

LA CREATIVIDAD EN LA LITURGIA

I.—INTRODUCCION

El término creatividad es un neologismo de vieja raigambre. Lanzado a la calle con fortuna va resistiendo, al parecer, los embates del tiempo. Tiene las características de ser suficientemente ambiguo para ser aplicable a múltiples facetas del quehacer humano y tener mordiente para espolear ese quehacer. Inventado en el campo de la psicología en la década de los 50, ha estrapolado su origen y se ha implantado en todos los ámbitos teóricos y prácticos. Hoy por hoy —salvo que uno haya visto nacer y caer muchos ídolos— es un término idolatrado, contra el que no se puede atentar impunemente. Y, sin embargo, como otros muchos términos de circulación, es más «objeto de creencia» que de demostración ¹.

Pero el término es sugeridor y ahí está su fuerza. En efecto, tras de él se alberga una vieja raigambre que connota tanto el «crear» bíblico como el *poiein* heleno. Se engloban así en este término tareas tan fundamentales del hombre como el conocer, el actuar y el producir. El problema de lo útil (la técnica) y lo gratuito (el arte) también tiene que ver con este neologismo. Igualmente las consideraciones que puedan hacerse sobre el *homo faber, ludens, sapiens* ².

En el campo litúrgico, de que aquí se trata, el término creatividad y sus connotaciones van ganando terreno ya desde antes del Vaticano II, hasta tomar carta de naturaleza en torno al año 1972. Las bases de reforma puestas por el Concilio y la edición de los correspondientes libros oficiales dieron pie a un resurgimiento de atisbos (sobre

1 Cf. D. Hameline, 'La créativité fortune d'un concept ou concept de fortune?', en *La Maison-Dieu* 111 (1972) 84-109.

2 Para todo esto y su evolución en la cultura occidental, cf., A. Rodríguez Resina, 'Breve consideración sobre la creatividad humana', en *Phase* 103 (1978) 61-68.

la fiesta, el juego, la gratuidad, etc.) ya previstos antes por autores cercanos a esta temática³.

II.—CREATIVIDAD Y FIJACION EN LA LITURGIA

1.—EL HECHO CELEBRATIVO Y SU «INTERPRETACION».

Se impone decir, como prenotando, que creatividad en la liturgia no se identifica con producción de textos o estructuración de procesos rituales concretos. Es decir, no se identifica con «obra de autor», sea éste particular, colectivo o heredado de la tradición anónima. A esta creatividad —más o menos fructífera y conseguida, según épocas y situaciones— ha acompañado siempre otra categoría que frecuentemente se olvida: la *interpretación* celebrativa del hecho litúrgico, la ejecución del ritual. Y esto porque la celebración es una imagen viviente, un «icono gestual». Por eso necesita de los «actores de la celebración» que la pongan en pie de drama, que la lleven a las tablas, en definitiva que la «interpreten». Y aquí el término interpretar no es explicar, catequizar, verbalizar la celebración, sino hacer *dramaturgia* celebrativa⁴.

También en este campo, y sobre todo en éste, ha habido creatividad a lo largo de la historia de la liturgia. Por ejemplo, el mismo proceso ritual de la Eucaristía —sin variar demasiado sus textos— es totalmente distinto en una interpretación «mística» de San León, en otra «allegórica» de Amalario y en otra «teológica» de Trento. La misa patrística, la medieval y la tridentina, siendo fundamentalmente la misma en sus materiales celebrativos, es totalmente distinta en

3 En efecto, el año 1972 es la fecha en que las publicaciones específicamente litúrgicas de más amplia difusión dedican monografías al tema de la creatividad. Por ejemplo, los números monográficos de revistas francófonas: *La Maison-Dieu* (n. 111), *Paroisse et liturgie* (n. 6 del vol. 54), *Bulletin national de liturgie* (n. 36 del vol. 6). En la citada *La Maison-Dieu* Sr. M. du Saint-Esprit ('La créativité liturgique à travers quelques revues', 114, 1973, 97-109) recopila y hace un balance de mucho de lo publicado hasta la fecha en que escribe. El mismo año 1973 se hace otro balance en una revista litúrgica española: J. Urdeix, 'Liturgia y creatividad', en *Phase* 76 (1973) 315-28. Más tarde y con más amplia documentación otro trabajo de J. A. Goenaga, 'Creatividad litúrgica', en *Estudios Eclesiásticos* 51 (1976) 521-50. La revista *Phase*, citada arriba, dedicará su n. 103 (1978) al tema: 'La creatividad en la liturgia actual'.

4 Es interesante advertir la importancia que autores de ayer y de hoy dan a la «interpretación» en la composición misma de su obra dramática. La vuelta al teatro como *ceremonia*, donde los «personajes» vienen sustituidos por signos, subraya la primacía de la interpretación sobre el texto.

su modo dramático, en su interpretación. Hoy, tras un acercamiento al modo patrístico de celebrar, empieza a añorarse de nuevo la subjetividad de los medievales. Siempre se vuelve, aunque siempre de manera distinta.

Quizá el problema de la creatividad hoy —a diferencia, al parecer, de lo que ocurre en el teatro— no es de autores sino de intérpretes. Dicho más cercanamente: el problema no estaría en la reforma de los libros litúrgicos oficiales, ya casi acabada, ni en la producción espontánea de textos o celebraciones más o menos logradas técnicamente, sino exactamente en los ministerios, en los intérpretes de la celebración, en la comunidad celebrante misma.

Sin embargo, es indudable que la reforma del Vaticano II ha despertado una imaginación dormida desde hacía tiempo. Aunque haya producido también el previsible desencanto. Con el Concilio se abrió un horizonte que rompió con la intangibilidad de una herencia, para pasar a una etapa dubitosa pero incuestionablemente creativa. No olvidemos que la reforma no ha afectado solamente a los textos, sino, a veces, a la dramática toda del proceso celebrativo⁵.

Así, las aparentemente pequeñas «novedades» escalonadas nos han enseñado a concebir la celebración y cada celebración como un hecho creativo. Las celebraciones —por muy estructuradas que aparezcan en los libros oficiales, y aún aquí posibilitan, e incluso sugieren, variantes— no están hechas nunca del todo. Cada una de ellas se plantea ya con peso propio, en función de diversos factores que los libros litúrgicos invitan a tener en cuenta: la comunidad celebrante, los ministerios, el tiempo litúrgico, el espacio celebrativo...

Esto que ha pasado a ser conciencia general y hasta hace una década sólo lo pensaban ciertas minorías en la Iglesia, nos ha hecho releer el pasado litúrgico con ojos distintos. Lo que parecía una herencia intocada, un bloque homogéneo, se nos revela de pronto como un proceso inquieto, nunca acabado; y esto, como naturaleza intrínseca a la misma liturgia. Es sabido que los especialistas conocían los datos, pero la sensibilidad despertada es un hecho nuevo.

La liturgia, en efecto, ha sido siempre temporalidad, provisionalidad. Y es esto precisamente por ser liturgia de la Iglesia. La cele-

5 Piénsese en lo que significa romper oficialmente con la «misa de tres» para volver a la concelebración primitiva. Para todo lo referente a la reforma del Concilio y de las directrices oficiales postconciliares, cf. I. Oñatibia, '¿Para cuándo las adaptaciones profundas?', en *Phase* 103 (1978) 9-32.

bración adelanta lo escatológico hacia la precariedad del presente desde unos hechos que ya fueron. Así, la liturgia se coloca exactamente en esa frontera corrediza entre Iglesia y Reino. Por eso sus oraciones se formulan en desiderativo, en optativo: nunca totalmente en el pasado aunque arranquen de la memoria, nunca totalmente en el futuro aunque clamen «al que ha de venir», nunca totalmente en el presente porque éste es una marcha.

Esta es la lección que sacamos de la complicada historia de la liturgia en sus producciones más decantadas. Ya ocurre desde su mismo arranque, desde que la liturgia cristiana nace de la judía.

2.—LA CREATIVIDAD EN LA HISTORIA DE LA LITURGIA.

El judaísmo es una «religión del libro». Pero en el proceso de fijación de las Escrituras, y tras esta fijación, ha existido siempre una fuerte tradición oral que les presta sustrato, las acompaña y las «interpreta». Así sucede con los materiales celebrativos de los ámbitos fundamentales de la liturgia judía: el templo, la sinagoga y la casa. Las tradiciones rabínicas siguen las mismas leyes. Lo sorprendente es que, en esos ámbitos tan distintos, los formularios litúrgicos, oficiales o domésticos, siguen un mismo esquema. Siendo improvisados los textos, tiene como base una fijación de sus líneas maestras. Es decir, se iban inventando según un esquema dinámico de temas fijos. Esta obra maestra de equilibrio entre lo heredado y lo que sobre sus líneas de fuerza se improvisaba permite la continuidad de la fijación y la vivencia de una celebración que, en cada acto, se hace desde dentro⁶.

Así eran las cosas en tiempos de Jesús. El mundo de plegarias de su infancia, provenientes sobre todo de los usos domésticos y sinagogales, se encontrará en las reuniones con sus discípulos, particularmente en la última Cena⁷. Esta herencia judía y su modo de hacer, sobre todo en lo referente a la casa y a la sinagoga, vienen asumidos casi íntegramente por la liturgia cristiana. El mismo esquema y la misma temática de libre composición. Sólo un giro decisivo (que se advierte sobre todo en la Didajé y en las Constituciones Apostólicas): todo empieza a orientarse ahora cristológicamente.

⁶ Cf. L. Bouyer, 'L'improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne', en *La Maison-Dieu* 111 (1972) 7-19, en especial: pp. 8-12.

⁷ Baste citar aquí: R. Aron, *Los años oscuros de Jesús* (Madrid 1963), y, del mismo autor: *Ainsi priait Jésus enfant* (Paris 1968).

La fijación de los formularios litúrgicos cristianos empieza a hacerse en el siglo IV. Pero ya la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma (siglo III) es testimonio característico de un cierto deseo de fijación, aunque afirme lo contrario. San Agustín se moverá cautelosa y eficazmente entre creadores ineptos y críticos intransigentes (una situación paralela a la de hoy), pidiendo comprensión para creaciones bienintencionadas aunque imperfectas y tratando de orientar hacia composiciones litúrgicas más logradas. Pero el problema fundamental se plantea cuando las fórmulas litúrgicas empiezan a instrumentalizarse como vehículo de las fórmulas dogmáticas. En el binomio *lex orandi - lex credendi* (fórmula agustiniana de Próspero de Aquitania) se interfiere una interesada *lex docendi* con lo que la liturgia, lugar propio de la *koinonía*, empieza a ser, como ya constata Pablo ante los corintios (1 Cor 11, 17-22), el signo más doloroso de la ruptura eclesial⁸. Esta es una de las razones de las intervenciones romanas en otras iglesias (cartas de Inocencio I y de Virgilio sobre todo) y de la implantación, a la postre, de la liturgia de Roma en la iglesia occidental. Se frena así una creatividad varia y legítima de muchas iglesias locales⁹.

Pero, a pesar de los avatares de la historia, descritos aquí muy sucintamente, se concluye que sus datos no justifican sino que incluso niegan una reglamentación litúrgica que imponga una celebración encorsetada. Esto vendrá después.

De hecho, tal reglamentación, por muy conveniente que sea, debido a factores extralitúrgicos, no pertenece a la esencia de la celebración. Sí, en cambio, es responsabilidad de la Iglesia jerárquica —y así ha sido siempre— el delegar y «ordenar» los celebrantes. Es a éstos —siempre referidos a la comunión eclesial— a quienes obliga el servicio de la creación litúrgica ya que ellos son sus más directos ejecutores. Sólo si éstos no son capaces, será necesaria una suplencia oficial, como de hecho así ha sucedido.

⁸ Esta *lex docendi* se ha convertido hoy en *cogitatio dubitosa*, pero sigue siendo una ley tan despótica como la de ayer. En efecto, la sospecha suele ser tan dogmática como la negación y, además, tiene más fuerza persuasiva.

⁹ Cf. J. Bellavista, 'Ayer y hoy de la creatividad litúrgica', en *Phase* 103 (1978) 45-60, en especial: pp. 45-48. También: E. Dekkers, 'Créativité et orthodoxie dans la *lex orandi*', en *La Maison-Dieu* 111 (1972) 20-30.

3.—UNA CONSTANTE: LA DIALECTICA CREATIVIDAD-FIJACION RITUAL.

El viejo problema que venía latente desde largo tiempo saltó con fuerza con motivo de la Reforma. El «dogma» de la «sola Scriptura» ponía en entredicho toda la creatividad de siglos de Iglesia. Pero el descubrimiento de que a la Biblia misma subyacía todo un mundo oracional, la liturgia judía, debilita radicalmente la visión protestante. La reducción de la vivencia eclesial a la «sola Scriptura», que en la celebración suponía reducir la liturgia a un puro servicio de la Palabra, significó un empobrecimiento y una falta de visión sorprendente en este campo.

La existencia del hombre es toda ella una ritualidad. En la sensorialidad y mundanidad del rito el hombre hace pie en el tiempo y va haciendo de él historia. La misma Historia salvífica tiene sus mojones de asiento en la comunidad de Israel, sobre todo mediante ritualidades. La primacía de la «escucha» de la Palabra en las Escrituras es tal primacía porque en su misma entraña supone la imposibilidad del «ver la gloria» de Yavé, del atestiguar, a distancia de hombre, la faz del Resucitado. La Palabra relata los rasgos de la Santa Faz del Siervo, del humillado, pero se siente balbucir ante el resplandor del Exaltado (compárese el distinto género literario de los relatos de la Pasión y de las «visiones» del Resucitado). Lo mismo y más que del «ver» se puede decir del «tocar».

Pues bien, la celebración nos abre no sólo a la «escucha» de la Palabra, sino también a la «visión» de la ciudad futura, y esto porque nos posibilita «tocar» los misterios. Naturalmente que lo hace en la «humillación de los signos», en las coordenadas de la Encarnación y de la Pasión, en la memoria del Jesús histórico. Pero afirma a la vez la presencia veraz, «in signo», «in specie aliena», del Resucitado en su comunidad.

Es verdad que esta tensión entre Iglesia y Reino, donde nos colocan los signos de la liturgia, puede llevarnos a construir ficticiamente un «doble» de lo sucedido o por suceder, o, por el contrario, a quedarnos en el puro «recuerdo» de los hechos pasados, sin pie para el acceso a lo escatológico. Son los dos extremos de: la idolatría y el iconoclasmo. La primera es un sacramentalismo sin la referencia a lo Santo, encerrado en la opacidad del sí mismo. El segundo cree en una versión retratista de lo Santo, y por eso considera toda imitación como blasfemia.

La liturgia se coloca precisamente en esa frontera y lo hace salvando los dos escollos, mediante el lenguaje del símbolo. Así, celebra el sacrificio del Viernes Santo mediante la forma simbólica del banquete del Jueves, banquete que es no sólo memorial del suceso histórico (la Cruz), ocurrido de una vez para siempre, sino también pregustación del banquete escatológico del Reino (la Gloria). El «oír», el «ver», el «tocar», son categorías esenciales a la liturgia, por el carácter de mundanidad del suceso bíblico y de historicidad de la comunidad creyente¹⁰.

La celebración no puede reducirse a una mera liturgia de la Palabra. Como expresión religiosa que es del hecho revelado necesita la intensidad del ritual. Aquí es donde la dinamicidad creativa de la Palabra encuentra suelo en el rito y en él se «fija». Es mediante la ritualidad como la comunidad creyente expresa su ser en la liturgia. ¿Que el rito es ambiguo? Naturalmente, porque el hombre lo es. Pero sólo por esa ritualidad, que es el existir, encuentra el hombre pie fijo en la historia, a la vez que puede plenificarse. Lo cual quiere decir que —por muy ambiguo que sea el rito, con su encanto y su trampa: los misterios son siempre «terribles», peligrosos, como repiten las liturgias orientales— no cabe una desritualización del hombre ni de la comunidad creyente. El hombre cambiará de ritos, siempre supuesto que un rito no muere sino a manos de otro rito, pero no podría vivir mucho tiempo sin una ritualidad. Si desapareciera el rito en la conciencia creyente, nos quedaríamos sin ese suelo de mundanidad en que se expresa la trascendencia y acabaríamos atrapados por nuestras propias disquisiciones, aunque fueran disquisiciones en torno a la Palabra revelada.

Es necesario, pues, al hablar de creatividad, hacer el elogio de los hombres, de las generaciones que han ido poniendo hitos al vivir del hombre sobre la tierra más allá de las leyes del instinto animal. Los poetas, los cantores, los artesanos... son los liturgos primordiales. Los plasmadores de mitos, los intérpretes de la historia y de la esperanza del hombre, los profetas... son creadores de liturgia. El rito es la plasmación dramática de este inquieto mundo de los hombres de la referencia y de la transparencia. Sólo el hombre ha llegado a ser el «intérprete» de la creación, cuando danza y cuando llora a

10 Cf. a este respecto el sugerente trabajo de R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso* (Madrid 1965). También: H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos. I, Verbum Caro* (Madrid 1964) en especial la p. 153.

sus muertos. «Parece ineludible y constitutivo de la condición humana duplicar el mundo y a éste oponer otro que goza de atributos contrarios»¹¹. Sólo el hombre se ha atrevido a «imitar» los ritmos del mundo, a vivir su propia existencia representándola. Tal representación ha vertebrado siempre y ha sido el núcleo de los demás quehaceres humanos, incluso del pensar. No olvidemos que el término griego «theoría» significaba, en su origen, comunicación con los dioses mediante un ceremonial comunitario. Desde que los niños juegan a nacer y a morir están siendo liturgos. El rito es la capacidad dramática de objetivar la existencia para, proyectándola como ajena, hacerla más propia.

A lo dicho hay que añadir que el rito no niega la historia. Y menos en la celebración cristiana, donde tiene su primacía la Palabra. La celebración es siempre la celebración de un «suceso» (acontecimiento, relato) o un «por suceder» (anuncio, profecía). A su vez, la celebración «sucede», acontece, se hace. Tocamos así la temporalidad del hecho ritual. La liturgia no es una disquisición sobre la condición humana, sino la celebración de sus avatares, de la vida y de la muerte, en un ritmo cíclico de temporalidad. Posiblemente esté aquí la sutil frontera entre teatro y liturgia. Mientras el primero acota la temporalidad más bien por «episodios», la segunda vertebra esa temporalidad en «acontecimientos». La liturgia totaliza la condición humana a modo de icono, mientras el teatro (incluido el teatro ritual) discurre más bien en una sucesión de viñetas. Es evidente que la liturgia celebra la Historia de la salvación como acontecimientos y no como episodios. Su ritmo circular, que centra todo en torno al Misterio Pascual de Cristo, totaliza la historia de la vida de los creyentes conduciéndola a su eje de sentido: el morir y resucitar en Cristo.

Un amago de supresión de la ritualidad se dio con la Reforma y se ha repetido en algunos ámbitos eclesiales con motivo de la reestructuración litúrgica del Vaticano II, cuyo mejor fruto es quizá la recreación de la liturgia de la Palabra, que estaba muy empobrecida en el ámbito católico. La versión de este problema se ha hecho, ayer y hoy, como enfrentamiento entre admitir la herencia secular del mundo oracional de la Iglesia (liturgia oficial) o crear desde la propia espontaneidad a partir de la Biblia y de la libre inspiración

11 J. Ortega y Gasset, *Idea del teatro* (Madrid 1977) p. 68.

de los creyentes¹². A este respecto no hay que olvidar nunca el dato normativo de la Iglesia de los Apóstoles: los *sucesos bíblicos* pasaron a la vivencia de la comunidad como *hechos eclesiales*, vivencia que tiene su expresividad máxima en la *celebración* litúrgica¹³. Tal dato normativo de la Iglesia Apostólica rige el crear litúrgico de la Iglesia en sus épocas posteriores. Y es aquí donde se vertebra la necesaria dialéctica entre movilidad histórica y fidelidad a la expresión ritual de los misterios en que hoy se hace salvación el acontecimiento bíblico.

4.—UNA TAREA NECESARIAMENTE INACABADA.

Entre las razones históricas —aparte la de naturaleza intrínseca a que nos hemos referido antes— de la fijación de la liturgia, cabe destacar: la cristalización en la liturgia de una época cultural, la de la Iglesia antigua que tendrá en los siglos posteriores un evidente peso quasi normativo. Junto a esto, la configuración constitucional de las diversas iglesias de Oriente y de Occidente (hasta el punto de acuñarse la expresión «ritos orientales, ritos occidentales»). Igualmente hay que señalar la cercanía de la liturgia a las formulaciones dogmáticas. Finalmente, influye en la fijación de la liturgia el creciente predominio del escrito sobre la palabra, del texto sobre la acción ritual.

Este último factor es quizá el más primitivo y operante sobre todo en el momento en que la liturgia cristiana, nacida de la judía, empieza a fraguar en el mundo helenístico. El mundo judío está regido por la tradición oral que se sostiene precisamente por tener como referencia unas Escrituras a las que considera sagradas. Esta dialéctica de lo escrito y de lo oral no existe en la cultura griega clásica ni en el mundo helenístico. Aquí no hay Escrituras en el sentido bíblico del término, ni las tradiciones orales son un comentario a ellas. Los relatos sobre los dioses, y las mismas tragedias griegas, son ante todo una «noticia» del hombre en su destino. De ahí que sean ante todo «obras literarias» y que, por eso, la base cultural de lo escrito sea en ellas primordial. Pero las obras literarias no son

¹² Esta controversia es particularmente interesante en el mundo anglicano; cf. a este respecto: H. Davies, 'Prière liturgique spontanée dans le débat entre anglicans et puritains', en *La Maison-Dieu* 111 (1972) 31-42.

¹³ «Todo lo que era visible en el Señor ha pasado a los sacramentos de la Iglesia», S. León, *Sermo* 74: PL 54, 398.

«Las Escrituras». El alma griega que lee obras literarias tiene un modo de respirar muy distinto del alma judía que medita las Escrituras.

Al asentarse el cristianismo en el mundo helenístico quedó para siempre marcado por la tensión entre la «obra literaria» (sea narrativa, filosófica o ética) y la referencia siempre operante de las Escrituras. De este acierto, que también puede considerarse torpeza pero que, en todo caso, fue un hecho quizá ineludible de la historicidad de la Iglesia (hecho que se repite —aunque nunca con esa intensidad quasi normativa— cada vez que el cristianismo se traduce en una cultura) no participó el judaísmo. Este sigue viviendo su mundanidad de pueblo desde las Escrituras. Lo ocurrido en la Iglesia fue un despegue necesario del cristianismo, si quería hacerse universal.

Desde entonces, el mundo de plegarias cristiano se ve sometido de continuo a combinar ese compuesto que puede denominarse como «fe e ideologías». Cuando tal combinación se hace dialécticamente, suele resultar un paralelo al comentario que desde la mundanidad hace el judaísmo de las Escrituras. Y cuando esa dialéctica se rompe, se cae en un biblismo empobrecido o en una pseudomundanidad platonizante ¹⁴.

La creatividad de cada época está siempre sometida a dos riesgos inevitables: o se tematiza profesoralmente, con lo que las formulaciones pierden fuerza religiosa y garra poética, o tales formulaciones se gastan enseguida cayendo en el tópico y en el slogan, con lo que la creatividad queda sometida al imperio de la moda cambiante. Estas dificultades de siempre aparecen hoy de una manera especialmente subrayada ¹⁵. Quizá estemos en una época de «edad de oro», lo cual es más que dudoso. Pero no debiéramos tener la ingenuidad de creérselo. Las edades de oro sólo se advierten cuando han pasado.

Si es que es posible determinar, más allá de las anécdotas, unas directrices de creatividad viable y eficiente, habría que subrayar estas dos: primero, la asunción de toda la tradición eclesial como una

¹⁴ Esto no ocurre en las clásicas oraciones romanas «super oblata» y «post-communio», aunque planteen otros difíciles problemas por el polo opuesto del realismo simbólico.

¹⁵ De hecho se advierte un cansancio de la actual creatividad inarticulada, así como un deseo de soplo del Espíritu en los materiales oficiales. Quizá ha llegado la hora de recoger mucha creatividad dispersa, cribarla, e incorporarla como un logro de todos. Un ejemplo magnífico son los himnos castellanos incorporados a la Liturgia de las horas.

corriente que sigue fluyendo viva desde su manantial bíblico; segundo, su plasmación en la sensibilidad más honda del orante cristiano de cada época y cultura ¹⁶. Tarea difícil que ha de evitar toda concesión a la arqueología y a la ideología del momento. Al igual que la tradición eclesial no es archivable porque no es un objeto momificado sino una herencia viva en cuya corriente hay que sumergirse, tampoco la oración cristiana es una menudencia de crónica, sino un ir decantando la vida creyente en su comercio con lo Santo. Lo uno y lo otro, pues, son resultantes de caminos andados fatigosamente.

Pero aquí está la fuerza subterránea capaz de engendrar una creatividad en el tiempo, sin que el tiempo la consuma apenas nacida. El orar litúrgico es agradecido (memoria) a la vez que desiderativo (escatología). Camina desde el don experimentado (acción de gracias) por el deseo de la plenitud del don (súplica). La liturgia cristiana es un lenguaje humano y humano debe permanecer, pero está referida a un acontecimiento que, en Cristo, ya ha desembocado en lo transtemporal. Durante el tiempo, la liturgia se hace en la comunidad como un viático de caminantes que Dios ha dado al hombre y que éste cosecha con sus manos. Así hasta que la Iglesia se transfigure en el Reino.

III.—PRENOTANDOS PARA UNA CREATIVIDAD LITURGICA

El problema de la creatividad litúrgica presupone consideraciones de fondo, de lo contrario puede diluirse en recetas anecdóticas. En las publicaciones existentes sobre el tema, de las que he ido dando cuenta en las notas bibliográficas, se medita sobre las primeras y se señalan algunas de las segundas. Prefiero aquí reducirme sólo a las primeras. Supuestas las consideraciones de fondo —de las que sólo indicaré algunas—, las aplicaciones prácticas, siempre coyunturales, vendrán solas. De lo contrario sería mejor dejar aparte el tema, porque supondría que no existe en liturgia un talante creativo.

1.—LA CELEBRACION, UNA REALIDAD INDOMITA.

Ante todo hay que subrayar que la celebración es un lenguaje donde late un misterioso decir difícilmente domeñable. El control de

¹⁶ Cf. L. Bouyer, o. c., pp. 14-17; desde una perspectiva más concreta, ver J. M. Bernal, 'Entre la anarquía y el fixismo', en *Phase* 103 (1978) 33-43.

la «disciplina» académica y, en concreto, de la *ratio theologica* siente desazón ante esta realidad no reductible a concepto. La celebración es ante todo acción. Por eso algo se escapa en ella al esfuerzo por sistematizar, por poner orden (no propiamente armonía), para poder dominar —mediante la armazón de la «caja de muros» del sistema— su temática y sus contenidos. Pero es que éstos, sin la puesta en acción, se descubren enseguida como momificados y pierden respiración y vida. Por eso el afán de normativizar y conceptualizar el lenguaje de la celebración. Pero éste se resiste, escapándose por la trampa de lo artificioso, haciendo un guiño irónico a la formalización racional, para tornarse sospechoso y hasta como no verdadero.

El razonador encuentra su defensa no tomando en serio tal lenguaje. Al no encontrarle «razón» le colocará entre las realidades «sin sentido» o intentará sutilmente abordarle por los flancos. Este modo de proceder es tan antiguo como la historia de la filosofía y, curiosamente, más aún de la teológica. La acción queda fuera de su razonar; sólo la coseidad tiene sustancia. Ya el viejo Platón quiso entrar por los flancos en la tragedia griega al pretender reducir sus mitos a pedagogía, interpretándolos alegóricamente¹⁷. Para él, «los poetas y los pintores se sirven de la apariencia, pero no llegan hasta el ser»¹⁸.

Ante el acoso de razonantes y pedagogos, la celebración suele tornarse necedad o locura, refugios únicos donde no puede ser «utilizada» por sus perseguidores. La *ratio theologica* quisiera que la celebración fuera una resultante de su verdad en el decir como tal *ratio*. A esto la celebración no se somete, pues sabe que sólo en ella late la primordial Palabra creadora, de la que derivan todos los otros decires y no al revés. En efecto, la liturgia no se adecua con la categoría de «doctrina», sino con la de «iniciación» o *mistagogia*.

Este sería el momento de arremeter contra mucha creatividad —si es que puede llamarse así— charlatana e interesada que ha abundado en el postconcilio. Se ha usado y abusado de la liturgia —como ya sucedió en la Ilustración— para cualquier tarea eclesial, siempre legítima en sí misma: pedagogía de la fe, pastoral, «lugar

¹⁷ Cf. las valiosas apreciaciones de L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad* (Madrid 1970), en especial las pp. 370-80; en la p. 370 afirma que «la gran limitación de la Metafísica de Occidente ha sido el no tematizar la acción...». Cf. desde otra perspectiva: A. M. Hocart, *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos* (Madrid 1975) p. 35.

¹⁸ H. U. von Balthasar, o. c., p. 132. Cf. la obra de W. Kaufmann, *Tragedia y filosofía* (Barcelona 1978).

teológico»... Hasta que ha llegado la venganza del rito con el desencanto de los manipuladores. Ahorrando análisis y ejemplos que, en este caso, podrían ser abundantes, baste decir aquí que éste es precisamente el camino más equivocado para una creatividad genuinamente litúrgica.

La celebración es un lenguaje perfectamente formalizado en su proceso ritual. Pero tal formalización consiste en no fronterizar las líneas del *mithos*, el *logos*, el *pathos*, el *ethos*...; consiste más bien en, asumiéndolos, trenzarlos y destrenzarlos en ritmos de poesía y no de conceptos, de sorpresa y no de deducción, de encantamiento y no de autocontrol¹⁹. El trance —no necesariamente psicológico— rige el palpito del celebrar. Y entonces puede ocurrir todo: desde la presencia de lo Santo en los ademanes más sencillos hasta el dominio de lo demoníaco en el más arrobado éxtasis. Esto es lo que desconcierta al «celo pastoral» y a la «teoría calculadora». ¿Cómo puede ocurrir esto sin su permiso? ¿Cómo una realidad es, sin ser una realidad previamente pensada, sin estar regulada por el control de una estrategia pastoral? Una respuesta demasiado tajante y no sé si efectiva pero creo que veraz, sería decir que toda acción celebrativa está bajo el dominio de «la posesión», sea la del Espíritu Santo (epiclesis), sea la del Maligno (exorcismo)²⁰.

De ahí que el peligro constante para la liturgia (y que hay que tener en cuenta a la hora de una creatividad) no sean tanto las «ideologías» en sí, cuanto —como siempre— el paganismo sin más que hoy se expresa en «nuevos mitos y nuevos ritos»²¹; es decir, en esas ritualidades que llenan hoy los huecos dejados por la religión y la fe y que se expresan principalmente: en el arte (la no transcendencia de la imagen y la dimensión de «los ídolos rotos»), en el teatro y el cine (vuelta a la ritualidad de las religiones místicas), en las costumbres (consumismo dirigido, crímenes rituales, ritualidad

19 Cf. H. U. von Balthasar, o. c., p. 141.

20 El ritual es, por esencia, referencial. Su proceso expresivo remite a otra instancia más allá de él mismo. Tal dato referencial se encarna en expresividades ambiguas: la acción, la trama, el lenguaje corporal, el ritmo... Esta ambigüedad está siempre en la tensión del *symbolon-diabolo* (dar o romper referencia respectivamente). Las expresividades dramáticas no tienen en sí mismas dirección de sentido. Son el caos, la materia inerte que necesitan de un «pneuma» que las vivifique y de un «logos» que les dé significación. Es aquí donde el ritual, a veces el mismo en sus materiales celebrativos, puede ser una celebración religiosa o un ceremonial mágico; es decir, puede ser un servicio a lo Santo o una utilización de ello, algo «simbólico» o algo «diabólico».

21 Cf. el estudio de G. Dorfles, *Nuevos ritos, nuevos mitos* (Barcelona 1969).

sexual...). Esta es la batalla que se está ahora librando, sobre todo ante el «vacío» de ciertos estructuralismos y la «vuelta» al pensamiento mágico.

2.—UN HABLAR ENTRE EL BALBUCEO Y EL SILENCIO.

Tarea importante de la creatividad litúrgica de hoy es volver a colocar la celebración en la atmósfera donde nació: entre el balbuceo del catecúmeno y el silencio apofático del místico. En efecto, la celebración tiene lugar en la Iglesia entre el abandono de los ídolos por parte del catecúmeno y la tensión escatológica del místico. La Iglesia es así una larga andadura en comunidad, donde se albergan peregrinos de etapas muy diversas: hay en la Iglesia hombres de comienzo, hombres de camino (en procesos o retrocesos) y hombres cercanos a la meta. Estos hombres no están en una situación estática, sino que se mueven según el soplo del Espíritu y la respuesta a la gracia. Esquemmatizando tal realidad, diríamos que la comunidad cristiana limita en su meta de arranque con el catecúmeno y en su meta de llegada con el místico. En consecuencia, la expresividad litúrgica es aquí varia y multiforme, acogiendo y necesitando todas las gamas posibles de una genuina creatividad.

El catecúmeno es el creyente que empieza a iniciarse en la comunidad y en los decires en que ésta expresa los misterios que celebra. Tal iniciación es una «ruptura de nivel», un paso del parloteo estéril de los ídolos a la revelación de Dios en Jesucristo. Al insentarse en la existencia del Señor comienza a «confesar» su Nombre santo, empieza a hacer liturgia. El catecúmeno aparece como un indigente de ese lenguaje litúrgico que va desde la señal de la cruz sobre la frente, pasando por el baño, hasta la fracción del pan con los hermanos en la Eucaristía. En este largo trecho necesita del ritmo circular, repetitivo, del lenguaje de la celebración para irse identificando con Aquél que salva en los misterios. La Eucaristía del recién iniciado, del catecúmeno, está referida más al Jesús «en la víspera de padecer» que a «las comidas con el Resucitado».

El otro polo es el místico. Se trata del ya iniciado de tiempo en los misterios. El término griego «myéo», iniciarse en los misterios, viene de la raíz de «myo», cerrar los ojos y los labios. El místico es aquél que ha entrado ya en un proceso de entrañamiento del misterio que se celebra y, a través de «noches», va pasando del decir al callarse.

El lenguaje litúrgico, que es historia y relato celebrado del «una vez» de Jesús («in illo tempore...») y del «cada vez» de la comunidad («cada vez que comáis...»), se va tornando, en el místico, lenguaje transhistórico, al irse translocalizando a la existencia del místico cada vez más cercano a la experiencia del Resucitado. El tiempo y el espacio de los sucesos acaecidos «en aquel tiempo» del Jesús histórico caminan, por la celebración de los misterios que salvan, hacia los «últimos tiempos» y hacia «los nuevos cielos y la nueva tierra» del Cristo pascual. Cada nombre del santoral, de un hombre plenamente iniciado en los misterios, es un hito de este camino. Así, la Eucaristía del místico, aunque sigue siendo Eucaristía «en la víspera de padecer» mientras vive en la temporalidad de la liturgia, adivina cada vez más, tras los velos de los misterios que se celebran, «las comidas del Resucitado», el banquete escatológico, el «bienaventurado quien coma el pan en el Reino de Dios».

Entre el comienzo del catecúmeno y la llegada del místico cabe toda la creatividad litúrgica imaginable, la expresividad eclesial más rica de los misterios del Señor. Pero dejemos que sea un místico el que nos lo diga en su lenguaje poético. En efecto, la trayectoria que, en cada alma cristiana, va del catecúmeno que todavía está siendo hasta el místico que ya empieza a ser, la ha descrito quizá como nadie Juan de la Cruz en su «Cántico Espiritual». Tras identificar, al modo que el catecúmeno hace con los misterios, al Amado con «las montañas, los valles solitarios nemorosos, las insulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos», sufrirá el desasosiego del místico y dirá: «...Acaba de entregarte ya de vero, no quieras enviarme de hoy más mensajero, que no saben decirme lo que quiero. Y todos cuanto vengan, de ti me van mil gracias refiriendo, y todos más me llagan, y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo». Ese «no sé *qué que quedan* balbuciendo», deliciosamente onomatopéyico, ese es, para el místico el balbuceo de la liturgia, lenguaje de la temporalidad, de lo precario y pobre, que ya está clamando por el silencio de la escatología, cuando se rasgan los velos y está la presencia.

Aquí, entre la indigencia de hablar del catecúmeno y la añoranza de silencio del místico, tiene su lugar la celebración de los misterios. Afirmando que el silencio es también celebración y uno de los modos eminentes de su lenguaje, diríamos que la comunidad creyente es más indigente del hablarse en sus primeros accesos al misterio y va

necesitando cada vez más del callarse a medida que se va dejando penetrar por ese mismo misterio. El silencio que es el prólogo de toda palabra como expectación, es sobre todo su epílogo como plenitud. La celebración ha de mantener siempre esta difícil dialéctica entre la palabra y el silencio, entre el catecúmeno y el místico. En efecto, todos (también los catecúmenos) estamos invitados, en la gracia de Dios, al banquete de bodas; y ninguno, en humildad de hombres (ni siquiera los místicos), han encontrado todavía aquí el misterio desnudo de imágenes y símbolos. El místico ha pasado todas las purificaciones, pero, precisamente él, no deja de sentirse manchado; el catecúmeno necesita purificarse, pero se siente llamado. Nadie puede ni debe identificarse con el uno o con el otro en exclusiva; ambos viven en cada creyente como proyecto y como plenitud. Aquí es donde tiene su suelo toda celebración litúrgica que es el lenguaje del misterio, expresado en dialéctica de palabra y silencio.

En efecto, la celebración litúrgica está entre el relato bíblico (Jesús de Nazaret) y la ascensión celeste (cuerpo del Resucitado). La celebración es así un icono en marcha que, bajo la forma ritual del relato, transparente «la gloria que ha de venir». Ha de evitar ser una mera copia del relato, un retrato de él (biblismo arqueológico), para plasmar su semejanza icónica. La celebración se fronteriza así entre la «devotio» fatigosa del iniciado (la «imitatio Christi») y la «contemplatio» escatológica del místico. La escena de la Transfiguración es el lugar más pleno del relato (Ley-Profetas-Apóstol-Evangelio) donde la Palabra, sin dejar de serlo y por serlo, toca las fronteras de la Imagen (junto a la voz, el rostro refulgente, los vestidos blancos, la nube...). Audición y Visión («éste es mi Hijo, escuchadle») se desfronterizan y se funden para la transescucha y la transparencia de lo Santo. Hay «oír» y hay «ver» en esta escena, pero todavía no hay «tocar». Esto sólo puede hacerse en las mediaciones del símbolo, en los misterios. La celebración es así un icono. El icono «se refiere a la hipóstasis (persona) y a su cuerpo celeste. Por eso es imposible el icono de quien está aún en vida»²². Según esto, la celebración lo es del Resucitado cuya gloria se rastrea en el relato-memorial de «cuando vivía entre nosotros». La memoria, configurada como relato, es el sostén elemental, la forma que da soporte a la luz. Sin embargo, sólo desde esta luz, desde esta Imagen, es visible y legible la Palabra.

²² L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1975) p. 358.

Como ocurrió al escribirse los evangelios, que lo fueron desde el acontecimiento del Resucitado, y sólo desde ahí son «Evangelio», lo mismo ocurre con la celebración: el memorial se hace presente, no desde su pasado ya irrepitable, sino desde el Espíritu del Resucitado que le da «cuerpo» en la historicidad de la comunidad que celebra, poniendo a esta comunidad en trance de transfiguración.

De ahí que la celebración cristiana no pueda reducirse a cantar las hazañas de un hombre que fue (y mucha de la última creatividad actual ha ido falsamente por este camino), sino a unirnos a la gloria que Jesús dio al Padre, celebrando los «*acta et passa Christi*».

3.—LOS EJES DE TODA CELEBRACION.

Una creatividad litúrgica no puede quedarse nunca en la trama. Sería un lamentable error confundir creatividad con barroquismo, emoción, ritmo trepidante, técnicas de relajación, etc. No. El río es más hondo. Hay que examinar primero la estructura celebrativa en sus fustes y, sobre ellos, hacer después el «elogio de la fantasía», de «la imaginación al poder» o del poder de la imaginación.

Al acontecer el misterio de Dios en Jesús de Nazaret y al ser él una existencia en las coordenadas del espacio y del tiempo, quedan éstas asumidas en su «biografía», para dar expresión y presencia al misterio mismo. Este misterio es el que se celebra en la liturgia cristiana como acontecimiento. La celebración, por su misma naturaleza, es siempre celebración de un acontecimiento, y no cosificación transmisora de meros contenidos. Celebramos un acontecer referido a un alguien en el aquí y el ahora de un encuentro. Todo esto supone que la celebración «acontece» también. Es decir, que está hecha de espacio y de tiempo. Y siempre informada por un ritmo, no precisamente lineal ni lógico, que tiene sus intensidades. En este lenguaje hay unos movimientos de gravitación, rotativos y traslativos, siempre presididos por un centro que es el eje de interpretación y el dador de sentido, desde la totalidad a cada una de las partes. Este es un aspecto esencial de la celebración como lenguaje, que tiene que cuidar siempre la creatividad para no desenfocar y no poner en clave extraña cualquier proceso ritual litúrgico con que la Iglesia hace los sacramentos.

Entre las instancias más fuertes —a la hora de una creatividad— que actúan como polos centrípetos y de extensión del núcleo del mis-

terio y que, a su vez, mantienen el movimiento celebrativo, habría que señalar, entre otras, las que siguen:

a) El acontecimiento mismo que se celebra. Tanto el acontecimiento como su celebración son realidades en el tiempo. Este acontecimiento, al romper la plataforma ordinaria de lo cotidiano, entra en el ámbito de lo festivo. La misma razón le hace entrar en la dimensión de lo gratuito, de lo no impuesto por la cotidianidad. Y por lo mismo su proceso ritual no será el trabajo sino el juego. Fiesta, gratuidad y juego son, por tanto, los modos celebrativos del acontecer mismo. Así, el misterio de Dios que tuvo su epifanía «una vez» en el irrepetible de la historia por Jesucristo, se pone en marcha en el «cada vez» circular de la celebración. E igual que la historia tuvo su una vez, la celebración tiene también el suyo. La intensidad y fuerza del segundo le viene del primero. Pero éste vuelve a tener historicidad en la comunidad sólo mediante el segundo. Entre los dos hay una relación —no cosificada en calendario, sino viviente en el celebrar— dadora de sentido.

b) Una segunda instancia celebrativa es que todo acontecer se hace en el marco de un encuentro. El tú a tú de los reunidos, referido a un alguien cuya gesta los congrega para celebrarla, es la fuerza subterránea que va dando ser a la celebración misma. Cada uno va dejando su propia diáspora para encontrarse con los otros en aquella referencia común que ahora va haciendo de ellos una personalidad corporativa: el «nosotros» de toda acción litúrgica. El acontecimiento toma «cuerpo» en la intercomunidad de los reunidos. El encuentro se convierte así en un presente, en trayectoria desde el ayer recordado hasta el futuro como plenitud: «cuando dos o tres están reunidos en mi nombre, estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). El «en mi nombre» es la referencia de cada uno de los reunidos —quizá extraños entre sí desde connotaciones sociológicas— a Aquél cuyo nombre los reúne. Una presencia que proyecta su plenitud hacia el futuro del que el aquí y el ahora de la celebración es un punto en la trayectoria.

c) La tercera y cuarta instancias de toda celebración recogen las dos anteriores en el proceso de su ritualidad. El tiempo celebrativo (instancia primera: fiesta) y los ritmos del encuentro (instancia segunda: comunidad) se ponen en marcha mediante el lenguaje de la reminiscencia y de la expectación que empieza a actuar sobre los reunidos. Ambas dimensiones —reminiscencia y expectación: re-

creación del pasado y procreación del futuro— toman cuerpo en dos lenguajes rituales distintos, pero relacionados entre sí: el relato y la confesión (*narratio-oratio, haggadah-berakah*)²³.

El relato —al que ya nos hemos referido anteriormente— transporta el tiempo presente hacia el una vez normativo, más allá del hoy anecdótico. A su vez, vertebra las relaciones interpersonales de los reunidos en torno a un alguien cuya memoria se celebra. Tales características son propias del relato porque narra, poetiza y refiere hacia un centro dador de sentido. Y esto lo hace en la ritualidad de los ritmos que le son propios, donde tienen su lugar dimensiones totalizantes de lo humano que no caben en otros géneros literarios²⁴.

La «Buena Noticia» de Jesús —y en general la Palabra bíblica que se lee en la celebración litúrgica— cae bajo el ámbito del relato. La estructura de Ley-Profetas-Evangelio-Apóstol, propia de la liturgia de la Palabra, subraya la primacía del relato sobre el tratado o la doctrina: en definitiva Profetas y Apóstol es un volver sobre el relato, meditando e interiorizando las dimensiones «épicas» (paradigmáticas) de lo contado en la Ley y en el Evangelio²⁵. El que la «Noticia» de Jesús sea datable «bajo Poncio Pilato», evita al relato la caída en el torbellino del mito como puro mito. Pero no por eso la Noticia es reductible a la pura crónica de los hechos puntuales y cosificados. El relato que tal Noticia nos da es capaz, en la celebración, de adquirir las dimensiones del «tiempo sin cuando» propias del mito, sin perder por ello las propias del «in illo tempore» de Jesús²⁶.

23 Sobre el relato y la narración, cf. H. Weinrich, 'Teología narrativa', en *Concilium* 85 (1973) 210-21. J. B. Metz, 'Breve apología de la narración', en *Id.*, pp. 222-38. Igualmente: G. Lohfink, 'Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien', en *Stimmen der Zeit* 129 (1974) 521-32. También la obra de G. Ernest Wright, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración* (Madrid 1974). Y, en otra perspectiva: W. Pannenberg y otros, *La revelación como historia* (Salamanca 1977). Finalmente, un trabajo sorprendente en el campo de la semiología: R. Sánchez Ferlosio, *Las semanas del jardín. Semana primera: Liber scriptus proferetur* (Madrid 1974) (ver sobre todo las pp. 148-58), *Semana segunda: Splendet dum frangitur* (Madrid 1974) (en especial, las pp. 168-210).

24 En una pregunta al novelista G. Torrente Ballester sobre la crisis actual del novelar, éste contesta entre otras cosas: «Como yo no creo que la felicidad sea posible porque los hombres somos por naturaleza menesterosos, mientras haya menesterosidad habrá arte, el que sea; mientras no exista la felicidad, a los hombres les gustará contar lo que pase. Es posible que este cuento desaparezca como cuento escrito, pero lo que no creo que pase es que el hombre renuncie a contar». (Entrevista en *El Viejo Topo* 20 (1978) 58).

25 Cf. las apreciaciones de H. U. von Balthasar, o. c., pp. 20-21.

26 Cf. H. Schlier, *Problemas exegeticos fundamentales en el N.T.* (Madrid 1970) p. 105.

d) La cuarta instancia celebrativa —*confessio* u *oratio*— sigue y se estructura sobre la anterior, la *narratio*, llevando su lenguaje hasta el punto previo de toda elaboración del decir: la experiencia. La confesión nace de la sorpresa o el aturdimiento —ya de dolor, ya de gozo— producidos por el relato. Dejada a sí misma, la confesión se coloca en esas dimensiones donde sólo cabe el silencio o el balbuceo, el llanto o la risa. Para salir de esa fronterización, impuesta por el choque de la experiencia, la confesión ha de cabalgar sobre el relato para poder articularse como lenguaje. El relato prestará a la confesión la «clara notitia», mientras la experiencia llenará a aquél de las profundidades de la confianza, el desasimiento, el gozo, etc. Así tendremos que la confesión, al seguir al relato, se estructura como lenguaje y, prestándole la experiencia, será tan variada como estos dos componentes la susciten: «clara cum fide notitia», «clara cum clamore notitia», «clara cum laude notitia»...²⁷.

Según esto, hay que decir que la *oratio* en la liturgia no es sino el modo antropológico y eclesial de la *narratio* bíblica²⁸. O, dicho de otra manera: la *confessio* litúrgica nace de una acogida de la Palabra que, tras ser escuchada en la fe, se proclama en voz humana, manchada de hombre. Por eso, tras de la *oratio* —si no es un puro soliloquio intrapsicológico, y aún en éste— se barrunta siempre la *narratio*. Es decir, que en la liturgia cristiana la oración celebrativa es el modo eclesial de traducirse la Palabra bíblica. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que la oración eclesial —en todas sus formas de exhortación, canto, plegaria...— es Palabra de Dios. Es en la *oratio* donde se vuelven actuantes y presentes los «hechos» de la *narratio*. Esta sin aquélla quedaría reducida a pura crónica de los hechos pasados o utópicos. La *narratio* puede atestiguar hechos del pasado, pero ya pasaron; puede evocar dimensiones de futuro, pero todavía no se han plenificado. Entre el pretérito y el porvenir está el presente de la *oratio* dando historicidad a los dos.

De ahí que la *oratio*, en la celebración litúrgica, convoque más plásticamente elementos parlantes y visionarios que, si no están ausentes en la *narratio*, es en aquélla donde encuentran su mayor

27 Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969) en especial pp. 235-64.

28 «Factum audivimus, mysterium requiramus», S. Agustín, *In Joannis Evangelium*: PL 35, 1760. «Oppera quippe eius per potentiam aliud ostendunt et per mysterium aliud loquuntur», S. Gregorio, *Homilia II*: PL 76, 1082. Del mismo: «Lectio sancti Evangelii, quam modo, fratres, audistis, valde in superficie historica est aperta, sed eius nobis sunt mysteria sub brevitate requirenda»: PL 76, 1174.

dramaticidad. Destaca entre esos elementos, englobando a los demás, precisamente esa acción dramática en toda la gama de sus componentes simbólicos: el banquete, el baño, el encuentro, el contrato, la danza, la postración, la marcha, la escenificación... Aquí es donde encuentra su piedra de toque el talante creador. Ha de evitar, por un lado, caer en la mera «imitación teatral» del relato, pues quedaría atrapado en sus anécdotas ya caducas. Por otro lado, ha de huir de una espiritualización evanescente con lo que quitaría al relato el suelo de historicidad que necesita para tener vigencia en la celebración. Dicho de otra manera: el lenguaje simbólico ha de actuar en toda la fuerza de su realismo, sin derivar hacia traducciones alegóricas de los hechos narrados, ni hacia metáforas interesadas (espiritualizantes, teológicas, de aplicación apropiativa...) que manipulen el relato leyéndole en una dirección de sentido distinta de aquélla en la que está escrito.

Entre las muchas variantes de la confesión litúrgica —herencia directa de la *confessio* bíblica— se pueden destacar tres como más preeminentes. Las tres son reductibles a la «clara notitia» del relato, con las variantes propias de la incursión de la experiencia («cum fiducia», «cum clamore», «cum laude...»). Podemos denominarlas: «*confessio fidei* — *confessio peccati* — *confessio laudis*». Es ineludible citar aquí un clásico de estas tres formalizaciones de la *confessio*: San Agustín. Confiesa su fe y su pecado al narrar su vida como una obra de la misericordia de Dios, obra que, como la creación del Génesis (libro XIII de las Confesiones), es capaz de cantar la «clara notitia» del Creador²⁹. Como género de confesión más estrictamente litúrgica, baste citar el Credo como una de las formalizaciones de la «*confessio fidei*», el «Yo confieso» (o los salmos penitenciales) para la «*confessio peccati*» y la Anáfora para la «*confessio laudis*». Tres lenguajes litúrgicos paralelos que, de hecho, están siendo objeto especial de la creatividad de nuestros días.

En esta creatividad —sobre todo en los ejemplos citados— no puede olvidarse que el lenguaje de la confesión es el de la autoconciencia del hombre que, para expresarse como bienaventurado o maldito, necesita hacerlo en «mitopoesis» y en enigmas. No en vano se trata de un lenguaje no especulativo si bien, como ha señalado Ricoeur,

²⁹ Cf. Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* (Paris 1961) vol. I, p. 381; vol. II, pp. 279-81.

es una invocación a ese «logos» griego (herencia de sus poetas, más que del «organon» aristotélico) que supo reconciliar la «ratio» con la «oratio» hasta tocar casi la plenitud de significado y dinamicidad del «dabar» hebreo. La «palabra» de la confesión litúrgica no es «pensamiento», sino más bien: oráculo, himno, maldición-bendición..., donde el hombre se encuentra consigo mismo en el «heme aquí» ante Dios «porque nos haces dignos de estar en tu presencia celebrando esta liturgia»³⁰.

En estos cuatro ejes de la celebración: Fiesta, Asamblea, Palabra-Sacramento, se centra la tarea máxima de una genuina creatividad litúrgica. Así ha ocurrido durante siglos, así hoy.

IV.—CONCLUSION

Por su propia naturaleza, la celebración —sea quien sea el que prepare los materiales celebrativos— es siempre una «creación» de la comunidad celebrante. (Así se reconoce implícitamente en el n. 38 de la Constitución de Liturgia del Vaticano II). De ahí que el acento fundamental, a la hora de una creatividad, no haya que ponerlo en los textos o en los procesos rituales concretos cuanto en el hacer de las comunidades que celebran. Un mismo proceso ritual —con los mismos textos, las mismas acciones, las mismas rúbricas— es una celebración totalmente distinta en una comunidad u otra. Y esto, sobre todo, por dos factores: la fe y la sensibilidad celebrativa.

Toda celebración es siempre celebración de la fe, tal y como es vivida en una comunidad concreta. Aquí está el primer y fundamental elemento diferenciador de creatividad litúrgica, por el que unas comunidades celebran así y otras de otra manera. Estamos ante un problema que pertenece a nuestra cuestión y que se sale de ella. Como síntesis, baste aludir al esquema desarrollado anteriormente de que nunca será la misma la celebración de un catecúmeno que la de un místico, y que, entre estas dos andaduras, cabe toda la creatividad litúrgica imaginable según comunidades y circunstancias.

El segundo elemento es la sensibilidad celebrativa. Aquí es donde la creatividad tiene su más rica plataforma de expresividad plástica.

³⁰ Plegaria eucarística II del actual Misal romano, inspirada en la anáfora de Hipólito de Roma.

Entre las características que suelen asignarse a la creatividad en general, aplicables a la litúrgica, cabe destacar: una sensibilidad de captación de lo ambiental, simpatía y respeto por lo antecedente, imaginación y audacia para el cambio, capacidad de plasmación expresiva (aquí principalmente expresión dramática), sintonía constante en cada situación³¹. Estas notas pueden objetivarse como conciencia refleja en algunos miembros de la comunidad, pero es indudable que se encuentran (o no se encuentran) de un modo implícito en la comunidad toda. Desde esta perspectiva, la celebración que hace una comunidad es el reflejo de lo que ella es, no sólo como creyente sino también como grupo humano. Supuesta la fe, es aquí determinante el componente que, en un sentido amplio, podríamos denominar estético; dimensión que vuelve a resurgir con fuerza en la creatividad de nuestros días. Según esto, cada comunidad celebra no sólo según su fe, sino también según su «dynamis», su «pathos», su sobriedad...³². Entramos así en el amplio mundo de las culturas, las tradiciones populares, las corrientes artísticas... La historia de la liturgia fue en esto tan variada como pudo serlo, y lo es hoy, la del teatro, de la arquitectura, de la música... Y, si lo fue un día, tiene que volver a serlo. Lo exige su propia naturaleza. Hay vacíos que se pagan muy caros. Querer bloquear esto puede ser integrismo o quizá pereza o, en el mejor de los casos, querer encerrarnos en el círculo de lo apofático. Sin caer en este círculo, es bueno reconocer que quizá la imposibilidad de expresar lo Santo es uno de los orígenes de los lenguajes más hondos y variados que han sido capaces de crear los hombres. Por eso, la necesaria vuelta, en la creatividad litúrgica, al pensar icónico, a la expresión poética frente a tanta «monición introductoria» (casi siempre explicativa, en contra del carácter exhortativo de una auténtica monición) que nos ha llenado las celebraciones de hojarasca.

Finalmente. La creatividad en la liturgia sería un falso problema y una preocupación sobre nominalismos o esteticismos si no hubiera fe. De ahí que la falta de imaginación para crear pueda ser una crisis de fe. Pero esta cuestión pueda mirarse desde su reverso. Habría que decir entonces que la fe que no se expresa, más aún, que no se celebra, muere por asfixia. De ahí la necesidad de la expresión

31 Cf. M.-L. Rouquette, *La créativité* (Paris 1973), en especial, p. 120.

32 Cf. P. Houix, 'Une liturgie personnalisée', en *Paroisse et liturgie* 6 (1972) 483-96.

y, consecuentemente, de una inacabada creatividad. No en vano han sido el «ordo catechumenorum» («confessio fidei») y el «ordo poenitentium» («confessio peccati») las más ricas creatividades que nos ha legado la historia de la liturgia. Se trata de dos realidades que tocan al creyente en sus básicas fronteras. Y, sobre todo, la creatividad eucarística, donde el creyente que celebra los misterios toca la frontera de plenitud: la acción de gracias («confessio laudis»).

V. MARTIN PINDADO

Profesor de Sacramentología y Liturgia.
Universidad Pontificia de Salamanca.