

ALEXANDER SCHMEMANN

INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

A la luz de la tradición
de la Iglesia Ortodoxa

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2021

Dedicado a la memoria
del Archimandrita Kiprian
(† 10 de febrero de 1960)

Tradujo Francisco Javier Molina de la Torre sobre el original inglés

First published by St Vladimir's Seminary Press
as *Introduction to Liturgical Theology*
Copyright © 1966 by St Vladimir's Seminary Press
This translation published with permission

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2021
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-2067-3
Depósito legal: S. 2-2021
Impreso en España / Unión Europea
Imprenta Kadmos, Salamanca

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN. LA TAREA Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA	9
1. EL PROBLEMA DEL «ORDO»	37
1. ¿Qué es el <i>ordo</i> ?	37
2. El <i>ordo</i> y la praxis litúrgica	40
3. La conexión del <i>ordo</i> con la eucaristía y la liturgia del tiempo	46
4. Tendencias litúrgicas modernas	50
<i>Excursus</i> . La liturgia del tiempo en su forma actual	52
2. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL «ORDO» EN LOS PRIMEROS SIGLOS	55
1. El origen de la liturgia del tiempo	55
2. La base judía del culto cristiano	60
3. Naturaleza e importancia de esta relación	64
4. La preservación tras la ruptura con el judaísmo	72
5. El día del Señor y el <i>sabbath</i>	84
6. Las horas de la oración	90
7. El año litúrgico	96
3. EL PROBLEMA DEL DESARROLLO DEL «ORDO» EN LOS SIGLOS IV Y V	101
1. La naturaleza del desarrollo litúrgico en el siglo IV	101
2. La importancia de la piedad litúrgica	107
3. La nueva experiencia del culto y sus causas	122
4. El papel del monacato	146

4. LA SÍNTESIS BIZANTINA	165
1. Primer estrato: el <i>ordo</i> preconstantiniano	167
2. Segundo estrato: el <i>ordo</i> «secular»	180
3. Tercer estrato: el <i>ordo</i> «monástico»	216
4. Síntesis de la praxis «secular» y «monástica»	225
5. Conclusión: una evaluación del <i>Typicon</i>	239
 <i>Vocabulario</i>	 249
<i>Índice general</i>	251

INTRODUCCIÓN

LA TAREA Y EL MÉTODO
DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

El estudio litúrgico, entendido como teología litúrgica, ha aparecido en fechas relativamente recientes dentro del sistema de las disciplinas teológicas. Lo que se llamaba liturgia en los centros de formación era normalmente el estudio práctico más o menos detallado de los ritos eclesiásticos, combinado con algunas explicaciones simbólicas de las ceremonias y los ornamentos. Esta clase de estudio litúrgico, conocido en Occidente como conocimiento de las «rúbricas», responde a la pregunta por el cómo: ¿Cómo ha de llevarse a cabo el culto de acuerdo con las normas, es decir, según las prescripciones de las rúbricas y los cánones? Pero no responde a la pregunta por el qué: ¿Qué se hace en el culto? No describe el sentido del culto en su conjunto ni en sus distintas partes, ni explica qué lugar ocupa la tradición litúrgica en la vida de la Iglesia y de sus miembros. En los cursos de especialización litúrgica, la descripción sistemática del culto con frecuencia va precedida de breves introducciones teológicas e históricas (en relación con la institución del sacramento por Cristo, el desarrollo del culto y la himnodia, etc.) en las que se tocan muy por encima los aspectos teológicos e históricos de la liturgia. Hasta hace poco, pues, la liturgia ha formado parte de la categoría de las disciplinas «auxiliares» o «prácticas».

Este descuido de la ciencia litúrgica, su aceptación como una ciencia aplicada que solo interesa en general a los clé-

rigos de a pie y no tanto a los teólogos, difícilmente ha sido casual. Se ajustaba perfectamente a esa forma de teología denominada «escolar» y que la Iglesia ortodoxa tomó prestada de Occidente. Se ha escrito por extenso sobre los valores positivos y los inconvenientes de esta teología¹. Aquí nos basta con subrayar que, al asimilar la estructura y el método de Occidente, nuestra teología ha permanecido desgajada durante largo tiempo de una de sus raíces más vitales y naturales: la tradición litúrgica².

En Occidente, la ruptura entre el estudio teológico y la experiencia litúrgica era ya una enfermedad crónica. A juicio de un autor católico, «la teología no sabía cómo abrazar toda la riqueza de la tradición, y hasta el día de hoy el culto se estudia en los centros de formación o bien como parte del derecho canónico, o bien en conexión con la historia de las instituciones eclesiásticas»³. Por lo tanto, no resulta sorprendente que, en el siglo XIX, los autores de nuestra propia dogmática «escolar» —el metropolitano Macario, el obispo Silvestre y otros— ignoraran hasta cierto punto la tradición litúrgica de la Iglesia. Por supuesto, no negaban de forma explícita la importancia de dicha tradición, y de vez en cuando hallamos en sus textos referencias a algunos testimonios litúrgicos, pero el espíritu de su sistema y método excluía todo interés real por la liturgia, y se limitaba a la búsqueda de aquellos elementos de la liturgia de la Iglesia que pudieran servir como criterios teológicos objetivos a la hora de exponer la fe de la Iglesia.

1. Cf. la valoración de la «teología escolar» del arcipreste G. Florovsky, *Puti russkogo bogosloviya* [«Sendas de la teología rusa»], París 1937, 82-127.

2. *Ibid.*, 101: «La institución misma de las escuelas fue un signo claro de progreso. Sin embargo, este trasvase de la escuela latina al suelo ruso supuso una ruptura en la conciencia eclesiástica, una fractura entre el ‘academicismo’ teológico y la experiencia eclesiástica... Las oraciones seguían haciéndose en eslavónico, pero la teología ahora se estudiaba en latín... La teología se desarrollaba conforme a pautas occidentales».

3. I. H. Dalmis, *Le Mystère. Introduction à la théologie de la liturgie*: La Maison-Dieu 14 (1948) 67.

1. LA ESCUELA HISTÓRICA DE LA CIENCIA LITÚRGICA

Lo que quebró por primera vez esta indiferencia fue el renacimiento del interés histórico por el culto. En palabras del profesor Glubokovsky, en la vieja ciencia litúrgica aplicada «la génesis histórica era o bien rechazada por completo, o bien meramente tolerada para explicar, en algunos casos particulares, lo que se había consolidado hasta llegar a ser un estereotipo incuestionable»⁴. Lógicamente, sin explicar su desarrollo histórico no podía darse ninguna comprensión objetiva de la verdadera naturaleza del culto, y sin esta era inconcebible llegar a comprenderla correctamente o interpretarla de forma válida. De hecho, en la práctica fue sustituido por el simbolismo escolástico.

Ahora bien, desde finales del siglo XIX y en conexión con el auge en la teología rusa de la «escuela histórica»⁵, surgió un nuevo interés por el desarrollo del culto. Los nombres de Nikolái Krasnoseltsev y Aleksandr Dmitrievsky descuellan en el amplio campo de esos estudios, gozando este último de algo así como de la gloria de un «Jacques Goar ruso»⁶. No obstante, estos son solo dos de los más conocidos representantes de toda una brillante generación de liturgistas rusos. Como figuras de no menor magnitud hemos de mencionar también a Iván Mansvetov, Mikhail Skaballanovich, Iván Karabinov, Aleksandr Golubtsov, el obispo Porfirio Uspensky y otros. Estos estudiosos, en palabras de uno de ellos, se sintieron impulsados por el deseo sublime de «elevar nuestra reverencial pero en buena medida inconsciente admiración por las ceremonias de la Iglesia al nivel de la comprensión

4. N. N. Glubokovsky, *Russkaya bogoslovskaya nauka v eye istoricheskoy razvitiy i noveishem sostoyanii* [«La ciencia teológica rusa en su desarrollo histórico y en su condición actual»], Varsovia 1928, 63-64.

5. Respecto a la «escuela histórica», cf. G. Florovsky, *Puti russkogo bogosloviya*, 322ss.

6. Jacques Goar (1601-1653), dominico francés, fue pionero en el estudio de la liturgia y la teología ortodoxas en Occidente [N. del T.].

histórica y de la apreciación consciente»⁷. Ha de reconocerse que, como resultado de su obra, no solo la ciencia litúrgica rusa ocupó un puesto destacado y glorioso en el ámbito académico, sino que además asentó unas sólidas bases sin las cuales hoy sería imposible hablar de teología litúrgica en el sentido estricto del término.

En Occidente, este interés histórico y arqueológico por el culto surgió antes: en una fecha tan temprana como el siglo XVII, Isaac Hubert (*Ἀρχιερατικόν. Liber pontificalis Ecclesiae Graecae*, 1647) y Jacques Goar (*Εὐχολόγιον, sive rituale graecorum*, 1647) pusieron los cimientos de la liturgia histórica, sobre los que más adelante se alzaría todo el edificio⁸. Desde entonces, el estudio histórico del culto ha proseguido en Occidente, ofreciendo a los estudiosos cada vez más ediciones de fuentes, monografías, diccionarios y otros recursos.

Por último, entre las Iglesias ortodoxas griega y rusa también se ha producido un renacimiento parecido en el interés histórico por el culto⁹.

En resumen, las contribuciones de esta fase histórica al desarrollo de la liturgia fueron enormes. Ahora bien, esto solo despejaba el camino para la verdadera teología litúrgica o, más precisamente, para que la ciencia litúrgica se desarrollase hasta convertirse en una auténtica disciplina teológica. Es curioso que algunos de los más destacados fundadores de la liturgia histórica no sintieran la necesidad de seguir profundizando en ella. Así, por ejemplo, en 1907, al recapitular los

7. Cita de Gluborovsky en G. Florovsky, *Puti russkogo bogosloviya*, 65. Para una enumeración más extensa de los nombres y las obras de los estudiosos rusos de la liturgia, cf. L. Mirkovich, *Pravoslavnyaya liturgika* [«Liturgia ortodoxa»], Sremski Karlovci 1918, 38-45.

8. Respecto a la historia de los estudios litúrgicos en Occidente, cf. F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, en *Compte rendu du IV^e Congrès scientifique international des sciences religieuses catholiques*, Fribourg 1898, 299-315; K. Mohlberg, *Ziele und Aufgaben der Liturgie*, Münster 1919, 1-36; C. Callwaert, *Liturgicae institutiones*, Brugge ³1933, 56-211; L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Freiburg i.B. 1932, 118-141; P. Oppenheim, *Introductio historica in litteras liturgicas*, Torino ²1945.

9. Cf. L. Mirkovich, *Pravoslavnyaya liturgika*, 35ss.

logros, el afamado liturgista francés Fernand Cabrol escribió: «La liturgia ya no es una ciencia joven. Se puede decir que su estructura básica ha quedado establecida y que las distintas partes del edificio están casi acabadas. La obra pendiente no es ni la más sencilla ni la más interesante»¹⁰. A su juicio, esta tarea consistía solamente en mejorar sin cesar el lado técnico de la liturgia (edición y crítica de fuentes, etc.), siendo el objetivo último una síntesis en la que todo el desarrollo del culto se describiera como un proceso único y orgánico. Evidentemente, en las categorías teológicas del siglo XIX algo ocultaba la importancia de la tradición litúrgica e impedía que esta cobrara conciencia teológica. Una de las razones de esta insensibilidad para con la liturgia en cuanto teología tendría que buscarse en el similar –pero más profundo– descuido de la teología escolástica respecto al tema de la eclesiología y de cualquier verdadera comprensión de la doctrina de la Iglesia. En esta línea, el destino de la ciencia litúrgica no solo se parece al de la eclesiología dentro de la teología dogmática, sino que está directamente conectado con él. A fin de percibir el culto como algo más que una «ceremonia pública», es preciso contemplar y percibir la Iglesia como algo más que una «sociedad de fieles». Entretanto, tal como los teólogos contemporáneos han señalado en más de una ocasión, el tema de la Iglesia –de su naturaleza divino-humana, de su vida como el Cuerpo de Cristo– está casi por completo ausente de la teología pospatrística¹¹. En consecuencia, el renacimiento de la conciencia litúrgica, de un interés nuevo –y, de hecho, teológico– por la tradición litúrgica, ha acompañado al renacer de la eclesiología, ese retorno genuino a la Iglesia que caracteriza las últimas décadas.

10. F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, 128-130.

11. Cf. Y. Congar, *Bulletin d'Ecclesiologie 1939-1946: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 77-96; *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, 65ss (versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963).

2. EL MOVIMIENTO LITÚRGICO

Este renacimiento litúrgico, que en última instancia ha conducido también al desarrollo de la teología litúrgica, comenzó casi de manera simultánea en distintas partes del mundo cristiano en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. No es preciso describir aquí las etapas fundamentales de dicho movimiento. Conviene recordar, no obstante, que presentaba formas y matices diferentes en cada una de las confesiones cristianas a las que afectó, así como que se desarrolló de diversas maneras en los distintos países, de modo que ha contado con su propia historia en la ortodoxia, el catolicismo y el protestantismo¹². Lo que nos importa aquí es su contenido, que consiste en un genuino descubrimiento del culto como la vida de la Iglesia, el acto público que actualiza eternamente la naturaleza de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, un acto, además, que no es parcial, remitiendo solo a una función de la Iglesia (su «oración comunitaria») o expresando únicamente uno de sus aspectos, sino que asume, expresa, inspira y define a la Iglesia entera, su naturaleza esencial, el conjunto de su vida. «La religión cristiana no es solamente una doctrina... es una acción o un hecho público»¹³. Supone el retorno desde una comprensión pietista e individual del culto hasta una concepción del mismo como la autorrevelación eterna de la Iglesia. Se trata de un regreso, por medio del culto, a la Iglesia y, por medio de esta, a aquel. Una vez más, la idea católica del culto se descubre como el servicio público del pueblo de Dios lleno del Espíritu, como la «realización» de la Iglesia en su plenitud divino-humana.

12. Existe de ello bibliografía específica. Así, para una historia general y un análisis del movimiento litúrgico, cf. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945; J. H. Srawley, *The Liturgical Movement*, London 1954; L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris 1956; también el número especial *Avenir et risques du renouveau liturgique*: La Maison-Dieu 25 (1951).

13. L. Bouyer, *Le Mystère Pascal*, Paris 1947, 9.

Es cierto que muchos no comprenden aún la verdadera naturaleza del movimiento litúrgico. Las mentes están aún sometidas a las categorías de la «teología escolástica». Se piensa que no es más que el nuevo despertar de un piadoso entusiasmo estético-psicológico por el culto, por sus ceremonias y rituales, por sus aspectos externos, una especie de nuevo pietismo litúrgico. La mejor respuesta a esto es el hecho de que el movimiento litúrgico ha surgido en todas partes íntimamente ligado a un renacimiento teológico, misionero y espiritual. Ha sido la fuente que ha permitido que los cristianos se percaten de su responsabilidad en el mundo. Ha supuesto un renacer de la Iglesia misma.

El movimiento litúrgico nos conduce ahora directamente a la cuestión de la teología litúrgica. Debería decirse que el movimiento en sí —con la excepción del centro benedictino de Maria Laach, vinculado de forma especial al nombre de Odo Casel¹⁴— no era teológico en el sentido de que constituyera una clarificación e interpretación sistemática y teológica de la tradición litúrgica. Sus mayores esfuerzos se dedicaron a reavivar la praxis de la vida eclesial, otorgando al culto su verdadero puesto y sentido. Ahora bien, en primer lugar, creó las condiciones necesarias para la teología litúrgica al centrarse en el culto, al experimentarlo como el centro de toda la vida de la Iglesia. Y, en segundo lugar, en su desarrollo interno apuntó hacia la necesidad de un análisis estrictamente teológico de los datos de la experiencia y la tradición litúrgicas de la Iglesia. Quedó claro que, sin esa «reflexión» teológica, el renacimiento litúrgico se vería amenazado o bien por una sumisión excesiva a las «exigencias actuales», a la naturaleza radical de ciertos movimientos «misioneros» y «pastorales»

14. Sobre el movimiento de Maria Laach y la teoría de Casel en torno al misterio litúrgico, cf. T. Filthaut, *La Théologie des Mystères*, Paris 1945. También *Dom Odo Casel: La doctrine du mystère chrétien*: La Maison-Dieu 14 (1948), número especial con bibliografía. El órgano del movimiento fue la revista *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1-16, iniciada en 1921.

totalmente prestos a eliminar las viejas formas sin pensárselo dos veces, o bien por un arqueologismo particular que considera que la restauración del culto a su «pureza primitiva» es la panacea de todos los males contemporáneos¹⁵.

Tendría que añadirse aquí que, si bien el renacimiento litúrgico como movimiento organizado surgió y se desarrolló sobre todo en Occidente, sin embargo tiene una honda conexión interior con la Iglesia de Oriente, y por tanto resulta de especial interés para los teólogos ortodoxos. Desde una cierta perspectiva, y valorando de forma crítica cada uno de sus logros, puede considerarse como una especie de movimiento «ortodoxo» en un contexto no ortodoxo, puesto que supone la restauración en el pensamiento y la vida de la Iglesia de esos énfasis y categorías que, hasta cierto punto, el Occidente cristiano había perdido. Los fundadores y líderes de este movimiento han declarado de forma repetida que, desde su punto de vista, el culto ortodoxo da testimonio de la «gran plegaria litúrgica» de la Iglesia primitiva. «La Iglesia ortodoxa —escribe un historiador católico del movimiento litúrgico— ha preservado el espíritu litúrgico de la Iglesia primitiva, y sigue viviendo de acuerdo con él y alimentándose de su fuente»¹⁶. De aquí deriva el particular interés en Occidente por la tradición litúrgica de la Ortodoxia, la simpatía natural hacia ella. Esto significa que al teólogo ortodoxo no le resultan ajenos el material y la experiencia acumulada por el movimiento litúrgico de Occidente, sino que constituyen valiosos auxilios para su propia tarea. Pese a lo paradójico que pueda sonar, muy a menudo es el interés occidental por la tradición litúrgica, los esfuerzos de esos estudiosos occidentales, los que nos ayudan a superar los defectos y limitaciones de nuestra propia teología escolástica. Ello no significa que debemos aceptar ciegamente todo lo que se ha hecho o se está haciendo en

15. Sobre este tema, cf. en especial L. Bouyer, *Où en est le mouvement liturgique?*: La Maison-Dieu 25 (1951) 49ss.

16. O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique*, 188.

Occidente, ni tampoco supone la mera asunción mecánica de obras occidentales a la luz de los criterios abstractos de la «Ortodoxia». En el renacimiento litúrgico occidental debemos, ante todo, saber discernir la cuestión que se plantea a la Ortodoxia, la cual solo puede responderse de forma adecuada en el contexto del conjunto de la perspectiva ortodoxa, puesto que únicamente la «memoria interior de la Iglesia dota de vida plena al testimonio callado de los textos»¹⁷. Así, el carácter ininterrumpido de la tradición litúrgica en la Iglesia oriental, por un lado, y el intenso interés e investigación en torno a la liturgia en Occidente, por el otro, son los dos pilares de la configuración creativa de la teología litúrgica ortodoxa.

3. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA

A la luz de lo que se ha dicho, pasemos a definir la naturaleza de la teología litúrgica, su puesto dentro de la organización general de las disciplinas teológicas y su método. Comencemos con una definición.

Tal como indica su nombre, la teología litúrgica es la explicación del sentido del culto. Por supuesto, la ciencia litúrgica siempre ha tenido como objeto explicar el culto, pero, como acabamos de mostrar, solía contentarse con un simbolismo elemental y, en muchos sentidos, superficial y arbitrario. Incluso el concepto de simbolismo se tomaba en su sentido más sencillo y popular: como «representación» de algo. La Pequeña Entrada de la liturgia se veía como una representación simbólica de Cristo que iba a predicar; la Gran Entrada, como la representación de su sepultura, etc. En todo esto se olvidaba que, antes de recurrir a esta explicación simbólica, es necesario definir la naturaleza y la esencia del símbolo litúrgico, así como su puesto en el culto. Hay además otro concepto que la ciencia litúrgica ha usado a menudo sin aclarar su contenido

17. G. Florovsky, *Puti russkogo bogosloviya*, 516.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN. LA TAREA Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA	9
1. La escuela histórica de la ciencia litúrgica	11
2. El movimiento litúrgico	14
3. Hacia una definición de la teología litúrgica	17
4. Hacia una metodología de la teología litúrgica	21
5. La crisis litúrgica	29
1. EL PROBLEMA DEL «ORDO»	37
1. ¿Qué es el <i>ordo</i> ?	37
2. El <i>ordo</i> y la praxis litúrgica	40
3. La conexión del <i>ordo</i> con la eucaristía y la liturgia del tiempo	46
4. Tendencias litúrgicas modernas	50
<i>Excursus</i> . La liturgia del tiempo en su forma actual	52
2. EL PROBLEMA DEL ORIGEN DEL «ORDO» EN LOS PRIME- ROS SIGLOS	55
1. El origen de la liturgia del tiempo	55
2. La base judía del culto cristiano	60
3. Naturaleza e importancia de esta relación	64
4. La preservación tras la ruptura con el judaísmo	72
a) La eucaristía	72
b) La liturgia del tiempo	76
5. El día del Señor y el <i>sabbath</i>	84
6. Las horas de la oración	90
7. El año litúrgico	96

3. EL PROBLEMA DEL DESARROLLO DEL «ORDO» EN LOS SIGLOS IV Y V	101
1. La naturaleza del desarrollo litúrgico en el siglo IV	101
2. La importancia de la piedad litúrgica	107
a) La piedad litúrgica del cristianismo primitivo	110
b) La irrupción de la «piedad mística»	115
3. La nueva experiencia del culto y sus causas	122
a) El edificio eclesial	126
b) «Un lugar santo»	129
c) Pompa y ceremonial externo	131
d) La historización del culto	135
e) El culto como «santificación»	139
4. El papel del monacato	146
a) El culto y la norma de oración	149
b) El puesto de la eucaristía	157
c) Relevancia del monacato en la síntesis litúrgica bizantina	161
4. LA SÍNTESIS BIZANTINA	165
1. Primer estrato: el <i>ordo</i> preconstantiniano	167
a) El ciclo diario	167
b) El ciclo semanal. El ayuno	171
c) El ciclo anual: Pascua y Pentecostés	176
2. Segundo estrato: el <i>ordo</i> «secular»	180
a) El canto y la música	183
b) La dimensión dramática	189
c) La complicación del <i>ordo</i>	191
d) La multiplicación de los días de fiesta	199
e) Una nueva concepción del tiempo	201
f) La veneración de los santos	207
3. Tercer estrato: el <i>ordo</i> «monástico»	216
a) El ayuno	220
b) La praxis eucarística	222
4. Síntesis de la praxis «secular» y «monástica»	225
a) El triunfo de la piedad monástica	227

b) La compleción del <i>Typicon</i>	230
c) El <i>ordo</i> de Jerusalén	231
d) El <i>ordo</i> estudita	236
e) Los <i>ordines</i> posteriores	238
5. Conclusión: una evaluación del <i>Typicon</i>	239
<i>Vocabulario</i>	249