéctica cristológico-trinitaria de la salvación; 3) La ley del único liturgo y de la única liturgia como principal explicación de la dialéctica cristológico-trinitaria; 4) La ley comunitaria de la salvación; 5) La ley de la encarnación; 6) La ley de la unitotalidad cósmica de la salvación. A partir de estas constantes-leyes organiza en ocho largos capítulos ^o la parte más original de su investigación, demostrando que ellas, que también son las leyes en las que se expresa "la quintaesencia de la visión cristiana del mundo..., alcanzan propiamente en la liturgia para nosotros su máxima concretización y aplicación". Efectivamente, se debe reconocer que, al verificar la presencia de esas *constantes* teológicas en la liturgia, Vagaggini muestra el camino por el que se puede llegar a una verdadera *teología litúrgica*.

Sin embargo, cuando Vagaggini afronta el problema sobre el método necesario para dar una presentación teológica a la liturgia (*segunda* perspectiva), se ve que esta *teología litúrgica* tiene la consistencia de una ilusión óptica, porque el método lleva sólo a una "liturgia teológica", que después es simplemente una integración de la liturgia en una "teología sintética general". El, en efecto, nos dice lo siguiente: 1) No basta hacer de la liturgia un *locus theologicus*, como se había comenzado a hacer en el s. XVIII a impulsos de los estudios litúrgicos de la época, aunque con poca fuerza, porque de este modo la liturgia se situaría todavía en una posición preparatoria para la teología, y al máximo tendría valor de testimonio y quizá de apologética. 2) Partiendo del dato fáctico de que la fórmula litúrgica expresa la fe, es preciso enfrentarse a la liturgia con un estudio histórico-

científico, para poner de manifiesto, a través del método inductivo de investigación, su valor teológico. 3) Esta investigación hace descubrir que la fórmula litúrgica propone la fe según una dimensión peculiar, que es la de ser una fe vivida por la iglesia y en la iglesia según ese determinado momento que es, de forma genérica o específicamente sacramental, el encuentro de Dios con el hombre. Esta es la visión propiamente teológica de la liturgia, y la que permite a la liturgia integrarse orgánicamente, es decir, a un verdadero nivel teológico, en la que Vagaggini llama "teología sintética general".

Como se ve, todo el esfuerzo por precisar *el sentido teológico de la liturgia* no ha llevado a otra cosa que a encontrar para la liturgia el necesario título de nobleza por el que pueda ser declarada tan *teológica* que pueda insertarse y ser absorbida por la hipotética "teología sintética general". El mismo Vagaggini, al admitir que este proceso lleva a la "constitución de una *teología de la liturgia* y de una *teología litúrgica*", parece reconocer cierta diferencia entre una y otra *teología*, aunque ambas son calificadas litúrgicamente, y a nosotros nos parece que la diferencia hay que atribuirla a la diversa finalidad de la investigación teológica dentro de la liturgia. En efecto, hay *teología de la liturgia* cuando se hace "investigación sobre la naturaleza y las propiedades de la liturgia a la luz de los principios generales y del método científico de la teología dogmática"; por el contrario, la *teología litúrgica* consiste simplemente en "poner de manifiesto el material de valor teológico contenido en los ritos sagrados", teniendo en cuenta siempre el modo particular y limitado en que los mismos ritos presentan el aludido valor teológico".

Si después Vagaggini se detiene a reflexionar sobre cómo se configuran estas dos teologías referentes a la liturgia, advierte que no se pretende hablar de "dos nuevos tratados en el complejo general del sistema teológico, sino simplemente de una o dos monografías, investigaciones especiales de la revelación en un sector particular de las fuentes (liturgia) en que aquella está contenida o propuesta y vivida en acto en la iglesia", investigaciones que serán después "debidamente asimiladas" en la teología sintética general".

Aparte la concordancia fundamental entre las dos obras de Vagaggini, nos parece que las conclusiones que se deducen de la segunda: *Liturgia e pensiero teologico recente*, se compaginan bien con las de *El sentido teológico de la liturgia* en lo que se refiere a la *perspectiva del método* para una teología de la liturgia. No es que esto nos entusiasme, ya que la investigación de Vagaggini a propósito del *sentido teológico* que se debe atribuir a la liturgia se puede formular, en conjunto, como *liturgia teológica*, expresión que califica mejor que cualquier otra su intento de llegar a una "elaboración del valor teológico de la liturgia" que se debe introducir, capítulo por capítulo, "en la teología sintética general" ^; así se obtiene el resultado

de poder "considerar la liturgia... en el marco de la síntesis teológica general" que la compone y ver de este modo "la unidad entre ambas" según las orientaciones que él mismo da en su obra principal.

X. Liturgia-teología en el Vat. II

Interviene, entre tanto, el Vat. II, el cual, estableciendo simplemente que la liturgia "se explicará tanto bajo el aspecto teológico e histórico como bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico" (SC 16), no hace alusión a la existencia de una *teología litúrgica*. Se puede decir lo mismo del otro decreto conciliar sobre la formación del clero (OT 16). Sin embargo, se debe tener en cuenta que el documento aplicativo de este último decreto, es decir, la *Ratio fundamentales institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970), al indicar que en el curso de sagrada liturgia los alumnos deben aprender a conocer "antes de cualquier otra cosa en qué modo los misterios de la salvación están presentes y operantes en las acciones litúrgicas" (n. 79), da a entender claramente la existencia de una auténtica *teología litúrgica* (tal es, en efecto, el conocimiento de cómo los misterios de la salvación están presentes y operantes en la liturgia), que, aun no siendo ciertamente propuesta como una disciplina específica, parece que se concibió como principio informador de toda la teología "por su valor de fundamento e incluso de calificación primaria... de toda la teología". En suma, se trataría de hacer de la liturgia, por su naturaleza de celebración del misterio de Cristo, el punto de partida de un modo nuevo, es decir, litúrgico, de hacer teología.

Después del concilio, naturalmente, la discusión sobre la relación liturgia-teología se complica, sea en búsqueda de una solución a propósito de la misma relación, sea para encontrar la justa posición de la liturgia en el conjunto de todo el estudio de la teología, según las exigencias expresadas por el Vat. II. Puede decirse que es unánime el reconocimiento del sentido-valor teológico de la liturgia. Hay acuerdo igualmente en reconocerle un método más peculiar y una presentación científica. Pero mientras que para algunos todo esto hace que la liturgia sea una ciencia válida en sí misma, con una finalidad específica, para otros es una ciencia teológica destinada a integrarse, con su propia aportación, o en una teología sistemática general, que haría la función de una síntesis teológica global del dato de fe, o en una ciencia práctica-pastoral, de la que, sin embargo, ella misma sería el alma o el elemento central, a causa de su valor declaradamente teológico.

XI. Liturgia-teología en la investigación actual

En lo que se refiere a la situación del posconcilio, nos ceñimos a las posturas más características.

1. Después del concilio, uno de los primeros en entrar en la discusión sobre la relación liturgia-teología es S. Marsili osb, del Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo (Roma), director de la *Rivista Liturgica*; primeramente con una breve investigación histórica sobre *La liturgia nella strutturazione della teologia*, de 1971, después con una reflexión personal: *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, reflexión presentada y debatida en la mesa redonda que sobre el tema había sido organizada por la Facultad de teología interregional de Milán (abril de 1972). Marsili pide que la liturgia sea considerada como el *fundamento* —junto con la Escritura— de una verdadera teología. Partiendo de la idea de que la teología consiste en el conocimiento de la palabra de Dios y que esta última se presenta en los dos momentos, de *anuncio* y de *realización/actualización*, del misterio de Cristo, mantiene que la teología propiamente dicha debe entenderse como conocimiento de estos dos momentos asumidos históricamente por la palabra. Por tanto, existirá una teología, también en dos momentos, representados respectivamente por la Escritura (teología bíblica) y por la liturgia (teología litúrgica). La teología bíblica, al estudiarla historia de la salvación en su fase de revelación, es decir, en el primer momento histórico asumido por la Palabra-Dios, que es el del anuncio y realización en Cristo, descubre en el realizarse de la Palabra la ley de la sacramentalidad, que es fundamental para un exacto conocimiento de la revelación. En efecto, ésta no aparece como una proposición de verdades abstractamente quidditativas (*quid sit Deus*), sino como una realidad salvífica divina, que se hace presente y activa en y por la humanidad de Cristo (*cur Deus homo*), que no sólo se convierte en símbolo-sacramento de salvación, sino que revela cómo la salvación, o sea, toda la relación de Dios con el hombre, no puede realizarse si no es por la vía del simbolismo sacramental.

Si la teología bíblica nos descubre en el sacramento-Cristo la sacramentalidad como ley fundante de la revelación (salvación en acto), la teología litúrgica será la que en la celebración descubrirá el continuo actualizarse de la misma revelación en *aquella* situación de sacramentalidad derivada que está constituida precisamente por los sacramentos de la iglesia, que son la comunicación/ participación en el sacramento-Cristo.

Para Marsili, teología litúrgica no es la que se sirve del contenido teológico de las fórmulas y ritos para construir una teología de trasfondo litúrgico (como cuando se dice, por ejemplo: teología del Espíritu Santo en la liturgia). Mucho menos piensa que la teología se haga litúrgica cuando asume de la liturgia elementos que pueden ser aducidos como fundamento y como prueba de una cierta posición teológica. En efecto, en este caso la liturgia sería al máximo y en sentido más justo un testimonio de la fe de la iglesia en

el ámbito espacio-temporal ocupado por la fórmula litúrgica tomada en examen.

Existe teología litúrgica, según Marsili, cuando el discurso sobre Dios —y el Dios-objeto de la teología lo es sólo el Dios de la revelación— se fundamenta en lo que llama *sacramentalidad* de la revelación. La revelación no es —o al menos no lo es únicamente— manifestación de la verdad de y sobre Dios, en cuanto existente en Dios, sino que es comunicación/ participación de Dios en cuanto realidad salvífica para el hombre, y como tal no puede realizarse si no es por el camino de la sacramentalidad, es decir, a través de un símbolo que manifieste a Dios y su realidad salvífica comunicándolos. Así en el AT tanto los acontecimientos cósmicos, como la creación y el diluvio, o histórico-humanos, como la salida de Israel de Egipto, cuanto los ritos, que son el memorial de los acontecimientos, suplen al sacramento, o sea, al símbolo en el que se revela y por el que se comunica Dios-realidad salvífica. En el NT el único acontecimiento histórico-humano en el que se revela y se comunica de modo total en el tiempo y en el espacio (absorbiendo también, por tanto, el acontecimiento cósmico e implicándolo) Dios-realidad salvífica es Cristo, símbolo-sacramento de Dios por excelencia en su humanidad. También en el NT, por la ley universal que sustenta el valor y el significado del rito, en el origen de la liturgia está el acontecimiento Cristo-sacramento de salvación, y en consecuencia la liturgia es en el NT revelación sacramental en sentido totalitario. En efecto, decir que la liturgia actualiza el misterio de Cristo en dimensión sacramental y ello a través de un símbolo portador de presencia salvífica divina, quiere decir que la misma actualiza continuamente en el tiempo —dado que en el tiempo se realiza— toda la realidad de la que Cristo es sacramento. Y Cristo es sacramento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Trinidad no estática, sino operante por su ser personal, no atemporal, sino histórico-salvífica; Cristo es sacramento de la salvación a nivel operativo directo, en cuanto que el valor soteriológico del proyecto divino se actúa en él como sacerdocio eternamente activo y como mediación universalmente válida; Cristo es sacramento de la iglesia, en cuanto que la iglesia está siempre y totalmente presente en él, el cuerpo en la cabeza; Cristo es sacramento, que en cada uno de los *sacramentos* actúa y comunica toda su propia realidad a los hombres, por lo cual los hombres se convierten en él —como él— en hijos de Dios mediante el bautismo, en personas vivificadas por el Espíritu Santo mediante la confirmación, en adoradores perfectos del Padre en espíritu y verdad mediante la eucaristía.

Por tanto, según Marsili, teología litúrgica es la que hace su discurso sobre Dios a partir de la revelación vista en su naturaleza de fenómeno sacramental, en el que coinciden el acontecimiento de salvación y el rito litúrgico que lo representa. De este modo la teología litúrgica es necesariamente y ante todo teología de la economía divina, es decir, de la presencia y de la acción de Dios en el mundo, que quiere realizarse en el

mundo como salvación eterna en dimensión antropológica. Esto aconteció proféticamente en el AT y acontece realmente en el NT, primero en Cristo, sacramento humano de Dios en la encarnación, después en los hombres, a los que Cristo se comunica a sí mismo, sacramento total de salvación, a través de sacramentos particulares y distintos.

La teología litúrgica es, en consecuencia, la *theologia prima*, necesaria e indispensable para que el discurso sobre Dios sea un discurso *cristiano*, es decir, recibido de Cristo por medio de la experiencia sacramental. En este sentido la teología litúrgica no excluye ninguna teología que sea reflexión humana sobre Dios, aunque nunca puede ser sustituida por ella.

La teología litúrgica es la única que concuerda naturalmente y se adecua del todo a una espiritualidad cristiana en el significado pleno y exclusivo del término. Es, pues, la teología de la que debe partir y a la que debe llevar cualquier catequesis o cualquier actividad pastoral.

2. Contemporáneamente a Marsili, también el teólogo E. Ruffini, en el ensayo *Teología dei sacramenti e liturgia* ", habla de una *teología litúrgica*, pero ciñéndose al campo restringido y específico de los sacramentos. Después de haber observado que, "al plantearse como ciencia de la celebración de la *historia salutis*, la liturgia ha recuperado toda su dimensión teológica". Ruffini descubre la *teología litúrgica* en la interpretación teológica de la celebración y de la ritualidad, definida como "particularísima encarnación histórica del acontecimiento sacramental" S3. Según dice Ruffini, el acontecimiento sacramental en sí mismo, entendido "tanto en sus contenidos trascendentes como en su efectiva significación histórico-política", pertenece al campo de la *teología* de los sacramentos.

Que respecto de la realidad sacramental se pueda hablar de una *teología* y de una *teología litúrgica*, asignándoles funciones diferentes, Ruffini cree poderlo afirmar a partir de una distinción que observa en el mismo acontecimiento sacramental, el cual si se considera como "actualización existencial" pertenece a la teología; visto, por el contrario, en su "actualización celebrativa" pertenece al campo del liturgista.

Para ilustrar esta idea, Ruffini nos explica que la *teología* en los sacramentos consiste en el conocimiento del signo sacramental como "punto de convergencia de la Palabra, de Cristo y de la iglesia"; por el contrario, la *teología litúrgica* mira "a descubrir las leyes y las características a las que la celebración debe adecuarse para permitir" que el hecho histórico de salvación, que se expresa en el sacramento, llegue a ser "hecho causante de salvación" en el tiempo y en el espacio, o sea, de dimensión cotidiana.

Sin embargo, nos parece que, en esta distinción, la denominada *teología litúrgica* se reduce en la práctica a una *antropología litúrgica*, en cuanto que es aplicación a la liturgia de las *leyes y características* psicosociológicas de comportamiento (gestualidad, oratoria, ritualidad, uso del simbolismo) adecuadas para crear la respuesta de reacción (*provocación*) necesaria para que el acontecimiento salvífico llegue a una concreta correspondencia y actualización en el sujeto.

Sintetizando, puede decirse que respecto de la relación *liturgia-teología* la discusión se ha movido en tres direcciones: 1) *la línea de Vagaggini* [-> *supra*, IX], que, a pesar de haber descubierto algunas pistas muy válidas —a nuestro juicio— para la verdadera *teología litúrgica*, acaba luego proponiendo sobre todo una *teología de la liturgia*, mejor llamada *liturgia teológica*, cuya tarea es hallar los valores, o sea, el *sentido teológico* presente en la liturgia, para convertirlos en un conjunto de elementos que, por considerarse de importancia primordial, integren la "teología sintética general"; 2) *la línea de Marsili*, que, viendo en Cristo-sacramento el momento esencial de la revelación, descubre en la *sacramentalidad* no sólo el modo en que se realiza la revelación histórica, sino también la expresión primaria y esencial, a cuya luz todo el dato de la fe, *igual que* es objeto principal de la experiencia vivida en la celebración *así también* puede y debe ser objeto de reflexión intelectual. La teología litúrgica es, por tanto, discurso sobre Dios a la luz de la *sacramentalidad*, que es el modo de ser de la revelación tanto en su primer existir histórico como en su actuarse cotidiano en la liturgia; 3) *la línea de Ruffini*, para el que la *teología litúrgica* debe limitarse al área de los sacramentos; ella, en efecto, estudia los sacramentos no sólo en su ser, sino también como hecho celebrativo, para descubrir que la *teología* de los sacramentos encuentra su actuación en la celebración litúrgica.

En esta tercera dirección se sitúa de algún modo, en 1976, F. Brovelli con el artículo *Per uno studio della liturgia*". El autor, defendiendo la existencia de una *ciencia litúrgica* como disciplina específica y válida en sí misma, le reconoce una función teológica, en cuanto que el contenido teológico presente en la liturgia se toma como "término de reflexión crítica sobre la praxis litúrgica".

Con Brovelli, si bien siguiendo la orientación de K. Rahner sobre la *teología práctica*, está sustancialmente de acuerdo A. Caprioli en su artículo *Linee di ricerca per uno statuto teologico della liturgia*, de 1978. Caprioli plantea también la liturgia como "reflexión teológica sobre la praxis litúrgica en su conjunto", incluyéndola en la *pastoral*.

XII. Para un estatuto de la teología litúrgica

Como conclusión de cuanto se ha dicho, nos parece que podemos resumir así el problema de la existencia o no de una *teología litúrgica*:

1. Sobre la relación liturgia-teología hoy está clara una cosa: la liturgia exige una comprensión desde el punto de vista teológico, porque es esencialmente portadora de todo el dato de fe comunicado por la revelación.

2. La liturgia está llamada a dar su aportación a la teología; pero esta aportación no ha de reducirse a lo que se pueda deducir de la liturgia entendida como *locus theologicus*, que puede servir de testimonio de las diversas épocas históricas y áreas geográficas. La liturgia es un modo de ser de la revelación, y por este modo de ser de la revelación en la liturgia (actualización de la fe) la teología debe dejarse iluminar en su reflexión sobre esa misma revelación.

3. Es lícito llamar *teología litúrgica* a la reflexión que deduce el contenido teológico de la liturgia de la praxis celebrativa y que lo ilustra con esa misma praxis.

4. Más allá de ésta hay una teología que justamente se llama *teología litúrgica*, porque al hacer teología plantea su propio *tratado sobre Dios* según las categorías litúrgicas. Estas son:

a) *La sacramentalidad de la revelación*. La revelación se efectúa siempre por medio de un *sacramento* y, por tanto, así como se recibe en el *sacramento*, así también se estudia y comprende en el *sacramento*. La palabra de Dios (eterna en Dios) se convierte en sacramento, o sea, palabra visible (revelación), cuando se manifiesta en el símbolo de un acontecimiento (sacramento). Este procedimiento llega a su punto más alto en la encarnación (humanidad de Cristo = sacramento de Dios), pero desde entonces es procedimiento perenne en la liturgia. Por tanto, la liturgia no sólo es la primera depositaria de la fe, sino que ésta sólo se comprende a la luz de aquélla.

b) *En el sacramento-Cristo está la totalidad de la revelación*. Siendo la liturgia celebración del sacramento-Cristo, en ella se encuentra toda la revelación, no como un conjunto de verdades abstractas, sino como realidades que se revelan y comunican de un modo actual. Por tanto, en la liturgia el hombre entra en contacto con el dato de fe ante todo por comunicación, o sea, por conocimiento experiencial; y desde aquí accede a la comprensión del misterio de Cristo y puede llegar a un más profundo conocimiento de todas las demás realidades divinas, de las que Cristo es el sacramento [-> *supra*, XI].

c) *La economía*. Es la revelación de Dios y de sus realidades como historia de la salvación; es la revelación de Dios con vistas a la salvación humana. La liturgia es la continuación, en términos simbólico-rituales, de la economía divina, historia de la salvación en acto. La economía, que es la razón fundamental tanto de la revelación histórica como de su realización en la liturgia, supone como término al hombre en cuanto objeto del amor de Dios; y por lo tanto en la teología litúrgica el conocimiento de la economía divina no es nunca un fin en sí mismo, sino que incluye siempre al hombre al que la economía se destina.

d) *Presencia del misterio de Cristo*. La economía encuentra su punto de máxima concentración y de cumplimiento total en el misterio de Cristo, visto tanto en su momento de realización histórica como en su actualización litúrgica. En efecto, la liturgia es celebración memorial del misterio de Cristo, y como tal implica siempre la presencia de lo que se celebra. En consecuencia, si la liturgia actualiza la presencia de todo el misterio de Dios, que se encuentra concentrado en Cristo, hacer teología a la luz de la liturgia quiere decir acercarse a la totalidad del misterio de Cristo y verlo no en la abstracción de unas formulaciones conceptuales, sino en la concreción de un acontecimiento presente y operante.

e) *Palabra de Dios en acción*. Esta categoría resume y conlleva a todas las demás, y es la categoría litúrgica por excelencia; la que permite a la teología ser siempre un tratado sobre Dios inspirado por Dios y al mismo tiempo una *confessio fidei* siempre nueva.

5. La teología litúrgica, constituida como *theologia prima*, no sólo admite, sino que incluso postula una *theologia secunda*, que tendrá en primer lugar la función de investigar ante todo cómo en el plano histórico-cultural se va realizando el misterio de Cristo en el mundo, y, en segundo lugar, la de traducir a un lenguaje cultural adecuado a los tiempos actuales lo que la liturgia expresa en su lenguaje simbólico.

S. Marsili

BIBLIOGRAFIA: Bartsch E., *Ciencia litúrgica*, en VV.AA., *¿Qué es teología?*, Sígueme, Salamanca 1969, 379-429; Bernal J., *La liturgia como disciplina y como objeto de estudio*, en *Una liturgia viva para una Iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971, 123-151; Canals J.M., *Liturgia y metodología*, en VV.AA., *La celebración en la Iglesia 1*, Sígueme, Salamanca 1985, 33-47; Fernández P., *La liturgia, ¿disciplina principal o nueva dimensión de la teología?*, en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 581-610; *Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico*, ib, 99 (1972) 135-179; *La liturgia, quehacer teológico. Estudio sobre una definición*, en "Salmanticensis" 20 (1973) 203-271; *Teología de la liturgia en la "Summa" de santo Tomás*, en "La Ciencia Tomista" 101 (1974) 253-305; *Liturgia y teología en la "Summa" de santo Tomás*, en "Angelicum" 51 (1974) 383-418; Jiménez Duque B. *Notas acerca de la teología de la liturgia*, en "Orbis Catholicus" 1 (1958) 466-479; Jungmann J.A., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, Dinor, San Sebastián 1961, 411-423; *Ciencia litúrgica*, en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 347-353; Maldonado L., *Memoria y narrativa, denominador común de la teología litúrgica y la teología política*, en "Phase" 88 (1975) 297-307; Martimort A.G., *La ciencia de la liturgia*, en *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 36-40; Mosso D., *Liturgia*, en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 62-83; Rennings H., *Objetivos y tareas de la ciencia litúrgica*, en "Concilium" 42 (1969) 286-302; Righetti M., *Historia de la liturgia 1*, BAC 132, Madrid 1955, 52-100; Seasoltz K., *Antropología y teología litúrgica. En busca de una metodología adecuada*, en "Concilium" 132 (1978) 152-166; Stenzel A., *La liturgia como lugar teológico*,

en MS 1, Cristiandad, Madrid 1974, 670-685; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid 1959. Véase también la bibliografía de *Culto*, *Eucología*, *Fe y liturgia*, *Formación litúrgica*, *Libros litúrgicos*, *Liturgia*, *Misterio*, *Misterio pascual*, *Orientales (liturgias)* y *Padres y liturgia*.