

NOTITIAE

SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO



216-217

CITTÀ DEL VATICANO
IULIO-AUGUSTO 1984

NOTITIAE

Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica
editi cura Congregationis pro Cultu Divino

« Notitiae » prodibunt semel in mense. Libenter, iudicio Directionis, nuntium dabitur Actorum, inceptuum, editionum in re liturgica, praesertim e Conferentiis Episcopalibus vel Commissionibus liturgicis nationalibus emanantium, si scriptorum vel periodicorum exemplar missum fuerit.

Directio: Commentarii sedem habent apud Congregationem pro Cultu Divino, ad quam transmittenda sunt epistolae, chartulae, manuscripta, his verbis inscripta NOTITIAE. *Città del Vaticano. Administratio* autem residet apud *Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano - c.c.p. N. 00774000.*

Pro commentariis sunt in annum solvendae: in Italia lit. 16.000 - extra Italiam lit. 25.000 (\$ 22). Singuli fasciculi veneunt: lit. 3.500 (\$ 3) — Pro annis elapsis singula volumina: lit 30.000 (\$ 25).

Libreria Vaticana fasciculos Commentarii mittere potest etiam *via aërea*.
Typis Polyglottis Vaticanis.

216-217 Vol. 20 (1984) - Num. 7-8

Allocutiones Summi Pontificis

Die Eucharistie und der altar	441
Le Sacerdoce - Das Priestertum	445
La cathédrale, symbole de la maison « spirituelle »	448
Il messaggio del Corpo e del Sangue di Cristo	449

Acta Congregationis

Summarium Decretorum: Confirmatio deliberationum Conferentiarum Episcoporum circa interpretationes populares: 452; Confirmatio textuum Propriorum Religiosorum: 453; Calendaria particularia: 453; Concessio tituli Basilicae Minoris: 454; Missae votivae in Sanctuariis: 453; Decreta varia: 454.

Studia

Nel 20° anniversario della « Sacrosanctum Concilium » (XII): La presenza de Cristo en la Liturgia (J.M. Bernal)	455
---	-----

Instauratio liturgica

Te decet hymnus: L'Innario della « Liturgia Horarum » (A. Lentini)	491
--	-----

Documenta Conferentiarum Episcoporum

«Zwanzig Jahre Liturgiekonstitution»: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz	516
---	-----

Nuntia et chronica

Visit of the Secretary of the Congregation for Divine Worship to the United States of America (C. Johnson)	520
--	-----

SOMMAIRE

Paroles du Saint-Père (pp. 441-451)

Au cours de son voyage pastoral en Suisse, du 12 au 17 juin 1984, Jean-Paul II a prononcé plusieurs homélies et discours, où il eut l'occasion de parler de certains points relatifs à la liturgie, entre autres: l'eucharistie et l'autel; le sacerdoce; la cathédrale, symbole de la maison spirituelle; le message du corps et du sang du Christ.

Etudes

La présence du Christ dans la liturgie (pp. 455-490)

Le Père J.M. Bernal, O.P., expose comment la doctrine de la constitution *Sacrosanctum Concilium* sur l'efficacité salvatrice de l'action liturgique peut se comprendre seulement à partir d'une intelligence approfondie de la présence du Christ dans la célébration cultuelle. Le travail repose sur un exposé précis des questions suscitées par ce sujet, en les situant dans leurs éléments propres et en ouvrant des pistes possibles de solution.

Dans une première partie, l'auteur examine trois textes du magistère officiel d'importance capitale: le n° 7 de la constitution, le paragraphe correspondant de *Mediator Dei* et l'encyclique *Mysterium fidei* de Paul VI. En second lieu, il situe la problématique de la délicate question de la théologie des mystères selon l'école d'Odo Casel, et il termine en indiquant de nombreuses pistes pour une théologie de la présence du Christ dans la liturgie.

Ce thème permet donc une réflexion qui, au jugement de l'auteur, doit se poursuivre d'autant plus profondément qu'il semble être l'un des thèmes les plus importants de la théologie de la liturgie.

Réforme liturgique

Te decet hymnus: L'Hymnaire de la Liturgie des Heures (pp. 491-515)

Dom Anselme Lentini, moine bénédictin du Mont-Cassin, a rédigé en italien l'édition critique du texte des 291 hymnes, telles qu'elles sont dans l'édition typique latine de *Liturgia Horarum*, conformément à l'*Ordo Cantus Officii* et au *Liber Hymnarius* parus en 1983. On trouvera ici l'introduction développée de l'auteur sur la tradition de ce genre littéraire, les règles de la versification, les critères de l'hymnographie, leur application dans la réforme conciliaire, le retour au texte original, les corrections nécessaires et l'enrichissement de l'hymnodie dans la liturgie selon Vatican II.

SUMARIO

Discursos del Santo Padre (pp. 441-451)

Durante su viaje pastoral por Suiza, del 12 al 17 de junio 1984, Juan Pablo II ha pronunciado diversos discursos y homilías en los cuales ha tocado temas relativos a la liturgia, entre los cuales cabe mencionar la eucaristía y el altar; el sacerdocio; la catedral, símbolo de la casa espiritual; el mensaje del cuerpo y sangre de Cristo.

Estudios

La presencia de Cristo en la liturgia (pp. 455-490)

El P. J.M. Bernal, o.p., recuerda que la doctrina sobre la eficacia salvadora de la acción litúrgica que contiene la *Sacrosanctum Concilium*, sólo puede entenderse a partir de una comprensión adecuada de la presencia de Cristo en la celebración cultural. El trabajo quiere ser un planteamiento de las cuestiones que suscita el tema, situándolas en el contexto propio y apuntando posibles caminos de solución.

En una primera parte se examinan tres textos del Magisterio oficial, de capital importancia: el n. 7 de la *Sacrosanctum Concilium*; el párrafo correspondiente de la *Mediator Dei* y la encíclica *Mysterium fidei*, de Pablo VI. En segundo lugar, el autor sitúa la problemática en la discutida cuestión de la teología de los misterios de la escuela caseliana, para terminar indicando nuevas pistas para una teología de la presencia de Cristo en la Liturgia.

El tema queda abierto a una reflexión teológica que, a juicio del autor, debe seguir profundizándolo, en cuanto aparece como uno de los más importantes de la teología litúrgica.

Reforma litúrgica

Te decet hymnus: El Himnario de la Liturgia de las Horas (pp. 491-515)

D. Anselmo Lentini, monje benedictino de Monte Casino, ha preparado en italiano la edición crítica del texto de los 219 himnos que aparecen sea en la edición típica latina de la *Liturgia Horarum*, sea en el *Ordo cantus Officii* que en el *Liber Hymnarius*, publicado en 1983. Se reproduce la introducción completa del autor relativa a la tradición de ese género literario, las reglas de versificación, los criterios de la himnografía, su aplicación en la reforma conciliar, el regreso al texto original, las correcciones necesarias y el enriquecimiento de la himnodía en la liturgia según el Vaticano II.

SUMMARY

Addresses of the Holy Father (pp. 441-451)

On his recent visit to Switzerland, from 12 to 17 June, 1984, the Holy Father delivered a great number of discourses and homilies, in which he illustrated various themes concerning the liturgy as regards the Eucharist and the altar; the priesthood; the cathedral as symbol of the spiritual house; the message of the body and blood of Christ.

Studies (pp. 455-490)

Father J.M. Bernal, O.P., outlines how the doctrine of the Constitution *Sacrosanctum Concilium* on the salvific efficacy of the liturgical action can be understood only by a deep understanding of the presence of Christ in the divine celebration. The work relies on a precise account of questions raised by this theme in placing them within their proper elements and in opening towards further possible approaches to a solution.

In the first part the Author examines three texts from official teachings of importance: no. 7 of the Constitution, the corresponding paragraph in *Mediator Dei* and the Encyclical *Mysterium Fidei* of Pope Paul VI. In the second part, he situates the problematic of this delicate theological question on the mysteries according to Casel's school. He finishes by indicating many possible approaches to the theology of the presence of Christ in the liturgy.

This theme permits thus a reflection which, to the judgement of the Author, must be continued as profoundly as possible, since it seems to be one of the most important themes of the liturgical theology.

The liturgical renewal

The decet hymnus: hymnary of the Liturgy of the Hours (pp. 491-515)

Dom Anselm Lentini, a benedictine monk of Monte-Cassino, has issued in Italian the critical edition of the text of 291 hymns, as they are found in the typical edition in Latin of the *Liturgia Horarum*, exactly conforming to the *Ordo Cantus Officii* and the *Liber hymnarius*, published in 1983. One can find here an expanded introduction by the Author on the tradition of this literal genre, the rules of versification the criteria of hymnography, their application in the conciliar reform, the coming back to the original text, some necessary corrections and an enrichment of the hymnody in the liturgy according to the Second Vatican Council.

ZUSAMMENFASSUNG

Ansprachen des Heiligen Vaters (S. 441-451)

Auch während seiner Pastoralreise durch die Schweiz (vom 12. bis 17. Juni 1984) bot sich dem Papst immer wieder die Gelegenheit, in seinen Ansprachen liturgiebezogene Themen zu behandeln. So sprach er über den Zusammenhang von Eucharistie und Altar, erklärte die Symbolhaftigkeit der Bischofskirche, deutete die Botschaft vom Leib und Blut des Herrn und betonte die Größe des Priesteramtes.

Studien

Die Gegenwart Christi in der Liturgie (S. 455-490)

Pater J. M. Bernal O.P. legt dar, wie die Aussage der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* über die heilbringende Wirksamkeit der liturgischen Handlung nur verstanden werden kann, wenn ein tieferes Eindringen in das Geheimnis von der Gegenwart Christi in der gottesdienstlichen Feier vorausgegangen ist.

Im ersten Teil untersucht der Autor drei Texte des kirchlichen Magisteriums: Der Nummer 7 der Liturgiekonstitution stellt er die entsprechende Stelle von *Mediator Dei* und Pauls VI. Enzyklika *Mysterium Fidei* gegenüber. Danach geht er auf die schwierige Frage der von Odo Casel und seiner Schule vertretenen »Mysterientheologie« ein und gibt am Schluß mehrere Wege an, um eine theologische Durchdringung der Präsenz Christi in der Liturgie zu ermöglichen.

Nach Auffassung Bernals ist eine weitere Reflexion über dieses Thema sehr erwünscht, da es ein wesentlicher Bestandteil der Liturgietheologie ist.

Liturgiereform

Te decet hymnus: Das Hymnenbuch zum Stundengebet (S. 491-515)

Dom Anselmo Lentini von der Benediktinerabtei Monte Cassino hat eine kritische Textausgabe der 291 offiziellen Hymnen in italienischer Sprache geschaffen. Es sind die in der Editio typica der *Liturgia Horarum* enthaltenen Hymnen, wie sie auch im *Ordo Cantus Officii* und im *Liber Hymnarius*, der 1983 erschienen ist, stehen. In der Einführung behandelt der Autor das Werden und die lange Tradition dieser literarischen Gattung, die angewandten Regeln der Metrik, die Kriterien der Hymnographie und deren Anwendung bei der konziliären Reform: wie es zur Wiederfindung des Originaltextes kam, welche Korrekturen nötig waren, um die Hymnodie zu einem noch kostbareren Element der Liturgie zu machen.

Allocutiones Summi Pontificis

VISITATIO PASTORALIS IOANNIS PAULI II IN HELVETIA

(diebus 12-17 iunii 1984)

Summus Pontifex Ioannes Paulus II in sua peregrinatione apostolica in Helvetia facta, plures habuit homilias et allocutiones.

Selectio, quae sequitur, textus refert qui directe ad Liturgiam spectant vel ad problemata, e quibus exitus magni momenti pro vita liturgica derivantur.

DIE EUCHARISTIE UND DER ALTAR

*Ex homilia, die 15 iunii 1984, in basilica sanctuarii Beatae Mariae Virginis in Einsiedeln habita.**

Bei der heutigen Feier der Eucharistie weihen wir den neuen Altar dieser Basilika. Die Weihe bereitet den Altar dazu vor, daß auf ihm das eucharistische Opfer dargebracht werden kann: das Opfer, in dem unter den Gestalten von Brot und Wein auf sakramentale Weise das Kreuzesopfer Christi erneuert wird. Dieses Sakrament ist das Sakrament unserer Einheit mit Gott im Tod und in der Auferstehung seines Sohnes.

In diesem Sakrament treten wir vor den heiligen Gott, ja begegnen wir der Heiligkeit Gottes selbst auf unmittelbare Weise — durch Jesus Christus: »durch ihn, mit ihm und in ihm«. Wie heilig muß dann der Ort selber sein, auf dem dieses Sakrament gefeiert wird!

Wenn wir am Beginn des eucharistischen Hochgebetes das dreimalige »Heilig, heilig, heilig ...« singen, so erklingt in diesem Gesang gleichsam ein »fortwährendes Echo« jener Vision des Jesaja, an die uns die Schriftlesung in der heutigen Laudes erinnert hat: »Ich sah den Herrn ... Serafim standen über ihm. Jeder hatte sechs Flügel ...

* *L'Osservatore Romano*, 17 giugno 1984.

Sie riefen einander zu: "Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere ..." « (Jes 6, 1-3).

Zugleich steigt durch die Eucharistie, in der sich das Geheimnis von Kreuz und Auferstehung Christi erneuert, diese Heiligkeit Gottes zu uns herab. Sie tritt im geopfertem Gotteslamm leibhaftig in unsere Mitte und nähert sich unseren Herzen. In gewissem Sinn berührt sie — wie bei Jesaja — mit einem glühenden Stein vom Altar auch unsere Lippen.

Unsere Begegnung mit dem heiligen Gott fordert stets auch unsere persönliche Reinigung und Heiligung. Gott selbst schenkt sie uns als Frucht der Erlösung, die die nie versiegende Quelle des Heils für uns Menschen ist. Wie Jesaja dürfen wir von ihm die trostvollen Worte hören: »... deine Sünde ist gesühnt« (Jes 6, 7). Gott vermittelt uns seine heiligmachende Gnade vor allem durch die Sakramente der Kirche, aber auch durch unser Gebet und durch jede gute Tat, die wir aus Liebe zu ihm und zu unseren Mitmenschen verrichten. Das geistliche Leben des Christen formt sich und wächst durch eine ständige Reinigung. Je mehr die Dunkelheit der Sünde in uns schwindet, um so mehr können wir vom Lichte Christi erfaßt werden. Wir werden dadurch zugleich fähig, uns mit ihm in seiner Heilssendung für die Welt zu vereinen.

Unser ganzes Leben muß reinigende Vorbereitung auf unsere Begegnung mit dem heiligen Geist sein: einmal in der Ewigkeit, aber auch schon jetzt in der Eucharistie. Das Evangelium der heutigen Liturgie ermahnt uns ausdrücklich: »Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen, geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe« (Mt 5, 23-24). Unsere Teilnahme an der Eucharistie, die eine Quelle unserer Versöhnung mit Gott ist, soll zugleich auch Quelle unserer Versöhnung mit den Menschen sein.

Unser konkreter Alltag konfrontiert uns immer wieder unerbittlich mit Konflikten und Spannungen, mit Haß und Feindschaft: im eigenen Herzen, in der Familie, in der Pfarrgemeinde, am Arbeitsplatz und zwischen den Völkern. Je mehr die Menschen sich nach Verständigung und brüderlicher Eintracht untereinander sehnen, um so unerreichbarer scheinen diese für sie zu werden. Um so eindringlicher ist sich deshalb die Kirche heute dessen bewußt, daß ihr von Gott »das Wort der Versöhnung zur Verkündigung anvertraut« wor-

den ist (2 Kor 5, 19). Gott, der von uns Versöhnung fordert, bevor wir unsere Opfergabe zum Altar bringen, ist zugleich selber bereit, uns durch Christus und die Kirche zu dieser Versöhnung zu befähigen. Denn er hat »in Christus die Welt mit sich versöhnt« (2 Kor 5, 19) und uns in der Kirche das kostbare Sakrament der Versöhnung geschenkt. Wahre Versöhnung unter entzweiten und verfeindeten Menschen ist nur möglich, wenn sie sich gleichzeitig mit Gott versöhnen lassen. Echte Bruderliebe gründet in der Liebe zu Gott, der der gemeinsame Vater aller ist.

Versöhnen wir uns also, liebe Brüder und Schwestern, die wir nun unsere Opfergabe zum Altar bringen wollen, in solch aufrichtiger Gottes- und Nächstenliebe mit allen, die etwas gegen uns haben. Versöhnen wir uns innerhalb unserer kirchlichen Gemeinschaft als Brüder und Schwestern in Christus! Nehmen wir Rücksicht aufeinander: der im Glauben Gebildete und Fortgeschrittene auf das Empfinden und die Frömmigkeit der einfachen Gläubigen; der stark Traditionsverbundene auf jene, die sich im Geist des II. Vatikanischen Konzils um eine authentische Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens bemühen. Anstatt andere zu verwirren oder zu verletzen, müssen wir vielmehr auf Ausgleich und Verständigung bedacht sein, damit wir im gegenseitigen Ertragen, in Geduld und Liebe gemeinsam das Reich Gottes in unserer Mitte aufbauen, das ein Reich der Versöhnung und des Friedens ist. Nur so wird unsere tägliche Opfergabe auf unseren Altären bei Gott gnädige Annahme finden. Der Altar versinnbildet Christus, der — wie der Apostel sagt — »unser Friede« ist (Eph 2, 14). Darum wird es gleich auch im Weihegebet heißen: »Dieser Altar sei ein Ort des vertrauten Umgangs mit dir und eine Stätte des Friedens« (*Die Feier der Altarweihe*, 48). Das Wesen des eucharistischen Opfers selbst, das ein Opfer der Versöhnung ist, und die uns darin begegnende Heiligkeit Gottes verlangen von uns diese vorbereitende Reinigung durch unsere Versöhnung mit den Mitmenschen.

Die Versöhnung mit den Brüdern und Schwestern öffnet uns den Weg zur Eucharistie, zum Opfer, dem Sakrament unserer Einheit mit Gott in Jesus Christus. Als in seinem Namen Getaufte und mit der Gabe des Heiligen Geistes Gefirmte und Gesalbte wurden wir zu einer »heiligen Priesterschaft«. Zusammen mit Christus feiern wir in der Eucharistie seine liebende Hingabe an den Vater und werden in innigster Vereinigung mit ihm durch den Empfang seines geopfer-

ten Leibes und Blutes selber im Heiligen Geist Altar und eine Gott wohlgefällige Opfergabe. Dadurch ist die Eucharistie zugleich Höhepunkt im geistlichen Leben des Christen und Quelle für seine Spiritualität. Der hl. Gregor der Große fragt deshalb: »Was ist der Altar Gottes, wenn nicht das Herz derer, die ein gutes (christliches) Leben führen?« (*Hom. in Ez.* II. 10, 19). Und der Apostel schreibt: »Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst« (*Röm* 12, 1). Unser ganzes Leben, unser Denken und Tun soll ein Akt gläubiger Gottesverehrung werden und mit Christus als wohlgefällige Gabe auf dem Altar zum Lobpreis des Vaters aufgeopfert werden.

Die Eucharistie, das Opfer Jesu Christi, das auf sakramentale Weise auf den Altären der Kirche — heute auf diesem neugeweihten Altar — Gott dargebracht wird, bildet von Anfang an den Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft und die tiefste Quelle des geistlichen Lebens eines jeden Christen. Wie wir soeben aus der Apostelgeschichte gehört haben, formten sich die ersten Christen zu einer Gemeinschaft, indem sie einmütig im Tempel verharnten und in Freude und Einfalt des Herzens miteinander Mahl hielten. Sie verharnten »in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brechen des Brotes und in den Gebeten« (*Apg* 2, 42 ff.). In dieser Weise lebt die Kirche seit dem Beginn ihrer Geschichte. Die Eucharistie ist der Mittelpunkt der christlichen Gemeinschaft, weil Christus in ihr der Kirche alle Gnadenschätze seines erlösenden Kreuzesopfers erschließt und die Gläubigen für ihre christliche Bewährung im Leben des Alltags mit seinem eigenen Fleisch und Blut nährt.

Diese innere Verbundenheit der Gläubigen mit Christus ist zugleich die Quelle der Einheit und brüderlichen Solidarität in der christlichen Gemeinde. Die besondere Beziehung zu Gott durch die Teilnahme am Opfer Christi erzeugt und fördert Gemeinschaft und Brüderlichkeit unter den Menschen. Die vertikale und horizontale Dimension der christlichen Berufung treffen sich im Zeichen des Kreuzes und finden darin ihre innere Einheit. Wie uns die Apostelgeschichte ebenfalls berichtet, hielten die ersten Christen nicht nur Gemeinschaft in der Feier der Eucharistie, sondern verkauften auch »Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte« (*Apg* 2, 45).

Das Geheimnis der Eucharistie ist ein Geheimnis der Liebe, das uns selber in Pflicht nimmt. Die Gemeinschaft im Brechen des eucharistischen Brotes macht uns um so empfänglicher für die Not, den Hunger und die Leiden unserer Mitmenschen. Wenn wir von dem Brot essen, durch das Christus uns Leben schenkt von seinem göttlichen Leben, müssen auch wir bereit sein, unser Leben mit dem Mitbruder zu teilen. Wenn wir uns aus dieser Quelle der Liebe nähren, sind auch wir aufgerufen, nicht nur etwas zu geben, sondern uns selbst im Dienst am Nächsten hinzugeben. Die frühe christliche Gemeinde hat uns dies beispielhaft vorgelebt. Deshalb konnten die Heiden von diesen Christen voller Bewunderung sagen: »Seht, wie sie einander lieben!« (*Tertullian, PL 1, 471*).

Bei der Altarweihe wird uns das festliche Anzünden der Lichter am Altar an Christus erinnern, »das Licht zur Erleuchtung der Heiden« (vgl. *Lk 2, 32*). Christus, der in der brüderlichen Liebe einer Gemeinde gegenwärtig ist, ist ein Licht, das über den Bereich der Kirche hinausstrahlt. Es hat eine missionarische Kraft. Darum heißt es von der ersten Christengemeinde: »Der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten« (*Apg 2, 47*). Feiert deshalb, liebe Brüder und Schwestern, die heilige Eucharistie stets so, daß das Licht Christi von dort in euer Leben im Alltag und in die Welt hinausstrahlt. Feiert die »Missa« so, daß sie zur »Missio« führt: zur christlichen Sendung bei den Menschen.

LE SACERDOCE - DAS PRIESTERTUM

*Ex homilia ad fideles, die 17 iunii 1984, in civitate Sion habita.**

Dans le cadre de la liturgie eucharistique d'aujourd'hui, des fils de votre Eglise — de Sion ou d'autres diocèses ou instituts suisses — vont devenir prêtres « selon l'ordre de Melchisédech » (cf. *Ps 109 [110], 4; He 5, 6; 7, 17*), en recevant le sacrement de l'Ordre.

Melchisédech offrit au Très-Haut le pain et le vin. Sous le signe du pain et du vin, c'est Jésus-Christ qui s'offre au Père dans son sacrifice unique et définitif, rendu actuel et présent par le ministère des

* *L'Osservatore Romano*, 18-19 giugno 1984.

prêtres. Par eux, Jésus accomplit ce qu'il a fait durant le dernier repas. En offrant le pain, il dit: « Ceci est mon corps, livré pour vous ... prenez et mangez ». En offrant le vin, il dit: « Ceci est la coupe de mon sang, versé pour vous et pour la multitude ... prenez et buvez » (cf. *Lc* 22, 19-20 et par.).

C'est ainsi que Jésus-Christ parla aux Apôtres qui prenaient avec lui le dernier repas. Et il ajouta: « Vous ferez cela en mémoire de moi » (cf. *ibid.*).

Qui est donc Jésus-Christ? C'est le Fils éternel dans lequel le Père a aimé le monde. Il l'a donné « pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais qu'il obtienne la vie éternelle ... pour que, par lui, le monde soit sauvé » (*Jn* 3, 16. 17). Oui, il est venu pour le salut du monde. Le sacrifice qu'offrit Jésus-Christ sur la Croix — le sacrifice qu'il institua durant le dernier repas — est pour le salut du monde. Dans ce sacrifice se manifeste l'amour du Père et l'amour du Fils. C'est la coupe de l'Alliance nouvelle et éternelle.

Ceux qui aujourd'hui reçoivent l'ordination sacerdotale deviennent les ministres du sacrifice accompli pour le salut du monde. Ils le rendent présent. Ils sont les ministres de l'Eucharistie: leur vie sacerdotale se développe à partir de ce centre. Tout le reste sera comme une préparation ou un écho de cet acte sacramentel. Jour après jour, présents à l'existence humaine, ils auront à introduire leurs frères dans la Rédemption accomplie par le Christ et célébrée dans l'Eucharistie.

Les prêtres sont en même temps les guides de leur prochain sur la voie du salut.

Ils se tiennent au milieu du peuple de Dieu et ils disent comme Moïse: « Seigneur, daigne marcher au milieu de nous » (*Ex* 34, 9). De tout leur être sacerdotal, ils invoquent le Seigneur pour qu'il guide son troupeau comme un Pasteur. Ils sont eux-mêmes les serviteurs de Jésus-Christ, le Bon Pasteur.

Comme Moïse, ils gravissent la montagne pour recevoir de Dieu le témoignage de l'Alliance, et pour prendre dans leurs mains, en signe de cette Alliance, les tables des Commandements de Dieu. Selon ces commandements — selon toute la vérité de l'Evangile, la charte de la nouvelle Alliance —, ils éclairent les consciences et guident ceux parmi lesquels eux-mêmes ont été choisis (cf. *He* 5, 1).

Ils sont maîtres de Vérité, en annonçant l'Evangile, en suscitant et en fortifiant la foi, en indiquant le chemin à suivre pour demeurer sur la voie du salut. Ils sont les gardiens de la rectitude des con-

sciences. Et ainsi ils sont les serviteurs de ce Dieu qui proclamait devant Moïse: « Yahvé, le Seigneur, Dieu tendre et miséricordieux, lent à la colère, plein d'amour et de fidélité » (Ex 34, 6). Ils sont les serviteurs de Jésus-Christ par lequel Dieu pardonne nos fautes et nos péchés, et fait de nous un peuple qui lui appartienne (cf. *ibid.* 34, 9).

Et par conséquent, ces prêtres de la nouvelle Alliance sont les ministres du sacrement de la Pénitence et de la Réconciliation avec Dieu. Avec l'Eucharistie, ce ministère occupera une place capitale dans leur vie.

Autour de ces fonctions centrales se développent les autres aspects de leur vie sacerdotale que je ne fais qu'évoquer. Le prêtre participe à la charge de l'unique Médiateur qu'est le Christ. Mais il connaît sa faiblesse. Il n'opère rien par lui-même: il est fort de la force de Dieu, cela par une disposition permanente qui consacre son être même. Mais il doit chercher à y correspondre. Il doit rechercher la sainteté qui convient au ministre du Christ, avec l'Esprit Saint qui lui a été donné par l'imposition des mains: s'offrir tout entier avec lui, « vivre ce qu'il accomplit » (cf. *Prière de l'ordination, en remettant le pain et le vin*), transmettre ce qu'il a contemplé. Il doit être un homme de prière, tantôt dans la solitude, comme Moïse sur la montagne, tantôt comme animateur ou président de la prière de ses frères. Dans la plaine, il doit vivre proche des hommes, simplement, pauvrement, à leur service, comme le Christ venu pour servir; il tient compte de leurs préoccupations et de leur langage pour annoncer l'Evangile de Jésus-Christ — tout l'Evangile — de façon à pouvoir être entendu. Mais il doit en même temps initier au Mystère. Par sa façon de vivre, il doit apparaître comme l'homme lié à Jésus-Christ; par le célibat notamment, il devient le « signe vivant du monde à venir, déjà présent par la foi et la charité » (cf. Décret *Presbyterorum ordinis*, n. 16). Il est « l'homme pour les autres »; il doit être témoin, prophète. Courageux, qu'il accepte d'être à son tour signe de contradiction, parfois le serviteur souffrant, mais toujours l'homme de la paix que le Christ est venu apporter sur terre.

All dies wird er tun als Mitarbeiter seines Bischofs, der seinerseits mit dem Nachfolger des Petrus in Einheit steht; indem der Priester diesen beiden gehorsam ist, lebt er in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Sein Priestertum hat ja zur Grundlage dasjenige des Ortsbischofs, welcher der Vater des gesamten Presbyteriums ist. So kann der Priester zum Aufbau der Kirche in der Einheit beitragen.

Er verfügt nicht willkürlich über die Gaben Gottes. Er ist nach dem hl. Paulus »Verwalter von Geheimnissen Gottes. Von Verwaltern aber verlangt man, daß sie sich treu erweisen« (1 Kor 4, 1. 2). Alles, was der Priester ist, hat seinen Seinsgrund ausschließlich in der Kirche, durch die Kirche, für die Kirche. Er muß darum die Kirche lieben, mit der Kirche fühlen und denken (*»sentire cum Ecclesia«*): nicht nur die Kirche der Vergangenheit noch die Kirche, die es noch gar nicht gibt, sondern die konkrete gegenwärtige Kirche, deren Runzeln und Flecken auch durch seine demütige Hilfe entfernt werden sollen. Diese Liebe macht den Priester für die Aufgaben bereit, die die Kirche von ihm für das Heil aller erwartet. Das pastorale Gespräch, um das er sich bemüht, kann es möglich machen, Konflikte und Spaltungen zu überwinden, wenn es wirklich Jesus Christus ist, den man dabei sucht, wenn er es ist, dem man dienen will.

LA CATHÉDRALE, SYMBOLE DE LA MAISON « SPIRITUELLE »

*Ex allocutione Summi Pontificis Ioannis Pauli II, die 17 iunii 1984 in ecclesia cathedrali Sedunensi habita.**

Cette église-cathédrale, au cœur de la ville de Sion et de ce diocèse qui est le plus ancien de toute la Suisse, est, comme toutes les cathédrales, le symbole de la maison « *spirituelle* », faite de pierres vivantes (cf. 1 P 2, 5), disposées autour de la pierre angulaire qu'est le Christ, cimentées, en quelque sorte, par l'Esprit Saint, pour « former un sacerdoce saint », où chaque membre du Christ prend sa place, selon sa vocation, afin de contribuer à l'édification de l'ensemble de l'Eglise, autour de l'évêque qui préside la communauté diocésaine au nom et à la place du Christ.

J'encourage les membres du Chapitre dans leur service de cette église et dans les tâches que leur confie leur évêque. J'encourage les prêtres de Sion à former un presbyterium uni, à s'épauler de façon fraternelle, dans la prière et la réflexion commune, pour répondre toujours mieux aux problèmes spirituels de leurs fidèles. J'encourage les religieuses à apporter, dans l'office de la louange ou dans les diffé-

* *L'Osservatore Romano*, 18-19 giugno 1984.

rentes formes de l'apostolat, le dynamisme qu'elles puisent dans leur consécration au Christ et leurs talents de femmes. J'encourage tous ceux qui participent aux différents services de l'Eglise: animation de la prière, catéchèse, organisation de la charité, et je veux nommer plus spécialement la liturgie, en voyant les chanteurs et les chorales de ce matin, que je remercie vivement.

Oui, apportez tous un grand soin à préparer de dignes liturgies, où le peuple participe activement selon les normes et les orientations de l'Eglise d'aujourd'hui, et se trouve disposé, par la beauté, le recueillement et la ferveur, à entrer dans le Mystère du Christ.

Cette cathédrale n'est pas que le symbole du rassemblement de toute l'Eglise particulière de Sion. Elle est pour ce quartier, pour cette ville, la Maison de Dieu. Je souhaite que les habitants de cette cité — tout en priant dans leur foyer et au cœur de leurs occupations — comprennent de plus en plus qu'il est bon pour eux de venir prier ici, ensemble ou personnellement, dans un climat qui permet d'élever leur pensée, d'approfondir leur méditation, d'élargir leur cœur. Encourageons cette prière, par l'exemple et l'exhortation. Beaucoup de gens en sont capables, et même en ont soif; certains attendent qu'on leur apprenne à prier. Ici, c'est le lieu privilégié de l'Eucharistie et du sacrement de la Réconciliation. Mais, à tout moment, la présence du Saint-Sacrement à la place d'honneur est un rappel constant de l'Eucharistie célébrée, et elle permet d'entrer dans la prière du Christ, avec un esprit d'adoration et d'oblation dont je tiens à redire l'importance.

IL MESSAGGIO DEL CORPO E DEL SANGUE DI CRISTO

*Homilia a Summo Pontifice Ioanne Paulo II habita in Missa sollemnitatis Corporis et Sanguinis Domini, die 21 iunii 1984 celebrata, in area quae respicit Archibasilicam Lateranensem.**

1. « Chiesa Santa, glorifica il tuo Signore » (cf. *Sal* 147, 12).

Questa esortazione, che risuona nell'odierna liturgia, risponde quasi come un'eco lontana, all'invito, che il salmista ha rivolto a Gerusalemme.

* *L'Osservatore Romano*, 22-23 giugno 1984.

« Glorifica il Signore, Gerusalemme, loda Sion, il tuo Dio. Perché ha rinforzato le sbarre delle tue porte, in mezzo a te ha benedetto i tuoi figli » (*Sal* 147, 12-13).

La Chiesa è cresciuta da Gerusalemme e nel più profondo del suo cuore porta questo invito a glorificare il Dio Vivente. Oggi desidera rispondere a questo invito in modo particolare. Questo giorno — giovedì dopo la Domenica della SS.ma Trinità — è la solennità del Corpus Domini: del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo.

2. La Chiesa è cresciuta dalla Gerusalemme dell'Antica Alleanza come Corpo ben compaginato in unità mediante l'Eucaristia. « Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo. Tutti infatti partecipiamo dell'unico pane » (*1 Cor* 10, 17).

« E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? » (*1 Cor* 10, 16).

« Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? » (*1 Cor* 10, 16).

Oggi vogliamo glorificare in modo particolare, vogliamo adorare con un atto pubblico e solenne questo Pane e questo Calice, mediante i quali partecipiamo al Corpo e al Sangue di Gesù Cristo.

Tutto ciò che facciamo: questo Santissimo Sacrificio, che ora celebriamo, e questa processione eucaristica che poi attraverserà alcune vie di Roma (dalla Basilica in Laterano alla Basilica della Madre di Dio sull'Esquilino): tutto ciò ha come scopo solo questo: glorificare questo Pane e questo Calice, mediante i quali la Chiesa partecipa al Corpo e al Sangue di Gesù Cristo. « Gerusalemme, loda il tuo Dio ».

3. Gesù Cristo dice: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me » (*Gv* 6, 56-57). Tale è la vita della Chiesa. Essa si svolge nel nascondimento eucaristico. Lo indica la lampada che arde giorno e notte davanti al tabernacolo. Questa vita si svolge anche nel nascondimento delle anime umane, nell'intimo tabernacolo dell'uomo.

La Chiesa incessantemente celebra l'Eucaristia, circondando della massima venerazione questo mistero, che Cristo ha stabilito nel suo Corpo e nel suo Sangue; questo mistero che è la vita interiore delle anime umane.

Lo fa con tutta la sacra discrezione, che questo Sacramento merita.

Però vi è un giorno, in cui la Chiesa vuole parlare a tutto il mondo di questo suo Grande Mistero. Proclamarlo per le vie e sulle piazze. Cantare ad alta voce la gloria del suo Dio. Di questo Dio mirabile, che si è fatto Corpo e Sangue: Cibo e Bevanda delle anime umane.

« ... il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo » (*Gv* 6, 51).

Bisogna dunque che « il mondo » lo sappia. Bisogna che « il mondo » accolga in questo giorno solenne il Messaggio eucaristico: il Messaggio del Corpo e del Sangue di Cristo.

4. Desideriamo dunque circondare con un corteo solenne questo « pane, mediante il quale noi — molti — formiamo un Corpo solo ».

Vogliamo camminare e proclamare, cantare, confessare: Ecco il Cristo — Eucaristia — inviato dal Padre. Ecco il Cristo, che vive per il Padre. Ecco noi, in Cristo: noi, che mangiamo il Suo Corpo e il Suo Sangue; noi, che viviamo per Lui: per mezzo di Cristo-Eucaristia. Per Cristo, Figlio Eterno di Dio.

« Chi mangia la Sua Carne e beve il Suo Sangue, ha la vita eterna ... Lui: il Cristo lo risusciterà nell'ultimo giorno » (cf. *Gv* 6, 54).

A questo mondo che passa, a questa Città che anch'essa passa, pur essendo chiamata « città eterna », desideriamo annunciare la Vita eterna, che è mediante il Cristo in Dio: la vita eterna, il cui inizio e segno evangelico è la Risurrezione di Cristo; la vita eterna, che accogliamo come Eucaristia: sacramento di vita eterna.

Gerusalemme!

Chiesa santa! Loda il tuo Dio! Amen.

Acta Congregationis

SUMMARIUM DECRETORUM

I. CONFIRMATIO DELIBERATIONUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM CIRCA INTERPRETATIONES POPULARES

AMERICA

Argentina

Decreta generalia, 9 iunii 1984 (Prot. CD 129/84): confirmatur interpretatio *hispanica* Lectionarii Missalis Romani, scilicet:

Volumen I: Lectionarium pro dominicis et festis temporis Adventus, Nativitatis, Quadragesimae et Paschatis;

Volumen II: Lectionarium pro dominicis et festis temporis « per annum », anno A, B et C.

EUROPA

Gallia

Decreta particularia, *Massiliensis*, 15 iunii 1984 (Prot. CD 1053/84): confirmatur textus *gallicus* Missae et Liturgiae Horarum Beatae Mariae a Iesu Crucifixo.

Lethonia

Decreta generalia, 30 iunii 1984 (Prot. 1038/84): confirmatur interpretatio *lettonica* Ordinis Lectionum pro Missis propriis Sanctorum.

Polonia

Decreta generalia, 27 iunii 1984 (Prot. 1068/84): confirmatur interpretatio *polona* Ordinis coronandi imaginem beatae Mariae Virginis.

II. CONFIRMATIO TEXTUUM PROPRIORUM RELIGIOSORUM

Ancillae Sacratissimi Cordis Iesu, 22 iunii 1984 (Prot. CD 2088/80): confirmatur textus *germanicus* Ordinis Professionis religiosae proprii.

Congregatio Filiarum a Maria Ecclesiae matre, 11 iunii 1984 (Prot. CD 931/84): confirmatur textus *hispanicus* Ordinis Professionis religiosae proprii.

Institutum Sororum Angelorum Custodum, 30 iunii 1984 (Prot. 1020/84): confirmatur interpretatio *hispanica* et *italica* collectae Missae Beatae Raphaëlae Ybarra.

« Istituto Maestre pie dell'Addolorata », 13 iunii 1984 (Prot. 855/84): confirmatur textus *italicus* Ordinis Professionis religiosae proprii.

III. CALENDARIA PARTICULARIA

Dioeceses

Alatrina, 18 iunii 1984 (Prot. CD 4/84).

Massiliensis, 15 iunii 1984 (Prot. CD 1053/84): conceditur ut celebratio Beatae Mariae a Iesu Crucifixo in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 30 augusti gradu *memoriae ad libitum* peragenda.

Familiae religiosae

« Monastery of Discalced Carmelites of Bomana » (Papua New Guinea), 30 iunii 1984 (Prot. 1014/84): conceditur ut celebratio Pretiosissimi Sanguinis D.N.I.C., titularis eiusdem conventus, in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 1 iulii gradu *sollemnitatis* peragenda.

IV. MISSAE VOTIVAE IN SANCTUARIIS

Congregatio Canoniorum Regularium S. Augustini Lateranensium Austriaca, 6 iunii 1984 (Prot. 1019/84): conceditur *ad quinquennium* ut singulis per annum diebus Missa votiva de Sancto Leopoldo Marchione, Patrono Austriae, in ecclesia claustroneoburgensi apud sepulcrum eiusdem Sancti celebrari possit, sed *tantum* pro peregrinis sacerdotibus, aut quoties ipsa petita Missa votiva in peregrinantium favorem dicatur, *dummodo* non occurrat dies liturgicus in nn. 1-4 tabulae praecedentiae inscriptus (cf. « Normae universales de Anno liturgico et de Calendario », n. 59, I).

V. CONCESSIO TITULI BASILICAE MINORIS

Ordo Premonstratensis, 12 iunii 1984 (Prot. CD 114/83): pro ecclesia abbatiali Frigoletensi.

VI. DECRETA VARIA

Institutum Sororum Angelorum Custodum, 30 iunii 1984 (Prot. 1113/84): conceditur ut, occasione oblata Beatificationis Servae Dei Raphaëlae Ybarra, in omnibus ecclesiis eiusdem Instituti et dioecesis Flaviobrigensis, liturgicae celebrationes in honorem novae Beatae, iuxta « Normas de celebrationibus in honorem alicuius Beati congruo tempore post Beatificationem », intra annum a Beatificatione peragi valeant.

Parvae Sorores a Sancta Familia, 5 iunii 1984 (Prot. 1027/84): conceditur ut, occasione oblata Beatificationis Servae Dei Mariae Leoniae Paradis, liturgicae celebrationes in honorem novae Beatae, iuxta « Normas de celebrationibus in honorem alicuius Beati congruo tempore post Beatificationem », intra annum a Beatificatione peragi valeant.

NEL 20° ANNIVERSARIO DELLA « SACROSANCTUM CONCILIUM » (XII)

In occasione del 20° anniversario della promulgazione della Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia, la Redazione di « Notitiae » ritiene di dover ricordare l'avvenimento con una serie di studi che, grazie alla collaborazione di numerosi esperti, vengono pubblicati sulla Rivista della Congregazione al fine di riproporre alcuni aspetti particolari del documento conciliare.

Lo studio qui pubblicato è del P. José Manuel Bernal, O.P., Professore nella facoltà teologica « San Vicente Ferrer » di Valencia, in Spagna.

LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA LITURGIA

Es éste uno de los puntos capitales de la teología litúrgica. Cuanto el Concilio Vaticano II dice en los primeros números de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la eficacia salvadora de la acción litúrgica solo puede entenderse a partir de una comprensión adecuada de la presencia de Cristo en la celebración cultural. Solo desde ahí, en efecto, es posible entender que el acontecimiento pascual de Cristo, en el que culminan las intervenciones salvíficas de Dios en la Historia de la Salvación, se hace presente en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la Eucaristía; que la Historia de la Salvación es una realidad permanentemente actual en el mundo y que Dios sigue siendo el protagonista principal de la misma; él sigue interviniendo salvíficamente en la historia, iluminando a los hombres con su palabra y transformándolos con su presencia. Todo esto es posible gracias a la presencia real del Cristo de la Pascua que se hace presente en las celebraciones del culto, incorporando sacramentalmente a los hombres al misterio redentor de su muerte y resurrección.

El tema es pues de capital importancia. Más aún, yo diría que se trata de uno de los puntos más conflictivos que se plantean hoy a la teología de la liturgia. Partiendo de una afirmación de fondo, claramente establecida por el Magisterio eclesiástico, quedan aún pendientes y por clarificar muchos aspectos del tema que siguen siendo aún

hoy día objeto de estudio y de debate entre los teólogos: ¿se trata solo de la presencia de Cristo o de la presencia de los mismos acontecimientos redentores? En este caso, ¿cómo es posible hablar de la presencia siempre renovada y actualizada en el presente de unos acontecimientos que tuvieron lugar en la historia y pertenecen irrevocablemente al pasado? ¿De qué tipo de presencia se trata? ¿Hablamos siempre de los mismos niveles y formas de presencia? Todos estos interrogantes constituyen otros tantos problemas a los que es preciso dar una respuesta adecuada.

La misma complejidad del problema justifica mis temores. Temores de dejar abiertos los problemas sin ofrecer las adecuadas respuestas. Ya de entrada debo confesar que el estado actual de los estudios no permite establecer respuestas taxativas e incuestionables. Sí es posible, en cambio, hacer un planteamiento claro de las cuestiones, situándolas en sus justos términos y abriendo posibles pistas de solución. Solo en ese sentido considero que este trabajo puede constituir una aportación positiva al estudio del tema.¹

I.

PUNTO DE PARTIDA: LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO

1. *El Concilio Vaticano II*²

El punto de partida hay que tomarlo indudablemente en el n. 7 de la Constitución Conciliar *Sacrosanctum Concilium*. En ese número se habla expresamente de la presencia de Cristo en la liturgia. Veámoslo:

« Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, "idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit",

¹ Conf.: D. SARTORE, *La molteplice presenza di Cristo nella recente riflessione teologica*, en: *Cristologia e Liturgia*, Bologna, EDB, 1980, 231-255; A. CUVA, *La presenza di Cristo nella liturgia*, Roma 1973; T. J. VAN BAVEL, « *Christus* » *aanwezigheid in Liturgie en Sacrament*, en « *Questions Liturgiques* », 51, 1970, 175-194; P. DE HAES, *Les présences du Christ Seigneur. Différents modes d'actualisation dans la liturgie*, en « *Lumen Vitae* », 20, 1965, 259-274.

² Conf.: E. J. LENGELING, *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie* (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster, 1964, 19-20.

tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. Praesens adest denique dum supplicat et psallit Ecclesiae, ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18, 20) ».

Para comprender la importancia extraordinaria de estas palabras del Concilio hay que situarlas en el contexto teológico de los primeros números de la Constitución Litúrgica. En vez de hacer un planteamiento teórico y doctrinalista, el Concilio inicia su exposición sobre la naturaleza de la liturgia hablando del plan salvador de Dios, prefigurado por los acontecimientos del Antiguo Testamento, desvelado y realizado en Cristo en la plenitud de los tiempos, y actualizado perennemente en la Iglesia por el anuncio de la Palabra y la celebración de los Sacramentos, hasta que el Señor vuelva. Ahora bien, la capacidad y eficacia salvífica de los Sacramentos, como actualización permanente de la acción salvadora de Dios en Cristo, solo es explicable si se tiene en cuenta la presencia misteriosa del Señor Jesús en las celebraciones litúrgicas. Por eso he asegurado desde el principio que el tema de la presencia es un punto clave en la teología de la liturgia. Esto es incuestionable, sobre todo, desde la perspectiva del Concilio.

Para una valoración correcta del texto citado es preciso tener muy presente además el proceso de elaboración del mismo que se siguió en los debates del Concilio hasta llegar a su redacción definitiva, aprobada en el aula conciliar el 30 de noviembre de 1962 con 2049 votos a favor, 66 en contra y 10 votos nulos. El texto original ofrecido a los Padres Conciliares en el esquema primitivo rezaba así:

« Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis, ipse qui promisit: "Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18, 20). Ipse est qui loquitur dum verba Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur et explicantur; qui laudes Deo Patri indesinenter persolvit; qui opus salutis, quod degens in terra patrauerat, in Sacramentis pergit; ipse denique nunc in Sacrificio Missae se offert "sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit" » (*Acta Synodalia S. C. Oecumenici Vaticani II*, vol. I. Periodus 1ª, Pars 1ª, Romae 1970, p. 265).

El texto fue sometido a debate en el aula conciliar. Las observaciones presentadas por los Padres Conciliares fueron numerosas y, en su mayoría, de corte teológico. Casi todas las intervenciones exigían que se distinguiesen más claramente los distintos modos de presencia de Cristo en la liturgia. Efectivamente, como algunos decían, Cristo no está presente de la misma forma en todos los casos expuestos en el texto.

Por otra parte, no fueron pocos los Padres a los que la expresión « et explicantur » ofrecía serias dificultades. En efecto, no parecía correcto entender de manera unívoca la presencia de Cristo en la *lectura* de las Sagradas Escrituras y en la *explicación* de las mismas, especialmente teniendo en cuenta el contenido real de muchas predicaciones. En este sentido, me parece acertada la observación del entonces obispo de Calahorra (España), Mons. Abilio del Campo y de la Bárcena: « Nimis indulgenter dicitur Christum praesentem esse immo et loqui dum verba Scripturae explicantur » (*Acta Synodalia ...*, l. c., pp. 486-487).

A la vista de las observaciones propuestas, la Comisión reelaboró un nuevo texto que acabó siendo aprobado en el aula conciliar. En él se afirma más rotundamente, si cabe, el hecho indiscutible de la presencia mediante la expresión reiterada *praesens adest*, repetida cuatro veces en pocas líneas; se estableció un orden más coherente al enumerar los distintos modos de presencia, de forma que apareciera con mayor claridad la jerarquía de niveles: en la misa, tanto en la persona del ministro como, sobre todo, en las especies eucarísticas que, inexplicablemente, no aparecía en la redacción primitiva. Como es natural —y teniendo en cuenta las serias reservas manifestadas por los Padres—, al hablar de la presencia de Cristo en la Palabra, el texto reelaborado se limita a decir: « dum Sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur », y se suprimió, sin más, el « et explicantur ».

De este modo el texto quedó definitivamente elaborado y aprobado por una impresionante mayoría, tal como he señalado más arriba.

2. El texto de la « Mediator Dei »

Algunos de los Padres Conciliares que intervinieron en el debate, a que me acabo de referir, instaron para que dicho texto se ajustara más a un párrafo de Pío XII en la *Mediator Dei*, en el que sin duda se inspiraba el texto conciliar. Así se hizo. El texto aprobado definiti-

vamente aprobado por el Concilio recoge con excrupulosa fidelidad el esquema de ideas que aparece en el texto de la *Mediator Dei*, que re-produzco a continuación:

« Quapropter in omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor; praesens adest Christus in augusto altaris Sacrificio, cum in administri sui persona, tum maxime sub eucharisticis speciebus; praesens adest in Sacramentis virtute sua, quam in eadem transfundit utpote efficiendae sanctitatis instrumenta; praesens adest denique in Deo admotis laudibus ac supplicationibus secundum illud: "Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt 18, 20) » (AAS 39, 1947, p. 528).

Las coincidencias de ambos textos son patentes. El texto remodelado por la Comisión conciliar sigue de cerca el mismo orden jerárquico en la enumeración de las distintas formas de presencia.

No solamente hay coincidencia en la presentación ordenada de los modos de presencia. También son coincidentes las motivaciones teológicas de fondo en que se apoya cada una de las formas de presencia. En algún caso, sin embargo, se ha preferido omitir la referencia explícita a conceptos técnicos de la teología escolástica, dando lugar a explicaciones, idénticas en el fondo, pero expresadas en un lenguaje distinto. Así, por ejemplo, se ha suprimido la consideración de « instrumentos », referida a los sacramentos, recurriendo a una expresión que se inspira en san Agustín.

Esta clara coincidencia en las proposiciones de ambos textos sirvió a la Comisión para acallar los escrúpulos doctrinales de algunos Padres que, por el sesgo del texto, veían escasamente definido y, en parte, comprometido el realismo de la presencia sustancial de Cristo en las especies eucarísticas. A juicio de la Comisión, cualquier objeción al texto conciliar hubiera redundado en descrédito de las palabras de Pío XII.

Hay que señalar, no obstante, algunas variantes importantes. A las cuales, sin embargo, los Padres conciliares no opusieron la más mínima resistencia. El texto conciliar, ya desde su primera redacción, incorporó una nueva proposición afirmando la presencia de Cristo en la Palabra. A esta proposición, mantenida —aunque algo modificada— en la segunda redacción, no hubo objeción alguna. La sensibilidad

ecuménica de los Padres favoreció probablemente el mantenimiento de la afirmación.

Pero la variante más importante hay que verla en el entorno teológico en que se introducen ambos textos, el del Concilio y el de la *Mediator Dei*. El hilo conductor de la encíclica de Pío XII parte de una consideración del sacerdocio de Cristo entendido como un acto por el cual Cristo « Aeterno Patri se ipsum subiciens... in cruento Crucis sacrificio mirandum in modum perfecit » (AAS 39, 1947, p. 526). Este « sacerdotale munus » de Cristo es participado y continuado por la Iglesia, su Cuerpo místico, especialmente en la Liturgia, la cual se define así:

« Sacra igitur Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius » (AAS 39, 1947, 528-529).

La perspectiva del Concilio, en cambio, se perfila en la línea de la Historia de la Salvación. Esta es entendida como un conjunto de intervenciones salvíficas y amorosas de Dios que actúa en la historia, de manera progresiva, hasta culminar en la plenitud de los tiempos por la presencia y la acción de Cristo Jesús, revelador del Padre y reconciliador de los hombres con Dios, y de los hombres entre sí. Esta acción reconciliadora de Jesús culmina en el misterio pascual de su muerte y resurrección, y se prolonga sacramentalmente en la Iglesia mediante el anuncio de la Buena Noticia y la celebración de los Sacramentos. Éstos, que constituyen el centro de la vida litúrgica de la Iglesia, ofrecen a los creyentes, en virtud de su institución divina, un espacio singular para el encuentro salvífico con el Cristo de la Pascua.

Estas dos perspectivas teológicas, coincidentes en lo sustancial y sumamente respetuosas con los datos de la Revelación, abordan la misma realidad de la presencia de Cristo, pero situándola en visiones globales distintas del misterio cristiano. Mientras la primera se apoya en la visión teológica de la *Mystici Corporis*, cuya doctrina subyacente proviene del campo de la teología tradicional y escolástica, la segunda asume de manera más decidida los resultados de la teología bíblica

y litúrgica, situando la liturgia en un contexto mucho más dinámico: el que le ofrece la perspectiva de la historia de la salvación.

3. La « *Mysterium fidei* » de Pablo VI

A los dos años escasos de la promulgación de la Constitución litúrgica Pablo VI firmaba esta Carta Encíclica sobre la Eucaristía el 3 de septiembre de 1965. En ella expresaba sus temores y salía al paso a ciertas opiniones, ampliamente divulgadas, que ponían en entredicho la legitimidad de las misas privadas, ofrecían explicaciones poco satisfactorias en torno al dogma de la transubstanciación, y ponían en tela de juicio o rechazaban la presencia real de Cristo en la reserva eucarística. En este contexto hay que situar un amplio capítulo que el Papa dedica al tema de la presencia.

« Omnes compertum habemus non unam esse rationem, qua Christus praesens adsit Ecclesiae suae. Rem iucundissimam quam Constitutio De Sacra Liturgia breviter exposuit paulo fusius recollere iuvat. Praesens adest Christus Ecclesiae suae oranti, cum ipse sit qui “et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis: orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster” (S. AUGUSTINUS, *In Psalm.* 85, 1), quique ipse promiserit: “ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum” (*Mt* 18, 20). Praesens adest Ecclesiae suae opera misericordiae exercenti, non solum quia, dum aliquid boni facimus uni ex fratribus eius minimis id ipsi Christo facimus, verum etiam quia Christus est, qui per Ecclesiam haec opera facit, continenter hominibus divina caritate subveniens. Praesens adest Ecclesiae suae peregrinanti et ad portum aeternae vitae pervenire cupienti, cum Ipse habitet per fidem in cordibus nostris et in ea caritatem diffundat per Spiritum Sanctum, quem dat nobis.

Alia quidem ratione, verissime tamen, praesens adest Ecclesiae suae praedicanti, cum Evangelium, quod annuntiatur, verbum Dei sit, et nonnisi nomine et auctoritate Christi, Verbi Dei incarnati, ipsoque adsistente, praedicetur, ut sit “unus grex de uno pastore securus” (S. AUGUSTINUS, *Contr. Litt. Petiliani* 3, 10, 11).

Praesens adest Ecclesiae suae populum Dei regenti et gubernanti, cum sacra potestas a Christo sit et pastoribus eam exer-

centibus Christus adsit, "Pastor pastorum", secundum promissionem Apostolis factam.

Insuper, et sublimiore quidem modo, praesens adest Christus Ecclesiae suae Sacrificium Missae nomine ipsius inmolanti; adest sacramenta administranti. De praesentia Christi in Missae Sacrificio offerendo commemorare placet ea, quae S. Ioannes Chrysostomus admiratione percitus, non minus vere quam diserte, dixit: (...). Sacramenta vero actiones esse Christi qui eadem per homines administrat, nemo est qui ignoret. Et ideo Sacramenta per se ipsa sancta sunt et Christi virtute dum corpus tangunt animae gratiam infundunt. Hae praesentiae rationes stupore mentem replent et mysterium Ecclesiae contemplandum praebent. Sed alia est ratio, praestantissima quidem, qua Christus praesens adest Ecclesiae suae in sacramento Eucharistiae, quod est propterea inter cetera Sacramenta "devotione suavius, intelligentia pulchrius, continentia sanctius" (AEGIDIUS ROMANUS, *Theoremata de Corpore Christi*, theor. 50); continet enim ipsum Christum et est "quasi consummatio spiritualis vitae omnium sacramentorum finis" (S. THOMAS, *Summ. Theol.* III, 73, 3c).

Quae quidem praesentia "realis" dicitur non per exclusionem, quasi aliae "reales" non sint, sed per excellentiam, quia est substantialis, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit praesens » (CONS. TRID., *Decr. de SS. Euchar.* c. 3) (AAS 57, 1965, 762-764).

Hay una serie de consideraciones que van surgiendo en la mente del lector al hilo de la lectura de este precioso texto del venerado y gratamente recordado Pablo VI. Descubrimos, en primer lugar, una considerable ampliación de las formas de presencia de Cristo, si se compara este texto con los anteriores. Pero estas formas de presencia no van referidas exclusivamente al ámbito de la liturgia sino que afectan a la totalidad de la vida de la Iglesia en sus diferentes facetas y funciones. Por eso el Papa habla siempre de la presencia de Cristo en la Iglesia: en la Iglesia que ora, en la Iglesia que predica, que gobierna, que celebra los sacramentos y que camina gozosa a la casa del Padre. Es un matiz aparentemente insignificante pero de acusado fundamento teológico.

Hay que señalar aquí la inclusión que hace Pablo VI de la presencia de Cristo en la Iglesia que predica, a pesar de haber sido omitida esta cláusula en el texto definitivo aprobado por el Concilio, como ya indiqué anteriormente. La razón ofrecida por el Papa es clara: « cum Evangelium quod annuntiatur verbum Dei sit, et nonnisi nomine et auctoritate Christi, Verbi Dei incarnati, ipsoque adsistente praedicetur ».

Al ir enumerando las distintas formas de presencia Pablo VI va marcando una cierta graduación o jerarquía de niveles. Cristo no está presente de la misma forma en cada una de las acciones de la Iglesia. Esta graduación aparece marcada en el texto con expresiones como ésta: « alia quidem ratione, verissime tamen, praesens adest Ecclesiae ... »; « insuper, et sublimiore quidem modo, praesens adest ... »; « sed alia est ratio, praestantissima quidem, qua Christus praesens adest Ecclesiae suae ... ». Pablo VI es consciente de que no es posible hablar de la presencia de Cristo en la Iglesia de una manera indiscriminada y equívoca. Los Padres del Concilio estuvieron atentos a este hecho y lo advirtieron una y otra vez a lo largo del debate. Es preciso establecer un criterio de analogía al hablar de la presencia de Cristo en la Iglesia. No todos los modos de presencia tienen el mismo valor ni deben entenderse del mismo modo.

Se subraya de manera clara y contundente la presencia de Cristo en el sacramento de la Eucaristía. Es, sin duda alguna, la forma más eminente y sublime de presencia de Cristo en medio de su Iglesia. Es una presencia real y substancial porque la Eucaristía « continet ipsum Christum » y, como dice Santo Tomás, « est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis ».

Pero el Papa sale inmediatamente al paso de posibles deformaciones de su pensamiento. Cuando él asegura que la presencia de Cristo en la Eucaristía es « real » no lo dice de manera exclusiva, como si las otras formas de presencia no fueran « reales ». Todas y cada una de las formas de presencia mencionadas por el Papa son « reales ». Pero el realismo de la presencia le corresponde por antonomasia (« per excellentiam » o « eminenter ») a la Eucaristía. No porque la presencia eucarística sea « más real », sino porque se trata de una presencia « substancial ». Y, por ser substancial, es una presencia permanente y prolongada, que perdura mientras permanecen las especies sacramentales. En los demás casos la presencia de Cristo queda vinculada a una determinada acción de la Iglesia.

Estas palabras de Pablo VI tienen la grandeza y la valentía de haber reivindicado el « realismo » de la presencia de Cristo en su Iglesia, en sus distintas formas y en sus distintas funciones contra toda tentación de atenuar o debilitar la afirmación original del Concilio. Por otra parte, no solo no queda malparada sino que se destaca con toda su grandiosidad y excelencia la presencia de Cristo en el sacramento de la Eucaristía. Tenemos pues aquí una interpretación autorizada, abierta y progresista, del texto del Concilio; y se nos ofrecen, al mismo tiempo, las bases para una interpretación teológica y global del problema de la presencia de Cristo en la Liturgia.

II.

ENTORNO TEOLÓGICO:

LA TEOLOGÍA DE LOS MISTERIOS DE ODO CASEL

Para una comprensión equilibrada y global del tema es necesario tener presente el entorno teológico en el que surge y se desarrolla inicialmente el problema de la múltiple presencia de Cristo en la liturgia. No me refiero aquí por supuesto a la compleja problemática que ha venido planteando desde siglos a la teología católica el tema de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. El problema que estamos abordando ahora reviste una mayor amplitud. Así lo ha visto el Magisterio al plantear el tema de las múltiples formas de presencia de Cristo en la Iglesia y, más en concreto, en la liturgia. El mismo Concilio, después de haber hablado en el n. 7 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* de los diversos modos de presencia de Cristo en la liturgia, al tratar del año litúrgico alude nuevamente al tema en cuestión cuando dice:

« *Mysteria Redemptionis ita recolens, divitias virtutum atque meritorum Domini sui, adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur, fidelibus aperit, qui ea attingant et gratia salutis repleantur* » (n. 102).

En términos parecidos hablaba Pío XII cuando, refiriéndose a la presencia de Cristo en las celebraciones del año litúrgico, decía en la *Mediator Dei*:

« *Quapropter liturgicus annus, quem Ecclesiae pietas alit ac comitatur, non frigida atque iners earum rerum repraesentatio*

est, quae ad praeterita tempora pertinent, vel simplex ac nuda superioris aetatis rerum recordatio. Sed potius est Christus ipse, qui in sua Ecclesia perseverat, quique immensae misericordiae suae iter pergit, quod quidem in hac mortali vita, cum pertransiit benefaciendo, ipse pientissimo eo consilio inceptit, ut hominum animi mysteria, sua attingerent ac per eadem quodammodo viverent; quae profecto mysteria, non incerto ac suboscuro eo modo, quo recentiores quidam scriptores effutiunt, sed quo modo catholica doctrina nos docet, praesentia continenter adsunt atque operantur » (AAS 39, 1947, 580).

Todo este conjunto de alusiones a la presencia de Cristo en la liturgia, —tanto en la asamblea orante como en la proclamación de la Palabra, en los sacramentos y en la celebración del año litúrgico— nos sitúa claramente en el mundo de preocupaciones que animó la obra teológico-litúrgica de Odo Casel. No es intención mía replantear ahora si la *Mediator Dei* aprobó o condenó la llamada Teología de los Misterios de Casel. Es un asunto anecdótico que quedó definitivamente zanjado en la respuesta del Santo Oficio en una carta cursada el 25 de noviembre de 1948 a Mons. Rohrer, Arzobispo de Salzburgo. En ella se hace referencia a un artículo del abad B. Reetz, publicado en la revista « Salzburger Klerusblatt », en el que el autor daba a entender que la encíclica de Pío XII significaba la aprobación de la doctrina de Casel. Aquí se trata únicamente de situar el problema de la presencia de Cristo en la liturgia dentro de la visión global que Odo Casel esbozó en torno al concepto mismo de liturgia y en torno a la presencia de Cristo en los misterios del culto. Ese es —y no otro—, a mi entender, el entorno teológico en el que surge el tema y se desarrolla inicialmente. La crítica posterior se ocupó de matizar y de remodelar las intuiciones iniciales de Casel.

Por todo ello me parece necesario exponer aquí el pensamiento teológico de Odo Casel en torno a este punto, aunque sea de forma resumida y sintética. Desde la perspectiva de Casel será mucho más fácil entender y desarrollar la doctrina del Magisterio, incorporando nuevos elementos de juicio y abriendo nuevas pistas de reflexión.³

³ Conf.: A. GOZIER, *Dom Casel*, París, Fleurus, 1968; TH. FILTHAUT, *Teología de los Misterios*, Bilbao 1963; J. GAILLARD, *La théologie des Mystères*, en « Revue Thomiste », 1957, 510-551; I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Vitoria 1954.

1. *El Misterio y los Misterios*

Los teólogos de Maria-Laach parten de una visión renovada del cristianismo, entendido no precisamente ni principalmente como un sistema de verdades que se asumen y se confiesan, ni como un código de normas éticas al que los adeptos ajustan su vida y su comportamiento. En la visión del cristianismo patrocinada y promovida por los teólogos lacenses lo ontológico prevalece sobre lo ético, lo objetivo y comunitario sobre lo subjetivo y personal, el « opus operatum » sobre el « opus operantis ». Lo peculiar del cristianismo, en suma, no está constituido por una visión original del mundo y de la historia, ni por un comportamiento ético determinado.

Para Odo Casel y los teólogos de su escuela el cristianismo es un Misterio, es decir, « una acción de Dios, la realización de un plan eterno en una acción que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio, y tiene su término en el mismo Dios eterno ».⁴ De ahí se deduce que « uno se hace cristiano cuando se ha unido a la persona de Cristo y ha participado de su obra redentora; cuando ha vivido con Cristo y como Cristo la obra redentora de Cristo; cuando ha muerto y resucitado con Cristo de manera mística, pero real ».⁵

Este planteamiento de conjunto sobre la esencia del cristianismo y sobre el ser cristiano, de inspiración eminentemente bíblica, nos obliga a clarificar el concepto mismo de Misterio que está en la base de todo el razonamiento. El plan salvador de Dios, escondido en él desde la eternidad, es un Misterio; su realización en Cristo, en la plenitud de los tiempos, es un Misterio; los actos redentores de Cristo también son Misterios; la presencia de los actos redentores de Cristo en las celebraciones sacramentales y a través de las mismas constituye el Misterio del culto. Pero, en última instancia, el Misterio es único porque se trata del Misterio de Dios cuyo plan de salvación fue desvelado en Cristo, muerto y resucitado, y se prolonga en las acciones sacramentales de la Iglesia a fin de que los fieles, a través de las celebraciones del culto, se incorporen mística y realmente al acontecimiento salvador de la Pascua. Por todo ello, aun cuando el Misterio es único y unitario, sin embargo ni el sentido que se da a la

⁴ ODO CASEL, *El Misterio del Culto cristiano*, San Sebastián, Dinor, 1953, p. 50.

⁵ I. OÑATIBIA, *La presencia ...*, o. c., p. 12.

expresión ni el contenido de la misma es siempre el mismo. Por eso, al hilo del pensamiento de Casel, es oportuno clarificar esos distintos sentidos para una comprensión adecuada del problema y para plantearlo en sus justos términos.

a) El Misterio de Dios en su intimidad

Es la primera acepción de la palabra Misterio. Hace referencia al Misterio insondable de Dios, del Santo, del Inaccesible, « a quien ningún hombre puede acercarse sin morir ».⁶ Este Dios infinito e invisible ha concebido desde la eternidad el proyecto de crear al hombre, de salvarle y de establecer con él unos estrechos vínculos de amistad y de alianza. Pero este proyecto de Dios « sigue siendo un Misterio no abierto al mundo profano, sino ocultándose a su mirada y descubriéndose a la de los fieles, a la de los elegidos ».⁷

b) Cristo, epifanía de Dios y Misterio personal

« Al llegar la plenitud de los tiempos » (*Gal* 4, 4), « ha sido revelado el misterio, mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe, a Dios el único sabio, por Jesucristo » (*Rm* 16, 25-27). De esta forma Jesucristo se constituye en revelador y epifanía del Padre, en « imagen de Dios invisible » (*Gal* 1, 15).

El plan salvador de Dios sobre el hombre se revela y se realiza en Cristo. En él y a través de él la acción salvadora de Dios, proyectada desde los siglos, irrumpe en la historia, se encarna en el tiempo y en el espacio; se hace visible y accesible para todos los hombres. En este sentido decimos, siguiendo el pensamiento de Pablo, tal como aparece sobre todo en las Cartas pastorales, que Cristo se constituye en el Misterio personal; en la revelación (epifanía) y presencia del proyecto salvador de Dios. Por eso San Pablo asegura que « se ha manifestado la gracia salvadora de Dios a todos los hombres, que nos enseña a que, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos con sensatez, justicia y piedad en el siglo presente, aguardando la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo » (*Tit* 2, 11-13). Cuando Pablo habla

⁶ O. CASEL, *El Misterio ...*, o. c., p. 43.

⁷ *Ibid.*

de la « gracia salvadora de Dios » se refiere a Cristo. El es, en su mismo ser personal, el mismo Misterio de Dios desvelado y realizado en la historia para la salvación de los hombres y renovación del mundo. El es también, en palabras de Pablo, la manifestación personal « de la bondad de Dios, nuestro salvador, y de su amor a los hombres ..., el que nos salvó ... según su misericordia » (*Tit* 3, 4-5).

Esta acepción de Misterio, referida a Cristo, constituye el segundo sentido que se atribuye a la palabra.

c) Los Misterios de Cristo

Cristo ha llevado a término el plan salvador, escondido en Dios desde la eternidad, mediante los actos salvadores de su muerte y resurrección. En realidad, todo el conjunto de la vida de Cristo, desde la encarnación hasta la ascensión a los cielos, implica toda una serie de actos salvadores a los que también llamamos Misterios. Pero todo ese conjunto de actos culmina y se sintetiza en la unidad del acontecimiento pascual, entendido como *paso* de la muerte a la vida o, simplemente, como triunfo sobre la muerte. A pesar de ello, la tradición cristiana y la teología han preferido hablar de Misterios al referirse a los diversos actos teándricos que integran la totalidad de la vida de Cristo. Esta es la tercera acepción o sentido de la palabra.

d) El Misterio del Culto

Es la cuarta acepción de la palabra Misterio. Es, por otra parte, la que, sin duda, a nosotros nos interesa de manera especial de cara al objetivo de este estudio. Cuando hablamos del Misterio del Culto, en el lenguaje caseliano, nos referimos a la presencia continuada y permanente del Misterio Salvador, desvelado y realizado en Cristo, en la Iglesia y en las celebraciones culturales de la Iglesia. « Los sacramentos de la Iglesia y su culto en general contienen realmente el Misterio de Cristo, el *Urmysterium*, y lo ponen al alcance de los hombres a través del signo de sus ritos y símbolos ».⁸ Como dice André Gozier, interpretando también el pensamiento de Casel, el Misterio del Culto no es otra cosa que el mismo Dios-Hombre que prosigue su acción a través del tiempo y del espacio; y, así, en virtud de los ritos, aquello que tuvo lugar en la historia se hace realidad en el presente para la humanidad entera. En este sentido hay que decir que

⁸ I. OÑATIBIA, *La presencia ...*, o. c., p. 16.

el Misterio cultural es el mismo Misterio de Cristo, pero bajo otra modalidad. La esencia es la misma; lo que difiere es el modo.⁹ A los teólogos de la escuela de Maria-Laach les gusta citar, a este propósito, aquellas palabras de San Ambrosio: « Te hallo y te siento vivo en tus misterios ».¹⁰

Para concluir este punto es bueno traer aquí a colación las mismas palabras de Casel con las que, de forma muy esquemática, define el Misterio cultural: « El Misterio es una acción sagrada y cultural en la que se actualiza, por medio de un rito, el hecho de la salvación. La comunidad que realiza el culto bajo estos ritos, se hace partícipe de la acción salvadora, alcanzando por ella su salvación ».¹¹

Indudablemente, esta visión del Misterio implica una concepción globalizante del cristianismo, visto en el marco de la historia de la salvación, y entendido como un proceso de identificación con el Cristo de la Pascua a través de los Misterios del Culto. Por eso Casel insiste en la idea de una presencia permanente y activa de Cristo en las celebraciones sacramentales de la Iglesia. En este sentido la perfección cristiana consiste en una vivencia mística y sacramental del Misterio de Cristo a través de la Liturgia.

Las afirmaciones de Casel que acabo de comentar nos sitúan en el centro mismo de la problemática planteada en este trabajo. Pero es preciso matizar y profundizar más el pensamiento del eminente liturgista alemán poniendo de manifiesto los aspectos fundamentales de su doctrina aunque sin dejar de señalar, por supuesto, los puntos frágiles de la misma. Este análisis nos ha de ayudar, sin duda, a una comprensión más profunda de las afirmaciones del Magisterio y a una visión más completa de las importantes implicaciones que conllevan.

2. *La presencia de Cristo en el Misterio del Culto*

Es éste uno de los puntos centrales de la Teología de los Misterios y constituye una de las intuiciones más geniales de Odo Casel. Indudablemente, a pesar de los desajustes e imprecisiones de la *Mysterienlehre* (= Doctrina de los Misterios), hay que reconocer que el pensamiento caseliano ha suscitado un replanteamiento a fondo de toda la

⁹ A. GOZIER, *o. c.*, p. 36.

¹⁰ *Apologia Prophetæ David*, 58.

¹¹ O. CASEL, *o. c.*, pp. 136-137.

teología sacramentaria y ha puesto en marcha todo un movimiento de reorientación teológica en este campo.

Con todo, este tema contiene aspectos distintos que es preciso analizar con detención a fin de obtener una visión ajustada y completa de la posición de Casel, al menos en sus líneas fundamentales. Queda claro, por tanto, que no intento exponer aquí mis puntos de vista personales sino el contenido básico de la Doctrina de los Misterios.

a) ¿Presencia de la gracia, o presencia del acontecimiento redentor?

Hasta hace unos años la teología clásica definía los sacramentos como « signos eficaces de la gracia ». Y lo son. Pero ¿son solo signos de la gracia? ¿Quiere esto decir que lo único que se hace presente en los sacramentos es la gracia, como efecto salvífico de los actos redentores de Cristo? Al afirmar que los sacramentos son signos eficaces de la gracia la teología tradicional ha tenido siempre presente, sin embargo, que en la Eucaristía es Cristo mismo, con su cuerpo, alma y divinidad (« totus atque integer Christus ») el que se hace presente. Pero ¿y en los otros sacramentos? ¿Y en las restantes celebraciones litúrgicas no sacramentales?

Es aquí, a mi juicio, donde Odo Casel ha aportado una visión más original de los sacramentos. Una visión que se ajusta más a los datos de la Sagrada Escritura y a los testimonios de la tradición patristica y de la liturgia. Según él, no es solo la gracia, como efecto del acto redentor, lo que se hace presente cuando la Iglesia celebra los sacramentos. Es el mismísimo acontecimiento redentor lo que se actualiza y reproduce en la celebración sacramental de la Iglesia.

Dice, a este propósito, Ignacio Oñatibia glosando el pensamiento de Casel: « Bajo el velo de los ritos y símbolos del culto cristiano se hace efectivamente presente y actual la misma obra redentora de Cristo. El contenido del Misterio cristiano no es solamente la gracia o el efecto de la Redención, sino el mismo *hecho* de la Redención, el mismo *acto* de su Pasión (= der Heilstat) ». Y prosigue citando textualmente a Casel: « El Misterio no es una aplicación particular de las gracias que se derivan de la actividad redentora de Cristo en el pasado; el Misterio produce en forma sacramental la misma realidad de la obra redentora, y de esta realidad deriva su acción sobre las almas ».¹² Por tanto, en los sacramentos no se trata de aplicar los

¹² I. OÑATIBIA, o. c., pp. 21-22.

méritos o efectos redentores, sino de reproducir ritualmente (sacramentalmente) el mismo acontecimiento redentor.

Cuando Casel habla de la « obra redentora » de Cristo no se refiere exclusivamente a la pasión y muerte del Señor. Para el teólogo de María-Laach, fuertemente influenciado por la lectura de los Padres y por una profunda interiorización de los textos litúrgicos, la « obra redentora » abarca y contiene la totalidad de la vida de Cristo, desde la encarnación hasta su glorificación a la derecha del Padre. En realidad, la « obra redentora » se confunde con el Misterio pascual. Y este se desarrolla desde el mismo momento de la encarnación. Ahí comienza el proceso de humillación de Cristo (kénosis) que culmina en la cruz cuando éste entrega su vida para la vida del mundo. En ese mismo momento, cuando Cristo es elevado en cruz y entrega su vida, inicia su retorno glorioso al Padre. Por eso el núcleo esencial del acontecimiento redentor está constituido por el *transitus*, por el paso de la muerte a la vida. Aun cuando toda la vida de Cristo es Misterio pascual, éste se concentra y culmina en la cruz que es, al mismo tiempo, Misterio de muerte y Misterio de vida. Pero éstos no deben entenderse como dos Misterios yuxtapuestos, sino como un único Misterio que se define como *paso* de la muerte a la vida.

Este es pues, según Casel, el acontecimiento redentor que se hace presente en la celebración sacramental de la Iglesia. En este mismo sentido Casel descarta lo que él llama, refiriéndose a los sacramentos, la « representación efectiva » y defiende la « representación objetiva ».

Respecto a la postura de Santo Tomás sobre este problema se abrió una amplia polémica —en la que nosotros no vamos a entrar, por supuesto—, en la que terciaron autores de reconocida competencia. A juicio de Th. Filthaut, la opinión de Casel a este respecto es que « Santo Tomás, como testigo de la Tradición, enseña todavía la presencia de los actos salvadores de Cristo en los Sacramentos; pero como teólogo sostiene ya la simple presencia de la gracia con un recuerdo puramente simbólico de la obra de la salvación ».¹³

b) ¿Presencia de la sola persona de Cristo o presencia del Señor en sus acciones redentoras?

Casel defiende taxativamente la presencia del acontecimiento redentor —el Misterio Pascual— en las celebraciones sacramentales de

¹³ TH. FILTHAUT, *Teología de ...*, o. c., p. 48.

la Iglesia. Lo cual deja sobreentendida la presencia de la persona de Cristo que constituye el sujeto a quien se atribuyen esas acciones. No es posible afirmar la presencia de las acciones sin reconocer, al mismo tiempo, la presencia del sujeto que opera esas acciones. Por eso sería injusto afirmar que Casel no reconoce la presencia personal del Señor en los Misterios del Culto. Y esto no solo en la eucaristía sino en todos los sacramentos, que son acciones de Cristo.

Sin embargo, salvada esta primera afirmación de base, hay que reconocer que Odo Casel coloca los acentos, no en la presencia de la persona de Cristo, sin más, sino en la presencia del acontecimiento redentor. A este propósito Ignacio Oñatibia asegura que « para Casel, la realidad que propiamente se hace presente en el Misterio del Culto no es la persona del Señor. La presencia de la Persona es solo un requisito. Lo decisivo en el Culto es la presencia de las acciones salvíficas del Señor ».¹⁴ Por este motivo el teólogo de Maria-Laach, recurriendo a la teología tradicional, reconoce no solo la presencia del *Christus passus* en los actos de culto sino, sobre todo, de la misma *passio Christi*.

Sin pretender entrar ahora en una valoración de la posición de Casel en este punto, considero coherente su preocupación por salvar a toda costa y defender con todo empeño la presencia de los actos redentores en la celebración sacramental, no contendándose con afirmar la sola presencia de Cristo. Desde la perspectiva de la misma teología tradicional lo que salva al hombre y le libera del pecado es la acción redentora de Cristo, llevada a cabo mediante la entrega sacrificial de su vida. Este es el hecho trascendental y el punto nuclear de toda la historia de la salvación. Esto es también lo que la Iglesia anuncia en la predicación, lo que cree desde la fe y lo que celebra y hace presente en su liturgia.

Lo que no me parece adecuado es emitir un juicio comparativo intentando establecer una jerarquía de presencias. Tan esencial me parece defender la presencia de los actos como la presencia de la persona. En última instancia, ni es posible hablar de acciones sin tener presente al sujeto a quien esas acciones se atribuyen y pertenecen; ni es posible tampoco reconocer la dimensión salvífica y redentora de esos actos, presentes en el culto, prescindiendo de la condición divina de la persona de Cristo, también presente juntamente con ellos. En

¹⁴ I. OÑATIBIA, o. c., p. 93.

una palabra, ni es posible hablar de la presencia de la sola persona de Cristo en las celebraciones sacramentales, so pena de caer en una concepción estática e inerte de esa presencia; ni tampoco es posible hablar de la presencia de los actos, descolgándolos de la persona de la que esos actos dependen radicalmente.

c) Los sacramentos ¿signos del acontecimiento pascual o de nuestro encuentro personal con el Cristo de la Pascua?

Casel ha defendido siempre en sus escritos que la presencia del acontecimiento redentor es una presencia objetiva, que existe en sí y previamente a su aplicación al hombre. Es preciso que el acontecimiento se haga objetivamente presente en el acontecimiento para que pueda ser compartido por el sujeto. Llega incluso a afirmar que esta presencia objetiva y sacramental de los actos redentores no solo es previa a su aplicación al sujeto sino incluso independiente de esa aplicación.

I. Oñatibia explica así la postura de Odo Casel: « La obra redentora ... se hace presente en el sacramento antes (con anterioridad lógica, no temporal) de que obre en nosotros y para nosotros. La realidad objetiva de la presencia es anterior a su aplicación al sujeto del sacramento e independiente de ella. El sacramento es el medio objetivo en que se realiza dicha presencia ».¹⁵ A continuación el mismo autor ofrece dos ejemplos, relativo uno al bautismo y otro a la eucaristía, intentando justificar o, al menos, clarificar el pensamiento de Casel.

Para no distorsionar el pensamiento del liturgista alemán, I. Oñatibia anota puntualmente que Casel no pierde de vista que los sacramentos están ordenados esencialmente al hombre y que éstos adquieren su plenitud de sentido cuando la acción salvadora, en ellos representada, es asumida por el hombre; el cual se incorpora místicamente a la misma. Y cita a Casel: « Para el hombre se trata de un *obrar con, padecer con, resucitar con*, es decir de un obrar y un padecer que suponen otro obrar y otro padecer más potentes que existen objetivamente ».¹⁶ Concluye diciendo Oñatibia, resumiendo al mismo tiempo la postura de Casel en el mismo artículo que « la presencia tiene un carácter estático y dinámico al mismo tiempo ».¹⁷

¹⁵ I. OÑATIBIA, o. c., p. 24.

¹⁶ O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mystrium*, en JLv 15, 1941, 251.

¹⁷ I. OÑATIBIA, o. c., p. 24.

En relación con este punto me parece oportuno traer a colación la propuesta alternativa de G. Söhngen según la cual lo que se significa en los sacramentos y se hace presente no es tanto el acontecimiento histórico de la Pascua, sino la vida divina que fluyó entonces del acontecimiento redentor y que ahora se hace realidad en el culto: nuestra configuración con Cristo.¹⁸ Ahora bien, si con ello Söhngen quiere decir que lo que se hace presente y aplica en los sacramentos es solo la gracia de la « configuración con Cristo » (*Christusbildlichkeit*), en cuanto efecto salvífico del acto redentor, entonces su postura se aparta esencialmente de la de Casel en lo que ésta tiene de más original y más positivo. Pero, si con ello Söhngen quiere afirmar que en los sacramentos se significa, expresa y realiza el encuentro personal y salvífico del creyente con los actos redentores de Cristo, presentes en el culto, entonces su alternativa me merece la máxima consideración y debe ser tenida en cuenta de cara a una solución matizada del problema que llevamos entre manos.

d) ¿Cómo se hace presente el acontecimiento redentor?

A lo largo de los puntos que he venido tratando hasta aquí ha quedado patente que, en la opinión de Casel, lo que se hace presente en las celebraciones litúrgicas es el acontecimiento redentor. Con ello Casel no excluye, por supuesto, ni la presencia de la persona del Señor, ni la incorporación de la comunidad creyente al acontecimiento redentor a través de la celebración cultural. También ha quedado suficientemente subrayado que lo que se hace presente no es exclusivamente el hecho redentor de la cruz, sino la totalidad de la vida de Cristo entendida toda ella e interpretada como Misterio Pascual, desde la encarnación hasta la glorificación de Cristo a la derecha del Padre.

La pregunta que surge ahora, sin duda la más crucial, es si el acontecimiento redentor se hace presente en cuanto realidad histórica. En este sentido, si la respuesta es afirmativa, parece de difícil explicación la actualización en el presente de un acontecimiento histórico que pertenece al pasado y que, por tanto, es irreversible.

A la cuestión planteada hay que responder, ante todo, que Casel al defender la presencia de la totalidad del acontecimiento pascual de Cristo nunca lo entendió « en la modalidad histórica », sino en cuanto « acontecimiento pneumático ». El acontecimiento histórico, en cuanto

¹⁸ G. SOHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn 1938, pp. 51 ss.

histórico, no se repite de nuevo; es irreversible. Lo que se hace presente es « la sustancia eterna del mismo acontecimiento salvador ».¹⁹ Las circunstancias accesorias no se hacen presentes.

Respecto a esta misma cuestión, I. Oñatibia interpreta así la postura de Casel: « La Doctrina del Misterio no afirma que la acción histórica se haga presente como tal acción histórica (*reduplicative*): sería contradictorio suponer que una misma acción, numéricamente la misma, suceda históricamente en dos tiempos y lugares distintos; la repetición de un mismo hecho histórico es metafísicamente imposible. Casel ha dejado escrito en numerosos pasajes de sus obras que nada hay más ajeno a su doctrina que esta manera de concebir la presencia de la obra redentora ».²⁰ Y concluye Oñatibia haciendo referencia a algunos escritos del teólogo alemán.

Para explicar la presencia del acontecimiento pascual en el « ahora » de la celebración sacramental la Doctrina de los Misterios (*Mysterienlehre*) subraya la dimensión supra temporal o meta-histórica de las acciones de Cristo. Son acciones humanas por proceder de la naturaleza humana de Jesús, condicionada por factores de tiempo y espacio. Sin embargo, al ser atribuidas estas acciones a la única persona divina del Verbo, estas acciones están dotadas además y sobre todo de una dimensión divina que trasciende el tiempo y el espacio. En virtud de esa trascendencia las acciones de Cristo pueden hacerse objetivamente presentes en su realidad meta-histórica en cualquier tiempo y lugar.

Por eso Casel, al defender la presencia del acontecimiento redentor en las celebraciones litúrgicas, no habla de una presencia histórica, por supuesto, como si se tratara de una nueva realización histórica del Misterio de Cristo o de una repetición del mismo; sino de una presencia « sacramental » o « in mysterio », bajo el velo de ritos y símbolos. Lo que acaeció en otro tiempo bajo los accidentes históricos, acaece ahora bajo el velo de los signos sacramentales. El acto salvador, que está fuera del tiempo por ser un acto teándrico atribuido al Verbo Divino, entra por el sacramento en el tiempo y en la historia, de manera que pueda ser compartido por la comunidad cultural. Los actos salvíficos, en cuanto actos del Verbo, permanecen eternamente actua-

¹⁹ A. GOZIER, *o. c.*, pp. 53-56.

²⁰ I. OÑATIBIA, *o. c.*, p. 95.

les, por encima del tiempo y de la historia; mediante la celebración sacramental estos mismos actos salvíficos irrumpen en la historia y se revisten de una « fenomenalidad » nueva y particular. La realidad del acontecimiento salvador es esencialmente la misma. Lo que cambia es el modo de presencia y de manifestación.

Para justificar esta doctrina, que se prestó entonces a duros debates, Casel proponía una analogía con la presencia real de Cristo en la eucaristía. En resumen, venía a decir que así como la fe nos asegura la presencia sacramental del mismo cuerpo de Cristo en diversos altares, así también la Tradición parece afirmar la presencia sacramental del mismo acto redentor en diversos momentos de la historia. Si es posible a Dios hacer que el cuerpo de Cristo esté presente al mismo tiempo en lugares distintos, también debe ser posible a la Omnipotencia divina hacer que la acción de Cristo se haga presente, de manera sacramental, al mismo tiempo que su presencia sustancial.²¹

e) ¿Es real la presencia del acontecimiento pascual en las celebraciones litúrgicas?

La teología clásica había ligado de manera exclusiva la presencia real de Cristo al sacramento de la eucaristía. Respecto a los demás sacramentos se hablaba únicamente de una « virtud » derivada del acto redentor por la que, a través de los signos sacramentales, eran aplicados al creyente los méritos y efectos salvíficos obtenidos en la pasión redentora de Cristo.

Casel, sin embargo, afirma la presencia real de Cristo, no solo en la eucaristía, sino en todas las celebraciones litúrgicas de la Iglesia. Establece, no obstante, una primacía de presencia al referirse a la eucaristía. En el banquete eucarístico no solo se hace presente, de manera real y sustancial, el cuerpo de Cristo (*Christus passus*), sino el mismo acontecimiento redentor (*passio Christi*). Y esto porque en la misa se actualiza y reproduce sacramentalmente, aunque de forma incruenta, el sacrificio de Cristo en la cruz. Para Casel el sacrificio de la cruz se identifica con la misma pasión de Cristo. Por ello el autor alemán insiste en afirmar que la pasión de Cristo, en cuanto gesto sacrificial y acontecimiento redentor, está sacramental y realmente presente en la celebración de la eucaristía. Más aún, la relación que existe entre el sacrificio de la misa y el sacrificio de la cruz es

²¹ I. OÑATIBIA, o. c., pp. 110 ss.; A. GOZIER, o. c., pp. 66 ss.

de completa identidad. De lo contrario la misa no sería de verdad el sacrificio de Cristo. Esta presencia de la pasión en la misa, a decir de Casel, no es de manera histórica; tampoco « in signo »; sino sacramental, esto es, « secundum modum substantiae ».²²

Pero, como indicaba más arriba, para Casel el acontecimiento redentor también se hace realmente presente en los otros sacramentos de manera análoga a como se hace en la eucaristía. Dice Oñatibia, a este propósito, interpretando el pensamiento de Casel: « En los sacramentos la presencia de la pasión no está ligada a la presencia sustancial del cuerpo y de la sangre, como ocurre en la eucaristía, sino solamente a la *virtus participata a Christo* que es también una realidad objetiva que no puede concebirse sin la presencia de la obra redentora ».²³

Por otra parte, dada la centralidad de la eucaristía en el organismo sacramental, atestiguada por toda la tradición teológica, y la referencia orgánica de todos los sacramentos a la misma, Casel defendió siempre un nivel de eminencia al referirse a la presencia del Señor en la eucaristía y estableció un criterio de analogía para determinar el grado o forma de presencia del acontecimiento salvador en los demás sacramentos.

Refiriéndose en concreto al bautismo los teólogos de Maria-Laach han prestado una atención especial a Rm 6. Desde el texto paulino ellos han reconocido una presencia real de la muerte del Señor en el rito bautismal y una incorporación real del bautizado al Misterio Pascual de Cristo a través de las aguas bautismales.²⁴

No solo en los sacramentos. El acontecimiento pascual se hace igualmente presente a lo largo del año litúrgico. Este no es solo una meditación continuada de los Misterios de Cristo, celebrados sucesivamente a lo largo del año. Para Casel el año litúrgico es una celebración y actualización de la totalidad del Misterio de Cristo desde la encarnación y su nacimiento hasta su ascensión a los cielos. Estos Misterios, fraccionados a lo largo del año, se hacen realmente presentes en el « hoy » de cada fiesta. Así lo refiere Casel: « Los Misterios litúrgicos nos representan las acciones salvíficas del Señor, desde su encarnación hasta su eterno poderío, en una realidad vivísima y

²² A. GOZIER, *o. c.*, p. 81.

²³ I. OÑATIBIA, *o. c.*, p. 28; conf. *ibid.*, pp. 121-122.

²⁴ TH. FILTHAUT, *o. c.*, pp. 135-144.

concretísima, pero de un modo divinamente espiritual, como corresponde a Dios que es Espíritu ».²⁵

Con todo, Casel es consciente de que el Misterio de Cristo, fraccionado en múltiples Misterios y celebrado en fiestas sucesivas a lo largo del año, forma una unidad indisociable. Unidad que queda garantizada por la unidad misma del Misterio Pascual, centro neurálgico y momento culminante de todo el círculo anual. En este sentido Casel asegura que en cada domingo y en cada fiesta la Iglesia celebra y hace presente la totalidad del Misterio de Cristo, concebido unitariamente como Misterio Pascual; y esto aún cuando en cada fiesta se ponga en primer plano y se acentúe de manera especial uno de los Misterios o aspectos del único Misterio de Cristo.

La razón que justifica esta presencia real de los Misterios de Cristo a lo largo del año litúrgico se fundamenta, según la doctrina de Casel, en la centralidad misma de la eucaristía. La eucaristía es el centro del domingo y de cada una de las fiestas. Sin eucaristía ni hay domingo ni fiesta alguna cristiana. Por eso es posible asegurar la presencia real del Misterio de Cristo a lo largo del año en cada domingo y en cada una de las fiestas. « La misa es siempre —dice Casel— la culminación de la liturgia, por contener el Misterio de la redención en sus mismas fuentes, la pasión y glorificación del Señor ».²⁶

La presencia del Misterio de Cristo en la Liturgia de las Horas, desde la perspectiva de Casel, se afirma también por su referencia eucarística. Así resume Oñatibia el pensamiento de Casel: « El Oficio Divino es con-vivencia de la Iglesia con su Esposo. El sacrificio pascual de la Misa es el centro del día eclesiástico, lo mismo que la fiesta pascual lo es del año litúrgico. La luz blanca del sacrificio eucarístico se rompe en variados colores en el prisma de las horas canónicas que comentan y desarrollan a lo largo del día el contenido del Misterio del Altar ».²⁷

La Doctrina de los Misterios ha sido objeto de agudas controversias. Pero no creo que éste sea el momento de traer a colación el contenido de las mismas. Aquí me he limitado a esbozar, en sus líneas más generales y positivas, el contenido básico y más aceptable de la teología caseliana. Estoy personalmente convencido de que sus escri-

²⁵ O. CASEL, *El Misterio del Culto cristiano*, o. c., p. 162.

²⁶ O. CASEL, *El Misterio ...*, o. c., p. 167.

²⁷ I. OÑATIBIA, o. c., p. 29.

tos han contribuído de manera decisiva a una profundización del tema que nos ocupa en sus vertientes más importantes. No me parece que sea posible —ni metodológicamente viable— desvincular la doctrina del Magisterio sobre la presencia de Cristo en la liturgia del entorno teológico suscitado y desarrollado por Casel y por sus discípulos de Maria-Laach.

III

NUEVAS PISTAS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA PRESENCIA DE CRISTO EN LA LITURGIA

El tema sobre el que estamos reflexionando es amplio, de indiscutible envergadura teológica y con muchos puntos oscuros. He advertido desde el principio que no albergo la pretensión de clarificar todos los puntos oscuros, dar respuesta adecuada a todos los problemas y dejar así zanjada la cuestión. Después de haber expuesto la doctrina del Magisterio y haber analizado el entorno teológico en el que, a mi juicio, surge el tema voy a ofrecer ahora algunas pistas que —eso sí— podrán ayudar a una ulterior clarificación del problema y a una posible solución. Más que una exposición sistemática de la cuestión, lo que ahora pretendo ofrecer son orientaciones de fondo o perspectivas en cuya órbita hay que situar la problemática de la presencia de Cristo en la liturgia para darle un tratamiento adecuado.

1. *Fenomenología de la presencia*²⁸

Una simple coincidencia local de dos seres no puede denominarse, sin más, presencia. Una persona no puede considerarse presente a otra cuando coinciden en una sala de espera, en un campo de futbol o en un vagón de tren. La presencia supone « una cierta comunicación que un ser hace de sí mismo a otro ».²⁹ En términos más precisos, la presencia se define como « un acto espiritual por el cual una persona se comunica libremente a otra en y por su cuerpo o en y por un signo

²⁸ Conf.: R. MEHL, *Structure philosophique de la notion de Présence*, en « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 38, 1958, 171-176.

²⁹ B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Présence du Christ glorifié dans le genre humain*, en « Revue des Sciences Religieuses », 45, 1971, 306.

material ligado más o menos inmediatamente a su cuerpo».³⁰ Esta definición supone que se trata de una presencia personal, es decir, entre personas que se comportan libremente y pueden establecer entre sí vínculos de comunicación a través del conocimiento y el amor. Se trata, al mismo tiempo, de personas « encarnadas », que cuentan con un cuerpo con el que se configuran y a través del cual se expresan y comunican. La comunicación, sin embargo, puede realizarse también a través de un signo material externo, vinculado más o menos estrechamente al cuerpo.

De esta definición se deduce que las formas de presencia son necesariamente distintas según sea la naturaleza de los seres que se relacionan entre sí. Según sea la naturaleza de los seres así será también el tipo de relación que pueda establecerse entre ellos; y según sea el tipo de relación así serán igualmente las formas de presencia. En este sentido es distinta la presencia de un cuerpo con relación a otro cuerpo; o la presencia de un espíritu puro —como es Dios— en un ser corporal; o la presencia de un espíritu respecto a otro espíritu; o, finalmente, la presencia de una persona « encarnada » con relación a otra.

Por otra parte, la idea de presencia conlleva una exigencia de expresión o de proyección hacia afuera. Una persona se hace presente a otra cuando se abre y se proyecta fuera de sí misma; cuando se entrega y se da a conocer. Al mismo tiempo —y correlativamente— la idea de presencia exige una correspondencia, una reciprocidad. Es preciso que esa actitud de autoexpresión o autodonación sea recíproca. Por eso, al hablar de presencia entre personas, hay que contar con una donación y una acogida mútuas, recíproca. Entonces es cuando se crean esos vínculos de comunicación, de conocimiento y amor recíprocos, propios de la presencia.

De la definición esbozada al principio se deduce también que los grados o niveles de presencia no son siempre iguales. El grado o nivel de presencia entre dos personas depende, por una parte, de la intensidad del acto espiritual por el cual se comunica la persona. Quiero decir con ello que la voluntad de comunicación, por parte de la persona, no es siempre de la misma intensidad. Para detectar dicha intensidad, es decir, para descubrir hasta qué punto la persona tiene voluntad de comunicarse y hacerse presente hay que valorar la fuerza

³⁰ B. FRAIGNEAU-JULIEN, *o. c.*, p. 313.

y el número de los signos que la expresan. Esto nos conduce a la consideración de otro elemento del que también depende el grado o nivel de presencia: la eficacia objetiva del signo o signos empleados para comunicarse. Es decir, el signo es más o menos eficaz —asegura una presencia mayor o menor— en la medida en que está más o menos estrechamente ligado a la persona o al cuerpo de la persona, y la expresa con mayor o menor fuerza. En este sentido, no es igual el nivel de presencia que se establece entre dos personas cuando se comunican por carta, o por teléfono, o en una conversación cara a cara, o mediante un abrazo. Es evidente que la mayor o menor intensidad de estos signos o gestos, y la mayor o menor proliferación o repetición de los mismos, delatan una voluntad mayor o menor de comunicarse y de hacerse presente.

Esta pluralidad de grados o niveles de presencia nos hace pensar en una dimensión progresiva de la presencia misma. Desde una simple comunicación corporal, que permanece en la esfera de lo puramente superficial o periférico, se pasa a una comunicación en el terreno de lo puramente espiritual, en la que la ausencia de expresiones sensibles agudiza la relación espiritual del conocimiento y el amor. En estos casos la voluntad de presencia puede concretarse en un objeto material separado del cuerpo, como un regalo o una carta. El más alto nivel de presencia se realiza cuando hay vínculos de conocimiento y amor, y éstos se expresan y realizan en el área de la relación corporal. Es precisamente en este caso, al haber existido ya una percepción espiritual mutua, cuando las manifestaciones corporales son realmente expresivas de la persona. En este caso la expresión corporal no solamente no oculta a la persona sino que la desvela y expresa en toda su plenitud y riqueza. En términos cristianos hay que decir que este supremo nivel de presencia va cargado de resonancias escatológicas y solo es experimentable en la vida futura.

2. *Acontecimiento pascual e Historia de la Salvación*

Esta es indiscutiblemente la clave teológica desde la que hay que entender el tema de la presencia de Cristo en la liturgia.³¹ Es el mismo Concilio el que nos ofrece esta perspectiva de interpretación al intro-

³¹ Conf.: S. MARSILI, *La liturgia, momento storico della Salvezza*, en «Anamnesis. 1. La liturgia, momento nella Storia della Salvezza», Marietti, 1974, pp. 33-156.

ducir el tema de la liturgia en el marco de la Historia de la Salvación, como ya he indicado antes.

Al hablar de Historia de la Salvación nos referimos a la forma concreta cómo Dios ha establecido llevar adelante su plan de salvación en el mundo. Con esa expresión nos referimos al conjunto de intervenciones amorosas y salvíficas de Dios en la historia de los hombres. Intervenciones que se encuadran en el marco de la historia y tienen un carácter ascendente y progresivo.

A través de esas intervenciones Dios se revela y se hace presente a su Pueblo para liberarlo de la esclavitud y conducirlo hasta la tierra prometida. La acción liberadora de Dios, iniciada como promesa al manifestarse a los Patriarcas, toma cuerpo en la liberación pascual del Exodo, se consolida en la alianza del Sinaí y se mantiene como una permanente llamada a la conversión a través de la predicación de los profetas. El momento culminante hay que situarlo en la plenitud de los tiempos, cuando Dios se hace presente a través de Cristo Jesús, su Hijo Primogénito. El es la autocomunicación de Dios que se entrega a los hombres como un regalo supremo y definitivo. En él culminan todas las esperanzas y aspiraciones del pueblo de Israel y de la humanidad entera. Este gesto de Dios, por el que la historia adquiere plenitud de sentido, se concreta sobre todo en la cruz: cuando Cristo, en un supremo gesto de obediencia al Padre y amor a los hombres, entrega su vida en la cruz. Ese es el momento crucial en el que culminan todas las intervenciones de Dios en el mundo. Es el eje y la clave de interpretación de toda la Historia de la Salvación. Por la resurrección queda garantizada y patente la aceptación —el sí— del Padre a la acción del Hijo. Por la resurrección también, Cristo se convierte en « hombre nuevo », en primicia de una humanidad renovada, reconciliada con el Padre y liberada de la muerte. A partir de ese momento se inaugura en la historia un proceso de transformación pascual, hasta que los hombres se incorporen plenamente a la Pascua de Cristo; hasta que éste sea todo en todas las cosas; hasta la plenitud de la Pascua en la parusía.

Aquí precisamente, inmersa en la dinámica de este proceso pascual de renovación universal, es donde hay que situar la acción de la Iglesia. Esta, en cuanto Cuerpo de Cristo, prolonga en el mundo la presencia del Señor resucitado. A ella corresponde, en cuanto comunidad de salvación, realizar en medio del mundo una función de fermento transformador. Esta función la realiza la Iglesia mediante el anuncio

de la Buena Noticia, a fin de suscitar la fe en el corazón de los hombres, y la celebración de los sacramentos, a través de los cuales el acontecimiento pascual de Cristo se hace perennemente presente a lo largo de la historia, hasta que él vuelva al final de los tiempos. Debo subrayar que es precisamente la celebración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía, lo que permite a la comunidad de creyentes incorporarse al acontecimiento pascual e identificarse con el Cristo de la Pascua. Este proceso de identificación es, al mismo tiempo, una llamada a la transformación interior y a la regeneración universal.

Todo este proceso de transformación y de regeneración hay que interpretarlo desde la perspectiva de la Pascua. Esta se halla en el centro neurálgico de la Historia de la Salvación. Más aún, la dinámica pascual, como paso de la muerte a la vida, es el alma de todo el proceso liberador y transformador de la humanidad. De la misma forma que la liberación del Exodo se constituye en centro y en obligado punto de referencia en toda la vida del Pueblo de Israel, así también la Pascua de Cristo, en la que se consuma y culmina la Pascua de Israel, es el centro de toda la vida cristiana.

El Misterio Pascual, entendido como paso de la muerte a la vida y como nacimiento a una humanidad nueva, liberada del pecado y de toda servidumbre, permanece a lo largo de la historia como la intervención definitiva de Dios en Cristo para la salvación del mundo. Esta intervención maravillosa de Dios en la Pascua de Cristo es lo que la Iglesia anuncia en su predicación; lo que confiesa y cree desde la fe; lo que celebra y hace presente desde los sacramentos.

La Historia de la Salvación aún no ha concluído. Dios sigue interviniendo, a través de su Iglesia, y haciendo maravillas. El proceso pascual, por tanto, aún no ha terminado. Solo se concluirá en la Pascua universal y definitiva, cuando se inaugure el cielo nuevo y la tierra nueva, en la parusía; cuando el hombre vuelva a ser plenamente imagen de Dios.

3. *De la anámnesis a la epiclesis*

Por ser un acontecimiento histórico —la intervención de Dios en la historia— el origen de la religión judeo-cristiana, por eso precisamente la « memoria » es un ingrediente esencial tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Esta dimensión « anamnética » se manifiesta especialmente en el culto. Así la Pascua hebrea es fundamentalmente

un « memorial » del acontecimiento liberador del Exodo. Un memorial que, en cierto sentido, actualiza y revive el acontecimiento. Al menos, ésa es la convicción que tienen las comunidades judías cuando celebran la Pascua. En efecto, así se expresa el ritual de la Pascua hebrea:

« In omni generatione et generatione quivis tenetur seipsum considerare ac si ipse exisset ex Aegypto, ut Scriptura dicit ... Non solum Patres nostros redemit Deus sanctus — benedictus sit ille — sed etiam nos redemit cum eis ... ».

« Propterea debemus celebrare, laudare, glorificare, magnificare, exaltare, decorare, benedicere, extollere, et victorem eum praedicare, qui fecit patribus nostris et bis omnia signa haec: eduxit nos e servitute in libertatem, e moerore ad gaudium, e luctu ad diem festum, e caligine ad lucem magnam, et e mancipatu in redemptionem ».³²

De manera aún más explícita la comunidad cristiana ha entendido siempre la celebración de la eucaristía como un memorial del acontecimiento redentor. Así hay que interpretar, en efecto, el mandato del Señor recogido por Lucas (22, 19) y Pablo (1 Cor 11, 24-25), cuando nos invita a repetir la cena « en su memoria ». La tradición posterior, atestiguada de manera elocuente en la anáfora de la *Tradición Apostólica* de Hipólito, recoge estas importantes palabras después de haber narrado la institución de la eucaristía: « Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis ». A partir de estas palabras queda claro que la dimensión anamnética de la eucaristía no queda restringida a las palabras de la anámnesis sino que engloba la totalidad de la celebración eucarística. Es decir, todo el conjunto de la celebración —palabras y gestos— es un memorial objetivo del acontecimiento pascual de Cristo.

Pero cuando decimos que la eucaristía es un memorial no pensamos, en absoluto, que la misa sea un puro recuerdo psicológico o una meditación piadosa de lo que pasó en el Calvario. La anámnesis eucarística, apoyándose en sus raíces bíblicas más auténticas, es un memorial eficaz, que realiza lo que evoca o recuerda. Así lo resalta Odo Casel al final de su magnífica monografía sobre la anámnesis:

³² A. HÄNGGI - I. PAHL, *Prex eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, p. 24.

« La tradición milenaria de la Iglesia permanece fiel a sí misma en cuanto al hecho de que la misa es el memorial real —es decir, el *sacramentum*, la realización sacramental o mística, la celebración misteriosa— de la pasión de Cristo ».³³

Y en otro pasaje de la misma obra:

« La anámnesis imprime a toda la acción santa el sello de una memoria real: la muerte redentora, bajo el velo de los ritos, se hace realidad ».³⁴

Cuando afirmamos que la eucaristía es el memorial eficaz y real del acontecimiento pascual de Cristo, en realidad estamos afirmando que la eucaristía hace presente, no solo el hecho de la cruz, sino la totalidad de la vida de Cristo, entendida como misterio pascual.³⁵ Por otra parte, la eucaristía no hace presentes únicamente los acontecimientos pasados. En realidad, es la totalidad de la Pascua, desde su inauguración en Cristo hasta su plena consumación escatológica al final de los tiempos, lo que se actualiza y hace presente en el « ahora » de la celebración sacramental. Por eso, en el « ahora » de la eucaristía se concentran el pasado y el futuro.³⁶ Por ser memorial la eucaristía actualiza el pasado y anticipa escatológicamente el futuro. En todo caso, es la presencia del señor glorioso, en cuya humanidad glorificada han quedado sellados para siempre los actos redentores, la que asegura la dimensión perennemente salvífica y pascual de la eucaristía.³⁷

Pero la anámnesis no se entiende sin una clara referencia a la epiclesis. Quiero decir con ello que toda la eficacia que se atribuye al memorial depende de la epiclesis. Por ella la Iglesia, en comunión con Cristo, invoca al Padre para que envíe el Espíritu. Y es el Espíritu el que hace posible y real la presencia viva de Cristo en sus misterios al celebrar la eucaristía. Más aún, es la fuerza del Espíritu, enviado por el Padre, la que da a las palabras de la institución, pro-

³³ O. CASEL, *Faites ceci en mémoire de moi*, Paris, Cerf, 1962, p. 165.

³⁴ O. CASEL, *Faites ceci ...*, o. c., p. 41.

³⁵ Conf.: J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca, San Esteban, 1980.

³⁶ Conf.: F. X. DURRWELL, *La Eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca, Sígueme, 1982.

³⁷ Conf.: E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1965.

nunciadas por el sacerdote, la fuerza santificadora que poseen, haciéndolas capaces de consagrar y de transformar el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre del Señor.

Por todo ello es posible afirmar que toda la acción sacramental y eucarística es epiclesis, invocación, de la misma forma que toda ella es memorial. El Espíritu Santo actúa sobre la totalidad del Misterio de Cristo, desde la encarnación hasta la plenitud de la Pascua.³⁸

En todo caso, la eficacia de la acción del Espíritu, garante de la presencia de Cristo, hay que verla no solo con relación a la eucaristía sino respecto a la totalidad de la vida de la Iglesia. Gracias a la acción del Espíritu, Cristo permanece presente en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Pero este punto vamos a abordarlo más detenidamente a continuación.

4. *Presencia del acontecimiento pascual por la fuerza del Espíritu Santo*

Es éste un aspecto que apenas aparece esbozado alguna vez en la doctrina de Casel y que en la teología católica ha tenido un escaso desarrollo. A mi me parece, sin embargo, que aquí encontramos un elemento de gran importancia que debe ser tenido muy en cuenta al elaborar una reflexión teológica completa sobre la presencia de Cristo en la liturgia. A ello nos pueden ayudar los múltiples estudios sobre pneumatología que en estos últimos años se están multiplicando ampliamente con una riquísima aportación de los teólogos orientales.³⁹

Hoy asistimos, asegura I. Oñatibia, a una « progresiva toma de conciencia de la presencia y actividad específicas del Espíritu en la

³⁸ BORIS BOBRINSKOY, *Comment le Christ et le Saint-Esprit se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie?*, en « Le Christ dans la liturgie » (Conférences Saint-Serge, XXVII^e Semaine, Paris 1980), Roma, Ed. Liturgiche, 1981, p. 33.

³⁹ Conf.: J. M. R. TILLARD, *L'Eucaristia e lo Spirito Santo*, en: J. BERNAL, « La celebrazione dell'Eucaristia. Problemi e prospettive », Roma-Napoli 1968, 39-82; TH. STROTMANN, *Pneumatología y Liturgia*, en « La Liturgia después del Vaticano II », Madrid, Taurus, 1969, 347-382; B. BOBRINSKOY, *Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte*, en « Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte », Louvain 1972, 19-29; I. OÑATIBIA, *Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos*, en « Phase », 96, 1976, 425-439.

constitución de los Misterios de la Iglesia ».⁴⁰ La acción del Espíritu Santo, en efecto, se percibe a lo largo de toda la Historia de la Salvación. Le vemos presente en la obra de la creación actuando sobre las aguas. El es el que habló por los Profetas. Pero su acción se hace más patente con referencia al Misterio de Cristo, en la plenitud de los tiempos, cuando la Historia de la Salvación llega a su momento decisivo. Por la intervención del Espíritu el Verbo divino asume un cuerpo humano en las entrañas de María. El es el que unge después a Cristo en el Jordán. Por él Cristo se entregó a la muerte en la cruz (*Hebr 9, 14*) y por él también fue resucitado de entre los muertos (*Rm 1, 3-4; 8, 11*).

La acción de Cristo en la Iglesia y en los sacramentos « es como una derivación y un trasunto de la acción del Espíritu en los acontecimientos de la historia salvífica ».⁴¹ Por eso podemos asegurar que vivimos en una auténtica « economía del Espíritu Santo ».⁴² El Espíritu es el que realiza a la Iglesia misma, constituyéndola en Cuerpo de Cristo. El actúa a través de la predicación de los Apóstoles; él suscita la fe en los creyentes; él está presente en todos los sacramentos y, por su fuerza, éstos se convierten en acciones de Cristo; él congrega a la Iglesia e inspira su oración haciendo que ésta sea la misma oración de Cristo. Por eso, es posible afirmar que « la misión específica del Espíritu es actualizar, explicitar y universalizar la obra de Cristo, interiorizándola en el corazón de los cristianos; él es el agente de la presencia permanente del Señor en su Iglesia ».⁴³

Sin embargo no sería justo interpretar la acción del Espíritu como una intervención subsidiaria o funcional respecto a la acción de Cristo. La acción del Espíritu hay que verla como « un elemento constitutivo del mismo Misterio de Cristo salvador y del Misterio del Cristo total »,⁴⁴ de la Iglesia.

De todos estos aspectos lo que más me interesa subrayar aquí es cómo la presencia de Cristo en la Iglesia y la incorporación de los hombres al Misterio Pascual es fruto del Espíritu. Así como el Cristo histórico fue concebido en la entrañas de María por obra del Espíritu Santo, así también la gestación y presencia del Cristo total en la

⁴⁰ I. OÑATIBIA, *Por una mayor ...*, a. c., p. 426.

⁴¹ I. OÑATIBIA, *Por una mayor ...*, a. c., p. 427.

⁴² B. BOBRINSKOY, *Quelques ...*, a. c., p. 20.

⁴³ I. OÑATIBIA, *Por una mayor ...*, a. c., p. 429.

⁴⁴ B. BOBRINSKOY, *Comment ...*, a. c., p. 28.

historia es fruto del mismo Espíritu. Es el Espíritu el que hace presente a Cristo en el mundo, en la Iglesia, en los sacramentos y, sobre todo, en la eucaristía. El es el agente y el garante de esa presencia. Esta analogía entre la presencia de Cristo en la encarnación y en los sacramentos, especialmente en la eucaristía, ha sido puesta de relieve por Yves Congar con estas palabras: « La eucaristía es como un engendramiento diario de Cristo, carne y sangre. Así como la encarnación fue realizada bajo la acción del Espíritu Santo, de igual manera la consagración y santificación de los dones que deben santificar a los fieles e incorporarlos a Cristo ».⁴⁵

Esta referencia al Espíritu nos permite entender la presencia de Cristo en una perspectiva unitaria y como acto de la Trinidad entera. La acción del Espíritu presupone siempre una invocación. Esta invocación, que llamamos epiclesis, va dirigida al Padre para que envíe su Espíritu el cual se convierte en agente principal de la presencia de Cristo, el Señor, en medio de su Iglesia. De este modo la unidad del Espíritu nos hace descubrir, con todo su vigor, la única presencia de Cristo en su Iglesia activada por el impulso de un solo y único Espíritu. Esto nos hace descartar, por supuesto, una falsa visión de presencias yuxtapuestas, fraccionadas y clasificables.

5. *Pluralidad de presencias y una sola presencia*

La última reflexión esbozada en el punto anterior nos lleva de la mano a este último punto que merece, a mi juicio, la máxima atención.

La lectura de los textos del Magisterio podría inducirnos a un tratamiento aislado de las distintas formas de presencia de Cristo en la liturgia: en las especies eucarísticas, en la persona del ministro, en los sacramentos, en la palabra y en el seno de la comunidad orante. Aún respetando una cierta visión orgánica y jerárquica de estas distintas formas de presencia, la tendencia a la fragmentación y a una visión aislada de las mismas ha constituido una permanente tentación en el tratamiento teológico de este tema. Sin embargo, la forma en que Pablo VI aborda el tema de la presencia en el texto de la *Mysterium fidei* nos sugiere un tratamiento del problema en clave de complementariedad y de mútua interdependencia.

Hay que decir, de entrada, que la presencia de Cristo debe ser entendida siempre con referencia a la Iglesia, comunidad de salva-

⁴⁵ Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983, p. 661.

ción, que prolonga en el mundo la acción salvadora de Cristo. Ahora bien, esta presencia de Cristo, que es vista como una realidad única, fruto de la acción del Espíritu Santo, adquiere múltiples formas y manifestaciones según las distintas actividades de la Iglesia. Así, siguiendo el pensamiento de Pablo VI, Cristo está presente en la Iglesia que predica la Buena Noticia, en la Iglesia que ora y alaba al Padre, en la Iglesia que gobierna y dirige al pueblo de Dios, en la Iglesia que celebra los sacramentos, sobre todo la eucaristía, y finalmente en la Iglesia que peregrina gozosa y esperanzada a la casa del Padre.

Debo subrayar aquí, siguiendo el hilo de esta reflexión, que esta presencia de Cristo en su Iglesia es una presencia activa, portadora de gracia y de salvación. Más aún, la Iglesia es una comunidad de salvación y actúa salvíficamente gracias y en virtud de esa presencia de Cristo. Más todavía: la Iglesia es el mismo Cristo, presente en la historia, presente en los miembros de su Cuerpo místico, mediador entre Dios y los hombres.

Llegados a este punto parece lógico pensar que siendo la eucaristía el centro de la vida de la Iglesia y el momento cumbre en que ésta se expresa y configura como comunidad de salvación en el mundo; parece lógico —digo— que sea aquí, en la eucaristía, donde la presencia activa, salvadora, de Cristo revista los mayores niveles de intensidad y de eficacia. Efectivamente es en la eucaristía donde Cristo se hace presente, actualizando el gesto definitivo de ofrenda y obediencia al Padre (dimensión sacrificial) y su donación total a los hombres, representada y hecha presente en el pan roto y distribuido, y en el cáliz de la nueva alianza en su sangre (referencia al banquete de comunión). Esta presencia de Cristo en las especies eucarísticas ha sido definida justamente como una presencia real y sustancial, que perdura mientras permanecen los accidentes del pan y del vino. La presencia de Cristo en la persona del ministro oferente y consagrante, que actúa en su nombre, es una « presencia funcional », aun cuando ésta no debe ser reducida a una simple función.⁴⁶

Siendo la eucaristía el centro de la vida sacramental de la Iglesia y de toda su actividad cultural; estando además contenidas en ella todas las virtualidades salvíficas de los demás sacramentos; y manteniendo éstos, por otra parte, una referencia objetiva al sacramento

⁴⁶ J. GALOT, *La Cristologia nella « Sacrosanctum Concilium »*, en « Notitiae », 20, 1983, p. 315.

eucarístico, es evidente que la presencia de Cristo en la eucaristía reviste una preeminencia indiscutible. Más aún, la presencia de Cristo en los otros sacramentos y celebraciones litúrgicas de la Iglesia hay que entenderla con referencia a la presencia eucarística. En concreto hay que decir que la presencia de Cristo en el ministro que ofrece el sacrificio eucarístico, en el ministro que anuncia la palabra o predica, o en la comunidad que ora, alaba al Padre o le bendice, solo se entiende con referencia a la eucaristía, memorial del acontecimiento pascual.⁴⁷

* * *

Con esto hemos llegado al final de nuestra reflexión. No he pretendido, sin embargo, poner punto final a una reflexión teológica que, a mi juicio, debe seguir profundizando este tema que constituye, sin duda, uno de los puntos más importantes de la teología litúrgica. Se ha dicho muchas veces que Vaticano II no debía considerarse como una meta clausurada sino como un punto de partida. Ojalá sean muchos los teólogos y pastores que lleven adelante la tarea de renovación teológica y pastoral iniciada valientemente por el Concilio Ecuménico Vaticano II.

JOSÉ MANUEL BERNAL, O.P.
Facultad de Teología
Valencia (España)

⁴⁷ Conf.: B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Présence du Christ ...*, a. c., y D. SARTORE, *La molteplice presenza ...*, a. c.

TE DECET HYMNUS L'INNARIO DELLA « LITURGIA HORARUM »

Dom Anselmo Lentini, monaco benedettino di Montecassino, ha preparato l'edizione critica del testo dei 291 inni quali si hanno nella « Liturgia Horarum », editio typica altera, completando e sviluppando, in conformità all'« Ordo Cantus Officii » (Notitiae 20, 1983, nn. 204-205), il volume Hymni instaurandi Breviarii Romani, pubblicato nel 1968 dal « Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia ».

L'opera, dal titolo Te decet hymnus (cf. Notitiae, Maio 1984, 3^a pag. di copertina), è preceduta da un'ampia introduzione (pp. XI-XXX), che espone la tradizione di questo genere letterario, le regole della versificazione, i criteri dell'innografia liturgica, la loro applicazione nella riforma conciliare, il ritorno al testo originale, i ritocchi necessari, l'arricchimento dell'innodia nella Liturgia del Vaticano II.

Viene qui pubblicato il testo dell'Introduzione.

INTRODUZIONE

Lode orante

« Hymni, quantum expedire videtur, ad pristinam formam restituantur, iis demptis vel mutatis quae mythologiam sapiunt, aut christianae pietati minus congruunt. Recipiantur quoque, pro opportunitate, alii qui in hymnorum thesauro inveniuntur ».¹

La brevissima prescrizione del Concilio Vaticano II costituisce una poderosa presa di posizione per la storia e l'avvenire dell'innodia liturgica latina.

In conformità con la lunghissima tradizione della Chiesa, che risale alle sue stesse origini, viene anzitutto sancita senza esitazioni la presenza degli'inni nella liturgia delle Ore.

Tutta la liturgia è celebrazione di quella lode di cui Dio, per i suoi attributi e misteri, è oggetto necessario e infinitamente degno. *Te decet laus*,² cantava il salmo, e l'antichissima dossologia, amata da

¹ SC, n. 93.

² Sal 64, 2.

S. Benedetto,³ aggiungeva: *te decet hymnus, tibi gloria*.⁴ Voce ed interprete dell'universo, l'uomo anzi, sulla scia dei tre giovani di Daniele e con le connotazioni poetiche di S. Francesco, invita tutta la natura a lodare, in adorazione e ringraziamento, l'« Altissimu, onnipotente, bon Signore ».

La lode sarà perfetta ed eterna nel cielo, e costituirà essa stessa la piena gioia degli eletti. « Al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo / cominciò - Gloria - tutto il paradiso, / sì che m'inebriava il dolce canto. / Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso / de l'universo ... ».⁵ Quel sorriso d'immenso gaudio di tutta la creazione, nella luminosa concezione dantesca, si avvera tutto in quel *Gloria*, posto al centro della mirabile terzina dalla solita altissima sensibilità artistica del poeta.

Quell'inno trinitario, cantato dallo sterminato coro dei celesti, fu portato in terra da Cristo, che « universam hominum communitatem ipse sibi coagmentat, eandemque in divino hoc laudis carmine secum consociat ».⁶

Al disegno e all'esempio del Verbo incarnato la Chiesa, sua Sposa, risponde con tutta la sua liturgia, incentrata nell'Eucaristia, ma dilatata nell'Ufficio divino. Sul valore, la dignità, il merito dell'*Opus Dei*, quale lo chiama S. Benedetto, non c'è bisogno di indugiarsi: ne è dimostrazione la vastissima letteratura antica, e soprattutto recente, sbocciata sull'argomento.⁷

Nel quadro della lode che la liturgia terrena tributa in unione con la celeste alla maestà di Dio e dell'Agnello, l'inno è l'elemento che per la sua liricità esprime, come i salmi, più distintamente e costantemente il senso dell'adorazione, della gratitudine, dell'ammirazione, e soprattutto dell'amore, che sospingono l'anima appunto alla lode.

Esso è un canto del cuore. Rettamente fu detto « cantus cum

³ *Regula monachorum*, 11, 10.

⁴ Cf. *Constitutiones Apostolicae*, 7, 48: DACL (cf. bibliogr.) 2847.

⁵ DANTE, *Par.* 27, 1-5.

⁶ SC, n. 83; IGLH, n. 3. Cf. le belle pagine 253 ss. di C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965.

⁷ Cf. fra l'altro, S. Bäumer (cf. bibliogr.), I, 8 ss.; P. SALMON, *Pregbiera delle Ore*, in *La Chiesa in preghiera* (cf. bibl.), 965 ss.; A. G. MARTIMORT, in *Liturgia delle Ore* (cf. bibl.), 109 ss.; P. VISENTIN, *Dimensione orante della Chiesa e della Liturgia delle Ore*, ib., 131 ss., ecc. e specialmente SC, nn. 83-86; Const. « *Laudis Canticum* » (EDIL, nn. 2196; 2208-13); IGLH, nn. 1-19.

laude Dei »⁸ da S. Agostino, il quale spiegava, nel suo inconfondibile stile: « Si laudas Deum et non cantas, non dicis hymnum; si cantas et non laudas Deum, non dicis hymnum; si laudas aliud quod non pertinet ad laudem Dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum. Hymnus ergo tria ista habet: et cantum, et laudem, et Dei. Laus ergo Dei in cantico, hymnus dicitur ».⁹

Come è evidente, oltre che sulla lode rivolta a Dio, egli insiste sul canto: e ciò è molto importante, non perché l'inno sia tale solo quando realmente viene cantato, ma perché la sua destinazione è il canto, la sua liricità, la struttura, il ritmo confluiscono a creare il suo naturale e facile adattamento al canto. Anche se recitato, comunitariamente o a solo, l'inno che sia bello, commosso, melodioso, fa cantare il cuore; meglio certamente se accompagnato dalla dolcezza delle note musicali.

Non è necessario, per il canto, che il testo poetico sia elaborato in versi propriamente detti: si pensi al *Gloria in excelsis*, al *Te Deum*, ecc. È ovvio però che la composizione versificata, con strofe metriche o ritmiche fissate da uno speciale schema, con cadenze piacevoli all'orecchio, specialmente se con rime o assonanze, conferisce all'elemento « canto » una più specifica attrattiva che supera quella degli stessi salmi, cantati di fatto come prosa lirica: lirica, di origine divina, ma prosa.

Questa « cantabilità » caratteristica spiega ancor più la fortuna degli inni di S. Ambrogio: dell'artista che avvertì felicemente l'anima e il gusto del popolo, ed avviò veramente nella Chiesa latina l'inno alla sua funzione popolare. Ciò che meritamente annota l'Institutio GLH: « Hymni ... non solum sua natura lyrica ad Dei laudem nominatim destinati sunt, sed partem constituunt popularem ».¹⁰ E sappiamo tutti quale diletto ed incremento di pietà generi il canto degli inni nel nostro popolo, così portato alla soddisfazione delle belle melodie anche nella sfera profana.

Inno-lode, dunque; ma anche inno-preghiera. Nel celebrare la gloria della Trinità, i misteri della Redenzione, la santità di Maria, degli Angeli e di tutti i beati, troviamo anche la più dolce speranza e il

⁸ L'attribuzione (I. Righetti: cf. bibl., 585) di una quasi identica definizione a Rufino, è da rigettarsi, trattandosi di opera suppositizia.

⁹ AUGUSTINUS, *Enarr in Ps.* 148, 17. Un passo molto simile *ib.*, in *Ps.* 72, 1.

¹⁰ IGLH, n. 173. Cf. quanto osservavamo in *Il nuovo innario liturgico*, in *Rivista liturgica*, L.D.C., 1968, pp. 526 ss.

più solido fondamento per chiamarli ad aiutare la nostra miseria. La Chiesa è ancora pellegrina, e pone, in bocca ai suoi figli, nell'inno, la voce della preghiera umile, devota e fiduciosa. Se l'inno non manca mai della dossologia che celebra Dio nella sua maestà, esso porta anche con sé l'accento della supplica che a Dio e ai santi si rivolge per invocarne perdono, soccorso e sollievo, nel desiderio di un cielo ove regnerà solo la lode. Come canta un bell'inno, sulla terra è *supplex gloria*.¹¹

Né possiamo trascurare un'altra notevole caratteristica funzione dell'inno nell'ordinata compagine delle singole Ore della LH. La stessa IGLH infatti aggiungeva: « quin etiam plerumque Horarum vel singulorum festorum individuum indolem magis quam aliae Officii partes statim demonstrant, et ad piam celebrationem animos movent et alliciunt ».¹²

Posti opportunamente all'inizio di ogni Ora, essi avvertono subito gli oranti delle particolari note di quell'Ufficio che si sta per celebrare: o richiamandosi all'ora notturna o diurna, o indicando il peculiare mistero della celebrazione, o festeggiando il particolare santo del giorno, aprono subito la mente e il cuore all'oggetto specifico della loro venerazione.

Ma oltre che per questa preparazione, per dir così, ambientale, gl'inni sono elemento integrante della celebrazione liturgica delle Ore per quel loro potere, già in parte accennato, di conferire all'Ufficio la tonalità così attraente della poesia. Non solo per il canto che eventualmente li accompagna, ma anche e specialmente per il loro stesso afflato lirico, per la lode e la preghiera elevate dall'ispirazione a sincera e commossa espressione di sentimenti, per la connotazione artistica rivestita più o meno dai versi, essi creano un soave timbro poetico più percettibile e incidente di quello stesso dei salmi. Ne provò gli effetti l'artista Agostino quando udì quelli di Ambrogio: « Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter. Voces illae influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum, et exaestuabat inde affectus pietatis; et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis ».¹³

¹¹ Inno *O lux beata Trinitas*, v. 7. Ci permettiamo di notare che sotto questo titolo e per lo svolgimento di questo tema abbiamo pubblicato sulla *Rivista del Clero Italiano* molti articoli, alcuni dei quali sono stati raccolti in un volume: *Supplex gloria*, Milano 1969.

¹² IGLH, n. 173.

¹³ AUGUSTINUS, *Confessiones*, 9, 6.

Composizioni elaborate su metri classici o ritmi accentuativi, ingenui e semplici sfoghi di pietà e di amore, canti di entusiastica lode o di gioia o di pianto, purché pervasi di liricità nobile e composta, han costituito anche per la liturgia e attraverso la liturgia un eccezionale ed invidiato patrimonio della Chiesa, che perciò anche oggi se ne fa garante e custode. « Hymni — afferma la IGLH — iam perantiqua traditione in Officio locum obtinentes, nunc quoque locum suum retinent ».¹⁴

Tradizione degli inni

Abbiamo menzionato la tradizione che riguarda l'innodia. Dell'argomento, che ha una vastissima bibliografia,¹⁵ qui trattiamo per brevi cenni.

Il dovere di lodare e il bisogno di pregare Dio hanno sempre indotto gli uomini all'espressione comunitaria dei loro sentimenti attraverso il canto di formule o di testi semplici o elaborati. I Greci ebbero i loro ὕμνοι, i Romani i « carmina » (tipico quello grandioso di Orazio per i *ludi saeculares*). Gli Ebrei trovarono la loro altissima lirica per Dio nei salmi e nei molti cantici dell'A. Testamento.

I cristiani seguirono la loro traccia. S. Paolo li presenta come « psalmis, hymnis et canticis spiritalibus in gratia cantantes ... Deo ».¹⁶ Nello stesso Nuovo Testamento, oltre il *Magnificat*, il *Benedictus* e il *Nunc dimittis*, incontriamo bellissimi cantici, opportunamente ora introdotti nella LH. I numerosi testi greci offerti in DACL¹⁷ provano come già nei primissimi secoli esistesse l'uso dei canti lirici liturgici, anche se ancora non letterariamente accurati. Celebre il Φῶς ἱλαρόν con la bella chiusa: υἱὲ θεοῦ, ζῶν ὁ διδοῦς· διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει».

C'è il grandioso concetto giovanneo di Cristo Luce e Vita, che sarà tanto sviluppato nell'innografia posteriore.

Famosa è anche l'attestazione di Plinio, del 112, che i cristiani « ... essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo

¹⁴ IGLH, n. 173.

¹⁵ Cf., tra l'altro, DACL, 2826 ss.; BAÜMER, *o. c.*, *passim*; Righetti, pp. 584 ss.; B. Brinktrine (cf. bibl.), 48 ss.; W. Bulst (cf. bibl.), 7 ss.; Y. Delaporte (cf. bibl.); V. GENOVESI, *Carmina* (cf. bibl.), pp. 579 ss.; G. Del Ton, *Innografia* (Encicl. Catt. VII); ecc.

¹⁶ Col 3, 16; Ef 5, 19.

¹⁷ DACL, 2850; M. SIMONETTI, *Studi* (cf. bibl.), 353 ss.; Baümer, 83; Brinktrine, 49; ecc.

quasi Deo dicere secum invicem ».¹⁸ Non possiamo determinare la natura di questo « carmen »; certo doveva trattarsi di un testo cantato, e probabilmente era anche di composizione puramente umana, come quegli « hymni » che S. Paolo associava ai « psalmi ». È notevole che Tertulliano, il quale parla di « psalmi et hymni, laus et hymni »,¹⁹ afferma espressamente che « ut quisque de scripturis sanctis *vel de proprio ingenio* potest, provocatur in medio Deo canere ».²⁰

Di tali composizioni, studiate o improvvisate, ma adattabili al canto e dilettevoli all'orecchio, si valsero gli eretici per inoculare nel popolo i loro errori: così Marcione, Valentino, Bardesane, Ario, ecc. Del medesimo antidoto si servì in Occidente S. Agostino, componendo il suo abecedario « Psalmus contra partem Donati »:²¹ non lirico, ma didattico, con artifici che lo rendono popolare e cantabile.²²

Nell'Oriente è da segnalare una fioritura di poesia cristiana siriana, che ha il principale rappresentante in S. Efrem († 373). Essa influì molto sull'ambiente greco, di cui deve ricordarsi specialmente S. Gregorio Nazianzeno († 390).

Tale fioritura di composizioni, divenute già letterarie, con schemi ritmici ben ordinati, ci interessa perché al loro contatto S. Ilario di Poitiers, relegato in Oriente, pensò di introdurre anche lui inni che contro gli eretici esponessero la sana dottrina e celebrassero la lode di Dio. Ma i suoi versi riuscirono troppo duri e difficoltosi: ciò che spiega forse la loro poca fortuna e la quasi totale perdita.²³

La gloria della paternità dell'innodia liturgica latina spetta a S. Ambrogio. Per primo egli compose carmi non solo ispirati a quelli biblici e fragranti di robusta e seria pietà, ma anche costruiti in strofe clas-

¹⁸ PLINIUS, *Epist.* 10, 96.

¹⁹ Cf. DACL, 2846: « inter psalmos et hymnos deducere ad altare Dei debemus (*De orat.*, 28) ... sonant inter duos psalmi et hymni (*Ad uxor.*, 2, 9) et benedictio et laus et hymni (*Adv. Marc.* 3, 22) ».

²⁰ TERTULLIANUS, *De spectaculis*, 39.

²¹ Il testo in Bulst, 139 ss.; cf. SIMONETTI, *Studi*, 375 ss.

²² Strofe eguali di dodici versi, versi quasi eguali di 16 o 17 sillabe, tutti conclusi dalla vocale *e*, ecc. Il ritornello è « Omnes qui gaudetis de pace, modo rerum iudicate ». È il più antico esempio di poesia ritmica: NORBERG, *Introduction* (cf. bibl.), 29.

²³ I tre frammenti più sicuri in Bulst, 31-35. Cf. SIMONETTI, *Studi*, 359 ss.; egli è contro la paternità ilariana del celebre *Hymnum dicat turba fratrum*, che reputa irlandese (466). Sull'innodia irlandese cf. *ib.*, 457 ss.

siche e ben ordinate e miranti all'adattabilità per il canto del popolo.²⁴ Con felicissimo senso artistico egli scoprì il vantaggio e la bellezza di quell'agile dimetro giambico, che usato parcamente da Orazio, divenne per lui meritatamente il verso principale della migliore innografia occidentale. Gl'inni del grande vescovo divennero esemplari ed ebbero tale diffusione, che dal suo nome quelli della medesima fattura furono detti « ambrosiani ».²⁵

A conferire splendore all'innografia giovarono allora e non molto dopo altri illustri artisti, soprattutto Prudenziò, meritatamente ritenuto il più alto lirico cristiano dell'antichità. Egli però non compose per la liturgia, ma per il suo diletto artistico: basta a provarlo la lunghezza dei suoi carmi — così contrastante con la sobrietà di Ambrogio — e la poca preoccupazione per la melodia. Eppure egli ha strofe e versi che mirabilmente si adattano a questa, mentre cantano Dio, i santi, la natura con tale senso della bellezza che la liturgia li ha sovente centonizzati per ricavarne inni a suo uso.

Quasi coevo a lui bisogna ricordare Sedulio, che nel suo inno natalizio fa riapparire il sistema abecedario ed apparire le assonanze. Più tardi (sec. VI) si presentano Ennodio, con poca riuscita nella liturgia, e specialmente Venanzio Fortunato, vera tempra di poeta, che ci ha lasciati gli splendidi e teneri inni della Passione, introducendo anche nuovi schemi tratti dai classici.

Gl'inni si diffusero nella Chiesa occidentale, in una parte più e meno altrove. La sfera monastica li accolse volentieri. S. Cesario e S. Aureliano di Arles (sec. VI) ne prescrivono nominatamente parecchi nelle loro Regole; S. Benedetto li vuole ad ogni Ora canonica, senza citarne l'inizio e supponendoli perciò ben fissati e noti.

Ma i Concili non furono sempre benevoli. Come già quello di Laodicea in Oriente nella seconda metà del sec. IV, così in Occidente quello di Braga (563) li proscribbe. Quello però di Tours (567) li approvò e quello di Toledo (637) giunse a pronunziare che erano « excommunicatione plectendi qui hymnos reicere fuerint ausi » (can. 13).

²⁴ Cf. GENOVESI, p. 581.

²⁵ Sull'argomento cf. tra i più recenti: SIMONETTI, *Studi*, 376 ss.; ID., *Innografia ambrosiana* (cf. bibl.), 5 ss.; Bulst, 9 ss.; I. SZÖVERFFY, *Die Annalen* (cf. bibl.), I, 48 ss.; L. MIGLIAVACCA, *Gli inni ambrosiani* (cf. bibl.), 24 ss.; 127 ss. Molte sono ancora le divergenze tra gli studiosi sulla paternità ambrosiana di parecchi inni. « Ambrosianus » è chiamato senz'altro da S. Benedetto ogni inno da lui prescritto (*Regula mon.*, 9, 4; 12, 4; ecc.).

Era facile infatti obiettare che, se essi erano di produzione puramente umana, lo stesso doveva dirsi del *Gloria*, del *Te Deum*, delle collette, ecc.²⁶ La preoccupazione doveva essere solo che fossero ortodossi nel contenuto e degni nella forma.

A Roma si nota una certa resistenza fino al sec. XII nel Laterano; ma certo molti inni erano già noti da tempo, specialmente per l'uso che ne facevano i benedettini nelle chiese romane, seguendo la loro Regola.²⁷ I monasteri poi, diffusi sempre più per tutta l'Europa, non solo propagarono gl'inni noti, ma divennero ovunque vivaia di nuove composizioni, e non fa meraviglia che gran parte dei carmi dell'alto medioevo sia di origine monastica.

Già ben presto l'innografia era fiorita anche nell'Irlanda, come pure tra gli Anglosassoni, per i quali basta citare il compositore e l'espositore tecnico, Beda il Venerabile.

Un influsso prestigioso fu dato dalla cosiddetta rinascenza carolina, per opera specialmente di Alcuino, Paolo Diacono, Paolino d'Aquileia, Teodolfo, Rabano Mauro. Il loro indirizzo dotto li portò ad una acuta preferenza per gli schemi classici, ma senza disdegnare né interrompere l'abitudine ormai invalsa delle composizioni ritmiche.

Il fenomeno si ripete nel sec. XI, quando, per esempio, Alfano di Salerno, così legato ai classici, ammette anche le forme ritmiche; meno però che il coevo Pier Damiani.

Gl'inni ritmici si fanno sempre più numerosi, e tutta la letteratura medievale ne è pervasa. I moduli divengono sempre più vari, e grande vantaggio ne acquista l'ornamento della rima. Uno sviluppo speciale è quello delle sequenze, che dalle forme un po' irregolari come quelle di Notkero, passano a schemi sempre più definiti, con rime perfette, ed hanno composizioni insigni, come le sequenze di Adamo di S. Vittore, lo *Stabat mater*, il *Dies irae*, ecc. Un nuovo apporto è recato dagli Ordini Mendicanti, che contano tra i loro membri parecchi innografi.

Produzione immensa; ma se in buona parte è zavorra, come in numerosi Uffici rimati, molte sono pure le espressioni dell'anima ingenua, pia, calda della devozione popolare a Dio, a Maria, ai santi.

L'innario fece il suo ingresso ufficiale nella liturgia romana col

²⁶ Cf. Bäumer, I, 276.

²⁷ Id., 376 ss.; Righetti, 595 ss.; ecc.

Breviarium Curiae (sotto Innocenzo III), adottato subito dall'Ordine francescano, che lo diffuse ampiamente.

Ma le anomalie della forma ritmica nei confronti di quella classica non potevano essere sopportate dagli umanisti dei sec. xv e xvi, che senz'altro tacciavano gran parte degli inni di « barbaries ».

Si giunse così all'incredibile tentativo dell'innario composto da Zaccaria Ferreri, il quale nello stesso frontespizio del volume, approvato da Clemente VII (1523) e uscito nel 1525, dichiara il suo lavoro « sanctum ac necessarium opus ». E infarcisce i suoi inni di reminiscenze e frasi mitologiche, e chiama, per esempio, la Madonna « Elice » e Gabriele « paranympus », ecc.²⁸

Il tentativo rimane fortunatamente senza il minimo successo. Il Breviario del Quignonez non se ne curò, e non apportò che poche modifiche all'innario allora corrente.

Anzi il Breviario stesso di Pio V (1568), voluto dal Tridentino, ritenne quasi tutto l'innario della Curia, che somigliava, come avverte il Delaporte,²⁹ più a quello dei manoscritti dei secoli XIII e XIV, che a quello dei breviari stampati dal principio del sec. xvi. La correzione successiva fu realizzata dal Breviario del 1602, ma non apportò che leggere modifiche.³⁰

Il vero grave turbamento fu quello arrecato dalla revisione voluta da Urbano VIII, che intervenne personalmente nel lavoro affidato ai quattro gesuiti Famiano Strada, Tarquinio Galluzzi, Girolamo Petrucci e Mattia Sarbiewski.³¹ La cosiddetta riforma partì e fu guidata dal pregiudizio umanistico del tempo, che vedeva barbarie negl'inni ritmici (e diceva composti « etrusco sermone » anche i noti inni eucaristici) e si propose di sottometterli al vaglio della prosodia e della metrica classica. Al lavaggio si sottrassero pochissimi; gli altri furono « emendati » con quel criterio puramente letterario che di fatto li depravò e talvolta indusse ad una ingiustificata trasformazione totale.

²⁸ ZACHARIAE FERRERII ... *Hymni novi ecclesiastici iuxta veram metri et latinitatis normam* ..., fol. XXVII r.

²⁹ Delaporte, I, 496.

³⁰ Id., I, 495. Il medesimo autore tratta minuziosamente di tutte le proposte, i pareri, le divergenze che accompagnarono il lavoro di revisione della fine del sec. xvi e degli inizi del seguente.

³¹ La loro collaborazione fu però piuttosto scarsa; vi lavorò più il papa, « letterato e poeta, imbevuto di idee umanistiche, ma di scarso senso liturgico »: Bäumer, II, 542.

Il nuovo innario, approvato nel 1629 e promulgato nel 1632, è quello rimasto fino alla revisione voluta dal Vaticano II. Se non gli mancarono entusiastiche lodi, come quelle del Guyet,³² dell'Arevalo,³³ del Genovesi,³⁴ ecc., anche essi informati allo spirito e al gusto degli schemi metrici e classici, molto più numerose furono le critiche e le deplorazioni dei liturgisti e dei letterati per le manomissioni operate in nome della guerra alla presunta barbarie.³⁵

È noto che corse il motto « accessit latinitas, recessit pietas ». Il giudizio ci sembra eccessivo per ambedue i membri, giacché il primo membro appare ispirato al falso concetto che la *latinitas* sia chiusa nei soli moduli dell'età augustea, e il secondo membro nega drasticamente la *pietas* che pure (dato e non concesso l'illegittimo presupposto letterario) in parecchi punti si può riscontrare. Certo però quel lavoro portò ad una reale deformazione dell'innario antico e tradizionale.

Col sopravvenire di altre celebrazioni liturgiche sono stati aggiunti nei tempi più recenti nuovi inni, per i quali gli autori hanno preferito quasi sempre le norme della classicità: così il Sirena, il Reuss, Leone XIII, il Piacenza, gl'innografi della S. Congregazione dei Riti Verghetti e Genovesi, ecc.

Tali in compendio le vicende dell'innario liturgico sino alla vigilia della SC, che mentre ha riconosciuto il valore di questo prezioso tesoro di pietà e di arte, ne ha pure voluto una ricognizione che ha dato una forte svolta alla sua storia.

La versificazione

Per una migliore comprensione di quanto esporremo ed una più adeguata valutazione sugli schemi dei versi e delle strofe nel nostro

³² C. GUYETUS, *Heortologia, sive de festis propriis locorum et ecclesiarum* ..., Lutetiae Paris. 1657; in appendice porta Hymni proprii variarum Galliae ecclesiarum; cf. prefazione, polemica in favore dell'innario urbaniano.

³³ F. AREVALO, *Hymnodia Hispanica*, Romae 1786.

³⁴ GENOVESI, *Carmina*, 582.

³⁵ Cf. Bäumer, II, 292, nota 4, che riporta i giudizi negativi di alcuni studiosi, come Batiffol, Chevalier, Pimonti, i quali dimostrano « tutto ciò che il senso cristiano e la vera pietà han perduto per tale cambiamento ». Il PASTOR, *Storia dei Papi* (vers. P. Cenci), XII, Roma 1931, 604 ss., segnala la riprovazione del Blume, del Cabrol e la sua. Aggiungiamo Righetti, II, 543; P. PIACENZA, *Praelectiones de sacra Liturgia, De Officio divino*, Roma 1909, 68-69; Raby (cf. bibl.), 456; *La preghiera delle Ore* (Salmon), in *La Chiesa in preghiera*, 945; *Liturgia delle Ore* (Raffa), 340; 351; ecc.

innario, ci sembra opportuno premettere qui alcune delle più necessarie note sulla versificazione, almeno per quanto riguarda i tipi ammessi nella LH.

I versi quantitativi, ad opera specialmente della scuola, continuarono ad essere composti anche nel medioevo secondo le forme di Virgilio e Orazio, e non solo Ambrogio e Prudenzio, ma anche altri autori molto posteriori, come Boezio, Fortunato e più tardi Alfano di Salerno, si attennero alle norme della poesia classica.

Ma già Ambrogio, a differenza di Prudenzio, presenta versi e strofe più semplici, di fattura più adatta al canto liturgico a cui erano destinati.³⁶ Ciò che più conta, molti versificatori, che per la divergenza dei loro schemi da quelli classici ci sembrano a prima vista non annoverabili nel campo degli autori metrici, ma in quello dei ritmici, di fatto perseguirono sistemi da loro considerati legittimamente quali quantitativi.

Per attenerci ad esempi preponderanti nel corpo dei nostri inni, il frequentissimo dimetro giambico, levato — come s'è detto — a grande onore da Ambrogio, sul modello della poesia metrica arcaizzante, ammetteva la sostituzione dello spondeo al giambo anche nella seconda sede.³⁷ Lo stesso deve dirsi per il trimetro giambico, che di fatto poteva avere lo spondeo in tutte le sedi, eccetto l'ultima.³⁸

Col medesimo criterio, il tetrametro trocaico, che nel tipo classico aveva obbligatorio il trocheo, oltre che nell'inderogabile settima sede, anche nella prima, nella terza e nella quinta, nel tipo arcaizzante accoglie lo spondeo in tutte le sedi, eccetto l'ultima. Beda però legiferò che anche in terza sede era obbligatorio il trocheo: e molti lo seguirono.³⁹

Evidentemente si deve poi tener conto di molti elementi che, non accettabili nella metrica più perfetta, s'incontrano tuttavia anche negli antichi, specialmente nel periodo arcaico o nel basso latino. Così *b* che poteva fare posizione;⁴⁰ breve finale considerata lunga dinanzi a *s* impura; pronunzia di *fidēi*, *perséverans*, *diei*, *ádherent* (*adhaerent*), *désevit*, *illesus*, ecc.; *mulíerem*, *pariétem*; *éremus*, *ídolum*, *parádisus*, ecc. Sedulio ha *iüge*, *mānavit*, ecc. Fortunato, *piě*, *congruě*; altre

³⁶ Cf. NORBERG, *Introduction* (cf. bibl.), 184 ss.

³⁷ Id., 72. Cf. anche M. LENCHANTIN DE GUBERNATIS, *Manuale* (cf. bibl.), 92.

³⁸ Cf. Norberg, 72; Lenchantin, 80.

³⁹ Cf. Norberg, 75; Lenchantin, 91.

⁴⁰ Cf. Norberg, 7-8; qualche caso anche in Fortunato; *ib.*

forme, usate in tutto il medioevo, erano già nell'antichità: *pāter*, *stātim*, *quōque*, ecc. e così *grātīs*, *māter*, ecc.⁴¹

Tali costatazioni ci fanno attenti nel giudicare solo ritmico un carme che differisca in qualche piede dalla norma classica a cui siamo abituati.⁴²

È certo però che presto s'introdusse il nuovo tipo di versificazione che Beda per primo chiamò ritmico. Poiché la lunghezza o la brevità delle sillabe non era ormai più avvertita all'orecchio, neppure dai dotti che solo la conoscevano dallo studio, diremmo che era quasi ovvio il passaggio ad una versificazione che imitasse la struttura (di sillabe, del loro numero, di cesure, di accenti) simile a quella classica, ma senza tener conto di sillabe lunghe e brevi, né di elisioni e di altri elementi normativi della poesia antica.⁴³

Come nota il Norberg, « una poesia ritmica è una poesia dove l'antico sistema è rimpiazzato da uno nuovo, non una poesia di cui siano le caratteristiche l'assenza di regole e la barbarie ». ⁴⁴

Nella nuova struttura un elemento determinante per gl'inni liturgici fu naturalmente il canto. Perciò ora, anziché agli *ictus*, si badò agli accenti, al numero e alla ripartizione delle sillabe, all'assonanza e poi alla rima, alla facilità delle espressioni.⁴⁵ La parola doveva assecondare agevolmente il cantore senza gli impedimenti di elisioni, iati o altre posizioni di sillabe (come il disillabo finale nel dimetro e trimetro giambico) e con accenti che piacessero all'orecchio.

Fenomeno frequente fu quello della *e* o della *i* prostetica dinanzi a *s* impura: *esmaragdus*, *Estephanus*, *estólis*, ecc.⁴⁶ Così pure quello della terzultima breve accentata calcolata come lunga.

La versificazione ritmica, di cui abbiamo il primo esemplare nel citato Salmo abecedario di Agostino, si sviluppò sempre più nel medioevo, giungendo a composizioni di notevole valore poetico, come in Paolino d'Aquileia, nell'*Ave maris stella*, nel *Dulcis Iesu memoria*,

⁴¹ Su questi ed altri fenomeni cf. le interessanti pp. 6-12 di Norberg. Cf. anche i simili fenomeni in Pier Damiani: LOKRANTZ, *L'opera poetica* (cf. bibl.), 159 ss.; in Alfano: A. LENTINI - F. AVAGLIANO, *I carmi di Alfano I di Salerno* (Miscellanea Cassinese, n. 38), Montecassino 1974, 51 ss.

⁴² Norberg, 94.

⁴³ Id., 87 ss.

⁴⁴ Id., 94.

⁴⁵ Id., 41 ss.

⁴⁶ Id., 31.

negli inni eucaristici attribuiti a Tommaso d'Aquino, e in particolare nelle sequenze, sia quelle del primo tipo, come in Notkero, sia soprattutto in quelle del secondo tipo, che raggiunsero il culmine in Adamo di S. Vittore, nel *Dies irae*, nello *Stabat mater*.

Le forme più adoperate nella liturgia furono: il dimetro giambico, chiamato senz'altro *ambrosianum*, come s'è detto, da chi lo portò a tanta altezza; il trimetro giambico; il tetrametro trocaico, diviso ordinariamente in un dimetro acatalettico e in un secondo catalettico; il saffico minore, in tre versi chiusi dall'adonio; l'asclepiadeo secondo, in tre asclepiadei chiusi dal gliconeo. Altre forme meno usate s'incontrano anch'esse nel nostro innario, ma raramente.

La molteplice varietà contribuisce certo molto alla bellezza di questo tesoro che la Chiesa ha voluto conservato alla sua liturgia ed anzi accresciuto, per una più lieta e pia lode al suo Signore.

Criteri per l'innografia liturgica

La peculiare natura dell'inno liturgico, canto e lode di Dio nel contesto della celebrazione ufficiale della Chiesa, esige speciali norme per la sua composizione. Non è un *carmen* qualunque in onore di Dio o dei santi, ma destinato al canto, costruito secondo la tradizione in versi e strofe misurati, inteso al fine pastorale dell'edificazione e della pietà.

Delle norme che lo reggono si è interessato il celebre Arevalo,⁴⁷ redigendo un canone di 9 regole, che il Genovesi⁴⁸ ha ripetute, ma riducendole a 5. Del canone ci siamo occupati già altrove;⁴⁹ qui basterà accennarvi per sommi capi.

La 1^a regola è enunciata così: « In hymnis metricis adhibenda est legitima syllabarum quantitas debitusque pedum numerus ac mensura ». Una norma troppo evidente, se non destasse il sospetto che i due umanisti, sulla traccia dei revisori urbaniani, vedano errori in quelli che ormai non erano più versi quantitativi, ma solo ritmici. Non è necessario attardarci a dimostrare ancora il diritto di cittadinanza che ha la poesia ritmica nell'innodia liturgica. Ma chi intende comporre versi metrici, deve stare alla metrica e alla prosodia; le licenze sono giustificabili solo in caso di espressioni raramente usate

⁴⁷ AREVALO, *Hymnodia*, cit., 172 ss.

⁴⁸ GENOVESI, *Carmina*, 583 ss.

⁴⁹ A. LENTINI, *Sul canone* (cf. bibl.), 165 ss.

anche dai classici o di termini propri che non possano inserirsi in uno schema metrico (p.e. *Dominicus* nel dimetro giambico, nel saffico, ecc.).

2ª regola: « *Hymnorum stilus sit poeticus et nitidus, neque humilis neque elatus, pietati christianae consentiens, ab ethnico fastu alienus* ». Regola che definivamo « aurea ». L'inno deve essere lirico, non freddamente didascalico o narrativo, anche se la liricità non raggiunga sempre alte quote; chiaro, per la facile comprensione dell'orante; nobile ma non gonfio, quale si addice alla maestà e alla semplicità di Dio; atto a fomentare la devozione dell'orante; alieno dalle forme pagane, non convenienti allo stile della preghiera cristiana.⁵⁰ Sappiamo quanto ciò sia conforme alle prescrizioni della SC.

3ª regola: « *Nihil in hymnis sit, quod cantum ecclesiasticum difficilem reddat* ». Una norma anch'essa di grande pregio, giacché l'inno, come spesso abbiamo notato, è per sé diretto ad esser cantato. Si devono perciò evitare — avvertono i due autori — le elisioni e le sinalefi « *quantum fieri potest* ». Quanto però alle elisioni, notiamo che non intralciano molto il canto quelle cosiddette *per apostrophum*, per l'incontro cioè di vocale finale con vocale iniziale, tanto più se nella stampa viene segnata la sillaba che cade. Invece riesce dura e difficoltosa quella *per ecthlipsim*, ossia per l'incontro di sillaba finale in *-m* con vocale iniziale.

Così risultano dure quelle licenze che, pur ammesse dai classici, sostituendo a un piede un altro più numeroso di sillabe (p.e. a un giambo, un anapesto), apportano al verso una sillaba soprannumeraria, fastidiosa al canto: p.e. *Oculos in altum tollite* (inno *Quicumque*, n. 88); *Procedat e thalamo suo* (i. *Veni*, n. 75). Solo quando si tratta di autori di gran nome, come Prudenzio e Ambrogio, si crede conveniente tollerarle.

L'Arevalo fa seguire due altre regole che il Genovesi omette.

La *regola 4ª* dell'Arevalo suona: « *In novis hymnis conficiendis aut raro aut numquam adhibendus est rythmus* ». In realtà però egli si preoccupa di far evitare i versi rimati. Si sa che nel medioevo si eccedette, specialmente con certi noiosissimi Uffici rimati. Ma la rima, sobriamente usata, può riuscire piacevole ed aiutare il canto: ricordare gli inni eucaristici.

⁵⁰ Zaccaria Ferreri era servito. L'Arevalo, che pure non gli risparmia lodi, annota che in un inno abecedario, giunto alla lettera X, scomodò *Xenophanes*, e in un altro *Xerses* (193).

Nella *regola* 5^a l'Arevalo prescrive: « Praeter usitatas in hymnis metri species non est nova aliqua inducenda ». Egli enumera le cinque più usate nel Breviario Romano, e condanna altre più strane e difficoltose, tra cui alcune dello stesso Urbano VIII: non senza ragione. Ma ci sembra che ecceda nell'esclusione rigorosa, specialmente quando esistono già per qualche altro tipo melodie adatte e di facile esecuzione.

La *regola* 6^a dell'Arevalo coincide con la 4^a del Genovesi: « Hymnus nec plus aequo longior, nec brevior sit ». Eccellente norma di discrezione: troppo breve, non svilupperebbe bene, ordinariamente, il senso della celebrazione; troppo lungo, infastidirebbe e attenuerebbe la punta dello slancio per la lode e l'esaltazione. Secondo l'Arevalo, la misura equa sarebbe di cinque o sei strofe nel saffico e nell'asclepiadeo, di sei o sette nei trimetri giambici. Le ragioni pastorali e le stesse abitudini del popolo oggi suggeriscono un po' più di brevità, salvo casi eccezionali, così come si è provveduto di fare nella distribuzione dei salmi.

La *regola* 5^a del Genovesi (9^a dell'Arevalo) raccomanda: « In postrema hymni strophæ doxologica, seu glorificatio SS. Trinitatis, semper et idonea ratione exprimatur ». Il Genovesi non aggiunge spiegazioni. L'Arevalo si ferma prima a trattare del *Gloria Patri* e della discussa dossologia *Te trina Deitas unaque poscimus*; quindi osserva che la dossologia può esserci con o senza la menzione delle singole Persone, oppure con la lode al solo Cristo, e negl'inni mariani col ricordo del parto verginale.

Ci sembra opportuno rilevare che l'unità e l'organicità della composizione rendono conveniente che la dossologia, la quale non può mancare mai, sia indirizzata alla medesima persona a cui si è rivolto il corpo dell'inno o almeno il suo ultimo tratto: quindi, p.e., anche allo Spirito Santo, come nel *Veni creator* (n. 125) e nel *Nunc sancte* (n. 1). Così anche, se l'inno si è snodato in terza persona, la dossologia deve legarsi in modo da costituire un tutt'uno col resto. Inoltre è desiderabile che la dossologia dell'inno, diversamente dall'uniforme *Gloria* dei salmi, sia propria e commemorativa del mistero o del santo, e contenga possibilmente l'accento escatologico che ci unisce all'inno dei beati.

Ma l'Arevalo ha ancora altre due regole, tralasciate dal Genovesi: la 7^a e l'8^a.

La 7^a suona: « Pro unoquoque Officio non plures hymni fiant quam tres, vel unus in tres partes divisus ». È stato un procedimento quasi normale nel Breviario. Tuttavia non può accogliersi troppo rigidamente. Se per qualche festa di speciale solennità fosse disponibile un quarto inno conveniente e bello, perché non potrebbe utilizzarsi per i secondi Vespri? Aggiungiamo inoltre che le solennità maggiori, specialmente del Signore, dovrebbero essere possibilmente ornate di tre inni diversi, e che non solo i tempi forti, ma anche quello « per annum » conviene che siano fornite di un certo turno di inni che eviti la monotonia.

L'Arevalo infine così presenta la sua *regola* 8^a, omessa dal Genovesi forse perché ritenuta superflua, mentre a noi pare degna di rilievo: « Congruenter hymnus perficitur: 1) invocatione Numinis, aut invitatione ad laudandum Deum, aut denunciatione celebritatis; 2) historica narratione mysterii seu vitae sancti celebrandi; 3) petitione seu obsecratione ». Si tratta della materia e della struttura dell'inno.

La liricità importa ordinariamente ogni libertà del poeta nell'esprimere i suoi sentimenti e nel seguire l'estro della fantasia. Ma la specifica natura dell'inno, come abbiamo già avvertito, esige pure che s'impongano certi limiti e che la composizione sia ben adatta al fine liturgico: lode, canto, pietà, supplica. Si comprende bene perciò lo schema tracciato dall'Arevalo, che potrebbe dirsi anche tradizionale e quasi naturale.

Al principio l'introduzione, di una o più strofe, per disporre gli animi con l'invocazione a Dio o ai santi, o con l'annuncio dell'oggetto della celebrazione, o con l'invito alla lode: ciò che spicca ancor più oggi, con la posizione dell'inno all'inizio dell'Ora.

Segue il corpo dell'inno, con l'esaltazione del mistero divino o dei meriti del beato, ovvero con l'accentuazione del significato dell'Ora. La « historica narratio » però costituisce un evidente pericolo, giacché si può cadere nella banale prosaicità di una storia versificata, quale si avverte spesso nella produzione medievale, in cui prevaleva la preoccupazione di narrare i fatti prodigiosi.

Lo stesso deve avvertirsi per i punti che toccano la dottrina filosofica o teologica, i quali possono condurre a versi di mera esposizione. Non dimentichiamo però che talora l'enunziazione anche dottrinale dei misteri può essere espressione dell'anima ammirata e commossa di fronte alla loro sublimità e tradursi in sincera poesia, quale spesso notiamo grandiosamente in Dante, e riscontriamo, per esempio,

nel *Lauda Sion* e negl'inni eucaristici, dovuti probabilmente a Tommaso d'Aquino.

Infine la « *petitio* »: non strettamente necessaria, poiché la lode, specialmente se rivolta a Dio, basta a se stessa. Ma l'inno è quasi sempre, come dicevamo a principio, una « *gloria supplex* »: una celebrazione di Dio e dei santi, ai quali l'anima cristiana volentieri indirizza anche l'invocazione di aiuto per camminare verso il Regno.

Il canone Arevalo-Genovesi, così importante, ci ha offerto la possibilità di conoscere e commentare le norme che, nell'intenzione dei due studiosi, dovrebbe seguire chiunque si accingesse a comporre inni nuovi. Ma è evidente la sua utilità anche per la valutazione e la scelta di quelli già composti. E ne hanno tenuto ben conto gli operai chiamati a preparare e proporre il nuovo innario della LH.

L'esecuzione del mandato conciliare

« In tutto il corso della storia della Chiesa mai era stata tentata e attuata una revisione così vasta, profonda e completa dell'Ufficio divino come quella del Vaticano II ». ⁵¹ Così il Raffa conclude la breve ma succosa esposizione in cui, dopo aver ricordato le precedenti riforme liturgiche, si ferma sull'organizzazione così seria, larga e sapiente del lavoro destinato all'esecuzione del mandato conciliare. ⁵²

La SC legiferò per tutti i campi della liturgia, e il Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra liturgia, costituito da Paolo VI nel gennaio 1964, mentre ancora il Sinodo si svolgeva, si applicò subito allo studio nei rispettivi settori.

Nel quadro del Coetus IX, al quale facevano capo i vari Coetus (o commissioni) incaricati del Breviario, il settore degl'inni fu affidato al VII. Come tutti gli altri, esso si diede presto a procurare, esaminare, scegliere il materiale, che in seguito veniva proposto a tutti i relatori e segretari delle altre commissioni del Breviario, ai quali spesso si aggiungevano anche altri relatori di campi affini del Messale: *communio*, orazioni e prefazi, rubriche, canti, ecc. Seguivano, ordinariamente due volte all'anno, le adunanze di tutti i cosiddetti « Periti », con ulteriore esame di materiale già pronto, che infine si sottoponeva al vero e proprio Consilium, costituito di Cardinali e Vescovi.

Tanto abbiamo brevemente accennato per richiamare l'attenzione

⁵¹ *Liturgia delle Ore* (Raffa), 363.

⁵² *Id.*, 354 ss.

sulla lunga trafila che anche il nostro innario ha dovuto, e providamente, percorrere prima che tutti i testi fossero accettati per l'inserzione nel nuovo Ufficio divino.

Aggiungiamo anzi che il Coetus VII, non pago del consiglio e delle osservazioni dei suoi membri, si è valso anche dell'esame e dei giudizi di studiosi estranei, ma particolarmente competenti in materia, come Szövérfy, Bulst, Lausberg, Briceño, Fuentes de Valbuena, ecc. Circa un centinaio di Periti, quanti ne accoglieva il Consilium, e i vari specialisti aggiunti fanno fede dell'impegno e della serietà del lavoro, come anche costituiscono garanzia della sua validità.

Dobbiamo inoltre ricordare che per l'innario, a differenza di quasi tutti gli altri campi della riforma, fu pubblicato nel 1968 un apposito volume,⁵³ in cui si presentavano, con le debite annotazioni critiche, tutti i testi che allora si proponevano per l'innario, invitando ogni studioso interessato ad esaminarli ed a comunicare il proprio parere. Non mancarono le risposte, e di esse si tenne il debito conto.

Per la serietà scientifica del lavoro giovò molto la presenza di moderne collezioni di testi, segnate nella bibliografia. Ma chi pensasse il ponderoso tema di cercare, trovare, indagare, scegliere nell'immensa congerie di migliaia di inni, potrà valutare anche le difficoltà insite in tal genere di lavoro. Non potevano scegliersi altri testi, o altre varianti dei versi? Certo, ma ogni scelta avrebbe potuto trovare le sue critiche negative. Resta che il Coetus VII ha operato con vasto e lungo controllo, e con l'intento di dare alla Chiesa un innario non indegno di lei.⁵⁴

La restituzione del testo originale

Il contenuto della riforma, a cui il Coetus VII doveva attendere, era segnato nella breve prescrizione che abbiamo riportato in apertura dell'Introduzione.

Anzitutto « hymni, quantum expedire videtur, ad pristinam formam restituantur, iis demptis vel mutatis quae mythologiam sapiunt aut christianae pietati minus congruunt ».

Balza subito agli occhi che l'intento principale e la tassativa disposizione erano dirette a rimediare alle deformazioni della revisione urbaniana.

⁵³ *Hymni instaurandi Breviarii Romani* (cf. bibl.).

⁵⁴ Sull'argomento cf. i tre articoli pubblicati in *L'Osservatore Romano*, sotto l'unico titolo *L'innario della Liturgia delle Ore*, 11, 13, 14 luglio 1973.

Abbiamo parlato di questa, delle deplorazioni dei liturgisti e dei letterati, e del desiderio che si restituisse la versione originale.⁵⁵ Aggiungiamo che anche la Commissione del canto gregoriano, istituita da Pio X, in un suo congresso del 1904 formulò il voto della restituzione.⁵⁶

Il momento giusto si è presentato con la riforma del Vaticano II. L'oggetto preciso e inequivocabile della volontà del Legislatore è il ritorno al testo originale, quale oggi esige anche la serietà scientifica. Togliere o mutare termini ed espressioni mitologiche (come il frequente *Olympus*, *Styx*, ecc.) o poco convenienti alla pietà cristiana era lavoro saggiamente aggiunto dalla prescrizione come completivo e consociato a quello fondamentale della restituzione, richiesta in primo piano. Se per la sostanza la redazione urbaniana era ritenuta degna per l'Ufficio divino, quale necessità ci sarebbe stata di voler riportato l'originale? Sarebbe bastato esigere semplicemente: « Negli inni si sopprimano o si cambino le espressioni mitologiche o sconvenienti alla pietà cristiana ». I Padri invece, adeguandosi al desiderio espresso frequentemente soprattutto dal secolo scorso in poi, richiedevano che fossero smantellate le manomissioni urbaniane, operate in nome di una presunta eleganza letteraria, per ridonare alle composizioni la veste loro conferita dagli autori; proprio come si è felicemente avverato ai nostri giorni contro le sovrastrutture barocche o d'altri stili nei templi belli antichi e medievali.

Il Coetus VII ha lavorato naturalmente in questa prospettiva. Le edizioni critiche moderne, come abbiamo avvertito, hanno giovato; ma si deve anche tener conto delle difficoltà create dalla frequente divergenza delle loro stesse lezioni. La preferenza e la scelta divenivano relativamente più facili, o meno malsicure, quando si stava di fronte ad autori ben noti e aderenti alle regole metriche classiche; ma per autori ignoti e compositori di versi ritmici, si è fatto affidamento al buon senso e ad altri elementi, segnando nelle note qualche variante più cospicua.

In seguito alla ponderata maturazione in seno al Coetus e al Con-

⁵⁵ Cf. nota 35.

⁵⁶ Bäumer, II, 293, nota 4. Anche il RAFFA (*Liturgia delle Ore*, 340), ricordando che il Breviario di Pio X aveva mantenuto l'innario di Urbano VIII, annota che « tanti avrebbero voluto rimosso il rivestimento classico ». Cf. anche il nostro studio *Il nuovo innario della Liturgia Horarum*, in AA. VV., *Liturgia opera divina e umana* (Miscell. Bugnini), Roma 1982.

silium, e alle osservazioni giunte da fuori, il *corpus* presentato nel volume *Hymni* ha subito notevoli alterazioni: parecchi inni sono stati espunti, altri sostituiti, altri ordinati in diverso modo. Una riprova della meticolosità del lavoro.

I ritocchi

La manomissione urbaniana aveva inferito un duro colpo alla tradizione innodica. E se oggi, in riferimento a quell'alterazione, si parlasse ancora di « tradizione » e di « tradizionale », si dimenticherebbe distrattamente la vera e molto più autentica tradizione, iniziata da Ilario, Ambrogio, Prudenzio, Sedulio, ecc. e continuata fino a quell'infelice svolta del sec. XVII.

Adeguandosi all'articolo 23 della medesima SC, che opportunamente mette sull'avviso contro le voglie della novità a danno della sana tradizione, anche nel campo dell'innodia, il Concilio difende appunto l'antica tradizione e ne ordina la reintegrazione. Il suo mandato implica esso stesso un necessario apporto di « innovationes » che conducano alla lezione nativa; intende cioè rimediare alle ingiustificate « innovationes » più volte menzionate.

Ma l'articolo 93, come si è visto, aggiunge per inciso una clausola, che rivela nel Legislatore la perizia di chi misura la portata del mandato e le sue conseguenze: « quantum expedire videtur ».

Come si avvertiva nel volume *Hymni*,⁵⁷ « hymni liturgici ... trattandi non sunt quatenus textus litterarii aulis academicis destinati aut commentariis philologicis vel aestheticis subiciendi, sed quatenus Breviario inserti, ut electissima fiant orationis, cantus, elevationis in Deum instrumenta ». Non possono esser considerati sotto il profilo critico letterario, filologico, estetico, erudito, perché se ne abbiano testi destinati alle ricerche scolastiche o accademiche, poiché essi, posti nei libri liturgici, hanno per natura il fine speciale, ascetico e pastorale, di dar voce ed espressione alla Chiesa e ad ogni anima per la lode e l'invocazione a Dio.

Mentre quindi si doveva attendere alla ricerca scientifica per un testo veramente originario e nativo, si doveva parallelamente badare che un tale testo non urtasse e compromettesse l'intento spirituale a cui mira la liturgia.

Ed ecco la frequente necessità dei ritocchi sull'originale. Né con

⁵⁷ *Hymni*, XI, n. 28.

essi si ricade nel difetto rimproverato agli urbaniani, giacché questi partivano da un ingiustificato criterio letterario, mentre ora la motivazione è stata suggerita dal senso liturgico e pastorale di ritoccare versi o strofe originali ove questi presentassero difetti o postulassero un miglioramento per il fine spirituale a cui sono diretti.

Come è ovvio, non sarebbe stato neppure logico che un inno, solo perché nell'originale presentasse un difetto, dovesse perciò esser del tutto eliminato: quante gemme di poesia e di pietà si sarebbero così perdute!

Nell'introduzione di *Hymni*⁵⁸ sono enumerati alcuni dei principali casi in cui è stato richiesto il ritocco. Ed è anche qui opportuno richiamare almeno i più importanti capi a cui si riconducono i debiti mutamenti, che spesso sono poi semplici spostamenti o sostituzioni di termini, ma che talvolta importano più larga medicazione.

Anzitutto la precisione del linguaggio teologico: p.e. (Maria) verbo *creavit* Filium (n. 79); (Verbum) a Patre *olim* exiens (n. 72); ecc.

Le esigenze poi del canto, sul quale abbiamo già insistito. Si sa quanto riesca difficoltoso a cantori non specializzati un ritmo duro, un'elisione *per echlipsim*, un'accentuazione diversa dall'usuale, una sillaba soprannumeraria o mancante, ecc.: p.e. *quem poena mortis crudeli* in dimetro giambico (n. 129); *moribus quae pollet sanctis* (item n. 280); *aram ante ipsam simplices* (n. 243); *urbs beata Hierusalem* (n. 246); *qui compage parietum* (n. 245); *Benedicta caeli nuntio* (n. 248); *Rex aeterne Domine* (n. 114) in dimetro giambico; ecc.

Particolarmente notevole la verità di tempo, di luogo, di persona, di circostanze: p.e. *Sacrata nobis* con versi iniziali per il mattino, mentre ora l'inno è a vespro (n. 269); gl'inni quaresimali con riferimenti al digiuno, di cui ora è cambiata la disciplina; i richiami al disprezzo della terra; *florumque mensi* praevia (n. 162), con concezione mediterranea del maggio mese dei fiori, mentre l'inno è universale; *prudentes famuli fuere / ecclesiarum* (n. 267), mentre si dovevano includere anche i papi; ecc.

La convenienza con la sacralità dell'inno e con la sensibilità odierna: p.e. *lumbos iecurque morbidum / adure* (n. 34); *nos haedis iungat foetidis* (n. 23); *ne polluantur corpora* (n. 7); ecc.

La chiarezza e l'ordine dei concetti. L'inno non può divenire una tortura del cervello; il suo carattere popolare, già rilevato, esige anzi

⁵⁸ Ib., XII.

un'espressione facilmente comprensibile, anche quando si tratti di versi metrici elaborati, come quelli di Ambrogio. Si noti p.e.: *labore fessos diei* ... con costruzione anacolutica (n. 57); *quiddamque paenitentiae* con una strofa assai contorta (n. 97); ecc.

L'organicità della composizione, per cui si cerca di conservare in tutto l'inno la medesima costruzione in 2^a o 3^a persona, e specialmente si coordina al contesto la dossologia.

Non occorre dilungarci più oltre, notando altri aspetti. Qui rileviamo anche la necessità o almeno la convenienza di qualche aggiunta per un più chiaro riferimento al mistero o al santo: p.e. in *Auctor salutis* (n. 111) per il Sabato Santo. Così come annotiamo la frequente soppressione di versi e di strofe, tra le meno significative, per amore della brevità: un'esigenza che oggi, soprattutto per la moltiplicazione delle cure pastorali, si è imposta anche per gli altri settori della riforma attuale.

Che i ritocchi siano riusciti sempre felici, ovviamente è discutibile; che si sarebbe potuto spesso far di meglio, è indubitabile. Ma si converrà che non se ne poteva fare a meno, e che si è cercato di operarli il meno e il meglio possibile.

L'arricchimento

Oltre il primo comma, su cui finora ci siamo intrattenuti, il dettato conciliare, come si è visto fin da principio, ne contiene un secondo: « *Recipiantur quoque, pro opportunitate, alii qui in hymnorum thesauro inveniuntur* ».

Anche questa prescrizione è di una cospicua importanza. Si apriva con essa la via all'immissione di molti testi che non solo avrebbero accresciuto nel divino Ufficio il patrimonio dell'arte e della pietà, ma avrebbero anche contribuito ad ornarlo di varietà con evidente maggior gusto dell'orante.

Si consideri anzitutto che parecchie composizioni eccellenti, che da sempre o da qualche tempo erano assenti, sono potute essere ammesse a far coro con le altre invece di giacere ingiustamente neglette, o conosciute solo dagli studiosi. Per varie vicende non si cantavano nell'Ufficio divino il *Veni, redemptor gentium* di Ambrogio, il suo *Deus creator omnium*, « capolavoro della poesia cristiana primitiva », ⁵⁹ il *Corde natus* e l'*In martyris Laurentii* di Prudenzio, il *Felix per*

⁵⁹ Delaporte, II, 249.

omnes per i SS. Pietro e Paolo, ecc. Tra gl'inni di autore dubbio o ignoto mancavano, per esempio, il *Quod chorus vatum* per la Purificazione, il *Christe qui lux es* per la Compieta quaresimale, ecc. Molti inni medievali, pervasi di tanto senso religioso, non figuravano affatto. Era una deficienza inaccettabile.

Tanto più che era desiderabile una sobria varietà per evitare l'opprimente monotonia di certi testi troppo ripetuti. Si pensi all'*Iste confessor*, usato nel *Commune* per tutti i santi non martiri, con elogi divenuti stereotipati e con una strofa (*Ad cuius*) che oggi forse non si adatta più neppure al santo originario. Per la SS. Vergine, di cui si celebrano sì diversi misteri, non si trovavano che tre soli inni, di notevole bellezza, certamente, ma sempre i medesimi.

Altro punto rilevante era lo squilibrio numerico. Alcune celebrazioni minori erano dotate di tre inni (Sette SS. Fondatori, M. Maddalena, ecc.) e perfino di quattro (il Rosario, ecc.), mentre festività come il Natale, l'Epifania, l'Ascensione, ne avevano solo due; quelle degli Apostoli (eccetto Pietro e Paolo) erano fornite solo di due e presi dal *Commune*; il *Commune*, a cui si ricorreva anche per santi molto elevati, ne presentava quasi sempre solo due; ecc.

A tali inconvenienti, nello spirito del Concilio, si è cercato di provvedere.

Nell'attuale LH tutte le feste del Signore, della Madonna, degli Apostoli, dei santi più notevoli, son dotate di copioso ed equilibrato numero di inni, e tutti doverosamente riferiti alle caratteristiche peculiari di ogni mistero o santo. Anzi, secondo una disposizione nuova del Consilium, anche il Triduo Sacro e l'Ufficio per i Defunti, in conformità con altre opportune innovazioni, sono stati dotati di speciali inni.

Era poi opportuno che parecchi santi di peculiare rilievo ricevessero almeno un inno proprio: così i personaggi evangelici (Maddalena e Marta, che non avrebbe poi potuto avere una giusta collocazione nelle categorie del *Commune*), gli Evangelisti, Barnaba, i più cospicui fondatori di Ordini religiosi, i Dottori più insigni (Girolamo, Ambrogio, Agostino, Gregorio, ecc.).

La SS. Vergine ha avuto riservato un ricchissimo innario per tutti i suoi misteri. Anzi si è permesso che fosse inserito nella LH, volto in latino, il *Vergine Madre* di Dante⁶⁰ che può ritenersi il più ispi-

⁶⁰ *Paradiso*, 33, 1 ss.

rato ed eloquente inno sbocciato da cuore cristiano in onore di Maria.⁶¹

Si pensi infine all'immenso e qualificato apporto arrecato al *Proprium* dei tempi forti e ancor più al *Tempus per annum* con testi ricavati dal tesoro antico e recente, destinati ad una desiderata alternativa: per ogni Ora doppio ciclo, per l'*Officium lectionis* un ulteriore doppio ciclo per la notte e per il giorno. La distribuzione operata dai redattori dei volumi della LH, corredata da chiare indicazioni rubricali, evita ogni impaccio o confusione.

Tutto questo lavoro di arricchimento ha tenuto ovviamente in considerazione l'aspetto letterario ed artistico delle composizioni, ha proceduto alla loro selezione attraverso il suddetto tramite e controllo degli organi competenti, in particolare quanto riguardava i carmi di nuova fattura. Per questi si è fatto naturalmente tesoro del canone Arevalo-Genovesi, del quale abbiamo trattato appositamente.

Sul criterio letterario e artistico ha prevalso però sempre quello pratico e pastorale richiesto dal senso liturgico, badando quindi all'ortodossia, alla chiarezza, alla brevità, al canto.

A proposito di questo, sono stati scelti gli schemi metrici e ritmici più noti ed usuali: il dimetro giambico, la strofa saffica, l'asclepiadea b, il tetrametro trocaico catalettico, diviso in due, la tripodia trocaica. Altri metri sono rari, e posti all'*Officium Lectionis*, ove ordinariamente non sono cantati se non da specialisti.

Dalla cinquantina d'inni del Quignonez, dalla novantina di Pio V, dai 150 circa di Pio X, si è passati oggi a 291.⁶² Accrescimento quantitativo, ispirato dal mandato conciliare e dal proposito di una varietà conforme al gusto liturgico odierno. Ma accrescimento anche qualitativo, che offre alla visione e al canto motivi antichi e moderni, i versi elaborati di Ambrogio, Prudenzone, Paolo Diacono, Alfano, Leone XIII, Piacenza, Genovesi, D'Anversa, accanto ai molti di ignota paternità e di fattura semplice e quasi ingenua, ma ispirati da profonda e candida pietà.

Il celebre innologo Szövérfy, nel trattare ancora del solo volume

⁶¹ Per amore della brevità, è stato diviso in due: *O virgo mater* (n. 251) e *Quae caritatis* (n. 252). La versione latina segnalata anche da Paolo VI nella *Marialis cultus* (n. 13), ha prestato la possibilità di conformare l'orante alla verità del luogo, poiché Dante fa recitare la « santa orazione » nel paradiso: « Qui sei a noi ... e giuso intra i mortali », e riesce incomprensibile nella terra il « così è germinato questo fiore ».

⁶² Cf. *Liturgia delle Ore* (Raffa), 351.

Hymni, non esitava a parlarne come di una pietra miliare nella storia delle riforme liturgiche.⁶³

Bella per la santità di cui l'adornano tanti suoi figli e per la dignità dei suoi riti, la Chiesa Romana pensa di offrire anche con i suoi inni, molti e multiformi, una fulgida corona di gloria a Dio, per la pietà e la letizia dei credenti.

⁶³ *Hymnological notes*, in *Traditio*, vol. XXV, New York 1969, 472.

Dom ANSELMO LENTINI, O.S.B.
Montecassino

TE DECET HYMNUS:
L'INNARIO DELLA « LITURGIA HORARUM »

a cura di Anselmo Lentini

Un volume di XXX + 325 pagine, 17 × 24 cms.
Rilegato in tela verde, titolo in oro: Lire 30.000.
In broccura: Lire 25.000.

In deposito presso la LIBRERIA EDITRICE VATICANA
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Documenta Conferentiarum Episcoporum

»ZWANZIG JAHRE LITURGIEKONSTITUTION«

ERKLÄRUNG DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ

Die Deutsche Bischofskonferenz hat bei ihrer Herbst-Vollversammlung 1983 auch der Tatsache gedacht, daß am 4. Dezember dieses Jahres zwei Jahrzehnte verflossen sein werden, seit das erste Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils feierlich eröffnet wurde, die »Konstitution über die Heilige Liturgie«.

REFORMEN NICHT MEHR WEGZUDENKEN

Mit Dankbarkeit schauen wir auf all das Gute, das durch dieses große Reformwerk in den vergangenen zwei Jahrzehnten angestoßen worden ist. Die Einführung der Muttersprache, ein klarerer Aufbau der Riten und ein größerer Raum auch für die Anliegen der einzelnen Gemeinde sind aus unserem gottesdienstlichen Leben gar nicht mehr wegzudenken.

GEDULD MIT DEN ANFANGSSCHWIERIGKEITEN

Gewiß sind in diesen zwanzig Jahren nicht schon alle Hoffnungen in Erfüllung gegangen, die wir mit diesem wohl am stärksten ins Leben der Gemeinden eingreifenden Dokument verbunden hatten.

Niemand konnte 1963 zum Beispiel wissen, daß die im Sinne größerer Durchsichtigkeit und Verständlichkeit sich an den Ursprüngen orientierende Erneuerung bei ihrer Verwirklichung in den Gemeinden zeitlich mit einer neuen Welle der Aufklärung in unserer Gesellschaft und einer sprunghaft anschwellenden allgemeinen Reform-Euphorie zusammenfallen würde.

So wurde manches an der Liturgiekonstitution von einigen, die sie in den Gemeinden ausgeführt haben, mißverstanden: als ob mit Durchsichtigkeit aufklärerische Dürre und der Verzicht auf feierliche Formen gemeint sei, oder als ob Verständlichkeit durch ein Übermaß an Worten zu erreichen sei und soviel wie gänzlichen Ausschluß der alten lateinischen Gottesdienstsprache bedeute.

Mancher Liturgie hat die Umstellung als einen Freibrief zu Eigenmächtigkeit betrachtet — ganz im Gegensatz zu dem, was die Konstitution ausdrücklich sagt und worauf wir am Tag ihrer Veröffentlichung in einem eigenen Pastoral Schreiben an die Priester mit Nachdruck hingewiesen haben.

Bedenklich scheint uns auch die Tendenz, den Gottesdienst mit selbstgewählten aktuellen Themen zu befrachten und ihn zum Instrument der Belehrung und einseitiger moralischer oder gar politischer Appelle zu verzwecken.

Hier hat die Liturgiereform gewiß manche Sorge und manchen Ärger mit sich gebracht. Aber wir Bischöfe haben in den letzten Jahren auch mit Genugtuung festgestellt, daß die aus dem ersten Eifer geborenen Übertreibungen allenthalben zurückgehen.

Schwerwiegender ist die Versuchung, nicht ganz ernst zu nehmen, was wir schon vor zwanzig Jahren in einem Hirtenbrief an die Gemeinden so gekennzeichnet haben: »In der Liturgiekonstitution geht es nicht zuerst um eine Änderung der äußeren Formen, nicht um aufsehenserregende Neuerungen, nicht um moderne Methoden der Seelsorge. Es geht vielmehr um die Erneuerung der Kirche und, weil *wir* die Kirche sind, um *unsere* Erneuerung«.

Dies aber ist eine Aufgabe nicht nur für zwanzig Jahre, sondern für jeden einzelnen eine Lebensaufgabe und für die Kirche eine Aufgabe bis ans Ende der Zeit.

DANK FÜR DIE ERSTEN FRÜCHTE

Die in den vergangenen zwanzig Jahren gewachsenen Früchte sind jedoch keineswegs gering. Wir wollen nur einige nennen:

— Der Sinn für den Gottesdienst, vor allem den eucharistischen, ist in diesen zwanzig Jahren bei vielen Teilnehmern gewachsen.

— Vor allem gewachsen ist das Bewußtsein, an dem der Konstitution so viel liegt, daß die Eucharistie nicht nur vom Priester gefeiert wird, sondern unter seiner Leitung vom ganzen versammelten heiligen Volk Gottes, das tätig und bewußt an der Feier Anteil nimmt.

— Sichtbar gewachsen ist auch das Gespür, daß die Mitfeiernden zueinander gehören und miteinander Verantwortung tragen füreinander und für die Welt.

— Auch die Absicht des Konzils, den Gläubigen breiten Zugang zu den Reichtümern des Gotteswortes zu geben, beginnt tiefer verstanden zu werden und Früchte zu tragen.

— Viele Gläubige, darunter viele junge Menschen, haben sich die Mahnung des Konzils zur Teilnahme am Stundengebet zu Herzen genommen und in ihm eine tiefe Quelle geistlichen Lebens und neuer geistlicher Lebensfreude gefunden.

Wir Bischöf danken den Priestern und Diakonen sowie den vielen hochherzigen Gottesdienst Helfern aus dem Laienstand, die zu dieser guten Entwicklung beigetragen haben.

VIELES BLEIBT ZU TUN

Zwei Jahrzehnte sind für eine äußere und vor allem innere Umstellung, wie sie den Konzilsvätern vorgeschwebt hat, eine kurze Zeit. So wird es — vor allem auch im Hinblick auf den nicht zu leugnenden Glaubensschwund, der in den letzten Jahrzehnten bei einem Teil der Menschen in unseren Gemeinden offenbar geworden ist — gewiß noch eine Zeit dauern und es wird vieles noch an geduldiger Arbeit und spiritueller Durchdringung geschehen müssen, bis alle mit dem erneuerten Gottesdienst wirklich leben gelernt haben.

Deshalb bitten wir alle, die für die Gestaltung des Gottesdienstes Mitsorge und Mitverantwortung tragen, sie möchten sich mit aller Kraft einsetzen:

— für einen würdigen Gottesdienst, in dem Worte und Zeichen die Sprache des Glaubens und der Erfurcht sprechen, Hoffnung und Freude wecken und die Gemeinschaft mit dem Herrn und miteinander ausdrücken;

— für einen festlichen Gottesdienst, der den Menschen unserer immer nüchterner werdenden Welt Freude und geistliche Heimat bietet;

— für einen lebendigen Gottesdienst, zu dem alle beitragen: singend und sprechend, hörend und schweigend und mit ihren besonderen Fähigkeiten und Diensten;

— für einen kirchlichen Gottesdienst, in dem Eigenmächtigkeiten keinen Platz haben und in dem der Glaubensausdruck unserer Zeit sich mit dem Erbe der kirchlichen Überlieferung zu einer Feier verbindet.

VERTRAUEN AUF DEN HEILIGEN GEIST

Wir Bischöfe vertrauen auf den Heiligen Geist und möchten alle, denen die Sache des Gottesdienstes am Herzen liegt, zum gleichen Vertrauen ermutigen. Er war im Konzil am Werk. Er bleibt gewiß auch in der Verwirklichung des Konzils am Werk. Er ist die Seele aller Reformen in der Kirche, vor allem, wo es um ihr Innerstes, um ihren Gottesdienst geht.

Wenn wir alle geduldig unseren Dienst tun und die Feier des Gottesdienstes mehr und mehr zur Mitte unseres Lebens machen, wird der Geist Gottes in den Herzen die wahre Frömmigkeit, die Glaubenskraft und die Liebe wachsen lassen, die das eigentliche Ziel der Liturgiekonstitution sind und bleiben.

Fulda, 23. September 1983

VISIT OF THE SECRETARY OF THE CONGREGATION FOR DIVINE WORSHIP TO THE UNITED STATES OF AMERICA

(June 5-17, 1984)

At the invitation of Bishop John Cummins, Chairman of the Bishops' Committee on the Liturgy, His Excellency Mgr. Virgilio Noè, Secretary of the Congregation for Divine Worship, and Father Cuthbert Johnson, member of the Congregation (English language section) visited the United States of America. The purpose of the visit was to present the occasion for a more personal contact with those involved in liturgical matters especially at an administrative level.

The visit took place from the 5th to the 17th of June, 1984, and was organised by the Executive Director of the Bishops' Committee on the Liturgy, Father John Gurrieri, assisted by Father Ronald Krisman.

* * *

It was arranged so that the visit should begin in Washington, where the visitors were to be guests of His Excellency the Most Reverend James Hickey, Archbishop of Washington.

Visits were made to the Liturgy Secretariat and the ICEL Secretariat (International Commission for English in the Liturgy). On June 7th, after a visit to the National Office of the Federation of Diocesan Liturgical Commissions a reception was held at the Catholic University during the course of which His Excellency Monsignor Virgilio Noè gave a discourse to the assembled group of liturgists, theologians and others concerned in pastoral work. His Excellency spoke of the positive results of the programme of liturgical renewal but at the same time underlined the need to carry on this work. He indicated the importance of liturgical studies as a means of ensuring a solid basis to the ongoing movement of renewal. The artistic elements of liturgical celebration must be given greater attention and encouragement given to your people to exercise their talents.

The Secretary of the Congregation for Divine Worship paid tribute

to the work that had been done for the renewal of the liturgy and expressed his satisfaction for the interest and enthusiasm for renewal that is shown in the Church in the United States of America.

* * *

From Washington the visitors proceeded to Oakland (California) in order to visit the present President of the Bishops' Committee on the Liturgy, Bishop John Cummins. This visit of a somewhat informal character gave an opportunity to learn something of the different aspects of liturgical life in the United States.

A reception was held at the home of Bishop Cummins for the members of the Offices of Worship of the dioceses of Sacramento, San Francisco, San José and Oakland. Archbishop Noè addressed the assembly expressing the importance of their work of service to the local Church and each individual worshipping community. The Archbishop told those present that he had been impressed by the high standard of administrative organisation which he had seen in Washington and acknowledge the good work in the sphere of the liturgy that was being done in the United States of America.

* * *

On June 11th the meeting of the Bishops' Committee on the Liturgy opened in Chicago and Archbishop Noè and Father Johnson were invited to be present. The members of the committee present were:

The Most Reverend John S. Cummins

Bishop of Oakland

Chairman, Bishops' Committee on the Liturgy

Most Reverend William H. Bullock

Most Reverend Joseph P. Delaney

Most Reverend Edward D. Head

Most Reverend Oscar H. Lipscomb

Most Reverend Kenneth Untener

Most Reverend Paul Waldschmidt

Most Reverend Patrick R. Cooney

Most Reverend Ricardo Ramirez

Most Reverend James S. Sullivan

Most Reverend John F. Whealon

Sister Arlene Bennett, RSM

Reverend Msgr. Alan F. Detscher
Sister Kathleen Hughes, RSCJ
Mr. Lawrence Johnson
Reverend Lawrence Madden, SJ

Reverend Joseph McMahon
Reverend E. Donald Osuna
Reverend Edmund Siedlecki
Reverend Juan Sosa
Reverend John A. Gurrieri
Reverend Ronald F. Krisman

At the opening of the meeting His Excellency Mgr. Noè gave a short address, beginning with a greeting and blessing from the Holy Father for a successful outcome of the meeting. The meeting provided a valuable opportunity to continue and further co-operation between the Bishops' Committee and the Congregation. Archbishop Noè stated that the Congregation was aware of both the problems and the challenges which face the Church in America in the sphere of liturgical renewal and added that the Congregation for Divine Worship wanted to be of service and to help in any way possible.

Various information reports were given and twenty-two action items discussed. The immense amount of material to be examined was covered with ease and efficiency under the chairmanship of Bishop Cummins. At the end of the meeting, Archbishop Noè was asked to speak and reflect upon what he had heard.

Archbishop Noè began by acknowledging the concern and zeal shown for the liturgy wherever he had been in the course of his visit to the United States and especially in the case of this meeting. He stated that certain matters, such as the role of women in the liturgical assembly and adaptation were matters that needed careful study. He assured the assembly that due care and attention was given to difficult matters by the Congregation but that the help and advice of local Churches was necessary. He expressed appreciation for the work which is being done for Hispanic catholics. He drew attention to the recent publications of the Bishops' Committee on the Liturgy and expressed the hope that there would be further developments in the sphere of music and liturgical art and architecture. Archbishop Noè terminated his discourse as follows:

"We must not forget that the Church through the Second Vatican Council has put into our hands a great resource and treasure: the LITURGY.

Reading the Council documents reveals that the liturgy is pastoral. Its end is to lead the faithful to enjoy the *mirabilia Dei* through actively, intelligently and sacramentally participating in the *mysterium fidei* which we celebrate in each act of the liturgy.

Reading the signs of the times, and seeing the difficulties that are being experienced in bringing the people to God, greater care should be given to the Liturgy as one of the most universal ecclesial instruments for this task.

Who must do this work? The Liturgical Commissions working at every level. Their's is the task of making effective the pastoral dimension of the liturgy. The Council wanted it to be so, the episcopal conferences have confided to them the responsibility for this work which provides much scope for their activity, which should always be faithful to the mind and directives of the Church so that 'they do not run in vain', as St Paul says.

The Church asks us to be faithful, to accept those things that we like and to accept those things which we think could be otherwise. We must be led by the Church, taught by the Church, the great Mother and teacher of prayer. We must show the Church that we love her, that we have her interests at heart, we must remember that we pray for her 'pacificare, custodire, adunare digneris' in union with the bishop of Rome and the college of bishops.

This morning, Bishop Cummins opened the meeting with a prayer to the Holy Spirit. To conclude our session we should address another prayer to the same Holy Spirit, assured that all our work in the liturgical field depends principally upon Him:

God our father
to whom all hearts are open
and every will is directed
and from whom no secret is hidden;
through the outpouring of the Holy Spirit
purify the thoughts of our hearts
so that we may perfectly love you
and worthily praise you.

This is liturgical Christian life".

The meeting closed on June 12th and on the following day the visitors went to Milwaukee to visit His Excellency Archbishop R. Weakland. They were taken by Archbishop Weakland to visit the Milwaukee Pastoral Center. Later in the day the visitors left Milwaukee for Boston to stay as guests of His Excellency Archbishop B. Law. They visited the offices of the diocesan newspaper and an informal discussion was held on the importance of the work of communications and the role of the catholic press.

* * *

On the afternoon of Thursday June 14th the visitors left Boston for New York where they were the guests of Bishop Mugavero of Brooklyn. The following morning a meeting was held at the New York Catholic Center of the liturgical commissions of the Archdiocese of New York, the dioceses of Brooklyn and Rockville Center.

After the opening of the meeting by the Most Reverend J. T. O'Keefe, Vicar General of the Archdiocese of New York, Sister Janet Baxendale S.C. Executive Secretary of the Liturgical Commission of the Archdiocese of New York introduced those present. An overall view of the pastoral situation in the metropolitan area was then given by the Reverend D. Hanson, Chairman of the Liturgical Commission of the Diocese of Rockville Center.

A series of questions had been submitted to Archbishop Noè. The questions fell into two categories: Church order and ritual. Archbishop Noè spoke at length both in reply to the questions prepared for him and about the work of liturgical renewal in general. He underlined the importance of the diocesan commissions as helpers of the bishop and at the service of the faithful. The importance of having a qualified and trained staff was emphasised by Archbishop Noè. Among other subjects treated were the role of woman in the liturgical assembly, adaptation and experimentation, liturgical dance and gesture.

On Saturday morning, June 16th, a visit was paid to the Archbishop of New York, the Most Reverend J. J. O'Connor. On Saturday afternoon the visitors left New York returning to Rome on Sunday morning June 17th.

CUTHBERT JOHNSON

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

CITTA DEL VATICANO

c/c post. 00774000

LE LINGUE NELLA LITURGIA DOPO IL CONCILIO VATICANO II

Notitiae, vol. 15 (1979), nn. 7-8-9, 134 pp.

Jordi Gibert presenta il primo catalogo delle lingue parlate che, approvate dalle rispettive Conferenze Episcopali e confermate dalla Santa Sede, sono adoperate nella celebrazione della Liturgia. Dal 1964 al 1978 i nuovi libri liturgici in lingua latina sono stati tradotti in ben 343 lingue.

ELENCO DEGLI « SCHEMATA » DEL « CONSILIUM » E DELLA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO

Notitiae, vol. 18 (1982), nn. 10-11, 320 pp.

Piero Marini presenta l'elenco dei 439 schemi o progetti di lavoro che hanno accompagnato l'attuazione della riforma liturgica, dal 1964 al 1975. L'elenco è preceduto da alcuni rilievi sulle caratteristiche e il funzionamento degli Organismi della Sede Apostolica, che hanno diretto tale lavoro.

PROPRIUM MISSARUM ET LITURGIAE HORARUM AD USUM SACROSANCTAE PATRIARCHALIS BASILICAE VATICANAE

Notitiae, vol. 19 (1983), n. 2, 52 pp.

Pierre Jounel présente et commente le calendrier et les textes liturgiques, restaurés selon les nouvelles normes, à l'usage de la basilique vaticane pour la messe et la liturgie des heures.

ORDO CANTUS OFFICII

Notitiae, vol. 19 (1983), nn. 7-8, 172 pp.

È il repertorio di « incipit » delle melodie gregoriane, pubblicate nei due volumi dell'Antifonario Romano, di cui il secondo dal titolo *Liber Hymnarius* è stato edito dall'Abbazia di Solesmes nel giugno 1983.

CONVENTUS PRAESIDUM ET SECRETARIORUM COMMISSIONUM NATIONALIUM DE LITURGIA (Romae, 23-28 octobris 1984)

Diebus 23-28 octobris 1984 Conventus Praesidum et Secretariorum Commissionum nationalium de liturgia Romae celebrabitur.

Conventus, iussu Summi Pontificis Ioannis Pauli II, a Congregatione pro Cultu Divino apparatur, cuius in praecipuis muneribus est « rationes habere cum Commissionibus, quas appellant, liturgicis, et cum Commissionibus mixtis plurium Nationum ».

Thema generale, communi examini subiciendum, est:

*Vigesimo vertente anno ab incepta instauratione liturgica: peracta expenduntur, agenda praevidentur**

Unaquaeque relatio ita articulabitur, ut quinque conventus diebus integer conspectus praesentari possit rerum omnium, quae in Ecclesiis particularibus vel sunt peracta vel in posterum videntur peragenda.

Die autem 27 octobris, sabbato, postmeridianis horis, fiet commemoratio vigesimi anniversarii Constitutionis de sacra Liturgia promulgatae.

Conventus concludetur die Dominica 28 octobris, mane, in Basilica S. Petri, sollemni Concelebratione Eucharistica omnium participantium, cui Summus Pontifex praeerit.

Litteris die 6 februarii 1984 datis, ad Conventum sunt invitati cum Praesides et Secretarii Commissionum nationalium de liturgia tum Praesides et Secretarii Commissionum mixtarum pro Regionibus eiusdem linguae necnon Consultores Congregationis pro Cultu Divino.

* *Twenty years of liturgical renewal: assessment and prospects*
Vingt ans après la réforme liturgique: bilan et prospective
Zwanzig Jahre Liturgiereform: Bilanz und Perspektiven
Veinte años de reforma litúrgica: balance y perspectivas
Venti anni di riforma liturgica: bilancio e prospettive
Vinte anos de reforma litúrgica: balanço e perspectivas
Dwadzieścia lat reformy liturgicznej: bilans i perspektywy.