

NOTITIAE

CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO



267

CITTÀ DEL VATICANO
OTTOBRE 1988

NOTITIAE

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

Mensile - Spediz. Abb. Postale - Gruppo III - 70%

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. 35.000 - extra Italiam lit. 45.000 (\$ 45). Singuli fasciculi veneunt: lit. 6.000 (\$ 7) — Pro annis elapsis singula volumina: lit. 60.000 (\$ 60).

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

267 Vol. 24 (1988) - Num. 10

Sancta Sedes

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando:

Responsa ad proposita dubia 669

Congregatio pro Cultu Divino

Missale Hispano-Mozarabicum:

- I. La estructura de la Misa en rito hispanico (*Jordi Pinell, o.s.b.*) 670
- II. Decretum Congregationis pro Cultu Divino 671
- III. Missale Hispano-Mozarabicum. Praenotanda 673

Summarium decretorum: Confirmatio deliberationum Conferentiarum Episcoporum circa interpretationes populares: 728; Confirmatio textuum priorum religiosorum: 731; Calendaria particularia: 733; De Sacra Communione in manu fidelium distribuenda: 734; Patroni confirmatio: 734; Concessio tituli Basilicae Minoris: 735; Missae votivae in Sanctuariis: 735; Decreta varia: 735.

Studia

L'uso del microfono in ambito liturgico (*Carlo Cibien, s.s.p.*) 737

Actuositas Commissionum Liturgicarum

Relationes circa instaurationis liturgicae progressus (II):

- Indonesia: The Episcopal Commission for the Liturgy. The report on the activities of 1988:
 - A guideline for developing the Liturgy in Indonesia 747
 - Delegati diocesani and National Liturgical Board († *Anicetus B. Sinaga*) . . . 756

Nuntia et chronica

Visitationes ab Episcopis factae (IV):

- Visit of the Canada Episcopal Conference (*C. J.*) 761
- Encontro das Comissões Nacionais de Liturgia dos países de língua portuguesa . . 762
- Como vai a reforma litúrgica. 25 anos depois da Constituição sobre a Liturgia? (*Anibal Ramos*) 764
- La Settimana Liturgica Nazionale di San Remo (*A. C.*) 766
- Pologne: XXIV^e réunion de professeurs de Liturgie (*Andrzej Rojewski*) 769

Varia

« Ecce venio cito »

SOMMAIRE

Congrégation pour le Culte divin

Missel hispano-mozarabe (pp. 670-727)

Conformément aux indications données par le Concile Vatican II, la Conférence épiscopale espagnole a fait procéder, par une Commission spéciale, à la révision des textes du Missel hispano-mozarabe encore en usage dans quelques églises de Tolède. La Congrégation pour le Culte divin a confirmé « ad interim » les Préliminaires, l'« Ordo Missae » et le Propre du Temps. On trouvera ici le texte du Décret et des Préliminaires, précédé d'une note d'introduction du Secrétaire de la Commission, le P. Jordi Pinell, o.s.b.

Etudes

L'usage du micro dans la liturgie (pp. 737-746)

L'auteur commence par examiner la valeur de communication de la liturgie, comme action sacrée et communautaire, pour mettre en évidence deux « codes » expérimentés dans la célébration: le code verbal et le code sonore. La liturgie de la parole met en œuvre, à divers niveaux, un rôle de véhicule du divin. Il faut donc porter attention au contenu mais aussi à la forme dans laquelle on célèbre la parole. Sous cet aspect, le micro, porteur de la voix et des sons, remplit une fonction strictement connexe à la voix, et donc au message. On rappelle ensuite les normes et l'esprit des textes liturgiques en la matière et l'on propose des indications techniques précieuses pour le choix et l'usage du micro dans l'église.

Activité des Commissions liturgiques

Indonésie: Rapport de la Commission épiscopale pour la liturgie (pp. 747-760)

Du 14 au 21 juillet 1988, la Commission nationale liturgique d'Indonésie a pu organiser trois réunions des responsables pour la liturgie à différents niveaux: les représentants des diocèses, les professeurs de liturgie dans les séminaires et maisons d'études, les membres de la Commission elle-même. On relève comme résultat de ces réunions: un effort commun pour promouvoir la liturgie et l'adapter dans le contexte indonésien, un grand désir d'intensifier la formation liturgique dans le clergé et parmi les autres personnes du Peuple de Dieu. D'autres points particuliers ont été également approfondis dans ces réunions; par exemple le rituel de l'initiation chrétienne des adultes, les célébrations dominicales sans prêtre... Les documents présentés ici: les grandes lignes pour le développement de la liturgie en Indonésie, et le rapport du Président de la Commission nationale liturgique feront mieux entrer dans l'esprit de ces réunions.

SUMARIO

Congregación para el Culto Divino

El Misal Hispano-Mozárabe (pp. 670-727)

De acuerdo con las indicaciones del Concilio Vaticano II, la Conferencia Episcopal de España, por medio de una Comisión organizada y presidida por el Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo, está llevando a término la revisión de los textos del Misal Hispano-Mozárabe, que se sigue usando en algunas iglesias de Toledo. La Congregación para el Culto Divino ha confirmado «ad interim» los Praenotanda, el Ordinario de la Misa y el Propio del Tiempo. Se publican en este número el texto del Decreto y de los mencionados Praenotanda, precedidos por una introducción del secretario de la Comisión, P. Jordi Pinell, o.s.b.

Estudios

El uso del micrófono en el ambiente litúrgico (pp. 737-746)

El autor, considerando el valor comunicativo de la Liturgia, en razón de su carácter de acción sagrada y comunitaria, pone en evidencia dos «códigos» experimentales de la celebración: el código verbal y el código sonoro. En la Liturgia la palabra, a niveles diversos, tiene la función de vehículo de lo divino. Es necesario en consecuencia estar atentos al contenido, pero también a la forma según la cual se celebra la palabra. Bajo este aspecto, el micrófono, que transmite la voz y el sonido, está vinculado estrechamente a la voz, y en consecuencia, al mensaje. Se indican las normas y el espíritu de los textos litúrgicos sobre el particular, y se sugieren indicaciones técnicas para la elección y uso del micrófono en la iglesia.

Actividad de las Comisiones Litúrgicas

Indonesia: La relación de la Comisión Episcopal de Liturgia (pp. 747-760)

La Comisión Nacional de Liturgia de Indonesia, desde el 14 al 21 de julio 1988, ha organizado tres reuniones de responsables de Liturgia: Los representantes diocesanos; los profesores de Liturgia en los seminarios y casas de estudio; y, finalmente, los miembros de la misma Comisión. Los resultados de estos encuentros son los siguientes: un esfuerzo común para promover la Liturgia, y, al mismo tiempo adaptarla al ambiente indonesio; la voluntad de intensificar la formación litúrgica entre el clero y también entre el Pueblo de Dios. Se trató de profundizar algunos puntos, por ejemplo, el rito de la iniciación cristiana para los adultos, la celebración dominical ausente el presbítero. Los documentos publicados en este número, el plan de desarrollo de la Liturgia en Indonesia y la Relación del Presidente de la Comisión Nacional de Liturgia hacen comprender mejor el espíritu de dichas reuniones.

SUMMARY

Congregation for Divine Worship

The Hispanic-Mozarabic Missal (pp. 670-727)

In accord with the directions of the Second Vatican Council, the Spanish Episcopal Conference, with the assistance of a special Commission, has revised the texts of the Hispanic-Mozarabic Missal, still in use in certain churches of Toledo. The Congregation for Divine Worship has confirmed *ad interim* the "Praenotanda", the "Ordo Missae and the Proprium de Tempore". For information the text of the Decree and the Praenotanda are published here, preceded by an introduction by the Secretary of the Commission, P. Jordi Pinell, o.s.b.

Studies

The use of the Microphone in a liturgical setting (pp. 737-746)

The author takes as a starting point the communicative aspect of the liturgy as a sacred and communal action, in order to show the two experiential "laws" of the celebration: the verbal law and the audial law. In the liturgy the word, at various levels, function as an instrument for communicating divine realities. It is therefore necessary to give attention not only to the content but also to the form in which the word is celebrated. In this context the microphone, bearer of the voice and sound, has a function intimately linked to the voice and its message. Attention is drawn to the norms and the spirit of the liturgical texts in this regard and certain indications are given for the use and choice of microphones in church.

Activities of Liturgical Commissions

Report of the Episcopal Commission for Liturgy in Indonesia (pp. 747-760)

From July 14 to 21 the National Liturgical Commission of Indonesia organized three meetings for those responsible for promoting the liturgy at various levels: diocesan representatives, professors of liturgy from seminaries and houses of study and the members of the Commission. The results of these meetings have indicated a common desire to promote the liturgy and make the necessary adaptations for Indonesia, and to deepen the liturgical formation of the clergy and other members of the People of God. Other points that were developed during the meeting were the Rite of Christian Initiation of Adults, Sunday celebrations in the absence of a priest. The documents presented give the guidelines for liturgical development in Indonesia and the Report of the President of the National Liturgical Commission.

ZUSAMMENFASSUNG

Kongregation für den Gottesdienst

Hispanisch-mozarabisches Meßbuch (S. 670-727)

Gemäß den Weisungen des II. Vatikanums hat die Spanische Bischofskonferenz durch eine von ihr beauftragte Kommission nun auch die Revision der Texte des Mozarabischen Meßbuches, das noch in einigen Kirchen Toledos in Gebrauch ist, vornehmen lassen. Die Kongregation für den Gottesdienst hat ihrerseits die »Praenotanda«, den »Ordo Missae« und das »Proprium de Tempore« »ad interim« bestätigt. Zur Kenntnisnahme werden das Dekret und die »Praenotanda« samt einer Vorbemerkung des Kommissionssekretärs. P. Jordi Pinell, OSB, hier wiedergegeben.

Studien

Die Verwendung des Mikrofons im Gottesdienst (S. 737-746)

Als heilige Handlung, die in Gemeinschaft geschieht, ist Liturgie auf Kommunikation angelegt. Der Autor unterscheidet Verbalkode und Schallkode. Das Wort erweist sich auf verschiedener Ebene als Überbringer des Göttlichen. Die Aufmerksamkeit muß deshalb sowohl seinem Inhalt gelten, als auch der Form, mit der es gefeiert wird. Das Mikrofon hat daher der Stimme und der Botschaft zu dienen. Es wird an die bestehenden Normen erinnert, doch fehlen nicht eigene wertvolle Hinweise zum Umgang mit dem Mikrofon im Kirchenraum.

Tätigkeit der Liturgiekommissionen

Indonesien: Bericht der Bischöflichen Kommission für die Liturgie (S. 747-760)

Vom 14. bis 21. Juli 1988 konnte die nationale Liturgiekommission Indonesiens drei Zusammenkünfte der für die Liturgie Verantwortlichen organisieren: eine Tagung der Diözesanvertreter, eine der Liturgiedozenten und schließlich die der Mitglieder der nationalen Kommission selber. Die Ergebnisse dieser Zusammenkünfte zeugen von der gemeinsamen Anstrengung, die Liturgie zu fördern und an die indonesische Kultur anzupassen. Sehr erwünscht ist die Intensivierung der liturgischen Bildung beim Klerus und in den Gemeinden. Ferner konnten manche Einzelfragen, wie z. B. der Initiationsritus für Erwachsene, im Gespräch vertieft werden. Die abgedruckten Dokumente, die Leitlinien für die Entwicklung und die Relation des Vorsitzenden der nationalen Kommission lassen spüren, von welchem Geist diese Zusammenkünfte geprägt waren.

PONTIFICIA COMMISSIO
CODICI IURIS CANONICI
AUTHENTICE INTERPRETANDO

RESPONSA AD PROPOSITA DUBIA *

Patres Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando proposito in plenario coetu diei 20 februarii 1987 dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt ut infra:

D. « Utrum minister extraordinarius sacrae communionis, ad normam cann. 910 § 2 et 230 §3 deputatus, suum munus suppletorium exercere possit etiam cum praesentes sint in ecclesia, etsi ad celebrationem eucharisticam non participantes, ministri ordinarii, qui non sint quoquo modo impediti ».

R. *Negative.*

Summus Pontifex Ioannes Paulus II de supradicta decisione certior factus, die 1 iunii 1988 eam publicari iussit in ephemeride *L'Osservatore Romano*.

ROSALIUS J. Card. CASTILLO LARA
Praeses

IULIANUS HERRANZ CASADO
a Secretis

* *L'Osservatore Romano*, 20 luglio 1988.

Congregatio pro Cultu Divino

MISSALE HISPANO-MOZARABICUM

Die 17 iulii 1988 (Prot. 203/88) Congregatio pro Cultu Divino ad interim approbavit seu confirmavit novam editionem Missalis Hispano-Mozarabici pro dioecesibus Hispaniae.

Ad studium peragendum circa hanc venerabilem traditionem liturgicam, redactio commentariorum Notitiae publici iuris facit, quae sequuntur:

I. *Brevis praesentatio de structura Ordinis Missae in ritu hispanico (Jordi Pinell, o.s.b.).*

II. *Decretum Congregationis, quo Missale Hispano-Mozarabicum confirmatur.*

III. *Textus Praenotandorum Missalis Hispano-Mozarabici.*

I

LA ESTRUCTURA DE LA MISA EN RITO HISPANICO

HERENCIA DE LA TRADICION UNIVERSAL Y DE SU PROPIA HISTORIA

Durante varios años, exactamente desde el 12 de julio de 1982, se ha trabajado preparando la nueva edición del *Missale Hispano-Mozarabicum*. No se trata de una simple revisión del *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*, editado por el Cardenal Francisco Antonio de Lorenzana (Roma 1804), que es el que actualmente está en vigor en la Capilla Mozárabe de Toledo. Además de los formularios propios del misal impreso, la nueva edición contendrá, debidamente ordenados, todos los textos que se ha podido reunir de las fuentes manuscritas, publicadas o inéditas.

Con la nueva disposición del Ordinario de la Misa, purificado de los elementos no auténticos que oscurecían la nitidez de su estructura, y procediendo a una compilación del Misal que incluyera la casi totalidad de los repertorios destinados a la celebración eucarística que nos han transmitido las fuentes, se ha intentado prestar un servicio ante todo a la celebración efectiva de la Misa en el rito hispánico.

Se ha pensado en la celebración ordinaria de la misma, que tiene lugar diariamente en la Capilla Mozárabe de Toledo, y también en las celebraciones de carácter extraordinario que, como se hizo ya en el

pasado, se efectuarán en las varias oportunidades previstas en las normas del mismo Misal.

Pero se ha procurado al mismo tiempo reunir ese enorme patrimonio, procedente de las iglesias de la España de la antigüedad, creado y acumulado en uno de los momentos de mayor florecimiento cultural de su historia, para ponerlo a disposición de quien desee asumirlo como objeto de estudio por sus valores literario y doctrinal.

La « Introducción al Misal », además de una breve descripción de la composición misma del Misal, y una serie de normas sobre su uso, debía incluir una síntesis histórica del rito y una descripción detallada de la estructura peculiar de la Misa hispánica.

Una de las condiciones que la parte normativa del Misal prescribe, para que pueda efectuarse una celebración de carácter extraordinario, es que, tanto el celebrante y los ministros, como la asamblea, estén debidamente preparados para participar en ella. Se ha tenido en cuenta que esa « Introducción al Misal » será en muchos casos la fuente de información más inmediata, de que podrán servirse para estudiar y explicar las peculiaridades de la Misa hispánica.

Por todos estas razones, se ha creído conveniente que la descripción de la estructura de la Misa pudiera asumir las dimensiones y la categoría de una *Expositio Missae*.

Existía para ello un precedente, en el mismo ámbito del rito hispánico: la presentación y las notas críticas de Alejandro Lesley S.J. que ilustran la reedición del *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes*, publicado en Roma el año 1755.

Se ha procurado aplicar constantemente el método de las liturgias comparadas, para que la Misa en rito hispánico no apareciera entre las demás formas de la celebración eucarística como un fruto exótico, sino como una expresión entre tantas de la riquísima tradición de la Iglesia.

JORDI PINELL, o.s.b.

II

DECRETUM

HISPANIAE DIOECESIUM

Hispaniarum Ecclesiae, quae studiose necnon assidue fidem in Christo Domino acceperunt, propagarunt atque defenderunt, iam ab antiquo eandem fidem celebraverunt liturgia propria, quae iuxta tempo-

rum diversitatem « hispanica » ac « visigothica » appellata est, et post araborum invasionem « mozarabica ».

Postquam regna hispanica ritum romanum adoptaverunt, venerabilis liturgia hispanica vivens exstitit usque ad hodiernum diem in nonnullis civitatis Toletanae ecclesiis.

Concilii autem Oecumenici Vaticani II praescripto obsecuta, ut ritus particulares ad pristinam sanctorum Patrum normam restituerentur necnon ad hodierna requisita et condiciones accommodarentur, Hispaniae Conferentia Episcoporum attenta cura mandavit libros liturgicos hispanicos in lucem edi.

Commissio vero liturgiae hispanicae recognoscendae instituta et nunc allaborat ut, e fontibus authenticis, Ecclesiis quae hodie sunt in Hispania, possibilitas offeratur Eucharistiam celebrandi iuxta normas, uberi patrum thesauro fideliter servato.

Quapropter instantia Excellentissimi Domini Gabini Diaz Merchán, Archiepiscopi Ovetensis et Coetus Episcoporum Hispaniae Praesidis, per litteras die 18 decembris 1986 datas, accepta, vigore facultatum huic Congregationi a Summo Pontifice Ioanne Paulo II tributarum, textus *Praenotandorum* et *Ordinis Missae*, necnon *Proprii de Tempore*, scilicet Temporis Adventus, Nativitatis, Quadragesimae, Paschae et Temporis per annum, *ad interim* perlibenter, probamus seu confirmamus, prout exstant in adiecto exemplari, usque dum reliquarum partium Missalis instauratio sit peracta.

In textu imprimendo inseratur ex integro hoc Decretum, quo ab Apostolica Sede petita confirmatio conceditur.

Eiusdem insuper textus impressi duo exemplaria ad hanc Congregationem transmittantur.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Ex aedibus Congregationis pro Cultu Divino, die 17 iulii 1988, in celebratione sanctarum Iustae et Rufinae, virginum et martyrum.

EDUARDUS CARD. MARTINEZ SOMALO
Praefectus

✠ VERGILIUS NOÈ
Archiepiscopi tit. Vancariensis
a Secretis

III

MISSALE HISPANO-MOZARABICUM

PRAENOTANDA

I. EL RITO HISPANICO

a) *Origen y formación*

1. El antiguo rito hispánico formó parte del grupo de liturgias de lengua latina que, entre los siglos v y vii, se constituyeron en Occidente.

No todas las liturgias occidentales lograron alcanzar su pleno desarrollo. Nada ha sobrevivido de las liturgias de Cartago y de Aquileya, que no superaron la fase inicial. Muy poco se ha salvado de la liturgia beneventana. Se llegó a la compilación de algunos libros del rito céltico, en Irlanda; pero su contenido demuestra el escaso rendimiento de lo que habría tenido que ser su período de creatividad. El rito de Milán, con su producción musical, ejerció un influjo decisivo en la composición de los cantos del rito romano y con ello se impuso como modelo supremo en Occidente; su escuela eucológica conoció un momento de esplendor; pero circunstancias históricas impidieron que siguiera formándose libremente hasta la compilación definitiva de sus libros litúrgicos. Algo semejante ocurrió a la liturgia galicana, que tuvo sus orígenes en la región de Provenza y que fue prácticamente desechada cuando el Reino franco-germánico adoptó el rito romano.

Las dos únicas liturgias occidentales que pudieron formarse ampliamente, con abundancia de medios, sin límites de tiempo y sin obstáculos de cualquier género procedentes del exterior, fueron los ritos romano e hispánico.

2. En la formación del rito hispánico, intervinieron tres grandes sedes metropolitanas: Tarragona, Sevilla y Toledo.

La mayoría de autores de textos y cantos quedó en el anonimato. Pero la tradición ha conservado algunos de sus nombres: Justo de Urgell (primera mitad del s. vi), san Leandro de Sevilla (c. 540-600), san Isidoro de Sevilla (c. 560-636), Pedro de Lleida (med. s. vii), Conancio de Palencia (med. s. vii), san Eugenio II de Toledo († 657), san Ildefonso de Toledo (c. 610-667), san Julián de Toledo (c. 642-690).

3. A favor del pleno desenvolvimiento del rito hispánico contribuyeron varios factores. En primer lugar, una sólida base cultural, que en la época de la dominación romana había dado ya nombres ilustres a la literatura latina, y que logró mantenerse en las zonas más latinizadas de la Península, a pesar de las sucesivas invasiones y de las guerras entre invasores.

Gracias a una relativa paz religiosa obtenida con la conversión oficial al Catolicismo del Reino de los Visigodos (Concilio III de Toledo, a. 589), florece en España un verdadero humanismo latino, fomentado por la corte visigótica, del que son representantes san Isidoro, san Braulio, san Eugenio y san Ildefonso. Los textos eucológicos constituyen el patrimonio literario más importante de los siglos VI y VII (cf. nn. 65 y 70).

4. Los autores hispánicos que dedicaron su arte literario o musical a la composición de piezas litúrgicas sabían ya, por experiencia, lo que la liturgia significa, en cuanto instrumento catequético, para la vida de la Iglesia (cf. n. 63). Ellos seguían el ejemplo de sus venerables predecesores, que habían actuado, al principio guiados por una especie de intuición profética. El fenómeno de la creatividad en España se produjo más tarde y se prolongó mucho más que en las otras iglesias del ámbito mediterráneo.

Los Padres hispánicos, observando lo que sucedía en otras iglesias, habían aprendido que, para infundir la doctrina católica y una espiritualidad verdaderamente cristiana en la mente de los fieles, resultaban más eficaces los textos litúrgicos que los tratados, los sermones o las homilías. En la oración, la teología no se presentaba ya como materia sujeta a ulteriores discusiones, sino como iluminación de la fe, que el cristiano, sumergido en la presencia de Dios, se asimilaría pacíficamente.

Por eso la eucología, la himnodia, las centonizaciones bíblicas de los cantos sacros, fueron los géneros literarios preferidos en la España de aquella época.

5. La solicitud de las iglesias, en España, para realizar sabiamente, del mejor modo posible, la celebración de la Eucaristía y del oficio divino, la ordenación del año litúrgico y la administración de los sacramentos y sacramentales, se manifiesta también en la atención que los concilios dedican a las cuestiones litúrgicas.

Emanan disposiciones relativas a la liturgia los concilios de la

provincia Tarraconense de la primera mitad del s. VI, los concilios de Braga y, a partir del IV Concilio de Toledo (a. 633), que a la liturgia consagra diecisiete de sus cánones, volverán a ocuparse de liturgia varios de los concilios toledanos del s. VII.

6. En la formación del rito convergen, por lo tanto, la obra literario-doctrinal de los Padres de las Iglesias hispánicas y la legislación de los concilios. Pero el valor documental de las disposiciones conciliares no siempre es de carácter estrictamente disciplinar.

San Isidoro de Sevilla, en sus años juveniles, había escrito el tratado *De Ecclesiasticis Officiis*, que bien puede ser considerado el primer « manual de liturgia » de la historia. Allí se demostraba ya informado sobre los usos litúrgicos de otras iglesias occidentales. El mismo san Isidoro, en la plena madurez de su erudición y su experiencia pastoral, presidió el IV Concilio de Toledo y redactó personalmente las actas del mismo. Los cánones relativos a la liturgia no eran ya simples normas de observancia, antes bien cada uno de ellos contenía una ilustración adecuada para que fuesen comprendidas las razones históricas o doctrinales de lo que el concilio ordenaba.

El X Concilio de Toledo (656) instituía la fiesta de Santa María, el 18 de diciembre. Esta vez el canon 1 fue redactado por san Ildefonso, que jugó un papel decisivo en aquel concilio. Las razones que en el mismo se exponen son de máximo interés para la historia y la teología del año litúrgico (cf. n. 154).

7. Desde las iglesias hispánicas que, antes de proceder a la constitución de una liturgia autóctona, habían adoptado formularios procedentes de otras iglesias (cf. nn. 50, 90-91, 95), se siguieron observando los signos de evolución que se producían en otras iglesias locales. Ni en el momento de mayor intensidad creadora, se pierde el contacto con las lejanas liturgias de Oriente —de tipo alejandrino, antioqueno o siro-caldeo— y con las más cercanas de la Galia meridional, Milán y Roma (cf. nn. 79-80). La liturgia hispánica iba afirmándose, manteniéndose siempre vinculada a la tradición universal.

8. De una provincia a otra, se establece un intercambio de la producción eucológica y musical respectiva.

La uniformidad, en materia litúrgica, invocada más de una vez por los concilios, si realmente llega a realizarse, se limita al ámbito de la

provincia eclesiástica. Se difunden las listas de perícopas bíblicas, los cantos y textos eucológicos de la Misa y del oficio; y todo esto se convierte en patrimonio común. Pero cada una de las iglesias metropolitanas lo ordena a su propio modo.

Esto explicará que en las fuentes que han llegado hasta nosotros deba reconocerse la existencia de dos tradiciones distintas (cf. nn. 15-16) y que, en manuscritos de una misma tradición, se verifiquen divergencias de composición de una cierta importancia.

9. De la necesidad de preparar los textos para la celebración, nacieron compilaciones parciales y provisionales, en forma de libelos, y de éstos, se pasó a los primeros esbozos de los libros litúrgicos.

En realidad no se podía pensar en la codificación definitiva de los libros hasta que no se registrasen los primeros indicios de extinción del período de la creatividad. Esto acontece con la muerte de san Ildefonso.

La compilación de los libros litúrgicos, o gran parte de ellos, es atribuida a san Julián por su mismo biógrafo. Con ello se daba un paso decisivo hacia la efectiva uniformidad litúrgica, por lo menos en dos provincias eclesiásticas: la Tarraconense y la Cartaginense; la capitalidad de la Cartaginense se había establecido en Toledo.

b) *Período mozárabe*

10. La invasión de los árabes que en pocos años, del 711 al 719, ocuparon casi por entero la Península Ibérica, interrumpió bruscamente el proceso evolutivo del rito hispánico.

Algunos clérigos consiguieron emigrar llevando consigo los libros litúrgicos. Un oracional del oficio, procedente de Tarragona, se conserva actualmente en Verona. Otros enriquecieron las bibliotecas de las escuelas monásticas, en donde florecía el renacimiento cultural promovido por Carlo Magno y sus sucesores. De este modo, textos de origen hispánico fueron incluidos en la composición del pontifical romano-germánico.

Un baluarte de resistencia a la ocupación islámica se había establecido en Asturias. Apenas consolidada aquella base para la futura reconquista, el año 790, Alfonso el Casto decretó que en Oviedo fuese restaurada la liturgia palatina, tal como se había celebrado en Toledo.

11. Los emigrados que se habían refugiado en la Septimania, armados y dirigidos por los jefes militares del Reino de los Francos, en 782 habían liberado las dos vertientes de los Pireneos orientales. Desde allí reconquistarían sucesivamente los condados de la *Marca Hispanica*, y éstos formarían Cataluña. En la zona liberada, se instalaron varios monasterios benedictinos que introdujeron el rito romano.

En los códices litúrgicos de rito romano copiados en Cataluña, concretamente en la parte correspondiente al ritual, subsistieron elementos del rito hispánico.

12. En cambio, el antiguo rito seguía celebrándose en la España ocupada por los árabes y en los nuevos reinos de León, Castilla y Navarra. Se han conservado un gran número de códices y fragmentos del rito hispánico copiados, durante los siglos x y xi, en los escritorios de León, San Millán de la Cogolla, San Juan de la Peña, Santo Domingo de la Calzada y Santo Domingo de Silos.

Los manuscritos demuestran la existencia de un refloreCIMIENTO musical, que habría tenido lugar durante el s. x. Los centros principales habrían sido León y San Millán. Ese movimiento renovador implicaba una relativa creatividad. No se limitaban a transcribir los cantos antiguos, sino que los enriquecían con nuevos versículos.

El fenómeno de la creatividad se extiende al campo de la eucología. A Salvo de Albelda († 962), se atribuyen una serie de misas votivas, que podrían identificarse con las que componen la tercera parte del *liber ordinum*. Algunos de los manuscritos del s. xi transcritos en Silos han conservado otros textos eucológicos que corresponden aproximadamente al mismo período.

c) *Abolición y relativa supervivencia del rito*

13. Legados del papa san Gregorio VII impusieron la substitución del antiguo rito por el rito romano en los monasterios de San Salvador de Leyre (1067) y San Juan de la Peña (1071).

El mismo pontífice obtuvo que el rey Alfonso VI convocara el Concilio de Burgos (1080), en el que se decretó la abolición del rito « gótico » en los reinos de Castilla y de León.

14. Los que, hallándose en la España ocupada por los árabes, querían permanecer fieles a la religión de sus padres, para poder celebrar

el culto cristiano o participar en él, tenían que pagar un tributo especial a las autoridades locales. Estos recibieron el nombre de « mozárabes ».

Al liberar la ciudad de Toledo (1085), el rey Alfonso VI concedió a los mozárabes, en reconocimiento a sus méritos, el privilegio de poder seguir celebrando el antiguo rito hispánico en las seis parroquias que entonces existían en Toledo.

El arzobispo Bernardo de Sahagún (1085-1124) intentó suprimir tal privilegio. Pero las comunidades mozárabes, a las que, a principios del s. XIII, se habían incorporado un gran número de emigrantes de la España meridional y del norte de Africa, defendieron tenazmente su sagrado derecho.

Los escritorios de las parroquias de las Santas Justa y Rufina y de Santa Eulalia siguieron renovando los libros litúrgicos del antiguo rito durante los siglos XII y XIII, hasta principios del s. XIV.

15. Los manuscritos copiados en la parroquia de las Santas Justa y Rufina se distinguen de los demás códices procedentes del norte de la Península y del escritorio de Santa Eulalia de Toledo.

La tradición A, representada por la mayoría de los manuscritos, revela una compilación más perfecta y elaborada de los libros litúrgicos destinados a la celebración de la Misa y del oficio divino.

Pero la tradición B, representada por los que proceden del escritorio de la parroquia de las Santas Justa y Rufina, presenta signos innegables de arcaísmo, y no puede en modo alguno ser considerada una versión deformada de la otra tradición.

Las divergencias entre ambas tradiciones no conciernen solamente a la ordenación o correspondencia de los textos; consisten también en detalles, algunos de una cierta importancia, de la estructura de la Misa y del oficio. La mayor independencia entre ellas se verifica en las distribuciones de lecturas para la Misa.

16. Dada su extensión, la tradición A no puede ser otra que la que resultó de la obra de codificación de san Julián de Toledo.

Varios indicios inducen a identificar en la tradición B la liturgia tal como se celebraba en la iglesia metropolitana de la provincia Bética, la sede de san Leandro y san Isidoro, que los emigrantes del sur habrían llevado consigo a Toledo, y que habrían celosamente observado en la parroquia dedicada a las mártires sevillanas.

d) *Restauración del Cardenal Cisneros*

17. El Cardenal Francisco Ximenes de Cisneros, al tomar posesión de la sede arzobispal de Toledo, el año 1495, se dio cuenta enseguida del valor religioso y cultural de la liturgia de los mozárabes. Advirtió también los peligros de extinción que la amenazaban.

Ante las dificultades que comportaban la necesidad práctica de renovar continuamente los libros litúrgicos y la iniciación de los nuevos sacerdotes a un rito tan peculiar, casi todas las parroquias mozárabes habían adoptado el rito romano. La que perseveraba con mayor constancia en la conservación del rito era la parroquia de las Santas Justa y Rufina.

18. Para asegurar la continuidad del rito ancestral, el Cardenal Cisneros instituyó la Capilla Mozárabe, le asignó el altar-capilla del Corpus Christi sito en la misma Catedral, para que allí se celebrara todos los días el oficio y la Misa según el antiguo rito, y confió al canónigo Alfonso Ortiz la preparación de una edición impresa del misal y del breviario.

El canónigo Ortiz formó una comisión de capellanes mozárabes. Dirigía los trabajos el párroco de Santa Justa y Rufina; todos habían constatado que éste era el que estaba mejor preparado para la lectura e interpretación de los códices.

De ese modo, probablemente sin que entonces nadie se diese cuenta de ello, los libros impresos prolongaban la existencia de la tradición B (cf. nn. 15-16). Gran parte de los manuscritos de que se sirvieron los editores del misal y del breviario han desaparecido.

19. El año 1500 apareció en Toledo el *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes* y en 1502 el *Breviarium secundum regulam beati Isidori*.

El misal fue reeditado en Roma, en 1755, con una presentación y notas explicativas del jesuita Alejandro Lesley. La reedición de Lesley fue reproducida en la Patrología Latina de Migne, tomo LXXXV. Posteriormente el Cardenal Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de Toledo, publicó, también en Roma, el año 1804, una nueva edición corregida del misal, bajo el nombre de *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*.

El mismo Cardenal Lorenzana había reeditado ya el breviario, en Madrid, el año 1775, con el título de *Breviarium Gothicum, secundum*

regulam beatissimi Isidori. La Patrologia Latina de Migne, en el tomo LXXXVI, reproduce esta edición revisada del breviario.

20. Los primeros estudios de la época moderna que tomaron en consideración el antiguo rito hispánico conocían solamente las ediciones del misal y del breviario. El epíteto *dictum mozarabes* del título del misal de 1500 indujo a los investigadores a adoptar la denominación de « mozárabe ». Conviene notar, sin embargo, que el primer editor de un manuscrito litúrgico hispánico, J. Bianchini, que publicó el oracional festivo conservado en Verona, lo llamaba *Gothico-Hispanus*.

Considerando impropio el término « mozárabe », otros investigadores han preferido designarlo « visigótico », que resulta a su vez cronológicamente restrictivo y realmente inadecuado.

Es verdad que el antiguo rito hispánico se desarrolló mayormente durante el período del Reino de los Visigodos. Pero ni los medios expresivos de que se sirvieron sus autores, ni el contenido doctrinal que en él se ha acumulado, son de origen visigótico.

En realidad, el rito hispánico ahondaba sus raíces en una cultura ancestral hispano-romana, y adaptaba a su propio ambiente una tradición litúrgica cristiana greco-latina.

II. LA MISA SEGÚN EL RITO HISPÁNICO

1. ESQUEMA GLOBAL

21. La estructura de la Misa, en el rito hispánico, se formó a partir de un esquema fundamental, común al de las demás liturgias:

- A) Liturgia de la Palabra;
- B) Plegaria Eucarística;
- C) Rito de Comunión.

Las diferencias estructurales, que distinguen la celebración eucarística de los varios ritos, consisten en el modo peculiar de realizar esas tres partes esenciales, y también en la forma o el lugar que dan a algunos elementos suplementarios, o en el significado particular que les atribuyen.

22. Precisamente uno de los rasgos que caracteriza la estructura de la Misa hispánica es la parte que se ha colocado entre la Liturgia de la Palabra y la Plegaria Eucarística, y el sistema que se ha adoptado en la composición de esa parte.

Se trata de un aglomerado de elementos de uso universal, pero originariamente muy distintos: el ofertorio, los dípticos y el signo de la paz. El rito hispánico unió esos tres elementos, incluyendo entre ellos una serie de textos eucológicos peculiares, que dan cohesión al conjunto y al mismo tiempo distinguen claramente los tres momentos de esa fase de la celebración.

Siendo los dípticos el elemento tradicional, al que los textos eucológicos propios dan mayor realce, toda esa parte asume el carácter de una solemne profesión de comunión eclesial. En ese punto, el rito hispánico se asemeja muchísimo al rito galicano, que siguió prácticamente el mismo método.

23. En un período relativamente tardío de su formación, probablemente durante la segunda mitad del s. VII, la liturgia hispánica, por influjo de otros ritos, añadió una parte introductoria a su peculiar estructura de la Misa, ya plenamente constituida.

La tradición B mantuvo siempre la costumbre de omitir esa parte introductoria en todas las ferias del año y en los domingos de Cuaresma.

24. Se puede, pues, describir así la sucesión de las partes en la estructura de la Misa hispánica:

Parte introductoria
LITURGIA DE LA PALABRA
Ofertorio - Dípticos - Signo de la Paz
PLEGARIA EUCARÍSTICA
RITO DE LA COMUNIÓN

2. PARTE INTRODUCTORIA

25. Ordinariamente esta parte inicial consta de un canto llamado *Praelegendum*, el himno *Gloria in excelsis* y la oración *post Gloriam*. En las solemnidades, se añade el Trisagio, entre el *Gloria* y la oración.

a) *Praelegendum*

26. Las fuentes de la tradición B designan el *Praelegendum* con el nombre más genérico de *Officium*. En cambio, en la liturgia galicana se le denomina también *Praelegendum*.

Es, en realidad, un canto análogo al *Introitus* romano y a la *Ingressa* ambrosiana.

Como en la mayoría de los cantos hispánicos, la antífona no se repite por entero después del verso salmódico y el Gloria. Se repite solamente el último inciso de la misma.

27. El nombre de *Praelegendum* (canto que precede las lecturas) parecería excluir la función de canto de entrada. En efecto, en un período de decadencia, con la incorporación de elementos devocionales, en los que el celebrante suplicaba públicamente la purificación de sí mismo, se retrasó el momento de la ejecución del *Praelegendum*.

Pero, tanto la descripción de la Misa galicana del pseudo-Germán, como su clara analogía con los cantos romano y ambrosiano, demuestran su verdadera naturaleza de canto procesional, destinado a acompañar la entrada y acceso al altar del celebrante y sus ministros.

b) El himno « *Gloria in excelsis* »

28. Algunas liturgias orientales adoptaron el poema cristológico del s. II *Gloria in excelsis* como himno del oficio matutino.

Por sus dos versículos iniciales, el rito romano lo incorporó a la celebración de Navidad: una vez concluido el oficio vigiliar, con el *Gloria in excelsis* se iniciaba la Misa de Medianoche. De ahí pasó también a la Vigilia Pascual, y se extendió finalmente a las misas dominicales y festivas.

El rito ambrosiano, que poseía ya el *Gloria in excelsis* como himno matutino, por influjo del rito romano, lo incorporó a las misas dominicales y festivas.

El cambio, el rito galicano, al formar esa parte introductoria de la misa, en vez del *Gloria in excelsis*, adoptó el cántico de Zacarías *Benedictus*, destinado también universalmente al oficio matutino, al que dio el nombre del *Prophetia*.

29. El IV Concilio de Toledo (633) cita el *Gloria in excelsis* como ejemplo de poesía litúrgica, contra los que no admiten los himnos (can. 13). Pero no lo refiere en absoluto a la celebración eucarística. El *Gloria in excelsis* fue introducido posteriormente en la Misa hispánica, probablemente durante la segunda mitad del s. VII, y entonces fue asignado también a las misas dominicales y festivas.

c) *El Trisagio*

30. Las fuentes conservan varias versiones del Trisagio, en griego o en latín, o en griego y latín simultáneamente.

Las fórmulas más simples pudieron ser incorporadas textualmente de una liturgia griega, bizantina o alejandrina. Pero las más elaboradas parecen haber sido compuestas en España: son textos que no aparecen en los repertorios de las liturgias orientales.

d) *La oración « post Gloriam »*

31. La *Oratio post Gloriam* habría tenido que corresponder a la primera *Collecta romana* o a la *Oratio super populum* ambrosiana.

Siendo el primer texto eucológico que el sacerdote dirige a Dios en nombre de la Iglesia, abre efectivamente la celebración. La oración reúne las aspiraciones de todos los que están allí presentes, y en cierto modo declara que la comunidad queda constituida en asamblea celebrante.

32. Sin menoscabo de ese sentido fundamental, las oraciones *post Gloriam* hispánicas presentan una característica especial: en el texto de la oración quedan siempre integradas locuciones extraídas del Gloria o, si se canta también el Trisagio, expresiones del Gloria y del Trisagio simultáneamente. A veces toda la oración está construida a partir de una de las frases de los cantos que la han precedido.

En el período en que fueron compuestas, era habitual en el rito hispánico la correspondencia explícita entre cantos y oraciones, sobre todo en el sector del oficio.

Conviene notar que en la *Collectio post Prophetiam* galicana, que cumple exactamente la misma función, no se produce ese fenómeno.

3. LA LITURGIA DE LA PALABRA

33. Antes de iniciar la Liturgia de la Palabra, el sacerdote besa el altar y saluda a los fieles diciendo *Dominus sit semper vobiscum*. El pueblo responde: *Et cum spiritu tuo*.

Cuando se omiten el *Praelegendum*, el *Gloria in excelsis* y la oración *post Gloriam*, en las misas feriales y en las de los domingos de Cuaresma, la celebración se inicia con este saludo que el sacerdote dirige a la asamblea.

34. La Liturgia de la Palabra comprende habitualmente tres lecturas: *Prophetia*, *Apostolus* y *Evangelium*. Durante la Cuaresma las lecturas son cuatro: la de los profetas es substituída por una de los libros sapienciales y una de los libros históricos del Antiguo Testamento.

Durante el Tiempo Pascual, la lectura profética puede ser substituída por perícopas del Apocalipsis. La segunda lectura está tomada de los Hechos de los Apóstoles.

35. Después de la lectura profética o, en su lugar, de la lectura histórica, se canta el *Psallendum*, análogo por su función y su estructura al *Graduale* romano y al *Psalmellus* ambrosiano.

San Isidoro atribuye a san Leandro la composición de un repertorio de *psallenda*.

36. En los miércoles y viernes de las cinco primeras semanas de Cuaresma, los *Threni* ocupan el lugar del *Psallendum*.

Los *Threni* expresan en tono dramático la penitencia de la Iglesia y los sufrimientos de Cristo en su Pasión. Sus textos están elaborados sobre varios pasajes de las Lamentaciones y de los libros de Job y de Isaías.

37. En las solemnidades de Mártires, después del *Psallendum*, se puede leer, como se hacía en la antigüedad, la parte conclusiva de la pasión del mártir. Se cantan a continuación las *Benedictiones* (fragmento del cántico de Daniel).

38. La Liturgia de la Palabra se concluye con el canto aleluyático llamado *Laudes*. Se interpreta después del Evangelio, y no antes; después de la homilía, si ésta tiene lugar.

En las misas cuaresmales, los *Laudes* no llevan aleluya.

4. DEL CANTO OFERTORIAL AL SIGNO DE LA PAZ

a) El « *Sacrificium* »

39. Durante la procesión de los fieles al altar para presentar sus oblaciones, y mientras los ministros preparan el pan y el vino y los colocan sobre el altar, el coro canta el *sacrificium*.

El *sacrificium* corresponde por su función al canto que el rito romano llama *offertorium* y el rito ambrosiano, *offerenda*. De hecho san Isidoro trataba del mismo todavía bajo el nombre de *offertorium*.

40. Una extraordinaria pieza musical de la escuela ambrosiana, *Pre-catus est Moyses*, que fue incluida también en el repertorio romano, pudo haber constituido el prototipo del nuevo género de ofertorios que se desarrolló ampliamente en el ámbito del rito hispánico.

Justifican el nuevo título de *sacrificium* los textos del repertorio que describen sacrificios ofrecidos por personajes bíblicos, en fases sucesivas de la Historia Sacra, los que tratan del altar y del servicio cultural en el templo, los que evocan la liturgia celeste que se celebra ante el Cordero inmolado.

41. Entre todos los cantos de la Misa hispánica, el *sacrificium* era sin duda el más extenso, y al que, desde el primer momento, se otorgó mayor importancia, en cuanto pieza musical. Sobrepasaba ciertamente el espacio de tiempo necesario para la función ritual que cubría.

Con su grandiosidad, el canto se imponía deteniendo la acción. Dentro de la pausa de reflexión que necesariamente creaba, y sobre las verdades concretas que la Liturgia de Palabra había traído consigo, el *sacrificium* proyectaba sus temas constantes, de alcance más general: la Historia de la Salvación, el culto de adoración al único y verdadero Dios; y preparaba el implícito reconocimiento de la inmolación de Cristo, actualizada en la Eucaristía, como término y cumbre de todos los sacrificios.

b) La « *Oratio Admonitionis* »

42. Seguidamente, el sacerdote pronuncia la *Oratio Admonitionis*, texto eucológico dirigido a la asamblea.

La liturgia galicana le da el nombre de *Praefatio*. Desde este momento, la estructura de la Misa galicana casi se identifica con la de la Misa hispánica.

43. La nomenclatura hispánica define el texto en cuanto alocución dirigida al pueblo. El título galicano indica que el texto está destinado a preparar lo que seguirá después.

En el ámbito del rito galicano se había adoptado sistemáticamente la correspondencia entre *praefatio* y *collectio*. La *praefatio* se dirige

a la asamblea proponiendo los motivos de la oración común, para sintonizar el ánimo de los fieles en una misma aspiración, y luego, en la *collectio*, tal aspiración se formula en forma de plegaria dirigida a Dios.

Un ejemplo raro, pero perfecto, de ese método, aplicado ya anteriormente en la liturgia romana del s. v, lo constituyen las *Orationes Sollemnes* del Viernes Santo.

Por lo tanto, la función de la *Praefatio* – *Oratio Admonitionis* es la de preparar la asamblea a ejercer el don de la oración en la gran plegaria universal que va a comenzar.

44. La temática reunida en los formularios de la *Oratio Admonitionis* es inmensa. Se extrae de los motivos de la fiesta o del tiempo litúrgico. Sólo en los domingos de Cuaresma se refiere concretamente al Evangelio que ha sido leído en la Liturgia de la Palabra.

En los domingos del tiempo ordinario, trata específicamente de la plegaria; da instrucciones sobre el modo de orar; exhorta a la compunción y a la humildad para que la oración sea pura y eficaz.

45. Como se trata de un texto eucológico, el pueblo responde Amén. Luego el sacerdote añade una conclusión doxológica, a la que de nuevo el pueblo responde Amén. Y así se hará en la mayor parte de las oraciones que seguirán.

Con un Amén se sellaba ya la conclusión de cada una de las lecturas de la Liturgia de la Palabra. Con un Amén se manifestará la adhesión a cada una de las peticiones del Padrenuestro, y se aceptará con esperanza el buen deseo que expresa cada uno de los tres miembros de la bendición (cf. nn. 131 y 136). Con la respuesta Amén se profesará obediencia al mandato institucional de Cristo (cf. n. 93), y se expresará la adhesión de fe a la interpretación de san Pablo sobre el signo eucarístico (cf. n. 94).

Ese Amén casi incesante de la asamblea constituye uno de los signos externos más evidentes que caracterizan las celebraciones según el rito hispánico, tanto en la Misa, como en el oficio y en la administración de los sacramentos. Podría haberlo heredado de la tradición alejandrina, en donde se produce un fenómeno semejante.

c) Los Dípticos

46. Con la exhortación sacerdotal *Oremus*, y la aclamación de la asamblea, en griego y en latín, *Hagios, Hagios, Hagios, Domine Deus*,

Rex aeternae, tibi laudes et gratias, se entra ya en la recitación de los dípticos.

En la Misa hispánica, la invitación *Oremus* está reservada a este momento de la gran oración eclesial y al de la proclamación del Padrenuestro.

47. De un elemento universal y antiquísimo de la celebración eucarística, la plegaria letánica de intercesión por las necesidades de la Iglesia y de la humanidad, se formaron los dípticos. La aparición de los dípticos coincide históricamente con la composición escrita de las primeras anáforas, en el siglo III.

48. En los dípticos, la súplica de intercesión se convierte en expresión de comunión de fe y de caridad con toda la Iglesia, con la jerarquía eclesiástica, con el pueblo de Dios, con los Santos; comunión de sufragio con los difuntos. Algunas de las anáforas orientales incluyen el díptico de comunión con los Padres que intervinieron en los concilios ecuménicos.

No faltan, sin embargo, entre los dípticos, peticiones por algunas necesidades de orden temporal: los enfermos, los cautivos o encarcelados, los que van de viaje. Algunas anáforas alejandrinas incluyen un díptico que pide que las periódicas inundaciones de las riberas del Nilo no sean escasas ni excesivas.

49. La mayoría de los ritos orientales conservan, además de los dípticos, la forma primitiva de intercesión letánica; y es que los dípticos son considerados parte integrante de la anáfora.

En las anáforas de tipo antioqueno, los dípticos se encuentran al final de la plegaria eucarística. Las de tipo alejandrino generalmente colocan las intercesiones entre el prefacio y el resto de la Plegaria Eucarística. Las liturgias gálica e hispánica se caracterizan por la colocación de los dípticos entre el ofertorio y el signo de la paz que, como en casi todas las liturgias, precede inmediatamente el prefacio.

50. Una de las versiones más arcaicas que se han conservado de los dípticos es precisamente la de la tradición B del rito hispánico. El uso de palabras y expresiones típicas del latín cristiano de un período muy determinado, y resonancias de los mismos en las cartas de san

Cipriano de Cartago y en las actas del martirio de san Fructuoso de Tarragona indicarian su procedencia de las iglesias del Africa latina, y acreditarían además su uso en España durante el mismo siglo III.

En los dos primeros dípticos, el de la Iglesia universal y el de la jerarquía eclesiástica, se puede reconocer una composición literaria muy rudimentaria: cada uno de los dípticos resultaría de la fusión de dos peticiones de la antigua letanía.

51. Cuando, en el s. VI, se llegó a la estructuración definitiva de la Misa hispánica, se tenía plena conciencia de la antigüedad y venerabilidad de esa serie de dípticos. Los textos de nueva invención servirán para acompañar y mantener en el lugar eminente que le corresponde esa sagrada reliquia de la tradición.

El díptico de comunión con la Iglesia universal queda destacado, en primer lugar. Entre éste y los demás, se coloca una segunda oración propia, variable, dirigida a Dios, denominada con los términos genéricos de *Alia*, en el rito hispánico, y de *Collectio*, en el rito galicano.

d) La oración « *Alia* »

52. La oración *Alia* asume, en parte, y amplía la función de la oración *Super Oblata* romana, que a mediados del s. V había representado una innovación sin precedentes.

En la oración hispánica, también se pide a Dios que acepte los dones de la Iglesia, el pan y el vino preparados sobre el altar, y lo que en ellos se quiere significar; es decir, la sumisión de la comunidad cristiana a la acción santificante de Dios. Pero trata además de la plegaria, y lo hace sistemáticamente. Se refiere al acto de la recitación de los dípticos y a la efectiva oración que su enunciado suscita en la mente de los fieles.

53. La oración *Alia* se concluye con una fórmula de enlace que introduce el díptico de la jerarquía eclesiástica y de la comunidad cristiana allí presente, la memoria de los Santos y el sufragio por los difuntos.

Para que esta parte de la celebración alcanzara el mayor grado de expresividad, el enunciado de los dípticos debería ser confiado al diácono o a un sacerdote concelebrante.

e) *La oración « Post Nomina »*

54. A la recitación de los dípticos, sigue una tercera oración variable, llamada *Post Nomina*, que lleva también su fórmula de conclusión. El título de *Post Nomina* es común a las liturgias galicana e hispánica.

Post Nomina equivale a « después de los dípticos », definiendo los dípticos por su contenido. Se refiere, no sólo a los que han sido mencionados nominalmente, los Santos, los difuntos, el Papa, los obispos, sino también las personas, de las que se ha hecho memoria en cuanto enfermos, prisioneros, peregrinos, miembros de la asamblea allí presentes, o de otras iglesias.

El texto de la oración *post Nomina* relaciona a menudo la proclamación de los nombres en la plegaria común y la inscripción, en el cielo, de los mismos nombres en el libro de la vida.

f) *Signo de la paz*

55. La cuarta oración variable, llamada *Ad Pacem*, con su propia fórmula de enlace *Quia tu es vera pax nostra*, la bendición trinitaria *Gratia Dei Patris omnipotentis*, la monición diaconal invitando a los fieles a comunicarse entre ellos el signo de la paz y el canto *Pacem meam do vobis* forman la última fase de esta parte de la Misa hispánica, que media entre la Liturgia de la Palabra y la Plegaria Eucarística.

56. Con la temática fundamental de la oración *Alia*, se había logrado unir dos elementos tan heterogéneos como el ofertorio y los dípticos.

No fue necesario recurrir a medio alguno esta vez para que el rito de la Paz apareciera como un signo manifiesto de la comunión eclesial que se había profesado. La prosecución inalterada de un sistema en el que se suceden, con ritmo vivaz y tranquilo, las oraciones del sacerdote, las intervenciones diaconales y la adhesión del pueblo en sus respuestas, contribuye sin duda a que no se advierta solución de continuidad entre los dípticos y la paz.

5. LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

a) *El principio de variabilidad*

57. La innovación más importante que, a mediados del s. v, el rito romano introducía en la historia de la liturgia consistía en la variabilidad del prefacio. Las liturgias orientales, antes y después de tal acon-

tecimiento, mantuvieron firme el principio de la inalterable unidad de la anáfora. El prefacio forma parte de ella y concuerda, por su contenido doctrinal y su forma literaria, con el (resto de la misma).

Contrastando con las normas de los ritos orientales, que utilizaron siempre más de una anáfora, el rito romano establecía para sí mismo un canon fijo. Pero la primera parte del canon, el prefacio, gozaría de la máxima variabilidad.

En los *libelli missarum* romanos, compuestos entre mediados del s. v y mediados del s. vi, y también en el primer sacramentario romano, compilado durante la segunda mitad del s. vi, cada misa lleva su propio prefacio.

58. El nuevo sistema hispánico-galicano, que empezó a ser aplicado durante el s. vi, extendía la variabilidad del prefacio, felizmente experimentada en los ritos romano y ambrosiano, al resto de la Plegaria Eucarística.

Para asegurar la cohesión del conjunto, algunos elementos tradicionales de las antiguas anforas permanecían invariables: el diálogo que antecede al prefacio, el canto del *Sanctus*, el relato de la Institución y la doxología conclusiva. Entre estos elementos fijos, se insertarían tres textos eucológicos variables, propios de cada celebración: la *Illatio* que corresponde a la *Praefatio* según la nomenclatura romana, la *Oratio post Sanctus* y la *Oratio post Pridie*.

De modo, que la Plegaria Eucarística quedaba formada del modo siguiente.

Diálogo
ILLATIO
Sanctus
Or. POST SANCTUS
Relato de la Institución
Or. POST PRIDIE
Doxología

b) *Carácter estilístico del prefacio romano-ambrosiano*

59. Al adoptar la variabilidad del prefacio, la escuela eucológica romana supo distinguir muy bien la división y sucesión de las partes que habían observado en su composición las más antiguas anáforas en lengua siríaca y griega. Algunos de sus elementos procedían de la eucología hebrea.

Empiezan afirmando con insistencia la necesidad de alabar, bendecir y dar gracias a Dios. Luego intentan explicar o justificar tal alabanza. La primera razón que encuentran es la de que cuanto existe es obra del Señor, y que El es, por lo tanto, el único Dios. Pero enseñada, al de Dios Creador, se añade el atributo de Dios Redentor: el Ser inmenso, que todo lo contiene en sí mismo, ha tenido misericordia del hombre caído, y ha dispuesto su salvación.

Del binomio Creación-Redención, como de fuente inagotable, procedería la temática fundamental del prefacio.

60. Entre los siglos III y IV, en la Plegaria Eucarística, penetró el *Sanctus*, que evolucionó rápidamente, de una simple aclamación a un canto elaborado, formado con la agregación de varias reminiscencias bíblicas (cf. nn. 71-73).

Por efecto de la presencia del *Sanctus*, el prefacio evolucionó también: después de haber descrito la incesante alabanza de los ángeles ante Dios, formulaba la petición de que fuese admitido en la gloria celeste el canto de adoración que la Iglesia le tributa desde la tierra.

61. Con ello, en el esquema del prefacio, se delimitan claramente tres partes: *a*) es justo dar gracias; *b*) motivos que lo justifican; *c*) enlace con el *Sanctus*.

La escuela eucológica romana optó por la absoluta variabilidad de la segunda parte, reduciendo prácticamente a un protocolo único la parte inicial, y a algunas, pocas, fórmulas estereotipadas la tercera parte.

62. Para la composición de esa segunda parte variable, la escuela eucológica romana adoptó las normas literarias que regulaban la prosa demostrativa, concisa y rígidamente estructurada, como se había hecho en la eucología menor, las oraciones.

En los textos más típicos de la eucología romana, los que pueden ser considerados ejemplares clásicos de la misma, la parte expositiva se restringía habitualmente a un solo período, compuesto de dos, tres o cuatro miembros. Cada miembro contenía una afirmación, una tesis; la segunda era consecuencia de la primera, la tercera de la segunda, y así sucesivamente.

63. Como el razonamiento del prefacio se refería siempre a la obra de Dios, realizada por Cristo y en Cristo, considerada según las varias

fases del año litúrgico, reconocida también en la misión de los apóstoles, en la divina resistencia de los mártires, en la justicia de los santos y en el poder santificante de la gracia, la conclusión inequívoca a que se llegaba era que, efectivamente, es justo y saludable dar gracias a Dios en todo lugar y en todo momento.

El mecanismo de la estructura literaria resultaba ser, pues, un medio pastoral. El razonamiento convencía, el descubrimiento causaba admiración y, ante tan claras verdades, la única respuesta posible era la acción de gracias. Se producía realmente un estado de gratitud, que es el que correspondía literalmente a ese momento de la Plegaria Eucarística.

64. Ya en el ámbito del rito ambrosiano, en donde se siguió inmediatamente el ejemplo romano de la variabilidad del prefacio, teniendo en cuenta además el objetivo pastoral que allí se perseguía, no se creyó indispensable sujetarse a las mismas normas de carácter formal y estilístico. El lenguaje de la escuela eucológica de Milán es más literario, incluso es a veces poético; la estructura del prefacio es más compleja.

c) La « *Illatio* » hispánica

65. Pero las diferencias se acentúan enormemente cuando se compara la concisa densidad del modelo romano con el amplio desarrollo de la mayoría de textos galicanos e hispánicos.

Limitando ya la cuestión estrictamente al rito hispánico, cabe considerar que la incalculable riqueza de textos acumulados en el Misal son fruto de la colaboración entre varias sedes metropolitanas, obra de autores que vivieron dentro de un arco de tiempo de más de un siglo, sujetos, por lo tanto, a las oscilaciones culturales de aquel momento histórico en España, y que cada uno de ellos poseía un estilo personal.

Es comprensible, pues, que se den, entre una misa y otra, notables diferencias, en cuanto al lenguaje y al método de composición; que no sea siempre el mismo el grado de perfección lograda; que no todos los textos merezcan el mismo interés desde el punto de vista doctrinal.

A pesar de todo, puede afirmarse, de un modo general, que los autores de la eucología hispánica de la Misa procuraron atenerse a las leyes retóricas de la *oratio structurata* de los clásicos latinos, es decir, la prosa destinada a una exposición de carácter demostrativo. Lo intentaron, y a veces lo consiguieron egregiamente.

66. Como en todas las demás liturgias, la Plegaria Eucarística va precedida de un diálogo entre el celebrante y la asamblea.

En la liturgia hispánica, para subrayar el movimiento del celebrante y del diácono, que en este momento dejan la sede y suben al altar, el diálogo se inicia con el versículo *Introibo ad altare Dei mei*, *Ps. Ad Deum qui laetificat iuventutem meam*.

El diácono interviene exhortando a los fieles a la atención: *Aures ad Dominum*, a lo que el pueblo responde: *Habemus ad Dominum*. Prosigue el sacerdote: *Sursum corda!* Y el pueblo asiente: *Levemus ad Dominum*. Finalmente, el sacerdote propone: *Deo ac Domino nostro Iesu Christo Filio Dei, qui est in caelis, dignas laudes dignasque gratias referamus*. Y todos afirman: *Dignum et iustum est*.

67. Constituye una importante peculiaridad del rito hispánico esa explícita intención de dirigir la alabanza indistintamente a Dios Padre y a Jesucristo, su Hijo.

Ante la doctrina arriana que, con los suevos y visigodos, se había establecido en la Península, las iglesias católicas de España habían unánimemente sostenido la plena divinidad de Cristo, igual al Padre en dignidad y majestad. Mucho más que con exposiciones teóricas, la verdad de fe quedaba categóricamente afirmada, y como tal se asimilaba por el pueblo fiel, cuando al Hijo, como al Padre, se dirigían la oración y alabanza de la Iglesia.

Tal situación influyó profundamente en toda la liturgia hispánica, y no sólo en la Misa.

68. La última proposición del diálogo vale como clave de interpretación de la entera Plegaria Eucarística. No es casual el paralelismo entre *Filio Dei, qui est in caelis* y el *Pater noster qui es in caelis* de la suprema oración cristiana.

A Dios Padre y a Cristo se dirige muchas veces la *Illatio* y ello se manifiesta en el cuerpo del razonamiento central, pero también explícitamente en las partes inicial o conclusiva de la misma.

El *Sanctus* va también dirigido a Cristo. Lo demuestra el protocolo inicial de la *Post Sanctus*, según el cual Cristo es el *vere Sanctus, vere Benedictus*. Más raramente están dirigidas a Cristo las oraciones *Post Sanctus* y *Post Pridie*.

69. El protocolo inicial de la *Illatio* no es fijo, como en rito romano. Aunque se repitan allí casi siempre los mismos conceptos, su formulación varía de un texto a otro.

Como en las anáforas orientales, el verbo que expresa la acción de la Iglesia en ese momento no es siempre, o no es únicamente *gratias agere*. Junto a él se encuentran otros verbos o locuciones, como *Laudare, collaudare, confiteri, praedicare, virtutem praeferre, laudes referre, laudis hostiam offerre*, que demuestran que la función del prefacio no consiste sólo en reconocer y agradecer a Dios, sino también en proclamar con alabanza y adoración la obra salvadora de Dios, tal com El mismo la da a conocer.

Existen varias formulas estereotipadas para la conclusión de la *Illatio*, pero a menudo la redacción de esa parte que conduce al *Sanctus* es completamente propia.

70. La *Illatio* consta, como se ha dicho, de un número indeterminado de períodos, coordinados o enlazados. Siendo menos limitada su extensión, los períodos pueden formarse, dentro de una misma *Illatio*, de modo distinto.

La argumentación se desenvuelve, pasando de un período a otro, o bien se detiene en amplias enumeraciones, o en progresiones de incisos simétricos, antítesis o paralelismos, que insisten sobre la relación entre dos o más conceptos.

Ese procedimiento confiere a la *Illatio*, y también a otras oraciones variables de la Misa hispánica, un carácter reflexivo, contemplativo.

d) *El Sanctus*

71. El canto del *Sanctus* había penetrado en la tradición universal como una simple aclamación: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth*, que corresponde al primer hemistiquio de *Is* 6, 3. Así se conservó en dos anáforas de tipo antioqueno: la versión armenia de la de Santiago el Menor y la versión griega arcaica de la de san Basilio.

Varias anáforas alejandrinas del s. iv ampliaron el texto con el segundo hemistiquio de Isaías, pero modificando *Plena est omnis terra gloria eius* en *Pleni sunt caeli et terra gloria eius*.

72. La anáfora de las Constitutiones Apostólicas le añadió *Benedictus in saecula. Amen*. No es imposible que ese nuevo elemento pro-

venga de Ez 3, 12: *Benedicta gloria Domini de loco suo*, frase que se encuentra en un contexto muy semejante al de Is 6, 3. En tal caso, coincidiría con un canto sinagoga, las llamadas « 18 Bendiciones ».

De todos modos, la evolución del *Sanctus* cristiano se inclinaba decididamente hacia la aclamación *Benedictus qui venit in nomine Domini*, del Salmo 117, 26, transferido al ambiente de la presentación mesiánica de Jesús en Jerusalén. Por eso, el verso del Salmo 117 arrastra consigo el *Hosanna*, según las varias versiones de los evangelistas. La forma del *Sanctus* más difundida es la del rito bizantino, que había cambiado ya *gloria eius* en *gloria tua*. Esta es la que adoptó también el rito romano.

73. En la primera parte del texto del *Sanctus*, la liturgia hispánica modificó *gloria eius* en *gloria maiestatis tuae*, como el himno *Te Deum laudamus*. La segunda parte del *Sanctus* hispánico está tomado a la letra de Mt 21, 9: *Hosanna Filio David! Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis!* La traducción latina de Mateo, según la Vulgata, dice *in altissimis*, en vez de *in excelsis*.

La aclamación *Hosanna Filio David* se halla sólo el rito hispánico y en una antigua anáfora de la liturgia siro-caldea. Lo más probable es que ambas dependan, separadamente, del texto de Mateo.

e) La oración « *Post Sanctus* »

74. La función más propia de la *Oratio post Sanctus* es la de conducir al Relato de la Institución.

Tratando de las anáforas orientales, se ha querido definir esa parte de la Plegaria Eucarística como « oración cristológica », en el sentido de que, procediendo de la gran variedad de argumentos posibles en el prefacio, ahora el objetivo se restringía específicamente a la contemplación de Cristo, su mensaje y su sacrificio.

En efecto, un número considerable de *Post Sanctus* galicanas e hispánicas consisten en breves síntesis de la obra de la Redención: Encarnación, Pasión y Glorificación de Cristo.

75. Otros temas que recurren con cierta frecuencia en la oración *Post Sanctus* son el de la glorificación celeste, como resonancia del canto que la ha precedido, y el del nuevo sacrificio: Cristo, con su institución, ha modificado irreversiblemente las leyes culturales prece-

dentes. El único sacrificio válido, desde su muerte, es el suyo; y éste es el que la Iglesia, cumpliendo su mandato, debe ofrecer.

Los argumentos de la *Post Sanctus* se complementan entre sí, y todos convergen a predisponer la asamblea a asistir a la descripción del gesto culminante de la Cena del Señor: a reconocer en el rito entonces instituido y ahora fielmente ejecutado la actuación efectiva del sacrificio de Cristo.

Al término de la oración *Post Sanctus*, una fórmula de enlace de la que existen muchas variantes, conduce a las primeras palabras del Relato de la Institución.

f) *El Relato de la Institución*

76. San Pablo había introducido su versión de la Cena con las palabras *in qua nocte tradebatur* (1 Cor 11, 23); especificaba que la institución de la Eucaristía había precedido inmediatamente a la serie de acontecimientos que complexivamente constituirían la Pasión de Cristo: desde la oración en agonía de Getsémani, a su detención, juicio, flagelación, crucifixión y muerte.

Los evangelistas Marcos y Mateo, de una sumaria alusión a la Cena, pasan al primer gesto institucional de Jesús: *Et manducantibus illis, accepit Iesus panem...* (Mc 14, 22) *Coenantibus autem eis, accepit Iesus panem...* (Mt 26, 26). San Lucas entra directamente *Et accepto pane...* (Lc 22, 19), pero antes había referido las palabras de Jesús *Desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar* (Lc 22, 15). Estas dos últimas palabras, *antequam patiar*, pudieron dar lugar a la creación de la fórmula litúrgica de introducción al relato, *pridie quam pateretur*, paralela y complementaria de la de 1 Cor 11, 23.

77. Las anáforas de la Tradición Apostólica, de las Constituciones Apostólicas, y casi todas las de la tradición alejandrina, adoptaron la locución de la epístola a los Corintios, pero dieron de la misma una doble interpretación.

Para algunos, es Cristo quien se entrega voluntariamente a la Pasión; y en este caso se perfila muy claro el paralelismo que se quiso establecer entre la entrega de sí mismo en la Eucaristía y la voluntaria aceptación de su Pasión y Muerte.

Otros textos, en cambio, suponen en Cristo una actitud pasiva, y el *tradbatur* se transforma en *tradiderunt, deduxerunt, apprehenderunt eum*.

78. En los textos eucarísticos de tipo antioqueno y siro-caldeo, no siempre subsiste la fórmula paulina. Nunca se le confía la función de introducir el relato. Si de algún modo aparece *in qua nocte tradebatur*, ya se habrá dicho antes que Jesús se está encaminando a la Pasión, que va a cumplir el designio de Dios, dispuesto eternamente para salvar la humanidad.

A veces el relato empieza declarando que Jesús transmitió a sus discípulos el gran misterio de la bondad de Dios, su sacrificio, el memorial de su muerte.

La relación entre la Eucaristía y el sacrificio, consumado en la cruz, prevalece sobre la consideración de que Cristo se entrega a la Pasión, habiéndose ya entregado en la Eucaristía.

79. El texto oriental más cercano a lo que será la fórmula propia de los ritos latinos es el de la anáfora siríaca atribuida a san Cirilo de Jerusalén: *Hic enim ante passionem suam salutarem accepit panem*.

La fórmula *qui pridie quam pateretur* aparece por primera vez en el canon en el *De Sacramentis* de san Ambrosio. Es probable que hubiese sido creada por el mismo autor del texto. Lo confirmaría el hecho de que, por razones de simetría, repita la misma fórmula tratando del cáliz: *Similiter etiam calicem, postquam coenatum est, PRIDIE QUAM PATERETUR, accepit...* Se habría podido permitir ese juego insólito, porque era un elemento suyo, de su propia invención.

La misma fórmula reaparece luego en la versión definitiva del canon romano del s. v. El canon ambrosiano da como ordinaria y habitual una variante de la misma que el rito romano ha reservado al Jueves Santo: *qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur*.

80. Los textos galicanos de la *Collectio post Sanctus* van siempre a desembocar en la fórmula típicamente latina *qui pridie*. Unen directamente *qui pridie* a las últimas palabras de la *Post Sanctus*, que hablaban de Cristo, o bien al *qui pridie* anteponen *Per Christum* o *Per Dominum nostrum Iesum Christum*.

Algunas fuentes galicanas aducen explícitamente la variante *quam pro nostra salute* o *quam pro nostra omniumque salute*.

Menos frecuente, pero muy significativa es la doble versión galicana de la fórmula que establece el pasaje entre la *Post Sanctus* y el Relato de la Institución con un *ipse enim* enfático: *Ipse enim pridie quam pateretur*, o bien *Ipse enim qui pridie quam pateretur*. Estas se aproxi-

man a una de las típicas versiones de la fórmula de enlace hispánica: *Ipse Dominus ac Redemptor aeternus...*

81. Las fórmulas de conclusión o enlace, destinadas a conectar entre sí dos textos eucológicos variables, o un texto variable con otro fijo, representan un sector del patrimonio litúrgico, al que los autores del rito hispánico prestaron suma atención. Ellas eran las que producían el efecto de continuidad dinámica y de unidad de objetivos en aquella sucesión de piezas distintas, cada una de las cuales estaba redactada y estructurada independientemente, según las exigencias de su propia función, y de la doctrina que el autor había querido expresar concretamente en ella.

Era importante, pues, que aquellas frases sueltas encajaran perfectamente y, a ser posible, superando la eventual dureza de un elemento de conexión rígido e inalterable, se adaptaran con soltura a los textos que tenían que enlazar.

Las fórmulas de conclusión y enlace que, en principio, tenían que ser fijas, llegaron a ser variables también, salvo unas pocas excepciones, para adaptarse mejor a la variabilidad de los textos que acompañaban. Y, entre todas, ellas, la que más excitó la fantasía creadora de sus autores fue precisamente la que enlazaba la oración *Post Sanctus* con el Relato de la Institución.

82. La oración *Post Sanctus* era, por naturaleza, cristológica. Empezaba ya hablando de Cristo en el preámbulo de la misma *Vere Sanctus, vere Benedictus*, que es sistemáticamente interpretado en sentido cristológico. Es muy frecuente que se hable de Cristo explícitamente en la parte conclusiva de la misma, y entonces viene muy bien una fórmula de conexión como *Ipse Dominus ac Redemptor aeternus*, o *Quia ipse est Dominus ac Redemptor aeternus*, o simplemente *Christus Dominus ac Redemptor aeternus*. Si la última alusión a Cristo queda un poco lejana del final de la oración, se puede recurrir a *Per Christum Dominum ac Redemptorem aeternum*.

83. En la de la *Post Sanctus*, se aplica incluso una asimilación morfológica que no se observa en las demás fórmulas de enlace.

Si en las últimas frases de la oración, el nombre de Cristo está en genitivo, dativo, acusativo o ablativo, la fórmula de enlace concuerda, o puede concordar, en el caso correspondiente: *Christi Domini ac*

Redemptoris aeterni, Christo Domino ac Redemptori aeterno, Christum Dominum ac redemptorem aeternum, Christo Domino ac Redemptore aeterno. Si la oración se dirige a Cristo, y la última vez que aparece su nombre está en vocativo, se tiene que recurrir a la fórmula *Quia tu es Dominus ac Redemptor aeternus*.

De ese modo, siempre se puede, sin dificultad, proseguir con el relativo *qui* del *qui pridie quam pateretur*.

84. Al final de la oración variable *Post Sanctus*, las fuentes indican sólo la primera o primeras palabras de la fórmula de enlace. Nunca llegan más allá del adjetivo *aeternus*. Es su habitual modo de proceder en todas las demás fórmulas de conclusión o enlace.

Sin embargo, del nombre hispánico de la oración *Post Pridie*, que sigue inmediatamente al Relato de la Institución, y que el rito galicano designa con los nombres de *Collectio post Mysterium* o *Collectio post Secreta*, del uso indiscutible del *qui pridie* en el ámbito del rito galicano, y de las exigencias, incluso gramaticales de las correspondientes fórmulas de enlace, debe deducirse que, también en la liturgia hispánica, la frase introductoria al Relato de la Institución era *qui pridie quam pateretur*.

No se explicaría, de otro modo, que los autores hispánicos hubieran querido dotar las fórmulas de enlace de la máxima adaptabilidad posible respecto a la terminación de la *Post Sanctus*, para dejar luego la frase cortada, en suspenso, y tener que volver a empezar: *quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur...*

85. Eran ya netamente distintas las cuatro versiones de la Institución en el Nuevo Testamento: *Mc* 14, 22-24; *Mt* 26, 26-29; *Lc* 22, 19-20 y *1 Cor* 11, 23-27.

La de san Pablo, la más antigua en cuanto a divulgación, es en cambio la que revela un mayor grado de evolución redaccional, por efecto de una reflexión teológica basada en la experiencia del rito celebrado. Es la única que añade a la descripción de la Cena una glosa explicativa sobre el significado de la celebración, en cuanto tal. La glosa paulina epercerá un notable influjo en la tradición litúrgica posterior.

86. Cada una de las anáforas orientales, desde las más antiguas a las más evolucionadas, posee su propia redacción del Relato de la Institución, distinta de las demás. La diversidad redaccional sistemática afecta incluso a las palabras de Cristo.

Raramente se limitan a una sola fuente bíblica para elaborar su propia recensión. Exceptuando la de san Juan Crisóstomo que, en este sentido, depende exclusivamente de san Pablo, las demás intentan armonizar elementos de las cuatro versiones neotestamentarias.

Una tendencia muy generalizada es la de estructurar la descripción de los gestos y las palabras de Jesús de un modo simétrico en las dos partes del relato: la que se refiere al pan y la que se refiere al vino. Tal simetría no existe en las recensiones neotestamentarias.

87. Al redactar sus propias versiones del Relato de la Institución, las anáforas introducen expresiones de veneración: se habla de los « santos » discípulos, del pan « de la salvación », del cáliz « sagrado », de las « santas y venerables » manos de Jesús...

Completan la descripción de la escena con elementos narrativos extraídos de la del milagro de la multiplicación de los panes o de otros pasajes del Evangelio: Jesús levanta los ojos al cielo, invoca al Padre...

Se intenta suscitar en la mente de los fieles una representación imaginativa de la escena de la Institución, para que la perciban como algo próximo; se establece una relación directa entre la celebración y el momento en que Jesús instituyó el sacramento.

88. Los mismos criterios rigieron la composición del canon citado por san Ambrosio en el *De Sacramentis*, y también en la del canon romano del s. v. Este último no puede considerarse, sin embargo, como una forma evolucionada del primero. Los contrastes en la distinta aplicación de unos mismos principios tradicionales son demasiado profundos. La versión definitiva del canon romano no se explica sino por el influjo de otros textos eucarísticos.

El rito ambrosiano, que asumió el canon romano, corrigiéndolo a su modo, además de permitirse algunos retoques en el texto del Relato de la Institución, le añadió al final una versión reelaborada de la glosa paulina: *Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis. Mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec interum de caelis veniam ad vos.* Fórmulas muy parecidas a ésta se encuentran en muchas anáforas orientales.

89. Un manuscrito palinsesto, actualmente conservado en Munich copiado a mediados del s. VII, en Irlanda o en uno de los escritorios

célticos del continente, reproduce parcialmente un sacramentario. La mayoría de los textos que contiene proceden del rito galicano, otros son de origen hispánico y unos pocos fueron compuestos en el mismo ambiente, en que fue copiado el manuscrito. Estos son fácilmente reconocibles por su estilo.

Contiene también una recensión del Relato de la Institución, que alguien ha considerado galicana, pero que es, en realidad, una reelaboración céltica de los modelos latinos; del ambrosiano, en particular.

Lo más probable es que el Relato de la Institución auténticamente galicano se identificara completamente con el del rito hispánico, o fuese por lo menos muy parecido a éste.

90. Las fuentes hispánicas que reproducen el Relato de la Institución son escasas y confusas. Tienen que ser críticamente interpretadas a la luz de factores contextuales.

La tardía *missa omnimoda* del *liber ordinum* del s. XI, transcribiendo tal cual la recensión paulina del mismo, truncaba la conexión con la *Post Sanctus* y la fórmula de enlace precedente. Lo mismo sucedía en el caso de la nota marginal del manuscrito 35.6 de Toledo, de primeros del s. XI. La cuestión se agrava todavía cuando el Misal de 1500 interpone además la oración *Adesto*; ésta concluye con otra fórmula de enlace, que tampoco enlaza con el Relato de la Institución.

Se advierten variantes textuales, de detalle, pero significativas, entre las tres transcripciones de la narración según san Pablo. Tampoco representan, por lo tanto, una tradición absolutamente unánime.

Pero, por encima de esos problemas marginales, las tres fuentes demuestran, sin dejar lugar a dudas, que el Relato de la Institución, en el rito hispánico, estaba tomado casi literalmente de 1 Cor 11, 23-26. Se habría substituído la frase *in qua nocte tradebatur* por *qui pridie quam pateretur*, y se le habría añadido al final *in claritate de caelis*.

91. Por haber asumido directamente de una de las recensiones neotestamentarias el Relato de la Institución, el rito hispánico, y probablemente también el galicano, se distinguen de todas las demás liturgias, orientales y occidentales.

Cabe admitir la posibilidad de que ésta fuese ya la praxis de la iglesia, de cuya arcaica y primitiva liturgia provienen remotamente los ritos galicano e hispánico. Esta sería la iglesia de Cartago del s. III.

92. En efecto, el único texto patrístico que el leccionario gálico de Luxeuil incluye entre las lecturas bíblicas para la misa, es la epístola LXIII de san Cipriano. Defendiendo el uso del vino en la celebración eucarística, san Cipriano apela continuamente al ejemplo institucional de Cristo. En varios pasajes de esa carta, se inspiraron autores gálicos de la *Post Sanctus* y la *Post Mystarium*; fueron de menor importancia las resonancias de esa carta que penetraron en los textos hispánicos.

Entre muchos otros lugares de la Escritura, que san Cipriano cita parcialmente en esa carta, se halla la transcripción íntegra de 1 Cor 11, 23-26.

93. La Misa hispánica, en la parte que corresponde al Relato de la Institución, asume el texto de san Pablo, pero lo ritualiza. Renunciando a la artificiosa estructuración simétrica de otros ritos, divide el texto bíblico en tres partes, que distingue con la respuesta Amén.

Aprovecha la disposición de la narración paulina, con su peculiar insistencia en la tradición del mandato: *Hoc facite...*, *hoc facite...* Esa rudimentaria simetría, que nada tiene de retórico, servía a san Pablo para subrayar el valor doctrinal de la frase, la importancia de cada uno de los dos conceptos que quedaban unidos en la frase: el mandato, *Hoc facite*, y el significado de la acción a que se refiere el mandato: *in meam commemorationem*.

El Amén del pueblo equivale a una respuesta de obediencia: la disponibilidad a cumplir el mandato. Es lo que explicitará a veces la liturgia hispánica en sus *Post Pridie*, o la liturgia gálica en sus *Post Mystarium*: *Haec igitur praecepta servantes – Haec facimus, Domine, passionem tuam commemorantes – Facimus, Domine Iesu Christe, quod praecepisti*.

94. A la luz de *corpus meum quod pro vobis tradetur* y de *in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur*, san Pablo interpretaba las palabras *in meam commemorationem* del mandato, explicando *mortem Domini annuntiabit*.

También al final de la glosa paulina el pueblo respondía Amén. Así de mantuvo en la tradición B, y así quedó registrado en el Misal de 1500. Pero ese tercer Amén no era ya un acto de sumisión al mandato, sino al expresión de una adhesión de fe a la verdad enunciada misteriosamente en las palabras de Cristo, e interpretada por el apóstol.

Por eso, en el ámbito de la tradición A, el tercer Amén se convirtió en la aclamación *Sic credimus, Domine Iesu!*

95. La glosa paulina termina con las palabras *donec veniat*. La Eucaristía está destinada a llenar con su presencia el período de la historia humana que va desde la muerte de Cristo hasta su retorno en gloria como juez y redentor. La participación sacramental en la muerte de Cristo introduce a los fieles en la tensión de los tiempos que los conduce hacia la gloria del Señor.

El *donec veniat* de san Pablo evoca la promesa del retorno glorioso de Cristo, varias veces anunciada en el mensaje evangélico de Jesús. La reelaboración ambrosiana, que ponía las palabras de san Pablo en boca de Jesús, había transformado el *donec veniat* en *donec iterum de caelis veniam ad vos*.

Fundándose en la parábola de Mt 25, 31-46, y sobre todo en la declaración del mismo Jesús ante el tribunal que le juzgaba (Mt 26, 64), la liturgia hispánica ilustró el *donec veniat* de san Pablo añadiéndole la locución *in claritate de caelis*.

La locución une con extrema concisión dos elementos. Uno de ellos se refiere al modo, en que la persona del Hijo hará irrupción en la historia: no como cuando nació, un hombre entre los hombres, sino viniendo de fuera de este mundo, *in nubibus caeli*, según la imagen poética de Daniel, que el mismo Jesús citó ante el sanedrín: *de caelis*. El otro elemento se refiere a la dignidad en que aparecerá, como soberano del universo, *a dextris virtutis Dei, in maiestate sua*, que la locución hispánica sintetiza *in claritate*.

También esa locución nos lleva a la liturgia del Africa latina del s. III. La carta LXIII de san Cipriano, refiriéndose siempre a la Eucaristía, concluye precisamente con estas palabras: *ut cum in claritate sua et maiestati caelesti venire coeperit, inveniat nos tenere quod monuit, observare quod docuit, facere quod fecit*.

g) *La anámnesis*

96. A la oración *Post Pridie*, corresponden las dos partes de la Plegaria Eucarística habitualmente designadas con los términos griegos de anámnesis y epiclesis.

A la palabra anámnesis, que significa « memoria » o « memorial », puede darse, incluso dentro la terminología litúrgica, un sentido más amplio. Si se quisiera establecer una analogía más aproximada entre la anámnesis de la cena pascual hebrea y la de la Eucaristía cristiana, entraría también en ese concepto la parte que corresponde al prefacio,

que constituye siempre la evocación memorial de la obra salvífica de Dios.

Pero, tratándose de la Misa, el título de anámnesis se reserva de un modo especial a ese momento que, en todas las liturgias, sigue de inmediato al Relato de la Institución. La anámnesis eucarística es la respuesta de la Iglesia a las palabras del mandato de Cristo.

97. Frente a otros vocablos griegos, que sirven también para traducir la palabra hebraica que significa « memorial », y que se refieren a monumentos materiales, visibles, erigidos en memoria, la palabra utilizada por san Pablo, anámnesis, indica una acción mental, invisible. La memoria viva de adhesión y glorificación del Señor tiene que ser actuada cada vez. Es un acto de fe, por el que, ante el pan y el vino ofrecidos, visibles, se reconoce y se proclama la realidad invisible de la Muerte de Cristo; su cuerpo destrozado, su sangre derramada.

Siguiendo la interpretación de san Pablo que, de *in meam commemorationem*, había deducido *mortem Domini annuntiabit*, san Cipriano, en su epístola LXIII, limitaba el objeto de la anámnesis a la Pasión de Cristo: *Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus*.

También la liturgia galicana, única entre todas, reducirá el objeto de la anámnesis a la Pasión: lo que el rito instituido por Cristo inmediatamente significa: *Haec facimus, Domine... commemorantes et celebrantes passionem unici Filii tui – Haec facimus, Domine, passionem tuam commemorantes...*

98. En cambio, la liturgia hispánica, siguiendo el ejemplo de todos los demás ritos, excepto el galicano, incluye en el objeto de la anámnesis, por lo menos, la evocación de la Muerte y la Resurrección de Cristo; a menudo la memoria comprende también la Ascensión y el Adviento glorioso del Señor; más raramente la anámnesis empieza evocando la Encarnación (cf. n. 128).

El hecho de que el Adviento glorioso conste como objeto del *memores* demuestra que la anámnesis no es una evocación histórico-conmemorativa, sino el reconocimiento y la proclamación de una realidad transcendente, la obra salvífica de Dios, cuyas fases son, en cierto modo, inseparables una de otra.

99. La variabilidad continua de la anámnesis permitió a los ritos hispánico y galicano enriquecer considerablemente el fondo universal

de la tradición eucológica relativa a ese momento de primaria importancia de la Plegaria Eucarística.

Es verdad que algunos autores hispánicos o galicanos sintetizaron al máximo la formulación de la anámnesis, reduciéndola casi a una alusión implícita. Pero también es cierto que otros autores dieron lo mejor de sí mismos, en cuanto escritores, al componer los nuevos enunciados de la anámnesis.

Estos demostraron tener plena conciencia de la intangibilidad de los datos tradicionales. El sentido litúrgico de la anámnesis, muy preciso y estrictamente vinculado a la interpretación paulina de las palabras institucionales de Jesús, parecía no admitir variaciones textuales de alguna importancia, literaria o doctrinal. Y, sin embargo, ellos demostraron lo contrario.

100. Las ligeras diferencias que se podían observar en la redacción de esa parte de la Plegaria Eucarística, al pasar de una anáfora a otra, o en el proceso de evolución literaria de una misma anáfora, habían contribuido ya a una comprensión más profunda del significado y de la función de la anámnesis, en sí misma y en relación con el Relato de la Institución, por una parte, y con la epiclesis, por otra. Cada redacción representaba el intento de una nueva interpretación de los datos tradicionales.

Al imponerse una reinterpretación metódica, en la composición de cada *Post Mysteriorum* del repertorio galicano, y cada *Post Pridie* del repertorio hispánico, los resultados tenían que ser mucho mayores.

101. La composición de la anámnesis clásica se funda en la correlación de cuatro elementos: a) MEMORES; b) Objeto del MEMORES; c) OFFERIMUS; d) Objeto del OFFERIMUS.

Declarando la simultaneidad de MEMORES y OFFERIMUS, establece una relación explicativa entre el objeto del OFFERIMUS, el pan y el vino colocados sobre el altar, y el objeto del MEMORES, en el que nunca falta la Muerte de Cristo. Se renueva, por lo tanto, la ecuación de san Pablo: pan y vino – Muerte del Señor.

102. Por otra parte, otros dos términos correlativos en san Pablo, IN MEAM COMMEMORATIONEM – ANNUNTIABITIS, sugerían a la tradición posterior la descomposición del concepto de « memoria » en una multiplicidad de matices.

La forma reelaborada de la glosa paulina, que el canon ambrosiano añadía al Relato de la Institución del canon romano, distinguía ya una gradación de actitudes: *in meam COMMEMORATIONEM FACIETIS, mortem meam PRAEDICABITIS, resurrectionem meam ANNUNTIABITIS, adventum meum SPERABITIS...*

103. Con la aportación de los autores galicanos e hispánicos, se pudo llegar a un más claro discernimiento de la pluralidad de actitudes. Desde los términos más cercanos a las palabras de Jesús, *facientes commemorationem, commemorantes*, se llega a *memores*, y a su sinónimo *recolentes*. La gradación de matices se obtiene también por medio de la duplicidad de los verbos, el segundo de los cuales representa un progreso respecto al primero: *recolentes et servantes, commemorantes et celebrantes*.

La evocación lleva a la visión interna del objeto de la memoria, a una adhesión de fe, y ésta a la necesaria confesión: la dirección que señalaba ya san Pablo al trazar el proceso entre *commemoratio* y *annuntiabit*.

Así van apareciendo, en los textos galicanos e hispánicos, la serie de verbos que indican la asimilación y exteriorización de la memoria: *contemplamur, credimus, confitemur et credimus, confessione promerentes, praedicamus, indicabimus plane numquam tacebimus*.

104. Algunos textos hispánicos, en particular, desarrollan ampliamente el objeto de la anámnesis, describiendo detalladamente cada una de las fases de la obra de salvación, matizando, con la acumulación de verbos distintos, la pluralidad de actitudes de la iglesia, pero salvando al mismo tiempo la unicidad del misterio de Cristo. Esas enumeraciones, destinadas a ejercer el aspecto contemplativo de la anámnesis, suponen ciertamente una madura experiencia del año litúrgico, que se proyecta en la Eucaristía.

Se tiende también a explicitar, en ese momento, el valor soteriológico del objeto de la memoria, la potencia vivificante de la Muerte de Cristo: *Vitam nostram, Domine, Unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes, in resurrectionem eius et ascensionem in caelis fide indubitata fatemur...*

105. Pero la invención más atrevida y genial que los ritos galicano e hispánico aportan, en este sentido, es la configuración indicativa de

la anámnesis. Al objeto del OFFERIMUS, sobreponen el objeto del MEMORES; es decir, ante el pan y el vino, la Iglesia señala la realidad significada y proclamada en la memoria: *Credimus, Domine, credimus in hac confactione tui corporis et effusione tui sanguinis nos esse redemptos... – Habentes igitur ante oculos, omnipotens Pater, tantae passionis triumphos, supplices exoramus ut Pascha hoc, quod Dominus noster Iesus Christus Filius tuus hostiam, Deus Pater, qua tibi reconciliatus est mundus! Hoc est corpus illud quod pependit in cruce, hic etiam sanguis qui sacro profluxit ex latere...*

h) *La epiclesis*

106. La variabilidad sistemática de la epiclesis produjo también formulaciones interesantes de la misma, tanto en el ámbito galicano, como en el hispánico. Sin embargo, los resultados de un continuo esfuerzo de interpretación, análogo al de la anámnesis, fueron más modestos.

El contenido global de ambos repertorios revela que los autores de las *Post Mystereum* y de las *Post Pridie* poseían, respecto a la epiclesis, un exacto conocimiento de los datos de la tradición, y demuestra, al mismo tiempo, que se sintieron autorizados a servirse de ellos con gran libertad.

107. En el conjunto de ambos repertorios, no faltan explícitas invocaciones al Espíritu Santo; pero también otras veces, en vez de nombrar la persona divina, hablan de la potencia, de la santidad de Dios, que actúa la transformación de los dones; en ciertas ocasiones, se atribuye la acción transformante a la mirada complaciente de Dios, que se posa sobre la oblación de la Iglesia.

No faltan tampoco alusiones a la acción de la virtud de Dios, que la Iglesia ruega y espera que sea ejercida, precisamente entonces, en la asamblea. Se tiende a definir tal acción por sus efectos de purificación y renovación, recurriendo a menudo a la imagen del remedio celeste que cura las heridas del pecado (cf. n. 115).

Con relativa frecuencia, las últimas frases de la *Post Mystereum* o la *Post Pridie* proyectan las aspiraciones del pueblo de Dios hacia la vida eterna.

108. Lo mismo en las *Post Mystereum* galicanas, que en las *Post Pridie* hispánicas, se demuestra sumo cuidado en poner de relieve el

verbo que expresa « súplica », que es el que sirve de conexión estructural entre la anámnesis y la epiclesis: *petimus, oramus, precamur, deprecamur, exoramus, obsecramus, exposcimus, rogamus et petimus, deprecamur orantes, supplices deprecamur, quaesumus famulantes*. La sucesión de los elementos fundamentales, en el esquema clásico, era: MEMORES OFFERIMUS et PETIMUS.

Una de las funciones primordiales de la epiclesis, en la Plegaria Eucarística, es la de dar a comprender que la Iglesia, después de haber puesto de su parte cuanto era necesario para obedecer al mandato, tiene todavía que pedir y esperar que la virtud divina cumpla y realice lo mucho que Cristo quiso confiarle de sí mismo, al instituir la Eucaristía.

i) La doxología

109. La liturgia ambrosiana había reelaborado para sí la doxología del canon romano *Per quem haec omnia – Per ipsum*. Había efectuado los retoques más importantes en la primera parte, sustituyendo el *praestas nobis* por *nobis famulis tuis largiter praestas ad augmentum fidei, ad remissionem omnium peccatorum nostrorum*.

En la segunda parte, ampliaba el *et gloria* con una serie de atributos que se hallan en las doxologías de las catequesis de san Ambrosio. Así, después de *omnis honor* añadía *virtus, laus, gloria, imperium, perpetuitas et potestas...*

110. En el ámbito de la liturgia galicana, se llegó a imitar también la doxología romana. El autor galicano asumió solamente los elementos de la primera parte del texto romano: *per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, Deus*. Le añadió una común conclusión trinitaria, *Qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum*, que nada tiene que ver con el *Per ipsum*.

Esa versión galicana de la doxología no prevaleció sobre otras conclusiones ocasionales: no llegó a establecerse como doxología fija.

111. En cambio, la doxología hispánica, otra imitación de la del canon romano, quedó como fórmula única de conclusión de la Plegaria Eucarística.

Dada la tendencia del rito hispánico a componer y a adaptar fórmulas que enlacen los textos entre sí, con la mayor propiedad literaria posible, se dan, en algunos casos, variantes de la parte inicial de la misma; la

que sigue al Amén terminal de la *Post Pridie*. Así, por ejemplo: *Per gratiam Christ, per quem tu... – Praesta, Pater sancte, per quem tu... – Praesta, Pater ingenite, per Unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum, per quem tu...* Pero a partir del pronombre *tu*, el texto es invariable.

112. La fórmula común es la siguiente: *Te praestante, sancte Domine, quia tu haec omnia nobis, indignis servis tuis, valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis et praestas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum.*

Como el texto análogo galicano, aprovecha de la doxología romana sólo la primera parte, la que describe el proceso de la acción de Dios relativa a la Eucaristía, desde la creación hasta el *praestas nobis* de la comunión. La versión hispánica depende directamente del texto romano. Lo demuestra la presencia del verbo *vivificas*, que la versión galicana había omitido, y la simple concatenación de las fases de la acción divina, como en el original romano.

Adorna el *creas* con el *valde bona*, para evocar la complacencia de Dios ante la creación (*Gén* 1, 31), pero respeta la serie de verbos, y mantiene *vivificas* como punto culminante de la misma. El Espíritu vivificante que glorificó la humanidad de Cristo es el mismo que, según la terminología de las poscomuniones romanas, se infunde en los fieles mediante la Eucaristía.

6. RITO DE LA COMUNIÓN

113. Desde este momento, la misa hispánica se desenvuelve con mayor independencia respecto a la de la liturgia galicana. Se dan todavía, entre ambos ritos, puntos de convergencia de notable interés. Pero, en conjunto, la elaboración de esa parte de la misa hispánica es indudablemente más madura; resulta, hasta en sus mínimos detalles, más coherente y refinada que la de la liturgia galicana.

114. Si distinguimos los varios elementos, de que se compone, por su específica función de preceder o acompañar el acto de la comunión, o de seguir a continuación de dicho acto, veremos que la máxima atención se prestó a la primera fase: la de preparar la Eucaristía para ser distribuida y preparar el ánimo de los fieles para recibirla.

115. Las más clásicas formulaciones de la epiclesis contemplaban una acción simultánea del Espíritu, en los dones eucarísticos y en la asamblea. Su función era la de realizar el sacramento, destinándolo a la comunidad de los fieles allí presente, e incrementando la gracia de la caridad y la unidad en los fieles, predisponer éstos a recibir el sacramento (cf. n. 107).

En la estructuración hispánica del rito de la Comunión, se quiso adoptar un principio análogo. En este caso, es la solicitud pastoral de la Iglesia la que, con la fracción, y ocasionalmente la conmixción, prepara la Eucaristía ya consagrada, para que pueda ser comida y bebida esperitual de los fieles y, paralelamente, con la profesión de fe, el Padrenuestro y la bendición, guía el ánimo de los fieles a recibir provechosamente el Cuerpo y la Sangre del Señor.

116. El principio de la variabilidad se extendió a dos piezas de esta última parte de la misa: *Ad Orationem Dominicam*, que es una introducción al Padrenuestro, y la *Benedictio*, que tiene lugar inmediatamente antes de la comunión.

La antiquísima admonición *Sancta sanctis* queda vinculada, desde el punto de vista redaccional, a la fórmula fija para la conmixción.

Dos cantos forman parte del rito de la Comunión: *Ad Confractionem*, breve antifona que corresponde al momento de la fracción, y *Ad accedentes* que acompaña la procesión de los fieles al altar para comulgar. En época tardía, se añadieron una antifona y una oración de acción de gracias. A esa oración, se le da el nombre común de *completuria*.

Dos moniciones sacerdotales preceden a la recitación comunitaria del *Credimus* y, respectivamente a la introducción al Padrenuestro. Una monición diaconal invita a los fieles a inclinarse para recibir la bendición. El embolismo del Padrenuestro y las dos fórmulas conclusivas de la *benedictio* y de la *completuria* acaban de rellenar la estructura del rito de la Comunión.

117. Las dos tradiciones hispánicas se distinguen entre sí en el orden de sucesión del símbolo de la fe y de la fracción (cf. n. 15).

Tradición A

Confractio
Credimus
Pater noster

Tradición B

Credimus
Confractio
Pater noster

En la presente edición del Ordinario de la Misa, se ha preferido la disposición de la tradición B, que ya había sido adoptada en el Misal de 1500.

a) *Profesión de fe*

118. El rito de la Comunión empieza, por lo tanto, con la admonición sacerdotal *Fidem, quan corde credimus, ore autem dicamus*, que está inspirada en *Rom* 10, 9-10. A continuación, la asamblea proclama la profesión de fe, en plural, *Credimus*, según el texto aprobado por el I Concilio Constantinopolitano.

La liturgia hispánica fue la primera en Occidente en introducir el símbolo de la fe en la celebración eucarística. La disposición fue tomada en el III Concilio de Toledo (589), en el can. 2, es decir inmediatamente después del acto de conversión oficial del Reino de los Visigodos al Catolicismo.

El concilio apela como precedente a la costumbre de las iglesias orientales, sin especificar de qué iglesias se trata. El mismo canon indica la colocación del símbolo de la fe antes del Padrenuestro, y con la función precisa de preparar los fieles a la comunión: *quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem prae-libandum, pectora populorum fide purificata accedant*.

119. La versión hispano-latina del símbolo traducía pacíficamente *qui ex Padre Filioque*. La locución *Filioque* fue mal recibida en Oriente, en donde se prefería *per Filium*. La cuestión dio lugar a ásperas polémicas entre las escuelas teológicas de Oriente y Occidente. Fue en el ambiente carolingio de fines del s. VIII, en donde se decidió, en sentido anti-orientalista, la inclusión del Credo con el *Filioque* en la misa del rito romano-franco. Fue colocado al final de la liturgia de la Palabra. Del rito romano-franco, el Credo pasó también a la misa ambrosiana, que lo colocó en ofertorio, entre el canto *Offerenda* y la oración *super oblata*.

120. En el rito hispánico, desde su institución, a fines del s. VI, el *Credimus* figuró siempre entre los elementos ordinarios del rito de la Comunión. Se dijo, por lo tanto, en todas las misas. No fue nunca considerado, como sucedió más tarde en el rito romano, como un signo de solemnidad.

121. La frase del III Concilio de Toledo (can. 2) *symbolum fideliter recitetur ut, priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo recitetur* no resuelve el problema de la discrepancia entre las dos tradiciones hispánicas, al colocar el *Credimus* antes o después de la fracción del pan. La razón, por la que el concilio establece que el símbolo sea recitado antes del Padrenuestro, *priusquam dominica dicatur oratio*, es más profunda.

122. En todas las liturgias, orientales y occidentales, la recitación solemne del Padrenuestro está claramente relacionada con el acto de la comunión. Es, sin duda alguna, el elemento más importante de toda esa parte que prepara a los fieles a recibir la Eucaristía.

La Iglesia, universalmente, ha concebido esa proclamación eucarística de la oración de Cristo, la que El enseñó a sus discípulos partiendo de su propia experiencia en la oración, como una previa configuración espiritual del cristiano con las aspiraciones del Redentor. Después de haberse unido a Cristo en la oración, el cristiano puede, con mejores disposiciones, acercarse a recibir su Cuerpo y su Sangre.

123. Al disponer que, antes de llegar al Padrenuestro, sea recitado el *Credimus*, el III Concilio de Toledo demostraba su solicitud para que la comunidad cristiana se uniese a Cristo, en la oración y en la comunión sacramental, habiendo confirmado su fe en la plena divinidad del mismo, Dios igual al Padre, según la doctrina de la Iglesia católica.

San Leandro de Sevilla, acérrimo defensor de la divinidad del Señor Jesucristo, había sido el gran personaje de aquel sínodo. El mismo concilio constituyó entonces en España la gran victoria de la fe católica frente al arrianismo.

b) *La Fracción*

124. La fracción de los panes consagrados era, en principio, una operación práctica y necesaria para poder distribuir la comunión, en partículas. Pero el gesto de la fracción, en la celebración cristiana, no podía sustrarse a la serie de interpretaciones simbólicas que en él se habían acumulado.

La fracción había sido unánimemente mencionada en las cuatro versiones neotestamentarias de la Institución: *Mt* 26, 26; *Mc* 14, 22; *Lc* 22, 19 y *1 Cor* 11, 24. Entonces Jesús asumía en sí mismo la auto-

ridad y la función de dispensador de la providencia divina, que la tradición religiosa hebraica había reservado al que presidía la cena pascual. Pero el « pan de la aflicción, que habían comido los padres en el desierto » se convertía ahora en el cuerpo del mismo Jesús, que sería quebrantado, en la Pasión, para salvación de los hombres.

Precisamente el gesto de la fracción había servido para definir, en un primer momento, el nuevo memorial, el que tenía por objeto al mismo Jesús: la fracción del pan (*He* 2, 44.46).

A muchos de los discípulos aquel gesto evocaba el prodigio, cuando, mientras El los rompía, los panes se multiplicaban en sus manos (*Mt* 14, 19; 15, 36; *Mc* 6, 41; 8, 6; *Lc* 9, 16). Y para algunos de ellos el mismo gesto había demostrado una fuerza reveladora: en la fracción del pan habían reconocido a Jesús resuscitado (*Lc* 24, 30-31.35).

125. San Hilario de Poitiers, en su interpretación cristológica de los Salmos, recurrió a veces a los términos *corporatio*, *nativitas*, *passio*, *mors*, *resurrectio*, *gloria* y *regnum*.

En el prólogo de su comentario, relacionado *Apoc* 3, 7 y 5, 1-5, explica que, gracias a la llave de David, es posible abrir los siete sellos que cierran el libro del Cordero inmolado: *quia ipse per haec septem signacula, quae de corporalitate eius, et nativitate, et passione, et morte, et resurrectione, et gloria, et regno...*

126. Apringio de Badajoz († 540), en su comentario al libro del Apocalipsis, recoge la interpretación de san Hilario, y repite la misma serie de nombres. Y de nuevo, más de un siglo más tarde, san Ildefonso de Toledo, en su tratado *De cognitione baptismi*, enumera la serie de nombres, relacionándolos con los siete sellos del libro del Apocalipsis.

Tuvo que ser en esa época, a mediados del s. VII, cuando se efectuó la transposición de los siete nombres al pan consagrado de la Eucaristía y, concretamente, en el momento de la fracción.

Al asociar el gesto de la fracción con la teoría patrística de los sellos del libro del Apocalipsis —Cristo se da a conocer en su vida y en su obra—, se elegía precisamente, de entre múltiples interpretaciones simbólicas de origen bíblico, la que había atribuido a la fracción una virtud reveladora: Cristo se da a conocer en la fracción del pan.

127. Contribuyó, sin duda, a dotar el rito de la fracción de esa singular dimensión simbólica la proximidad del *Credimus*, que, en la

liturgia hispánica, había sido ya ordenado a la comunión, y en el que, por este mismo motivo, se ponía de relieve el aspecto cristológico de su contenido.

El *Credimus*, en efecto, enumera también, desde la Encarnación hasta el *Regnum*, todas las fases de la obra salvífica realizada en Cristo.

128. Se reproducía, en la liturgia hispánica, el fenómeno que había dado lugar, en ámbito universal, al desarrollo del objeto de la anámnesis. También entonces, ante el signo de la inmolación de Cristo, se había llegado a contemplar el ciclo entero de su misterio: desde la Encarnación hasta el Advenimiento glorioso.

Tal precedente, dentro de la tradición litúrgica, pudo confirmar en su decisión a los autores del rito hispánico, cuando se dispusieron a enriquecer de ese modo el rito de la fracción.

129. La tradición B amplió la serie de los siete nombres, llevándolos a nueve: entre *nativitas* y *passio*, incluyó *circumcisio* y *apparitio*, títulos de dos solemnidades del Señor. La experiencia del año litúrgico había ejercido también su influjo en el desarrollo de la anámnesis (cf. n. 98).

El ciclo anual de las celebraciones de la Iglesia era ya plenamente reconocido como el medio habitual, sumamente eficaz, destinado a actuar progresivamente en el pueblo de Dios aquel poder revelador de Cristo en sus misterios que, por razones históricas particulares, fue también atribuído, en la misa hispánica, al rito de la fracción.

130. Existe sólo un pequeño repertorio de cantos *Ad Confractionem*. El único que la tradición asigna específicamente a un período determinado del año litúrgico es el del tiempo pascual: *Vicit Leo de tribu Iuda, radix David, alleluia*. La elección de ese pasaje (*Apoc* 5, 5) está seguramente relacionada con el símbolo de los siete sellos del Cordero.

c) *El Padrenuestro*

131. La solemne recitación del Padrenuestro queda encuadrada en medio de otros elementos: a) la exhortación *Oremus* (cf. n. 46); b) el texto variable *Ad Orationem Dominicam*; c) el embolismo *Liberati a malo*.

El texto *Ad Orationem Dominicam*, compuesto sobre argumentos de la fiesta o del tiempo litúrgico, no lleva fórmula de conclusión. Sus últimas palabras, que a menudo son *proclamaverimus e terris*, introducen directamente la primera petición *Pater noster qui es in caelis*. A cada una de las ocho peticiones del Padrenuestro, recitadas por el celebrante, todos los demás responden Amén.

132. Como en los demás ritos occidentales, el embolismo *Liberati a malo* se desenvuelve a partir de la última petición del Padrenuestro. En él se intercede por los que sufren, los cautivos, los enfermos y los difuntos.

Una particularidad exclusiva del embolismo hispánico, que lo convierte en una verdadera joya en su género, es la parte final del texto, en la que se expresa la adhesión a la plegaria de cuantos en el pasado o el presente invocaron, o en el futuro invocarán al Padre con la oración de Jesús: *et exaudi, Deus, orationes servorum tuorum, omnium fidelium christianorum, in hac die et in omni tempore*.

d) *Sancta sanctis* – *Conmixti6n*

133. El *Sancta sanctis* y el rito de la conmixti6n parecen haber sido incorporados en la misa hispánica sin que se hubiese efectuado, en el ámbito hispano-mozárabe, un esfuerzo de asimilaci6n o interpretaci6n particular.

La conmixti6n pudo justificarse como acto preparatorio de la comuni6n en los ritos orientales, en los que todavía hoy, con una cucharita, se distribuye a los fieles la Eucaristía, bajo ambas especies, habiendo inmergido previamente el pan consagrado en el cáliz.

Sin embargo, junto a esa praxis, ha existido siempre la costumbre de distribuir distintamente el pan consagrado y el sagrado cáliz. Los grandes cálices ministeriales de época mozárabe que se han conservado en España, la dignidad de ministro del cáliz que atribuyen al diácono algunos textos hispánicos de la misa y la doble fórmula que se ha conservado en alguno de los manuscritos del *liber ordinum*, que es la que figura en el Ordinario de la Misa de la presente edici6n, indicarían que la Eucaristía era distribuída a los fieles, distintamente, bajo las especies del pan y del vino (cf. n. 139).

134. Una alusi6n a la conmixti6n, la hallamos ya en el can. 18 del IV Concilio de Toledo (cf. n. 137). Sin embargo, debe conside-

rarse un error haber enlazado la conmixti3n al *Sancta sanctis*, gesto cl3sico de la tradici3n universal, con el que se intentada suscitar en los fieles una profunda aspiraci3n a la santidad, que les hiciera m3s dignos de acercarse a la Eucarist3a.

e) La Bendici3n

135. El 3ltimo acto de preparaci3n a la comuni3n, lo constituye la *benedictio*, el 3ltimo de los textos variables de la misa. A la bendici3n sacerdotal, precede una monici3n del di3cono que invita los fieles a inclinarse: *Humiliate vos ad benedictionem*.

136. La bendici3n hisp3nica, en la misa, en el oficio y tambi3n en el ritual de los dem3s sacramentos, consta de tres versos, cada uno de ellos compuesto de dos incisos, a los que cada vez se responde Am3n. El texto de la bendici3n est3 dirigido al pueblo, en segunda persona. Sigue una f3rmula de conclusi3n, que se refiere a Dios, en tercera persona.

San Isidoro, en su *De Ecclesiasticis Officiis* I, XVII, justifica esa estructura de la bendici3n hisp3nica, fund3ndose en la prescripci3n del libro de los N3m 6, 24.

137. El can. 18 del IV Concilio de Toledo (633) establec3a claramente el lugar de la bendici3n: no despu3s, sino antes de la comuni3n: *post orationem dominicam, et coniunctionem panis et calicis, benedictio in populo sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum sumatur*.

Un precedente de la bendici3n antes de la comuni3n, puede hallarse en la misa de las Constitutiones Apost3licas.

Al dar a la bendici3n el car3cter de preparaci3n a la comuni3n, se excluye la posibilidad de otra bendici3n al final de la misa. Se entiende que, al concluir la celebraci3n, la mayor bendici3n que los fieles pueden llevarse consigo es la Eucarist3a que han recibido.

f) La Comuni3n

138. El canto que acompa3a la comuni3n es designado con el t3tulo de *Ad accedentes*. Ese t3tulo describe, por una parte, la procesi3n de los fieles que se acercan al altar, y por otra, el significado espiritual que se a ese momento atribu3a el vers3culo 6 del *Salmo* 33: *Accedite ad eum et illuminamini*.

Con un título análogo al de *Ad accedentes*, el rito ambrosiano llama al canto de comunión *Transitorium*. En cambio, el rito galicano le da el nombre de *Trecanum*, refiriéndose probablemente al número 33 del *Salmo*. De hecho, el *Salmo* 33, *Benedicam Dominum in omni tempore*, fue, en la tradición litúrgica universal, el más antiguo cántico de comunión. El canto común *Ad accedentes* lleva la antífona *Gustate et videte quam suavis est Dominus*, y está compuesto con otros versículos del mismo *Salmo* 33.

Existe, en el repertorio musical hispánico, un cierto número de cantos *Ad Accedentes* propios de las solemnidades o tiempos litúrgicos. Son especialmente característicos los de la Cuaresma, compuestos con palabras de Cristo, extraídas del Evangelio.

139. El sacerdote distribuye el pan consagrado a los fieles, diciendo a cada uno de los comulgantes: *Corpus Christi sit salvatio tua*. El diácono administra el cáliz, diciendo: *Sanguis Christi maneat tecum redemptio vera*.

g) *Acción de gracias y despedida*

140. Una vez terminada la distribución de la Eucaristía, se canta una de las dos antífonas *Refecti Christi corpore* o bien *Repletum est gaudium*. Sigue a continuación una oración de acción de gracias análoga a la poscomunión romana, que lleva el nombre de *completuria*.

El término *completuria* fue creado para el oficio catedral hispánico. El oficio matutino y a veces también el de vísperas se caracterizan por la pluralidad del elemento eucológico: comprenden varias oraciones, de géneros distintos. A la oración conclusiva, que en el oficio es el texto principal, se le da el nombre de *completuria*.

Por analogía del oficio, también en el *liber ordinum* se da el nombre de *completuria* a la última oración, que es generalmente el texto principal.

Por ser numéricamente la última de las oraciones de la misa, se dio asimismo el nombre de *completuria* a la oración de acción de gracias. Pero éste es, en realidad, un texto poco representativo de la eucología hispánica. Su repertorio es todavía más escaso que el de las oraciones *post Gloriam*.

141. La celebración termina con el saludo sacerdotal *Dominus sit semper vobiscum* y la despedida del diácono *Sollemnia completa sunt*.

In nomine Domini nostri Iesu Christi votum nostrum sit acceptum cum pace.

142. Reproducimos a continuación la estructura de la misa hispánica de un modo esquemático:

I. RITOS INICIALES

canto PRAELEGENDUM	(26-27)
himno <i>Gloria in excelsis</i>	(28-29)
Trisagio	(30)
oración <i>post Gloriam</i>	(31-32)
Esta parte introductoria se omite los domingos de Cuaresma y en todas las misas feriales del año. (23)	

II. LITURGIA DE LA PALABRA

<i>Dominus sit semper vobiscum</i>	(33)
lectura PROPHETIA	(34)
Durante la Cuaresma, en lugar de la prophetia, se leen una lectura sapiencial y una lectura de los libros históricos del Antiguo Testamento. (34)	
canto PSALLENDEM	(35)
Los miércoles y viernes de Cuaresma, en vez del <i>psallendum</i> , se cantan los <i>Threni</i> . (36)	
En las solemnidades de los mártires, después del <i>psallendum</i> , se puede añadir la última parte de las actas del martirio. Se cantan entonces las <i>Benedictiones</i> . (37)	
lectura APOSTOLUS	(34)
lectura EVANGELIUM	(34)
Homilía	
canto LAUDES	(38)

III. OFERTORIO

canto SACRIFICIUM	(39-41)
colocación del pan y el vino sobre el altar	(39)

IV. INTERCESIONES SOLEMNES

ORATIO ADMONITIONIS

Formula de conclusión	(45)
<i>Oremus</i>	(46)
aclamación <i>Hagios, hagios, hagios...</i>	(46)
díptico por la Iglesia	(51)
oración ALIA	(52)
fórmula de enlace	(53)
dípticos	(46-51)
oración POST NOMINA	(54)
fórmula de conclusión	

V. SIGNO DE LA PAZ

oración AD PACEM	(55)
fórmula de enlace	(55)
<i>Gratia Dei Patris</i>	(55)
canto AD PACEM	(55)

VI. PLEGARIA EUCARÍSTICA

diálogo	(66-68)
ILLATIO	(65-70)
<i>Sanctus</i>	(68.71-73)
oración POST SANCTUS	(74-75 82-84)

Relato de la Institución	(76-95)
aclamación <i>Sic credimus</i>	(94)
oración POST PRIDIE	(98-108)
doxología	(109-112)

VII. RITO DE LA COMUNIÓN

<i>Fidem quam corde</i>	(118)
<i>Credimus</i>	(118-123)
fracción	(124-129)
canto AD CONFRACTIONEM	(130)
<i>Oremus</i>	(131)
AD ORATIONEM DOMINICAM	(131)
<i>Pater noster</i>	(131)
<i>Liberati a malo</i>	(132)
<i>Sancta sanctis</i>	(133-134)
conmixtión	(133-134)
<i>humiliate vos</i>	(135)
BENEDICTIO	(135-137)
fórmula de conclusión	(136)
canto AD ACCEDENTES	(138)
comunión	(139)
canto <i>post communionem</i>	(136)
oración COMPLETURIA	(140)

DESPEDIDA

<i>Dominus sit semper vobiscum</i>	(141)
<i>Sollemnia completa sunt</i>	(141)

III. COMPOSICIÓN DEL MISAL

143. La edición revisada del Misal Hispano-Mozárabe comprende:

1. Calendario.
2. Ordinario de la Misa.
3. Propio del tiempo, dividido en varias secciones:
 - a) del I Domingo de Adviento a la fiesta de la Aparición del Señor (6 de enero);
 - b) del I Domingo de Cuaresma al Miércoles Santo;
 - c) Triduo Pascual;
 - d) del Domingo de Resurrección a Pentecostés;
 - e) Domingos de Quotidiano.
4. Propio de Santos.
5. Común de Santos.
6. Misas de Difuntos.
7. Misas votivas.

144. Dada su extensión, el Misal Hispano-Mozárabe tendrá que ser dividido en varios tomos.

Razones prácticas exigen que el Ordinario de la Misa forme un volumen aparte. El celebrante debe poder seguir simultáneamente el Ordinario y la parte correspondiente del Propio del tiempo, Propio de Santos, Común de Santos o Misas votivas.

Siendo el Santoral el elemento más peculiar del Calendario Hispano-Mozárabe, éste forma parte del tomo correspondiente al Propio y Común de Santos.

145. Se ha preparado una versión crítica del Calendario, en la que se han consultado y comparado calendarios mozárabes y post-mozárabes, y se han tenido en cuenta sobre todo la lista de los oficios y misas de santos que reproducen las fuentes.

En los antiguos calendarios, se indicaba a veces la fecha conmemorativa de santos de la época visigótica o mozárabe, sin que de ellos existiera, en el Propio de Santos, la misa correspondiente. En estos casos, se tendrá que recurrir al Común de Santos.

146. La revisión del Ordinario de la Misa se ha fundado en el de la tradición B, que era ya el del Misal de 1500, pero se han integrado en el mismo preciosos elementos de la Tradición A.

Ha sido despojado de las partes no auténticas que le habían incorporado los editores de 1500. Esas partes, generalmente de carácter devocional, absolutamente extrañas a la tradición hispano-mozárabe, y que a veces comportaban graves deformaciones en la estructura de la misa, habían sido tomadas de algunos misales de rito romano, copiados en Toledo durante el s. XIII, pero procedían en realidad, de escritorios franco-germánicos.

147. No obstante, el Ordinario revisado prevé la posibilidad de tres momentos de plegaria devocional, al empezar la misa, en el ofertorio y antes de la comunión, a condición de que tales oraciones se digan en voz baja. Los textos de estas oraciones han sido extraídos de misas votivas hispánicas del s. IX, conservadas en el *liber ordinum*. Conviene aclarar que dichas oraciones resultan innecesarias. Los textos variables del Propio del tiempo, o de los Santos, destinados a ser recitados públicamente, verdaderamente representativos de la eucología hispánica, cumplen sobradamente cualquiera de las funciones que se les quisiera atribuir.

148. Las varias experimentaciones que se han efectuado del mismo han demostrado que el Ordinario, tal como ha quedado después de la revisión, permite seguir con agilidad y nítida precisión la peculiar estructura de la misa hispánica.

149. En la nueva compilación de los Propios del tiempo y de los Santos, y asimismo en la del Común de Santos y de las misas votivas, se han utilizado todas las fuentes pertinentes, y se ha procurado reunir cuanto dichas fuentes ofrecían: lecturas, cantos y textos eucológicos.

Gracias a la enorme riqueza contenida en las fuentes de ambas tradiciones, en muchas ocasiones, se ha podido proponer un ciclo bienal: Año I y Año II. Generalmente los dos años se distinguen sólo en la primera parte de la misa: desde el *Praelegendum* al *Sacrificium*. A partir de la *Oratio Admonitionis*, los mismos textos sirven para el Año I y el Año II.

150. En la transcripción del texto latino de las lecturas del nuevo Misal, se ha adoptado la versión de la Neovulgata.

151. El tiempo de Adviento consta de seis semanas: el primer domingo es el que cae entre el 13 y el 19 de noviembre.

Ningún signo externo de carácter penitencial disminuye el tono festivo de sus textos, ordenados a suscitar la alegre esperanza de la Venida del Señor.

En el Misal, figuran solamente las misas dominicales: ciclo bienal para los domingos I, II, III, V y VI. En las misas feriales de Adviento, se repetirá la misa del domingo precedente. Durante la semana podrán utilizarse también las lecturas y cantos del año alternativo; es decir, las del segundo año en el año primero, y viceversa.

152. A la solemnidad de la Natividad del Señor, el 25 de diciembre, sigue la de la Circuncisión el 1 de enero y la de Epifanía, el 6 de enero, que lleva el título de « Aparición del Señor ».

Antes de que se instituyera, como Octava de Navidad, la fiesta de la Circuncisión, se celebraba aquel mismo día una fiesta de Año Nuevo. Ambas tradiciones han conservado la misa *In Caput Anni* o *In Initio Anni*. Se presta a ser utilizada en la vigilia de fin de año, o bien como misa dominical o ferial entre el 1 y el 6 de enero.

153. El primer domingo después de la « Aparición del Señor » empieza el ciclo de los domingos « De Quotidiano », que se interrumpirá el I Domingo de Cuaresma y proseguirá desde Pentecostés hasta el I Domingo de Adviento.

El repertorio « De Quotidiano » comprende las lecturas para 33 domingos, pero sólo 18 series de los textos eucológicos variables que forman una misa: desde la *Oratio Admonitionis* hasta la *benedictio*. A partir del Domingo XIX se tendrán que repetir tales oraciones, empezando por las del I Domingo.

154. La Cuaresma empieza con el Domingo *In Carnes tollendas*, exactamente siete semanas antes de la Pascua. Oscila entre el 11 de febrero y el 14 de marzo. La misa de este domingo es todavía festiva.

A partir del lunes de la primera semana, en el canto denominado *Laudes*, se sustituye el aleluya con otra aclamación. Todas las misas, dominicales o feriales, están dominadas por el profundo sentido penitencial de ese período. A partir del IV Domingo, al de la penitencia de la Iglesia, se asocia el tema de la Pasión del Señor.

Durante la Cuaresma queda rigurosamente prohibida la celebración de fiestas del Señor o en honor de los Santos.

El Concilio X de Toledo (656) excluía absolutamente, por inoportuna, la fiesta del 25 de marzo (cf. n. 6): ... *quoniam die qua invenitur angelus Virgini Verbi conceptum et nuntiasset verbis et indidisse miraculis eadem festivas non potest celebrari condigne, cum interdum Quadragesimae dies vel Paschale festum videtur incumbere, in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus, sicut ex antiquitate regulari cautum est, convenit celebrari; cum etiam et ipsam incarnationem Verbi non conveniat tunc celebritatibus praedicari, quando constat id ipsum Verbum post mortem carnis gloria resurrectionis attolli...*

La celebración de la Cátedra de San Pedro, a la que la liturgia hispánica atribuye una notable solemnidad, se celebrará sólo los años, en que el I Domingo de Cuaresma caiga después del 22 de febrero.

155. Es característica de la Cuaresma hispánica la considerable riqueza y extensión de la Liturgia de la Palabra. En la nueva edición del Misal, se han asignado lecturas propias a todos los domingos y ferias de ese período.

En cuanto a los textos eucológicos, además de las seis misas dominicales, el Misal reúne 22 misas feriales, distribuidas del modo siguiente: durante las tres primeras semanas, tienen misa propia los lunes, miércoles y viernes; los martes, jueves y sábados se utilizará la misa de la feria anterior; durante las tres últimas semanas llevan misa propia todas las ferias menos el sábado; el sábado de las semanas IV y V se repetirá la misa del viernes.

156. El ciclo bienal que el Misal propone en los domingos de Adviento y Tiempo Pascual, y en las solemnidades de la Natividad, Circuncisión, Aparición del Señor, Ascensión y Pentecostés se funda esencialmente en los sistemas de distribución de lecturas que distinguen entre sí las tradiciones A y B.

Pero en el Triduo Sacro —Jueves de la Cena del Señor, Viernes de la Pasión y Muerte, Vigilia Pascual— la disparidad entre ambas tradiciones, y por lo tanto entre el Año I y Año II, no consiste solamente en la aplicación de otros sistemas de lecturas o en el uso de otros repertorios de cantos, sino que afecta, en algunos casos, a la estructura misma de la celebración. Cada una de las dos tradiciones representa

una distinta interpretación de los datos tradicionales que, en evolución paralela, han producido realizaciones diversas de las celebraciones particulares de la Semana Santa.

157. La sección del Propio correspondiente al Tiempo Pascual, además de las misas de los domingos y de las fiestas de la Ascensión y Pentecostés, comprende una misa vigiliar para el Sábado antes de Pentecostés. Tienen también misa propia todos los días de la Octava de Pascua. En las misas feriales se repetirá la misa del domingo precedente.

IV. CELEBRACIÓN ORDINARIA O EXTRAORDINARIA DE LA MISA EN RITO HISPANO-MOZARABE NORMAS

158. El Misal Hispano-Mozárabe está destinado, en primer lugar, a la celebración ordinaria y cotidiana en la Capilla Mozárabe de la Catedral de Toledo; también, a la celebración ordinaria en las parroquias mozárabes, en otras iglesias o capillas que gozan, o gocen en el futuro, de tal privilegio; a los obispos y sacerdotes que hayan recibido la facultad de celebrar la misa en rito hispano-mozárabe, a título personal (cf. n. 167).

159. Celebraciones extraordinarias de la misa en rito hispano-mozárabe podrán tener lugar con ocasión de fiestas conmemorativas, congresos o cursos, que de algún modo puedan relacionarse con la liturgia hispano-mozárabe; con ocasión de la restauración o restitución al culto de iglesias o capillas, situadas dentro del territorio español, de las época romana, visigótica o mozárabe; en fiestas en honor de santos que figuran en el calendario hispano-mozárabe y que gocen de particular veneración en la ciudad, en la diócesis o en la región.

160. Dentro del ámbito jurisdiccional de la Conferencia Episcopal Española, para obtener el permiso para la celebración extraordinaria de la misa en rito hispano-mozárabe, se tendrá que recurrir al Ordinario del lugar, en que deba efectuarse tal celebración. Antes de conceder dicho permiso, el Ordinario del lugar comprobará que quede garantizada la observancia de las normas establecidas en los nn. 161-166, 168-170, y someterá la documentación correspondiente a la aprobación del Arzobispo de Toledo.

Fuera del Estado Español, el permiso tendrá que ser requerido a la Congregación para el Culto Divino.

161. Se adoptará estrictamente el Ordinatio de la Misa y los textos del Propio del Misal Hispano-Mozárabe, sin permitirse mezclas con elementos del rito romano o de otros ritos.

162. El celebrante principal, los ministros, el encargado de dirigir la celebración, y también los concelebrantes, si la misa es concelebrada, se prepararán debidamente. Su preparación no quedará limitada al aspecto ceremonial, sino que comportará además una información histórico-doctrinal sobre la liturgia hispánica en general y la Misa hispano-mozárabe en concreto.

Se impartirá asimismo una instrucción previa a los que van a asistir a la celebración.

Para una más provechosa participación de la asamblea, es aconsejable que se publique y distribuya entre los asistentes un folleto explicativo, con los textos de la misa y las respuestas del pueblo.

163. Si la misa se celebra en lengua vernácula, se adoptará el texto con la traducción oficial del Ordinario de la Misa; la traducción de los textos del Propio sea fiel al original y literariamente digna, revisada y aprobada por algún experto en materia.

164. Si la misa se celebra con canto, procúrese que el texto de los cantos corresponda al del Propio o Ordinario de la Misa; de no ser esto posible, que los cantos sean por lo menos adecuados a la misa que se celebra.

165. Pueden utilizarse los ornamentos del rito romano o del rito del lugar. Sin embargo, téngase presente que, en los períodos visigótico y mozárabe, el diácono vestía sólo alba y estola.

166. Si la misa es concelebrada, es preferible que quede reservada al celebrante principal la recitación de todos los textos estrictamente sacerdotales de la misa.

Sin embargo, si se cree oportuno, puede asignarse la recitación de las oraciones *Alia*, *post Nomina*, *ad Pacem* y sus respectivas fórmulas de conclusión o enlace a algunos de los concelebrantes.

167. En la celebración ordinaria y cotidiana de la misa en rito hispano-mozárabe, si no hay razones que aconsejen lo contrario, sígase exactamente el calendario del Misal.

Cuando el Misal prevé la alternancia de las lecturas y otros elementos de la misa en Año I y Año II, es aconsejable que tal alternancia sea observada. El primero de los dos años puede corresponder a los años impares, y el segundo a los años pares.

168. También en las celebraciones extraordinarias, si no hay otras razones que lo justifiquen, sígase el calendario del Misal.

En todo caso, la misa celebrada corresponderá exactamente a la del día litúrgico en las solemnidades de Navidad, Aparición del Señor, durante el Triduo Pascual, Domingo de Pascua, Ascensión, Pentecostés, y en la fiesta de Santa María, el 18 de diciembre.

169. Durante toda la Cuaresma, sólo se puede adoptar una de las misas de dicho tiempo.

Durante el Adviento, sólo se celebrarán misas de Adviento o de los santos, cuya conmemoración caiga en ese período. Durante el Tiempo Pascual se observará la misma norma.

170. Fuera de los períodos del año que corresponden a Adviento, Cuaresma y Tiempo Pascual, para las celebraciones extraordinarias, puede elegirse cualquiera de las misas del ciclo « De Quotidiano » o de los santos que figuran en el calendario hispano-mozárabe.

SUMMARIUM DECRETORUM

(a die 16 iunii ad diem 15 septembris 1988)

I. CONFIRMATIO DELIBERATIONUM CONFERENTIARUM EPISCOPORUM
CIRCA INTERPRETATIONES POPULARES

AFRICA

Africa Meridionalis

Decreta particularia, Regio linguae « zulu », 7 iulii 1988 (Prot. 542/88): confirmatur interpretatio *zulu* sequentium partium Lectionarii Missalis Romani: Proprii de Sanctis; Communium; Pro Missis ritualibus; Pro Missis pro variis necessitatibus; Pro Missis votivis; Pro Missis defunctorum.

Malia

Decreta particularia, Nkayensis et diocesis de Pointe-Noire, 9 augusti 1988 (Prot. 1855/84): conceditur ut in Ordine Missae cum populo, loco Symboli Nicaeni-Costantinopolitani, adhiberi valeat Symbolum Apostolorum.

Uganda

Decreta particularia, Dioceses Arcis Portal et Hoimana, confirmatur interpretatio runyoro rutooro ritus « De Ordinatione presbyteri et diaconi », necnon formulae sacramentalis Ordinationis presbyteri.

AMERICA

Universitas Sancti Pauli Ottaviensis

Facultas Iuris Canonici, 24 iunii 1988 (Prot. 488/88): confirmatur textus *latinus* Missae in honorem Sancti Raimundi de Penyafort, presbyteri.

ASIA

India

Decreta particularia, *Regio linguae « konkani »*, 4 iulii 1988 (Prot. 844/88): conceditur ut textus *konkani* psalmodiarum in celebrationibus liturgicis adhiberi valeat.

Regio linguae marathi, 4 iulii 1988 (Prot. 487/88): confirmatur interpretatio *marathi* recognita Ordinis matrimonium celebrandi.

EUROPA

Gallia

Decreta particularia, *Pontisarensis*, 23 iunii 1988 (Prot. 628/88): confirmatur textus *gallicus* Proprii Missarum.

Hispania

Decreta generalia, 17 iulii 1988 (Prot. 203/86): confirmatur *ad interim* textus *latinus* Praenotandorum et Ordinis Missae, necnon Proprii de Tempore, scilicet Temporis Adventus, Natalis, Quadragesimae, Paschae et Temporis per annum Liturgiae hispanico-mozarabicae, usque dum reliquarum partium Missalis instauratio sit peracta.

Die 6 augusti 1988 (Prot. 684/87): confirmatur interpretatio *hispanica* Ordinis Exsequiarum.

Decreta particularia, *Dioceses linguae catalaunicae*, 7 iulii 1988 (Prot. 1285/87): conceditur ut in Appendicem Missalis Romani lingua *catalaunica* exarati, inseri valeant textus deprompti e Missali Romano lingua italica exarato atque anno 1983 edito, necnon textus pro celebrationibus peragendis quae ab anno 1983 in Calendarium Romanum generale et in Calendarium proprium diocesum linguae catalaunicae nuper sunt inductae.

Hispalensis, 15 iulii 1988 (Prot. 962/88): conceditur ut in celebratione Missae et Liturgiae Horarum in honorem Beati Marcelli Spinola y Maestre, episcopi, textus adhibeantur, qui ab Apostolica Sede die 6 februarii 1987 (Prot. 273/87) sunt confirmati.

Illerdensis, 25 iulii 1988 (Prot. 987/88): conceditur ut textus Missae atque Liturgiae Horarum in honorem Beati Francisci Palau y Quer, presbyteri, lingua *latina* et *hispanica* exarati, qui ad usum Ordinis Fratrum Discalceatorum beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo ab Apostolica Sede iam sunt confirmati, adhiberi valeant ad usum eiusdem dioecesis.

Hollandia

Decreta generalia, 24 augusti 1988 (Prot. 973/88): confirmatur interpretatio *neerlandica* orationis collectae in honorem Sanctorum Laurentii Ruiz et sociorum, martyrum.

Decreta particularia, *Bredana*, 12 iulii 1988 (Prot. 854/88): confirmatur textus *neerlandicus* Proprii Missarum.

Harlemensis, 26 iulii 1988 (Prot. 976/88): confirmatur textus *latinus* et *neerlandicus* Missae beatae Mariae Virginis sub titulo « Refugium in necessitatibus ».

Roterodamensis, 19 augusti (Prot. 988/88): confirmatur textus *latinus* et *neerlandicus* orationis collectae in honorem Beati Ieronis, presbyteri et martyris.

Ordinariatus Castrensis, 7 septembris 1988 (Prot. 1150/88): confirmatur Proprium Missarum.

Italia

Decreta particularia, *Uritana*, 20 augusti 1988 (Prot. 1212/87): confirmatur textus *italicus* Proprii Missarum et Liturgiae Horarum.

Patriarchalis Basilica S. Mariae Maioris

Die 25 iunii 1988 (Prot. 626/88): confirmatur textus *latinus* Missae votivae in honorem beatae Mariae Virginis sub titulo « Salus Populi Romani ».

Die 15 augusti 1988 (Prot. 1036/88): confirmatur textus *italicus* Missae votivae in honorem beatae Mariae Virginis sub titulo « Salus Populi Romani ».

Turcarum Respublica

Decreta generalia, 1 septembris 1988 (Prot. 1115/88): conceditur ut in ecclesiis ritus latini Turcarum Reipublicae adhiberi possint in celebratione eucharistica Praefationes et Preces eucharisticae, quae inveniuntur in Missali Romano linguis gallica, anglica, germanica et italica exarato atque rite ab Apostolica Sede confirmato.

II. CONFIRMATIO TEXTUUM PROPRIORUM RELIGIOSORUM

Congregatio Passionis Iesu Christi, 26 iulii 1988 (Prot. 882/88): confirmatur textus *latinus, anglicus, hispanicus* et *italicus* orationis collectae et Lectionis alterius pro Missa et Liturgia Horarum in honorem Beati Caroli a Sancto Andrea, presbyteri.

Ordo Clericorum Regularium, v.d. Theatinorum, 16 iulii 1988 (Prot. 691/88): confirmatur interpretatio *hispanica* textus proprii Ordinis Professionis Religiosae.

Eodem die (Prot. 711/88): confirmatur textus *latinus* proprii Ordinis Professionis Religiosae.

Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo, 7 iulii 1988 (Prot. 811/88): confirmatur interpretatio *hispanica* textus proprii Ordinis Professionis Religiosae.

Ordo Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis De Monte Carmelo, 6 iulii 1988 (Prot. 809/88): confirmatur interpretatio *lusitana* Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Francisci Palau y Quer, presbyteri.

Die 11 iulii 1988 (Prot. 808/88): confirmatur interpretatio *coreana* orationis collectae Missae in honorem Beati Francisci Palau y Quer, presbyteri.

Die 25 augusti 1988 (Prot. 807/88): confirmatur interpretatio *melitensis* orationis collectae necnon Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Francisci Palau y Quer, presbyteri.

Ordo Fratrum Minorum, 30 iunii 1988 (Prot. 516/88): confirmatur interpretatio *germanica* Missarum Votivarum, quae in Sanctuariis Custodiae Terrae Sanctae celebrari possunt.

Die 1 iulii 1988 (Prot. 320/88): confirmatur interpretatio *hispanica* Missarum Votivarum, quae in Sanctuariis Custodiae Terrae Sanctae celebrari possunt.

Die 20 augusti 1988 (Prot. 1099/88): confirmatur textus *latinus* Liturgiae Horarum in honorem Sancti Michaëlis archangeli, ad usum ecclesiarum Provinciae Tuscanae eiusdem Ordinis.

Die 13 septembris 1988 (Prot. 961/87): confirmatur textus *catalaunicus* orationis collectae pro Missa in honorem Beati Iuniperi Serra, presbyteri.

Ordo Praedicatorum, 24 maii 1988 (Prot. 437/87): confirmatur interpretatio *hispanica* Proprii Liturgiae Horarum.

Ordo Sanctissimae Trinitatis, 25 iulii 1988 (Prot. 838/88): confirmatur textus *latinus* et *hispanicus* orationis collectae in honorem Beatae Iosephae Naval Girbés, virginis.

Societas Iesu, 6 iulii 1988 (Prot. 870/88): confirmatur interpretatio *hispanica* orationis collectae necnon Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Ruperti Mayer, presbyteri.

Eodem die (Prot. 871/88): confirmatur interpretatio *lusitana* orationis collectae necnon Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Ruperti Mayer, presbyteri.

Die 20 augusti 1988 (Prot. 1102/88): confirmatur interpretatio *catalaunica* orationis collectae necnon Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Ruperti Mayer, presbyteri.

Congregatio Carmelitarum Missionariorum a Sancta Teresia, 13 augusti 1988 (Prot. 872/87): confirmatur textus *hispanicus* proprii Ordinis Professionis Religiosae.

Congregatio Filiarum a Caritate, 6 septembris 1988 (Prot. 1097/88): confirmatur interpretatio *gallica* Missae in honorem Sanctae Magdalenae de Canossa, virginis.

Congregatio Sororum a Domina Nostra Consolationis, 16 iulii 1988 (Prot. 860/88): confirmatur textus *hispanicus* Missae et Liturgiae Horarum in honorem Sanctae Mariae Rosae Molas Vallvé, virginis.

Congregatio Sororum Ministrantium Infirmis a Sancto Camillo De Lellis, 19 augusti 1988 (Prot. 893/88): confirmatur textus *italicus* Liturgiae Horarum in honorem beatae Mariae Virginis Perdolentis.

Institutum Filiarum Mariae Auxiliatricis, 23 iulii 1988 (Prot. 843/88): confirmatur textus *latinus* et *italicus* orationis collectae et textus *italicus* Lectionis alterius pro Missa et Liturgia Horarum in honorem Beatae Laurae Vicuña.

- Institutum Sororum Benedictinarum a Providentia**, 1 augusti 1988 (Prot. 839/88): confirmatur textus *latinus* Liturgiae Horarum in honorem beatae Mariae Virginis « Matris Providentiae ».
- Institutum Sororum « Saint-Joseph de Cluny »**, 22 iulii 1988 (Prot. 984/88): confirmatur interpretatio *telugu* Missae et Liturgiae Horarum in honorem Beatae Annae Mariae Javouhey, virginis;
die 28 iulii 1988 (Prot. 911/88): confirmatur textus *tamil* Missae in honorem Beatae Annae Mariae Jevouhey, virginis.
- Monasteria Monialium Benedictinarum Argentinae et Uruquariae**, 10 augusti 1988 (Prot. 1015/88): confirmatur interpretatio *hispanica* textus proprii Ordinis Professionis monasticae.
- Sorores beatae Mariae Virginis de Suffragio et Sanctae Zitae**, 23 iulii 1988 (Prot. 889/88): confirmatur textus *latinus* et *italicus* orationis collectae necnon Lectionis alterius Liturgiae Horarum in honorem Beati Francisci Faà di Bruno, presbyteri.

III. CALENDARIA PARTICULARIA

- Bredana**, 12 iulii 1988 (Prot. 854/88).
- Harlemensis**, 26 iulii 1988 (Prot. 976/88): conceditur ut celebratio beatae Mariae Virginis sub titulo « Refugium in necessitatibus » in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis ultimo sabbato mensis maii, gradu *memoriae* peragenda.
- Hispalensis**, 15 iulii 1988 (Prot. 962/88): conceditur ut in Calendarium proprium Archidioecesis celebratio Beati Marcelli Spinola y Maestre, episcopi, inseri valeat, quotannis die 19 ianuarii gradu *memoriae ad libitum* peragenda.
- Hollandiae Ordinariatus Castrensis**, 7 septembris 1988 (Prot. 1150/88).
- Illerdensis**, 25 iulii 1988 (Prot. 987/88): conceditur ut celebratio Beati Francisci Palau y Quer, presbyteri, in Calendarium proprium dioecesis inseri valeat, quotannis die 20 martii gradu *memoriae ad libitum* peragenda.
- Monasteriensis**, 1 septembris 1988 (Prot. 1123/88): conceditur ut celebratio Beatae Teresiae Benedictae a Cruce (Edith Stein) in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 9 augusti gradu *memoriae ad libitum* peragenda.

Pontisarensis, 23 iunii 1988 (Prot. 628/88).

Roterodamensis, 19 augusti 1988 (Prot. 998/88): conceditur ut celebratio Beati Ieronis, presbyteri et martyris, in Calendarium proprium dioecesis inseri valeat, quotannis die 17 augusti gradu *memoriae ad libitum* in dioecesi, gradu vero *memoriae obligatoriae* in ecclesia paroeciali loci v.d. « Noordwijk », ubi exuviae eiusdem Beati religiose asservantur, peragenda.

Senensis-Collensis-Iliciensis, 5 augusti 1988 (Prot. 396/88).

Ordo Fratrum Discalceatorum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo — Provincia Bavariae, 19 iulii 1988 (Prot. 421/88): conceditur ut in ecclesiis eiusdem Ordinis in Provincia Bavariae necnon in ecclesia monasterii Coloniensis celebratio Beatae Teresiae Benedictae a Cruce (Edith Stein), martyris, quotannis die 9 augusti gradu *memoriae obligatoriae* peragi valeat, ad normam n. 24 Instructionis « Calendaria particularia » diei 24 iunii 1970 (AAS 1970, pp. 651-663).

Societas S. Francisci Salesii, 6 septembris 1988 (Prot. 1107/88): conceditur ut celebratio Beatae Laurae Vicuña in Calendarium proprium inseri valeat, quotannis die 22 ianuarii gradu *memoriae ad libitum* peragenda.

Institutum Sororum Benedictinarum a Providentia, 1 augusti 1988 (Prot. 839/88): conceditur ut in Calendario particulari eiusdem Instituti

- celebratio S. Benedicti, abbatis (11 iulii) gradu *sollemnitatis*;
- celebratio S. Hieronymi Emiliani (8 februarii) gradu *festi*;
- celebratio Ss. Angelorum Custodum (2 octobris) gradu *festi* peragantur.

Institutum Sororum Pauperum a S. Catharina Senensi, 6 septembris 1988 (Prot. 1135/88): conceditur ut celebratio Beatae Savinae Petrilli, virginis ac fundatricis, quotannis die 18 aprilis gradu *festi* peragi possit.

IV. DE SACRA COMMUNIONE IN MANU FIDELIUM DISTRIBUENDA

(Cf. Instr. *Memoriale Domini*, 29 maii 1969 et adnexas epistolas ad Praesides Conferentiarum Episcopaliū: AAS 61, 1969, pp. 541-547).

Honduria, 14 iulii 1988 (Prot. 917/88).

V. PATRONI CONFIRMATIO

Hispalensis, 15 iulii 1988 (Prot. 961/88): confirmatur electio Beati Marcelli Spinola y Maestre, episcopi, Patroni apud Deum Capituli Metropolitani Hispalensis.

Matritensis, 31 augusti 1988 (Prot. 1013/88): confirmatur electio Sancti Simonis de Rojas, presbyteri, Patroni secundarii apud Deum civitatis v.d. « Móstoles ».

VI. CONCESSIO TITULI BASILICAE MINORIS

Isclana, 28 iulii 1988 (Prot. 652/88): pro ecclesia paroeciali Sancti Viti, martyris, in loco v.d. « Forio ».

Neapolitana, 27 iulii 1988 (Prot. 840/88): pro ecclesia sanctuario beatae Mariae Virgini sub titulo « Santa Maria della Neve » in loco « Ponticelli » dicato.

Presoviensis, 22 iunii 1988 (Prot. 180/87): pro ecclesia paroeciali beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptae, in loco v.d. « Lutina ».

Vallensis in Lucania, 2 augusti 1988 (Prot. 581/88): pro ecclesia paroeciali in loco v.d. « Castellabate », beatae Mariae Virgini in Caelum Assumptae dicata.

Vindobonensis, 6 augusti 1988 (Prot. 813/88): pro ecclesia sanctuario beatae Mariae Virgini sub titulo « Wallfahrtskirche Mariä Geburt » in loco v.d. « Maria Roggendorf » dicato.

VII. MISSAE VOTIVAE IN SANCTUARIIS

Harlemensis, 26 iulii 1988 (Prot. 976/88): conceditur *ad quinquennium* ut in Sanctuario loci vulgo dicti « Heiloo », singulis per annum diebus, Missa votiva in honorem Beatae Mariae Virginis sub titulo « Refugium in necessitatibus » celebrari possit, sed *tantum* pro peregrinis sacerdotibus, aut quoties ipsa petita Missa votiva in peregrinantium favorem dicatur, *dummodo* non occurrat dies liturgicus in nn. I, 1-4; II, 5-6 tabulae praecedentiae inscriptus (cf. « Normae universales de Anno liturgico et de Calendario », n. 59, I et II).

VIII. DECRETA VARIA

Brasiliapolitana, 17 iunii 1988 (Prot. 696/88): conceditur ut novum altare in ecclesia paroeciali beatae Mariae Virginis a Rosario, in civitate Brasiliapolitana aedificanda, Deo dedicari valeat in honorem Beatae Sabinae Petrilli, virginis, servatis tamen omnibus Apostolicae Sedis praescriptionibus cultum Beatorum respicientibus.

Monasteriensis, 1 septembris 1988 (Prot. 1124/88): conceditur ut titulus ecclesiae paroecialis « Immaculati Cordis beatae Mariae Virginis » in civitate v.d. « Wesel » in titulum « Beatae Mariae Virginis Reginae » mutetur.

Sanctus Iacobus in Chile, 20 iunii 1988 (Prot. 832/88): conceditur ut nova ecclesia paroecialis in loco v.d. « Melipilla » Deo dedicari valeat in honorem Beatae Teresiae a Iesu « de los Andes », servatis tamen Apostolicae Sedis praescriptionibus cultum Beatorum respicientibus.

Ordo Fratrum Minorum, 23 iunii 1988 (Prot. 961/88): conceditur ut, occasione oblata Beatificationis Servi Dei Iuniperi Serra, presbyteri, liturgicae celebrationes in honorem novi Beati, iuxta « Normas de celebrationibus in honorem alicuius Beati congruo tempore post Beatificationem » intra annum a Beatificatione peragi valeant.

Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum, 5 septembris 1988 (Prot. 1140/88): conceditur ut, occasione oblata Beatificationis Servi Dei Honorati a Biala Podlaska, presbyteri, in ecclesiis eiusdem Ordinis necnon in ecclesiis dioecesis ubi Beatus natus ac mortuus est, liturgicae celebrationes in honorem novi Beati, iuxta « Normas de celebrationibus in honorem alicuius Beati congruo tempore post Beatificationem », intra annum a Beatificatione peragi valeant.

« **Suore Minime di N. S. del Suffragio** », 7 iulii 1988 (Prot. 888/88): conceditur ut, occasione oblata Beatificationis Servi Dei Francisci Faà di Bruno, presbyteri, sive in Urbe, sive in civitate Taurinensi, sive in ecclesiis eiusdem Instituti, liturgicae celebrationes in honorem novi Beati, iuxta « Normas de celebrationibus in honorem alicuius Beati congruo tempore post Beatificationem » intra annum a Beatificatione peragi valeant.

L'USO DEL MICROFONO IN AMBITO LITURGICO

Studiando la « rilevanza della Messa come comunicazione », F. Lever ha evidenziato una volta di più l'essenzialità della valenza comunicazionale nella liturgia.¹ Questa valenza si apre — fra gli altri — a due *codici* che hanno un posto determinante nella celebrazione liturgica, il *codice verbale* e il *codice sonoro*. Oggi, la scienza ha messo a disposizione di questi due codici sofisticati sistemi di amplificazione. Così la voce umana, mediante la quale è possibile parlare o cantare, viene manipolata quantitativamente e qualitativamente in funzione dell'uso liturgico specifico. (Questo almeno in teoria).

Il primo strumento tecnico che si incontra in questo complesso sistema di intervento sulla voce umana è il *microfono*. Prima di definirne le caratteristiche tecniche e gli usi in liturgia, non sarà inutile ricordare l'importanza della *parola* nella liturgia. « Parola » è intesa qui non solo come « parola di Dio » (= Sacra Scrittura), ma come tutto ciò che è comunicazione attuale di questa « Parola », ossia ogni forma di verbalizzazione e di sonorità vocale che è messa in atto in ambito liturgico.

1. IMPORTANZA DELLA VERBALIZZAZIONE IN LITURGIA

Dopo secoli di ignoranza della Scrittura in ambito liturgico e di ampio uso della verbalizzazione in ambito extraliturgico (si pensi alla predicazione morale o spirituale scollata dalla celebrazione), assistiamo oggi al recupero della centralità del Verbum Dei (= Dio che parla), e alla dipendenza da esso di ogni verbalizzazione liturgica. Si può dire, infatti, che ogni verbalizzazione liturgica ha la sua fonte e il suo orizzonte ermeneutico nella divina Parola, Parola animatrice, plasmatrice e orientatrice dell'esperienza umana.

Altri, in occasione della riedizione dell'*Ordo Lectionum Missae*, hanno approfondito i principi fondamentali o gli aspetti rituali e pasto-

¹ Cf. F. LEVER, *Rilevanza della Messa come comunicazione*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. SARTORE e A. M. TRIACCA, Edizioni Paoline (Roma 1984), pp. 1207-1223 ripreso da *Catechesi* 15 (1980), pp. 3-22.

rali relativi alla liturgia della Parola,² qui è sufficiente ampliare il discorso procedendo dalle dense premesse colà indicate, per suggerire alcuni logici corollari.

Nei *Praenotanda* dell'OLM si legge: « In liturgia verbi, per auditum fidei hodie etiam christifidelium congregatio verbum foederis a Deo suscipit, cui quidem verbo eadem debet respondere fide ut in dies magis populus novi Foederis fiat » (n. 45). È un passaggio importante e che, purtroppo, si presta a interpretazioni « spirituali » un po' astratte da parte del teologo o del liturgista che ignora il complesso contesto semiotico che caratterizza ogni celebrazione liturgica.

Dei due commenti citati alla nota 2, quello del Lessi-Ariosto (rituale e pastorale) fa menzione del n. 45, ma non lo approfondisce; quello del Triacca (in qualche modo « spirituale »), vi ritorna invece con una certa frequenza.³

L'espressione posta all'inizio del n. 45: « per auditum fidei » credo si possa interpretare nel senso di un « ascolto di tipo connotativo », quello della fede, appunto, che suppone tuttavia un « ascolto di tipo denotativo ». Pertanto, chi dalla Parola « verbum foederis suscipit », deve possedere uno strumentario esegetico — non necessariamente tecnico — non indifferente. Una certa pratica pastorale, mi permette di affermare che tale strumentario non è di pubblico dominio. Spesso l'ascolto si arresta al livello « denotativo » in quanto mancano le semplici basi di preparazione che permettano il « per auditum fidei ». Ci si arresta, insomma, al significato immediato delle parole *uti sonant*.

L'argomento è stimolante, ed è stato affrontato in altre occasioni; il tema del presente studio mi riporta invece ad una questione più elementare. Se già è difficile per la « christifidelium congregatio » ascoltare « per auditum fidei », cosa può succedere allorché, durante una celebrazione liturgica, è impedito o reso difficile l'ascolto materiale della Parola di Dio e di ogni altra parola?

« Supplet Ecclesia »?, oppure si ricorre all'« ex opere operato »?

Se la « christifidelium congregatio... cui quidem verbo eadem debet

² Basti il rimando ai due studi pubblicati da *Notitiae* nel 1982, e precisamente: A.M. TRIACCA, *In margine alla seconda edizione dell'« Ordo Lectionum Missae » (Dei Verbum in Liturgia: Christi locutio, fidelium vita). La « celebrazione » della parola di Dio, fonte della vita spirituale dei fedeli*, pp. 243-280, e M. LESSI-ARIOSTO, *Aspetti rituali e pastorali dei Praenotanda Ordinis Lectionum Missae*, pp. 330-355.

³ Cf. A.M. TRIACCA, o. c., 255³⁴, 259³⁵, 262³¹, 275¹²⁴, 276¹²⁹.

respondere fide », non ci si può disinteressare dell'ascolto *materiale* che sta alla base di quello « denotativo », sul quale si costruisce quello « connotativo ». Se venisse a mancare, le più belle pagine di riflessione sulla Parola di Dio e sui suoi effetti resterebbero « esercizio letterario » di qualche liturgista sottile.

In ambito celebrazionale liturgico, oltre alla Parola divina esistono altre parole, dette e ascoltate, e contesti diversi di verbalizzazione. La celebrazione dell'eucaristia, ad esempio, si apre con una forma di verbalizzazione alquanto impegnativa: il canto di ingresso. Questa verbalizzazione ricorre al complesso codice sonoro e deve rispondere a una serie di funzioni ben definite: « *Finis huius cantus est celebrationem aperire, unionem congregatorum fovere, eorumque mentem in mysterium temporis liturgici vel festivitatis introducere atque processionem sacerdotis ministeriorumque comitari* ». ⁴ Il canto di ingresso, a rigor di termini, espleta dunque tutte e sei le funzioni linguistiche indicate da Jakobson. ⁵ Mittente e destinatario è la comunità stessa che si esprime e si ascolta, dando voce allo Spirito che la anima (e che pertanto risulta essere sempre il Mittente o il Destinatore per eccellenza). Data la complessità del codice di tale verbalizzazione, ben presto la si è affidata a un gruppo specializzato di esecutori (la « Cappella Sistina » ne è un esempio), usanza ancora viva, nonostante le contrarie indicazioni ufficiali in materia. In questo caso, la ridotta potenza vocale — sempre inferiore rispetto al volume espresso dall'intera assemblea — è amplificata e l'assemblea risulta costretta a partecipare con il solo ascolto passivo. Ma anche così, può accadere che quanto il gruppo corale esegue non sia correttamente percepito (canti in altre lingue, amplificazione difettosa, cattiva acustica dell'edificio, ecc.) da un'assemblea resa succube di un frastuono — gregoriano, polifonico o altro che sia — per lei incomprensibile. L'effetto finale sarebbe in contrasto con le funzioni specifiche del canto di ingresso.

In altri momenti della celebrazione, la verbalizzazione chiama in causa presidente e assemblea, in un dialogo alquanto vivace come quello che apre il *prefazio*, o in un ascolto attivo da parte dell'assemblea, come in alcuni momenti della Preghiera eucaristica o della liturgia della Parola. In entrambi i casi l'assemblea è invitata a dare la risposta imme-

⁴ Cf. IGMR 25.

⁵ Cf. R. JAKOBSON, *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli (Milano 1974³), pp. 181-218.

diata o il proprio assenso (dossologie, acclamazioni...). È bene che l'assemblea non solo capisca ciò a cui deve rispondere, ma che sia stimolata correttamente alla risposta. Da un'indagine da me condotta sulle Messe trasmesse negli ultimi cinque anni, risulta che il dialogo prefaziale raramente è accompagnato da una « gestualità » rispettosa delle rubriche,⁶ e che spesso viene *usato* per cercare la formula del prefazio.⁷ È ovvio che in casi del genere la verbalizzazione, la domanda-risposta, la partecipazione dell'assemblea passano in secondo piano e l'uso del microfono amplifica non solo la voce, ma anche l'impreparazione e la precarietà del celebrare.

2. DUE CONSIDERAZIONI SINTETICHE

Da quanto detto, emergono due ordini di considerazioni, il primo relativo al contenuto e il secondo relativo alla forma.

a) *Il peso del « contenuto »*

Se si riuscisse a pensare con grande responsabilità che ogni forma di verbalizzazione (nella giusta gerarchia: dalla solenne proclamazione dell'Evangelo, alla più semplice monizione funzionale) è *kairòs* di salvezza (cf. 2 Cor 6, 2), azione dello Spirito di Dio nella storia della comunità e del singolo, occasione unica e irripetibile pur nella iterazione delle celebrazioni; allora non ci si dovrebbe far trovare impreparati o improvvisare la propria verbalizzazione su uno scarno e traballante canovaccio.

La verbalizzazione in sé richiede sempre uno studio e una meditazione prevî relativi al contenuto da « verbalizzare ». Si noti bene che questo è richiesto non solo come preparazione materiale, ma al fine di permettere a chi « prepara » la celebrazione di entrare nel dinamismo della « pneumatopoiesis » liturgica, termine sintetico che sta a signi-

⁶ Le rubriche contenute nell'*Ordo Missae cum populo* dell'*Editio typica altera* del *Missale Romanum* (1975) alla p. 392, al n. 27, recitano: « MANUS EXTENDENS, DICIT: Dominus vobiscum ... SACERDOS, MANUS ELEVANS, PROSEQUITUR: Sursum corda ... SACERDOS, MANIBUS EXTENSIS, SUBDIT: Gratias agamus Domino Deo nostro ... ».

⁷ In una celebrazione eucaristica trasmessa, di cui per ovvie ragioni taccio il nome del vescovo presidente, il dialogo prefaziale è durato quasi un minuto. Durante questo minuto i telespettatori hanno assistito alla ricerca affannosa del prefazio del giorno (Solennità del Corpo e Sangue di Cristo). Può sembrare un caso limite, ma purtroppo non lo è.

ficare l'azione modellatrice dello Spirito presente nella Parola. Starei per dire che, chi si accosta alla Parola per farne parola nella celebrazione, dalla Parola è aiutato a dar forma alla parola. Chi dunque improvvisa, « snobba » lo Spirito Santo! Ed è cosa particolarmente grave (per sé e per gli effetti sulla comunità) se a farlo è un pastore o un ministro della Parola.

Ogni ministro, tenendo nel dovuto conto le caratteristiche del proprio ministero della parola, deve trovare tempo e metodi per un appropriato approfondimento dei contenuti. Lo ripeto, non si tratta della normale « preparazione », quanto piuttosto di « pre-celebrazione » (e dunque già celebrazione), in funzione della celebrazione vera e propria. Non è mio compito indicare qui il « come », sono esistite ed esistono per questo schiere di liturgisti illuminati con pubblicazioni appropriate.

b) *Dal « contenuto » alla « forma »*

La cultura occidentale è abituata a procedere per tipologie. Siamo soliti individuare delle costanti e ritenerle l'unica realtà possibile, o forse, più semplicemente, non ci sforziamo di cercare oltre. Poi basta uno studio un po' più approfondito o creativo, e saltano le classificazioni delle quali eravamo schiavi. Chi ha fatto ricerche sull'eucologia o ha studiato l'arricchirsi dell'interpretazione della Parola divina a seconda dei contesti liturgici nei quali può venirsi a trovare, è vaccinato contro i rischi delle « schedature » e contro la noia che può nascere dalla ripetizione di generi sempre uguali. L'approfondimento accorto e documentato delle verbalizzazioni liturgiche porta con sé indicazioni feconde per l'individuazione delle forme con le quali mediare i contenuti. Controllando la diacronia della strutturazione delle tipologie di verbalizzazione liturgica, si è normalmente condotti a constatare una forte dipendenza della forma dal contenuto e, nel contempo, un uso creativo della forma in funzione del contenuto. Ora, non si può dimenticare che anche l'atto della verbalizzazione è una nuova « messa in forma » di un contenuto di per sé già formalizzato (tramite codificazione iconico-grafica e linguistica) ma che può essere sempre riformalizzabile in base a una serie molto ampia di variabili in dipendenza dai contesti di verbalizzazione. In altre parole, una stessa « colletta » (che, quando è scritta su una pagina del *Missale Romanum* è già « forma grafica » di un contenuto eucologico) può assumere una diversa forma di verbalizzazione in dipendenza e in funzione della specificità della celebrazione (per il tipo predominante di fedeli, di circostanza liturgica

o socio-culturale). È questo un aspetto raramente considerato, mentre dovrebbe costituire una delle basi della *creatività* liturgica.

Il « contesto liturgico » in sé, in quanto contenuto storico-salvifico permanente, suggerisce una « verbalizzazione » connotata come *annuncio-evento-anticipazione* di salvezza. Basterebbe questo per offrire ricchi stimoli all'attività di verbalizzazione. Non si può « dire » salvezza con una verbalizzazione nella quale l'*enunciazione* è in aperto contrasto con l'*enunciato*!

3. IL « MICROFONO » E LA VERBALIZZAZIONE LITURGICA

Le due « considerazioni sintetiche », lungi dall'essere esaustive, permettono tuttavia una chiarificazione preliminare circa il senso e l'importanza della verbalizzazione in liturgia. Quando si amplifica la verbalizzazione o la si rende più intelligibile con una migliore definizione, — ed è quanto fa (o può fare) il microfono —, anche i difetti di forma e di contenuto risultano amplificati, così come una cattiva « presidenza », nel corso di una Messa teletrasmessa, viene sottolineata e moltiplicata in base al numero potenziale dei telespettatori.

a) *Indicazioni dai libri liturgici*

Prima di offrire indicazioni tecniche, occorre chiedersi: « che cosa dicono in proposito i testi che ruotano nell'ambito della liturgia? ». Do alla definizione « libri liturgici » un senso alquanto ampio.

Una prima indicazione, che può servire da tramite e favorire il passaggio ad un discorso più pratico, è contenuta nei *Praenotanda* dell'OLM. Al n. 55 è ricordata l'importanza della preparazione del lettore « ut fideles, ex auditione lectionum divinarum suavem ac vivum sacrae Scripturae affectum in corde concipiant ».⁸ Tale preparazione del lettore è a due livelli: « Quae praeparatio in primis spiritalis esse debet, sed necessaria est praeparatio quae technica vocatur ». A sua volta la preparazione « spiritalis » suppone una duplice formazione: *biblica e liturgica*; così pure quella « technica » rende i lettori più idonei « ad artem coram populo legendi sive viva voce, sive ope instrumentorum recentium ad vocem amplificandam ». Altrove i *Praenotanda* suggeriscono — là ove fosse necessario — il ricorso ai moderni mezzi tecnici, come corredo dell'ambone, purché i fedeli possano « commode » sentire e il

⁸ Il testo citato ribadisce quanto già affermato in *IGMR* 66.

lettore comodamente leggere.⁹ Questo suggerimento è implicitamente presente anche nell'IGMR 280 relativo alla disposizione generale del luogo sacro.¹⁰ In esso si dice che, essendo il luogo della celebrazione un luogo « ubi coetus congregatur », dev'essere rispondente a questa funzione. Involontariamente si insinua che la Chiesa non deve trascurare le ricerche ergonomiche fatte anche in ambito non prettamente religioso. Sul versante estetico si muove la « precisazione » n. 14 relativa a IGMR 262.¹¹

La « precisazione » precedente sposta l'attenzione sul codice sonoro¹² e sull'uso del microfono per l'esecuzione dei canti. L'uso del microfono per meglio diffondere l'intonazione di un canto è sempre un « servizio » e mai un dominio sull'assemblea — già lo si è ricordato —.

Attendersi di più dai libri liturgici sarebbe ingiusto.

Chi conosce i meccanismi della Liturgia sa che essa è essenzialmente dialogica, sia al livello della « macro-celebrazione » che a quello della « micro-celebrazione », ¹³ è dunque scontato che uno degli interessi specifici del liturgista sia quello di curare sintagmaticamente e paradigmaticamente la comunicazione che supporta ogni celebrazione liturgica. Il microfono appartiene alla comunicazione come momento della mediazione tecnica, ciò non deve far dimenticare tutte le altre componenti

⁹ Cf. OLM, *Praenotanda* 34: « Insuper curandum est ut lectores in ambone sufficienti illuminatione ad textum legendum gaudeant et, pro opportunitate, *hodierna instrumenta technica* adhibere possint ut a fidelibus commode audiri valeant ».

¹⁰ IGMR 280: « Apta ecclesiae eiusque adiunctorum dispositio, quae necessitatibus nostrae aetatis opportune respondeat, requirit ut non ea solummodo curantur quae ad sacras actiones celebrandas directius pertineant, sed ut ea quoque praevideantur, quae ad fidelium convenientem commoditatem tendunt, quaeque in locis ubi coetus congregantur habitualiter praevideri solent ».

¹¹ Cf. *Messale Romano*, 2ª ediz. 1983, p. L, n. 14: « Il microfono per la dimensione e la collocazione non sia tanto ingombrante da sminuire il valore delle suppellettili sacre e dei segni liturgici ».

¹² Cf. *ibidem*, n. 13: « Anche per l'esecuzione dei canti si curi con attenzione l'uso dell'impianto di diffusione ».

¹³ Per « macro-celebrazione » si intende qui il compiersi diacronico del mistero della salvezza nella storia, ad opera dell'azione trinitaria in dialogo con l'umanità di tutti i tempi. Per « micro-celebrazione » si intende invece il manifestarsi e farsi evento di questo mistero nelle celebrazioni liturgiche che coinvolgono la vita e la storia di ogni singolo cristiano e comunità cristiana (cf. SC 5-7). Ora, sia nella macro- che nella micro-celebrazione, c'è e ci deve sempre essere un'attenzione per il destinatore, per la mediazione e per il destinatario. Le scienze della comunicazione non sono ancora sufficientemente valorizzate dalla pragmatica liturgica!

della comunicazione. La fondamentale legge (crismonomica) dell'incarnazione del verbo di Dio resta il modello di riferimento unico per ogni celebrazione liturgica.

b) *Indicazioni tecniche circa l'uso del microfono*

Nello stesso anno della pubblicazione dei due studi citati, sempre su *Notitiae* è apparso in tre puntate un breve quanto semplice intervento intitolato « Microfono e celebrazioni ».¹⁴ Si è trattato di indicazioni dettate da un sano intuito pratico. Qui, si vuole invece insistere su alcune componenti prettamente tecniche relative alle caratteristiche della verbalizzazione e al coerente uso dei vari tipi di microfono. È sempre il microfono che deve adattarsi al lettore e non il contrario.

Durante la celebrazione esistono vari momenti di verbalizzazione, l'animazione del canto, la proclamazione della Parola, la monizione, l'eucologia. Questi momenti avvengono in luoghi diversi (coro, ambone, presbiterio, sede e altare) e con modi di verbalizzazione differenziati. È evidente che lo stesso tipo di microfono non può servire per ogni momento. (Nelle nostre chiese i microfoni sono spesso dello stesso tipo per ogni forma di verbalizzazione).

Nel catalogo di una seria casa costruttrice di microfoni sono indicati ben ventitre modalità d'uso e suggerite più di cento opzioni. Ogni strumento musicale — ad esempio — ha il suo microfono, spesso assai sofisticato e costoso. Non è necessario un tale apparato! Occorre tuttavia essere in grado di distinguere alcune caratteristiche di base.

Per la scelta e l'uso di un microfono occorre conoscerne almeno la *direzionalità* e il suo comportamento:

— *direzionalità* = è la sensibilità del microfono in funzione dell'angolo formato dalla direzione principale del microfono e dalla sorgente del suono. Ogni casa costruttrice indica la « risposta direzionale » compilando il « diagramma polare ». Esistono quattro tipi di direzionalità, sicché un microfono può essere:

* *omnidirezionale* (forma sferica) = è il microfono con uguale sensibilità in ogni direzione di provenienza dei suoni. Poiché cattura ogni tipo di rumore a 360° è sconsigliato per il lettore singolo, ma può servire per suoni provenienti da fonti diversificate (gruppi attorno al microfono);

¹⁴ Cf. VERAR, *Microfono e celebrazioni*, in *Notitiae* 18 (1982), pp. 222-223, 242 e 429.

* *unidirezionale cardioide* (= forma cilindrica), « cardioide » significa « a forma di cuore », tale infatti è la rappresentazione della sua « direzionalità » nel « diagramma polare ». Questo tipo di microfono ha una sensibilità a 180°. Il che significa che risponde bene alle sorgenti frontali ma attenua i suoni riflessi vicini provenienti da oltre l'arco dei 180°;

* *ultra cardioide* (forma cilindrica molto allungata). Questo tipo di microfono restringe a 90° la sensibilità massima frontale. È utile in caso di sorgente sonora ferma o « mirata » ed evita i rumori e suoni riflessi fuori dell'arco di sensibilità;

* *superdirezionale* (Shotgun = colpo di fucile). È un microfono con forte sensibilità direzionale, capace di selezionare le singole sorgenti, fino a 30/40°, scartando le altre. Per questo si « punta » sulla sorgente sonora come un fucile. In ambito liturgico, normalmente, non dovrebbe essere necessario;

* *bidirezionale* detto « figure-of-eight » (= figura a otto); questo microfono, così definito dalla configurazione sul « diagramma polare », è usato per registrazioni stereofoniche e richiede un uso molto professionale; è pertanto sconsigliato in ambito liturgico.

Nella scelta del microfono la direzionalità va coniugata con la *risposta in frequenza*, indicata almeno per 100, 1.000 e 10.000 Hz sul lobo direzionale medio del « diagramma polare ». Si tenga presente che il loro direzionale è più ristretto per le frequenze alte e più ampio per le basse.

Quando si usano cardioidi professionali in interno o in esterno, è bene munirli di filtri « antipop » o « antivento » (= windscreens).

Oggi si hanno anche ottimi radio-microfoni e sono particolarmente indicati quando il soggetto parlante si muove.

Quanto all'alimentazione, infine, esistono due tipi di microfoni. Quelli *dinamici* (a bobina mobile) che non richiedono un'alimentazione ausiliaria, e quelli con *condensatore* che richiedono la presenza di una batteria nel corpo del microfono come alimentazione ausiliaria.

Le differenze appaiono analizzando le *caratteristiche* di ogni microfono:

— *fedeltà e risposta in frequenza* = la risposta corretta a ogni tipo di stimolo sonoro (grave = bassa frequenza; acuti = alta frequenza). Per la scelta, si tenga presente che la musica va da 20 Hz a 20.000 Hz,

il parlato da 50 Hz a 15.000 Hz (così dovrebbe essere la risposta di un microfono professionale ma esistono anche discreti microfoni semi-professionali da 200 Hz a 10.000 Hz). I microfoni con *condensatore* si avvicinano maggiormente alla realtà del suono come è emesso dalla fonte;

— *impedenza* = il comportamento della parte elettrica. I microfoni sono a bassa imped. (= 200 Ω) o alta imped. (= 600 Ω). È importante per le connessioni con altri strumenti, in quanto impedenze diverse generano distorsioni del segnale o anche annullamento del segnale stesso;

— *sensibilità* = la minima intensità sonora rivelata dal microfono (— dB). La massima intensità si fa corrispondere a 0 dB. I *dinamici* hanno maggiore sensibilità (— 80 ÷ 70 dB), quelli con *condensatore* minore sensibilità (— 70 ÷ 60 dB). In genere alta sensibilità esige alta dinamica;

— *dinamica* = la differenza tra la massima e la minima intensità (0 dB/— dB).

Le frettolose indicazioni tecniche fin qui esposte hanno come unico scopo quello di scoraggiare quel pastore che da solo volesse scegliere l'impianto di amplificazione e i microfoni relativi. Facendosi consigliare da un tecnico di fiducia, dovrà differenziare le scelte in base all'uso dei singoli microfoni, avendo la cura di non trascurare la interconnessione e la compatibilità con le altre componenti del sistema di amplificazione.

Si ricordi che il microfono non è che una parte di quel complesso codice sonoro che coinvolge persone e strumenti, ma sempre in funzione dei fedeli.

CARLO CIBIEN, s.s.p.

Actuositas Commissionum Liturgicarum

RELATIONES CIRCA INSTAURATIONIS LITURGICAE PROGRESSUS (II)

Nonnullae Commissiones Nationales de Liturgia ad Congregationem pro Cultu Divino relationem miserunt circa opera et incepta, quae ipsae iam perfecerunt et circa ea quae ad exitum perducere intendunt.

Relationem a Commissione Episcopali de Liturgia in Indonesia ad nos missam, hic referre placet.

Publicatio ipsius relationis nullum includit iudicium opinionum, quae in ea exprimuntur.

INDONESIA

THE EPISCOPAL COMMISSION FOR LITURGY REPORT ON THE ACTIVITIES OF 1988

A GUIDELINE FOR DEVELOPING THE LITURGY IN INDONESIA

INTRODUCTION

The implication of the catholic character of the Church is to be open to all nations and cultures, to be willing to enrich and to be enriched by all cultures. This is the actual challenge of the Church in Indonesia who lives amidst the diversity of ethnic groups and sub-cultures.

List of Abbreviations:

- | | |
|------|---|
| CD | Christus Dominus, The Decree on the Pastoral Task of the Bishops (Tonggak Sejarah, p. 197). |
| KHK | Kitab Hukum Kanonik (Book of Canon Law) (Sekretariat MAWI & OBOR, 1983). |
| LG | Lumen Gentium, The Dogmatic Constitution on the Church (Tonggak Sejarah, p. 64). |
| PPHM | Pedoman Perayaan Hari Minggu (the Indonesian edition of Directorium de Celebrationibus Dominicalibus Absente Presbytero). |
| SC | Sacrosanctum Concilium, Konstitusi Liturgi (Seri Bina Liturgia 2A). |
| TPS | Tata Perayaan Sabda (Hari Minggu/Hari Raya).
(The Order of Celebration of the Word on Sunday). |

In the process of mutual enrichment between the Universal and the Particular/Local Church we have to be aware of the opportunity provided by the IInd Vatican Council to work for the inculturation of the liturgy in accord with the local cultures. It is the responsibility of the Local Church to develop its liturgy in accord with the identity of its own nation and culture.

To make this process of inculturation work according to the Church's own expectation, the Nation Delegates of Liturgy in Indonesia, in its workshop at Wisma Syantikara, Yogyakarta, on July 7-14, 1988 deem it important to issue *A Guideline for developing the Liturgy in Indonesia*.

I. A GUIDELINE

a) The guideline for developing the liturgy in Indonesia comprises not only some theological and liturgical ideas, but also the contribution of various social sciences such as cultural anthropology, sociology, psychology and the liturgical lived-experiences of the Indonesian Church.

b) This guideline for developing the liturgy in Indonesia is expected to be the source of inspiration for developing the Indonesian liturgy, not only in the national level but also in various local communities under the guidance of the local bishops.

II. THE IMAGE OF THE CHURCH

a) *The function of the image of the Church*

Liturgy is the faith celebration of the Church, the wellspring and the culmination of the Christian life, even the actualization of the life of the Church. To give a guideline for developing the liturgy in Indonesia, therefore, it has to be clearly stated what image of the Church and which aspects of that image need to be emphasized.

b) *Some aspects of the image of the Church*

In choosing the aspects or the dimensions of the image of the Church which are considered most relevant and most appropriate for developing the liturgy in Indonesia we base ourselves on the thoughts of the IInd Vatican Council and its further development. We choose the basic idea of the Church as the People of God.

1. The Church is a sacrament, that is the sign and the means of salvation, the intimate union with God and the unity of all nations (LG 1) and the sanctification of the world.

2. Its members live equally in a *communio* (fellowship) bearing one mission, and yet each has its right and responsibility in accordance with his/her own charism. The Church is in a journey together and also in company with other people of different beliefs and religions.

4. The Church is in solidarity with the members of the society at large, and particularly with the small and the poor.

5. It is catholic in the sense that it appreciates the culture of the nations and willing to enrich and to be enriched.

III. THE CONCEPT AND UNDERSTANDING OF LITURGY

The idea, that liturgy is the culmination of the Church's activity and the wellspring from which it draws its strength (SC. 10) plus the idea that through the visible signs the sanctification of man and the glorification of God are accomplished, presupposes a right concept and understanding of the liturgy. The need for this right concept and understanding is also obvious from the fact that liturgy is the characteristic expression and the realization of the Church.

a) *The celebrated faith*

The faith of the Church celebrated in the liturgy is:

1. The faith which originates in the Paschal mystery, the event which opens up the new horizon of hope for all men.

2. The faith which is a whole; it has both the vertical dimension (the intimate relation between man and God) and horizontal one (the social implication of the liturgy to the relationship with fellow human beings in the order of the world and in the daily life).

3. The faith which has quality, that is a deep faith: a faith which is rooted in the local culture, a mature faith which contains a missionary spirit.

b) *The liturgical Celebration*

Bearing in our minds that it is the faith of the Church that we celebrate in the liturgy, the liturgy should have the following characteristics:

1. It should become the source and culmination of the Church's activities, including other forms of religious expressions such as devotions.

2. It should be kerygmatic in character, including its forms of symbolization.

3. It should be in line with the spirit of inculturation; the liturgy should be able to touch the hearts of the congregation due to its being tally with the aspiration of the local people.

c) Problem

1. The tension between what is ideal, as it flows from the theoretical concept of liturgy, and the pragmatic reality in the field.

2. The tension between the demand to follow the liturgical rules issued by the Sacred Congregation for Liturgy (Rome) and the need for freedom to creatively arrange the celebration of the liturgy in accord with the need of the local people.

IV. CHRISTIAN INITIATION

Due to the importance of the quality of faith celebrated in the liturgy we consider it necessary to give a priority to Christian initiation in the program to develop the liturgy in Indonesia.

a) Things that need more attention

1. The unity of the sacrament of Baptism, Chrism, and the sacrament of the Eucharist in the initiation for the adults.

2. The relation between Christian initiation and the initiation in the local tradition/indigenous religion.

3. The novel factor in the initiation, namely the transition to enter the new group, such as the fact of being given a new dignity, including its 'formal' aspect.

4. The need for conversion in the sense of changing one's heart, being fully committed to Christian life, being dead to sin and living a new life for God as it also manifests in one's life-style.

5. The role of evangelization and grace in the whole process of initiation.

6. The period of mystagogia.

b) Problems that need some clarification

1. A further clarification on the ground for the unity of the sacraments of initiation is needed; this includes for instance whether the theological unity of these sacraments also demand a temporal closeness.

2. The initiation for the children.

3. A priest ministering the sacrament of chrism.

V. THE LITURGY OF THE WORD ON SUNDAY

On Sunday, in accord with the apostolic tradition, the people of God should gather to celebrate the Paschal mystery while listening to the Word and participating in the Eucharist (cf. *TPS no. 02; PPHM no. 9, 8, 10, 11, 12*). However, due to the shortage of priest, on Sundays, only a small portion of our people are being served with the celebration of the Eucharist. Because of this the Church in Indonesia has taken several means to make the people gather on "the Lord's Day" to listen to the word of God. The form of this celebration is The Liturgy of the Word on Sundays/Feast Days. In order that this celebration comply with the true understanding of the Liturgy, the following should be borne in mind.

a) Basic structure and essential element

1. A basic structure as a guideline for celebrating the Liturgy of the Word on Sundays/Feast Days is needed.

2. The essential elements that need to be present in the basic structure of the Liturgy of the Word are the period of listening, and the period of responding, to the Word.

3. This basic structure of the Liturgy of the Word gives some allowance for possible variations in line with the need of the Local Church (cf. *PPHM no. 41*).

4. In the attempt to make a variation, while the relation with the Celebration of the Eucharist should be kept, a close resemblance with it should be avoided.

b) Miscellaneous

1. Reading

The readings for the Liturgy of the Word on Sundays/Feast Days are taken from the appropriate Sundays/Feast Days Liturgy of the

Eucharist (according to the Lectionarium Romanum). To meet the need of the local congregation the possibility for an addition and subtraction of the number of readings in the Liturgy of the Word remains open, provided the Gospel reading for that day is read. In this case the basic thrust of the history of salvation and the unity of the celebrated mysteries should always be kept.

2. *Communion*

The participants of this National Delegates of Liturgy workshop unanimously agree that the Liturgy of the Word on Sundays/Feast Days should be without communion. The following are our reasons: (a) The Liturgy of the Word has its own characteristic that need to be emphasized, namely the presence of God among the people who gather together out of faith and also in His Words proclaimed on that day; (b) The communion is part and parcel of the Celebration of the Eucharist, and thus it is appropriately received within the context of the Eucharist. However, considering the concrete situation that our people live spread out all over the country (*and many of them live very far from the place the Eucharist is celebrated*), the possibility of the people receiving communion remains open, provided this practice is in line with the policy and the need of the local Church. In this case, the following should be kept in mind:

- a) there should be a proper Eucharistic minister;
- b) true respect for the Holy Eucharist should be kept.

3. *Collecte*

The appropriate time for getting the collecte depends upon the meaning given to it. For example:

- a) If it is meant as a response to the Word, it should be placed at the response period.
- b) If it is put in connection with diakonia, it should be placed at the end of the Mass when the congregation is being sent to bring the glad tidings to all people.

c) *The Presider for the Liturgy of the Word*

1. *Duty*

To lead the Liturgy of the Word on Sundays/Feast Days on behalf of the Church (cf. *KHK no. 834, 21*).

2. *Criteria for choosing*

In choosing the presider for the Liturgy of the Word the following should be kept in mind:

- a) He/she lives in accord with the Gospel teaching (cf. *PPHM* no. 30).
- b) Worthy and capable of presiding in the liturgy.
- c) Being chosen and accepted by the congregation.
- c) Being prepared and given a further instruction.

3. *Inauguration*

It is suggested that the presider be inaugurated by the Pastor in a liturgical ceremony and that he perform his duty for a certain period of time.

4. Other matters pertaining to the presider are in line with the guidelines of the Church that should be wisely followed. For instance: properly dressed; distinguished from the priestly dress, but creating a sacred atmosphere; a proper place, but not on the altar (cf. *PPHM* no. 40).

d) *Suggestion*

The bishops are requested to seriously consider the possibility of ordaining a person, who is proved to be mature, even though he does not fully attend the priestly formation, as a way out to overcome the shortage of priest and to meet the need of the people for the celebration of the Eucharist on Sunday.

VI. LITURGICAL EDUCATION

1. Heretofore the Church in Indonesia has taken several efforts to develop its liturgical life. There are several factors conducive to that development. Nonetheless, based on experience, the congregation has not fully understood and lived out the liturgy as "the culmination of the Church's activities and the wellspring from which all her strength flows" (*SC* 10). There are still some obstacles for developing further the liturgical life in Indonesia. To enhance the progress of this development a proper liturgical education for "all strata of the people of God" (*SC* 19), including the clerics, is needed (*SC* 14-18).

2. In this effort we need to pay attention to the following matters:

a) We have to provide an educated and truly competent instructor.

b) We have to provide the educational materials for a proper liturgical teaching and for a lively liturgical celebration. We especially need materials for the Church Liturgical Year, The Celebration of the Eucharist, The Liturgy of the Word, and The Celebration of other Sacraments.

c) It is difficult to develop a good liturgy in Indonesia if the leaders have no interest in the liturgy and if they are so reluctant to continually renew the understanding and the practice of their liturgy.

In this connection, serious attention should be given to the liturgical education of those prepared for the future leaders of the Church, and the continuing liturgical education for the priests should have a priority in the program to develop the liturgy in Indonesia. With this effort we hope that the whole members of the congregation will get their proper education on the right time.

3. Some further concrete suggestions:

We need to boost the liturgical spirit on the family level, especially on Sunday and on the Feast Day.

We need to take the opportunity when people gather for prayer groups to give some liturgical education to them, and to encourage them to form and activate "Kelompok Pendalaman Liturgi" (A Group for Liturgical Studies) in the parishes.

We need to utilize the available mass-media to educate people on the liturgical matters; for instance we can request to be given a special column on Liturgy in our Catholic magazine HIDUP.

We can organize a course, upgrading, for the people and for the leaders.

We need to build a center for the studies of liturgy in Indonesia.

The diocese/religious orders should prepare some experts in liturgy.

Especially in the Seminaries, there should be an atmosphere where liturgy is felt as important and vital and which helps Seminarians experience the integration of theory and praxis of the daily liturgical life. Aside from this we need to think about and form a strategy of priestly formation which will help them to become an educator and promoter of liturgy.

VII. INCULTURATION

a) Foundation

Our life of faith is founded on the example of Jesus Christ, God who became man in order to make God known to all people. He is the Savior who, in order to attain the fullness of His work, has to undergo suffering, death and resurrection. Inculturation is based upon the mystery of the Incarnation and the Paschal mystery of our Lord (cf. *Inkulturasī, II*).

b) Character

On that foundation, inculturation is an imperative for our life of faith; it is a duty which we receive from Christ, so that at once it becomes a real need for our life of faith.

c) Purpose

The purpose of inculturation is to translate the mystery of God's salvation to the human culture. This task was given by our Lord Jesus Christ and must be accomplished by the Church under the guidance of the Holy Spirit.

d) Process

Considering that inculturation is inherent in the life of faith itself and constitutes its expression celebrated in the liturgy, inculturation is also a process. This process, especially in the realm of liturgy, usually has several stages, such as:

1. The stage of transition: Aspects of the local culture are adopted without undergoing any change.
2. The stage of adaptation: Aspects of the local culture are adapted to the place and role within the liturgy of the Church.
3. The stage of the new creation: Utilizing aspects of the local culture to create a novel element specific for the liturgy.

In the process of inculturation there is always a tension between two tendencies: on the one hand there is a tendency to create the new forms which are in accord with the modern spirit, and, on the other hand, since there is no clear norm yet, there is also a tendency to return to the old forms. In this kind of tension inculturation should play the role of a guide and a director which assures the continuity

of the healthy life of faith which is expressed and celebrated in total harmony with the expectation of the Church (cf. *SC* 21). The Church is open to the traditional local culture, but It does not only use that "old" culture. The Church is open to the dynamic and creativity of the people (cf. *SC* 37).

VIII. THE UNIVERSAL AND THE PARTICULAR CHURCH

The one and universal Church is truly present in all the particular Churches (*CD* 11) and the particular Church constitutes a concrete manifestation of the universal Church (cf. *LG* 23).

Inspired by this mystery of the Church, to guide the development of the liturgy in Indonesia the following should be borne in mind:

1. Open dialogue between the general liturgical norms and the special characteristics of the local tradition. On the part of the liturgy, there should be some openness toward all the positive values in the local culture together with a critical/corrective attitude toward all its negative elements. On the part of the local culture there has to be some willingness to be positively molded so that it can be integrated in the liturgy.

2. In this open dialogue the inculturation is accomplished in two stages:

- a) Inculturation according to *Editio Typica*, that is the inculturation of the liturgy in accord with the guideline given in the model edition.

- b) Radical inculturation, that is a total inculturation. In this stage the structure of the model edition is transformed into the local culture, or out of the local culture new forms of liturgical celebration are created, the forms that are both Catholic and expressing the trait of the local culture. Viewed from its process the inculturation will go as described in VIId.

Yogyakarta, July 14, 1988

DELEGATI DIOCESANI AND NATIONAL LITURGICAL BOARD

Recently we have held three liturgical important meetings, as the part of our yearly agenda, as the continuation of our program, as it has been reported in our progress Report, No. 007/KS-Li/88, March 30th 1988.

I. KINDS OF MEETING DONE

We have recently held three meetings, namely: the meeting of the diocesan delegates, of the liturgical docents, and of national board of liturgy.

1. WEEK STUDY OF THE DIOCESAN DELEGATES, 7-14 JULY 1988

From July 7th to 14th, we have held the week study of the Indonesia Diocesan Delegates. Present were 47 people of the 33 Dioceses.

In accordance with the theme of International Liturgical Congress held here in Rome last May, we have chosen the topics:

The Sacraments of Initiation and the Sunday Celebration of God's Word.

a) *Sacraments of Initiation*

Holding the official document on the initiation as the manual, we have expanded the consideration on the initiation theology and rites. At the same time we look for concret implementation according to actual situation of particular condition of the Church in Indonesia. Many adaptations and adjustments are to be made according to the particular condition of every dioceses. But, surprisingly, the initiation theology and rites are really the archetype and corresponding need of the Indonesian Church. Holding the conversion of 4,6% of the Catholic number every year, adult conversion is but normal. In this sense the meaning of catechumenate as well the unity of the three Initiation Sacraments become relevant. At the same time, the challenge of the particular condition and needs in every diocese make the endeavour more complicated multidimensional. We talked about the true adaptation and inculturation. Anyhow, we have managed to write down a kind of simple manual noting priorities and principal adaptations.

b) *Celebratio dominicalis absente Presbytero*

Holding the new edited *Directorium de Celebrationibus Dominicalibus Absente Presbytero* we have to reconsider the theology of God's Word and the Sunday Celebration without Priest. In addition we have to reconstruct the structure of the strictly *ad experimentum* Sunday Celebration in accordance to the *Directorium*. At the same time we

have to carefully consider the concrete pastoral condition of communities in Indonesia. With reserve, we propose to accompany such a celebration, according to the dignity of minister, tabernacle, Host transportation, avoidance of confusion between a "lay Holy Mass" and that of a Priest. But if a considerable condition is at hand, the distribution of Communion is recommended.

2. NATIONAL MEETING OF LITURGICAL DOCENTS

Seven specialists and docents of theological faculties and catechetical academies met together in Yogyakarta, July 15-17th 1988. It is a promising phenomenon that the interest on liturgy is increasing the last years, as more and more liturgists finish their studies abroad. They need to meet one another as to consider as how they can contribute ideas and proposal to the liturgical commission. They have drawn a draft of proposals and ideas as how to guide a healthy development of liturgy in Indonesia. The draft contains, among others: How to start and to carry out a systematic liturgical education among the key persons on the level of Catholic Communities, pastors, delegates, theological faculties and academies as well as in religious noviciates and education houses. To have important materials and facilities, the publication of official documents and liturgical studies are indispensable. They themselves are ready to work with. They are also committed to "fight" for an enough deal of lectures in the theological faculties and academies, which until now is considered of less importance. It is the conviction of the Secretary of the Catechetical Commission of the Indonesian Bishops' Conference that, up to 90% of faith education is given during and through liturgical celebration. Nevertheless, there are some catechetical institutes and academies while none is of liturgical one. They see, if their proposal is correctly carried out, at the end of the phases, it will lead to a liturgical institute, that they dream.

3. MEETING OF THE NATIONAL BOARD OF LITURGY

Consisting of interdisciplinary specialists as liturgists, biblists, catechists, sociologists, etc., the National Board of Liturgy has been held here in Yogyakarta, July 17th-21st 1988. All findings are carefully considered and developed. Further measures are met.

a) *Three Major Projects*

Our three prestigious projects, namely, Roman Indonesian Missal, Sunday Word Celebration and the Church Prayer-Song Book, have made real progress. Two Anaforas have been finished and ready to be submitted to the Indonesian Bishops' Conference. The prayer sets have entered the secretariate. Three concepts of the Indonesian proper Anaforas have come in. They need more treatment before entering the competition. We are going to submit three bests to the Bishops' Conference which is to forward it to this Congregation. But it will still take time.

As for the Project of Sunday Word Celebration, as it has been said above, we are going to reconstruct and to revise it according to the *Directorium* recently edited by this Congregation.

And on the *Project of Church Prayer and Song*, it is still in the stadium of drafting the composition and content. We hope of being able to collect and compose materials needed in due time.

II. AGENDA

Several things are in order of our agenda and program.

1. REPORTING TO THE INDONESIAN BISHOPS' CONFERENCE

Everything of our findings is to be reported to the next November meeting of the Indonesian Bishops' Conference. Other things are to be ratified by the Bishops. Particularly some ratifications on the liturgical published books in Indonesia are to be asked by the Conference from this Congregation. Also some scheduled activities and publications are to be first submitted to the Bishops' Conference before carrying them out.

2. PROGRAM

There are several activities to be carried out in our program:

a) *Publication*

In our publication program there are some progress:

In printing:

1. *Lectionarium I*: Sunday and Obligatory Feast;
2. *Lectionarium II*: Votive Masses;

3. Responsorial Psalms Year A, B and C;
4. Further liturgical Documents.

To be translated and printed:

1. The works of A. G. Martimort, e.g. *L'Eglise en Prière*;
2. The work of A. M. Roguet, *The Liturgy of Hours*;
3. The *Praenotanda* of the Rite of Reconciliation;
4. The work the American Bishops' Conference *Environment and the Art of the Catholic Worship*;
5. Eucharistic Congress in Seoul 1989.

To be prepared and published:

1. Enlarged study and *praenotanda* for the Sunday Celebration of God's Word;
2. The universal and particular aspect in liturgy, as a further study to that of Fr. Anscar Chupungco;
3. Liturgical Education today and tomorrow in Indonesia;
4. Further correction and preparation of the three sets of prayer for Sunday Celebration of God's Word;
5. Other studies and articles to be prepared and published.

Courses and Trainings to be held:

If the Indonesian Bishops' Conference allows and financially possible, three courses and trainings are scheduled for the next year 1989:

1. A Month Training of the Diocesan Delegates of Indonesia;
2. A Month Training for Religious and Lay liturgical Activists of the whole Indonesia;
3. Some courses and trainings will be held according to the request of needing dioceses.

That is the major part of the activities to be carried out by the liturgical Commission in Indonesia. The personnel is very tiny but the enthusiasm is very high. Even if only a half of it will be really implemented, we are very happy. But one thing is sure: The small group of liturgists are resolutely committed.

Yogyakarta, 22 July, 1988.

✠ ANICETUS B. SINAGA
President

The Episcopal Commission for Liturgy

VISITATIONES AB EPISCOPIS FACTAE (IV)

Episcopi Canadae visitationis « ad limina Apostolorum » causa Romam venerunt et Congregationem pro Cultu Divino visitaverunt, argumenta tractantes ad vitam liturgicam et sacramentalem suarum dioecesium spectantia. Cuius visitationis notitiam referre placet.

VISIT OF THE CANADA EPISCOPAL CONFERENCE (September 23, 1988)

On Friday September 23, 1988 H. E. The Most Reverend James M. HAYES Archbishop of Halifax President of the Bishops' Conference of Canada, accompanied by H. E. H. E. The Most Reverend J. E. TROY, Bishop of Saint John, New Brunswick and H. E. The Most Reverend Raymond J. LAHEY, Bishop of Saint George, Newfoundland.

Their Excellencies were received on the part of the Congregation for Divine Worship by Monsignor Pere Tena, Undersecretary and Father Cuthbert Johnson.

After an exchange of greetings the subject of the role and function of the International Commission on English in the Liturgy (ICEL) was discussed. The Congregation for Divine Worship expressed its appreciation for the work accomplished by ICEL. A discussion followed on the subject of correct procedure and the duties and responsibilities of the local Episcopal Conference.

The Congregation for Divine Worship expects that ICEL will provide for the Conferences which it serves an integral and unadapted translation of the latin texts. It is upon this version that the individual Conferences will make their modifications and adaptations according to local needs.

It was expressed on the part of the Congregation that the present practice could lead to a degree of uniformity which failed to value legitimate diversity. It was also stated that it was not enough to be concerned about the version but with celebration. It was also pointed out the while it is possible within the given norms to create new texts, it was something of an anomaly that it should be said that this is a real need when in fact the fundamental work of implementing

the directives of the liturgical renewal have not yet been fully carried out. Liturgical music was cited as an example. In far too many churches the responsorial psalm is not sung, nor the Sanctus or Agnus Dei nor the Amen at the end of the Eucharistic Prayer.

The question of new Eucharistic Prayers was discussed. It was pointed out that while there were already nine universally approved Eucharistic Prayers many priests alternated between the second and the third, those for children rather surprisingly being used less frequently than might be expected. It was pointed out that the faithful need to know the Eucharistic Prayer, to be familiar with it, to be able to unite themselves with the priest at a deeper level.

The meeting ended with both the Congregation and the visitors expressing their satisfaction for having had a most constructive and positive dialogue.

C. J.

ENCONTRO DAS COMISSÕES NACIONAIS DE LITURGIA DOS PAÍSES DE LÍNGUA PORTUGUESA

Nos dias 6, 7, 8 e 9 de Junho de 1988, estiveram reunidas no Santuário de Fátima, as Comissões Nacionais de Liturgia dos Países de Língua Portuguesa, tendo participado:

D. Zacarias Kamwenho, Bispo de Novo Redondo e Presidente da Comissão Episcopal del Liturgia de Angola;

D. Clemente Jose Carlos Isnard, Bispo de Nova Friburgo e Responsável pela Liturgia na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil;

Frei Alberto Beckhäuser, OFM, Assessor Nacional de Liturgia, Brasil;

P. Jose Constantina Bento, Representante do Bispo de Cabo Verde;

D. Paulo Mandlate, Bispo de Tete e Presidente da Comissão Episcopal de Liturgia de Moçambique;

P. Dr. Amaro Valerio Mwit, Secretário da Comissão Episcopal de Liturgia de Moçambique;

D. Antonio Francisco Marques, Bispo de Santarém e Presidente da Comissão Episcopal de Liturgia de Portugal;

D. Joaquim Gonçalves, Bispo Coadjutor de Vila Real e Vogal da Comissão Episcopal de Liturgia de Portugal;

Mons. Anibal De Oliveira Marques Ramos, Secretário da Comissão Episcopal de Liturgia de Portugal;

Cón. Jose Da Costa Ferreira, Assessor da Comissão Episcopal de Liturgia de Portugal;

P. Antonio Dos Santos Moreira, Representante do Bispo de S. Tomé e Príncipe.

1. O primeiro ponto da Agenda tratou das fórmulas essenciais da Missa e dos Sacramentos, em ordem à sua unificação na língua portuguesa.

Há três anos em Aparecida, Brasil, desbravo-se o terreno e conseguiu-se um consenso substancial, ainda que incompleto.

Existe, de resto, entre o Brasil e Portugal um acordo sobre as formas dialogadas da Missa. Este acordo foi obtido em Lisboa no princípio da reforma litúrgica do Vaticano II, em 1969, e procurou pôr em prática as orientações da Sé Apostólica para as traduções dos livros litúrgicos.

Desta vez, a reflexão recaiu principalmente sobre as fórmulas essenciais da Missa e dos Sacramentos da Confirmação e da Unção dos Doentes. Havia, com efeito, uma insatisfação generalizada relativamente a certas expressões das fórmulas destes dois Sacramentos, como se verificou mais uma vez em Aparecida, Brasil. Neste Encontro de Fátima foram apresentadas várias propostas concretas que, depois de um debate sério e construtivo, acabaram por ser enriquecidas e por merecer a aprovação dos participantes.

Estas fórmulas vão ser agora submetidas à apreciação e aprovação do Episcopado dos nossos Países.

2. A celebração dos 25 anos da Constituição sobre a Liturgia está a ser feita nos nossos Países com os meios de que cada um pode dispor. Mas sempre com a preocupação de aproveitar a passagem deste jubileu para promover a realização dum projecto que tenha em conta e realidade presente e abra perspectivas para um trabalho formativo e actuante de grande projecção no futuro. O pôr em comum dos programas de cada Comissão foi oportuno e revelou-se particularmente enriquecedor.

3. Foi também objecto de partilha a inculturação da Liturgia e a necessidade de que esta inculturação se faça tendo em conta a identidade cultural de cada um dos nossos povos. Os primeiros passos da reforma litúrgica tiveram, como preocupação prioritária, a tradução dos livros

litúrgicos. Agora, que se procede à revisão destas traduções, verifica-se que não se aproveitaram nestes 25 anos todas as possibilidades de adaptação que estavam previstas, e que há um longo caminho a percorrer para que a reforma litúrgica leve efectivamente, à participação activa, consciente e frutuosa que é o seu objectivo fundamental.

4. A religiosidade ou piedade popular, que tem nos nossos povos uma importância relevante, mereceu um espaço considerável no nosso Encontro e revelou como é profunda na sua vida religiosa a devoção a Nossa Senhora, à Paixão de Cristo e aos Santos. O estudo desta piedade popular a que os últimos Papas têm prestado crescente atenção e oportunas orientações para que se torne mais esclarecida e purificada dos seus excessos e ambiguidades, permitiu a análise das formas que foi criando desde a Idade Média até aos nossos dias. Pôde concluir-se desta análise que não é possível conhecer devidamente a vida religiosa dos nossos cristãos sem ter em conta o papel fundamental e insubstituível da sua piedade popular, e que esta piedade popular, nas suas formas essenciais, tem em Portugal a sua matriz e a sua expressão mais comum.

O ambiente em que decorreram estes trabalhos foi muito compreensivo, fraterno e cordial, tendo beneficiado do acolhimento carinhoso do Santuário e da protecção materna de Nossa Senhora de Fátima.

COMO VAI A REFORMA LITÚRGICA

25 ANOS DEPOIS DA CONSTITUIÇÃO SOBRE A LITURGIA?

Ocorreu, de 25 a 29 de Julho passado, o XIV Encontro Nacional de Pastoral Litúrgica que teve por temática *A Reforma litúrgica 25 anos depois da Constituição sobre a Liturgia*. Constituiu, de certo modo, o balanço do que se fez, o tomar de consciência da situação existente, e uma abertura para o limiar do século XXI.

Realizado no Santuário de Fátima, como todos os outros, teve cerca de mil e trezentos participantes, que eram oriundos de todas as dioceses de Portugal e ainda de alguns outros países de língua oficial portuguesa.

O Sr. D. Manuel de Almeida Trindade, Bispo Emérito de Aveiro, fez a primeira conferência que foi dedicada a O Concílio Vaticano II e a Constituição sobre a Liturgia. Tendo sido Padre Conciliar desde o princípio, conhece profundamente o tema que tratou de forma exemplar.

Sobre os outros temas de reforma litúrgica seguiram-se os seguintes conferencistas:

Cón. José Ferreira, que encarou a Liturgia como revelação e actuação do mistério de Cristo; P. Dr. Luis Ribeiro de Oliveira, que apresentou a Liturgia como verdadeira manifestação da natureza da Igreja; P. Dr. José de Leão Cordeiro, que considerou a Eucaristia como principal manifestação da Igreja; P. Dr. Pedro Ferreira, OCD, que reflectiu sobre a formação litúrgica orientada para a participação activa, consciente e frutuosa; Con. Dr. António Ferreira dos Santos, que fez considerações vigorosas e oportunas sobre a renovação da Música Sacra no nosso País; P. Dr. Pedro Romano Rocha, SJ, professor de Liturgia na Universidade Gregoriana de Roma, a quem foi confiado o tema das realizações e perspectivas da reforma litúrgica, o qual teve o desenvolvimento que era de esperar tanto da competência do conferencista como da natureza do assunto.

Mas indicar os nomes dos conferencistas e os títulos dos temas tratados não basta para fazer a mínima ideia do que é um Encontro deste género. É que não se podem omitir as celebrações litúrgicas, quer pelo cuidado da sua preparação quer pela perfeição possível da sua concretização. Como instrumento de trabalho foi publicado e oferecido a cada participante um guião com composições dos seguintes autores: P. António Júlio Cartageno, P. Dr. António Azevedo Oliveira, Cón. Dr. António Ferreira dos Santos, Cón. Carlos Silva, Mons. José Fernandes da Silva, P. Manuel Luis, de saudosa memória, e P. Dr. Manuel Simões, SJ. O ensaio e a direcção da assembleia estiveram a cargo de Mons. José Fernandes da Silva, P. Dr. António Azevedo liveira, P. António Júlio Cartageno e Cón. Carlos Silva.

As Laudes matutinas na Capelinha das Aparições, a Missa ao meio dia na Basílica e as Vésperas ao cair da tarde no anfiteatro do Centro Pastoral de Paulo VI foram momentos fortes de espiritualidade comunitária e pessoal que não se podem descrever devido ao seu carácter experimental.

Uma exposição documental, modesta mas significativa, mostrou com dados e com datas o muito que se fez e o muito mais que está para se fazer.

Presidiu o Sr. D. António Francisco Marques, Presidente da Comissão Episcopal de Liturgia, que teve a seu lado, colaborando também, o Sr. D. Joaquim Conçalves, Bispo Coadjutor de Vila Real e Vogal da mesma Comissão. Os Srs. D. Alberto Cosme do Amaral, Bispo de

Leiria-Fátima, e D. Américo Henriques também participaram nalguns trabalhos e celebrações do Encontro.

Na sessão de encerramento, Mons. Aníbal Ramos, Director do Secretariado Nacional da Liturgia, apresentou um panorama dos trabalhos e preocupações do Secretariado, desde a preparação dos livros litúrgicos até aos vários encontros e outras actividades, a nível diocesano, nacional e europeu.

O Sr. D. António Francisco Marques agradeceu o esforço e a dedicação do Secretariado Nacional na pessoa do seu Director, apontou as várias realizações que procuram celebrar, no nosso País, os 25 anos da Constituição sobre a Liturgia e que são, além deste Encontro e da sua temática, a 2ª Reunião das Comissões Episcopais de Liturgia dos Países de Língua Portuguesa, a conclusão do Missal do Altar, a publicação do Ritual das Bênçãos e do Cerimonial dos Bispos, a conclusão da Músicas Litúrgicas, a constituição do Serviço Nacional de Arte Sacra e do Património Artístico e Documental da Igreja, e a 1ª Reunião dos Vogais do Serviço Nacional de Música Sacra.

Falou também do papel providencial destes Encontros nacionais e da sua projecção nos encontros diocesanos, da necessidade da formação litúrgica a vários níveis, da presidência das celebrações e da diversidade dos ministérios na assembleia litúrgica, do respeito pelos critérios pastorais, dos excessos conservadores e progressistas que ainda se verificam ainda que de forme pouco significativa e em fase decrescente, e terminou invocando a intercessão de Nª Sª de Fátima para todos os agentes da Pastoral Litúrgica no nosso País.

ANIBAL RAMOS

LA SETTIMANA LITURGICA NAZIONALE DI SAN REMO

L'accogliente città di San Remo è stata, dal 22 al 26 agosto 1988, la sede della XXXIX Settimana Liturgica Nazionale. Preparata dal Centro di Azione Liturgica di Roma in collaborazione con il dinamico Comitato organizzatore diocesano di San Remo, ha visto un rilevante afflusso di partecipanti (si è arrivati quasi ai duemila). È stata notevole la presenza dei laici, tra i quali i rappresentanti di varie Associazioni e Movimenti ecclesiali (Azione Cattolica Italiana, AGESCI, CIF, Cursillos di Cristianità, Focolarini, Neocatecumenali, Oasi, Pontificie Opere Missionarie, Rinascita Cristiana).

Già la città scelta per la manifestazione, San Remo, offriva vari motivi di richiamo. Ma indubbiamente è stato il tema del Convegno ad attirare decisamente l'attenzione su di esso. Lo si era voluto esprimere con lo slogan « Una liturgia viva per una parrocchia viva », precisato dall'espressione « La partecipazione al mistero di Cristo ». Tema, dunque, eminentemente pastorale. Esso è stato sotteso nelle varie relazioni e comunicazioni della Settimana. Si è guardato sempre alla parrocchia; come fonte della sua vitalità è stata indicata la liturgia, presentata a sua volta essenzialmente viva e vitale in quanto partecipazione al mistero di Cristo.

L'inaugurazione della Settimana ha avuto il tradizionale svolgimento: un raccolto momento di preghiera; i saluti rivolti ai Settimanalisti da S.E. Mons. Angelo Raimondo Verardo, Vescovo di Ventimiglia-San Remo, e dal Rag. Leone Pippione, Sindaco di San Remo; la dichiarazione di apertura della Settimana fatta da S.E. Mons. Andrea Mariano Magrassi, Arcivescovo di Bari-Bitonto e Presidente del Centro di Azione Liturgica; la lettura del Messaggio di Papa Giovanni Paolo II.

Il vero avvio, poi, allo studio del tema è stato dato dalla prolusione, nella quale si è voluto commemorare il XXV della Costituzione conciliare « Sacrosanctum Concilium ». Il Relatore, S.E. Mons. Virgilio Noè, Segretario della Congregazione del Culto Divino e della Disciplina dei Sacramenti, ha saputo, tra l'altro, mettere egregiamente in evidenza il carattere pastorale della « Sacrosanctum Concilium » con particolare riferimento alla parrocchia.

Il tema della Settimana ha ricevuto speciali sottolineature nelle tre relazioni tenute, rispettivamente, da S.E. Mons. Magrassi, da S.E. Mons. Ismaele Mario Castellano, Arcivescovo di Siena, e da Mons. Umberto Ottolini, della diocesi di Grosseto e Consigliere del C.A.L.

S.E. Mons. Magrassi ha segnalato i fondamenti teologico-liturgici della partecipazione attiva dei fedeli alla liturgia. S.E. Mons. Castellano ha messo in risalto il nesso inscindibile tra la liturgia eucaristica e la diaconia della carità della comunità parrocchiale. Mons. Ottolini ha trattato di un punto centrale della pastorale liturgica, cioè della catechesi della partecipazione all'Eucaristia.

Particolari approfondimenti del tema si sono avuti in quattro comunicazioni. Don Agostino Favale, Docente presso le Pontificie Università Gregoriana e Salesiana, ha svolto l'interessante e attuale argomento del rapporto tra le assemblee parrocchiali e i Movimenti ecclesiali. Don Giuseppe Liberto, Maestro di Cappella della cattedrale di Monreale,

ha insistito sulla necessità e l'importanza del canto della preghiera liturgica. Don Achille M. Triacca, Docente presso le Pontificie Università Gregoriana e Salesiana e presso il Pontificio Ateneo di « S. Anselmo », prendendo lo spunto dalla celebrazione del recente Anno Mariano, ha parlato dell'esemplarità della presenza di Maria Santissima nel mistero di Cristo celebrato nella liturgia. Don Franco Isetti, della diocesi di Chiavari, ha esposto le linee direttive della catechesi del Sacramento della Penitenza.

Ad alcune relazioni e comunicazioni è seguito un interessante dibattito, diligentemente guidato da Mons. Ottolini, abile moderatore delle sessioni di studio.

Accanto alle relazioni e alle comunicazioni ha trovato posto un indovinato intervento sull'arte floreale al servizio del culto. Suggerito dal fatto che San Remo è rinomata in particolare come la « città dei fiori », è stato tenuto dal Signor Bruno Filippi, floricultore di San Remo, responsabile del settore della floricultura a livello nazionale ed europeo.

Interessanti gli indirizzi rivolti ai Settimanalisti dal Prof. Adriano Bausola, Magnifico Rettore dell'Università Cattolica del « S. Cuore », dalla Prof.ssa Emma Cavallaro, Segretaria Generale della Consulta Nazionale dell'Apostolato dei Laici, e dall'Avv. Raffaele Cananzi, Presidente Nazionale dell'Azione Cattolica Italiana.

Meritano anche di essere segnalati la riunione dei Membri dell'Assemblea del C.A.L., l'incontro dei Responsabili del Movimento « Ministranti », i due trattenimenti culturali offerti, rispettivamente, dall'Orchestra Sinfonica della Città di San Remo e dalla Compagnia « Teatro Sacro » di Roma.

Come è noto, le Settimane Liturgiche Nazionali si caratterizzano non soltanto per le sessioni di studio, ma anche per le esemplari celebrazioni liturgiche. Anche la Settimana di San Remo si è distinta per le ben preparate e ben riuscite celebrazioni quotidiane delle Lodi mattutine, dell'Eucaristia e dei Vespri. Soprattutto le celebrazioni eucaristiche sono state momenti d'intensa spiritualità, durante i quali si è percepito con chiarezza come l'Eucaristia, celebrazione per eccellenza del mistero di Cristo, è la principale espressione della liturgia a cui deve essere necessariamente orientata la vita di ogni comunità ecclesiale. Le celebrazioni eucaristiche sono state animate nei singoli giorni dalla presidenza di S.Em. il Card. Giovanni Canestri, Arcivescovo di Genova, di S.Em. il Card. Silvano Piovaneli, Arcivescovo di Firenze, di S.E. Mons. Virgilio Noè e di S.E. Mons. Angelo Raimondo Verardo.

La presenza in San Remo di alcune comunità di Fratelli separati è stata sottolineata con un incontro ecumenico di preghiera, presieduto da S.E. Mons. Alberto Ablondi, Vescovo di Livorno, Presidente della Commissione della Conferenza Episcopale Italiana per l'Ecumenismo.

Suggestivo, poi, il pellegrinaggio dei Settimanalisti al Santuario della Madonna della Costa, che domina la città di San Remo.

A conclusione della Settimana Mons. Ottolini ha presentato una breve sintesi della Settimana e S.E. Mons. Magrassi ha rivolto un saluto ai Settimanalisti, annunciando nello stesso tempo che la sede della prossima Settimana Liturgica Nazionale, la XL della serie, sarà la città di Taranto, dal 21 al 25 agosto 1989, e che il tema in essa trattato sarà « Liturgia e pietà popolare ».

Al saluto e all'annuncio di S.E. Mons. Magrassi hanno fatto eco due brevi indirizzi di S.E. Mons. Salvatore De Giorgi e del Prof. Mario Guadagnolo, rispettivamente Arcivescovo e Sindaco di Taranto, venuti espressamente dalla loro città per confermare la loro piena disponibilità ad accogliere la XL Settimana Liturgica Nazionale.

A. C.

POLOGNE

XXIV^e RÉUNION DE PROFESSEURS DE LITURGIE

(Katowice, les 12-13 septembre 1988)

Le Séminaire de Śląsk à Katowice a été le lieu de la rencontre des professeurs de liturgie rassemblés en session consacrée à l'« ars celebrandi ». L'évêque de Katowice, en visite chez les prêtres missionnaires du diocèse qui travaillent en Afrique, a adressé à Mons. T. Rybak ses vœux pour des débats fructueux.

A l'ouverture de la rencontre, le président de la section liturgique l'abbé B. Nadolski de l'Académie Théologique de Varsovie a souligné que l'« ars celebrandi » signifie non seulement l'esthétique de la célébration, mais surtout constitue une descente vers la profondeur de la vérité qui est amour.

La première partie des débats a été présidée par Mons. T. Rybak. En rappelant que cette session liturgique commence le jour de la fête de la Sainte Vierge de Piekary, Patronne du diocèse de Katowice, il a exprimé les remerciements des participants pour la lettre de l'évêque de Katowice. Cette circonstance, a-t-il souligné, est une occasion particulière de prier à l'intention de l'Eglise de Katowice et de son Pasteur.

Plusieurs conférences ont été présentées au cours de la session: La liturgie en tant que processus de communication (P. B. Nadolski). - Le rythme de la communauté (Mr W. Komasa, acteur de Poznań. - L'assemblée liturgique en tant que sujet de la célébration (P. Cz. Krakowiak, de l'Univ. Cath. de Lublin). - Le prêtre président de la liturgie en tant que sacrement du Christ, de l'Esprit Saint et de l'Eglise (P. S. Czerwik, de Kielce). - L'attitude et les gestes du célébrant dans l'assemblée eucharistique (P. A. Rojewski, de Płock). - L'espace de la célébration liturgique (P. S. Lech, de l'Univ. Cath. de Lublin). - Les attitudes intérieures et extérieures des fidèles (P. H. Sobeczko d'Opole).

La session s'est déroulée dans une atmosphère de travail et de recherche grâce aux conférenciers, grâce aussi à l'engagement des présidents des débats: Mons. T. Rybak, P. W. Nowak (Olsztyn), P. M. Adaszek (Wrocław).

La dernière partie, présidée par P. B. Nadolski, a été consacrée aux méthodes des conversatoires et des séminaires liturgiques. Le P. J. Kopeć, de l'Univ. Cath. de Lublin, a présenté les thèmes des recherches de l'Université Catholique de Lublin: les coutûmes et les rythmes de l'année liturgique, la vie liturgique des diocèses polonais, le culte de la Sainte Vierge et des Saints, etc.

Une session de travail a été consacrée à la réflexion sur la participation des membres de la section liturgique au Congrès des Théologiens Polonais préparé pour l'année prochaine sous le haut protectorat du Cardinal Archevêque de Cracovie. Les thèmes de l'épiclese de la liturgie de l'Eglise Orthodoxe, du *triodion* de carême et des obsèques, ont été proposés. D'une manière précise on a formulé deux thèmes: « La formation de l'initiation au baptême chez les uniates aux XVII^e et XVIII^e siècle selon les rituels de baptême, ceux des trébniaks et la théologie pastorale » et « La Vierge, Mère de Dieu, dans la divine liturgie et le culte marial de l'icône byzantine ».

A la fin de la rencontre, le P. B. Nadolski a rappelé que l'année prochaine s'achève la présidence actuelle de la section liturgique. Il a adressé aussi des remerciements à l'évêque de Katowice et au P. S. Cichy, recteur du Séminaire de Śląsk, pour leur hospitalité et l'organisation de la session. L'année prochaine, année du Congrès des Théologiens Polonais, la Section liturgique célébrera le jubilé du 25^{eme} anniversaire de ses travaux.

ANDRZEJ ROJEWSKI

« ECCE VENIO CITO »

*Ad spiritualem praeparationem Temporis Adventus suggerendam, textum lectionis Petri Blesensis, presbyteri, placet hic referre.**

Nos, iuxta consilium Apostoli, *sobrie et iuste et pie vivamus in hoc saeculo, exspectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei*. Est pietas hominis ad Dominum, iustitia ad proximum, sobrietas ad seipsum. Perniciosus est nobis adventus Domini, nisi ipsum cum pietate et sobrietate et iustitia exspectemus. Tres sunt adventus Domini: primus in carnem, secundus ad animam, tertius ad iudicium. Primus in media nocte fuit, secundus in mane, tertius in meridie. Ut de primo adventu verba veritatis evangelicae prosequamur: *Media nocte clamor factus est: Ecce sponsus venit*. Mediam noctem fuisse intellego, cum in medio silentio cursum suum nox ageret. Nox apud Idaeos erat, quorum oculos obscuraverat malitia ne viderent. Sicut et populus gentium, ambulabat in tenebris. Venit Sponsus, et factus est clamor.

Ruptum est silentium noctis. Venit enim qui illuminat abscondita tenebrarum; abstulit noctem, et fecit diem. Et quid est quod media nocte clamor factus est, nisi quod in medio silentio omnium, dum cursum suum nox ageret, atque omnipotens sermo a regalibus sedibus descendere destinasset, prophetae cognoscentes adventum Christi, in vocem clamoris et gaudii proruperunt, et medium silentium ruperunt? Magnus siquidem clamor erat, ubi per se clamabant prophetae singuli, et insimul universi.

Si volumus quod Christi adventus sit nobis ad remedium, praeparemus nos in eius adventum. Sicut enim propheta nos in persona Israel docet: *Paratus, inquit, esto, Israel in occursum Domini, quoniam venit. Et vos, fratres, estote parati, quia qua hora non putatis Filius hominis veniet*. Primus adventus iam praeteriit. Christus enim inter homines visus est, et cum hominibus conversatus est. Christus venit ut legem in se pro nobis impleret; et quod, iuxta Apostolum, testamentum in

* PETRUS BLESENSIS, *Sermo 3 de adventu Domini*, in PL 207, 569-572.

morte consummatur: ipse testamentum nostrae redemptionis in cruce voce spiritu et opere consummavit.

In secundo adventu sumus, si tamen tales sumus, ut ad nos venire dignetur; securi, quod si eum diligimus, ad nos veniet, ac nobiscum moram faciet. Iste adventus nobis incertus est. De tertio adventu certissimum est quod veniet; incertissimum tamen quando veniet. Et quid est certius morte? Nil tamen certius hora mortis. In hac vita de hoc solo securi esse possumus, quod securi non sumus. Modo sani sumus, modo infirmamur, modo prospera blandiuntur, modo adversis affligimur, modo sumus, modo non sumus: mors enim nec aetati nec sexui parcit.

O quam beatus est, qui secure potest dicere: *Paratum cor meum, Deus*, paratum cor meum. Iste de primo adventu percipit fructum gratiae, de secundo adventu percepturus fructum salutis et gloriae. Primus enim accessorius est ad secundum. Secundus praeparatorius ad extremum. Primus adventus fuit occultus et humilis; secundus est secretus et admirabilis; tertius erit manifestus et terribilis. In primo enim venit ad nos, ut in secundo veniret in nos; in secundo venit in nos, ne in tertio veniret contra nos. In primo adventu fecit misericordiam; in secundo dat gratiam; in tertio dabit gloriam, quia *gratiam et gloriam dabit Dominus*.

Reddet Dominus sanctis mercedem laborum suorum. De hoc adventu ipse dicit: *Ecce venio cito, et merces mea mecum est reddere unicuique secundum opera sua*. Ipse non secundum opera nostra mala quae fecimus nos, sed secundum magnam misericordiam suam salvos nos faciat Christus Iesus, quem Salvatorem suscepimus, et quem iudicem exspectamus.

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

CITTA DEL VATICANO

c/c post. 00774000

GRADUALE SIMPLEX
IN USUM MINORUM ECCLESiarUM
EDITIO TYPICA ALTERA

Reimpressio 1988

In-8°, brossura, pp. 516

L. 30.000 + L. 7.000 contributo spese spedizione



MISSALE ROMANUM
EX DECRETO SACROSANCTI ŒCUMENICI
CONCILII VATICANI II INSTAURATUM
AUCTORITATE PAULI PP. VI PROMULGATUM

ORDO CANTUS MISSÆ

EDITIO TYPICA ALTERA

1988

Nova editio typica Ordinis Cantus Missae indicationes continet quoad cantus, quae in priore editione non inveniiebantur: pro aspersione aquae benedictae in Missa dominicae, pro oratione fidelium, pro Missa votiva de Ecclesia.

Adduntur etiam indicationes cantuum pro duabus celebrationibus, quae Calendario Romano generali post annum 1969 sunt inscriptae: celebrationes scilicet S. Maximiliani Mariae Kolbe, die 14 augusti, et Ss. Martyrum Coreae, die 20 septembris.

Indicantur insuper fontes cantuum antiquorum, qui anno 1969 sunt denuo introducti quique in antiquo Graduali Romano non reperiiebantur.

In-8°, brossura, pp. 244

L. 20.000 + L. 7.000 contributo spese spedizione

COLLECTIO MISSARUM DE BEATA MARIA VIRGINE

EDITIO TYPICA

Con il decreto *Christi mysterium celebrans* del 15 agosto 1986, la Congregazione per il Culto Divino ha promulgato una raccolta di messe della beata Vergine Maria.

● La *Collectio* è particolarmente ampia: consta infatti di quarantasei formulari di messe, ognuno dei quali è completo e dotato di prefazio proprio.

● Ogni formulario è preceduto da una introduzione di indole storica, liturgica e pastorale che ne illustra il contenuto biblico ed eucologico ed offre utili spunti per l'omelia.

● La *Collectio* è destinata in primo luogo ai santuari mariani; poi alle comunità ecclesiali che desiderano celebrare con varietà di formulari la memoria di santa Maria « in sabbato ».

● Pur costituendo una ricca proposta culturale, la *Collectio* non apporta alcuna modifica né al Calendario Romano, né al Messale Romano, né al Lezionario della Messa, né al vigente ordinamento delle rubriche.

● I quarantasei formulari sono distribuiti nei vari tempi dell'Anno liturgico in modo che la memoria della Madre del Signore sia inserita organicamente nella celebrazione del mistero di Cristo.

● Per il suo carattere antologico, la molteplicità delle fonti, il ricupero di testi antichi, l'attenzione ai progressi della mariologia e la fedeltà ai principi del rinnovamento liturgico, la *Collectio* costituisce una qualificata testimonianza della venerazione della Chiesa verso la beata Vergine.

La *Collectio* consta di due volumi:

I. *Collectio missarum de beata Maria Virgine*, di pp. xxviii + 238, contenente le Premesse generali, i quarantasei formulari e un'Appendice con alcune formule per la benedizione solenne.

II. *Lectionarium pro missis de beata Maria Virgine* di pp. xvi + 232, contenente le Premesse per l'uso del Lezionario, le letture bibliche per ciascuna messa e un'Appendice con testi alternativi.

I due volumi, artisticamente illustrati, rilegati in tela rossa, formato cm. 24×17, indivisibili, sono disponibili presso la Libreria Editrice Vaticana al prezzo di Lit. 70.000.